

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Über die Quellen des Hasses

- | | |
|------------------------|--|
| Bernard Lewis | Der widerspenstige Andere |
| Shlomo Avineri | Die zwei Gesichter der Religion |
| Charles Taylor | Glaube und Gewalt |
| Robert Spaemann | Der Haß des Sarastro |
| Steven Shapin | Wissenschaft und Vorurteil |
| Glenn C. Loury | Wissenschaft im Dienste des Rassismus? |
| Anton Pelinka | Demokratie und Menschenrechte |
| Eva Horn | Die Mobilmachung der Körper |
| Ernst Hanisch | Die Rückkehr des Kriegers |

Europas Grenzen

- | | |
|----------------------------|---|
| Timothy Garton Ash | Mitteleuropa? Aber wo liegt es? |
| Eva Menasse | Böhmische Rhapsodie |
| Michail Ryklin | Rußland hinter den Spiegeln |
| Aage A. Hansen-Löve | Zur Kritik der Vorurteilskraft: Rußlandbilder |
| H. & J. Kandl | Besuch in der Ukraine. Photographien |
| Zbigniew Brzezinski | Globale Dilemmata der Demokratie |

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main.

Herausgeber: Krzysztof Michalski (Wien/Boston).

Redaktion: Michaela Adelberger (Wien), Claus Leggewie (Gießen), Klaus Nellen (Wien, verantwortlich).

Redaktionsassistentz: Verena Horlacher.

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénaud (Paris), Tony Judt (New York), Otto Kalischeuer (Sassari), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau / Paris), Josef Wais (Wien, Photographie).

Beirat: Lord Dahrendorf (Oxford), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemer Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York).

Redaktionsanschrift: Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30, mail: transit@iwm.at / Home Page: www.univie.ac.at/iwm/transit.htm

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, mail: verlag@neuekritik.de

Herausgeber und Redaktion danken der *Gruppe Wissenschaft* im Magistrat der Stadt Wien, MA 18 *Stadtentwicklung und Stadtplanung*, für die freundliche Förderung von Abonnements in Osteuropa.



© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0655-1

Transit is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the *International Bibliography of the Social Sciences*.

Textnachweis: Der Artikel von T. Garton Ash erschien zuerst englisch in *The New York Review of Books* vom 18. März 1999.

©1999 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM.

Transit 16 (Winter 1998/99)

Über die Quellen des Hasses

Bernard Lewis Der widerspenstige Andere Zu einer Typologie des Gruppenhasses	3
Shlomo Avineri Die zwei Gesichter der Religion	14
Charles Taylor Glaube und Identität Religion und Gewalt in der modernen Welt	21
Robert Spaemann Der Haß des Sarastro Menschen und Untermenschen	39
Steven Shapin Vorurteilsfreie Wissenschaft und gute Gesellschaft Zur Geschichte eines Vorurteils	51
Glenn C. Loury Wissenschaft im Dienste des Rassismus?	64
Anton Pelinka Demokratie und Menschenrechte	80
Eva Horn Die Mobilmachung der Körper	92
Ernst Hanisch Die Rückkehr des Kriegers Männlichkeitsbilder und Remilitarisierung im Österreich der Zwischenkriegszeit	108
Helmut & Johanna Kandl Vdovidschenko, Korsunski und Selinov Ein Besuch in Izmail, Ukraine Photographien	125

Europas Grenzen

Timothy Garton Ash Mitteleuropa? Aber wo liegt es?	133
Eva Menasse Böhmische Rhapsodie	148
Michail Ryklin Hinter den Spiegeln Zur Geschichte der Grenze zwischen Rußland und Europa	158
Aage A. Hansen-Löve Zur Kritik der Vorurteilstkraft: Rußlandbilder	167
Zbigniew Brzezinski Nach dem Triumph Globale Dilemmata der Demokratie	186
Zu den Autorinnen und Autoren	196
Danksagung	198

Bernard Lewis

DER WIDERSPENSTIGE ANDERE

Zu einer Typologie des Gruppenhasses

Gleich zu Anfang muß ich einen Vorbehalt anmelden: Ich bin weder Psychologe noch Soziologe und kann daher nicht mit den einschlägigen Erkenntnissen dieser Disziplinen zur Problematik des Hasses aufwarten. Von Beruf bin ich Historiker und kann das Thema folglich nur aus der historischen Perspektive betrachten. Als mildernden Umstand könnte ich allerdings anführen, daß der Nahe Osten mein Spezialgebiet ist, eine Region, die eine Fülle relevanter Beispiele zu diesem Thema bietet.

Zunächst möchte ich zwischen individuellem Haß und Gruppenhaß unterscheiden. Dem individuellen Haß liegt in der Regel ein Mindestmaß an Rationalität, wenn nicht Berechtigung, zugrunde. Er entspringt einem Gefühl von Groll, das seinerseits seinen Ursprung in einer als Zurücksetzung oder Verletzung wahrgenommenen Erfahrung hat. Diese Erfahrung kann alt oder neu, real oder eingebildet, unmittelbar oder stellvertretend sein; in der Regel ist sie auf eine bestimmte Handlung oder – dies gilt insbesondere für den Nahen Osten – auf eine bestimmte Äußerung bezogen, wobei beides auch lediglich in der Imagination des Hassenden existieren kann. Normalerweise hassen wir diejenigen, die uns in unseren Augen Unrecht zugefügt haben, doch ist es durchaus nichts Ungewöhnliches, auch Menschen zu hassen, denen man selbst Unrecht angetan hat.

Richtet sich Haß nun nicht nur gegen einen Einzelnen, sondern gegen die gesamte Gruppe, der er zugerechnet wird, so handelt es sich nicht mehr um individuellen Haß, sondern um Gruppenhaß. Haßt man bei ersterem einen Menschen aufgrund dessen, was er – vermeintlich oder tatsächlich – getan hat, so mag bei letzterem ein solches Element zwar mitspielen, ist aber nicht erforderlich. Nicht was ein Mensch tut, löst hier Haß aus, sondern was er ist. Ein Beispiel soll hier genügen: Wenn George Soros vom Premierminister von Malaysia bezichtigt wird, für die wirtschaftlichen Schwierigkeiten seines Landes verantwortlich zu sein, ist das eine individuelle Beschuldigung, die zutreffend sein mag oder auch nicht. Wenn der Premier dieselbe Beschuldigung jedoch gegen »die Juden« erhebt, spricht er damit einen Gruppenhaß an, der im christlichen Europa eine lange Tradition hat und in der heutigen Zeit in die Welt des Islam verpflanzt worden ist.

Es mag Empörung hervorrufen, wenn ich behaupte, daß es normal und natürlich ist, den Anderen – den Außenseiter, den, der anders ist: anders aussieht, anders riecht – zu hassen und zu fürchten. Daß dies aber so ist, veranschaulichen beispielsweise die Paviane und andere Herdentiere oder auch primitivere Formen menschlicher Existenz wie Urwaldstämme, Höhlenbewohner und dergleichen. Doch lebt dieser Haß in den höher entwickelten Kulturen fort – bis hinein in die fortgeschrittensten und hochzivilisierten Gesellschaften. Wir müssen uns eingestehen, daß es sich hier um einen ganz grundlegenden menschlichen Instinkt handelt, ja er ist nicht nur menschlich, sondern führt weit hinter unsere primitivsten Vorfahren zurück zu den Tieren, von denen jene wiederum abstammten. Dieser Instinkt ist vorhanden, und er macht sich in den verschiedensten unerwarteten Situationen bemerkbar. Die Existenz dieses Instinkts zu leugnen und diese Form des Hasses als eine Art ideologischer Verirrung darzustellen, führt mit Sicherheit zu keinem nützlichen Ergebnis.

In den einzelnen Phasen der Entwicklung menschlicher Gesellschaften hat der Umgang mit dem ewigen Problem des Anderen etliche Verwandlungen durchgemacht. Unsere Art, den Anderen wahrzunehmen und zu definieren, ändert sich ebenso wie unsere Wahrnehmung der eigenen Person und der Gruppe, der wir zugehören.

In den frühesten Phasen erfolgte diese Definition zu gleichen Anteilen über drei kaum voneinander zu trennende Attribute: Blut, Ort und Kult, wobei der Kult eine natürliche Begleiterscheinung der beiden ersten Elemente ist. In höheren Entwicklungsstufen wurden andere Attribute wichtiger. Die beiden sprachlich am höchsten entwickelten Völker der Antike, die sowohl ihre Erinnerung als auch ihre Stimme behalten haben, nämlich die Griechen und die Juden, entwickelten bestimmte Begriffe zur Definition des Außenseiters. Wer kein Grieche war, war ein Barbar, wer kein Jude war, war ein Heide. Die eine Definition ist kulturell, die andere religiös, und beide Elemente sind eng miteinander verbunden. Beide stellen einen wichtigen Fortschritt in der menschlichen Entwicklung dar, insofern die Schranken, die sie errichten, zwar massiv, jedoch nicht unüberwindbar sind. Sein Blut, seine Rasse, seine Herkunft kann man nicht ändern, doch man kann eine Kultur übernehmen und zu einer Religion übertreten, und wie wir aus der Geschichte der Antike und des Mittelalters wissen, ist beides oft vorgekommen. Bereits in der Antike gab es hellenisierte Barbaren und in die jüdische Religion aufgenommene Nichtjuden. Das Römische Reich schuf die neue Definition der Staatsbürgerschaft, die nach und nach ausgebaut wurde, bis schließlich die ganze Vielfalt der Untertanen der römischen Kaiser darunter vereint waren.

Kultur und Religion können durch den Willensakt des Einzelnen oder durch kollektive Assimilierung gewechselt werden. Die Staatsbürgerschaft

kann durch Einbürgerung, »Naturalisierung«, verliehen oder erworben werden. Die angeführten Beispiele zeigen, wie große Religionen und Kulturen der Menschheit die Fähigkeit entwickelt haben, den Anderen zu assimilieren, ihn sich einzuverleiben oder ihn umzuformen, und ihn auf diese Weise letztlich zu akzeptieren – da er fortan nicht mehr als Anderer angesehen wird.

Damit stellte sich jedoch ein neues Problem, nämlich das des Außenseiters, des Anderen, der seine Andersheit bewahren möchte: Er lebt innerhalb der Grenzen einer bestimmten Gesellschaft, will aber deren Identität – sei es hinsichtlich der Sprache, der Religion, der Kultur oder der Staatsbürgerschaft – nicht vollständig akzeptieren. Solche Außenseiter bilden das, was wir heute als Minderheiten bezeichnen. Manchmal handelt es sich bei diesen Minderheiten allerdings um Mehrheiten, die gleichwohl den Status einer Minderheit haben – zum Beispiel die Frauen. Daraus entsteht eine Form des Hasses, die als Misogynie bekannt ist – der Haß von Männern auf Frauen als solche. Diese Form und ihr – ohne Begriff gebliebenes – Äquivalent des Hasses von Frauen auf Männer als solche bedürften, ebenso wie die Homophobie, der Haß auf männliche und weibliche Homosexuelle, gesonderter Betrachtung.

Wie geht man mit dem widerspenstigen Anderen um, der nicht kulturell angepaßt oder konvertiert werden will, der allen Anreizen, die man ihm bietet, zum Trotz darauf beharrt, seine Andersheit zu bewahren? In der Geschichte finden sich auf diese Frage drei Antworten. Die erste und geläufigste ist die Eliminierung des Anderen: durch Zwangsbekehrung, durch Vertreibung oder durch Vernichtung. Diese Maßnahmen waren in weiten Teilen der Welt gang und gäbe, insbesondere zur Zeit des Mittelalters in Mittel- und Westeuropa – werden aber, wie wir wissen, bis heute praktiziert.

Die zweite Methode ist das, was wir gemeinhin als Toleranz bezeichnen, ein Begriff, der sehr verschieden aufgefaßt und angewandt worden ist. Zumeist verstand man darunter, daß dem Anderen gestattet wurde, unter bestimmten Bedingungen seine Andersheit und seine besondere Identität zu wahren, und ihm manche, viele oder sogar die meisten, selten aber alle mit der Staatsbürgerschaft verbundenen Rechte zugestanden wurden. Im Islam ist es das System der *Dhimma*, das den Anhängern bestimmter anerkannter Religionen erlaubt, innerhalb ihrer Gemeinden ihre eigenen Religionen auszuüben, nach ihren eigenen Gesetzen und Regeln zu leben, und dabei zwar nicht alle, aber doch viele Vorrechte der vollen Staatszugehörigkeit zu genießen. Die Bandbreite der Toleranzstufen in den einzelnen Gesellschaften ist sehr groß, doch selbst im besten Fall bleibt es ein Zugeständnis auf Widerruf, das eine herrschende Gruppe einer unterlegenen gewährt.

Die dritte Methode des Umgangs mit dem Anderen ist die Koexistenz mit gegenseitigem Respekt und gleichen Rechten. Heute gibt es viele Länder, in denen eine solche Koexistenz theoretisch existiert, doch nur in wenigen besteht sie faktisch – und auch dort ist ihre Geschichte ebenso kurz wie wechselvoll.

Die Religion muß nicht unbedingt eine Quelle des Hasses sein, aber sie bietet zweifellos eine emotional befriedigende Ausdrucksmöglichkeit für den Haß. An dieser Stelle muß man zwischen zwei Religionstypen unterscheiden, die sich mit Begriffen beschreiben lassen, die in der Regel abwertend benutzt werden: Der eine ist der relativistische Religionstyp, der andere der triumphalistische. Von »Relativismus« spricht die katholische Lehre, um den theologischen Irrtum zu bezeichnen, daß alle Religionen gleich gültig und authentisch sind und unterschiedliche Arten und Weisen der Menschen darstellen, mit Göttlichkeit und Ewigkeit zu kommunizieren, ähnlich wie sie sich in der Kommunikation untereinander verschiedener ererbter oder erlernter Sprachen bedienen. Das naheliegendste Beispiel für diesen Typus ist der Polytheismus. Ein Gott mehr oder weniger spielt für diejenigen, die an viele Götter glauben, kaum eine Rolle, und für einen zusätzlichen Gott, den ein neues Volk mitbringt, läßt sich im bestehenden Pantheon immer noch ein Platz finden. Eine klassische Zurückweisung dieser Ansicht finden wir in der Predigt des hl. Johannes von Capistrano, der die Juden – in diesem Fall übrigens zu Recht – bezichtigte, die »trügerische« Vorstellung zu verbreiten, »daß jeder in seinem eigenen Glauben gerettet werden kann, was unmöglich ist.«

Die Alternative dazu, die von ihren Kritikern als »triumphalistisch« verurteilt wird, ist in der folgenden einfachen Formel zusammengefaßt worden: »Ich habe Recht, du hast Unrecht, zur Hölle mit dir.« Eindeutigstes Beispiel für den triumphalistischen Ansatz sind die Fundamentalisten. Aber auch Christen und Muslime sind davon überzeugt, im alleinigen Besitz der endgültigen Offenbarung Gottes gegenüber der Menschheit zu sein, und fühlen sich verpflichtet, diese Offenbarung denen zu vermitteln, die sie noch nicht besitzen. Das Aufeinandertreffen dieser beiden denselben Ansatz vertretenden Religionen in derselben Region im Mittelmeerraum führte unweigerlich zu Konflikten und zu langen, erbitterten Wechsellagen zwischen Dschihad und Kreuzzug, Mission und Gegenmission, Eroberung und Rückeroberung.

Man muß einen Feind nicht unbedingt hassen, um ihn zu bekämpfen, aber Haß fördert die Kampfmoral und damit auch die militärische Effizienz. Weder die christliche noch die muslimische Lehre fordern zum Haß gegen den ungläubigen Feind auf. Die erwünschte Empfindung ist eher Mitleid und das Bedürfnis, ihn zum wahren Glauben zu bekehren und

Glück und Segen mit ihm zu teilen. Solche Regungen vertragen sich allerdings kaum mit dem Führen eines Heiligen Krieges.

Spirituell weniger Einfühlsame, mit anderen Worten also die überwältigende Mehrheit der Menschen, die sich im Besitz der Wahrheit glauben, neigen eher zur Verachtung derer, die diese Wahrheit verschmähen. Das ist die übliche Haltung des Gläubigen gegenüber dem Ungläubigen, des Zivilisierten gegenüber dem Unzivilisierten, des *insider* gegenüber dem *outsider*.

Wann aber kommt es dazu, daß diese beiden Reaktionsweisen – Mitleid und Verachtung – in Haß übergehen? Wie kommt es, daß es noch heute Orte auf der Welt gibt, wo man das Kreuz als Hakenkreuzersatz schwenkt, und wo das bis dahin als Symbol göttlicher Liebe verstandene Zeichen zum Träger einer Botschaft von Haß und Wut wird?

Die Antwort der Geschichte liegt auf der Hand: Der Haß gewinnt dann die Oberhand, wenn Neid und Angst stärker werden als Liebe, Mitleid und sogar Verachtung. Im Mittelalter wußten die europäischen Christen, daß sie zwar den einzig wahren Glauben besaßen, die Muslime aber, die Europa von allen Seiten – in Spanien, Portugal und Sizilien, am Balkan und in Rußland – angriffen, ihnen an Reichtum, technischen Fertigkeiten und Waffenstärke weit überlegen waren und somit eine Bedrohung darstellten. Dadurch entstand eine tiefsitzende Angst, die rasch in Haß gegen die eindringenden Ungläubigen umschlug. Jahrhunderte später hat sich die Situation umgekehrt. Wie die Christen des Mittelalters glauben sich auch die modernen Muslime im alleinigen Besitz des wahren Glaubens und halten diejenigen, die ihn nicht teilen, für unwissende Ungläubige. Gleichzeitig aber sind es diese Ungläubigen, die ihnen in der wirklichen Welt inzwischen wirtschaftlich wie militärisch überlegen sind. Wie früher bei den Christen ist dieses Ungleichgewicht nun bei den Muslimen zur Quelle von tiefem Mißtrauen, Angst und schließlich Haß geworden.

Derselbe Einstellungswandel, der zwar im Ausmaß geringer, aber in der Auswirkung nicht weniger gefährlich ist, läßt sich im Umgang mit Minderheiten beobachten, insbesondere mit solchen, die religiös oder kulturell definiert sind. Diese Minderheiten messen in der Regel Bildung und Erziehung als Mitteln zur Erhaltung der eigenen Identität einen besonderen Wert bei. Im Konkurrenzkampf des täglichen Lebens haben ihre Kinder auf diese Weise einen Vorteil gegenüber den Kindern der Mehrheit. Unterdrückung – vorausgesetzt natürlich, sie lähmt nicht sämtliche Ausdrucksmöglichkeiten – kann diesen Wettbewerbsvorteil sogar noch erhöhen. Das bekannteste Beispiel ist die Stellung der Juden im Christentum der westlichen Welt. Weitere Beispiele sind die Südasiaten in Ostafrika, die Chinesen in Malaysia und Indonesien und die Christen in den Ländern, in

denen sie eine untergeordnete Minderheit und nicht wie in der westlichen Welt eine beherrschende Mehrheit sind.

Ich habe von dem natürlichen, elementaren Instinkt der Menschen und Tiere als einer Quelle von Mißtrauen gegenüber und Furcht vor dem Anderen gesprochen. Wir müssen bei diesem Problem aber noch einen anderen Faktor berücksichtigen. In seinem berühmten Aufsatz über die Toleranz schrieb der englische Philosoph John Locke 1689: »Weder Heide noch Mohammedaner noch Jude darf aufgrund seiner Religionszugehörigkeit von den bürgerlichen Rechten des Gemeinwesens ausgeschlossen werden.« Daß Locke hier die Katholiken unerwähnt läßt, ist kein Zufall. »Der Heide, der Mohammedaner, der Jude« stellten für das England des 17. Jahrhunderts keine Bedrohung dar – sehr wohl aber »der Katholik«. Die Frage, ob England ein protestantisches oder ein katholisches Land sein sollte, war Gegenstand eines fortwährenden Kampfes, und beide Seiten fürchteten, Toleranz könnte die gefährlichen Machenschaften des Feindes begünstigen.

Damit kommen wir zu einem weiteren Aspekt unseres Problems, der dann zum Tragen kommt, wenn der Haß seine Quelle nicht in Vorurteilen, Xenophobie oder Bigotterie hat, sondern in einem Konflikt, der sich an echten Streitfragen entzündet wie beispielsweise an der Entscheidung darüber, ob die iberische Halbinsel ein arabisch-muslimisches oder ein spanisch-katholisches Land sein sollte, ob die sechs Grafschaften in Nordirland zum Vereinigten Königreich oder zur Republik Irland gehören sollten, ob die Basken, die Kurden oder die Kosovaren einen eigenen, unabhängigen Staaten haben sollten. Wenn Juden in Spanien, Polen oder Deutschland verfolgt werden, läßt sich das auf religiöse Bigotterie oder rassistischen Antisemitismus oder auf beides zurückführen. Wenn Araber oder Türken in Westeuropa Verfolgung und Diskriminierung ausgesetzt sind, kann auch das rassistischen oder religiösen Vorurteilen zugeschrieben werden. Im Konflikt zwischen Juden und Arabern in Israel und Palästina mag sich der gegenseitige Haß durch Vorurteile verschärfen und seinerseits Vorurteile hervorbringen, doch seine eigentliche Wurzel ist kein Vorurteil. Es ist ein realer Kampf um reale Probleme, für den sich noch zahlreiche weitere Beispiele anführen ließen.

Diese Probleme treten in den verschiedensten Ausprägungen auf und stellen selbst einen fruchtbaren Boden für den Haß dar. Oft lebt der Haß fort, wenn die Probleme schon verschwunden, gelöst oder vergessen sind. Ich habe die Katholiken im England des 17. Jahrhunderts und die Protestanten und Katholiken im heutigen Nordirland erwähnt. Sie sind Beispiele für eine real empfundene Bedrohung, die von der jeweils anderen Gruppe ausgeht. Die Bedrohung wird dann am ehesten empfunden und für

besonders gefährlich gehalten, wenn sie von innen kommt, wenn der Urheber nicht ein fremder und unbekannter Eindringling ist, sondern jemand, der sich am selben Ort oder in der Nähe befindet. So waren zum Beispiel die Kriege zwischen Protestanten und Katholiken innerhalb des Christentums viel blutiger und führten zu einer viel tieferen Feindseligkeit als die Zusammenstöße des Christentums mit anderen Religionsgemeinschaften.

Man könnte den Standpunkt vertreten, daß es sich auch bei den Kriegen zwischen Christentum und Islam, die über Jahrhunderte auf der iberischen Halbinsel, in der Levante, in Ost- und Südosteuropa geführt wurden, um einen internen Konflikt handelte. Das würde ihre Feindschaft nachvollziehbarer machen. Im größeren, globalen Zusammenhang betrachtet sind Judentum, Christentum und Islam in der Tat verschiedene Zweige derselben Religion. Ihre Ähnlichkeiten sind wesentlich größer als ihre Unterschiede. Im Vergleich mit den Religionen in Indien, China und in anderen Teilen der Welt unterscheiden sie sich so wenig voneinander wie ein Ei vom anderen. Und das verleiht ihren Konflikten eine besondere Heftigkeit. Wenn Christen und Muslime bei ihren Auseinandersetzungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart zueinander sagten: »Du bist ein Ungläubiger, und dafür wirst du in der Hölle schmoren«, wußte der eine ganz genau, was der andere meinte. Eine solche Drohung wäre zwischen einem Christen oder Muslim auf der einen Seite und einem Buddhisten oder Hindu auf der anderen unmöglich gewesen. Letztere hätten gar nicht gewußt, wovon erstere reden. Christen und Muslime verstanden einander, weil sie dasselbe meinten. So sehr sich ihre Himmel auch voneinander unterscheiden, ihre Höllen sind fast identisch.

Manchmal hört man die Frage: »Wie kommt es, daß ausgerechnet in Europa Rassismus und Antisemitismus so gediehen – im Europa der Aufklärung und der Menschenrechte?« Ich würde darauf antworten, daß gerade diese Besonderheit Europas die Voraussetzung dafür darstellt, daß der ideologisch formulierte Haß dort solche Ausmaße annehmen konnte. In unaufgeklärten Zeiten und Gegenden geben sich die Menschen damit zufrieden, ihren Instinkten zu folgen; in manchen Gesellschaften gilt es als normal, ja sogar als legitim, einen besiegten Feind zu versklaven und seine Frauen als Konkubinen zu nehmen. In aufgeklärten Zeiten und Gegenden ist es hingegen notwendig, für ein solches Verhalten rationale Begründungen und Rechtfertigungen zu finden. Der Einzelne mag ohne Gewissensbisse und Bedauern Böses tun, doch Gesellschaften, Zivilisationen müssen das Gefühl haben, daß das, was sie tun, richtig ist. Wenn das, was sie tun, ganz offensichtlich Unrecht ist, muß eine Rechtfertigung dafür gefunden werden. In der modernen Welt gibt es dafür zwei perfekte Beispiele: den

Rassismus gegen Schwarze und andere Nichteuropäer und den Antisemitismus als Sonderform eines gegen die Juden gerichteten Rassismus. Ablehnung, Verachtung und sogar Feindschaft gegenüber anderen Rassen sind aus der klassischen Antike bis in das christliche und islamische Mittelalter ebenso vertraut wie aus anderen Zivilisationen. Der theoretische, ideologische Rassismus nahm seinen Anfang in Westeuropa und war die Antwort auf zwei spezifische Probleme.

Das eine war die Zwangskonversion der Juden und Muslime in Spanien nach der Reconquista. Zwangskonversionen erregen immer den Verdacht der Unaufrichtigkeit, vor allem bei denen, die die Konversion erzwungen haben. Dieses Mißtrauen verhärtet sich zum Haß, wenn die vermeintlichen Konvertierten weiterhin die beruflichen und wirtschaftlichen Erfolge ihrer nicht konvertierten Vorfahren genießen. Das andere Problem entstand mit der Ausdehnung der europäischen Macht nach Afrika, Asien, Nord- und Südamerika.

In seinem Ursprung ist der moderne Rassismus ein Versuch, die Versklavung und Ausbeutung schwarzer Afrikaner durch aufgeklärte Europäer und Amerikaner zu rechtfertigen; der Antisemitismus ist die Reaktion des säkularisierten Christen auf den emanzipierten Juden, gegen den er keine theologischen Argumente mehr vorbringen kann. Beides sind Beispiele für einen neuen und modernen Haß, der zwar nicht mehr primitiv, aber auch noch nicht zivilisiert ist, sondern eher einen Versuch darstellt, eine zivilisierte Begründung für primitive Instinkte zu finden. Natürlich hatte es religiöse Feindschaft gegen Juden bei den Christen und in geringerem Maße auch bei den Muslimen schon seit frühesten Zeiten gegeben, doch die Umformulierung dieser Feindschaft von einer religiösen in eine rassistische Terminologie war eine Erfindung des 19. Jahrhunderts – ein Versuch, primitiver Bigotterie den Anstrich von rationaler Begründung und Berechtigung zu geben. Im aufgeklärten, wissenschaftlich orientierten Deutschland des 19. Jahrhunderts konnte man Juden nicht mehr deshalb hassen, weil sie Christus mißachtet hatten. Man mußte dafür einen moderneren und wissenschaftlicheren Grund finden. Der Antisemitismus war die Antwort. Sowohl der Begriff als auch die Ideologie, für die er steht, stammen aus dem Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts und hatten in den Augen ihrer Anhänger den Vorteil, daß sie den Juden keine Türe offenließen. Wer wegen seiner Religion verfolgt wird, kann die Religion wechseln; wer jedoch wegen seiner Rasse verfolgt wird, hat keinen Ausweg mehr. Die so definierte Identität »des Juden« und »des Schwarzen« war nunmehr unveränderlich.

Auf eine ähnliche Weise entwickelten sich in Europa im 18. und 19. Jahrhundert eine Pseudowissenschaft und Pseudophilosophie mit dem Ziel, die Versklavung der Schwarzen auf einer den Maßstäben der Zeit

angepaßten und intellektuell annehmbaren Ebene zu rechtfertigen. Weder konnte man sich weiterhin auf den Willen Gottes berufen, noch konnte man einfach die Rechte der Siegers über die Besiegten geltend machen, wie es in früheren Zeiten die Norm gewesen war und in anderen Teilen der Welt weiterhin als normal galt. Man verlangte nach einem Konzept, das nach Philosophie oder besser noch nach Wissenschaft aussah, um einerseits die Ausbeutung und andererseits den primitiven Haß rechtfertigen und ideologisieren zu können.

Heutzutage beobachten wir wieder wachsende Spannungen und Feindseligkeiten, die weitgehend dem bereits erwähnten primitiven Instinkt entspringen, jenen zu mißtrauen, die anders sind. Das ist teilweise darauf zurückzuführen, daß neue große Minderheiten, die als nicht assimilierbar gelten, als echte Bedrohung empfunden werden. Ob es sich um eine echte Bedrohung handelt oder nicht, sei dahingestellt, die Empfindung jedenfalls ist real und hat zu einem neuen Phänomen, der sogenannten Islamophobie geführt. Diese Phobie entspricht dem Antisemitismus und richtet sich, so wie dieser seinerzeit gegen die Juden, jetzt gegen die neuen muslimischen Mitbewohner in der christlichen Welt.

Gruppenhaß dieser Art wird auf verschiedene Weisen weitergegeben. Die älteste und weitverbreitetste Form der Überlieferung ist die Erinnerung in Form von Geschichten, die Eltern, häufiger noch Großeltern der jungen Generation erzählen und damit alte Wunden offen und alte Feindschaften wach halten. Die Balkanhalbinsel und der Nahe Osten sind besonders reich an solchen Überlieferungen, die Jahrhunderte, manchmal sogar Jahrtausende zurückreichen.

Die aufgezeichnete Erinnerung, also die Geschichtsschreibung, kann als Korrektiv für die Verzerrungen des primitiven Hasses dienen. Unter bestimmten Umständen und in bestimmten Händen kann sie ihn aber auch verstärken und vertiefen. Auch dafür liefern diese Regionen tragische Beispiele.

Manchmal wird alter und aussterbender Haß im Dienste eines bestimmten Zweckes absichtlich wiederbelebt. Als die NATO im Zuge ihrer Erweiterung während des Kalten Krieges Griechenland und die Türkei als Mitgliedsstaaten aufnahm, machte es sich die Sowjetunion zum dringenden Anliegen, diese Bündniserweiterung zu destabilisieren, indem sie in und zwischen den neuen Mitgliedsstaaten und vor allem zwischen diesen und den USA Feindschaft säte. Sie entfachte und schürte alten, religiös und ethnisch motivierten Haß und weckte neuen Haß, der sich, wie es auch heutzutage oft der Fall ist, auf sozialer und ökonomischer Ebene artikulierte. Das Erbe dieses wiederbelebten und neugestifteten Hasses macht uns immer noch zu schaffen. Ein anderes Beispiel sind die Bürgerkriege im

Libanon, die all diese verschiedenen Formen des spontanen und angestifteten Gruppenhasses mit seinen religiösen, ethnischen und regionalen Motiven in sich vereinen.

Ich habe von der Geschichte gesprochen. Die Wahrnehmung der eigenen Geschichte ist natürlich das wirksamste Mittel, Haß zu stiften, zu steigern und – so ist zu hoffen – abzubauen. Die primitivsten Gesellschaften überliefern ihr Geschichtsbild als Stammeserinnerung, die sich zu Balladen oder Sagen entwickelt. In der modernen Gesellschaft tritt in der Erfahrung der meisten Menschen die Grundschule an die Stelle der Stammeserinnerung: Dort werden uns die Grundlagen der Geschichte zumindest unseres eigenen Volkes vermittelt, ergänzt durch Kino und Fernsehen; die meisten von uns beziehen ihre Kenntnisse der älteren und der jüngeren Vergangenheit aus diesen Quellen. In Diktaturen unterliegen all diese Institutionen einer strengen Kontrolle und werden häufig dazu benutzt, Haß auf den jeweils aktuellen Feind zu schüren und auf steter Flamme zu halten. In demokratischen Gesellschaften ist Indoktrination in der Regel nicht staatlich gelenkt. Nichtsdestoweniger gibt es sie, ob nun bestimmt von gewissen Interessen oder eher – insbesondere unter Intellektuellen – von gewissen Moden. Heutzutage scheinen es in demokratischen Ländern vor allem die Moden und Trends zu sein, die vorgeben, wie Geschichte – und damit der Blick auf die Anderen – in Schulen und Hochschulen unterrichtet und durch öffentliche Unterhaltung vermittelt wird. Auch in den demokratischen Gesellschaften spielt der Haß immer noch eine entscheidende Rolle, doch scheint es dabei eher um Selbsthaß und Haß auf die eigene Gesellschaft zu gehen als um Haß auf das Andere.

Wir können jetzt eine tabellarische Aufstellung der Phasen in der Entwicklung des Gruppenhasses versuchen. Die erste und einfachste Stufe ist der animalische Haß, der Haß der Pavianfamilie oder des Wolfsrudels auf alle, die nicht dazugehören. Die zweite Stufe ist der primitive Haß, denn hier gesellen sich Kommunikation und Erinnerung als zwei mächtige neue Kräfte zum animalischen Haß. Treue zum wie auch immer definierten Stamm und Haß auf andere Stämme bilden den Kern dieser Identität.

In der dritten Phase ist die Identität über ihre einfachen Stammeswurzeln hinausgewachsen, und Kultur und Religion sind zwei neue, miteinander verbundene Faktoren, die die Blutsbande ergänzen und schließlich ersetzen. Der Außenseiter steht immer noch außerhalb und wird immer noch gehaßt, doch es gibt Verfahren, mittels derer er die Schranken überwinden und als dazugehörig akzeptiert werden kann – vorausgesetzt er ist bereit, sich bis zu einem gewissen, in jeder Gesellschaft anders definierten Grad auf Assimilierung einzulassen. In diesem Prozeß lebt der Haß fort und kann sich sogar zu neuer Intensität steigern, wenn er sich gegen

diejenigen richtet, die Außenseiter geblieben sind und als Rivalen und Bedrohung wahrgenommen werden, und gegen die nicht vollständig assimilierten Mitglieder der Gesellschaft, welche als deren Agenten oder Verbündete betrachtet werden. In bestimmten Gesellschaften nimmt der Grad an Mißtrauen und Haß in der Tat mit dem Fortschreiten der Assimilation zu. Spanien nach der Reconquista und Deutschland unter den Nazis sind dafür zwei Beispiele – und sie sind nicht die einzigen.

Schließlich gibt es die moderne Variante des Hasses, nämlich die absichtliche Wiederbelebung eines alten, instinktiven Hasses und die Schaffung neuer Ausprägungen des Hasses, die auf eine für die jeweils unterstellte aufgeklärte Öffentlichkeit annehmbare Weise rationalisiert und in Umlauf gebracht werden.

Mißtrauen, Angst und Haß gegenüber dem Anderen gehören zu den ältesten und tiefsten Schichten unseres Seins – sie reichen bis zu den Anfängen menschlichen Lebens und noch weiter zurück. Mit dem Aufstieg der Zivilisation führten Religion, Kultur und Bürgerschaft eine großzügigere, weiter gefaßte Definition von Identität und Andersheit ein. In den aufgeklärteren Gesellschaften dienen diese Kräfte bis heute dazu, die primitive, natürliche Feindschaft abzubauen und unter Kontrolle zu halten, doch auch Religion, Kultur und Bürgersinn haben es nicht vermocht, den Gruppenhaß auszumerzen, ja zuweilen sind sie selbst für seine Zwecke pervertiert worden. Der Kampf geht weiter.

Aus dem Englischen von Esther Kinsky

Shlomo Avineri
DIE ZWEI GESICHTER DER RELIGION

Wie die Bibel erzählt, geschah der erste Mord aus Neid. Kain tötete seinen Bruder Abel jedoch nicht, weil er ihm Wohlstand, Macht, Schönheit oder Status mißgönnte, sondern weil Gott das Opfer des Abel dem seinen vorgezogen hatte. Der erste Menschenmord hatte also ein religiöses Motiv – das menschliche Streben, vor Gottes Antlitz das Richtige zu tun. Aus dieser Erzählung spricht ein Wissen von der Macht der Religion und der religiösen Hingabe, die die Menschen nicht nur zu frommen Taten und zur Selbstaufopferung motivieren, sondern auch zu Gewalt, ja sogar zu Mord und Brudermord bringen kann; sie enthält vielleicht sogar eine sanfte Warnung vor den Exzessen religiösen Eifers.

Es ist ein bitteres Paradox für die drei großen monotheistischen Religionen, daß religiöse Intoleranz erst mit dem Auftreten ihres Anspruchs auf den jeweiligen Alleinbesitz der von dem einen Gott geoffenbarten Wahrheit entstanden ist. Der Polytheismus stand Abweichungen viel offener gegenüber. Der monotheistischen Tradition wohnt hingegen das Potential zu einer Konstruktion des Anderen im negativen Sinne inne, unabhängig davon, ob sich der religiöse Absolutheitsanspruch in einem triumphalistischen Universalismus – wie etwa im christlichen Glauben und im Islam – oder in der jüdischen Überzeugung des Auserwähltseins manifestiert.

Hinzu kommt die historische Tatsache, daß die Verbreitung des christlichen Glaubens und des Islam mit politischen Eroberungen und nicht immer freiwilligen Bekehrungen verbunden war. Kein Zitat aus einem heiligen Buch kann je die Verbrechen ungeschehen machen, die im Namen der Verkündigung des göttlichen Wortes mit dem Schwert begangen wurden. Obwohl die jüdische Religion aufgrund ihres partikularistischen Charakters gegen diesen Frevel gefeit war, kam es auch hier – in den seltenen Momenten, wenn sie von proselytischem Eifer erfaßt wurde – unter der Dynastie der Hasmoneer und insbesondere unter der Herrschaft des stark hellenisierten Alexander Jannaeus im Gefolge der militärischen Eroberungen von Idumäa und Samaria zu Zwangsbekehrungen an den Edomitern und Samaritern: König Herodes entstammte einer auf diese Weise bekehrten edomitischen Fürstenfamilie.

Die messianischen Spielarten der monotheistischen Religionen verstärken diese Tendenzen: Die Kreuzzüge und der Dschihad dienen als theolo-

gische Mechanismen zur Legitimierung von Gewalt, um das Wort Gottes – die Bibel oder den Koran – unter den Ungläubigen zu verkünden. Dieser religiöse Eifer beschränkt sich nicht auf die Heiden, er wendet sich auch gegen die Ketzer innerhalb einer Religionsgemeinschaft. Die Idee des Kreuzzuges war ursprünglich gegen die Albigenser gerichtet, ebenso wie die Institution der Inquisition. Eines der schlimmsten Beispiele für Haß und Bigotterie stellen die Religionskriege nach dem Aufkommen des Protestantismus dar, die die europäische Gesellschaft über ein Jahrhundert lang heimsuchten. Dasselbe gilt für die Verfolgung und Diskriminierung der Juden im christlichen Europa und für die weitaus gemäßigtere, doch theologisch untermauerte Diskriminierung von Christen und Juden im Islam.

Der langen Tradition von Verfolgung und Intoleranz machten erst politische Zweckmäßigkeitserwägungen gepaart mit Erschöpfung und einer wachsenden religiösen Gleichgültigkeit ein Ende. »Cuius regio eius religio«, das semitolerante Prinzip des Westfälischen Friedens, ebenso wie das Edikt von Nantes waren in ein komplexes Netz interner und externer Machtpolitik eingebettet. In beiden Fällen waren es machiavellistisch eingestellte Politiker, die angesichts der Verheerungen, welche die rivalisierenden Ansprüche auf die eine religiöse Wahrheit angerichtet hatten, die erhabene Vorstellung einer *civitas dei* aufgaben und sich mit den Kompromissen, Widersprüchen und Halbwahrheiten der *civitas terrena* begnügten, die immerhin den politischen Frieden garantierte. Jean Bodins Souveränitätskonzept war nicht bloß als Übung in politischer Theorie gedacht. Er und seine Gruppe »les politiques« strebten danach, den Frieden durch das einzige damals zur Verfügung stehende Mittel zu sichern: Die Ausrufung der irdischen Vorherrschaft des Staates über die transzendenten Ansprüche der Kirche. Der Begriff »Toleranz« beinhaltet, etymologisch gesehen, immer noch einen letzten Glauben an eine geoffenbarte Wahrheit, doch stellt er einen bedeutenden Schritt hin zu einer theoretischen Begründung von Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie sie dann die Aufklärung leisten sollte.

Das Projekt der Aufklärung war jedoch seinerseits nicht frei von Intoleranz: Es sei daran erinnert, daß Voltaire sich viel stärker gegen religiöse Intoleranz auflehnte als gegen den monarchischen Absolutismus, mit dem er – meist sogar ganz bequem – leben konnte. Die Französische und die Russische Revolution, die sich beide an der Aufklärung inspirierten, zeichneten sich durch brutale Unterdrückung religiöser Glaubensüberzeugungen und abweichender Meinungen in ihren eigenen Reihen aus. Sowenig man die Religion von ihrer Verantwortung für die in ihrem Namen praktizierten Verfolgungen entlasten kann, sowenig ist die Aufklärung freizusprechen, wengleich Differenzierung hier wichtig ist.

Der moderne Nationalismus – der selbst aus den Forderungen der Aufklärung nach Volkssouveränität und Selbstbestimmung entstanden ist – hat dem eine weitere Dimension der Intoleranz hinzugefügt, indem er religiöse Unterschiede (wo sie sich mit ethnischer Zugehörigkeit überschneiden) in die Konstruktion nationaler Identität einbaute und so verschärfte. Die Geschichte der nationalen Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert bleibt unverständlich, wenn man sie ihrer religiösen Symbolik entkleidet. Diese Verbindung zeigte sich bei den griechischen, serbischen, rumänischen und bulgarischen Befreiungskriegen gegen das Osmanische Reich und während des serbisch-kroatisch-muslimischen Konflikts in Jugoslawien, sowohl 1941-1945 als auch 1991-94; sie klingt auch deutlich in den katholischen Untertönen des polnischen Nationalismus durch und manifestiert sich ebenfalls im Mittleren Osten.

Die Massaker an Serben im kroatischen Ustascharegime während des Zweiten Weltkriegs gründeten nicht nur auf einer extremen Form von Nationalismus: Parallel dazu kam es zu Zwangsbekehrungen von orthodoxen Gläubigen zum Katholizismus, andernfalls drohte ihnen der Tod. Diese Aktionen wurden nicht nur von den Zivilbehörden eines faschistischen Regimes durchgeführt, sondern von den Spitzen des kroatischen Klerus abgesegnet. Umgekehrt, wenn die Serben von den bosnischen Muslimen als »Türken« sprechen, ist dies ein weiteres Beispiel für die gefährliche Überschneidung von Religion und ethnischem Nationalismus, so wie auch die Behauptung der serbischen Regierung, daß ihre Politik in Bosnien und im Kosovo einen Schutzwall für das christliche Europa gegen den Islam errichte.

Wer behauptet, daß es sich hier um eine bloße »Instrumentalisierung« der Religion durch zynische Politiker handle, ist im Irrtum. In vielen aktuellen Fällen (in Serbien, Kroatien, Israel, im Falle der Palästinenser, in der arabischen Welt insgesamt) gehört die religiöse Führung selbst zu den extremsten und unversöhnlichsten Kräften des Konflikts und macht es den politischen Führern mitunter schwer, pragmatische Lösungen zu finden, indem sie den Konflikt religiös auflädt. Die Religion und ihre Vertreter müssen nicht erst instrumentalisiert werden.

Doch handelt es sich hier nur um ein fragmentarisches Bild, denn es gibt auch zahlreiche religiöse Führer, die von der Notwendigkeit von Verständigung, Toleranz und Mäßigung überzeugt sind. Freilich berufen sich beide, die Extremisten und die Gemäßigten, auf dieselben Heiligen Bücher. Zur Illustration ein typisches Beispiel, das vermutlich außerhalb des Mittleren Ostens nicht wirklich bekannt ist. Es stimmt, daß die Aktionen der extrem religiös-nationalistischen Gruppen in Israel von vielen rabbinischen Autoritäten unterstützt werden, aber es gibt auch Gegenbeispiele. Der religiöse Mentor der ultraorthodoxen Shaspartei (die sich vorwiegend

aus marokkanische Juden rekrutiert), Rabbi Ovadia Yosef, ist auch einer jener religiösen Führer, der sich am freimütigsten zu einem Kompromiß mit den Palästinensern bekennt. Mag seine Sprache auch undeutlich sein, die Botschaft ist klar: Zwar sei jedes Stückchen Erde in Israel heilig, aber ebenso das menschliche Leben, und da die Heiligkeit des menschlichen Lebens Vorrang haben sollte vor der Heiligkeit des unbelebten Bodens, müsse ein Kompromiß gefunden werden, der seine Legitimität aus dem religiösen Prinzip des »Darhei shalom« (»Die Wege des Friedens«) bezieht.

Wenn wir uns wieder dem Hauptthema, der Entstehung der Religionsfreiheit in Europa, zuwenden, sollten wir uns ein weiteres Paradox vor Augen halten. In seinen historischen Anfängen war im Protestantismus, insbesondere im Calvinismus, kein theologischer Raum für Toleranz. Wenn eine Stadt mit dem heutigen Teheran vergleichbar ist, dann ist dies Calvins Genf. Doch machte gerade das Schwinden der kirchlichen Autorität allenthalben neue Institutionen und Arrangements notwendig, im kirchlichen wie im politischen Bereich, – Vorläufer der modernen Formen von Toleranz, Gedankenfreiheit und parlamentarischer Demokratie. Wir verdanken sie all den Andersdenkenden und -gläubigen in Großbritannien und Nordamerika, in den Niederlanden und in den skandinavischen Ländern. Dies, zusammen mit dem protestantischen Prinzip des individuellen Gewissens, schuf die institutionelle Infrastruktur für zahlreiche Aspekte der modernen Demokratie. Die Entwicklung von Genf bis Westminster zeigt, daß man in jeder religiösen Tradition nach jenen Elementen Ausschau halten sollte, die (mitunter aufgrund politischer Erwägungen) Toleranz, nicht aber absolute Wahrheit zum Gebot machen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat die katholische Kirche eine tiefgreifende Umgestaltung durchgemacht. Sie hat zu einer nachhaltigen Revision ihres triumphalistischen Ethos und zu einem beeindruckenden Fortschritt hin zu einer Ökumene geführt, die auf der Toleranz und Akzeptanz des Anderen gründet. Obwohl man behaupten kann, daß die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag ihr Gewissen nicht in dem Maße erforscht hat, wie mancher es sich angesichts ihrer Haltung im Zweiten Weltkrieg erwartet hätte (z.B. als sie im Nationalsozialismus trotz seines Heidentums und seines Mörderethos einen Verbündeten gegen den Kommunismus sah), ist die neue Einstellung, welche die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegenüber dem Judentum hat, bahnbrechend (die Erfahrung des Holocaust hat dabei sicher eine wichtige Rolle gespielt). Symbolische Akte hatten hier eine weitaus größere Wirkung als kirchliche Lehrsätze. Der Besuch von Papst Johannes Paul II. in der Synagoge in Rom, von Millionen Zuschauern auf dem Bildschirm verfolgt, stellt vielleicht die symbolträchtigste Geste in dieser Entwicklung hin zu mehr Toleranz dar.

Andererseits gibt die Radikalisierung einer Reihe von fundamentalisti-

schen protestantischen Gruppen vorwiegend in den Vereinigten Staaten Anlaß zu Beunruhigung. Dies hat mitten in dem Land, das für Pluralismus steht, eine Kultur der Intoleranz hervorgebracht, in der es hauptsächlich um die Frage des Schwangerschaftsabbruchs geht. Natürlich sollten Menschen, die in der Abtreibung Mord sehen, ihre Meinung öffentlich zum Ausdruck bringen können. Doch hat der Extremismus einiger religiös motivierter Abtreibungsgegner nicht nur zu blutigen Auseinandersetzungen geführt, sondern auch zu Bombenattentaten auf Krankenhäuser und zur Ermordung einiger Ärzte. Die Tatsache, daß nicht alle Führer der verschiedenen, vorwiegend protestantischen Kirchen in den Vereinigten Staaten diese Morde unmißverständlich verdammt haben, stellt ein bedauerliches Versagen dar, das es zu verurteilen gilt, denn nur die religiösen Führer können die religiösen Extremisten von solchen Gewalt- und Terrorakten abhalten.

Die jüngsten Entwicklungen im Islam und die Entstehung radikaler politischer islamischer Bewegungen stellen eine Antwort auf die Krise der islamischen Gesellschaft dar, die mit der Moderne und dem Westen konfrontiert ist. Diese Konfrontation ist besonders schmerzhaft, wenn die Moderne mit dem westlichen Imperialismus assoziiert wird, von dem sie tatsächlich im Zuge gewaltsamer Eroberungen eingeführt wurde. Zwar scheint Kritik an vielen Aspekten des Islamismus angebracht, doch sollte er nicht als eine Bedrohung des Westens angeprangert werden oder Anlaß zu einer Dämonisierung des Islam als einer Religion der Intoleranz geben. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Islam weder von seiner Lehre noch von seiner Geschichte her vom christlichen oder jüdischen Glauben. Zudem könnten die jüngsten Entwicklungen im Iran dahingehend interpretiert werden, daß auch Teheran bereits den steinigen Weg eingeschlagen hat, den ich oben im Zusammenhang mit Calvins Genf erwähnt habe (Wahlen, wenn auch eingeschränkt; eine öffentliche Sphäre, wenn auch teilweise kontrolliert; das erste politische Auftreten der Frauen im islamischen Diskurs).

Man kann nicht gerade behaupten, daß die politischen und religiösen Vertreter des Westens ein Vorbild an Toleranz gegenüber dem Islam darstellen. Im Augenblick liegt es an den westeuropäischen Gesellschaften, in Frankreich, Großbritannien und Deutschland, Mechanismen für eine Koexistenz mit religiösen Minderheiten zu entwickeln, die sich von der eigenen Kultur spürbar unterscheiden. Die jakobinische *laïcité* in Frankreich lernt allmählich, daß junge Mädchen, die in der Schule ein Kopftuch tragen, wie es ihr Glaube vorschreibt, nicht die Republik untergraben.

Vieles von dem, was ich hier vorgebracht habe, ist nicht neu, dennoch könnte es manchen Gläubigen vor den Kopf stoßen. Es ist aber nun einmal so, daß Religionen – und besonders die monotheistischen – beides, In-

toleranz und Toleranz, Repression und Emanzipation in sich bergen. Nur indem wir die Intoleranz in den Traditionen der monotheistischen Weltreligionen eingestehen, können wir sie dialektisch aufheben. Es hängt von den historischen Umständen, vom Mut und von der Entschlossenheit der religiösen Führer und vom exegetische Scharfsinn ab, welchen der beiden Wege im »Garten der Pfade, die sich verzweigen« am Ende jede Religion einschlagen wird.

Ich will mit einem Beispiel schließen, das nicht direkt mit Religion zu tun hat, das aber, insofern es mit dem arabisch-israelischen Konflikt und mit Jerusalem in Zusammenhang steht, eine religiöse Konnotation aufweist. In den späten 60er Jahren, unmittelbar nach dem Sechstagekrieg, als sich der palästinensische Widerstand gegen die israelische Besetzung formierte, schrieb die palästinensische Dichterin Fadwa Toukan aus der in der Westbank gelegenen Stadt Nablus ein glühendes nationalistisches Gedicht über Jerusalem – das arabische Jerusalem – und seine Entweihung durch die israelischen Besatzer. Es ist ein leidenschaftliches und ein abscheuliches Gedicht – kein israelischer Jude könnte es ohne Entsetzen lesen, da es klar und deutlich zum Blutvergießen aufruft. Es wurde schnell zu einem der beliebtesten Lieder des palästinensischen Widerstandes und gleichsam zur inoffiziellen Hymne der Fatah-Bewegung.

Der damalige Verteidigungsminister Moshe Dayan befand sich, unmittelbar nach den siegreichen Ereignissen vom Juni 1967, auf dem Höhepunkte seiner Popularität. Als Dayan – der ein in vieler Hinsicht außergewöhnlicher Mensch war – von dem Gedicht hörte und daß es viele junge Palästinenser zu mitunter selbstmörderischen Handlungen gegen Israel inspirierte, lud er Fadwa Toukan an einem Sabbat zum Mittagessen in sein Haus. Die israelische Presse berichtete unverzüglich darüber, und einige rechte Knesset-Abgeordnete brachten eine parlamentarische Anfrage gegen Dayan ein: Es gehe nicht an, daß der israelische Verteidigungsminister die Verfasserin eines unbestritten blutrünstigen und antijüdischen Gedichts unterstützt.

Bei seinem Auftritt in der Knesset las Dayan das Gedicht zunächst in einer hervorragenden hebräischen Übersetzung vollständig vor und forderte die Abgeordneten und alle Bürger auf, aufmerksam zuzuhören, ungeachtet des – wie er einräumte, auch von ihm empfundenen – Widerwillens und der Entrüstung gegen die brutale und haßerfüllte Sprache. Zu seiner Verteidigung sagt er dann, er wolle dem Gedicht und der Dichterin zuhören, um zu erfahren, was junge Palästinenser dazu bewegt, sich trotz ihrer Unterlegenheit zu erheben und Israelis anzugreifen. Nur wenn man dem Anderen zuhöre, sagte Dayan, könne man hoffen, eines Tages eine Versöhnung zu erreichen: »Hören wir uns ihre Gedichte an, und hoffen wir, daß sie eines Tages unsere anhören. Der Tag mag noch fern sein,

aber erst wenn jeder von uns der Dichtung des anderen zuhört, wird es eine Chance für Frieden geben.«

»Der Dichtung des Anderen zuhören«: Paradoxerweise waren dies weder die Worte eines Dichters oder Philosophen noch die Weisung eines Geistlichen. Es waren die Worte eines Soldaten. Knapp zehn Jahre später war Moshe Dayan, zu diesem Zeitpunkt Außenminister, einer der führenden israelischen Politiker, die wesentlich zum ersten arabisch-israelischen Friedensvertrag – dem Camp-David-Abkommen zwischen Israel und Ägypten – beitrugen. Seine Botschaft gilt bis heute: Der Dichtung des Anderen zuhören heißt, ihn oder sie so zu akzeptieren, wie er oder sie sich selbst sehen.

Aus dem Englischen von Andrea Marenzeller

Charles Taylor
 GLAUBE UND IDENTITÄT
 Religion und Gewalt in der modernen Welt

I

Die Ursprünge von Haß, Konflikt und Verfolgung sind, wie es scheint, tief in unserem religiösen Erbe verwurzelt. Nach einer seit der Aufklärung weitverbreiteten Auffassung waren diese Phänomene in jenen Religionen besonders ausgeprägt, die aus dem jüdischen Monotheismus hervorgegangen sind. Angesichts der schrecklichen Geschichte der Kreuzzüge und der Inquisition prangerten die Aufklärer vor allem das Christentum an, verschonten aber auch den Islam nicht. In vieler Hinsicht hat sich diese Anschauung in den liberalen, weltlich orientierten Kreisen des Westens bis heute gehalten und zeigt sich in dem Hang, dem militanten Christentum tiefes Mißtrauen entgegenzubringen und den Islam zu dämonisieren.

Daß der Monotheismus angeklagt wird, ist nicht bloß einem Vorurteil zuzuschreiben. Es ist bemerkenswert, in welchem Maße die Juden und später die Christen in der Antike von ihren Nachbarn als »atheioi« verurteilt wurden, weil sie mit den eingebürgerten Sitten der – oft in Synkretismus übergehenden – wechselseitigen Tolerierung fremder Götter brachen. Sie bestritten sogar die Existenz fremder Götter oder setzten diese mit Dämonen gleich, während sie ihren Anhängern deren Anbetung strikt untersagten. Sie zogen eine klare Grenze, über die sie eifrig wachten. Christentum und Islam übernahmen diese Grenze vom Judentum, schrieben sich aber zusätzlich die Berufung zu, neue Anhänger zu gewinnen und den eigenen Glauben über die ganze Menschheit zu verbreiten. Das war, zumal in der Geschichte des Christentums, die Ursache von religiösen Eroberungskriegen, häufig auch von Zwangsbekehrungen, während die Grenze zugleich im Inneren gegen Abweichungen verteidigt wurde und auf Abtrünnigkeit strenge Strafe stand.

Daraus läßt sich ein Bild zusammensetzen, auf dem eine bestimmte Art von Religion als Ursprung von Gruppenkonflikten, Krieg, Verfolgung und erzwungener Konformität erscheint. Im Gegensatz dazu stehen etwa die vielfach hervorgehobene tolerantere Einstellung des aufgeklärten Heidentums (Gibbon), die Weisheit der chinesischen Zivilisation, die lockeren Grenzen des Hinduismus oder der buddhistische Pazifismus.

Historisch gesehen ist an all dem manches Wahre, aber es ist bestimmt nicht die ganze Wahrheit über Religion und Haß im zwanzigsten Jahrhundert. Der Hinduismus etwa scheint heute das Sammelbecken einer überaus chauvinistischen politischen Bewegung zu sein, die in Indien einen Teil der Macht errungen hat. In Sri Lanka sind im Namen des Buddhismus entsetzliche Gewalttaten verübt worden. Viele haben in diesen Vorkommnissen einen Verrat an den betreffenden religiösen Traditionen gesehen¹, und in der Tat läßt sich die Verstrickung der Religion in Gewalt nicht leugnen. Heißt das, daß der Verfolgungsvirus des Monotheismus schließlich ansteckend geworden ist? Ich möchte im Folgenden zeigen, daß es bei vielen Gewaltphänomenen des zwanzigsten Jahrhunderts, die einen Religionsbezug haben, nicht eigentlich die Religion ist, in der die Gewalt wurzelt, daß diese vielmehr durch einen ganz anderen Mechanismus hineinverstrickt wird, der seinerseits nichtreligiöser Natur ist.

Betrachten wir einige Beispiele. In der schlimmen alten Zeit der Inquisition gehörten die Verfolger – wenn man den üblichen Anteil von Heuchlern und Opportunisten in Rechnung stellt – oft zu den besonders Frommen und Engagierten. Es war ein heiliger Glaubenseifer, der sie befeuerte. Doch wenn man heute einen Blick auf Ulster wirft, nimmt man dieses Muster nicht wahr. Die Fürsprecher der Gewalt heben sich immer stärker von den wirklich frommen Katholiken und Protestanten ab, die sich als beherzte Fürsprecher des Friedens vernehmen lassen. Der Extremist und Geistliche Ian Paisley wirkt heute wie ein anachronistisches Relikt. Er und seinesgleichen sind gewiß von einer Art heiligem Eifer erfüllt, dem Dienste Gottes ist dieser Eifer freilich nicht geweiht.

Ein weiteres frappierendes Beispiel bietet Indien mit der Bharatiya-Janata-Partei (BJP) und ihrer Mutterorganisation, dem Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, Nationale Freiwilligen-Union)². Sofern es überhaupt der Fall ist, daß diese Gruppierung nicht von weltlichen, sondern von religiösen Zielsetzungen bestimmt ist, fragt es sich, in welchem Sinne. Die Mörder Gandhis warfen ihm keineswegs seine Gottesverehrung vor (wie wäre das auch möglich gewesen?), sondern die Rückgabe des pakistani-schen Anteils an den indischen Goldreserven und den Widerstand gegen den Militarismus. Ihre Nachfolger haben jetzt eine ihrer lange gehegten Bestrebungen durchgesetzt und Indien in eine Atom-Großmacht verwandelt. Das sind, wie überall sonst auch, die Ziele einer bestimmten Art von Nationalismus. Inwiefern hängen sie hier mit Religion, insbesondere mit dem Hinduismus zusammen?

Die BJP ist in den letzten Jahren durch ihre Kampagne hervorgetreten, eine am Geburtsort Ramas stehende Moschee zu zerstören und an dieser Stelle einen Tempel zu errichten. Die diesem Zweck dienende Mobilisierung hat wahrscheinlich zu dem neuerdings erfolgten Machtaufstieg der

Partei beigetragen (obwohl die Zerstörung von Babri Masjid vielen Indern auch Angst gemacht hat und die Partei diesen Teil ihres Programms seither herunterspielt). Wenn man die Ziele der RSS betrachtet, fällt auf, daß es sich eher darum handelt, breite religiöse Strömungen für weltliche Ziele zu instrumentalisieren. Die Realität ist in diesem Fall komplex, und er macht deutlich, daß, ebenso wie in Nordirland, die umtriebigen Agitatoren nicht unbedingt zu den Frömmsten gehören.

Meine These ist nun, daß die Gewaltverstrickung der Religion in unserem Jahrhundert großenteils als Ergebnis von Auseinandersetzungen zu begreifen ist, die man als Identitätskämpfe bezeichnen könnte. Diese Kämpfe kristallisieren sich um Definitionen der eigenen Identität in Absetzung gegen fremde Identität(en). Aber diese Definitionen sind nicht unbedingt religiöser Art. Im Gegenteil, häufig hängen sie von der zugeschriebenen Nationalitäts-, Sprach- oder Stammeszugehörigkeit ab. Doch ist die Triebkraft hinter diesen Kämpfen quer durch die verschiedenen Definitionsweisen ganz ähnlich. Daß die Religion – im Gegensatz zur Sprache etwa – in die Definition hineinspielt, macht in vielen Fällen kaum einen Unterschied (Ausnahmen werde ich weiter unten erörtern). In Fällen wie Nordirland oder dem ehemaligen Jugoslawien ist die Auffassung verbreitet, ursprünglich religiöse Unterschiede hätten sich zu einer Feindschaft zwischen »Nationen« verhärtet, die als solche empfunden und gelebt wird. Doch bekämpft ein Atheist wie Milosevic die Bosnier oder Kosovo-Albaner als »Serbe«: Gott oder das religiöse Leben der orthodoxen Kirche spielen bei diesem Konflikt kaum eine Rolle. Ausschlaggebend ist die historische Identität des Volkes, und hierbei dienen einige Klöster und religiöse Traditionsstätten als wichtige Markierungen des Territoriums, sind aber sonst kaum von Belang.

Mit anderen Worten: Selbst wenn die Religion bei den modernen Identitätskämpfen zu den maßgeblichen Definitionsquellen gehört, tritt sie eher als eine Kennzeichnung auf (z.B. als die »unser« Volk definierende historische Tradition), welche sie dem entfremdet, was stets als Hauptsache der religiösen Verehrung und der Religionsausübung angesehen worden ist, nämlich Gott, das hinduistische Mokscha oder das buddhistische Nirwana. Eben darum stellt sich hier die Frage: Geht es bei diesen Kämpfen überhaupt noch um Religion?

II

Um dieses Problem ein wenig besser zu verstehen, möchte ich nun in Umrissen darlegen, was nach meinem Dafürhalten den in unserer Welt verbreiteten Formen von Identitätskämpfen zugrunde liegt. Beunruhigenderweise liegt ihr Ursprung in gewissem Sinne in der Natur der neuzeitli-

chen Demokratie selbst. Darin steckt eine gewisse Paradoxie, denn diese Demokratie ist – ihren eigenen Zielen entsprechend – die offenste, einbeziehungsbereiteste Regierungsform in der menschlichen Geschichte und übertrifft darin die antike Demokratie, von der Sklaven und Frauen noch ausgeschlossen waren. Dennoch drängt die Dynamik der Demokratie häufig auch in Richtung Gruppenrivalität und Ausschließung, und eben dieser Umstand ist es, der den Identitätskämpfen zugrunde liegt.³

Woher kommt der Druck zur Ausschließung? Zur Einbeziehung, Inklusion, bereit wird die Demokratie dadurch, daß sie die Regierung des *ganzen* Volkes ist; zur Ausschließung trägt bei, daß es die *Regierung* des ganzen Volkes ist. Die Ausschließung ist ein Nebenprodukt von etwas anderem: Sie ergibt sich aus der in selbstregierten Gesellschaften bestehenden Notwendigkeit eines hohen Maßes an Zusammenhalt. Ein demokratischer Staat braucht so etwas wie eine von seinen Bürgern geteilte Identität. Warum das so ist, wird verständlich, sobald man die Voraussetzungen der Selbstregierung betrachtet – das, was die Legitimation demokratischer Staaten ausmacht, nämlich daß sie auf Volkssouveränität beruhen. Und um souverän zu sein, muß das Volk ein Art von Einheit bilden und eine Art von Persönlichkeit besitzen.

Am Anfang standen Revolutionen, die die Regierungsgewalt von einem König auf eine »Nation« oder ein »Volk« übertragen. Dabei wurde eine neue Art von kollektiver Handlungsinstanz entwickelt. Begriffe wie »Nation« oder »Volk« hatte es zwar schon vorher gegeben, aber was sie jetzt bezeichneten, war zumindest im Zusammenhang der europäischen frühen Neuzeit ohne Beispiel. So war es zwar gewiß möglich gewesen, den Begriff »Volk« auf die Gesamtheit der Untertanen eines Königreichs oder auf die nicht zur Elite zählenden Gesellschaftsschichten anzuwenden, aber vor den Revolutionen war damit kein Gebilde gemeint, das imstande gewesen wäre, gemeinsam zu entscheiden und zu handeln, und dem man einen Willen hätte zuschreiben können.

Warum braucht diese neue Art von politischem Subjekt eine ausgeprägte Form von Zusammenhalt? Läuft der Gedanke der Volkssouveränität nicht einfach auf den Begriff des durch Achtung vor Freiheit und Rechten mehr oder weniger eingeschränkten Mehrheitswillens hinaus? Diese Art von Entscheidungsregel könnte von allen möglichen Gruppierungen, auch von den lockersten Ansammlungen übernommen werden. Angenommen, bei einem öffentlichen Vortrag empfinden einige Leute die Schwüle als drückend und bitten um Öffnung der Fenster, während andere Einwände dagegen erheben. Darüber könnte man ohne weiteres durch Handzeichen entscheiden, und die Anwesenden würden die Entscheidung als berechtigt anerkennen, obwohl sich das Vortragspublikum aus einer völlig disparaten Ansammlung von einander unbekanntem Einzelpersonen zusammensetzt,

die keine gemeinsamen Interessen haben und nur durch diese eine Veranstaltung zusammengebracht worden sind.

Demokratische Gesellschaften bedürfen einer festeren Bindung als diese Zufallsversammlung. Aber wie ist diese Notwendigkeit zu verstehen? Vielleicht ist es erhellend, die Logik der Volkssouveränität einen Schritt weiter zu treiben. Sie legt nicht nur eine bestimmte Klasse von Entscheidungsverfahren nahe – und zwar diejenigen, die letztlich (und mit Einschränkungen) auf der Mehrheit basieren –, sondern sie bietet außerdem eine spezifische Rechtfertigung an. Unter einer auf Volkssouveränität fußenden Regierung ist man in einer Weise frei, in der man es etwa unter einer absoluten Monarchie oder einer aristokratischen Oligarchie nicht ist.

Versetzen wir uns einmal in die Position einer Einzelperson und nehmen an, ich werde im Hinblick auf eine wichtige Streitfrage überstimmt. Damit bin ich gezwungen, mich an etwas zu halten, das ich selbst ablehne. Mein Wille ist nicht zum Zuge gekommen. Warum sollte ich mich da für frei halten? Spielt es denn eine Rolle, daß ich nicht der Entscheidung eines Monarchen, sondern der Mehrheit meiner Mitbürger unterworfen worden bin? Daß es sich dabei nicht um eine bloß theoretische Frage handelt, liegt auf der Hand. Sie wird nur selten aus der Perspektive von Einzelpersonen gestellt, aber immer wieder im Namen von Teilgruppen aufgeworfen, z.B. im Namen von nationalen Minderheiten, die sich unterdrückt fühlen. Es kann sein, daß solche Gruppen jede Antwort verwerfen: Was man auch sagt und tut, sie sehen sich nicht als Teil des umfassenderen souveränen Volkes. Daher empfinden sie dessen Herrschaft über sie als unberechtigt, was durchaus der in der Volkssouveränität selbst angelegten Logik entspricht.

In der Tat wenden manche Vertreter eines extremen philosophischen Individualismus hier ein, Berufungen auf ein umfassenderes Kollektiv seien bloßer Schwindel, durch den Opponenten dazu gebracht werden sollen, sich in freiwillige Knechtschaft zu begeben. Die Frage bleibt aber, an welchem Merkmal unserer »imaginierten Gemeinschaften« es liegt, daß viele tatsächlich davon überzeugt sind, unter einer demokratischen Regierung seien sie sogar dort frei, wo ihr eigener Wille in bezug auf wichtige Streitfragen ins Hintertreffen gerät.

Sie mögen sich Folgendes sagen: Du bist ebenso wie die anderen gerade deshalb frei, weil wir nicht unter einer Herrschaft stehen, die keine Rücksicht auf uns zu nehmen braucht, sondern weil wir uns gemeinsam selbst regieren. Deine Freiheit besteht darin, daß dir eine Stimme garantiert ist, daß du gehört wirst und an der Entscheidung beteiligt bist. Diese Freiheit wird dir dank eines Gesetzes zuteil, das uns alle für stimmberechtigt erklärt, daher genießen wir diesen Vorteil gemeinsam. Durch dieses Gesetz wird deine Freiheit verwirklicht und verteidigt, einerlei, ob du bei einer

bestimmten Entscheidung gewinnt oder unterliegt. Es definiert eine bestimmte Gemeinschaft von Menschen, deren Freiheit gemeinsam verwirklicht bzw. verteidigt wird.

So lautet die Antwort, die die Menschen in demokratischen Gesellschaften zu akzeptieren gelernt haben, sei sie nun stichhaltig oder nicht. Diese Antwort setzt voraus, daß diese Menschen eine Art von Zugehörigkeit bejahen, die weit stärker ist als die des Publikums im Vortragssaal. Es handelt sich um eine fortwährend wirkende Kollektivinstanz, die, wenn man an ihr beteiligt ist, eine bestimmte Art von Freiheit in die Tat umsetzt. Insofern dieses Gut für die Identität der Menschen entscheidend ist, identifizieren sie sich stark mit dieser Instanz und spüren daher auch eine Bindung an deren übrige Mitglieder.

Ausschlaggebend ist, daß das Legitimitätsprinzip der Volkssouveränität nur funktioniert, wenn die Menschen eine solche Antwort akzeptieren. Nur vermittelt der Berufung auf eine starke Kollektivinstanz wird das Prinzip wirksam. Wird die Identifikation mit dieser Instanz abgelehnt, erscheint die Herrschaft der betreffenden Regierung in den Augen der Ablehnenden illegitim, wie man es in einer Vielzahl von Fällen beobachtet, bei denen es um unzufriedene nationale Minderheiten geht. »Herrschaft des Volkes – gut, aber die Herrschaft *dieser* Gruppe können wir nicht akzeptieren, weil wir gar nicht zu ihr gehören.« Wenn es einer Demokratie nicht gelingt, die notwendige Identifikation zu stiften, ist sie in ihrer Existenz bedroht.

Damit kommen wir auf eine wichtige Einschränkung der Berufung auf Volkssouveränität. Die oben angeführte Lesart beruft sich auf die »republikanische Freiheit«. Das ist die von den Republiken der Antike inspirierte Freiheit, die auch bei der amerikanischen und der französischen Revolution beschworen wurde. Aber schon kurze Zeit später begann diese Berufung nationalistische Formen anzunehmen. Die Versuche, die Prinzipien der Französischen Revolution durch die Gewalt französischer Waffen zu verbreiten, lösten in Deutschland, Italien und anderen Ländern das Gefühl aus, man selbst gehöre nicht zu dem souveränen Volk, in dessen Namen die Revolution ausgefochten und verteidigt wird, und man werde auch nicht von ihm repräsentiert. In vielen Kreisen verbreitete sich die Meinung, ein souveränes Volk müsse, um als kollektives Subjekt agieren zu können, schon vorher über eine Einheit der Kultur, der Geschichte oder (in Europa besonders häufig) der Sprache verfügen. Daher müsse hinter der politischen Nation eine schon vorher existierende kulturelle (und mitunter ethnische) Nation stehen.

In diesem Sinne aufgefaßt, ist der Nationalismus ein aus der Demokratie hervorgegangener – sei es gutartiger oder böartiger – Auswuchs. Als die europäischen Völker im frühen neunzehnten Jahrhundert für die Be-

freierung von den in der Heiligen Allianz verbündeten und viele Nationen unterdrückenden Imperien kämpften, gab es allem Anschein nach keinen Gegensatz zwischen Demokratie und Nationalismus. Für jemanden wie Mazzini stimmten diese beiden Ziele vollkommen überein.⁴ Erst später sollten sich bestimmte Formen von Nationalismus im Namen der Selbstbestimmung von ihrer Verpflichtung auf Menschenrechte und Demokratie lossagen.

Aber noch ehe dieses Stadium erreicht ist, führt der Nationalismus zu einem Gestaltwandel der Volkssouveränität. Die eigene Identität definiert sich jetzt nicht mehr nur über das gemeinsame Gesetz und die republikanische Freiheit, sondern auch über kulturelle Merkmale. Der Nationalstaat verteidigt und verwirklicht nicht mehr bloß die Freiheit des Einzelnen, sondern gewährleistet nun darüber hinaus den Ausdruck einer gemeinsamen Kultur. Daher können wir von einer »republikanischen« und einer »nationalen« Variante der Berufung auf Volkssouveränität sprechen, obwohl beide in der Praxis oft miteinander einhergehen und ihren Platz in der Rhetorik und Vorstellungswelt demokratischer Gesellschaften einnehmen, ohne daß sie unterschieden würden.

Tatsächlich ist es sogar bei den ersten »republikanischen«, vernationalistischen Revolutionen in Amerika und Frankreich dazu gekommen, daß sich in den aus ihnen hervorgegangenen Gesellschaften eine Art von Nationalismus entwickelt hat. Der Zweck dieser Revolutionen war das allgemeine Gut der Freiheit, einerlei, welche Ausschließungen die Revolutionäre im Inneren praktizierten, sogar guthießen. Ihre patriotische Loyalität galt jedoch dem spezifischen historischen Vorhaben der Durchsetzung von Freiheit in Amerika bzw. Frankreich. Paradoxiertweise wurde eben der Universalismus zur Grundlage eines leidenschaftlichen Nationalstolzes im Namen der »letzten, höchsten Hoffnung für die Menschheit«, und die Republik galt dabei als Trägerin der »Menschenrechte«. Darum konnte sich die Freiheit zumindest im Falle Frankreichs zu einem Eroberungsprojekt auswachsen, das andernorts die eben erwähnten verhängnisvollen Resultate in Gestalt eines reaktiven Nationalismus nach sich zog.

So erhalten wir eine Art von kollektiver Handlungsinstanz, mit der sich die daran Beteiligten identifizieren, insofern sie darin die Verwirklichung und das Bollwerk ihrer Freiheit und den Ort ihrer nationalen bzw. kulturellen Artikulation sehen. Freilich haben sich die Menschen auch in vor-modernen Gesellschaften mit ihrem Regierungssystem – mit geweihten Königen oder hierarchischen Ordnungen – »identifiziert«. Häufig waren sie willige Untertanen. Aber im demokratischen Zeitalter verhalten wir uns bei der Identifikation als freie Handlungssubjekte. Deshalb spielt der Begriff des Volkswillens beim Legitimationsgedanken eine so entscheidende Rolle.⁵

Der demokratische Staat der Neuzeit muß also gemeinschaftliche Zielsetzungen verkörpern, insbesondere jene Merkmale, aufgrund derer er beanspruchen kann, der Garant der Freiheit und der Ort der Äußerungsmöglichkeiten seiner Bürger zu sein. Gleichviel, ob sein Anspruch wirklich begründet ist oder nicht, in der Vorstellung seiner Bürger muß der Staat so beschaffen sein, um als legitim zu gelten. Im Hinblick auf den modernen Staat läßt sich folglich eine Frage stellen, die in den meisten vormodernen Staatsformen keinen Adressaten hätte, nämlich: Für was oder wen ist dieser Staat da? Um wessen Freiheit geht es? Um wessen Äußerungsmöglichkeiten? Stellt man diese Frage in bezug auf das Habsburgerreich oder das Osmanische Imperium, hat sie offenbar keinen Sinn – es sei denn, man beantwortet die Frage »Für wen?« mit dem Namen der entsprechenden Herrscherhäuser.

In diesem Sinn hat der moderne Staat eine politische Identität, die als allgemein akzeptierte Antwort auf die Frage »Zu welchem Zweck und für wen?« definiert ist. Das ist etwas anderes als die Identität der einzelnen Staatsangehörigen, also etwas anderes als die vielen und verschiedenartigen Bezugspunkte, die für jede dieser Personen bestimmen, was ihr Leben ausmacht. Damit sie sich in ihrem Empfinden möglichst weitgehend mit dem Staat identifizieren, ist es natürlich besser, wenn sich beide Bereiche überschneiden. Aber im allgemeinen werden die Identitäten von Einzelpersonen und Teilgruppen reichhaltiger und komplexer sowie stark voneinander verschieden sein.⁶

Wenn nun unbestreitbar ein Bedürfnis nach gemeinsamer Identität besteht, wie kommt es dann, daß dadurch Ausschließung erzeugt wird? Hier gibt es eine Vielzahl von Möglichkeiten, die sich anhand verschiedener Situationen veranschaulichen lassen. Die tragischste ist zugleich die naheliegendste, nämlich daß eine Gruppe, die nicht an den herrschenden Zusammenhalt angepaßt werden kann, brutal ausgestoßen wird. Heutzutage nennt man das »ethnische Säuberung«.

Es gibt aber auch andere Fälle, in denen zwar keine derart extremen Mittel zum Einsatz kommen, die Ausschließung aber dennoch gegen diejenigen wirksam wird, deren Andersartigkeit die vorherrschende Identität bedroht. Dabei möchte ich die erzwungene Einbeziehung als eine Variante der Ausschließung klassifizieren, was zunächst wie ein logischer Taschenspielertrick wirken mag. So war die ungarische Nationalbewegung im neunzehnten Jahrhundert bestrebt, Slowaken und Rumänen gewaltsam zu assimilieren; und die Türken wollen heute nur widerwillig zugeben, daß es an ihrer Ostgrenze eine kurdische Minderheit gibt. Das mag zwar nicht wie Ausschließung aussehen, läuft aber genau darauf hinaus. Im Grunde wird gesagt: So, wie ihr seid oder euch selbst begreift, seid ihr hier nicht willkommen; darum werden wir euch ummodelln. Eine weitere Form der

Ausschließung ist die Schikane, wie etwa früher zur Zeit der Apartheid in Südafrika, wo Millionen von Schwarzen die Staatsbürgerschaft abgesprochen wurde, da sie als Bürger der nicht zum Staat gerechneten »Homelands« klassifiziert wurden.

Alle diese Formen der Ausschließung entspringen dem Gefühl einer durch die Anderen verkörperten Bedrohung der vorherrschenden politischen Identität. Diese Bedrohung beruht auf der Tatsache, daß Volkssouveränität die herrschende Legitimitätsvorstellung unserer Zeit ist. Es würde heute schwierig sein, eine offen hierarchische Gesellschaft aufrechtzuerhalten, in der die Gruppen verschiedenen Rangstufen zugeordnet und zum Teil unverhüllt als Minderwertige oder Untertanen gekennzeichnet werden, wie es etwa im Millet-System des Osmanischen Reiches der Fall war.

Daher rührt die Paradoxie, daß unter den Eroberern und Herrschern früherer Zeiten Untertanen verschiedenster Herkunft friedlich koexistieren konnten. Die einstigen Imperien legten häufig ein hohes Maß an »multikultureller« Toleranz an den Tag. Viele Beispiele sind uns überliefert – man denke etwa an das Mogulreich unter Akbar –, die im Vergleich mit der heutigen Situation in dieser Region, wie auch in anderen Teilen der Welt, überraschend aufgeklärt und human wirken.

Das zwanzigste Jahrhundert ist das Jahrhundert der ethnischen Säuberungen. Sie setzten mit den Balkankriegen ein, breiteten sich nach dem Ersten Weltkrieg in dieser Region aus, erreichten im Zweiten Weltkrieg epische Dimensionen und währen bis heute fort – um nur von Europa zu reden. Das ist kein Zufall. Das demokratische Zeitalter errichtet neue Hindernisse für die Koexistenz verschiedener Gruppen, denn es wirft eine Menge von neuen Streitfragen auf, die die politische Identität des Staates betreffen und eine tiefe Trennung zwischen den Menschen bewirken können. In vielen Teilen des indischen Subkontinents etwa lebten Hindus und Muslime lange friedlich nebeneinander und pflegten sogar einen gewissen Grad an wechselseitigem Synkretismus, doch später lieferten sie sich erbitterte Kämpfe. Was war geschehen? Eine Ursache wird in der britischen Politik des Teilens und Herrschens gesehen, eine andere in der von den Kolonialherren gepflegten Manie der Volkszählungen, durch die es überhaupt erst zum Problem wurde, wer wo eine Mehrheit bildet.

Solche Faktoren mögen zwar eine Rolle spielen, aber ausschlaggebend werden sie offenbar erst durch eine Situation, in der die politische Identität zur Streitfrage wird. Je mehr die Bewegung gegen ein multinationales Imperium und für die Errichtung eines demokratischen Staates erstarkt, desto dringlicher stellt sich die Frage nach ihrer Identität. Wird es einfach die Identität der Mehrheit sein? Sobald innerhalb einer solchen Bewegung Spannungen und Differenzen entstehen, werden sie als Bedrohung ihrer

politischen Identität empfunden. Daraus kann durch Mechanismen, welche wir erst noch begreifen müssen, das Gefühl einer existentiellen Bedrohung werden, auf die mit Grausamkeiten und GegenGrausamkeiten reagiert wird, wobei man die inzwischen schrecklich vertraut gewordene Spirale immer weiter hinabsteigt.

III

Die Demokratie liegt den Identitätskämpfen also zugrunde, insofern das Zeitalter der Volkssouveränität eine neue Art von Fragestellung aufkommen läßt, die Frage nach der politischen Identität des Staates. Für was oder wen ist der Staat da? Und bei jeder einmal gegebenen Antwort kann sich für mich/uns die Frage stellen, ob ich mich bzw. wir uns mit diesem Staat »identifizieren« können. Sehen wir in ihm unser eigenes Spiegelbild? Können wir uns als den Menschen zugehörig fühlen, deren Willen dieser Staat widerspiegeln oder unterstützen soll?

Diese Fragen können tief empfunden und heftig umstritten sein, denn sie ergeben sich an der Nahtstelle zwischen politischer und persönlicher Identität, wobei mit der letzteren die Bezugspunkte gemeint sind, im Hinblick auf die Einzelpersonen und Teilgruppen bestimmen, was ihnen im Leben wichtig ist. Wenn es für mich wichtig ist, daß ich einer Französisch sprechenden Gemeinschaft angehöre, werde ich mich in einem durch seine Amtssprache als englisch definierten Staat kaum wiedererkennen. Wenn ich mich nicht nur formell als Muslim empfinde, kann ein durch »Hindutva«⁷ bestimmter Staat nicht völlig der meine sein. Hier befinden wir uns im Herzen des neuzeitlichen Nationalismus.

Diese »nationalistischen« Fragen sind um so beunruhigender, als die rivalisierenden Personen- wie Gruppenidentitäten häufig ihrerseits einer fortwährenden Neubestimmung unterliegen, die von den Umständen erzwungen wird und ebenso konfliktrüchig wie verwirrend ist. Die im Umfeld dieses Prozesses wirkenden Kräfte lassen sich erkennen, wenn man den in der neuzeitlichen Welt stufenweise vollzogenen Aufstieg der Nationalismen verfolgt.

Aber warum tritt der Nationalismus überhaupt in Erscheinung?⁸ Eine wesentliche Ursache für die nationalistische Wende der Moderne liegt darin, daß sich die Elite einer dominierten Kultur (beispielsweise in einer Kolonie) weigert, die dominierende Kultur (hier also die des Mutterlandes) zu übernehmen. Dabei geht es nicht nur um Abgrenzung von der herrschenden Kultur, sondern auch um das Gefühl der existentiellen Bedrohung eines als wesentlich angesehenen Gemeingutes und um das Gefühl der Verletzung der eigenen Würde. Zumeist sind es gekränkter Stolz und Demütigung, die dem Nationalismus seine emotionale Kraft geben.

Der Nationalismus ist modern als typische Reaktion auf eine bedrohlich fortschreitende Modernisierungswelle. Es gibt viele Beispiele dafür, wie Eliten in diesem Prozeß gegenüber ihren Eroberern empfindlich an Würde verloren haben. Entweder sie wehren sich dann, oder sie einigen sich auf der Grundlage eines gemeinsamen Identitäts- und Ehrgefühls mit den Siegern. Es ist aber auch möglich, der erstrebten Würde eine neue kategoriale Identität aufzuprägen – und eben dieses Vorgehen nennen wir nationalistisch, obwohl es echt modern ist.

Der moderne Kontext des Nationalismus wendet dessen Würdeanspruch nach außen. Menschliche Identität bildet sich niemals nur innerlich, da der Andere stets eine Rolle spielt. Oft ist der Andere nicht mehr als eine Folie, eine Konstruktion zur Definition dessen, was wir selbst zum Glück sind oder leider nicht sind. In dieser Relation standen die Ureinwohner der Neuen Welt zu den nachkolumbischen Europäern. Als das Andere der Zivilisation diente der »Wilde« zur Selbstdefinition, ob positiv (die zivilisierten Europäer gegenüber den barbarischen Wilden) oder negativ (die verdorbenen Europäer gegenüber den edlen Wilden). Solcher Fremdbezug erfordert keine Interaktion, im Gegenteil – je weniger, desto besser, denn sonst könnte ja das Klischee zu wanken beginnen.

Doch der Andere kann auch direkt ins Spiel kommen, wenn man seine Anerkennung sucht, um sich der eigenen Identität zu vergewissern. Das spielte in vormodernen Zeiten kaum eine Rolle, denn wenn man auch die Identität im Verhältnis zum Anderen bestimmte, so doch unabhängig von seinen Reaktionen. In der modernen Welt hingegen bildet sich die Identität zunehmend in einem wechselseitigen Verhältnis zum Anderen, in einem Raum der Anerkennung heraus. Das dürfte zumindest für den Nationalismus auf der Hand liegen⁹, denn dieser präsentiert sich als so etwas wie eine moderne Identitätsstrategie. Sie ist heute paradigmatisch geworden: Das Modell nationaler Konflikte wird auf den Feminismus, auf Kämpfe zwischen kulturellen Minderheiten, auf die Homosexuellenbewegung etc. angewandt.

IV

Wir haben gesehen, daß moderne Identitätskämpfe ihren Ausgangspunkt im modernen Staat haben, der die Frage der politischen Identität »Für was und wen ist dieses Gemeinwesen da?« aufwirft samt der daraus abgeleiteten Frage »Habe ich, haben wir hier eine Heimat?«. Diese Fragestellungen sind besonders heikel, denn sie markieren den Punkt, der sich für die Neudefinition einer traditionellen Lebensform anbietet. In unserem Anspruch auf einen eigenen Staat oder auf Berücksichtigung in einem bestehenden, aber uns durch seine Definition ausschließenden Staat – also

gerade in diesem Schritt zu einem »Volk« im modernen Sinne – liegt oft bereits eine Neudefinition dessen, was »wir« sind. Die einstmals vorherrschende – konservativ und kirchlich geprägte – Definition der »nation canadienne-française« zielte auf ihre Verwirklichung nicht in erster Linie durch politische Institutionen, sondern durch Bewahrung einer Lebensform, in der die Kirche die Hauptrolle spielte. Die politische Strategie zielte darauf ab, die englischsprachige, protestantische Gesellschaftsform Nordamerikas in Schach zu halten, und zwar sowohl bezüglich ihrer Ausrichtung auf wirtschaftliches Wachstum als auch bezüglich ihrer Neigung zur Erweiterung der Rolle des Staates bei der Wahrnehmung bestimmter sozialer Aufgaben, vor allem in Sachen Bildung und Gesundheitswesen. Voraussetzung dafür war das eifersüchtige Wachen über die Autonomie der Provinz, aber auch die selbstaufgelegte Zurückhaltung der Provinzregierung, sich ihrerseits aus den Bereichen herauszuhalten, die sie gegen den Zugriff der Bundesregierung verteidigte.

Der jetzigen »Québécois«-Identität liegt eine ganz andere Selbstdefinition zugrunde, die auch die Forderung nach staatlicher Selbständigkeit antreibt. Diese Verschiebung war mit einer gewissen Abwendung von der religiösen Selbstdefinition verbunden. Tatsächlich hat die Gesellschaft in Québec in den letzten fünfzig Jahren einen rapiden Säkularisierungsprozeß durchgemacht. Die frühere Variante des Nationalismus implizierte eine kontroverse Auffassung vom Wesen einer katholischen Gemeinschaft in den mehrheitlich protestantischen Gebieten Kanadas und Nordamerikas. (Der lang anhaltende und erbitterte Streit mit der irischen Geistlichkeit liefert hier ein anderes, dramatischeres Beispiel.)

Ausschlaggebend ist, daß die Lösung von Fragen der politischen Identität wie »Auf welche Art von Staat werden wir uns einigen?«, »Haben wir überhaupt eine Wahl?«, »Sind wir allein handlungsfähig?« und »Sollten wir uns mit der Assimilation abfinden?« mit der Klärung wichtiger Fragen der Identität von Personen oder Gruppen einhergeht, also Fragen wie: »Wer sind wir eigentlich?«, »Woran liegt uns wirklich und wie verhält sich das zu unserem tradierten Wertekanon?« und »Worin liegt die Kontinuität mit unserer Vergangenheit, durch die wir ›wir‹ sind?« (In unserem Beispiel: »Gehört dazu nur, daß wir in diesem Gebiet seit Jahrhunderten Französisch sprechen, oder spielt der Katholizismus ebenfalls eine Rolle?«)

Solche Umformulierungen oder Neudefinitionen von Identität sind nicht nur deshalb besonders heikel, weil sie das Gefühl eines Identitätsverlustes mit allen damit verbundenen Ängsten auslösen können, sondern auch deshalb, weil die Betroffenen sie oft im Gefühlsregister der Würde wahrnehmen. Sie stellen sich die Frage, ob die neu erworbene Identität sie vielleicht als minderwertig und rückständig brandmarkt, als eine Gruppe, die dazu verurteilt sein wird, von den Anderen dominiert zu werden.

Tatsächlich kann es sein, daß ›wir‹ von ihnen so wahrgenommen werden, doch entscheidend ist, in welchem Maße wir uns von einer solchen Geringschätzung berühren lassen und das Gefühl haben, ihr nur durch spezifisch ausgerichtete Selbstveränderung zuvorkommen zu können – etwa durch Modernisierung unserer Wirtschaft, Reform unserer gesellschaftlichen Praktiken, Durchsetzung staatlicher Selbständigkeit oder Autonomie. Diese prekäre Situation wird auch dadurch nicht besser, daß das, was der eine als notwendige Reform zur Wiederherstellung der eigenen Würde fordert, dem anderen als blanker Verrat erscheint.

In diesen Prozeß kontroverser Neudefinition von Identität wird nun auch die Religion hineingezogen. Manchmal mit dem Resultat, daß der alte Glaube ausgeschlossen oder an den Rand gedrängt wird, so etwa wenn die neue Identität jakobinisch-nationalistisch oder links orientiert ist; in anderen Fällen scheint es jedoch, als spielte die Religion eine wesentliche Rolle. So werden »reformierte« Spielarten einer religiösen Tradition propagiert als Mittel zur Aneignung der positiven Aspekte der Moderne, oder solche Aspekte werden als verschüttete Elemente der eigenen Tradition wiederentdeckt. Kritiker dieser Auffassungen halten dem wiederum entgegen, daß die Tradition das Wesentliche preisgegeben habe, und fordern eine radikale Rückkehr zu den Ursprüngen. Aber diese Mahner agieren schon in einem modernen Kontext: Sie sind sich der damit verbundenen Zwänge im Hinblick auf politische Macht, staatliche Organisation, wirtschaftliche und militärische Effizienz durchaus bewußt und bedienen sich der modernen Errungenschaften ohne religiöse Skrupel. So wären die iranische Revolution und das darauf folgende Regierungssystem nicht denkbar ohne den Einsatz moderner Kommunikations- und Massenmobilisierungstechniken, ganz zu schweigen von dem Versuch, westliche Regierungsformen mit der eigenen Tradition zu kombinieren und eine Art parlamentarische Theokratie zu errichten.

Man kann diese Bewegungen nun als den Versuch interpretieren, den traditionellen Glauben auch unter veränderten Bedingungen weiter zu leben. Im Falle des Islam etwa wäre das Ziel, weiterhin ein gottesfürchtiges Leben im Lichte des Korans zu führen, auch wenn einige Elemente der Religion womöglich seltsam und neu anmuten. Doch sobald dieses Ringen um eine Bewahrung durch Erneuerung in Identitätskämpfe verwickelt wird, kann eine Verlagerung und Herauslösung aus dem Kreis der religiösen Tradition stattfinden. Durch die Zwillingssziele oder -fragen der Macht und der Würde eines bestimmten »Volkes« können Zwecke gesetzt werden, die dem Glauben nicht nur in seiner lebendigen Geschichte, sondern auch im Sinne seiner aktuellen Legitimität weitgehend fremd sind. Der Aufbau eines Herrschervolks – eines Volkes mit der Macht, seinen Willen gegebenenfalls mit Hilfe von Massenvernichtungswaffen durchzusetzen –

ist noch nie als Gebot hinduistischer Frömmigkeit begriffen worden. Das Gegenteil zu belegen, fiel leichter, wie Gandhi gezeigt hat, der durch die geistigen Vorfahren der jetzigen Regierung in Delhi brutal beseitigt wurde. Ebenso wenig hat der Völkermord je als Ziel des orthodoxen Christentums gegolten, auch wenn man die schlimmsten Verirrungen in dessen Geschichte in Rechnung stellt.

Die meisten aktuellen Fälle von Gewaltanwendung, deren Ursprung religiöser Natur zu sein scheint, sind dem Religiösen ganz fremd. Ihre Triebkraft speist sich aus etwas anderem: aus den Identitätskämpfen von Gruppen, die um ihre eigene Definition und die Herstellung politischer Identität ringen und dabei die Religion als Kennzeichen, als symbolisches Unterscheidungsmerkmal einsetzen, ohne daß es ihnen unbedingt um die dem jeweiligen Glauben zugrundeliegenden Vorstellungen und Gebote ginge. Zu diesen Gruppen zählen z.B. die militanten »Serben«, die IRA-Mörder und ein großer Teil der BJP-Führung. Komplexer ist das Bild, wenn man die Gesamtheit der BJP-Bewegung nimmt: Sie ist unbestreitbar ein Sammelbecken starker Volksfrömmigkeit, die aber nach Bedarf für politische Kampagnen eingespannt wird.

Noch bunter gemischt sind die verschiedenen militanten muslimischen Bewegungen unserer Zeit. Viele werden gewiß von tief empfundener Frömmigkeit angetrieben. Das schließt aber nicht aus, daß die Form und Entwicklung dieser Bewegungen nicht stark vom Kontext der jeweiligen Identitätskämpfe beeinflußt würde. Man darf den islamischen Integralismus nicht reduktionistisch erklären, denn hier haben wir es mit einer komplexen, vielfältigen und überdeterminierten Realität zu tun. Dennoch möchte ich behaupten, daß seine verschiedenen Erscheinungsformen wesentliche Merkmale mit anderen politischen Bewegungen teilen. Dazu gehören das Agieren auf der Bühne der Weltöffentlichkeit und das Ansprechen des Gefühlsregisters bedrohter Identität ebenso wie die heftige Ablehnung des Westens und die – ungeachtet aller Feindseligkeits- und Gleichgültigkeitsbeteuerungen – große Empfindlichkeit gegenüber kritischen Äußerungen des Westens. Islamische Gesellschaften sind vielleicht besonders leicht verletzbar in ihrer Selbstachtung, insofern das Selbstbild des Islam auf dem Anspruch auf den Alleinbesitz einer endgültigen Offenbarung beruht. Dieses Bewußtsein prädestiniert für die Rolle und den Rang des Eroberers und macht jede Erfahrung von Ohnmacht und Unterwerfung zu einer besonders schmerzhaften Demütigung.

Ein weiteres Merkmal besteht darin, daß der Integralismus, wie ich oben schon bemerkt habe, trotz seiner Beschwörung der Ursprünge in vieler Hinsicht überaus modern ist. Er mobilisiert die Menschen mittels Massenmedien und setzt den gesamten Apparat moderner Institutionen, von Parlamentswahlen über die staatliche Bürokratie bis zur Armee, effizient

ein. Er würde zwar die Lehre der Volkssouveränität ablehnen und bevorzugt statt dessen eine Art von Theokratie, gleichwohl hat er den traditionellen Machtstrukturen die Legitimität entzogen: Im Iran wurde die Revolution gegen den Schah ausgefochten. Die einzigen, die eine besondere Autorität genießen, sind diejenigen, die es in Ansehung des Wesens und der Ziele des Staates aus »rationalen« Gründen verdient haben, nämlich die Sachkenner des göttlichen Gesetzes. Ganz zu schweigen vom Ayatollah Khomeini, der islamische Rechtsformen unter Einsatz von modernen Medien mißbraucht hat, um seine Fatwa gegen Salman Rushdie auszusprechen.

Vielleicht verstehen wir vor diesem Hintergrund auch besser, warum die gegenwärtigen islamischen Reformbewegungen der Kleidung und dem Verhalten der Frauen so hohen Wert beimessen. Oft genug scheint dies – wie etwa im Fall der afghanischen Taliban – in keinem Verhältnis mehr zum Koran und zur Tradition zu stehen. Es läßt sich leicht zurückverfolgen, wie die Frauen zu »Kennzeichen« der modernistischen Einstellung bzw. des Integralismus gemacht worden sind. Atatürk hatte darauf bestanden, daß sich die Frauen in westlicher Manier kleiden, daß sie sich in der Öffentlichkeit zeigen, am gesellschaftlichen Leben teilnehmen und sogar mit Männern tanzen. Die traditionellen Verhaltensweisen wurden als »rückständig« gebrandmarkt. Umgekehrt dient deren strenge Einhaltung, denen die Frauen heute vielerorts wieder unterworfen sind, als – überall auf der Welt genau verstandene – Symbolisierung einer Ablehnung der abendländischen Moderne. Die Inszenierung des Identitätskampfes auf der Bühne der internationalen Öffentlichkeit scheint hier eine größere Rolle zu spielen als die Scharia oder geheiligte Frömmigkeitsübungen.¹⁰

V

Das Bild, das sich aus dieser Erörterung ergibt, ist komplex. Es warnt uns davor, »die Religion« als ein deutlich und ein für allemal identifizierbares Phänomen aufzufassen, das einer einzigen inneren Dynamik gehorcht. Dessen müssen wir uns besonders dann bewußt sein, wenn wir zur Überwindung jener Phänomene von Haß und Gewalt beitragen wollen, die so gerne mit religiösen Differenzen in Verbindung gebracht werden.

Ich habe hier versucht zu zeigen, daß es eine spezifisch moderne Dynamik gibt, die in »religiösen« Haß und »religiöse« Gewalt münden kann, während sie der Religion als Gottesverehrung weitgehend fremd ist. Dafür gibt es klare Beispiele; aber es gibt auch gemischte Fälle, in denen religiöse Bewegungen von einer ganzen Reihe heterogener Forderungen durchzogen sind – Forderungen nach Treue zur Vergangenheit, nach Frömmigkeit, nach Wiederherstellung der gesellschaftlichen Disziplin und Ord-

nung oder nach Macht und Würde eines »Volkes«. In diesen Fällen ist nicht nur eine einzige Dynamik am Werk.

In der Praxis mag es schwerfallen, diese Dinge auseinanderzuhalten, doch in politischer Hinsicht ergeben sich wichtige Konsequenzen. Wo die Dynamik von Identitätskämpfen die Gesetze des Handelns diktiert, ist es sinnlos, den Ursprung in der Theologie zu suchen. Was man hier braucht, ist das klassische Rüstzeug zum Überleben: Modelle komplexer oder »hybrider« Identitäten, die zur Auflösung oder Milderung von Spannungen und Unverträglichkeiten beitragen können.

Im Gegensatz zu den Überzeugungen der weltlich orientierten Liberalen würde eine Schwächung des religiösen Glaubens oder der Frömmigkeit vielleicht keine Wohltat darstellen. Im Gegenteil, sie würde noch die letzten Gewissensschranken für kaltblütige Mörder beseitigen. Ja, wo Ausschließung und Gewalt von vermeintlich im Namen der Religion ausgetragenen Identitätskämpfen angetrieben wird, mag das wirksamste Gegengift echte Frömmigkeit sein, die bestrebt ist, den Glauben vor seiner schändlichen Ausbeutung durch Extremisten zu retten. In diesem Sinne ist zu hoffen, daß der Geist Gandhis nicht tot ist. Wo korrumpierte Religion einen Teil des Problems ausmacht, kann wirkliche Religiosität vielleicht zur Lösung beitragen.

Aus dem Englischen von Joachim Schulte

Anmerkungen

- 1 Zum Fall Sri Lanka vgl. insbesondere Stanley Tambiah, *Buddhism Betrayed. Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, The University of Chicago Press 1992.
- 2 Die 1925 gegründete ideologische Vorhut und Kaderorganisation des politischen Hinduismus, vgl. Anm. 7. (d. Red.)
- 3 Zu dieser Frage vgl. meinen Aufsatz »Demokratie und Ausgrenzung«, in: *Transit* 14 (1997).
- 4 In der Tat hat der Drang zur Demokratie eine vorherrschend »nationale« Gestalt angenommen. Logisch gesehen, ist es durchaus möglich, daß die demokratische Alternative zu einem autoritären Vielvölkerstaat (wie etwa im Falle Österreichs und der Türkei) die Form einer eben diese vielen Völker einbeziehenden Staatsbürgerschaft im Rahmen eines übergreifenden »Volkes« annimmt. In der Wirklichkeit jedoch schlagen derartige Bestrebungen gewöhnlich fehl, und die Völkerschaften bahnen sich ihren je eigenen Weg in die Freiheit. So lehnten die Tschechen 1848 in der Paulskirche die Zugehörigkeit zu einem demokratisierten Reich ab, und das Streben der Jungtürken nach einer osmanischen Staatsbürgerschaft scheiterte, um einem fanatischen türkischen Nationalismus Platz zu machen.
- 5 Rousseau, der die Logik dieses Gedankens schon sehr früh aufgedeckt hat, sah, daß ein demokratischer Souverän keine bloße »aggregation« sein kann wie unser oben beschriebenes Vortragspublikum. Es muß sich um eine »association« handeln, d.h. um eine starke, kollektive Handlungsinstanz, ein »corps moral et collectif«, dem »son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté« zuzuschreiben sind. Dieser letzte Ausdruck ist der Schlüsselbegriff, denn was diesem »Körper« seine Persönlichkeit verleiht, ist die »volonté générale«. (*Contrat Social*, I. Buch, 6. Kapitel)
- 6 Dieses Verhältnis erörtere ich in meinem Artikel »Les Sources de l'identité moderne«, in:

Mikhail Elbaz, Andrée Fortin, Guy Laforest (Hg.), *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy (Presse de l'Université Laval) 1996, S. 347-364.

- 7 Die Hindutva-Ideologie strebt die Errichtung einer Hindunation an, die auf der Gemeinsamkeit von Territorium, Abstammung und Kultur beruht. (d. Red.)
- 8 Eine ausführlichere Darstellung findet sich in meinem Aufsatz »Nationalismus und Moderne«, in: *Transit* 9 (1995).
- 9 Vgl. meinen Artikel »The Politics of Recognition«, in: Amy Gutman (Hg.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press 1992; dt. Ausgabe: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1993.
- 10 Eine Vielzahl von Informationen hierzu verdanke ich Nilüfer Göle, die diese Thematik im Rahmen der türkischen wie der gesamtislamischen Entwicklung behandelt.



Besuchen Sie uns im Netz
www.univie.ac.at/iwm/

Robert Spaemann
 DER HASS DES SARASTRO
 Menschen und Untermenschen

I

Haß und Gewalt haben etwas miteinander zu tun. Aber ihr Verhältnis zueinander ist keineswegs eindeutig. Manchmal führt Haß zu Gewalt. Manchmal führt umgekehrt Gewalt zu Haß. Und manchmal ist Haß die Folge der Ohnmacht, der Unfähigkeit, Gewalt mit Gewalt zu beantworten. Es gibt Gewalt ohne Haß, und es gibt Haß ohne Gewalt. Und es gibt schließlich die Fälle, wo Haß bewußt erzeugt wird, um die Effizienz der Gewalt zu steigern. Gewalt ist ein soziales Phänomen, Haß ein psychisches. Gewalt ist eine Form des Handelns, Haß ein seelischer Zustand, ein Gefühl.

Wie entsteht dieses Gefühl? Es entsteht durch das Erlebnis von Schwäche. Schwäche ist nicht eine absolute, sondern eine relative Größe. Sie beruht, wie meines Wissens erstmals Rousseau gezeigt hat, auf einem Ungleichgewicht zwischen Bedürfnissen und den eigenen Kräften zu ihrer Befriedigung. Wir sprechen in diesen Fällen auch von Frustration. Und die kann dadurch zustande kommen, daß die Kräfte sehr gering oder aber dadurch, daß die Bedürfnisse sehr groß sind. Auch der Tyrann kann schwach sein, wenn er nämlich jeden potentiellen Widerstand oder jedes potentielle Hindernis für seine Pläne beseitigen will, dies aber nicht kann. Dann entsteht auch in ihm Haß.

Normalerweise aber ist Haß nicht das Gefühl des Mächtigen, sondern des Ohnmächtigen, nicht des Reichen, sondern des Armen, nicht dessen, der rücksichtslos Unrecht tut, sondern dessen, der Unrecht leidet. Er ist gestaute Agression des Ohnmächtigen. »Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, vor dem freien Menschen erzittere nicht« – heißt es in einem Gedicht von Schiller.

Wenn man Hitlers Reichstagsreden vor der Machtergreifung liest – das sind nicht die Reden eines Herrenmenschen, sondern die larmoyanten Reden eines Führers von Menschen, die der Überzeugung sind, daß ihnen Unrecht geschehen ist und geschieht. Und ohne das Gefühl, den Deutschen Unrecht getan zu haben, wäre die unglaubliche Nachgiebigkeit gegen Hitler im Westen gar nicht erklärbar. Weil dem Hassenden Unrecht geschah, sind gerecht denkende Menschen geneigt, ihm seinen Haß zugute

zu halten und ihm gegenüber verständnisvoll zu sein. Wer die Verse des Psalms liest: »Tochter Babylons, elende, wohl dem, der dir vergilt, was du uns getan hast. Wohl dem, der deine Kindlein packt und sie am Felsen zerschmettert«, der fragt sich: Was muß mit einem Menschen geschehen sein, daß er zu einem solchen Haßausbruch fähig ist?

Haß ist zuerst und vor allem Selbstschädigung, Beeinträchtigung der eigenen seelischen Entfaltung, ganz ähnlich wie die Angst. Und es ist eine weitere verwirrende Wahrheit, daß Gewalt ein Mittel sein kann, diese Selbstschädigung zu vermeiden. Ich habe bei einem Besuch in Israel 1962 bei meinen Gesprächspartnern fast mit Sicherheit nach wenigen Augenblicken gewußt, ob der Betreffende im Krieg hatte kämpfen können oder nicht. Wenn er Mühe hatte, mit einem jungen Deutschen halbwegs unbefangen zu sprechen, dann gehörte er fast immer zu denen, die nicht hatten kämpfen können. Die Selbstverständlichkeit, mit der Hans Jonas in unserem Kreis in München seinen 80. Geburtstag feierte, hing unmittelbar damit zusammen, daß er in der Uniform des Siegers in dem Land einmarschiert war, das er als Verfolgter viele Jahre vorher verlassen hatte. Ein tschechischer Kollege äußerte unlängst, die oft bestialische Grausamkeit von Tschechen bei der Vertreibung der Deutschen hänge wohl damit zusammen, daß die Tschechen den Einmarsch der Deutschen ohne Gegenwehr hatten über sich ergehen lassen. Natürlich war die Gegenwehr damals sinnlos und hätte nur vergebliche Opfer gefordert. Dennoch hätte sie vielleicht den späteren Haßausbruch gemildert.

Die Schwierigkeit, über Haß und gegen Haß zu sprechen, liegt darin, daß man vor allem von und zu denen sprechen muß, die verängstigt, gedemütigt, verleumdet, unterdrückt und benachteiligt sind oder sich so fühlen und die sich in ihrer Identität bedroht empfinden. Ausländerhaß hat ja seine Heimat nicht in den Villenvierteln der politischen Klasse, sondern in jenen Vorstadtvierteln, wo einheimische Kinder sich von einer Mehrheit ausländischer Kinder in die Rolle der Minderheit versetzt sehen. Allerdings auch dort, wo es so gut wie keine Ausländer gibt, und also keine Gelegenheit, Freundlichkeit gegen Fremde einzuüben. Wer die Fremden jagt, das ist ja nicht die *jeunesse dorée*, sondern es sind arbeitslose *enfants humiliés*.

Es gibt allerdings auch eine besonders haßerzeugende Frustration: den Neid. Neid auf Vorteile anderer auch dann, wenn sie gar nicht ursächlich sind für eigene Nachteile. Das Gefühl unberechtigter Ungleichheit ist am schwersten zu ändern, wo es sich um Seinsneid handelt, um Haß gegen den, der menschlich überlegen ist. Solchen Haß gibt es gerade auch dort, wo die Überlegenheit im umgekehrten Verhältnis zur sozialen Hierarchie steht. Melvilles Erzählung »Billy Budd«!

Das Schwierige bei Reden gegen Haß ist, daß man die Leidenden, an die man sich richtet, auch anklagen muß. Denn ihr Haß ist und bleibt böse,

auch wenn es der Haß dessen ist, dem Unrecht geschieht. Das Problem liegt darin, daß es nur *eine* Predigt gibt, die an die Wurzel des Hasses geht, die Predigt der Feindesliebe. Gandhi war ein solcher Prediger. Er hielt zeitlebens daran fest, daß Gewalt besser sei als Haß und Feigheit. Aber er glaubte, daß Gewaltlosigkeit, die aus der Überwindung des Hasses entsteht, der Kraft des Hasses überlegen ist. Und zwar ist sie es deshalb, weil kein Mensch, der haßt, glücklich ist und kein Glücklicher haßt. »Es gibt nur die Welt des Glücklichen und die Welt des Unglücklichen.«, heißt es bei Wittgenstein, »Man kann sagen, gut und böse gibt es nicht«. Wenn es gelänge, dem Hassenden verständlich zu machen, was Glück ist, wäre alles gewonnen. Aber das ist schwierig. Oft bleibt einem nichts, als sich zu wehren oder zu fliehen.

Ich sagte, Feindesliebe sei die einzige an die Wurzel gehende Überwindung des Hasses. Feindesliebe aber ist eine schwierige und seltene Tugend. Statt dessen empfiehlt man häufig etwas Einfacheres, nämlich einfach keine Feinde zu haben, also den »Abbau von Feindbildern«, wie es heißt. Dieser Ratschlag ist ebenso töricht wie gut gemeint. Viele Juden nach 1933 in Deutschland wären gut beraten gewesen, rechtzeitig ein der Wirklichkeit entsprechendes eindeutiges Feindbild *aufzubauen*, so wie es z. B. Dietrich von Hildebrand tat, der von Wien aus schon 1934 schrieb, mit den Nationalsozialisten könne es keinerlei Kompromiß oder friedliches Arrangement geben, sondern nur das Ziel ihrer gänzlichen politischen Vernichtung. Feindbilder müssen, wie alle Bilder, die wir uns von der Wirklichkeit machen, der Realität möglichst nahe kommen. Wir müssen sie, je nachdem, aufbauen oder abbauen, jedenfalls aber an der Realität überprüfen und immer wieder korrigieren. Das fällt oft schwer. Feindbilder haben eine Tendenz, sich zu verselbständigen und die Wirklichkeit zu beeinflussen, statt sich von ihr beeinflussen zu lassen. Aber es liegt in niemandes ausschließlicher Macht zu entscheiden, ob er Feinde hat oder nicht. Wenn ein Mensch, ein Volk, ein Staat oder eine weltanschauliche Gruppe auf offenkundige Feindschaft stoßen, dann ist es eine Frage der Klugheit und der Kräfteverhältnisse, wie damit umzugehen ist. Feinde zu besänftigen und in Freunde zu verwandeln, ist immer der beste Weg. Aber er steht nicht immer zur Verfügung. Der schlechteste aber kann immer vermieden werden, der Weg des Hasses. Und das stärkste Argument gegen diesen Weg ist, daß mit ihm der Hassende sich selbst den größten Schaden zufügt. Dem eigenen Haß ausgeliefert zu sein, ist ein schreckliches Schicksal. Haß macht blind.

Hier geht es mir nicht um individuellen Haß, um Haß aus privaten Gründen, aus Gründen persönlicher Verletzung oder um persönliche Frustration, sondern um Kollektivhaß. Gibt es Kollektivhaß? Haß ist ein indivi-

duelles Gefühl, und manche Menschen neigen mehr dazu als andere. Aber es macht einen Unterschied, ob dieses Gefühl auch individuelle Gründe hat. Es gibt Haß ganz ohne solche Gründe. Haß aufgrund von Sympathie mit anderen, von denen man glaubt, daß ihnen Unrecht geschah, Haß aufgrund empörender Ungerechtigkeit oder Grausamkeit auch gegen Menschen, die uns fremd sind. Sexualverbrechern an Kindern schlägt in der Regel eine Welle von Haß entgegen. Und es gibt Haß aufgrund von Zugehörigkeit zu Gruppen, die man als bedroht, gedemütigt oder geschädigt ansieht. Manchmal werden solche Beeinträchtigungen auch individuell und konkret erfahren, sie werden dann als gruppentypisch wahrgenommen und lassen so etwas wie Kollektivhaß entstehen. Dieser aber kann auch ganz abgelöst sein von solchen Erfahrungen und gerade deshalb leicht künstlich erzeugt werden. Es gibt Antisemiten, die nie einen Juden gesehen haben, nie durch einen Juden geschädigt wurden und auch niemanden persönlich kennen, der durch einen Juden geschädigt wurde. Und schon gar nicht von mehreren Juden in überproportionalem Ausmaß, was allein ja die Zurechnung der Schädigung zu der Religionszugehörigkeit des Schädigers irgendwie verständlich machen würde. Die seltsame Animosität junger Holländer gegen Deutsche, die unlängst von dem niederländischen Botschafter in Bonn beklagt wurde, ist gerade umgekehrt proportional zu den persönlichen Erfahrungen, die diese Jungen mit ihren deutschen Nachbarn gemacht haben.

Dabei muß man allerdings kollektive Antipathien, so irrational sie sein mögen, unterscheiden von Kollektivhaß. Natürlich können sie bei passender Gelegenheit in Kollektivhaß übergehen, und insofern sind sie nicht ungefährlich. Aber dieser Übergang muß nicht stattfinden, er erfolgt eher selten; und nur, wenn er stattgefunden hat, erscheint die Antipathie nachträglich in einem häßlichen Licht. Der durchschnittliche Antisemitismus in Mitteleuropa seit, sagen wir, 1870 bis 1925 erscheint uns deshalb als so untolerierbar, weil die Nationalsozialisten sich seiner bedienen konnten und bedient haben. Ehe dies geschah, wurde er von den Juden selbst als so harmlos empfunden, daß die Warnlichter nicht rechtzeitig aufblinkten. Und ich möchte behaupten, daß das Verhältnis von ethnischen und religiösen Gruppen zueinander erst dann als normal betrachtet werden kann, wenn es jedem ohne Nachteil möglich ist, andere Gruppen nicht besonders zu mögen, ohne daß sich damit irgendwelche mörderischen, menschenrechtswidrigen oder bürgerrechtswidrigen Assoziationen verbinden. Erst dann ist es nämlich auch möglich, das Andere des anderen besonders zu schätzen, ohne daß sich damit wiederum umgekehrte Assoziationsmechanismen verbinden, der Verdacht auf Verdrängung, Kompensation, Anbiederung, *political correctness* usw. Solange die Garantien des Rechtsstaats von Sympathien abhängig sind, sollte man nach Emigrationsmöglichkeiten

Ausschau halten, besonders wenn man einer Minderheit angehört. Denn gedacht sind diese Garantien ja gerade für den Fall mangelnder Sympathie, so wie das Eherecht ja in erster Linie für schlecht funktionierende Ehen gemacht ist. Da es in Deutschland seit tausend Jahren die staatlichen und kirchlichen Autoritäten waren, die die Juden gegen Haßausbrüche des Pöbels geschützt hatten, waren die Juden nicht darauf gefaßt, daß der Staat selbst in die Hände des Pöbels fallen sollte.

II

Im Folgenden möchte ich mich mit einer speziellen Frage befassen, nämlich dieser: Gibt es eine eindeutige Zuordnung von kollektivem Haß zu bestimmten Weltanschauungen, Religionen, politischen Überzeugungen oder sozialen Identifikationen? Es scheint ja so zu sein, und ein gewisses allgemeines Präjudiz geht denn auch in diese Richtung. Haß wird assoziiert mit jeder Art von Partikularismus, Überwindung des Hasses mit universalistischen Positionen, Haß mit Fundamentalismus, Toleranz mit Aufklärung, Haß mit unbedingten Wahrheitsansprüchen, Überwindung des Hasses mit philosophischem und religiösem Relativismus bzw. einer Hypothesierung aller Überzeugungen.

Prima facie spricht für diese Auffassung, daß Gegenstand des Hasses jeweils »die anderen« sind. Universalistische und relativistische Überzeugungen schwächen jene Identifikationen, aufgrund deren es überhaupt so etwas wie »die anderen« gibt, und bringen, so scheint es, die Objekte des Hasses zugunsten universeller Brüderlichkeit zum Verschwinden. An die Stelle fanatischer Rechthaberei tritt der Dialog, der von der Voraussetzung ausgeht, daß niemand von uns einen privilegierten Zugang zur Wahrheit hat. Wir müssen sie gemeinsam suchen. An die Stelle der Rache tritt die Versöhnung, an die Stelle trennender Erinnerungen die gemeinsame Zukunft. »Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht ein Mensch zu sein« – dieser Schluß der Arie des Sarastro scheint etwas auszusprechen, was auf der Hand liegt. Und doch ist es gerade dieser Schlußvers, der offenbar macht, daß an dieser Vision etwas nicht stimmt. Denn jemandem das Recht aufs Menschsein absprechen, ihn zum Untermenschen erklären, das ist ja hinterrücks die Wiederkehr des Hasses, als dessen Antipode sich Sarastro versteht.

Es war eine der großen Errungenschaften der europäischen Neuzeit, genauer des 17. und 18. Jahrhunderts, das Phänomen der politischen Feindschaft dadurch entschärft zu haben, daß es entmoralisiert wurde. Der Feind war nicht mehr der Bösewicht, sondern er wurde als *iustus hostis* anerkannt und damit die eigene Überzeugung, im Recht zu sein, relativiert. Auch der andere hat das Recht auf eine analoge Überzeugung. Und jeder

Krieg muß, so schreibt Kant, so geführt werden, daß im Kriegsgegner immer schon der künftige Friedensvertragspartner gesehen wird. Wenn aus dem ersten Weltkrieg berichtet wird, daß russische Soldaten zu Ostern mit weißen Fahnen zu den feindlichen deutschen Soldaten kamen, um ihnen mit dem Gruß »Christus ist auferstanden« Ostergebäck zu bringen – Engländer berichteten über deutsche Soldaten in Flandern an Weihnachten Ähnliches –, dann sieht man: Haß war hier offensichtlich nicht das leitende Motiv des Kampfes. Und auch aus dem zweiten Weltkrieg wurden Züge der Kameradschaftlichkeit unter Feinden berichtet.

Dagegen erhebt sich Protest. Hier wird das Massentöten verharmlost, so sagt man. Was nützt dem Soldaten der Osterkuchen aus der Hand dessen, der ihn am Tag darauf totschießt? Der Protest ist schon früh wirkungsvoll formuliert worden von Leo Tolstoi. Tolstoi war Pazifist. Der Krieg war ihm ein Greuel. Am meisten aber der formalisierte Krieg, weil er auf Anerkennung des Krieges als Rechtszustand beruht. Gegen diesen Krieg ist für ihn *jedes* Mittel recht. Und so wird der Roman »Krieg und Frieden« zu einer Verherrlichung des mit leidenschaftlichem Haß und ohne alle Kriegsregeln geführten Volkskrieg, in dem die Soldaten der feindlichen Macht mit Sensen und Äxten niedergehauen werden. Pardon wird nicht gegeben, Gefangene werden nicht gemacht. Die *justa causa*, die gerechte Sache triumphiert und bringt die Idee eines *justus hostis*, eines gerechten Feindes zum Verschwinden. Dahinter steht immer die Utopie des »letzten Gefechts«, also des Krieges, der allen Kriegen ein Ende macht und dessen Greuel deshalb keine Präzedenzwirkung haben, während die »Hegung des Krieges« für künftige Kriege Vorsorge trifft, um wenigstens ein Minimum an Humanität zu retten. Die edle Idee des Pazifismus rechtfertigt es zu sagen: Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht ein Mensch zu sein. Und wenn sie sich verbündet mit dem Haß der Unterdrückten, dann ist dafür gesorgt, daß der Uneinsichtige bald auch wirklich kein Mensch mehr ist. Ein Mensch kann aber, das weiß auch Sarastro, nur aufhören, ein Mensch zu sein, indem er aufhört zu sein. Wen solche Lehren nicht erfreuen, so muß man den Vers übersetzen, ist eigentlich kein Mensch, sondern ein Untermensch und verdient deshalb nicht zu existieren.

Hier haben wir es zu tun mit einer eigentümlichen Dialektik: Die nicht domestizierten archaischen Gewalten werden in den Dienst einer utopischen Vision des guten Lebens gestellt. In der »Zauberflöte« stehen diese Mächte noch einander antagonistisch gegenüber. Bei Sarastro ist es die Mutter, die nächtliche Königin, die Hexe, die Rachegöttin, die es nicht akzeptiert, daß ihr die Tochter zwecks besserer, aufgeklärter Erziehung weggenommen wird. Partikulare, bloß naturwüchsige Verhältnisse haben der Sonne der Rationalität zu weichen. Daß jemand jemandes Mutter ist, muß ebenso rückgängig gemacht werden wie die Tatsache, daß ein Kind

existiert, das nicht geplant war. Daß jemand eine Heimat hat ebenso, wie daß er religiöse Überzeugungen hat, die nicht jedermann diskursiv zwingend zu vermitteln sind. Nicht »der Mensch wie er geht und steht« ist, so schreibt Marx, das höchste Wesen, das es verdient, respektiert zu werden, sondern erst der befreite Mensch der Zukunft, und Judenemanzipation darf nicht bedeuten, Emanzipation des Judentums, sondern Befreiung der Juden und damit der Menschheit vom Judentum. Erst wenn sie aufgehört haben, Juden zu sein, werden die Juden zu Menschen. Was sind sie dann bis dahin? Offenbar Untermenschen. »Die vollends aufgeklärte Erde«, so heißt es in Horkheimers und Adornos »Dialektik der Aufklärung«, »strahlt im Zeichen triumphalen Unheils«. Erfindung und Einsatz der Guillotine zu wahnwitziger Massenabschlachtung, der erste planmäßige Völkermord an Frauen und Kindern in der Vendée geschahen im Namen der universalistischen Idee von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Hekatomben der Ermordeten in den Jahren der Sowjetherrschaft, die Millionen Opfer der chinesischen Kulturrevolution, verbunden mit unbeschreiblichen Demütigungen von Menschen, geschahen im Namen der Überwindung, der Befreiung des Menschen, im Namen der Vernunft, einer wissenschaftlichen Weltanschauung, der Befreiung von der Welt der Herkunft.

Der Nationalsozialismus scheint hier eine Ausnahme zu sein. Er scheint ja eine antiuniversalistische Bewegung gewesen zu sein, ein Aufstand gegen Vernunft und Aufklärung im Namen deutscher Partikularität. Die Sache liegt aber verwickelter. Daß der Nationalsozialismus der deutsche Aufbruch in die Modernität war, ist seit Dahrendorfs Analyse allgemein erkannt. Aber das war er nicht nur sozusagen unabsichtlich und gegen die eigene Ideologie, sondern ganz im Einklang mit ihr. Nietzsche hatte schon gesehen, daß die vollendete Aufklärung auch den Begriff der universellen Vernunft als evolutionären Irrtum destruieren und für eine neue Mythologie Platz schaffen werde. Hitlers Weltanschauung war der wissenschaftliche Naturalismus. Er haßte die religiöse und politische Tradition Deutschlands und Europas als Überfremdung der darunterliegenden eigentlichen Wirklichkeit, der der Rasse. Geschichte ist in Wahrheit Naturgeschichte. Und diese ist Kampf um Vorteile für die jeweils eigenen Gene – nur der Ausdruck stand ihm noch nicht zur Verfügung. Tödlicher Haß gehört zu diesem Kampf. Es kommt dabei letzten Endes nicht auf das Schicksal eines bestimmten Volkes an, auch nicht des deutschen, sondern darauf, daß der Stärkste siegt. Hitler war im Namen dieser höheren Vernunft der Geschichte bereit, den Untergang des eigenen Volkes nicht nur zu akzeptieren, sondern sogar zu befördern. Hitler hat den Haß in diesem Zusammenhang instrumentalisiert. Nur der Haß gegen die Juden scheint für ihn ein nicht instrumentelles Motiv, sondern ein primärer Antrieb gewesen zu

sein. Und zwar deshalb, weil in seiner Sicht die Juden als Volk ohne Land und offenbar genetisch dazu programmiert, Volk ohne Land zu sein, den natürlichen Gang der Dinge, d.h. die natürliche Entfaltung der völkischen Kräfte behindern durch parasitäre Unterwanderung der primären, rassisch definierten Kollektive. Charakteristisch für Hitler ist die universalistische Rechtfertigung des Partikularismus. Universal ist nur der Kampf, und Fanatismus ebenso wie Haß ist eine Haltung, die in diesem Kampf Überlegenheit verschafft. Und da der Kampf ewig ist, ist auch der Haß ewig.

Nur, inzwischen sind die Illusionen geschwunden, die uns glauben machen wollten, der Haß im Dienst der Abschaffung des Hasses sei ein irgendwie besserer, moralisch privilegierter Haß. Ein Haß, der zumindest Nachsicht verdient, wie Bertolt Brecht in seinem Gedicht »An die Nachgeborenen« meinte: »Auch der Haß gegen die Niedrigkeit verzerrt die Züge. Auch der Zorn über das Unrecht macht die Stimme heiser. Ach, wir, die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selber nicht freundlich sein. Ihr aber, wenn es soweit sein wird, daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenkt unsrer mit Nachsicht«. Nachsicht mit Stalin, Nachsicht mit Pol Pot, Nachsicht mit Maos Menschenverachtung, nur weil sie im Namen eines künftigen Menschen gemordet haben, der dem Menschen ein Helfer sein wird und deshalb erstmals den Namen »Mensch« verdient? Marx selbst und die späteren marxistischen Führer verstanden sich als Exekutoren einer wissenschaftlichen Weltanschauung. Sie waren eher Zyniker als Hasser. Ihre Gegner, die Kapitalisten, waren ja in ihren Augen zeitweise selbst Träger des Fortschritts. Wen Lenin wirklich aus tiefstem Herzen haßte, waren die Priester, die das Konzept des Fortschritts als solches infrage stellten. Sie waren die Repräsentanten des Reiches der Nacht.

Im übrigen aber haben die marxistischen Führer den Haß der Massen künstlich zu erzeugen und zu instrumentalisieren versucht, bis in die Kindergärten hinein. Die Motivation aber, die den Haß erzeugen sollte, war der im Menschen tief verwurzelte Wille zur Gerechtigkeit. Marx selbst schreibt – in der »Kritik des Gothaer Programms« –, daß der Gedanke der Gerechtigkeit als solcher ideologisch ist. Es gibt nicht so etwas wie eine gerechte Lösung von Interessenkonflikten. Das Problem der Tauschgerechtigkeit ebenso wie das der Verteilungsgerechtigkeit lassen sich nur lösen durch Abschaffung von Tausch und Verteilung, d. h. durch die Produktion von Überfluß, die es jedem ermöglicht, ohne Berücksichtigung der Interessen anderer sich selbst zu bedienen. Die marxistische Geschichtstheorie selbst aber ist nicht geeignet, Haß zu erzeugen. Sie braucht den Haß nur als Treibstoff für den Motor des Prozesses. Zu dessen Erzeugung aber sind der Rückgriff auf die Idee der Gerechtigkeit und die Vorstellung, gegen das Böse zu kämpfen, unerlässlich.

Partikularistische Positionen, Nationalismen, traditionelle ethnische oder auch religiöse Gruppierungen generieren Haß, wenn sie sich in ihrer Identität oder in ihrem traditionellen Besitzstand bedroht fühlen. Das Verhältnis »Wir und die anderen« ist für sie konstitutiv. Dieses Verhältnis kann friedlich sein, es kann feindselig und es kann haßträchtig sein. Haß ist in diesem Rahmen akzeptiert, er wird eingestanden, aber er kann deshalb auch unter dem Einfluß einer Ethik, die mehr ist als Gruppenmoral, bekämpft werden. Ich erinnere mich an die Predigt des Bischofs von Münster, dem Grafen Galen. Er hatte im Jahre 1944 gegen die Forderung nach Vergeltungsangriffen für die Zerstörung deutscher Städte gepredigt und ganz allgemein gegen jede Haßpropaganda. Keine deutsche Mutter, so sagte er, tröstet es, wenn man ihr sagt: »Wir werden auch englischen Müttern ihre Kinder töten.« Haß ist eines christlichen Soldaten unwürdig. Ich erwähne gerade diesen Bischof, der hinsichtlich der sittlichen Erlaubtheit dieses Krieges sehr fragwürdige, konventionell patriotische Ansichten hatte und von den Kriegszielen Hitlers einfach abstrahieren zu können glaubte. Umso eindrucksvoller ist seine eindeutige Verurteilung des totalen Krieges und der zum totalen Krieg gehörigen Haßpropaganda. Und es ist bezeichnend, daß nichts ihm einen solchen Haß der Regierenden eintrug wie seine Verurteilung des Hasses. Diese Verurteilung geschah im Namen eines Ethos, das 1000 Jahre lang in Europa, wenn auch fortwährend ignoriert, so doch als verbindlich und als jeder Gruppenmoral übergeordnet anerkannt war.

III

Der Haß des Sarastro, der Haß auf der Seite universalistischer, per definitionem sich als moralisch verstehender Positionen ist ein komplizierteres Problem. Denn dieser Haß gesteht sich selbst nicht ein. Er meint ja nur, Haß gegen den Haß zu sein. Der Haß der Guten gegen die Bösen, die dem endgültigen Sieg des Guten im Weg stehen. Dieser Haß gilt nicht dem Feind, denn Feindbilder hat man abgebaut. Er gilt denen, die sie nicht abgebaut haben. Er geht nicht von Mensch gegen Mensch, sondern von Mensch gegen Untermensch. Auch für diesen Haß gilt, daß er aus Schwäche kommt. Es ist eine doppelte Schwäche. Die eine liegt im Erlebnis der Unmöglichkeit, dem, was allgemein gelten mußte, auch tatsächlich allgemeine Geltung zu verschaffen. So sieht sich der Vertreter universalistischer Positionen ganz gegen seinen Willen als Parteigänger einer Gruppe, die anderen Gruppen gegenübersteht. Und er wollte doch nicht Partei sein, sondern das Ganze repräsentieren. So entsteht der Haß gegen die, die ihn eben daran hindern, weil seine Lehren sie nicht erfreuen. Und er muß entdecken, daß jeder Universalismus, sobald er konkret wird, zu einer

besonderen Position neben anderen wird. So wird der Vernunftuniversalismus der Aufklärung heute von einem Teil der Menschheit als Eurozentrismus denunziert und von einem anderen Teil als männlicher Chauvinismus, was er ja z. B. in der »Zauberflöte« offensichtlich wirklich ist.

Diese unkomfortable Situation jeder universalistischen Position wird noch verstärkt dadurch, daß sie nicht nur eine äußere Behinderung, sondern zugleich eine innere Bedrohung darstellt. Jede Evidenz, die etwas als unbezweifelbare Wahrheit zu sehen glaubt – und sei es auch die Wahrheit des Relativismus, der auch eine unbedingte Wahrheitsüberzeugung ist –, wird angekränkt durch das Erlebnis, daß andere diese Evidenz ganz und gar nicht haben. Daß sie für wahr halten, was ich bezweifle, und bezweifeln, was ich für wahr halte. Vielleicht auch dadurch, daß sie überhaupt etwas unbedingt für wahr halten, während der Relativist eben dies für ganz sinnlos hält. Allein dadurch wird der universalistische Anspruch erschüttert, denn er wird nun anscheinend zum bloßen Ausdruck des Soseins dessen, der diese Überzeugung hat. Dies aber ist eine Bedrohung der eigenen Identität und Sicherheit, und darauf reagiert man mit Haß, falls diese Identität nicht stark genug ist, mit dieser Bedrohung fertig zu werden, sei es durch Flexibilität, sei es durch eine Hypertrophie des Selbstbewußtseins. Universalistische Religionen stehen permanent vor dieser Herausforderung, die darin liegt, daß ihnen nicht die allgemeine Zustimmung zuteil wird, auf die sie Anspruch erheben. Sie haben allerdings längst Strategien entwickelt, mit dieser Herausforderung umzugehen. »Sollte ich nicht die hassen, die dich hassen, Herr«, diese Worte des Psalms gehören einer frühen und weitgehend überwundenen Phase der Religionsgeschichte an, wenn wir einmal vom islamischen Integralismus absehen, der fälschlich »Fundamentalismus« genannt wird. Religionshaß und Religionskämpfe in Europa heute haben mit absoluten und universalistischen Wahrheitsansprüchen, also auch mit missionarischen Aktivitäten nichts zu tun. Die Zeugen Jehovas werden manchmal lästig. Durch Agressivität sind sie nie aufgefallen. Die Religionskämpfe z. B. in Irland, auf dem Balkan oder in der ehemaligen Sowjetunion erweisen die betreffenden Religionsgemeinschaften eher als quasi ethnische, partikulare Gruppen, die ihre Hegemonie innerhalb bestimmter Territorien verteidigen.

Das Christentum hat in den ersten Jahrhunderten das Problem der inneren Bedrohung durch die äußere Infragestellung auf dreifache Weise gelöst. Erstens durch die Überzeugung, daß der Glaube nicht zwingendes Wissen, sondern eine Evidenz ist, die sich übernatürlicher Gnade verdankt. Die Tatsache, daß andere nicht glauben, muß deshalb den Gläubigen nicht in Zweifel stürzen, wengleich der Wunsch des jüdischen Psalmisten, »daß die Heiden nicht sagen: wo ist denn ihr Gott?«, natürlich auch der der Christen ist. Das zweite Motiv ist die Überzeugung, daß am Ende der

Zeiten die Evidenz des Glaubens auch die Faktizität auf ihrer Seite haben wird, daß die Gläubigen auf der siegreichen Seite sein werden, und zwar paradoxerweise gerade dann, wenn sie hier nicht gesiegt haben. Dieses Bewußtsein beseitigt die Schwäche, aus der aller Haß entspringt. Es gibt die innere Souveränität, ohne die das Gebot der Feindesliebe unerfüllbar ist. Die christlichen Märtyrer der ersten Jahrhunderte beteten für ihre Feinde und betrachteten ihre Henker als unfreiwillige Wohltäter, zum Staunen ihrer Mitwelt. In unserem Jahrhundert ist noch ein weiteres Motiv hinzugekommen. Der Glaube an Jesus Christus als universaler Erlöser verbindet sich mit der Überzeugung, daß der universale Gehalt seiner Botschaft sich durch den schöpferischen Dialog mit anderen Religionen eher erschließt als daß er dadurch verdunkelt wird. Universalismus bedeutet hier weder Dogmatismus noch Relativismus, sondern: Man hat nie angelernt.

Abneigung, Antipathie, Polemik, Gegnerschaft, ja Feindschaft sind Elemente des menschlichen Lebens ebenso wie Zuneigung, Sympathie, Kooperation und Freundschaft. Antipathie führt dazu, daß man sich aus dem Weg geht, Gegnerschaft dazu, daß man versucht, die Interessen oder die eigenen Ansichten durchzusetzen, Feindschaft führt zum Kampf oder zu Verhandlungen mit dem Ziel, die Bedrohung durch den Feind zu beseitigen. Haß zielt auf Vernichtung, meistens nur latent und allenfalls in Gedanken, gegebenfalls aber auch in der Realität. Haß ist mörderisch, weil der Hassende sich oder das, womit er sich identifiziert, nicht nur durch Handlungen des Anderen bedroht sieht, sondern durch dessen Existenz. Die Tiefenpsychologie hat uns gelehrt, in dem, wodurch wir uns bedroht fühlen, uns selbst, einen verdrängten Teil des eigenen Wesens zu sehen. Darum sind Haß und Selbsthaß oft identisch. Es ist ja bekannt, daß Eltern ebenso wie Kinder besonders gereizt reagieren auf Eigenschaften des jeweils anderen, in denen sie sich selbst wiedererkennen. Darum kann zwar Gewalt durch Gegengewalt besiegt werden, nicht aber Haß durch Gewalt, Verachtung oder Gegenhaß. Die im Namen von Aufklärung, Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt auftretenden politischen Bewegungen der Moderne haben an mörderischer Effizienz alles, was sie überwinden wollten, übertroffen und in den Schatten gestellt. Schon die Hexenverfolgungen entsprangen ja einem Bündnis von Religion und Rationalismus in der frühen Neuzeit. Sie gehören bereits zur Moderne. Überwindung des Hasses kann nur bestehen in der Überwindung der Schwäche, aus der er entspringt, in der Anerkennung der Ebenbürtigkeit des Anderen auch dort, wo er als Feind auftritt und bekämpft werden muß.

Sarastro, der die Königin der Nacht demütigt, wird ihren Haß nicht durch Arien gegen den Geist der Rache überwinden. Es gibt ein anderes

Bild aus den Anfängen Europas, das eine solche Überwindung zeigt: Athene in der Orestie des Sophokles. Die Töchter der Nacht, die Erinnyen, verlangen das Blut des Muttermörders Orest. Die Mutter hatte den Vater getötet, weil dieser die Tochter den Göttern geopfert hatte. Der archaische und matriarchalische Kreislauf der Rache wird nun nicht durch einen Mann, sondern durch eine Frau durchbrochen, durch Athene, die, mutterlos aus dem Haupt des Zeus entsprungen, das männliche und das weibliche Prinzip gleichzeitig in sich verkörpert. Sie besänftigt die Erinnyen, redet ihnen freundlich zu und garantiert ihnen die ewige Anerkennung in der nun gestifteten Polis. Das Heil der Stadt, so sagt sie, wird davon abhängen, daß diese Töchter der Nacht immer einen geheiligten Platz in der Stadt haben werden, nun nicht mehr als Erinnyen, als Rachegeister, sondern als Segensgöttinnen, als Eumeniden. Das heißt, Athene verurteilt die Rachegeister nicht. Deren Haß steht ja im Dienst der Gerechtigkeit. Aber Athene verkörpert eine höhere Gerechtigkeit, die rationale Gerechtigkeit der Polis. Und zu ihr gehört die Überwindung des Hasses. So wird in der rechtsstaatlichen Ordnung Fällung und Vollstreckung des Urteils dem Opfer und dessen Vertreter aus der Hand genommen. Und doch sollen sie zufriedengestellt werden. (Eine moderne Variante der Weisheit der Athene ist die südafrikanische Wahrheitskommission, eine der wenigen schöpferischen und weisen politischen Erfindungen dieses abscheulichen Jahrhunderts.) Das Instrument der Athene ist nicht zwingende Widerlegung, sondern Überlegung, gutes Zureden, nicht Niederkämpfung, sondern Besänftigung. Haß kann man nicht bekämpfen und schon gar nicht ausrotten. Aber man kann Hassende besänftigen. Und wem das gelingt, dem ist viel gelungen.

Steven Shapin
 VORURTEILSFREIE WISSENSCHAFT
 UND GUTE GESELLSCHAFT
 Zur Geschichte eines Vorurteils

Die Gelehrtenrepublik als real existierende Utopie

Von jeher besteht zwischen den Kriterien für gute Erkenntnis und den Vorstellungen von einer guten Gesellschaft ein inniger Zusammenhang, und das wird wohl auch so bleiben. Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Analogie, sondern um ein Konstitutionsverhältnis. Die Produktion von verläßlicher, objektiver, starker Erkenntnis – die wir als Wissenschaft bezeichnen – wird von einer Gemeinschaft fachlich spezialisierter Menschen – den Wissenschaftlern – geleistet, und es galt stets als unwahrscheinlich, daß eine ungerechte Gemeinschaft von Wissenden etwas anderes hervorbringen könnte als verzerrte Erkenntnis, nicht Wissenschaft also, sondern Ideologien, Dogmen oder Irrtümer. Wahrheit und Tugend gehen in der Geschichte ebenso Hand in Hand wie Irrtum und Übel. Insofern besteht zwischen der Gelehrtenrepublik und dem Gottesstaat eine gewisse Familienähnlichkeit.

Dies ist vielleicht auch der Grund dafür, daß die Gemeinschaften echter Gelehrter und Forscher der übrigen Gesellschaft bisweilen als vorbildliche Verkörperung von Gemeinsinn anempfohlen werden. Wenn die gesamtgesellschaftlichen Angelegenheiten, so die Argumentation, in derselben Weise geordnet wären wie in der Gelehrtenrepublik, so wäre die Gesellschaft nicht nur gebildeter, sondern auch gerechter.

Wir können uns nur schwer vorstellen – und finden es vielleicht sogar unfassbar –, daß aus einer wohl organisierten und geregelten intellektuellen Gemeinschaft ein Wissen hervorgeht, das gesellschaftlichen Haß schürt. Wie konnte eine genuine Gelehrtenrepublik solch pathologische Elaborate wie die Rassenbiologie hervorbringen oder eine Unterscheidung zwischen »arischer« und »jüdischer« Physik einführen?

Im Hinblick auf den inneren Zusammenhang zwischen gutem Wissen und guter Gesellschaft tritt das späte 20. Jahrhundert das Erbe verschiedener Denkansätze an, die im Laufe der vergangenen Jahrhunderte in Europa ausgearbeitet worden sind. Die einflußreichsten Anschauungen hierzu gehen auf die naturwissenschaftliche Revolution im 17. Jahrhundert und die Aufklärung im 18. Jahrhundert zurück.¹

Im wesentlichen wird dabei folgendermaßen argumentiert: Menschen sind als geistige Wesen unvollkommen und begrenzt; sie sind unablässig dem Ansturm der Leidenschaften und Interessen ausgesetzt, die ihren Verstandesfähigkeiten entgegenwirken und die Ausübung ihres Denkmögens behindern oder verzerren. Anstatt das Gegebene richtig einzuschätzen, anstatt zu sehen, was eigentlich vor ihren Augen liegt, neigen die Menschen unter dem Einfluß von Leidenschaft und Interesse dazu, nicht das Gegebene zu denken und zu sehen, sondern das, was sie zu denken und zu sehen wünschen.

Francis Bacon hat die Trugbilder, die das Urteil und die Wahrnehmung der Menschen verfälschen, in vier Typen unterteilt. Wir neigen zu Fehlern, weil jede(r) von uns seine/ihre eigenen Vorurteile und Vorlieben hat (die Trugbilder der Höhle), weil wir die Alltagssprache verwenden und die Worte falsch auf die Dinge beziehen (die Trugbilder des Marktes), weil sich einige von uns von den Dogmen der überlieferten philosophischen Systeme anziehen lassen (die Trugbilder des Theaters), und schließlich weil wir alle gefühls- und interessegeleitete Menschen sind und den Hang haben, dem Zeugnis unserer Sinne zu vertrauen, auch wenn die von diesen Sinnen gelieferten Informationen aller Wahrscheinlichkeit nach unzuverlässig und von unseren Gefühlen und Interessen eingefärbt sind (die Trugbilder der Gattung).²

Wir sind menschlich, allzumenschlich, wir sind gefallen und wir sind fehlbar, das ist unser Schicksal. Die Ordnung des menschlichen Denkens wird niemals die Ordnung der Dinge widerspiegeln, solange wir unsere fehlbare Natur nicht reflektieren und als Selbstreflexion zum festen Bestandteil unserer kulturellen Innovationen machen. Nur unter dieser Voraussetzung werden wir in der Lage sein, die verfälschenden Auswirkungen des dem Menschen eigenen Hangs zur Tatsachenverzerrung zu disziplinieren und abzuschwächen. Wenn es schon nicht möglich ist, Vorurteil und Voreingenommenheit aus der Welt zu schaffen, wie können wir dann zumindest ihr verzerrendes Wirken so harmlos wie möglich gestalten?

Diese Selbstreflexion trat im Europa des 17. Jahrhunderts in unterschiedlicher Gestalt in Erscheinung. Zumeist handelte es sich dabei um methodische Vorkehrungen. Gelänge es, unseren fehlbaren menschlichen Geist durch eine rationale Methode zu lenken und zu disziplinieren, so stünde unsere Erkenntnis auf einer festen Grundlage. Wir wären fähig, die verborgenen Kausalzusammenhänge der Dinge zu durchschauen oder zumindest die faktischen Grenzen dessen zu erkennen, was Menschen mit Gewißheit wissen können. Die rationalen Methoden, die die frühneuzeitlichen Philosophen vorschlugen, waren höchst unterschiedlicher Natur – die Engländer neigten eher zur Induktionsmethode und zum Probabilismus Bacons, die Franzosen zur kartesischen De-

duktion und logischen Gewißheit –, doch allseits galt die Methode als Allheilmittel.

Für sich genommen konnte die Methode indes wenig ausrichten. Sie mußte durch intellektuelle Gemeinschaften gefördert und durchgesetzt werden, deren Mitglieder die methodischen Regeln freiwillig akzeptieren und umsetzen. Die rationalen Methodologien, die realitätskonforme Erkenntnis liefern sollten, mußten in tugendhafte Gemeinschaften eingebettet sein. Die rationale Methode brauchte sozusagen ihre Bauchredner – jene gemeinschaftlich organisierten Körperschaften, deren Autorität und Tugenden für die Methode sprechen und sie empfehlen würden.³

Diese Tugenden waren gleichzeitig geistiger und moralischer Natur. Allein schon eine Aufzählung der Normen, deren Befolgung als Garant richtiger Naturerkenntnis galt, zeigt, daß sich diese Tugenden damals wie heute weitgehend mit der Vorstellung von richtigem gesellschaftlichem Verhalten decken.⁴ So empfahlen die Reformer der Naturwissenschaft und -philosophie des 17. Jahrhunderts etwa geistige Aufgeschlossenheit und Freiheit. Der genuine Philosoph sei eine integre Person, und die Gelehrtenrepublik eine integre Gemeinschaft. Descartes zum Beispiel verkündete seine persönliche Aufgeschlossenheit und Freiheit mit der Behauptung, er habe alles beiseite geschoben, was man ihn auf der Jesuitenschule von La Flèche gelehrt habe, und Robert Boyle rühmte sich seiner Aufgeschlossenheit und Freiheit später mit dem Hinweis, daß er Descartes nicht gelesen habe.⁵

Für Boyle wie für Bacon gefährdete die Bindung an überlieferte Gedankengebäude die Authentizität eigenen Urteilens – sei es die eigene sinnliche Erfahrung der Welt, seien es individuell vollzogene Gedankengänge rationaler Reflexion –, und deshalb müsse man sich von solchen Bindungen einfach lösen. Die traditionellen Wissenden waren mit Bräuchen und Konventionen belastet, die ursächlich für ihre Unfreiheit wie auch für die Verzerrung ihres Denkens waren. Der neuzeitliche Wissende hingegen galt als unbelastetes Selbst, dessen Freiheit sein Erkenntnisvermögen befähigt, die Natur widerzuspiegeln.⁶ Adel sprach aus dieser Anschauung, denn wer wollte schon – wie die neuzeitliche Rhetorik formulierte – lieber ein Sklave des Aristoteles sein, als sein Urteil allein dem Tribunal der Vernunft und der Wirklichkeit zu unterwerfen?

Und wer wäre so unedel, das Wort eines anderen vorzuziehen, wenn er sich durch Beobachtung und Experiment dem unmittelbaren Zeugnis der Natur unterwerfen konnte? Nicht nur Aristoteles und die Autorität der Alten waren beiseite zu schieben; ebenso abgelehnt wurde das gewohnheitsmäßige Vertrauen auf das Zeugnis zeitgenössischer Beobachter. Wer sich wirklich der Wahrheit über die Natur versichern will, muß nicht nur die Überlieferung vergessen und die Autoritäten ignorieren; er muß auch

skeptisch sein gegenüber den Ansichten, die andere über die Welt verbreiten, und darf sich nur auf seine eigenen Beobachtungen und Beweisführungen verlassen. In diesem Sinne schrieb John Locke, »wir können ebenso gut hoffen, mit den Augen anderer zu sehen, wie wir erwarten können, mit ihrem Verstande zu erkennen. In dem Maße, wie wir selber die Wahrheit und die Vernunft betrachten und erfassen, besitzen wir auch reale und wahre Erkenntnis.« Und weiter: »In der Wissenschaft besitzt jeder soviel, wie er wirklich erkennt und erfaßt. Was er nur glaubt und auf Treu und Glauben annimmt, sind bloße Fetzen, die, so wertvoll sie auch im ganzen Stück sein mögen, doch für den, der sie sammelt, keinen nennenswerten Vermögenszuwachs bedeuten.« Naturerkenntnis mußte aus *eigener* Erkenntnistätigkeit hervorgehen.⁷

Innerhalb der reformierten, tugendhaften Gemeinschaft der Wissenden sollten alle als gleich gelten. Die Gelehrtenrepublik war keine traditionelle Schule, in der einige lehrten und der Rest sich fügte. Viele der Mitte des 17. Jahrhunderts gegründeten neuen wissenschaftlichen Gesellschaften unterstrichen vielmehr, daß alle Menschen gleich befähigt seien, zum Wissensbestand beizutragen – ungeachtet ihres Reichtums, ihrer nationalen Zugehörigkeit oder ihrer sozialen Stellung. Wenn die übrige Gesellschaft hierarchisch aufgebaut und durch Unterschiede der Religion, des Rangs und der Nation zerrissen war, so hatte die Gelehrtenrepublik allen Grund, diese Unterscheidungen als Vorurteile zurückzuweisen. Der Dreißigjährige Krieg hatte in dieser Hinsicht gerade eine blutige Lektion erteilt, die Millionen von Europäern das Leben kostete, und Leibniz stand nicht allein mit seinem Versuch, eine neue alleuropäische Harmonie nach dem Vorbild der reformierten Akademie der Wissenschaften zu errichten.⁸

Die Gelehrtenrepublik konnte es sich nach allgemeiner Auffassung schlicht nicht leisten, ähnlich wie Europa in Nationalstaaten mit unterschiedlichen konfessionellen Bindungen zu zerfallen. Für intoleranten und spalterischen Patriotismus oder religiöse Bigotterie war kein Platz in einer Gemeinschaft, deren Hervorbringungen als allgemeingültiges Wissen über eine gemeinsame, jedem gleichermaßen zugängliche Wirklichkeit galten. Wie im alten Griechenland mochten sich die europäischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht als Bürger von Athen oder Rom, sondern als »Weltbürger« verstehen. Wenn die Nationen und Religionen Europas einander bekriegten, so befanden sich, wie es immer wieder hieß, »die Wissenschaften nie im Krieg«.⁹

Der englische Historiker Edward Gibbon schrieb dazu: »Es ist die Pflicht des Patrioten, das ausschließliche Interesse und den ausschließlichen Ruhm seines Heimatlandes zu fördern und zu betreiben, doch einem Philosophen muß es erlaubt sein, seine Ansichten zu erweitern und Europa als eine große Republik zu betrachten, deren verschiedene Einwohner

nahezu dasselbe Niveau von Vornehmheit und Kultiviertheit erreicht haben.« Gerade so, wie Gegenstand der naturwissenschaftlichen und philosophischen Untersuchung die ganze Welt war, war der authentische Intellektuelle, wie es hieß, nirgendwo auf der Welt ein Fremder und unterlag keinen bloß nationalen oder konfessionellen Zwängen: »Die Gedanken sind frei.« Der Franzose Montesquieu schrieb dazu: »Ich ziehe meine Familie mir selbst vor, mein Land meiner Familie und die menschliche Gattung meinem Land.« – ein Ausspruch, für den ihn der Schotte Hume sehr bewunderte. Der von nationalen und konfessionellen Vorurteilen freie Naturwissenschaftler oder Gelehrte war der einzige echte Europäer.¹⁰

Freiheit von intellektuellen Vorurteilen, Freiheit von spalterischer Beschränktheit und Provinzialität, Freiheit von Brauchtum und Überlieferung, Freiheit von willkürlicher oder allgemein anerkannter Autorität, Freiheit von der Unterscheidung der Menschen nach Rang und Art – diese Vision von philosophischer Tugend wurde von der naturwissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts an die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und von der Aufklärung an die liberalen und pluralistischen Strömungen in der Kultur und Gesellschaftstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts weitergereicht.

Im Frankreich des 18. Jahrhunderts hatte diese Vision eine radikale politische Dimension. Eben weil die Gelehrtenrepublik frei von Vorurteilen, willkürlicher Autorität und Rangunterschieden war, konnten ihre Verfechter sie als Wirklichkeit gewordene Kritik an der Gesellschaft des Ancien Régime ins Feld führen. Sieben Jahre vor dem Sturm auf die Bastille rühmte ein radikaler französischer Journalist den Egalitarismus der idealen wissenschaftlichen Gemeinschaft: Sie kennt »weder Despoten noch Aristokraten noch Wähler (...). Einen Despoten, Aristokraten oder Wähler zu akzeptieren, die per Erlaß die Hervorbringungen von Genies besiegeln, hieße der Natur der Dinge und der Freiheit des menschlichen Geistes Gewalt antun: ein Affront gegen die öffentliche Meinung, die allein das Recht hat, Genies zu krönen.«¹¹ Und ein Jahr nachdem die Bastille eingenommen war, schrieb Condorcet in seiner *Éloge* auf den Amerikaner Benjamin Franklin: »Allzeit frei inmitten jeder Art von Knechtschaft, vermitteln die Wissenschaften denen, die sie ausüben, etwas von ihrer wesenhaften Unabhängigkeit, und entweder sie fliehen aus Ländern, in denen Willkür herrscht, oder aber sie bereiten auf sanfte Weise die Revolution vor, die diese Willkürherrschaft schließlich zerstören wird.«¹²

Einige englische Naturphilosophen, die auf eine (freundlichere, sanftere) Revolution im eigenen Land hofften, verwiesen ebenfalls auf die Gelehrtenrepublik als vorbildliche Verwirklichung von sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit. Der Chemiker Joseph Priestley schrieb, daß »jeder Mensch es ebenso gut vermag, wahr und falsch zu unterscheiden, wie seine

Nachbarn«. Und weiter: »Dieser rasche Erkenntnisfortschritt, daran habe ich keinen Zweifel, wird auf Gottes Erden der Weg sein, allen Irrtum und alles Vorurteil auszurotten und aller unrechtmäßigen und angemäßen Autorität in der Religion ebenso wie in der Wissenschaft ein Ende zu bereiten. (...) Die englische Hierarchie hat (wenn es denn in ihrer Verfassung irgend Schwächen gibt) (...) allen Grund dazu, sogar vor einer Luftpumpe oder einer elektrischen Maschine zu erzittern.«¹³

Die liberale Anschauung von sozialer Gleichheit und Fairneß, wie sie am Vorbild der wissenschaftlichen Gemeinschaft ausgearbeitet wurde, lebte im 20. Jahrhundert fort. Der Gründervater der Wissenschaftssoziologie, der einflußreiche amerikanische Soziologe Robert K. Merton, beschrieb in einem Schlüsseltext die »Wissenschaftsnormen« als jene einzigartigen und so wirksamen Werte, die die wissenschaftliche Gemeinschaft pflegt und ihren Mitgliedern auferlegt: Nur unter der Bedingung, daß sie sich diese Werte zu eigen macht und Zuwiderhandelnde bestraft, werde sie ihr institutionelles Ziel, verlässliches Wissen zu verbreiten, erfüllen können.¹⁴

Erstmals Ende der 1930er, Anfang der 1940er Jahre formuliert, gründeten Mertons Normen dennoch auf Anschauungen zur wissenschaftlichen Gemeinschaft und wissenschaftlichen Tätigkeit, wie sie bereits im 17. Jahrhundert formuliert worden waren. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft sollten aufgeschlossen, skeptisch, unparteiisch und dem Allgemeingültigkeitsanspruch verpflichtet sein – und Merton behauptete, sie seien es. Sie folgten keinerlei irrelevanten Unterscheidung nach Rang, Rasse, Religion oder Geschlecht, und bewerteten alle Beiträge zur wissenschaftlichen Erkenntnis allein nach Maßgabe ihres geistigen Verdienstes. Die Wissenschaft war in der Tat die große Meritokratie der Moderne. Eine Unterwerfung unter ihre Normen garantierte die Produktion authentischer Wissenschaft, während sie der westlichen Gesellschaft gleichzeitig den Spiegel vorhielt und zu verstehen gab, wie sie zu sein hätte.¹⁵

Merton schreckte nicht davor zurück, aus der epistemischen Tugend Lehren für die soziale Gerechtigkeit zu ziehen. Die Lage in Nazi-Deutschland, schrieb er, sei ein lebendiges Beispiel dafür, wie die politische Einmischung in wissenschaftliche Normen solch entstellte Dinge wie eine »arische Physik« hervorbringen kann. Im weiteren Verlauf entfachte dieses unter dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftretende Konstrukt sozialen Haß. Wenn äußere soziale Vorurteile sich in wissenschaftliches Urteilen einmengen, bleibe von objektiver Wissenschaft bestenfalls ein Schein.

Die Grenzen der Aufklärung

Vorurteilsfreies Wissen, der Vorsatz, sich der wissenschaftlichen Erfahrung ohne vorgefaßtes Urteil oder bestimmte Erwartungen zu öffnen; ein Wis-

sen, dessen Objektivität gerade durch diese Freiheit verbürgt ist und das von einer Gemeinschaft garantiert wird, die eine Formel gefunden hat, um das Vorurteil einzudämmen, und deren einzigartige Tugend ein konkretes Vorbild für soziale Gerechtigkeit sein könnte – in der Tat eine noble Vision. Andere nannten sie die Aufklärungsvision, und ich schließe mich dieser Bezeichnung an. Diese Vision ist noch immer aktuell. Und diejenigen, die sich von ihr verabschiedeten, taten dies für Dinge, die zu einigen der größten Verbrechen unseres Jahrhunderts geführt haben.

Aus diesem und aus anderen Gründen wird die Aufklärungsvision nur mit großem Bedacht kritisiert. Doch sie selbst von einer leidenschaftslosen und unparteiischen Untersuchung auszunehmen, hieße sie verraten. Es hieße, sich gegen ihre eigenen Prinzipien zu vergehen, wenn wir ihre historische Gestalt nur aus Glaubensgründen akzeptierten, wenn wir ihre Aussagen über die Natur der Wissenschaften und über die sie hervorbringenden Gemeinschaften nur kraft ihrer Autorität hinnähmen. Freiheit von der Willkür und der zerstörerischen Macht des Vorurteils ist als gesellschaftliches Ziel so erstrebenswert und wichtig, daß eine Kritik an der Aufklärungsvision sich auch durch die Hoffnung rechtfertigt, diese Freiheit möchte durch andere Mittel *besser* zu sichern sein.

Die Aufklärungsvision vom Verhältnis zwischen Wissenschaft, Vorurteil und gesellschaftlicher Tugend weist zwei wesentliche Mängel auf. Der erste könnte als historisch bedingter Mangel, der zweite als moralischer und politischer Mangel bezeichnet werden. Descartes lag falsch: Es ist menschlich nicht möglich, ein Wissensgebäude auf völlig neuen Grundlagen zu errichten, das überlieferte Wissen radikal zurückzuweisen. Seine eigenen medizinischen und physiologischen Schriften – die so tief in der Schuld des Galenismus stehen – widerlegen ihn. Auch Locke irrte sich: Wer es ablehnt, Erkenntnisse auf Vertrauensbasis zu übernehmen, besitzt deshalb noch keine reinere Form der Erkenntnis, sondern überhaupt keine. Wie anders konnte Robert Boyle die Gestalt und Größe der Eisberge vor Neufundland kennen – und sie waren ihm bekannt –, wenn nicht im Vertrauen auf verlässliche Quellen? Wie anders konnte die Gemeinschaft der englischen Astronomen im 17. Jahrhundert über die gesetzmäßige Himmelsbewegung des Kometen von 1665 Bescheid wissen, wenn nicht im Vertrauen auf die Beobachtungen von Astronomen in Polen, Deutschland, Italien, Spanien und einer ländlichen Institution in Massachusetts mit Namen Harvard?¹⁶

Dieses Vertrauen in die Glaubwürdigkeit und das Zeugnis anderer mag – und sollte – als harmlos gelten. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist eine gemeinschaftliche Tätigkeit, und wie wir alle, so müssen auch Wissenschaftler – ungeachtet ihrer skeptischen Haltung und ihres Methodenglaubens – selbst entscheiden, wem sie Vertrauen schenken. Eine rationa-

le Formel, die uns diese Entscheidung abnehmen könnte, gibt es nicht – ich zumindest kenne keine.

Vertrauen ist ein zentraler Bestandteil jeder Sozialordnung, aber nicht alle Menschen gelten als vertrauenswürdig. Die frühneuzeitlichen Naturwissenschaftler machten sich die Entscheidung, wem sie vertrauen sollten, nicht leicht, doch im großen und ganzen folgten sie dabei den bestehenden Machtverhältnissen. Dem Wort eines Gentleman mochte man vertrauen – der Ehrenkodex forderte dies geradezu –, aber das Zeugnis des Gemeinen, des Ungebildeten und der Frau galt als fragwürdig. Als der ungebildete niederländische Tuchhändler und Erfinder des Mikroskops Antoni van Leeuwenhoek berichtete, er habe in einem Tropfen Teichwasser eine Unmenge kleiner Tiere entdeckt, forderten die Gentlemen der Royal Society eine Überprüfung seiner Fähigkeiten und seiner Rechtschaffenheit, und zwar nicht etwa durch gleichwertige Experten – denn niemand konnte Leeuwenhoek in dieser Frage das Wasser reichen –, sondern durch die Geistlichen und Rechtsgelehrten von Delft.¹⁷

Doch muß sich die Aufklärungsvision noch in anderer historischer Rücksicht Fragen gefallen lassen, die weniger harmlos sein mögen und unmittelbarer die Problematik sozialer Vorurteile betreffen. Wenn die Mitglieder der Gelehrtenrepublik des 17. und 18. Jahrhunderts verkündeten, sie stünden jedermann aufgeschlossen gegenüber, so verstanden sie unter *jedermann* ganz entschieden *nicht* alle Menschen. Zu ihren Akademien, ihren Salons und ihren Verhandlungen waren nur wenige Nichteuropäer und nur wenige Frauen zugelassen. Unter den inländischen Mitgliedern der Londoner Royal Society befanden sich im 17. Jahrhundert nur wenige Angehörige der römisch-katholischen Kirche, kaum Quäker, keine Juden und keine Frauen. Die Pariser Akademie der Wissenschaften war in dieser Hinsicht eher katholisch – und dies im doppelten Wortsinn –, doch nach der Widerrufung des Edikts von Nantes im Jahr 1685 konnte sich kein hugenottischer Forscher mehr am akademischen Leben Frankreichs beteiligen.¹⁸

Die Ausgrenzung der Frauen und Juden entspricht schon eher den Vorstellungen, die wir mit der englischen Schriftkultur des 17. Jahrhunderts verbinden, und liegt weitgehend in der »Natur« der Sache. Da beide Gruppen wie die überwiegende Mehrheit der schreib- und leseunkundigen Armen keinen Zugang zu den höheren Bildungsinstitutionen hatten, brauchte man sie erst gar nicht wegen ihres Status als Frau oder Jude auszugrenzen: Durch ihr fehlendes Fachwissen waren sie es bereits. So zog ein Historiker den trefflichen Vergleich, die Royal Society von London habe »jedermann« genauso offen gestanden, wie das Hotel Ritz »jedermann« offensteht.¹⁹ Der über dem Eingangstor von Platons Akademie prangende Hinweis »Kein der Mathematik Unkundiger trete hier ein« ist

im Hinblick auf seine sozialen Implikationen harmlos, solange jedermann die gleiche Chance hat, mathematisches Fachwissen zu erwerben. Doch von gleichen Zugangsmöglichkeiten konnte keine Rede sein. Und wie sicher können wir uns sein, daß dies heutzutage der Fall ist? Intellektuelle Gemeinschaften, die nicht allen offenstehen, neigen zur Produktion eines Wissens, das für die Ausgegrenzten nicht anziehend ist. Eine Biologie, die die Minderwertigkeit der Frauen, der Juden oder der Slawen behauptet, setzt eine Biologengemeinschaft voraus, die ausschließlich aus Männern, Nichtjuden oder Nichtslawen besteht, oder deren Autoritätsstruktur zumindest von diesen Gruppen dominiert ist. Die Quellen des Hasses liegen in diesem Zusammenhang nicht in einer von Haß motivierten und Haß fördernden Wissenschaft, sondern in einem Ausgrenzungssystem, das die Entwicklung einer solchen Wissenschaft erst erlaubt.²⁰

In ihrer Selbstdarstellung als sozial gerechte Institution verwies die Gelehrtenrepublik immer wieder auf ihre kosmopolitische Zusammensetzung und den Universalismus der von ihr hervorgebrachten Erkenntnis. Doch der Kosmopolitismus verlangt nach näherer Bestimmung, und von Universalismus kann nur mit Vorbehalt die Rede sein. Bis ins ausgehende 18. Jahrhundert war Religionszugehörigkeit in der Regel das wichtigere Ausschlusskriterium aus der Gelehrtenrepublik als nationale Abstammung, und zwar aus dem einfachen Grund, daß die Institution des Nationalstaats damals vergleichsweise schwächer war als in späterer Zeit und daß die Wissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert weniger zur Stärkung der Staatsmacht beitragen konnte, als es ihr später möglich war.²¹ In der frühen Neuzeit mochten sich »die Wissenschaften nie im Krieg« befunden haben, doch macht eine solche allgemeine Aussage spätestens seit Los Alamos und Peenemünde keinen Sinn mehr.

Latein war in der Gelehrtenrepublik des 17. Jahrhunderts Universal-
sprache, die geistige Euro-Währung der Zeit, doch die Universalität dieser Sprache ähnelte sehr der Universalität von mathematischem oder naturwissenschaftlichem Fachwissen. Daß »jeder sie sprach«, bedeutete selbstverständlich: »jeder, der wirklich etwas galt.«²² Darüber hinaus hatte der noble Anschein, den sich die Aufklärungsvision mit ihrem Anspruch auf allgemeingültiges Wissen und eine allgemeingültige Methode gab, auch seine Schattenseiten. Wie Isaiah Berlin in einem seiner schönen Essays schrieb, nahmen kritische Geister wie der Neapolitaner Giambattista Vico bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts Anstoß an der über alles sich hinwegsetzenden Ambition und der kulturellen Intoleranz, die aus der Überzeugung sprach, es gebe auf jede Frage nur eine Antwort, die »allgemeingültig, ewig und unabänderlich wahr« sei.²³

Aus diesen und aus vielen anderen Gründen ist es um die vorurteilslose Erkenntnis historisch nicht eben gut bestellt. In der Praxis wurde diese

Vorurteilslosigkeit historisch nie realisiert, und wahrscheinlich ist dies prinzipiell auch gar nicht möglich. Eher scheint es, daß die Gelehrtenrepublik die weitverbreiteten Vorurteile ihrer Zeit und ihrer Bürger widerspiegelt. Und insofern diese Vorurteile so weitverbreitet waren, erschienen sie den Bürgern der Gelehrtenrepublik wohl gar nicht als solche. Sie offenbaren ihren Charakter erst im Rückblick des Historikers, der Historikerin. Überflüssig zu unterstreichen, daß der Versuch, die Selbstverständlichkeit der frühneuzeitlichen Ausgrenzung der Juden, Frauen und Gemeinen zu verstehen, nicht bedeutet sie gutzuheißen.

Aus all diesen Gründen bleibt die Ablehnung von Vorurteilen historisch weder inhaltsleer noch folgenlos. Recht verstanden, ist diese Ablehnung nicht absoluter, sondern relativer Natur, nicht allumfassend, sondern partiell. Die rhetorische Ablehnung von Autorität und fremdem Zeugnis ist als Ablehnung gewisser *Arten* von Autorität und gewisser *Typen* von Zeugnis zu interpretieren; die rhetorische Empfehlung offener geistiger Foren meint die Offenheit gegenüber jeder für die Sache relevanten Person; die Beteiligung »aller Menschen« ist zu lesen als Zulassung aller, die sich für eine kompetente Mitwirkung hinreichend ausweisen können. Und weil die Bekämpfung von Vorurteilen nicht absolut sein kann, besitzen wir auch keine Universalformel, um zu entscheiden, welche Vorurteile abzulehnen sind und bei welchen wir keine andere Wahl haben, als sie anzunehmen (wenn wir sie denn als solche erkennen). Mangels einer solchen Formel müssen Intellektuelle wie alle anderen Menschen ihr Bestes geben, um mit dieser irreduziblen Ungewißheit zurechtzukommen.

Die absolutistische Version der Aufklärungsvision ist der Ursprung ihrer moralischen und politischen Defekte. So nobel die Vision ist, so sehr birgt sie die Versuchung der Hybris und die Gefahr der Unmenschlichkeit in sich. Ihr Absolutheitsanspruch läßt dem einzelnen eine furchterregende Verantwortung auf: Sie läßt ihn mit sich selbst allein, mißtrauisch gegen unsere eigenen Gefühle und Instinkte, argwöhnisch gegen die Bräuche unseres Gemeinwesens und die Weisheit unserer Vorfahren. Im Namen der Freiheit eines jeden verpflichtet sie jeden, jedem anderen mit Skepsis zu begegnen.²⁴

An diesem Punkt setzt denn auch Edmund Burke mit seiner reflektierten Verteidigung begründeter Vorurteile an. Die jakobinischen Philosophen und Politiker Frankreichs, so Burke, hätten »keine Achtung für die Weisheit anderer; aber was ihnen daran abgeht, ersetzen sie reichlich durch ein volles Maß von Vertrauen auf ihre eigene«. Die Engländer seien in dieser Hinsicht sensibler (dies war Burkes Vorurteil): »Wir wagen es nicht, den Menschen mit seinem Privatvermögen, mit seinem eignen, selbstgesammelten Vorrat von Erfahrung und Weisheit in die geschäftige Szene des Lebens zu werfen, weil dieser Vorrat bei jedem gar unbeträchtlich sein

möchte, weil der einzelne unendlich gewinnen muß, wenn er das allgemeine Kapital aller Zeiten und Völker benutzen kann. Viele unserer denkenden Köpfe, weit entfernt, im ewigen Kriege mit den Vorurteilen zu leben, wenden ihren ganzen Scharfsinn an, um die verborgene Weisheit, die darin liegen mag, zu erforschen. Wenn sie entdecken, was sie suchten – und sie verfehlen selten ihren Zweck –, dann finden sie es klüger, das Vorurteil beizubehalten mit der Weisheit, der es zur Hülle dient, als das Gewand wegzuworfen und die nackte Weisheit stehen zu lassen, weil ein Vorurteil, das ein Prinzip der Weisheit enthält, zugleich eine Kraft, um dies Prinzip zu beleben, und ein Gefühl der Zuneigung, um ihm Dauer zu verschaffen, bei sich führt.«²⁵

So nobel die Aufklärungsvision ist, so menschlich ist die Anerkennung ihrer Grenzen. Wir hängen im Hinblick auf unsere Erkenntnis nicht nur von unserer eigenen Vernunft und unserer eigenen Erfahrung ab, sondern auch von den vergangenen Generationen und unseren Mitmenschen. Wenn wir gemeinsam zu Erkenntnis kommen wollen, müssen wir auch zusammen leben lernen, in all unserer Unterschiedlichkeit. Genauso wie Menschen im Namen ihrer Religion, ihres Geschlechts, ihrer Nation und ihrer Rasse gehaßt haben, genauso haben sie auch im Namen der einen universalen Vernunft, Garantin der einen allgemeingültigen Wahrheit, Intoleranz geübt und Ungerechtigkeiten begangen.

So ist die Moral der Geschichte aus der Sicht eines Wissenschaftshistorikers zugleich einfach und unendlich vielschichtig. Ohne Vorurteil ist Erkenntnis ebenso unmöglich wie soziales Leben. Wir können Vorurteile selektiv handhaben und im Zaum halten, aber wir können sie nicht aus der Welt schaffen. Die nicht tolerierbaren Vorurteile müssen wir ins Visier nehmen und mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpfen. Aber wir können uns dabei nicht auf eine Generalformel aus der Geschichte der Gelehrtenrepublik stützen.²⁶

Aus dem Englischen von Bodo Schulze

Anmerkungen

- 1 »Republic of Science« und »Republic of Letters« sind im historischen Gebrauch weitgehend deckungsgleich: »Gelehrtenrepublik«. Zur Begriffsgeschichte insbesondere im 18. Jahrhundert vgl. Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca 1994; Anne Goldgar, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven 1995; Geoffrey V. Sutton, *Science for a Polite Society: Gender, Culture, and the Demonstration of Enlightenment*, Boulder 1995; Hans Hots / Françoise Waquet, *La République des lettres*, Paris 1997; Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Oxford 1987, insb. S. 25f. Zu

- den Ansichten des 17. Jahrhunderts über das Verhältnis zwischen tugendhafter Sozialordnung und richtigem Wissen vgl. Steven Shapin, *Die wissenschaftliche Revolution*, Frankfurt a.M. 1998, Kapitel 3.
- 2 Francis Bacon, Neues Organon, Buch 1.
 - 3 Dazu wie zu dem Material in den folgenden drei Absätzen vgl. Steven Shapin, *Die wissenschaftliche Revolution*, a.a.O.
 - 4 Zum Charakter des experimentierenden Naturphilosophen vgl. Steven Shapin, »A Scholar and a Gentleman: The Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England«, in: *History of Science* 29 (1991), S. 279-327; Mario Biagioli, »Etiquette, Interdependence, and Sociability in Seventeenth-Century Science«, in: *Critical Inquiry* 22 (1996), S. 193-238; Lorraine J. Daston, »Baconian Facts, Academic Civility, and the Prehistory of Objectivity«, in: *Annals of Scholarship* 8 (1991), S. 337-363.
 - 5 Zu Boyle siehe Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1994, Kapitel 4. Descartes ikonenhafte antiautoritäre und antitraditionalistische Geste findet sich in Teil 1 seines *Discours de la méthode*.
 - 6 Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994.
 - 7 John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, 2 Bde., Hamburg 1981, Buch 1, Kapitel 3, Absatz 2.
 - 8 Zu Leibniz vgl. Rudolph W. Meyer, *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution*, Chicago 1952; Ayal Ramati, »Harmony at a Distance: Leibniz's Scientific Academies«, in: *Isis* 87 (1996), S. 430-452.
 - 9 Lorraine J. Daston, »The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment«, in: *Science in Context* 4 (1991), S. 367-386; Davin De Beer, *The Sciences Were Never at War*, London 1960.
 - 10 Zu Gibbon, Montesquieu und Hume vgl. Thomas J. Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790*, Notre Dame 1977, S. 47f. Zum Kosmopolitismus, zur Einsamkeit und zur Askese in Beschreibungen des westlichen Intellektuellen vgl. Steven Shapin, »The Mind is its own Place: Science and Solitude in Seventeenth-Century England«, in: *Science in Context* 4 (1991), S. 191-218; ders., »The Philosopher and the Chicken: On the Dietetics of Disembodied Knowledge«, in: Christopher Lawrence, Steven Shapin, *Science Incarnate: Historical Embodiments of Natural Knowledge*, Chicago 1998, S. 21-50.
 - 11 Der Journalist heißt Jacques-Pierre Brissot de Warville, das Zitat stammt aus seinem 1782 erschienenen Werk *De la vérité*. Zit. n. Roger Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkeley 1971, S. 153. Zur Idee des wissenschaftlichen Genies in dieser Zeit vgl. Simon Schaffer, »Genius in Romantic Natural Philosophy«, in: Andrew Cunningham, Nicholas Jardine, *Romanticism and the Sciences*, Cambridge 1990, S. 82-90; Richard R. Yeo, »Genius, Method and Morality: Images of Newton in Britain, 1760-1860«, in: *Sciences in Context* 2 (1988), S. 257-284. Zur wachsenden Bedeutung der »öffentlichen Meinung« in der Wissenschaft vgl. Thomas H. Broman, »The Habermasian Public Sphere and Science in the Enlightenment«, in: *History of Science* 36 (1998), S. 123-149.
 - 12 Zit. n. Charles B. Paul, *Science and Immortality: The 'Éloges' of the Paris Academy of Sciences (1699-1791)*, Berkeley 1980, S. 67; vgl. Roger Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkeley 1971, S. 165; Keith Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago 1975, insbes. S. 293-299.
 - 13 Joseph Priestley, *An Examination of Dr Reid's Enquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, London 1774, S. 74; ders., *Experiments and Observations on Different Kinds of Air*, 3 Bde., London 1774-1777, Bd. 1, S. xiv (zit. n. Dorinda Outram, »Science and political ideology, 1790-1848«, in: R.C. Olby u.a., *Companion to the History of Modern Science*, London 1990, S. 1008-1023, Zitat: S. 1017).
 - 14 Robert K. Merton, »Science and the Social Order [1938]«, in: ders., *The Sociology of Science*, Chicago 1973, S. 254-266; ders., »The Normative Structure of Science [1942]«, in: ebd., S. 267-278.
 - 15 David A. Hollinger, »The Defence of Democracy and Robert K. Merton's Formulation of the Scientific Ethos«, in: Robert Alun Jones / Henrika Kuklick, *Knowledge and Society*, Bd. 4, Greenwich 1983, S. 1-15; ders., *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth Century American Intellectual History*, Princeton 1996.

- 16 Dies ist mein Hauptargument in *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1994, Kapitel 1, 5-6.
- 17 Zu Leeuwenhoek, siehe ebd., S. 306f.; zur Vertrauenswürdigkeit und zur sozialen Stellung im allgemeinen, siehe Kapitel 3 und 8.
- 18 Zur Mitgliedschaft in den Anfängen der Royal Society of London, siehe Michael Hunter, *The Royal Society and Its Fellows 1660-1700: The Morphology of an Early Scientific Institution*, Cahlfont St. Giles 1982; zur Pariser Akademie, siehe Roger Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkeley 1971; zur Stellung der Frauen in den Salons der Aufklärung, siehe Dena Goodman, »Enlightenment Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions«, in: *Eighteenth-Century Studies* 22 (1989), S. 329-350; zur allgemeinen Stellung der Frauen in der frühneuzeitlichen Naturwissenschaft, siehe Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge 1989; zur hugenottischen Gelehrten-Diaspora, siehe Anne Goldgar, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven 1995.
- 19 Margaret Espinasse, »The Decline and Fall of Restoration Science«, in: *Past and Present* 14 (1958), S. 71-89, Zitat: S. 86.
- 20 Dies ist das *intellektuelle* Argument dafür, daß die wissenschaftliche Gemeinschaft die Gesellschaft repräsentiert, von der sie getragen wird und die von ihren Produkten abhängt. Zur Frage, ob die moderne wissenschaftliche Gemeinschaft wirklich allen offen und meritokratisch strukturiert ist, vgl. Anne Sayre, *Rosalind Franklin and DNA*, New York 1975; Jonathan R. Cole, *Fair Science: Women in the Scientific Community*, New York 1979; Harriet Zuckerman, Jonathan R. Cole, John T. Bruer (Hg.), *The Outer Circle: Women in the Scientific Community*, New York 1991; Barbara Laslett, Sally Gregory Kohlstedt, Helen Longino, Evelyn Hammonds (Hg.), *Gender and Scientific Authority*, Chicago 1996. Dieses intellektuelle Argument für eine gesellschaftlich repräsentative wissenschaftliche Gemeinschaft ist zu unterscheiden von aktuellen Argumentationen in den Vereinigten Staaten, die »affirmative action« rechtfertigen auf der Grundlage wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeitsvorstellungen und zu dem Zweck, sogenannte ethnische oder geschlechtsbezogene »Rollenmodelle« zur Verfügung zu stellen.
- 21 Vgl. Lorraine J. Daston, »The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment«, in: *Science in Context* 4 (1991).
- 22 Vgl. Françoise Waquet, *Le Latin ou l'empire d'un signe*, Paris 1999.
- 23 Isaiah Berlin, »The Divorce between the Sciences and the Humanities« [1974], in: ders., *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, hg. v. Henry Hardy / Roger Hausheer, New York 1998, S. 326-358, Zitat: S. 327; ders., »The Counter-Enlightenment« [1973], in: ebd., S. 243-268.
- 24 Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O.
- 25 Edmund Burke, *Betrachtungen über die Französische Revolution*, Frankfurt a.M. 1967, S. 147 und 146.
- 26 Ein ausgezeichnete Versuch, eine bescheidenere, am spezifischen Fall ansetzende Herangehensweise an die Frage ethischer Entscheidungsfindung wiederzubeleben, findet sich bei Albert R. Jonsen / Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley 1988.

Glenn C. Loury

WISSENSCHAFT IM DIENSTE DES RASSISMUS?

I

Der moderne Fortschrittsglaube ging von Anfang an mit der Hoffnung einher, daß »gute Wissenschaft« ein wirksames Mittel gegen den Rassenhaß sei. Sofern Feindseligkeit gegen eine bestimmte Gruppe sich auf Behauptungen über die »natürlichen Anlagen« ihrer Mitglieder stützt, etwa ihre moralische oder intellektuelle Minderwertigkeit, erscheint diese Hoffnung tatsächlich begründet. Denn solche Urteile können wissenschaftlicher Überprüfung unterzogen und gegebenenfalls widerlegt werden, so daß zumindest einsichtsfähige Menschen von den Überzeugungen abzubringen wären, die ihrem Rassenhaß zugrunde liegen. Eine seriöse, wertfreie Wissenschaft müßte demnach Irrtümer, Vorurteile und Stereotypen mittels strenger Analyse und harter Fakten erschüttern und so zum Abbau von Rassenhaß beitragen können.

Dieses Szenario einer heilsamen und Toleranz fördernden Wirkung »guter Wissenschaft« ist durchaus realistisch und hat eine Vielzahl historischer Vorläufer. Es erscheint noch überzeugender, wenn man bedenkt, auf welche Weise totalitäre Regime – besonders das nationalsozialistische – die Wissenschaft mißbraucht haben, um politischen Rassismus zu rechtfertigen: Sobald die Forschung ihre Unabhängigkeit verliert und unter den Einfluß der Politik gerät – kurzum, »schlechte Wissenschaft« wird –, ist sie, wie die Geschichte gelehrt hat, sehr wohl in der Lage, Beihilfe zu leisten zur Ausbreitung von Rassenhaß.

Doch ist das alles noch keineswegs zwingend. Über die Qualität der Wissenschaft – ob sie »gut« oder »schlecht« ist – entscheidet, inwieweit gewisse Methoden befolgt werden, die den in der jeweiligen Disziplin geltenden Regeln der Beweisführung und Argumentation entsprechen. Allerdings sind das formale Bedingungen ohne großen moralischen Anspruch (wenngleich sich darin außerwissenschaftliche Konventionen niederschlagen können). Die Wissenschaft stellt einen spezifischen Diskurs dar, der in einer begrenzten, relativ geschlossenen Forschergemeinschaft gepflegt wird und strikten Regeln und Normen folgt.¹

Haß, Feindschaft, Streit und Konflikt zwischen ethnischen Gruppen existieren seit Menschengedenken und sind kulturübergreifende Phänomene. Unbestreitbar beherrschen sie auch unsere Zeit, obgleich die Wis-

senschaften heute über mehr Einfluß und Autorität verfügen als je zuvor. Zwar bestätigen die Wissenschaftler, daß es keine Rassen im objektiven, biologischen Sinne gibt; dennoch wird in vielen Gesellschaften »Rasse« als politisches und soziales Konstrukt über Generationen bis heute reproduziert. Über »Rasse« konstituierte Identitäten sind in der modernen Welt eine hartnäckige Realität, die ihren Ursprung in der längst abgetretenen Anthropologie des 19. Jahrhunderts hat. Wie es scheint, besteht aus kulturgeschichtlicher Perspektive wenig Anlaß zu der Hoffnung, daß der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis den Rassenhaß besiegen wird.

Hier ist allerdings eine Unterscheidung angebracht: Beim Kampf gegen den Rassenhaß kommt es nicht in erster Linie auf den Diskurs unter den Wissenschaftlern an, sondern darauf, wie das breitere Publikum ihn aufnimmt. Anders gesagt, wenn man den Zusammenhang zwischen dem Fortschritt wissenschaftlicher Argumentation einerseits und dem Fortbestehen von Rassenhaß andererseits verstehen will, ist es notwendig, die Rezeption wissenschaftlicher Erkenntnisse in der Öffentlichkeit zu verstehen. Letzten Endes wurzeln die Hoffnungen, die in die Wissenschaft als Waffe gegen den Rassenhaß gesetzt werden, in der Überzeugung, daß deren Autorität in eine bestimmte Art kultureller Praxis umgesetzt werden kann: daß »gute Wissenschaft« die Aufgeschlossenheit und Toleranz gegenüber den Anderen fördern und so dazu beitragen kann, Borniertheit, Nationalismus, Chauvinismus und Traditionalismus zu überwinden. Will man den Einfluß wissenschaftlicher Argumentation auf das Verhältnis zwischen den ethnischen Gruppen beurteilen, so gilt es daher zunächst einmal zu untersuchen, über welche vermittelnden Diskurse sich Forschungsergebnisse in Gesellschaft und Öffentlichkeit verbreiten. Dazu lautet meine These, daß im Gegensatz zu Auseinandersetzungen, die innerhalb der Wissenschaft stattfinden, der diese Grenze überschreitende, nach »außen« hin öffentlich wirksame Diskurs zwangsläufig politisch ist. Insofern muß man, ungeachtet der Qualität der zugrundeliegenden Forschungsarbeit, damit rechnen, daß bestehende rassistische Vorurteile den öffentlichen Diskurs »kontaminieren«.

II

Um dies zu begründen, möchte ich kurz auf einige Schwierigkeiten eingehen, die die öffentliche Debatte über Gruppenkonflikte in ethnisch heterogenen Gesellschaften belasten. Die Konventionen, denen dieser Diskurs unterliegt, unterscheiden sich dramatisch von den innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaften geltenden Regeln. Insbesondere entstehen irreduzible Uneindeutigkeiten, sobald sich Parteien mit unterschiedlichen

Interessen auf einen öffentlichen Gedanken- und Informationsaustausch einlassen. Jede Botschaft ist Gegenstand von Interpretationen, und kontextfreie Aussagen gibt es nicht. Ob wir wollen oder nicht, wir lesen und schreiben stets »zwischen den Zeilen«. Wenn wir uns vor dem Hintergrund sozialer Spannungen und Konflikte mit anderen auseinandersetzen, so müssen wir entscheiden, ob wir ihnen vertrauen können oder nicht.

Der Soziologe Erving Goffmann hat die komplexen kommunikativen Strategien unter Bedingungen reziproken Mißtrauens glänzend analysiert.² Er versteht den Austausch zweier Interaktionspartner im Sinne eines »Senders«, der etwas von sich gibt, und eines »Empfängers«, der dies aufnimmt und darauf reagiert, wobei er sich ein Bild vom Sender macht. Der Sender vertritt Ansichten oder Werte, die der Empfänger nicht kennt, die aber, wären sie ihm bekannt, die vom Empfänger konstruierte »tatsächliche Bedeutung« der Botschaft dramatisch verändern könnten. Dem Sender ist es überlassen, seinen Standpunkt nur »anzudeuten« – das heißt glaubhaft, aber indirekt zu übermitteln –, oder ihn zu verbergen. Im Wissen um diese Möglichkeiten wird der Empfänger jede Aussage nach Hinweisen auf die wahren Motive oder Überzeugungen des Senders abklopfen. So aufgefaßt ist jeder öffentliche Sprechakt eine kleine Darbietung. Seine tatsächliche Bedeutung kann stark vom Kontext und besonders davon abhängen, wie sich andere Sprecher, deren Werte und Überzeugungen bereits bekannt sind, zuvor geäußert haben.

In der Erwartung, daß man seine Äußerungen gemäß diesen Mechanismen interpretiert, wird ein geschickter Redner sie nutzen, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Er wird gesellschaftlich eingespielte Interpretationsmuster für seine Zwecke einsetzen, negativ rezipierte Ausdrücke meiden und solche wählen, die gut ankommen und ihn aller Erwartung nach in einem guten Licht zeigen. Auf diese Weise spielen Redner und Zuhörer, Autoren und Leser im politischen Kontext mit einem Repertoire von Ausdrucksformen. Spieltheoretisch gesprochen, hängt das jeweils angemessene Verhalten jedes Beteiligten davon ab, welche Strategien die übrigen »Mitspieler« wählen.

Ad hominem-Schlüsse haben im wissenschaftlichen Diskurs nichts zu suchen, sie stellen aber eine entscheidende Defensivtaktik in öffentlichen Debatten dar. Wer in Auseinandersetzungen über wichtige politische Probleme weiß, wo der jeweils Sprechende steht, kann die vorgetragenen Argumente, Meinungen und Behauptungen besser einschätzen. Stehen wir einem prinzipiell gleichgesinnten Sprecher gegenüber, sind wir eher dazu geneigt, Thesen zu akzeptieren, die unseren eigenen Vorstellungen widersprechen, oder Fakten zu trauen, die unangenehme Implikationen haben. Im Vertrauen auf die gemeinsamen Ziele nehmen wir nämlich fest an, daß er uns, wenn überhaupt, nur manipulieren will, um diese schneller zu errei-

chen. Bei Sprechern mit einer anderen Überzeugung nehmen wir hingegen an, daß sie eher Ziele anstreben, die den unseren entgegengesetzt sind. Da sie uns zu unserem Nachteil manipulieren könnten, erscheint es uns gefährlich, wenn ihre wahren Absichten unerkannt bleiben. Immer dann, wenn in politischen Diskursen Ungewißheit über die Ansichten der Teilnehmer herrscht, versuchen sie einander vorsichtig abzutasten, um herauszufinden, welche Einstellungen sich hinter bestimmten Äußerungen verbergen.

Nehmen wir als Beispiel die heikle Frage nach Intelligenzunterschieden zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Sind Schwarze weniger intelligent als Weiße? Was wissen wir über die Vererbung von Intelligenz? Für diese Fragen sind zunächst einmal Psychologen und Biologen zuständig, doch sobald sie in der Öffentlichkeit von Nichtexperten diskutiert werden, erhalten sie starke politische und moralische Implikationen. Die Antworten auf sie sind nicht nur vom wissenschaftlichen Standpunkt her korrekt oder nicht korrekt, sondern auch vom politischen. Darüber hinaus gibt es adäquate und weniger adäquate Foren, in denen diese Fragen öffentlich diskutiert werden können. Kurz, solche Diskussionen transportieren umfassendere, symbolische Bedeutungen, die jenseits wissenschaftlicher Fakten und Analysen liegen. Daher fragen wir uns hier sofort: Wer spricht? Was ist sein oder ihr politisches Interesse? Wie könnte diese Diskussion mißbraucht werden?

Insofern gibt es keine freie Rede. Wer sich zu einem strittigen Thema äußert, bezahlt dafür zumindest den Preis, andere merken zu lassen, daß er unter gegebenen Bedingungen und in bestimmter Weise zu sprechen bereit ist. Wenn Hörer wissen, daß nicht jeder diesen Preis bezahlen würde, besonders aber, daß es »Abtrünnige« eher als »Rechtgläubige« riskieren, sich dem Zorn der Gemeinschaft auszusetzen, werden sie ihre Rückschlüsse und Konsequenzen ziehen. Die Bedeutung von Äußerungen, die gegen Normen verstoßen, geht weit über den buchstäblichen Sinn hinaus. Um nicht als Abweichler zu gelten, sagen kluge »Rechtgläubige« meist überhaupt nichts, was öffentlichen Anstoß erregen könnte. Sie überlassen dieses Feld den »Abtrünnigen« und leisten damit dem Vorurteil Vorschub, daß jede normverletzende Äußerung auf eine deviante Grundüberzeugung schließen läßt. Derartige Bedingungen können ein Klima der Selbstzensur fördern, in welchem wissenschaftliche Wahrheiten nur wenig gegen tiefsitzende Rassenvorurteile auszurichten vermögen.

III

Die politische Natur öffentlicher Diskurse kann also die Art und Weise, wie wissenschaftliche Ergebnisse in die Öffentlichkeit transportiert wer-

den, stark verzerren. Der Stellenwert von wissenschaftlichen Ergebnissen innerhalb einer Forschergemeinschaft ist eine Sache – wie sie beim breiten Publikum ankommen, eine ganz andere.

Der französische Antikommunist Jean-François Revel klagte einmal darüber, daß der Kalte Krieg es fast unmöglich mache, die westeuropäische Öffentlichkeit wahrheitsgetreu über die Sowjetunion zu informieren, und schrieb: »Es sind die Fakten, die am stärksten mit Tabus belegt sind; auf diese Weise wird die Umsetzung von öffentlicher Information und Debatte in Politik behindert (...). In der Regel ist die Besorgnis, dieses oder jenes Faktum könnte die öffentliche Meinung in eine unliebsame Richtung lenken, größer als unsere Neugier oder Aufrichtigkeit.« Übrigens sind auch Sozialwissenschaftler, insbesondere jene, die Konflikte zwischen ethnischen Gruppen erforschen, gegen derartige Einflüsse keineswegs gefeit.

Wo man einen Tatsachenbericht in dem Sinne deutet, daß der Referent »negative« Werte verkörpert oder in der öffentlichen Debatte die »falsche« Partei stärkt, da könnten vorsichtige Menschen mit »guten« Werten, die sich als dem »richtigen« Lager zugehörig fühlen, dazu neigen, heikle Fakten für sich zu behalten. Wenn bestimmte Tatsachen herrschenden kollektiven Werten zuwiderlaufen, verurteilt man häufig den Überbringer, da, so das Vorurteil, nur jemand, der diese Werte geringschätzt, etwas äußern würde, das geeignet ist, sie in Mißkredit zu bringen. Forscher mögen aus Furcht vor Sanktionen nicht nur verschweigen, was sie wissen, sondern gar nicht erst Fragen stellen, die unbequeme Antworten mit sich bringen könnten. Wenn das öffentliche Reden über Fakten mit den sittlichen Grundeinstellungen des Sprechenden identifiziert wird, kann das die unvoreingenommene Analyse gesellschaftlicher Probleme stark behindern. Auf diese Weise kann der soziale Kontext die Sozialforschung beeinflussen.

Manche Gegenstände wissenschaftlicher Forschung sind im öffentlichen Bewußtsein so eng mit brisanten politischen Problemen verquickt, daß eine nüchterne, sachliche Diskussion ausgeschlossen scheint. Statt die offene Debatte zu pflegen – bei der die Teilnehmer bereit sind, sich durch Befunde oder Argumente, die ihren anfänglichen Ansichten widersprechen, überzeugen zu lassen –, haben wir uns an rhetorische Schlachten gewöhnt, bei denen rivalisierende Lager einander mit tendenziösen Statistiken bombardieren, um die öffentliche Meinung auf ihre Seite zu ziehen. Es sind nicht immer die besseren Wissenschaftler, die solche Kämpfe gewinnen. Manchmal beteiligt sich auch die Presse und berichtet selektiv nur über solche Resultate, die der »politisch korrekten« Sichtweise entsprechen. (Was als »korrekt« gilt, kann je nach dem aktuell vorherrschenden Meinungsklima von der Rechten oder der Linken diktiert sein.) Anfällig für eine derartige Politisierung sind insbesondere die Beziehungen

zwischen ethnischen Gruppen und den Geschlechtern sowie sexuelle Orientierungen.

Wenn sich Forscher mit bestimmten Gruppen identifizieren, treten sie gerne für solche wissenschaftlichen Ansätze ein, die ihr Engagement widerspiegeln – z.B. für eine »feministische«, »schwarze« oder »homosexuelle« Geschichtsschreibung, Soziologie, Ökonomie oder Ethnologie. Diese Zersplitterung (die bereits ziemlich weit fortgeschritten und offenbar unwiderruflich ist, wie immer man dazu stehen mag) hängt eng damit zusammen, daß Diskussionen über gesellschaftliche Probleme oft bewußt in einem Stil geführt werden, den ich als »publikumsorientiert« bezeichnen möchte. Sozialwissenschaftler diskutieren nicht nur untereinander, sondern richten sich auch an Gruppen in der Gesellschaft. Jenseits der Seminarräume aber verlieren die Regeln des wissenschaftlichen Diskurses ihre Gültigkeit.

Das Ideal objektiver Forschung wäre nicht viel wert, wenn Kollegen nach der Veröffentlichung von Forschungsergebnissen *ad hominem* fragen würden: »Was ist das für ein Ökonom, Soziologe etc., der so etwas annimmt?« Nicht nur würden Wissenschaftler dadurch zur Selbstzensur verleitet, auch die ganze Art, wie Ergebnisse bewertet und wie Konsens über Fakten hergestellt wird, würde sich verändern. Wenn Studien mit unliebsamen Implikationen strenger geprüft und mit mehr Aufwand widerlegt werden als andere, heißt das nichts anderes, als daß sich eine Voreingenommenheit in die Wissenschaft eingeschlichen hat und nur noch nach dem gesucht wird, was die Forschergemeinschaft vorzieht. Insofern wird das Wissen über die Welt nicht zuletzt auch durch die strategischen Entscheidungen der Sozialwissenschaftler beeinflusst.

IV

Diese Zusammenhänge möchte ich nun anhand der Kontroverse über ethnisch begründete Intelligenzunterschiede veranschaulichen, die Richard Herrnsteins und Charles Murrays Buch *The Bell Curve* vor einigen Jahren in den Vereinigten Staaten neu entfacht hat.³ Das Buch wurde von der Linken als rassistisches Machwerk heftig kritisiert; die Rechte verteidigte es mit gleichem Eifer. Es hatte einen enormen Erfolg: Fast eine halbe Million Exemplare wurden verkauft.

Wie erklärt sich nun die ganze Aufregung? Zwei Forscher haben sich in einer ausführlichen sozialwissenschaftlichen Analyse, gestützt auf eine beeindruckende Datenmenge, mit einer wichtigen Frage unserer Gesellschaft beschäftigt. Sie kennen offensichtlich die einschlägige Fachliteratur, belegen ihre Ergebnisse detailliert und haben es trotzdem geschafft, sich bei einem breiten Publikum verständlich zu machen. Ist das nicht ver-

dienstvoll? Bezeugt die hysterische Verurteilung des Werkes und seiner Autoren nicht einmal mehr das armselige Bemühen politischer Randgruppen, legitime öffentliche Debatten abzuwürgen, nur weil sie darin eine Bedrohung für ihre politische Sache sehen?

Vielleicht. Ich muß allerdings darauf hinweisen, daß die Autoren beileibe keine streng wissenschaftliche Studie abgefaßt haben. So stellen sie Mutmaßungen über künftige gesellschaftliche Konflikte an und klagen darüber, daß früher alles besser gewesen sei. Sie spekulieren über die politischen Implikationen von Erscheinungen wie die »kognitive Segregation« oder die »genetische Partitionierung« – daß also ihrer Auffassung nach die amerikanische Bevölkerung zunehmend in verschiedene, nach geistigen Fähigkeiten bestimmte und sich forterbende Klassen zerfalle. Gestützt auf ihre Intelligenztests folgern die Autoren, man müsse uneheleiche Geburten sanktionieren, Sozialleistungen kürzen, positive Diskriminierung benachteiligter Gruppen im Bildungs- und Berufswesen stoppen, das Strafrecht reformieren und sich um die wachsenden Risiken »dysgenischer Trends« (infolge der vergleichsweise bescheidenen Fortpflanzungsrate der Intelligenzelite) für die Stabilität der Gesellschaft kümmern. Sie haben sogar einen »Wertestandard für die Mittelklasse« konstruiert, mithilfe dessen meßbar sein soll, inwiefern das Heirats-, Fortpflanzungs- und Sozialverhalten den geltenden Normen entspricht, um dann mittels Korrelation mit dem Intelligenzquotienten zu erklären, warum bestimmte Bürger dem »Wertestandard« nicht genügen.

The Bell Curve ist in hohem Maße ein Werk öffentlicher Überredungskunst. Nicht, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse der Studie deshalb falsch sein müßten; doch ist das Buch von vornherein vor allem darauf angelegt gewesen, auf die Meinungsführer einzuwirken. Es richtet sich nicht an die einschlägigen Fachkreise, so daß letzten Endes nicht die Forschergemeinschaft über seinen Erfolg entschied. Die Autoren haben wiederholt die Kluft zwischen dem wissenschaftlichen Konsens über das Werk und dem angeblich falschen öffentlichen Eindruck beklagt, den »die Medien« erzeugt hätten – eine Kritik, die offensichtlich diesen öffentlichen Eindruck korrigieren soll. In ihrem Buch decken sie »schmutzige kleine Geheimnisse« über die Intelligenz und ihre Rolle in der amerikanischen Gesellschaft auf. Das Kapitel über ethnisch bedingte Intelligenzunterschiede beginnt mit einer Leserschelte an alle, die in der Mitte angefangen haben wie Pubertierende, die in Nabokovs *Lolita* nach »scharfen Stellen« suchen. Und die Autoren werden nicht müde zu beteuern, daß ihre Schlußfolgerungen keinesfalls im Sinne einer Rechtfertigung illiberaler oder gar rassistischer Maßnahmen zu interpretieren seien. Mit solchen vorausseilenden Schutzbehauptungen erkennen sie jedoch den unausweichlich politischen Charakter ihrer Studie an.

Der amerikanische Diskurs über den Zusammenhang zwischen Intelligenz und ethnischer Herkunft illustriert besonders gut die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen Fachdebatten und Debatten in der allgemeinen Öffentlichkeit. In der Forschergemeinschaft spielt eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber unbewiesenen Spekulationen eine wesentliche Rolle, und Zurückhaltung oder Selbstzensur wären hier geradezu tödlich. Es muß möglich sein, falsche oder angreifbare Ideen vorzustellen, denn Kritik und Widerlegung fördern den Fortschritt der Wissenschaft. Und wenn eine Idee der Kritik standhält, werden neue Hypothesen und Theorien aus ihr erwachsen. Jedoch sollten Hypothesen und Gedankenspiele von Experten nicht in der Öffentlichkeit präsentiert werden, als seien sie gesicherte Erkenntnisse. Das Publikum verläßt sich nämlich auf die Seriosität wissenschaftlicher Überprüfungsverfahren, vertraut also darauf, daß nur solche Ergebnisse mitgeteilt werden, die den Konsens der Experten widerspiegeln. Daher wäre gegenüber der Öffentlichkeit durchaus jene Selbstzensur und Bedachtsamkeit am Platze, die dem internen Diskurs eher schaden würden. Die Kontroverse um *The Bell Curve* liefert ein klassisches Beispiel dafür, wie die Grenze zwischen den Diskursphären verwischt werden kann.

Hier handelt es sich um eine Art Versagen auf dem »Marktplatz der Ideen«, das sich keinem politischen Lager eindeutig anlasten läßt – die Rechte ist hier genauso beteiligt wie die Linke. Tatsache ist, daß in den Sozialwissenschaften, und mehr noch bei ihrer Popularisierung, bestimmte Tabus wirksam sind. In der Soziologie, der Psychologie und in geringerem Maße auch in den Wirtschaftswissenschaften ist heute eine Voreingenommenheit zugunsten egalitärer Modelle auszumachen. Gewisse Hypothesen werden prinzipiell mißbilligt, einige Forschungsansätze sind ungeachtet der Gültigkeit ihrer Resultate schlecht angesehen, zumal wenn die Rassenproblematik darin eine Rolle spielt. Ein Großteil der fachexternen Kritik an *The Bell Curve* war überzogen; man zweifelte die Motive der Autoren an, zieh sie des Rassismus, warf ihnen vor, mit zweifelhaften Quellen zu arbeiten und beklagte ganz allgemein, welchen Schaden ihr »gefährliches« Buch der Sache des Fortschritts zufüge. Einige Konservative meinten daraufhin, wenn sich so viele Liberale über das Buch aufregen, dann müsse ja etwas daran sein. Die öffentliche Debatte war also von Anfang an heillos politisiert.

Vermutlich hat die »political correctness« in den Sozialwissenschaften dazu beigetragen, daß der Faktor Intelligenz bei der Erklärung sozialer Unterschiede bisher weitgehend außer acht gelassen wurde. Infolgedessen konnten sich die Autoren von *The Bell Curve* zusätzlich als Tabubrecher profilieren. Doch ironischerweise diskreditierten sie sich dadurch für die Forschergemeinschaft, deren Autorität sie so gerne beschwören. Das Pro-

blematische an *The Bell Curve* ist aber nicht, daß der Inhalt politisch unkorrekt wäre, sondern, daß eine Reihe von Behauptungen entweder schlicht falsch oder nicht ausgewiesen sind. Obwohl das Buch eine breite Palette von Fragen abhandelt, stellt es kaum einen eigenständigen wissenschaftlichen Beitrag dar, und das siebenundfünfzigseitige Literaturverzeichnis weist so gut wie keine einschlägigen Vorveröffentlichungen der Autoren auf. Ihre statistischen Analysen sind, wie einige Fachrezensenten moniert haben, genauso nichtssagend wie methodologisch naiv. Murray hat öffentlich eingeräumt, daß die von ihm diagnostizierten Trends keinen ursächlichen Zusammenhang zwischen den erforschten Variablen belegen. Der Text enthält aber Behauptungen, die nur Sinn machen, wenn es eine Kausalität zwischen individuellen Intelligenzquotienten und bestimmten sozialen Resultaten gibt.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Am Anfang des Buches findet sich eine Art Dokumentation darüber, wie der Intelligenzquotient sogar bei niederen Tätigkeiten mit der beruflichen Leistung korreliert. Das soll ein Hilfskellner illustrieren. »Wenn ein Dutzend Vorgänge gleichzeitig ablaufen, steht der Pikkolo plötzlich vor einer Reihe von Aufgaben, muß also Prioritäten setzen. Ein wirklich guter Mann hat im Nu die Ausgabetheke abgeräumt, weil er weiß, daß in Kürze die neue Bestellung aus der Küche kommen wird. Von der Theke nimmt er dann einen frischen Krug Wasser und einen Gewürzständer mit, um einen Gang zu sparen. (...) Dem werden viele Leser, die solche Jobs gemacht haben, zustimmen können. (...) Wenn die beiden anderen notwendigen Eigenschaften, nämlich Fleiß und positive Einstellung gegeben sind, ist Intelligenz hilfreich. Der wirklich gute Kellner arbeitet mit Köpfchen, um seine Aufgaben zu lösen; und je mehr er davon hat, desto schneller findet er Lösungen, auf die er jederzeit wieder zurückgreifen kann.«

Diese Passage liest sich wie eine unfreiwillige Selbstparodie und veranschaulicht, mit welchen Überzeugungsmitteln das Buch durchweg arbeitet. Einen wissenschaftlichen Diskurs pflegt es jedenfalls nicht, denn die »Wissenschaft« ist bereits mit dem von anderer Seite erbrachten Nachweis einer – allerdings schwachen (und immerhin nicht auf Hilfskellner beschränkten) – Korrelation zwischen Intelligenz und beruflicher Leistung abgehandelt; andere Erklärungsvariablen wurden zuvor ausgeklammert. Das üppige Werk bietet keinen Hinweis darauf, was die Intelligenz in Bezug auf berufliche Leistung zusätzlich überhaupt erklären soll, nachdem Ausbildung, Erfahrung und Temperament berücksichtigt sind. In dem Zitat oben geht es um Interpretation, es wird bestimmt, was die angeblich wissenschaftlichen Ergebnisse tatsächlich bedeuten.

Für den, der diese Interpretation nicht teilt, scheint es nahezuliegen, *The Bell Curve* einfach als ein Beispiel für »schlechte Wissenschaft« abzuha-

ken, im Gegensatz etwa zu den einschlägigen Arbeiten von Stephen Jay Gould oder Richard Lewontin, deren Interpretationen angemessener erscheinen. Doch das wäre meiner Ansicht nach ein Fehler (ohne daß ich damit die Wissenschaftlichkeit des Werks von Herrnstein und Murray verteidigen wollte). Jeder, der wissenschaftliche Fragen mit politischen Konsequenzen für ein breites Publikum abhandelt, muß sich auf Interpretationen einlassen. Das kann dazu führen, daß in der wissenschaftlichen Gemeinschaft vorausgesetzte, streng definierte Begriffe und feine Differenzierungen zu wolkigen Metaphern und relativ groben Denkmustern popularisiert werden. Insofern wäre es sogar überraschend, wenn die dem Rassenhaß zugrundeliegenden, tiefsitzenden kulturellen und psychischen Mechanismen *keinen* Einfluß darauf hätten, wie wissenschaftliche Argumente in popularisierte Aussagen übersetzt werden.

V

Das führt uns zu der Frage, ob man dem Kern des Rassenhasses überhaupt mit wissenschaftlichen Argumenten beikommen kann. Und sind für das uralte Problem der Gruppenkonflikte nicht im Grunde eher die Geistes- als die Naturwissenschaften zuständig? Zwar unterliegen unsere Interpretationen stets »harten« empirischen und strukturellen Rahmenbedingungen; doch wenn es darum geht, Wege zur Bekämpfung des Rassenhasses zu finden, sind vor allem narrative, interpretative und moralische Begründungen gefragt.

In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß auch unsere Aussagen über »gesellschaftliche Mechanismen« ihrerseits soziale Fakten sind, die jene Mechanismen wiederum beeinflussen. So kann zum Beispiel das Urteil: »Der Kapitalismus ist dem Sozialismus überlegen« im späten 20. Jahrhundert zutreffen, ohne indes ein für alle Zeiten gültiges Naturgesetz darzustellen. Die narrativen Begründungen, wie sie von den und für die Bewohner liberal-demokratischer kapitalistischer Systeme konstruiert werden, dienen in der Tat dazu, die Wahrheit dieser Aussage zu bestätigen – übrigens ganz im Sinne von Karl Marx, der feststellte: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«⁴ Man muß kein Marxist sein, um diese Erkenntnis würdigen zu können. Wen die formalen Methoden der Sozialwissenschaften zu der Annahme verleiten, hier handele es sich um ein wertfreies Unternehmen, mit klarer Trennung von Subjekt und Objekt wie in der Physik oder Chemie, der ist meiner Ansicht nach auf dem Holzweg. Formale Strenge kann uns nicht der Verantwortung für die unausweichlichen normativen Konsequenzen unserer Forschungsarbeit entheben.

Was heißt das für das Thema des Rassenhasses? Ich will den Begriff so weit fassen, daß er nicht nur blutige Stammesfehden einschließt, wie sie in Zentralafrika zwischen Hutu und Tutsi toben, sondern auch die seit langem schwelenden Feindseligkeiten zwischen den »Schwarzen« und den »Weißen« Amerikas. Obwohl im Lauf des letzten halben Jahrhunderts in keiner Gesellschaft größere Anstrengungen der Sozial- und Naturwissenschaften zu verzeichnen sind, die Probleme des Rassenhasses zu »lösen«, als gerade in den Vereinigten Staaten, erwies sich auch die »gute Wissenschaft«, bei allen Teilerfolgen, als der Aufgabe nicht gewachsen.

Die Wirklichkeit Amerikas sieht so aus, daß die Gefängnisse überfüllt sind mit jungen Schwarzen und ein Drittel der schwarzen Kinder auf Sozialhilfe angewiesen ist, die zunehmend restriktiv gehandhabt wird. Trotzdem ist dem populistischen »Backlash« gegen schwarze Forderungen, der sich bereits in den siebziger Jahren abzeichnete, nun ein akademischer gefolgt, der inzwischen auch von einigen Sozialforschern unterstützt wird und etwa diesen Tenor hat: Die schwarzen Dropouts (alleinerziehende Mütter, jugendliche Kriminelle, schlechte Schüler) haben sich ihre Lage selbst zuzuschreiben – das heißt, sich selbst und ihren liberalen weißen politischen Helfershelfern. Letztere hätten, von Schuldgefühlen verblendet, diese unbedarften Schwarzen in ihrem mangelnden Verantwortungsbewußtsein auch noch bestätigt. Würden die Schwarzen sich ihrer Verantwortung stellen, dann wäre das Problem – das mit ihrem Charakter und nicht mit ihrer Hautfarbe zu tun hat – längst gelöst. »Rasse« sei eine pure Fiktion, ein Hirngespinnst der Liberalen.

Für mich hat diese von nicht wenigen Vertretern der intellektuellen und politischen Eliten Amerikas geteilte Einstellung gegenüber der verarmten schwarzen Bevölkerung etwas zutiefst Beunruhigendes, und noch mehr, wie sie ihre Überzeugung wissenschaftlich zu untermauern versuchen. Die Ghettobewohner sind heute im Begriff, aus der nationalen Gemeinschaft ausgegrenzt zu werden, sie werden Stereotypen unterworfen, wegen ihres Lebensstils stigmatisiert und sozial isoliert, sie haben nur begrenzten Zugang zu den Netzwerken kommunaler Selbsthilfe und verinnerlichen zunehmend ihre Hilflosigkeit und Verzweiflung. Nicht genug damit, sind sie wegen ihrer angeblichen hohen Kriminalität, sexuellen Ungezügeltheit und intellektuellen Beschränktheit oft Zielscheibe öffentlichen Spotts. Kurz, sie sind zum Status eines Paria verdammt. Es ist mehr als offensichtlich, daß diese Erniedrigung in unmittelbarer Kontinuität mit der schändlichen Geschichte des Verhältnisses zwischen Schwarzen und Weißen in den USA steht. Und dennoch gibt es kein wissenschaftliches Argument, das die Anerkennung dieses Zusammenhangs erzwingen könnte.

Nun wären die Fronten geklärt: Während das konservative Lager bestreitet, daß es dem Staat obliegt, die Bedingungen der Schwarzen zu

verbessern, zeigt sich das liberale Lager alarmiert über die wachsende Kluft zwischen den Chancen und dem Lebensstandard der Schwarzen einerseits und der übrigen Bevölkerung andererseits. Auch wenn, wie ich glaube, die Konservativen sich in dieser Kontroverse politisch durchsetzen werden, sollte den moralischen Instinkten der Liberalen bei weitem der Vorzug gegeben werden. Das Problem ist allerdings, daß diese Impulse mit einer durchsetzbaren, tragfähigen politischen Agenda einhergehen müßten – die die Liberalen jedoch nicht anzubieten haben. Gezielte staatliche Antidiskriminierungsmaßnahmen dürften ein Auslaufmodell sein; doch angesichts der fortbestehenden eklatanten Benachteiligung von Schwarzen und der offenbar tiefliegenden Verbindung mit unserer unrühmlichen Geschichte der Rassendiskriminierung wäre eine Politik des »benign neglect« gewissenlos. Wir brauchen dringend ein Maßnahmenpaket, das die Öffentlichkeit dazu mobilisiert, die breite Masse der Schwarzen als gleichwertige Bürger in die Gesellschaft einzubinden. Aber wie soll eine solche Mobilisierung gelingen, wenn die Mehrzahl der Wahlberechtigten das Schicksal der Schwarzen als etwas ansieht, für das sie, die Bürger, keine Verantwortung tragen? Und muß eine öffentliche Rhetorik, die die Probleme der Schwarzen als selbstverschuldet darstellt, nicht verhindern, daß in der Gesellschaft ein Gefühl der Solidarität aufkommt?

Nehmen wir die Debatte über die positive Diskriminierung oder – wie es bei den Konservativen heißt – die »ethnische Bevorzugung«: Ihre folgenschwerste Konsequenz ist, daß sie ein offenes Eintreten für »weiße Interessen« legitimiert hat. Inzwischen gehört das Argument, diese oder jene politische Maßnahme benachteilige die Weißen, zum Repertoire öffentlicher Diskussion. Dabei kann positive Diskriminierung nie mehr sein, als ein ergänzendes Hilfsmittel bei der Bekämpfung des Grundproblems der ethnischen Ungleichbehandlung. Allerdings zeitigten diese Bemühungen den entscheidenden Erfolg, erstmals in der Geschichte des Landes eine schwarze Elite entstehen zu lassen, die mittlerweile bis in die Spitzen der öffentlichen Institutionen vorgedrungen ist. Angesichts unserer Geschichte sollte man meinen, daß dies allseits als ein echter Fortschritt gefeiert würde, denn immerhin bezeugt der Aufstieg einer gesellschaftlich lange isolierten und unterjochten ethnischen Minderheit an die Schalthebel der Macht den Sieg demokratischer Ideale.

Doch die Konservativen verleugnen dies, ja sie geben ihren Kreuzzug gegen die »ethnische Bevorzugung« sogar als eine Wiedergeburt der Bürgerrechtsbewegung aus und vergleichen sich mit Martin Luther King. Dadurch entwürdigen sie seine Vision und seinen radikalen, Konventionen brechenden Kampf für soziale Gerechtigkeit zu einem platten Slogan. Wenn die Konservativen fordern, daß Politik »farbenblind« zu sein habe, stellen sie einen hohen Anspruch. Doch was besagt dieses Prinzip? Es ist

nicht mehr und nicht weniger als eine politische Verfahrensnorm. Ich zweifle die Bedeutung solcher formalen Regeln nicht an, behaupte jedoch, daß sie die moralische Problematik nicht erschöpfen. Was ist denn bisher für eine wirkliche, also nicht nur formale, soziale Gerechtigkeit getan worden? Soll man etwa glauben, das moralische Problem, das sich mit der Unterdrückung der Schwarzen stellt, ließe sich auf die Frage reduzieren, ob die zuständigen Vertreter des Staates von der Hautfarbe eines Bürgers absehen oder nicht?

Die rein prozedurale Fairneß stellt offenbar weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung dar, um in einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft für substantielle Gerechtigkeit zu sorgen. Politik kann farbenblind und doch ungerecht sein und eine ethnische Minderheit benachteiligen, wovon insbesondere der »benign neglect« der gravierenden Folgen des Rassismus zeugt. So ist der Kampf gegen die Drogen – den einige amerikanische Kriminologen als einen Fall von »malign neglect« bezeichnet haben – zwar ebenfalls eine farbenblinde politische Maßnahme, allerdings ohne jede Rücksicht auf die unverhältnismäßig nachteiligen Auswirkungen für die Schwarzen. Ob der Drogenfeldzug ethnisch ungerecht geführt wird oder nicht – und für beides gibt es Argumente –, läßt sich nicht auf das Kriterium der Farbenblindheit reduzieren. Umgekehrt muß man gerade bei Programmen, die allen Bürgerinnen und Bürgern ungeachtet ihrer Hautfarbe zugute kommen sollen, gezielt auf die gesellschaftliche und politische Realität der bestehenden ethnischen Unterschiede eingehen. Um der Regierung eine möglichst breite Legitimation in der Bevölkerung zu verschaffen, sollte der Präsident dafür Sorge tragen, daß sein Kabinett ethnisch repräsentativ besetzt ist. Staatlich finanzierte Einrichtungen wie Universitäten sollten sich bemühen, den Belangen aller Gruppen zu dienen und sie zu fördern, was nicht zuletzt auch ethnische Ausgeglichenheit bedeutet. Die Gesundheitsbehörden haben dafür zu sorgen, daß gegen Krankheiten, an denen unverhältnismäßig viele Schwarze leiden, geeignete Maßnahmen ergriffen werden. Lehrer sollten im Sinne einer verantwortungsbewußten Berufsauffassung den Schülern Respekt gegenüber den Empfindlichkeiten lange unterdrückter Minderheiten vermitteln und ethnische Stigmatisierung bekämpfen. Auch eine solche Pädagogik kann nicht farbenblind agieren: Sie muß auf die ethnische Zusammensetzung der Schülerschaft und des Lehrkörpers der betreffenden Bildungsanstalt eingehen.

Hier steckt also das Problem. Als die Bürgerrechtsbewegung ihren Kampf vor einem Vierteljahrhundert erfolgreich beendete, hätte sie dafür sorgen müssen, daß die schwarze Unterschicht die Nachwirkungen des Lebens als Bürger zweiter Klasse rasch überwindet und daß die Nation das Erbe des Rassenhasses endlich bewältigt, das Amerika seit drei Jahrhun-

derten belastet. Doch leider gab es keine ernsthaften Bemühungen, die amerikanische Öffentlichkeit für dieses Ziel zu mobilisieren. Obwohl die Ungleichbehandlung von Schwarzen fortan als Verstoß gegen die politischen Ideale Amerikas galt, kann man heute ungestraft die Auffassung vertreten, das elende, unwürdige und kurze Leben zahlreicher ihrer Nachkommen sei eine Folge ihrer angeborenen Defekte – statt darin ein Indiz zu sehen, daß etwas mit unserer Gesellschaft nicht in Ordnung ist. An diesem politischen Mißstand konnte auch die »gute Sozialwissenschaft« nichts ändern. Statt dessen feiert man den Erfolg der Immigranten und stellt ihn dem – wie man heute offen sagen darf – Versagen der Schwarzen gegenüber. Die Absicht ist offensichtlich ideologisch: Die Immigranten dienen dazu, als Vorzeigebispiele die Gesundheit eines Systems zu demonstrieren, das offen ist für alle und allen gleiche Chancen bietet, in dem die Schwarzen sich aber bedauerlicherweise nicht bewährt haben.

Diese moralische Karikatur der wahren historischen Zusammenhänge ist sicherlich nicht »schlechter Wissenschaft« zuzuschreiben. Und obwohl die Schwierigkeiten, mit denen die Schwarzen in Amerika kämpfen, nicht zu den krassesten Formen heutiger Diskriminierung gehören, veranschaulichen sie doch, daß der Rassenhaß prinzipiell moralische und politische Wurzeln hat. Zwar mögen die Argumente der »guten Wissenschaft« einen bescheidenen Beitrag zur Bewältigung dieses Problems leisten, aber sie können niemals die kulturellen und ethischen Argumente ersetzen, die wir aus unseren verschiedenen Traditionen schöpfen und die uns auf höhere Ziele orientiert halten. Ganz abgesehen davon, daß eine Fixierung auf die Wissenschaft die Gefahr in sich birgt, uns von unseren politischen und ethischen Aufgaben abzulenken.

VI

Meine Überlegungen möchte ich mit einem klugen Gedanken abschließen, der sich auf die hier diskutierten Probleme bestens anwenden läßt. In seinem Essay *Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen*⁵ befaßt sich Václav Havel mit der allumfassenden Unterdrückung in Systemen, die er als »posttotalitär« definiert. Er fragt sich, welche existentiellen und ideologischen Merkmale des Spätkommunismus die Macht der Dissidenten begründeten: »Zwischen den Intentionen des posttotalitären Systems und den Intentionen des Lebens«, schreibt er, »kluft ein Abgrund: Das Leben tendiert in seinem Wesen zur Pluralität, zur Vielfarbigkeit (...), einfach zur Erfüllung seiner Freiheit«, das »System dagegen verlangt monolithische Einheit, Uniformität und Disziplin«. Das System sei ein einziges Lügengeflecht: Arbeiter würden im Namen ihrer Klasse versklavt, die Ausdehnung der Macht als Dienst an den Unter-

drückten dargestellt, Zensur als höchste Form der Freiheit gepriesen, manipulierte Wahlen als Selbstverwirklichung der Demokratie ausgegeben und so fort. Damit das System fortbestehen könne, müßten sich die einzelnen Bürger mit dem allgegenwärtigen Trug arrangieren, also sich dazu entscheiden, »in der Lüge zu leben«. Der Dissident hingegen, der sich dem verweigere und sich hartnäckig bemühe, »in der Wahrheit zu leben«, handele zutiefst subversiv: »Dadurch, daß er die ›Spielregeln‹ verletzt, hat er das *Spiel als solches abgeschafft*. Er hat entlarvt, daß es nur ein Spiel ist. (...) Er sagt, daß der Kaiser nackt ist. Und da der Kaiser wirklich nackt ist, ist das, was passiert ist, unheimlich gefährlich.« Durch seinen Mut hat der Dissident ein soziales Faktum geschaffen.

Der Widerstreit von »System-« und »Lebensintentionen« wird, wie Havel bemerkt, weder zwischen Gesellschaftsschichten, politischen Parteien oder Lagern noch im Eintreten für oder gegen das System ausgetragen, sondern in jedem einzelnen selbst: »Jeder Mensch hat selbstverständlich das Leben in seinen wesentlichen Intentionen in sich: Jeder hat eine gewisse Sehnsucht nach menschlicher Würde, moralischer Integrität, nach der freien Erfahrung des Seins, nach der Transzendenz der ›Welt des Daseins‹. Jeder ist aber im größeren oder kleineren Maße zugleich fähig, sich auf ein ›Leben in Lüge‹ einzulassen, jeder verfällt auf eine gewisse Art der profanen Versachlichung und Zweckdienlichkeit, in jedem ist ein Stück Bereitschaft, sich in der anonymen Menge aufzulösen und mit ihr bequem im Fluß des Pseudolebens mitzuschwimmen. Es geht also schon lange nicht mehr um einen Konflikt zweier Identitäten. Es geht um etwas viel Schlimmeres – um die *Krise der Identität selbst*.«

Die Wahrheit, betont Havel, hat in posttotalitären Systemen eine ganz besondere Kraft: »Unter der geordneten Oberfläche des ›Lebens in Lüge‹ schlummert also die *verborgene Sphäre* der wirklichen Intentionen des Lebens, seiner ›verborgenen Aufgeschlossenheit‹ der Wahrheit gegenüber.«

Havels Ansatz hat weitreichende moralische Konsequenzen für die Frage, wie Intellektuelle, die Wissenschaftler eingeschlossen, mit dem Problem des Rassenhasses in der modernen Welt umgehen sollten. Havel beruft sich auf eine unveräußerliche Fähigkeit des Menschen, »sich vollständig von der Wirklichkeit zu emanzipieren« und »in der Wahrheit zu leben«. Darin muß für jene Wahrheitssucher, die in der Sozialforschung ein streng objektives, wertfreies Vorhaben sehen, eine tiefe Ironie liegen. Denn die um sich greifende Politisierung unseres Diskurses geht häufig einher mit einem Konformismus, der jeden Wahrheitsanspruch letzten Endes verleugnet. Wer damit beginnt zu kalkulieren, ob ihm abweichendes Verhalten mehr schadet als nützt, ist schon auf dem besten Wege zur Anpassung. Damit tritt er aber einen Teil seiner persönlichen Würde an »das

System« ab. Auch wenn es sich hier gewöhnlich nur um kleine Opfer handelt (vergleichbar mit unseren tagtäglichen um der Höflichkeit willen geäußerten kleinen Lügen) und nicht um großartige politische Kompromisse, kann, wie ich versucht habe zu zeigen, unter bestimmten Umständen weitaus mehr auf dem Spiel stehen. Das Kalkül ist im Prinzip immer das gleiche.

Wie also kann man die Demagogen und Hasser überführen? Wie kann sich die Stimme der Vernunft in der Öffentlichkeit vernehmbar machen? Wie kann die Wahrheit über ein Volk, eine Partei, eine ethnische Gruppe, eine Kirche ans Licht kommen, wenn die Gesellschaft von Konformismus und einer Rhetorik der Banalität beherrscht wird? Wie können wir einen wahrhaft moralischen Diskurs über schwierige Probleme wie die ethnische Ungleichheit in den Vereinigten Staaten in die Wege leiten, wo es doch viel sicherer und bequemer ist, auf beruhigende Platitüden zurückzugreifen? Ich glaube, all dies wird nur möglich sein, wenn sich Menschen – zuerst einige und dann immer mehr – »vollständig von der Wirklichkeit emanzipieren«: wenn sie nicht mehr opportunistisch abwägen, sondern sich im Bewußtsein ihrer moralischen Verantwortung entschließen, »in der Wahrheit zu leben«, koste es, was es wolle.

Aus dem Englischen von Günter Holl

Anmerkungen

- 1 Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1997.
- 2 Erving Goffmann, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 1998.
- 3 Richard J. Herrnstein / Charles Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York 1994.
- 4 Vorwort zur *Kritik der Politischen Ökonomie* (Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Bd. I, S. 336).
- 5 Reinbek bei Hamburg 1980. Die Zitate stehen auf den Seiten 13, 16, 19, 25, 27 und 29.

Anton Pelinka

DEMOKRATIE UND MENSCHENRECHTE

Demokratie ist auch und zunächst ein Prozeß. In diesem kommt der Mehrheit – sei es der des »Volkes«, sei es der der »Volksvertretung« – die Entscheidungskompetenz zu. Demokratie ist aber ebenso ein Inhalt. Denn hinter den Regeln des demokratischen Prozesses sind immer auch Grundvorstellungen von der Würde des Menschen deutlich – die Menschenrechte.

Wäre Demokratie nur ein Prozeß, dann könnte eine Politik des Hasses demokratisch legitimiert werden. Erst die inhaltliche Komponente der Demokratie erlaubt die Frage: Was ist zu tun – und zwar im Rahmen der und mit Berufung auf die Demokratie –, wenn der Haß mehrheitsfähig wird? Diese demokratiethoretische Frage führt zu den Wurzeln des Hasses.

Der Begriff der Menschenrechte, der hier eingeführt wird, ist kein positiv-rechtlicher, vor allem aber keiner, der die Menschenrechte für feststehend, für abgeschlossen erklärt. Menschenrechte sind im Fluß. Das Konzept der verschiedenen Generationen von Menschenrechten – liberale Freiheitsrechte, soziale Grundrechte, globale Ansprüche – demonstriert ja die dynamische Flexibilität des Konzepts von Menschenrechten. Der Kern dieses Verständnisses von Menschenrechten ist aber, daß es sie gibt – veränderbar, im Einzelfall bestreitbar, aber als Phänomen unbestreitbar notwendig; notwendig vor allem für die Demokratie.

Demokratie braucht die Menschenrechte, Demokratie baut auf den Menschenrechten auf. Ohne eine Grundentscheidung zugunsten des Respekts vor der Würde aller Menschen – unbeschadet ihrer Differenzen – gibt es keine Demokratie. Alle Menschen sind frei und gleich geboren. Diese Annahme eines unveräußerlichen Wertes aller Menschen ist die Voraussetzung von Demokratie.

Menschenrechte bestehen aber zuallererst in einem Verbot von Politik. Mit den Grundrechten der Menschen darf keine Politik betrieben werden – auch keine Politik, die sich auf eine noch so große Mehrheit stützt. Menschenrechte sind das Fundament, auf dem demokratische Politik gemacht werden kann und soll. Dieses Fundament selbst aber entzieht sich der Politik.

Damit wird auch klar, daß Demokratie niemals heißt: *Anything goes*, alles ist erlaubt. In der Demokratie ist, aus Gründen der Demokratietheo-

rie, vieles eben nicht erlaubt. Erlaubt ist vor allem nicht, die Emotionen von Menschen zu instrumentalisieren, die diese gegen andere Menschen auf der Grundlage von Religion oder Herkunft, Geschlecht oder sexueller Orientierung, politischer Meinung oder körperlicher Verfassung hegen. Eine Politik auf der Grundlage des Hasses gegen Menschen als Angehörige einer bestimmten Gruppe ist jenseits der Freiheiten, die die Demokratie verbürgt – weil eine solche Politik eben diesen Freiheiten die Grundlage entzieht.

Das herrschende Demokratieverständnis ist nicht das, das Johannes Paul II. in »Fides et Ratio« mit folgenden Worten kritisiert: »Die Zulässigkeit bzw. Unzulässigkeit eines bestimmten Verhaltens entscheidet sich auf Grund des Votums der parlamentarischen Mehrheit.« Diese Begriffsbestimmung liefert ein simplifiziertes Bild der Demokratie, die – wie in der Enzyklika demonstriert – leicht zu kritisieren ist. Kritisiert wird hier nicht Demokratie als Realität und als Konzept, kritisiert wird das zum Zwecke der Kritisierbarkeit zurechtgemachte Zerrbild.

Die Definition der Demokratie in der Enzyklika läßt die historische und die aktuelle Verbindung zwischen den Menschenrechten und der Demokratie vollkommen außer acht. Die Definition des Papstes entspricht eher dem »populistischen« Demokratiebegriff, den Robert Dahl, William Riker und andere kritisiert und für mit der real existierenden Demokratie unvereinbar halten. Mit Dahl, Riker und anderen müßte die Demokratiedefinition der Enzyklika so lauten: »Die Zulässigkeit bzw. Unzulässigkeit eines bestimmten Verhaltens entscheidet sich auf Grund des Votums der Mehrheit im Rahmen der Grenzen, die von den Menschenrechten gezogen werden.«

Der Papst vernachlässigt eben diesen Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten, der sich allein schon historisch aus der Verbindung der beiden wichtigsten bürgerlichen Revolutionen, der amerikanischen und der französischen, mit den Menschenrechten und der Demokratie ergibt. Demokratie und Menschenrechte waren und sind das Produkt ein und desselben Denkens, ein und derselben Logik: Ohne Menschenrechte keine Demokratie – aber auch ohne Demokratie keine Menschenrechte.

Demokratie und Haß

Eine Politik des Hasses hat Konsequenzen, die demokratiezerstörend sind. Eine Politik des Hasses hat Ursachen, Wurzeln, die in der Gesellschaft liegen. Daß Menschen andere hassen und sie verfolgen, unterdrücken, foltern, vertreiben, ermorden, nur weil die einen Hautfarbe, Abstammung, Sprache oder Lebensweise der anderen ablehnen, ist ein Phänomen der

Menschheitsgeschichte. Menschen morden Menschen – teils aus nachvollziehbaren, in diesem Sinne rationalen Gründen; teils aus nicht nachvollziehbaren, irrationalen Gründen.

Das schrecklichste Beispiel irrationaler Emotion war und ist der Holocaust. In ihm haben wir die letzte Konsequenz eines Bedürfnisses erfahren, das im Menschen angelegt ist: das Bedürfnis, sich zu unterscheiden.

Der Holocaust als politisch organisierter Massenmord am jüdischen Volk und an den Roma und Sinti ist einzigartig in seiner Dimension und in seiner Perfektion. Er ist nicht einzigartig in seinen Verwurzelungen. Daß im letzten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in Ruanda Hutus und Tutsis einander gemordet haben, nur weil sie sich gegenseitig als »anders«, als »fremd« definieren, zeigt das Fortleben dieser Irrationalität, dieser Folge eines Bedürfnisses, Menschen zu anderen, zu Fremden zu erklären.

Was unterscheidet die Menschen, die einander hassen? In Ruanda, 1994, wurde diese Frage auf die Spitze getrieben. Was unterscheidet Tutsis und Hutus? Sie sprechen dieselbe Sprache, sie haben mehrheitlich dieselbe Religion. Und dennoch wissen sie genau, was die Differenz ausmacht, auch wenn es diese objektiv gar nicht gibt. Archaische Bilder bestimmen diese Differenz: Tutsis als Minderheit mit einem nomadisierenden Lebenshintergrund und traditioneller Herrscherrolle; Hutus als Mehrheit mit einem sesshaften Lebenshintergrund und traditioneller Untertanenrolle. Das Bild des mörderischen Konfliktes zwischen Kain und Abel erklärt mehr als alle Versuche, den Genozid von 1994 als »objektiv« zu verstehen.

Der Holocaust kann nicht aus der Geschichte und dem Wesen der Juden erklärt werden; ebensowenig aus der Geschichte und dem Wesen der Roma und Sinti. Der Holocaust ist aus der Geschichte und der Gesellschaft derer zu erklären, die diesen Massenmord verursacht, die ihn zu verantworten haben.

Menschen haben ein Bedürfnis, sich zu unterscheiden. Dieses Bedürfnis entspricht einem Ordnungsdenken – die ach so komplexe Welt soll verständlich werden, indem man sie einzuteilen versucht. So entstehen die Familienverbände und die lokalen Gemeinschaften; so entstehen territoriale Loyalitäten – also Nationen, so entstehen religiöse Loyalitäten – Kirchen zum Beispiel.

Dieses Bedürfnis nach Differenz schafft Ordnung. Aber es entwickelt nur allzu leicht, fast selbstverständlich, eine Neigung zur Ideologisierung der Differenz. Die andere Religion ist falsch, daher böse. Die andere Nation ist – weil nicht die unsere – nicht nur anders, sie ist weniger wertvoll. Das andere Volk wird zum minderwertigen erklärt.

Das Differenzbedürfnis steht zur Universalität der Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis – nicht in einem Widerspruch. Das Differenzbedürfnis schafft Realitäten, die der Realisierung universeller Men-

schenrechte entgegenstehen. Ein Beispiel ist das Bedürfnis, Menschen zu »Ausländern« zu erklären und aus deren quantitativem Auftreten bestimmte Probleme abzuleiten. Wenn es wirklich um die Qualität »Ausländer« ginge, wäre es ja besonders leicht, ein behauptetes quantitatives »Ausländerproblem« zu lösen: Durch die Einbürgerung könnten alle »Ausländer« sofort zu »Inländern« werden und das wahrgenommene quantitative Problem hätte zu existieren aufgehört. Doch es sind nicht »Ausländer«, die Probleme schaffen; es ist das Bedürfnis, Menschen den gleichen Zugang zum Recht zu verweigern – und dieses Bedürfnis »objektiv« zu begründen.

In ihrem Bedürfnis nach Differenz »erfinden« Menschen »den Juden«, »die Amerikanerin«, »die Jungen«, aber auch »die Frauen«. Das heißt natürlich nicht, daß es nicht Juden, Amerikanerinnen, Junge und Frauen gäbe. Aber die Bilder, die »wir« von den »anderen« haben, kommen zu einem Gutteil aus uns selbst. Der Antisemitismus sagt überhaupt nichts über die Juden, er sagt aber – fast – alles über die Antisemiten aus. Der Sexismus liefert kein wirkliches Bild von den Frauen, er liefert aber ein ziemlich genaues Bild von den sexistischen Männern. Die Antisemiten projizieren ihre Wünsche und vor allem ihre Ängste in ein Konstrukt namens »Jude«; die Sexisten folgen demselben Muster und konstruieren »die Frau«.

Der Fremde, die Fremde, das Fremde sind Konstrukte. Als solche gewinnen sie freilich Leben und Dynamik. Konstrukte werden in ihrer gesellschaftlichen Wirkung real. Der Fremde, die Fremde, das Fremde entspringen unserem Bedürfnis. Sie erfüllen eine Funktion. Doch um diese Funktion im gesellschaftlichen Alltag wirksam zu machen, wird sie ideologisiert. Die Differenz wird – um zu bewegen, um nur zu oft aggressiv zu bewegen – zur vermeintlich objektiven Rechtfertigung ethno-nationaler oder sexistischer oder rassistischer Ausschließung.

Ein Blick auf die trivialen nationalen Selbst- und Fremdbilder bei Autoren wie Karl May und Jules Verne bestätigt diesen Mechanismus der Ideologisierung von Differenz. Technische Funktionalität reicht zur Begründung der Differenz nicht aus – Differenz wird moralisiert. Bei Karl May sind grundsätzlich alle Franzosen moralisch schlecht, bei Jules Verne gilt dies für alle Deutschen. Daß bei beiden Autoren die Juden besonders schlecht sind, kann schon als Vorbote für den eliminatorischen Antisemitismus gesehen werden.

Das ist das eigentlich Bewegende der Goldhagen-Debatte: War die Shoah mehrheitsfähig? War sie ein von oben technokratisch geplantes Phänomen? Oder war sie nicht vielmehr ein populistisch implementiertes Programm, das unter Nutzung stabilisierter Bilder von Differenz quasi-demokratisch legitimiert war?

Was ist das Verhältnis von Demokratie zu dieser Form der ideologisierten Differenzierung, zu einem Phänomen, das andere nicht nur ausgrenzt, das andere vielmehr und buchstäblich verteufelt? Ist diese besonders aggressive Form des Ausschlusses der »anderen« als Konsequenz demokratischer Freiheiten letztendlich zu akzeptieren – und wenn nicht, wie kann die Demokratie sich gegen einen quasi-demokratisch begründeten Haß wehren? Was bedeutet es, wenn Haß mehrheitsfähig ist? Ist der Widerspruch zum Haß dann Widerspruch zur Demokratie?

Demokratie und Ausschließung

Der Demokratietheoretiker Robert Dahl hat auf ein bis vor wenigen Jahren stark vernachlässigtes Problem verwiesen: auf die Frage der Inklusion und der Exklusion, also auf die Frage der Ein- und der Ausschließung von Menschen. Wer gehört zu »uns«? Diese Frage hat die Wirklichkeit unserer Demokratie und ihre Theorie, die beide auf das 18. Jahrhundert zurückgehen, nicht wirklich überzeugend beantwortet. Wer ist »das Volk«, auf das sich die Gründungsväter der USA ebenso beziehen wie der Dritte Stand, der sich 1789 in Frankreich zur Nation erklärt hat?

Damals wurden mit größter Selbstverständlichkeit alle Frauen vom Volk ausgeschlossen; ausgeschlossen waren Sklaven, ausgeschlossen waren die indigenen Völker Nordamerikas und der französischen Kolonien. Das Volk war die Summe der weißen Männer, aus deren Kreis zunächst auch noch die Nicht-Besitzenden ausgeschlossen wurden.

In den Lehrbüchern lesen wir, daß die Errungenschaft des allgemeinen und gleichen Wahlrechts für Frauen und Männer diese heute als Defizite empfundenen Ausschlußkriterien aufgelöst und so den aus heutiger Sicht ungerechtfertigten Ausschluß von Menschen aus dem Volk durch einen Einschluß aller in das Volk ersetzt hat. Doch ist damit wirklich das Ende demokratischer Entwicklung erreicht, ist damit jeder ungerechtfertigte Ausschluß aus dem Kreis derer, die zum demokratischen Souverän gehören, aufgehoben?

Als in Deutschland, bald nach der Einigung von 1990, mehrere von Ausländern bewohnte Häuser in Brand gesetzt wurden, da verstanden amerikanische Beobachter die deutsche Terminologie nicht: Unter den Menschen, die bei den rassistischen und xenophoben Ausschreitungen der Jahre 1991 und 1992 ermordet wurden, waren viele, die seit Jahren und Jahrzehnten in Deutschland lebten, die in Deutschland oft schon geboren waren, die deutsche Schulen besucht hatten, die ihre Steuer in Deutschland bezahlt hatten. Und dennoch waren sie für die deutsche Öffentlichkeit »Türken«. Wie kann jemand, der legal in einem Staat lebt, und das über viele Jahre hindurch, systematisch von der politischen Mitbestimmung

ausgeschlossen bleiben? Wie kann man Menschen, die von Politik betroffen sind, auf Dauer die Mitbestimmung an dieser Politik versagen – und sich dennoch »Demokratie« nennen?

Selbstverständlich sind die Konsequenzen des dauerhaften Ausschlusses von legal im eigenen Land lebenden Menschen heute nicht dieselben wie die Konsequenzen der Nürnberger Gesetze. Aber die Logik der Nürnberger Gesetze ist dieselbe, die hinter der Verweigerung der Einbürgerung von – sogenannten – Ausländern steht: Nicht das reale Verhalten und die reale Betroffenheit, nicht das reale Leben entscheiden, ob jemand zu »uns« gezählt wird. Zu »uns« wird jemand gezählt, der die richtigen Großeltern, die richtige Abstammung, das richtige »Blut« hat.

»Blut« ist aber weder eine mit den Menschenrechten kompatible noch eine rational nachvollziehbare Kategorie, ebensowenig wie »Rasse«. Blut und Rasse sind Mythen, die zur Benennung von Differenz, zu deren Ideologisierung herangezogen werden können. Blut und Rasse sind Konstrukte zur Erfindung von Differenz.

Wie aber geht eine Demokratie damit um, wenn eine große Zahl von Menschen, die zu »uns«, die zum Volk gehören, sich solcher Konstrukte bedient, deren Logik grundsätzlich dieselbe ist wie die, die am Beginn der Straße nach Auschwitz stand? Zählen die Stimmen der Erfinder und Benutzer von Blut und Rasse-Konstrukten nicht gleichviel wie die Stimmen derer, die sich solcher Mythen nicht bedienen, die solche Irrationalitäten strikt ablehnen?

Wehrhafte Demokratie

Es gibt eine Neigung, auch in der Demokratie die Verantwortung für politische Weichenstellungen bei »denen da oben« zu suchen; bei den demokratisch bestellten Regierenden. Doch in einer funktionsfähigen Demokratie sind die Regierenden nur die Vertreter derer, die sie gewählt haben. Den demokratischen Spielregeln entsprechend sollen die Regierenden als Beauftragte das verwirklichen, was man den »Volkswillen« nennt. Wie aber, wenn der Volkswille – also der Wille einer eindeutigen und klaren Mehrheit – gegen die Menschenrechte verstößt? Wo liegt die Verantwortung – bei den Regierenden, die ja abgewählt werden können und auch werden, wenn sie den »Volkswillen« nicht erfüllen, oder bei den Regierten, die zum Beispiel verlangen, daß eine Minderheit keine oder nicht alle politischen Rechte haben soll? In den USA war dies Jahrzehnte der Fall: Die Regierenden im Süden der USA vollstreckten den »Volkswillen« und sorgten dafür, daß die afro-amerikanische Minderheit ausgeschlossen blieb.

Es war schließlich der Supreme Court, der den Volkswillen dem Grund-

recht unterordnete, daß jeder Mensch – wie in der Unabhängigkeitserklärung formuliert – »frei und gleich geboren« ist; und daß daher niemand, auch nicht das »Volk«, ihm oder ihr eines der Grundrechte nehmen darf, das allen Menschen zusteht.

Der Gedanke der »wehrhaften Demokratie« hat hier eine besondere Bedeutung: Die Demokratie muß, das zeigt das Beispiel des Urteils »Brown vs. Board of Education« von 1954, auch gegenüber dem Volkswillen geschützt werden. Der Gedanke der »wehrhaften Demokratie« hat aber auch und eigentlich eine europäische Wurzel: Das Bonner Grundgesetz, die deutsche Verfassung, berechtigt, ja verpflichtet Regierung und Gerichtsbarkeit, Parteien zu verbieten, die sich gegen die freiheitlich demokratische Grundordnung richten.

Dieser Aspekt der »wehrhaften Demokratie« ist das Ergebnis der Erfahrung mit Nationalsozialismus, Faschismus und Kommunismus. Den erklärten Gegnern der Demokratie dürfen die Instrumente demokratischer Politik nicht zur Verfügung gestellt werden. Die Demokratie darf ihren Gegnern nicht die demokratische Freiheit einräumen, die Freiheiten der Demokratie zu zerstören.

Dieser Grundsatz ist in der politischen Praxis nicht leicht zu implementieren. Denn die Grenzen zwischen der Intention, die Demokratie zu zerstören, und der Absicht, bestehende Formen der Demokratie zu kritisieren und durch andere – demokratische – Formen zu ersetzen, sind im politischen Alltag immer nur unscharf. Doch der Grundsatz der »wehrhaften Demokratie« gleicht den Menschenrechten: Der Anspruch auf Begrenzung der Demokratie, im Interesse der Demokratie, ist ein erster Schritt; die Anpassung der Wirklichkeit an diesen Grundsatz ist ein besonders mühsamer Prozeß.

»Wehrhafte Demokratie« heißt letztlich, den Haß nicht zu akzeptieren, auch wenn er sich scheinbar demokratisch legitimiert. Die Demokratie hat nicht alles zu akzeptieren, was von unten kommt. Die Nürnberger Gesetze wären auch dann nicht demokratisch legitim gewesen, hätte ein frei gewähltes Parlament sie beschlossen. Das erwähnte Urteil des Supreme Court hat mit derselben Logik festgestellt, daß Rassentrennung nicht schon deshalb legitim ist, weil sie von einer Mehrheit der Wahlberechtigten gewünscht wird.

»Wehrhafte Demokratie« heißt, an die Wurzeln der politischen Instrumentalisierung von Haß vorzudringen. Haß ist nicht ein von gesellschaftlichen Bedingungen isoliertes Phänomen. Die Faktoren, die politisch instrumentalisierbaren Haß fördern, sind grundsätzlich bekannt. Die Studien zur »autoritären Persönlichkeit« zeigen, daß soziale Unsicherheit, Abstiegsängste und Furcht vor Modernisierung und Mobilität aggressive Feindbilder ebenso fördern wie den Ruf nach dem »starken Mann«.

Transnationale Demokratie

Haß gegen andere Menschen – gleichgültig, auf welche Rechtfertigung, auf welche scheinbar objektiven Kriterien sich ein solcher Haß beruft – ist in einer Demokratie kein politisch legitimes Motiv. Das hat auch die Europäische Union im Vertrag von Amsterdam festgelegt, in dem jede Diskriminierung auf der Grundlage von Religion und sogenannter Rasse, von Geschlecht und sexueller Orientierung ausdrücklich abgelehnt wird. Die Europäische Union stellt sich damit einer Entwicklung, die nicht nur auf Demokratie als Prozeß, sondern die auch auf Demokratie als Inhalt abgestellt ist. Die Union formuliert Standards, die auch die Mitgliedstaaten binden.

Die Mitgliedstaaten der Europäischen Union haben freilich höchst unterschiedliche Traditionen im Umgang mit »Fremden«, mit denen also, die nicht zur jeweiligen »Wir-Gruppe« gezählt werden. Ein Indikator für diese Unterschiede ist der Zugang zur Staatsbürgerschaft. Mit dem höchst unterschiedlich gestalteten Zugang zu den Vollrechten eines Bürgers bzw. einer Bürgerin sind aber höchst unterschiedliche Standards bei der Verwirklichung von Menschenrechten gegeben.

Ein Beispiel ist die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in einigen, aber nicht in allen Ländern der Union. Wenn ein Nicht-EU-Bürger (eine Nicht-EU-Bürgerin) in einem Land, in dem es eine solche Gleichstellung gibt, in einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft mit einem EU-Bürger (einer EU-Bürgerin) lebt, hat er (sie) bestimmte Rechte, von denen das Aufenthaltsrecht üblicherweise das wichtigste ist. Übersiedelt dieses Paar aber innerhalb der Union in ein Land, das diese Gleichstellung nicht kennt, wird aus einem mit Rechten ausgestatteten Menschen ein Mensch ohne diese Rechte. Er (sie) wird zum nicht mehr geduldeten Ausländer, zur nicht mehr geduldeten Ausländerin.

Diese Konsequenz für Drittstaatenausländer(innen) in einer solchen Lebensgemeinschaft zeigt, daß es der Logik der Union entspricht, den Zugang zur Staatsbürgerschaft allmählich zu vereinheitlichen. Die Uneinheitlichkeit schafft in einem Gebilde, das die vier Freiheiten des Binnenmarktes kennt und das sich zunehmend als Föderation definiert, unterschiedliche Standards in der Verwirklichung der Menschenrechte.

Die Europäische Union ist auch das Labor zur Einübung in transnationale Demokratie. Das Diskriminierungsverbot des Vertrages von Amsterdam zeigt, daß auch die erst in Ansätzen vorhandene Demokratie der europäischen Ebene sich von der Fehlentwicklung fernhält, die Johannes Paul II. in seiner Enzyklika mit der Demokratie gleichsetzt. Auch und gerade in der Union ist nicht alles, was eine Mehrheit findet, auch schon Recht. Darüber wachen die verschiedenen Institutionen, die sich dem

Politikverbot der Menschenrechte und des Diskriminierungsverbotes verpflichtet haben – wie etwa der Europäische Gerichtshof.

Das Volk sind die Menschen

Die Menschenrechte besitzen Gültigkeit nur als universale Rechte. Demokratie im Zeichen der Globalisierung bedeutet letztlich, als logisches Fernziel, die »Entvolkung« der Demokratie – wenn »Volk« heißt, daß das eine vom anderen getrennt ist. Letztlich kann es keine Demokratie für das polnische oder das portugiesische oder das indische Volk geben, denn diese Völker sind in ihrer Differenz nichts als Konstrukte; historisch verständliche, aktuell begründbare, aber im Zuge der Globalisierung sich auflösende Konstrukte. Demokratie kann nicht in mehr oder weniger zufällig entstandene Territorial- und Personalverbände gesperrt werden. Die sich globalisierende Ökonomie zwingt die Demokratie dazu, diese Reduktion auf Nationen und Nationalstaat, also auf einzelne »Völker« zu sprengen.

Die Menschenrechte tendieren daher dazu, alle Vorstellungen von Demokratie aufzulösen, die auf einer Exklusion von Menschen beruhen. Die Menschenrechte richten sich somit in ihrer letzten Konsequenz gegen zwei Phänomene, die in ihrer Entwicklung keineswegs miteinander verbunden waren und sind:

Die Menschenrechte richten sich gegen den Haß, sofern er Menschen nicht als Individuen, sondern als Angehörige einer Gruppe trifft, gleichgültig, worauf das Besondere dieser Gruppe beruht. Antisemitismus und Rassismus, aber auch Ethno-Nationalismus und Sexismus sind mit den Menschenrechten nicht vereinbar. Die Umsetzung der Menschenrechte macht aber nicht nur die Feststellung dieses Widerspruches und die Sanktion bei Verstößen erforderlich, sondern verlangt, zu den Quellen des Hasses vorzudringen.

Die Menschenrechte richten sich aber auch gegen den Nationalstaat, weil dieser Demokratie nur als Beteiligung der Eingeschlossenen verstehen kann – und das heißt, daß der Nationalstaat Demokratie nur als Ausschluß von allen anderen versteht. Damit wird aber der Nationalstaat dazu gebracht, »Fremde« und »Fremdes« vorauszusetzen; und deshalb neigt er auch dazu, »Fremde« und »Fremdes« zu ideologisieren. Samuel Huntingtons Beschreibung des Konfliktes der Kulturen trifft diesen Aspekt der Ideologisierung von Ausschließung sehr genau.

Das wird die große Konfrontation des nächsten Jahrhunderts sein: Kann die Demokratie die historisch sinnvolle und verdienstvolle Nationalstaatlichkeit überschreiten, oder bleibt sie Gefangene in einem Korsett, das im 18. und 19., weitgehend auch noch im 20. Jahrhundert der Demokratie und damit den Menschenrechten dienlich war – oder gelingt es der Demokra-

tie, eine neue Ebene der Qualität zu erreichen, eine Ebene, die die Menschenrechte mit ihrer Universalität vorgeben?

Francis Fukuyama beendet sein als Realutopie konzipiertes Buch vom »Ende der Geschichte« mit einem eindrucksvollen Bild: Die einzelnen Wagen Trecks, stellvertretend für die unterschiedlichen nationalen Geschichten, konvergieren auf einen Punkt hin. Einige der Trecks sind diesem Punkt schon sehr nahe, vielleicht sind sie auch schon an diesem Punkt angelangt. Andere der Trecks sind noch weiter entfernt, sie haben noch eine größere und auch mühsamere Strecke vor sich. Aber alle Trecks werden an einem einzigen Punkt zusammenkommen – eben am Ende der Geschichte. Dieser Punkt läßt, nach Fukuyama, natürlich nicht die Zeit stillstehen. Aber er bedeutet den Sieg der liberalen Demokratie überall und auf Dauer.

Die Trecks, die alle am Punkt Omega anlangen, hören auf, Trecks zu sein – sie haben ihr Ziel erreicht. Sie müssen sich nicht mehr in einer Welt der Gefahren und Feinde ängstlich und defensiv verhalten. Die Trecks sind die Nationalstaaten. In ihrer Entwicklungsdynamik ist auch ihr Ende angelegt. Die nationalstaatliche Demokratie macht sich selbst überflüssig – am Ende der Geschichte steht die globale Demokratie.

Diese Realutopie war die Vision, die Woodrow Wilson zur Rechtfertigung des Eintritts der USA in den Ersten Weltkrieg herangezogen hatte. Wilson scheiterte an den Widersprüchen der siegreichen Allianz, die daranging, ihre Kolonialreiche zu erweitern, statt eine globale Demokratie zu versuchen, und er scheiterte am eigenen Widerspruch, weil er die Menschenrechte zwar nach Europa, nicht aber in den Süden der USA bringen wollte.

Diese Realutopie war auch die Vision, die Franklin D. Roosevelt vorantrieb. In der Atlantic Charta, noch vor dem Kriegseintritt der USA, formulierte er – gemeinsam mit Churchill, dem alles recht war, was die USA dem Kriegseintritt näher brachte – im Kern die Menschenrechte, die dann, mehr als sieben Jahre später, am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen als die allgemeine, die universelle Deklaration der Menschenrechte verkündet wurde.

Diese Menschenrechte sind nicht der Zustand der Demokratie; sie sind aber die Beschreibung eben jenes Punktes Omega, auf den wir uns hinentwickeln oder zumindest hinentwickeln können. Diesem Punkt Omega steht freilich eine Allianz derer entgegen, die aus höchst unterschiedlichen Motiven sich und ihre Interessen bedroht sehen: Das Politbüro der Kommunistischen Partei der Volksrepublik China, die Repräsentanten fundamentalistisch islamischer Systeme und die Vertreter des Heiligen Stuhls stimmen darin überein, daß die Realutopie einer auf den universellen Menschenrechten beruhenden, globalen Demokratie nicht Wirklichkeit

werden kann, weil sie das nicht darf. Zu sehr sind die Interessen der im Stile des aufgeklärten Absolutismus regierenden Herren von China und die Interessen der religiösen – sei es christlich oder islamisch argumentierenden – Fundamentalisten bedroht: Hier die Angst, daß die Beteiligung der Betroffenen am politischen Prozeß den sorgfältig konzipierten, elitären Entwicklungsplan stören und zerstören könnte; und dort die Angst, daß die Interpretationshoheit männlicher Büchergelehrten an der Realität weiblichen Rollenwandels scheitern müßte.

Die Menschenrechte produzieren ein »schlechtes Gewissen«, eben weil sie nicht die Wirklichkeit sind, sondern ein begründbares, in sich konsistentes Bild von Wirklichkeit. Der Abstand der real existierenden Wirklichkeit und einer normierten, aber möglichen Wirklichkeit erzeugt die kritische Reflexion, die Unzufriedenheit und damit Beweglichkeit hervorbringt. Aus diesem »schlechten Gewissen«, Produkt des Abstandes zwischen Sein und Sollen, kommt die Dynamik, die wir Demokratisierung nennen.

Daß die Menschenrechte, Jahrhunderte nach den ersten politisch legitimierte Konzepten von 1776 und 1789, mehr als ein halbes Jahrhundert nach der Verabschiedung der Allgemeinen Menschenrechte durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen, nicht in vollem Umfang Wirklichkeit sind – gerade das macht ihr politisches Potential aus. Sich mit den Menschenrechten zu beschäftigen, gleicht dem Mythos des Sisyphos: Die Menschenrechte sind ein Ziel, dem man sich asymptotisch nähern kann. Das Wissen um die nicht vollständige Erreichbarkeit des Zieles wird ergänzt durch das Wissen, daß ohne ständiges Bemühen um Annäherung das Ziel in unendliche Ferne entschwinden würde. Ohne das Bild, ohne die Realutopie der Menschenrechte wäre es um die Realität der Demokratie viel schlechter bestellt. Denn es sind die Menschenrechte, die den Maßstab zur Qualitätskontrolle der Demokratie liefern. Es sind die Menschenrechte und nicht die Mehrheitsregeln, die einer unbegrenzten politischen Instrumentalisierung des Hasses entgegenstehen.

Mit dem Haß umgehen lernen

Demokratie und eine Politik des Hasses sind nicht vereinbar. Dennoch muß die Demokratie mit dem Phänomen eines auch politisch wirksamen Hasses leben lernen.

Der Maßstab, an dem sich die Demokratie dabei zu orientieren hat, ihre Voraussetzung, ihr Fundament, sind die Menschenrechte. In diesen ist festgeschrieben, was legitim politikfähig ist und was nicht. Eine Politik des Hasses ist zwar politikfähig, sie ist aber nicht legitim – weil sie darauf zielt, anderen die grundlegenden Rechte abzusprechen.

Zum Schutz ihrer eigenen Voraussetzung ist daher die Demokratie aufgerufen, sich zweier Techniken zu bedienen:

Gegenüber den manifesten Verstößen gegen Menschenrechte hat die Demokratie alle Instrumente einzusetzen, die der Rechtsstaat bereitstellt. Die Prediger des Hasses haben keinen Anspruch, im Schutz demokratischer Freiheiten zu agieren. Die Praktiker des Hasses haben kein Recht, sich auf die eigenen Grundrechte zu berufen, wenn sie die Grundrechte anderer verletzen.

Den latenten Verstößen gegen Menschenrechte kann die Demokratie das Instrumentarium der politischen Aufklärung entgegensetzen. Die Untersuchungen der deutschen »re-education« zeigen auch für so kritische Autoren wie Daniel Goldhagen, daß Aufklärung geeignet ist, langfristig politisches Bewußtsein und politisches Verhalten zu verändern. Die Irrationalität, die Willkürlichkeit der Konstruktion von aggressiven Feindbildern können vermittelt werden. Die Bilder des Hasses können aufgelöst werden – nicht von heute auf morgen, und auch nicht generell; aber für die Zukunft und immerhin partiell.

Kollektiver Haß ist ein Produkt gesellschaftlicher Bedürfnisse der Menschen. Demokratie ist kein Rezept, den Mechanismus, der kollektiven Haß hervorbringt, zu zerstören. Demokratie ist aber ein Postulat, dies zu tun. Die Qualität der Demokratie erweist sich an der Realisierung der Menschenrechte. Anders ausgedrückt: Sie erweist sich in ihrer Fähigkeit, die Quellen des Hasses austrocknen zu lassen.

Literatur

- Adorno, Th. W., Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt am Main 1995.
 Dahl, Robert, Democracy and its Critics, New Haven 1989.
 Fukuyama, Francis, Das Ende der Geschichte, München 1992.
 Goldhagen, Daniel J., Hitlers willige Vollstrecker, Berlin 1996.
 Huntington, Samuel P., Kampf der Kulturen, München 1996.
 Johannes Paul II., Fides et Ratio, Rom 1998.
 Pelinka, Anton, Politics of the Lesser Evil. Leadership, Democracy and Jaruzelski's Poland, New Brunswick 1999.
 Puntcher Riekmann, Sonja, Die kommissarische Neuordnung Europas. Das Dispositiv der Integration, Wien 1998.
 Riker, William H., Liberalism Against Populism. A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice, Prospect Heights 1982.

Eva Horn

DIE MOBILMACHUNG DER KÖRPER

Mehr als jeder andere Körper ist der Soldatenkörper Gegenstand von Zurichtungen, die ihn dem jeweils neuesten Stand der Waffentechnik und Kriegsführung anpassen. Betrachtet man die Geschichte dieser Mobilmachung des Körpers, so zeigt sich, wie unendlich flexibel er im Zugriff durch Training, Selektion und Motivation ist. Gerade das, was oft als unabänderliche biologische Grundausstattung und »Natur« des Menschen betrachtet wird, sein Bewegungsapparat, aber auch sein Wahrnehmungs- und Steuerungsvermögen, erweisen sich hier als offenes Spielfeld kultureller Funktionalisierungen. Eine Gesellschaft und ihre Armee schaffen sich den Körper, den sie brauchen – eine Gesamtheit von Fähigkeiten, Automatismen, Lüsten und Erfahrungstypen. Der Körper des Soldaten ist damit nicht ein deformierter, aus seiner »natürlichen« Gestalt herausgetriebener Körper, sondern eine produzierte und produktive Einheit, eine Konstruktion, die ihre Form aus der Funktion bezieht, die sie im Gesamtzusammenhang »Krieg« einnehmen wird.

Kriegerische Körpertechniken machen den Menschen zur Waffe, zum taktisch einsetzbaren Instrument. Eingesetzt und gesteuert wird dieses Instrument durch den Befehl. Ein Befehl allein aber enthält keinerlei Garantie für seine tatsächliche und richtige Ausführung und damit für die Verlässlichkeit der Waffe Mensch. In dem Maße, wie Krieg zu einer geordneten und organisierten Form der gewaltsamen Auseinandersetzung wird, wird an dieser Verlässlichkeit des Kriegers gearbeitet. Die Schlachtordnung der alten Griechen, die die Kämpfer in dichten Reihen aneinanderpreßte, verließ sich noch auf die Undurchdringlichkeit dieser Aufstellung: Ein jeder schützte mit seinem Schild vor allem seinen Nebenmann, und so bedeutete das Zurückweichen eines Mannes eine tödliche Lücke in der Kampflinie. Andere Epochen investierten Reichtümer, Energie und Geist in die Kultivierung eines Ideals von Tapferkeit und kunstvoller Kampftechnik wie im ritterlichen Turnier – allerdings beschränkt auf eine kleine Anzahl ausgewählter und schon darum hochmotivierter Krieger. Seit dem Beginn der Neuzeit aber sinnt man auf Körpertechniken, die das Gehorchen des Einzelnen auf verlässliche Weise programmieren: Durch Training soll nicht nur das Gelingen der befohlenen Aufgabe, sondern auch der Gehorsam des Soldaten gewährleistet werden. Disziplin, die wenig mit persönlichem Können und besonderem Mut zu tun hat, gilt darum immer

dem doppelten Ziel, einen gleichermaßen geübten und willigen Körper zu erzeugen.¹ Sie ermöglicht so eine Zuverlässigkeit in der Führung der Waffe Mensch und damit immer größere und komplexere taktische Manöver.

Die dafür entscheidende Form kriegerischer Körpertechnik ist der Drill, den die Oranische Heeresreform am Ende des 16. Jahrhunderts eingeführt und den die preußische Armee des 18. Jahrhunderts schließlich perfektioniert hat: Er ist ein erstes Modell für die zuverlässige Standardisierung und Funktionalisierung einer größeren Anzahl von Körpern zum Zwecke der Kriegführung. Jahrelang werden die Handgriffe an der Waffe und die Bewegungen der Truppe im Raum eingeübt, bis sie buchstäblich in Fleisch und Blut übergegangen sind. Dieses minutiöse Training hat dabei einen doppelten Zweck: Am einzelnen Soldatenkörper übt es Geläufigkeit und Geschwindigkeit in der Führung der Waffe, wo vorher lediglich auf die individuelle Geschicklichkeit des Söldners zu zählen war. Andererseits geht es um die Koordination der Einzelkörper zu einer geschlossenen und störungsfreien taktischen Ordnung, in die der Soldat wie das Bauteil eines Uhrwerks eingepaßt ist. Als ein solches Uhrwerk wird beispielsweise der gemeinsame Vorgang des Schießens organisiert. Beim Salvenschießen mit der Muskete, dem sogenannten Kontremarsch, feuert die vorderste Linie der Musketiere ihre Waffe ab, tritt zurück, geht durch die Reihen der nachfolgenden Soldaten nach hinten und lädt die Muskete neu, die zweite Reihe rückt nach und schießt sofort die nächste Salve. Die Abbildungen aus Jacob de Gheyns zeitgenössischem Exerzierhandbuch *Wapenhandelinge van roers, musquetten ende spiessen*² zeigen dabei die ersten vier Phasen des insgesamt in über 40 Einzelbewegungen zerlegten Ablaufs beim Durchladen der Muskete. [Abb. 1] Bilder wie diese zerlegen jeden komplexen Bewegungsablauf in kleinste Phasen und beschreiben diese genau, um jeden unnötigen Handgriff als Quelle von Unordnung und Verzögerung auszumerzen. Denn die kleinste Verschiebung der Richtung oder der Geschwindigkeit einer Bewegung kann Unordnung in die Aufstellung und Schießbereitschaft der Einheit bringen. Rhythmisiert wird dieser Vorgang durch die Befehle, die die Koordinierung des Ablaufs in der Zeit übernehmen. Werden sie nicht umgehend und sozusagen ›minutiös‹ ausgeführt, ist die Ordnung von Gleichzeitigkeit und Abfolge zerstört.³ Die Gelehrigkeit des Einzelkörpers, seine reflexhafte Bereitwilligkeit und das Gleichmaß der Gesamtbewegung setzen sich so gegenseitig voraus. Von nun an sind die Truppe und der einzelne Soldatenkörper nicht mehr voneinander zu trennen: Beide werden als rhythmisierte Maschine gedacht. Der physiologische *homme machine* ist das Konstruktionselement der militärischen Mechanik, wie sie schließlich die preußische Armee des 18. Jahrhunderts vorführt. *Individuelle* und *kollektive* Funktionalität sind also schon hier direkt aufeinander bezogen. Sie werden gewährleistet



Abb. 1

durch ein System, das – man kennt die Schreckensgeschichten über den »preußischen Drill« – den Körper und den Willen des Einzelnen gnadenlos in die fixierte Ordnung des Ganzen hineinzwingt, indem es ihn durch Überwachung und Übung daran gewöhnt, nur Bewegungen zu machen, die ihm befohlen sind. Der hohe Außendruck, den der Drill auf den Soldaten ausübt, hat allerdings auch etwas Entlastendes: Der Soldat kann und muß sich nicht mehr durch besondere Waffenfertigkeit und Kühnheit auszeichnen – seinen Sold bekommt er sowieso, sein Überleben hat wenig mit individueller Geschicklichkeit zu tun, und seine Gesinnung bleibt weitgehend seine Angelegenheit.

Drill als militärische Körpertechnik, die (allerdings mit schwindender Wichtigkeit) bis ins 20. Jahrhundert beibehalten wird, gründet sich auf ein mechanistisches Modell der Außensteuerung: Standardisierte Bewegungen werden befohlen, eingeübt, und ihre ordnungsgemäße Ausführung garantiert die Leistungsfähigkeit der ganzen Armee. Stillschweigend nimmt man dabei an, daß die Disziplinierung des Körpers die Straffung der Seele gleich miteistet, und mehr als seine reibungslose Einpassung wird vom gedrillten Soldaten auch nicht verlangt. Erst mit der Preußischen Heeresreform zweihundert Jahre nach der Reform der Oranier wird die Gesinnung des Soldaten zum wesentlichen Ansatzpunkt seiner Mobilisierung. Dieser neue Soldat funktioniert idealiter über Innensteuerung. Ihn mobilisieren nicht die Vorschriften des Exerzierreglements, auch nicht die Überwachung durch seine Vorgesetzten und die reflexartige Ausführung von Befehlen, sondern sein eigener, innerlichster Impuls: die Liebe zum Vaterland. Zielt der Drill also auf einen Umbau des Menschen, der dessen Außensteuerung an seinem Körper trainiert, so entwerfen die Konzepte moderner Kriegführung seit ihren Anfängen einen freiwilligen, motivierten Soldaten, dessen Mobilisierung primär an seiner Seele ansetzen soll. Prototyp dieses selbstgesteuerten, eigenständigen Kämpfers ist der Partisan, Teilnehmer eines allgemeinen Volksaufstands gegen die Besatzungsmacht der napoleonischen Armeen. Auch wenn es in Deutschland weder in den Befreiungskriegen noch später je wirklich zu einem Partisanenkampf kam, wie er in Spanien gegen die französische Besatzung tatsächlich stattfand – der national bewegte, innengelenkte und in jeder Hinsicht »freiwillige« Soldat ist als militärisches Leitbild bis weit ins 20. Jahrhundert hinein maßgeblich geblieben. Sein kämpfender Körper wird nicht im Verband vorgestellt, in »Reih und Glied«, sondern als Einzelkämpfer, Hecken-schütze, verborgener Angreifer, begeistert Hervorstürmender. Seine Kühnheit verdankt sich nicht der Abgebrühtheit des Söldners, sondern dem Pathos des Opfers, sein Können dient nicht der Selbsterhaltung, sondern der tragenden nationalen Idee. Es wäre naiv zu glauben, daß an diesem selbstgesteuerten Soldaten militärische Disziplinierung, die Funk-

tionalisierung des Menschen und seines Körpers zu Kriegsinstrumenten, geringer würde. Sie wird vor allem differenzierter, sozusagen ›weicher‹ – so wie die Armee von nun an taktisch schneller und flexibler agieren kann. Befehle werden nicht mehr als mechanischer Impuls zur ebenso minutiösen mechanischen Ausführung gegeben, sondern als Aufträge erteilt: Ein Ziel soll erreicht werden, nicht eine Bewegung gemacht werden unabhängig von ihrem Erfolg oder Sinn. Funktionalität, wie sie eine solche Truppe von Begeisterten aufbringen soll, ist damit nicht mehr nach dem Modell des Uhrwerks, sondern eher energetisch gedacht. Die Armee ist nicht mehr ein Mechanismus, sondern ein Körper, eine organische Einheit, zusammengehalten durch die Kohäsionskräfte einer gemeinsamen Kultur, eines gemeinsamen Feindes, einer gemeinsamen Volksgruppe.

Der Aufbruch zum Ersten Weltkrieg zitiert diese Formel des nationalen Opfers mit unerhörter Emphase. Nicht Kompetenz, nicht körperliche Verfassung und nicht Spezialbegabung, sondern Freiwilligkeit ist das Kriterium, nach dem auch 16jährige Jungs und 50jährige Familienväter an die Front rücken dürfen. Die Ausbildung liefert den traditionellen Teil der soldatischen Disziplinierung, den Drill und die Übung an der Waffe, in kürzester Zeit nach. Die Fronterfahrung des Ersten Weltkriegs aber wird beides, Drill und Begeisterung, Fremd- wie Selbststeuerung des Soldaten restlos hinter sich lassen. Denn der Technikeinsatz in den Materialschlachten des Stellungskriegs macht Körperdisziplin ebenso obsolet wie vaterländische Tapferkeit. Der Krieg des 20. Jahrhunderts erzeugt sich seinen Soldaten nicht in der Kaserne oder durch erbauliche Reden, sondern an der Front. Auf dem Schlachtfeld des Ersten Weltkriegs wird der Mensch nach Maßgabe der maschinellen Kriegführung umgebaut: Er lernt mit physischer und psychischer Extrembelastung umzugehen, seine Sinneswahrnehmungen den Anforderungen des Grabenkriegs anzupassen und sein Sozialverhalten der Kleingruppenstruktur der Stoßtrupps. Der Militärpsychologe Paul Plaut spricht darum von jenen tiefgreifenden Veränderungen an Körpern, Seelen und Sinnen der Soldaten als von den »psycho-physischen Verschiebungen an der Front«.⁴ Diese Verschiebungen betreffen nicht nur die seelische und körperliche Belastbarkeit, den Mut oder die Schmerztoleranz der Soldaten, sondern bewirken einen Umbau sämtlicher Wahrnehmungs- und Orientierungskompetenzen. Man kennt die Bedingungen des Grabenkrieges: Das leere Schlachtfeld und der verstellte Blick aus dem Unterstand machen eine optische Orientierung im Raum unmöglich; darum müssen Richtungshören und auditive Geschützerkennung die Warn- und Orientierungsfunktion des Auges ersetzen. Dabei muß gelernt werden, nicht nur den ohrenbetäubenden Lärm der Artillerie zu ertragen, sondern auch, in diesem Getöse Geschoßtyp und voraussichtlichen Einschlagspunkt abzuschätzen. Sinnesphysiologisch und psychologisch muß

der Frontsoldat so das Kunststück einer gleichzeitigen Sensibilisierung und Desensibilisierung erbringen⁵: mit geschärften Sinnen Geschosse unterscheiden, Grabgeräusche hören, Angreifer im Dunkeln erspähen, heranziehende Gasschwaden wahrnehmen usw., und zugleich bei unglaublichem Lärm schlafen, im Trommelfeuer Panik unterdrücken, tiefste Erschöpfung aushalten und sich gegen jede Form der Trauer immunisieren. Damit wird ein Umbau des Menschen vollzogen, der all das revidiert, was bis dahin als seine gegebene anthropologische Grundausstattung angesehen wurde: seine Reflexe, seine Sinneswahrnehmung, seine körperliche Leistungsfähigkeit, seine Emotionen – aber auch seine Lüste und Rauschzustände.

Diese durchgreifende Neukonstruktion menschlicher Eigenschaften und Leistungsgrenzen, die der Krieg vornimmt, radikalisiert allerdings einen Prozeß, den die Experimentalpsychologie und die Arbeitswissenschaften der Moderne bereits Jahre vor dem Krieg in Gang gebracht hatten. Nicht umsonst ist der Weltkrieg immer wieder ein Massenexperiment genannt worden: Er ist ein Massenexperiment, das sich einreihet in eine Wissensproduktion über den Menschen, die diesen gesteigert operationalisierbar, quantifizierbar und damit funktionalisierbar macht.⁶ Und das heißt – im Krieg wie in den zeitgenössischen Arbeitswissenschaften – den Konnex von Mensch und technischem Gerät so eng wie möglich zu schließen. Die Redeweisen, die sich der Technikerfahrung des Krieges zu vergewissern suchen, bieten dafür zwei Modelle an: Auf der einen Seite werden Mensch und Technik als gegensätzliche Welten einander gegenübergestellt und die Überwältigung des Menschen durch die Maschine konstatiert: »Das Wesen der Materialschlacht«, so schreibt etwa Franz Schauwecker, bestehe darin, »daß der Mensch sich nicht mehr der Maschine, sondern die Maschine sich des Menschen bedient.«⁷ Während die einen also vom Verschwinden des Menschen, seiner Handlungs- und Orientierungsfähigkeit in der maschinellen Kriegsführung sprechen, werden auf der anderen Seite Figuren der Amalgamierung von Mensch und Maschine⁸ entworfen: der technoide Körper und die anthropomorphe Maschine. Für sie ist Ernst Jünger der wichtigste und wortmächtigste Gewährsmann. Seine »Stahlgestalt« ist nervenstark, reaktionsschnell, geschickt und instinktsicher: »Sie verbinden glühenden Mut mit kühler Intelligenz, sie sind die Männer, die im Wirbel der Vernichtung mit sicherer Hand eine schwierige Ladehemmung beseitigen, die die rauchende Handgranate dem Gegner zurückschleudern, ihm im Ringen auf Leben und Tod die Absicht aus den Augen lesen. (...) Das ist der neue Mensch, der Sturmpionier, die Auslese Mitteleuropas.«⁹ Jüngers zugleich heißer und kalter Krieger ist gerade deshalb absolut funktional, weil er die technische Kompetenz in der Waffenführung mit der Energie animalischen Tötungsinstinkts verbindet.

In *Der Krieg als inneres Erlebnis* wird der Krieg zum inneren Erlebnis, weil hier der Soldat als die Wiederkunft des »primitiven Menschen«, als Abschüttelung seiner kulturellen Überformung gefeiert wird. Genau dies ist die Pointe an Jüngers Krieger: In ihm verknüpft sich anthropologische Naturwüchsigkeit mit dem avanciertesten Stand der Technik; sein Sturmionier ist Ingenieur und Urmensch zugleich. Wird soldatische Disziplin zur anthropologischen Grundausrüstung erklärt, dann ist der Krieg auch nicht mehr die Bedienung von Maschinen, sondern ursprünglicher Rausch; dann verkehrt sich der militärische Umbau des Menschen in eine Rückkehr zur Natur. Nicht wenige Kriegsschriftsteller beschreiben darum die Neuordnung von Körpern und Sinnen als eine Intensitätserfahrung, die Lust und Schmerz, Bewußtlosigkeit und Überwachheit verbindet. Ein beliebtes Beispiel dafür sind die Lust- und Rauschzustände am Maschinengewehr, die den Schützen schließlich ohnmächtig zusammenbrechen lassen. Klaus Theweleit hat aus diesen Beschreibungen von technoider oder technik-induzierter Körperlust eine Theorie vom »Wunschmenschen konservativer Utopie (...) mit maschinisierter Peripherie und bedeutungslos gewordenem Inneren« entwickelt.¹⁰ Theweleit denkt diese Räusche und Lüste der Soldaten über ihren ratternden MGs in Termini pervertierter Sexualität – MG-Feuer als Dauerorgasmus. Aber vielleicht sitzt auch er damit einer Rede von Rausch und Animalität des Krieges auf, die weniger Interesse daran hat, historische Einschreibungen zu analysieren als sie in Natur umzuschreiben. Die Apotheose des Blutrauschs, in dem das urtümliche, tierhafte Erbe des Menschen angeblich wieder hervorbricht, ist nichts anderes als eine Rede über die Disziplinierung des Körpers, die sich bei allem Technikfetischismus weigert, sich selbst über den historischen Stand der Technik aufzuklären: »Im Kampf, der alle Übereinkunft vom Menschen reißt wie die zusammengeflickten Lumpen eines Bettelmannes, steigt das Tier als geheimnisvolles Ungeheuer vom Grunde der Seele auf. Da schießt es hoch als verzehrende Flamme, als unwiderstehlicher Taumel, der die Massen berauscht, eine Gottheit über den Heeren thronend. Wo alles Denken und alle Tat sich auf eine Formel zurückführt, müssen auch die Gefühle zurückschmelzen und sich anpassen der fürchterlichen Einfachheit des Zieles, der Vernichtung des Gegners. Das wird bleiben, solange es Menschen gibt.«¹¹ In dieser Perspektive wird Krieg zum Ort, an dem die Einfachheit anthropologischer Konstanten jenseits zivilisatorischer Differenzierungen wieder oder überhaupt erst sichtbar wird.

Die Figuren solcher Einfachheit, das »Tier«, der »Urmensch« und der »Rausch« sind Chiffren der Bewußtlosigkeit: Abwesenheit von Reflexion bei völliger Präsenz der Reflexe. Abwesenheit von Reflexion aber ist genau die Qualität, die im Kontext der Disziplinierung reflexhafte Geläufigkeit von Bewegungen und grenzenloses Durchhaltevermögen garantiert. Die

geistige ›Absence‹ ist das Geheimnis des Drills wie der modernen Techniken zur Automatisierung des Arbeitsprozesses. Und Übung erzielt Geläufigkeit ja gerade dadurch, daß eine Bewegung nicht mehr bewußt gesteuert, sondern reflexhaft verinnerlicht wird. Es sind darum auch gezielte Verfahren der Bewußtseins- und Reflexionsausschaltung, die nach dem Krieg die Eignungstests der Wehrpsychologie wie der zivilen Arbeitswissenschaften prägen werden. Ein nachdenklicher und orientierungsbedürftiger Mensch ist weder ein guter Krieger noch ein guter Arbeiter – nicht weil er kritisch, sondern weil er einfach viel zu langsam ist. Das Unterlaufen von Bewußtseinschwellen läßt sich beschreiben als Dämmerzustand, Instinkt-sicherheit oder urtümlicher Reflex – de facto aber ist es genau das Verfahren, das den Menschen dem maschinalem Kriegs- oder Arbeitsprozeß kompatibel macht. Im Bild des rauschhaften Kriegers wird also Funktionalisierung als anthropologische Eigentlichkeit des Menschen verkauft. Der historisch-technische Umbau des Menschen, seine grenzenlose Wandelbarkeit und Belastbarkeit, die das Massenexperiment Krieg hervorbringt, läßt sich damit nicht als Ende, sondern als Wiederkunft einer *Natur* des Menschen feiern.

Ernst Jünger aber ist nicht nur der Apologet des berauschten Kriegers mit dem abenteuerlichen Herzen, sondern aus genau diesem Grunde auch der Prophet der ›totalen Mobilmachung‹, eben jener allumfassenden funktionalen Ordnung, die die Rede vom Rausch in sich schließt und unter sich verbirgt. In den Essays der frühen dreißiger Jahre hat sich damit sein Blickwinkel von den Ekstasen der Kriegserfahrung zum Funktionalismus des ›totalen Arbeitscharakters‹ verschoben. In seinem Großessay *Der Arbeiter* (1932) entwirft er die ›Gestalt‹ jenes Menschen, der restlos und souverän dieser totalen Funktionsordnung – einem Konnex von Industrie, Politik und Gesellschaft – eingepaßt ist. Es ist der Versuch, jene Amalgamierungsfiguren von Mensch und Technik, die die Kriegsbücher in maschinalem oder anthropomorphen Metaphoriken entfaltet hatten, noch einmal neu – und systematisch – zu entwerfen: Technik, so Jünger, ist kein Instrument, aber auch keine eigenständige Gewalt, sondern sie ist ein Mobilisierungspotential eben für den Menschen, den Arbeiter, der sich mit ihr zu einer Einheit zusammenschließen weiß.¹² Die Stichworte für den Funktionszusammenhang, den Jünger entwirft, jene ›Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters‹ sind ›Einheit‹ und ›Totalität‹. ›Einheit‹ ist die Form des Zusammenschlusses kriegerischer Körper, ein Ausschluß jeder Heterogenität und Dysfunktionalität: ›Wir haben Zeit gehabt‹, heißt es bereits in *Feuer und Blut* (1925) von Jüngers Infanterie-Sturmtrupp, ›miteinander zu verschmelzen und auch die junge Mannschaft so einzugliedern, daß wir nicht nur eine bewaffnete Menge verkörpern, sondern darüber hinaus eine geschlossene Einheit, die sich im gefähr-

lichen Raum (...) bewegt.«¹³ Natürlich wird hier der Traum vom Männer-Makro-Körper geträumt, den Theweleit analysiert hat und der schon das Uhrwerk-Modell des Drills durchgeisterte – Einzelne schließen sich zu einem effizienten, machtvollen Apparat zusammen. Aber in der Moderne tritt noch ein zweiter, entscheidender Aspekt hinzu: »Totalität«. Sie zielt auf die restlose Erfassung des Einzelnen in der Gemeinschaft der Arbeiter/Krieger und zugleich auf die Form der Gestalt selbst. Der Neue Mensch, der der Arbeiter als Überwindungsfigur bürgerlicher Ausdifferenzierung zweifellos sein soll, ist gekennzeichnet durch eine Ganzheit, die jenseits von individueller ›Persönlichkeit‹ liegt. Er ist integral, in sich geschlossene Ganzheit und damit Vorgriff und Verkörperung der Totalität im Einzelnen: »In der Gestalt ruht das Ganze, das mehr als die Summe seiner Teile umfaßt und das einem anatomischen Zeitalter unerreichbar war.«¹⁴ Das, was die »Summe der Teile« überschießt, ist genau ihr funktionales Zusammenspiel, ihre reibungslose Produktivität. Jüngers »Totalität« bezieht sich so auf zweierlei: auf den einzelnen Körper, dessen Leistungsfähigkeit nicht aus der anatomischen Auflistung seiner Organe ableitbar ist – und auf den Zusammenschluß der Einzelnen, die »organische Konstruktion«. Funktionalität, wie sie Jünger denkt, hat also einen doppelten Charakter: Sie ist *Integralität* des Einzelnen und *Integration* ins Ganze, in die »Einheit«. Beide Seiten sind untrennbar auf einander bezogen: Die Integralität des Einzelnen ermißt sich gerade an seiner Integration ins Ganze. Der Bezugsrahmen, das Modell dafür ist die Maschine: Sie arbeitet nur, wenn jedes ihrer Bauteile unversehrt und reibungslos mit den anderen zusammenwirkt.

Der Zusammenhang von Unversehrtheit und Einbeziehung in den Funktionszusammenhang ›Gesellschaft‹ oder ›Krieg‹ erweist sich auch in der Folge des Weltkriegs am Soldatenkörper. Wer aus dem Krieg zurückkehrt, ist durch ihn verwandelt worden, aber in vollkommen unterschiedlicher Weise: Er ist entweder ›Stahlgestalt‹ – oder Krüppel, Traumatiker, Versager. Beide, Krüppel und Stahlgestalt, sind Verkörperungen jenes Umbaus am Menschen, den der Krieg vollzogen hat, aber im einen Fall kann dieser Umbau als ›gelingen‹, als Steigerung des Menschen inszeniert werden, im anderen ist er mißlungen oder zumindest unvollständig geblieben. Die Stahlgestalt, der ausgeglühte Sturmponier und seine kaum zivilisierte Metamorphose, Jüngers Arbeiter, sind Figuren absoluter Funktionalität. In sie ist technische Kompetenz und extreme Belastbarkeit nicht als etwas Erlerntes eingelassen, sondern als charakterliche Eigenschaft. Eigenschaften der Stahlnatur – Kühnheit und Gehorsam, Kaltblütigkeit und Durchhaltevermögen, Aggressivität und Willensstärke – kommen ihr zu wie körperliche Eigenschaften und manifestieren sich darum auch an ihrem Körper. Der Krieg präpariert heraus, was vorher von den »Auflagerungen

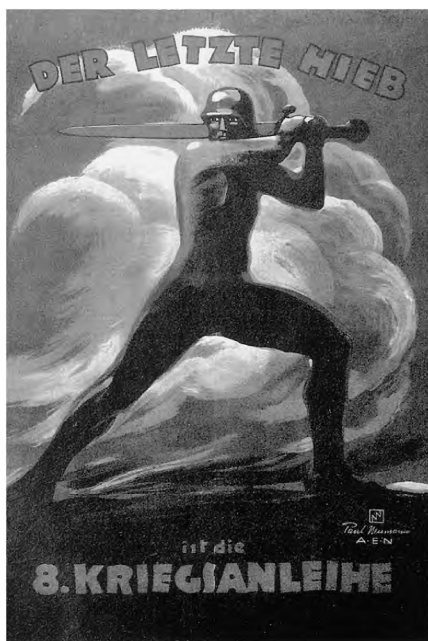


Abb. 2

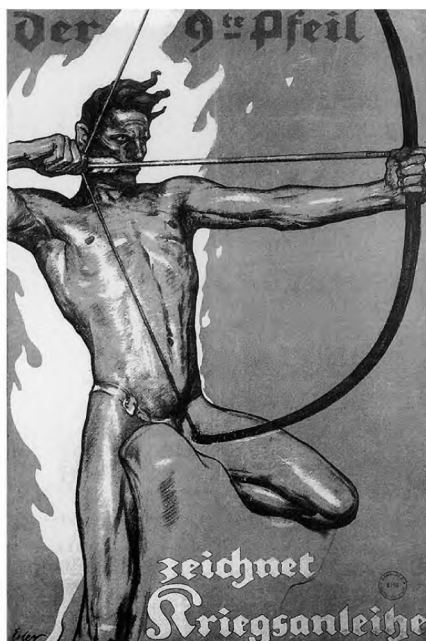


Abb. 3

des Kulturlebens« (Freud) verdeckt war, er entblößt den Menschen und in dieser Entblößung wird das Stählerne erst sichtbar. [Abb. 2] Genau darum sind die Soldaten, die auf Plakaten für Kriegsanleihen werben, nackt: sie zeigen einen Menschen in Reinform, als archaischen puren Körper. [Abb. 3] Und weil es hier um Ur-Menschliches geht, sind die Waffen, die er trägt, ebenfalls archaisch, mythisch und einfach: Bogen oder Schwert. Waffen also, die ihre Wirksamkeit einzig und allein der Kraft des Körpers verdanken, der sie führt. Diese Waffen sind bewusst anachronistisch, d.h. un-technisch, einfach und gewissermaßen anthropomorph. Mit dem Schwert wird Mann gegen Mann gekämpft, es atmet den Geist dieses unmittelbaren und geradezu »naturwüchsigen« Heroismus. Sind die Waffen altmodisch und un-technisch, so ist es der Körper des Kämpfers gerade nicht. Die Technisierung der Kriegsführung ist eingegangen in das Fleisch des nackten Körpers: Er ist kantig, metallisch, technoid. Er verschmilzt mit seinen Waffen und Accessoires, die nicht mehr soldatische Attribute sind, sondern zum Erkennungszeichen seiner Physiognomie werden. So wie der Körper metallisch glänzend selbst zur Waffe wird, ist die Waffe eine Verlängerung des Körpers, ein Körperteil. Besonders deutlich wird das beim Stahlhelm: Er verwächst gleichsam mit dem Kopf des Soldaten. Der unterm Helm verschattete Blick wird so zum Erkennungsmerkmal



Abb. 4



Abb. 5

des mobilgemachten Menschen – auch dann noch, wenn er gar keinen Stahlhelm mehr trägt. Die Plakate der Freikorps zeigen diesen aus dem Schatten des Helms hervorglühenden oder völlig verdüsterten Blick und die metallisch-kantigen Kinnbacken. [Abb. 4, 5] – Ein offensichtlich retuschiertes Photo von Hitlers Stellvertreter Rudolf Hess wird schließlich 1933 diese Stahlhelm-Züge auch ganz ohne Stahlhelm als Eigenschaften des Gesichts ausweisen. [Abb. 6] Der Lichteinfall von oben betont die Eckigkeit der Wangen- und Kinnpartie, die Augen werden von den Brauen verschattet wie vom Rand des Helms, der Blick sticht durch aufgesetzte Lichter aus dem Dunkel hervor, die Haare liegen flach und kompakt – fertig ist der Stahlhelm-Blick. So sehen Führer aus: Sie brauchen kein technisches Gerät, sondern sind selbst fleischgewordene Funktionalität.

Diese Körperlichkeit des Kriegers verweist auf eine Oberfläche, an der alles, was zählt, zutage tritt und die den Körper darum zum geeignetsten Display aller maßgeblichen Funktionen macht. Darum ist die Physiognomie der Stahlgestalt nach Jünger gerade keine individuelle mehr: »Verändert hat sich (...) das Gesicht, das dem Betrachter unter dem Stahlhelm oder der Sturzkappe entgegenblickt. Es hat in der Skala seiner Ausführungen (...) an Mannigfaltigkeit und damit an Individualität verloren, während es an Schärfe und Bestimmtheit der Einzelausprägung gewonnen hat. Es ist metallischer geworden, auf seiner Oberfläche gleichsam galvanisiert, der Knochenbau tritt deutlich hervor, die Züge sind ausgespart und angespannt (...) Es ist dies das Gesicht einer Rasse, die sich unter

den eigenartigen Anforderungen einer neuen Landschaft zu entwickeln beginnt und die der Einzelne nicht als Person und Individuum, sondern als Typus repräsentiert.«¹⁵ Es sind repräsentative Gesichter, in dem Sinne, daß sie nicht wie eine individuelle Physiognomie auf sich selbst und ihre persönlichen Eigenschaften verweisen, sondern auf einen übergeordneten Zusammenhang – sie sind, so könnte man sagen, allegorisch, gereinigt von allem, was nicht unmittelbar aufs große Ganze, den »totalen Arbeitscharakter« verweist. Ihre kennzeichnenden Eigenschaften, die sie von anderen unterscheiden, sind ausschließlich solche, die ihnen einen speziellen Ort in diesem Zusammenhang anweisen: Die Chiffre dafür ist Eignung, nicht Einzigartigkeit.¹⁶ Das heißt auch: Die Stahlgestalt ist ein kernloses Wesen, ein Wesen ohne Innerlichkeit, reine »Peripherie« (Theweleit). An dieser Peripherie, an der sichtbaren und zur Schau getragenen Oberfläche zeigt sich der Grad der Funktionalität in ihrem Doppelcharakter von Integralität und Integration: Die geschlossene Form und die unverletzliche Oberfläche dieser Körper ist der Ausweis ihrer paßgenauen Integriertheit in die Totalität der Arbeit oder des Krieges.

Darauf läßt sich im Umkehrschluß die Probe machen, wenn man die Kehrseite der Stahlgestalt betrachtet, den »Krüppel« (so die zeitgenössische Wortwahl). Als verstümmelter, desintegrierter Körper ist er zunächst einmal eine wandelnde Personifikation des verlorenen Krieges, eine Beschämung der Nachkriegsgesellschaft, die sie gleichwohl nicht einfach aus ihrem Straßenbild vertreiben kann. Schon während des Krieges beginnt darum eine umfassende Publikation zur sogenannten



Abb. 6

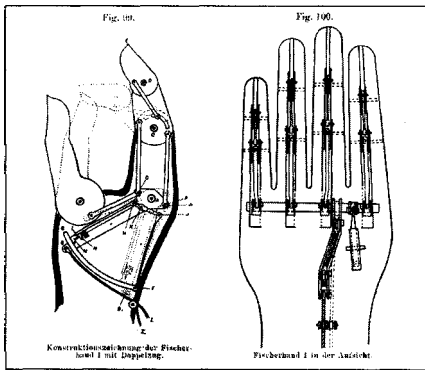


Abb. 7

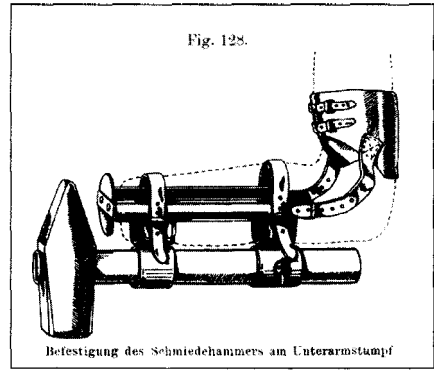


Abb. 8

Krüppelforschung und Krüppelfürsorge, begleitet von ausführlichen Dokumentationen zum Prothesenbau. Ist die Stahlgestalt der Entwurf eines technoiden und unantastbaren Menschen, so ist die Krüppelforschung ein Versuch zur Rekonstitution des angetasteten und damit dysfunktional gewordenen Körpers. Der Prothesenbau beschäftigt sich dabei mit der Wiederherstellung eines Körperganzen, aber dieses Ganze ist nichts anderes als die wiederhergestellte Funktionalität. *Wie verhelfen wir den Kriegsverstümmelten durch Ersatzglieder wieder zur Arbeitsfähigkeit und zum Eintritt ins bürgerliche Berufsleben?* lautet die Grundfrage (und zugleich der Titel eines populären Traktats zur Resozialisierung der Kriegskrüppel¹⁷). Dabei wird eine Wissenschaft von Kräften und Bewegungsabläufen entwickelt, die den Körper als variables Zusammenspiel von Restleib und Prothese untersucht und dabei den Körper in die mechanistischen Termini des Werkzeugbaus übersetzt. Gelenke werden zu Zahnradsystemen, wie bei der Fischer-Hand. [Abb. 7] Die Prothesen müssen dabei zwei Funktionen erfüllen, aber dies nicht unbedingt gleichzeitig: Einerseits sollen sie dem Träger ein unversehrtes Erscheinungsbild zurückgeben, andererseits sollen sie wie Werkzeuge bestimmte praktische Funktionen erfüllen und dem Krüppel damit eine Wiedereingliederung in den Arbeitsmarkt ermöglichen. So entstehen Tischlerarme oder Schmiedearme mit Greifzangen, Hämmern oder Klammern am Ende, die nicht wie Arme aussehen, sondern nur wie solche funktionieren sollen. [Abb. 8] Denn der Krüppel, das ist die Grundüberzeugung aller sogenannten »Krüppelpädagogik«, muß – mit welcher Verstümmelung auch immer – wieder in den Arbeitsprozeß eingliedert werden. »Die Arbeit ist die Kraftquelle der Entkrüppelung« lautet darum einer der Sinnsprüche des maßgeblichen Krüppelpädagogen Hans Würtz.¹⁸ Wer wieder arbeitet, ist kein Krüppel mehr. Der Prothesenbau der 20er Jahre ist durchaus keine Form der Rekonstitution des Kör-

pers, die sich auf das Selbstverhältnis des Krüppels, sein Wohlbefinden, seine Schmerzfreiheit oder seinen Bewegungsspielraum bezieht. Vielmehr ist auch hier die Wiederherstellung des integralen Körpers auf seine soziale Integration bezogen. Das Problem des Krüppels ist damit nicht in erster Linie sein versehrter Körper, sondern seine gestörte gesellschaftliche Nützlichkeit. Hans Würtz bringt es auf den Punkt: »Der Krüppel ist gemeinschaftskrank. (...) Die Möglichkeiten unbefangenen Gemeinschaftsbewußtseins sind dem Krüppel bedroht oder ganz verschüttet.«¹⁹ Wird der Krüppel wieder als nützliches und produktives Mitglied ins Gemeinschaftsleben eingespeist, so ist er »entkrüppelt«.

So wie die Stahlnatur sich in einer sicht- und deutbaren Physiognomie niederschlägt, ist auch dieser Vorgang der Wiederherstellung von Integralität beim Krüppel essentiell auf Sichtbarkeit bezogen. Ausgestattet mit Prothesen, hat der Krüppel nicht nur sein versehrtes Körperschema wiederhergestellt, sondern auch seine soziale Nützlichkeit. Oder anders gesagt: Die Integralität seines Körpers ist die sichtbare Inszenierung seiner gesellschaftlichen Integration. Die »Schamkultur«, die Helmut Lethen der Weimarer Republik bescheinigt hat, lebt von einer sichtbar zur Schau getragenen Funktionalität, bzw. dem sorgsam Verbergen von Dysfunktionalität.²⁰ Die Kunst, Haltung zu bewahren, eine undurchdringliche, technoide Physiognomie und ein Körper, der entweder wie Stahl oder aus Stahl ist, gehören in dieser Kultur der geschlossenen Oberfläche zum Überleben. Sie erfordert und erzeugt den Habitus der neusachlichen »kalten Persona« mit verborgenem oder unmaßgeblichem Innenleben, aber intakter Peripherie. Im gleichen Zug braucht sie Bilder intakter und integrierter Körper als Norm und Selbstvergewisserung. Bilder haben darum, wie schon die minutiösen Bewegungsstudien de Gheyns im Rahmen der Oranischen Heeresreform, eine intensiv disziplinierende Kraft. Die Bilder von arbeitenden und alltagstüchtigen Krüppeln, die in der Weimarer Republik in populären Handbüchern und Ausstellungen zirkulieren, demontieren die Integralität der versehrten Körper nicht, wie man meinen könnte, sondern führen sie als technisch und sozialdisziplinatorisch wiederherstellbar vor. Krüppelpädagogen wie Würtz und Militärpsychologen wie Plaut verbindet so ihr durchgreifender anthropologischer Optimismus, dessen Motto lauten könnte: *Nichts ist unmöglich*. Der Mensch kann alles, wenn er muß; der Mensch kann jeder industriellen, militärischen und technischen Anforderung angepaßt werden – und das zur Not auch noch ohne Arme und Beine. Wo Wissenschaftler Klartext reden und die tiefgreifenden Umbau- und Funktionalisierungsprozesse der Moderne, deren Exzeß der Krieg ist, beim Namen nennen und als solche feiern, da bieten Literaten wie Jünger eine merkwürdig rückwärtsgewandte Interpretation: Der Rede von der Rausch- und Intensitätserfahrung geht es darum, den

Umbau des Menschen umzudeuten in das Hervortreten einer Natur, einer Urform, einer Eigentlichkeit des Menschen. Topoi dieser Ursprünglichkeit sind »Rausch«, »Instinkt«, »Ekstase«, »Abenteuer« – der Ausfall einer Reflexion, die sich im Prozeß der Technifizierung des Menschen als zunehmend störungsanfällig erwiesen hatte. Jünger als Diagnostiker einer gesteigerten Operationalisierung und Funktionalisierung des Menschen kleidet diese Diagnose in einen physiognomischen Diskurs, er liest sie vom Körper seines Neuen Menschen ab. Mit dieser Übersetzung ins Physiognomische und Visuelle wird zweierlei geleistet: Der innige Konnex von Integrität und Integration – ganz ist der Mensch und sein Körper nur als Teil eines Ganzen – wird damit in eine Form vorführbarer Evidenz gegossen. Bilder mobilisieren, indem sie Funktionalität als gewachsene Eigenschaften des Körpers präsentieren. Umgekehrt aber wird diese Mobilisierung und Modernisierung des Menschen, die der Erste Weltkrieg zum ersten Mal in dieser Radikalität und Gewaltsamkeit durchgeführt hat, als Prozeß der Zerlegung, Operationalisierung und Rekonstruktion gerade zum Verschwinden gebracht.

Der moderne Soldatenkörper verschmilzt mit seiner Maschine oder seiner Truppe, aber weniger im Sinne eines mechanistischen Makro-Körpers, denn als restlose Auflösung in der Funktion. Das Dilemma von Außen- und Innensteuerung, von Körperdrill und begeistertem Einzelkämpfertum wird von der Kriegführung der Moderne ad acta gelegt. Hier geht es um einen in Körper und Seele eingegangenen Befehl, eine verinnerlichte Funktionalität, die den Soldaten idealiter zur exakten Verkörperung der Aufgabe macht, die er ausführen soll. In der Affinität von Krieg und Arbeit, militärischer und sozialer Mobilmachung aber reicht der Krieg weit in die Welt des Zivilen, das Zivile weit in die Welt des Krieges hinein. Der Soldat ist darum vielleicht nur der Testfall für eine Mobilmachung der Körper in der Moderne, die ebenso unausweichlich wie irreversibel ist.

Abbildungsverzeichnis:

- Abb. 1: Musketenschießen, Bild 4-8, aus: Jacob de Gheyn, Wapenhandelinghe van roers, musquetten ende spiessen, Amsterdam 1607, Faksimile New York 1971.
 Abb. 2: Der 9te Pfeil. Zeichnet Kriegsanneihe, Herbst 1918, Entwurf: F. Erler, aus: Hans Bohrmann (Hg.), Politische Plakate, Dortmund 1984.
 Abb. 3: Der letzte Hieb ist die 8. Kriegsanneihe, April 1918, Entwurf: P. Neumann, aus: Hans Bohrmann (Hg.), Politische Plakate, Dortmund 1984.
 Abb. 4: Sturmbataillon Schmidt, Freikorps-Plakat 1918, aus: Klaus Theweleit: Männerphantasien, Bd. 2, München 1995.
 Abb. 5: Schützt Eure Heimat, Freikorps-Plakat 1918, aus: Klaus Theweleit, Männerphantasien, Bd. 2, München 1995.
 Abb. 6: Rudolf Heß, aus: Baldur von Schirach, Die Pioniere des Dritten Reiches, Essen 1933.
 Abb. 7: Konstruktionszeichnung der Fischer-Hand, aus: Konrad Biesalski (Hg.), Der Prothesen-

bau. Gesammelte Arbeiten, Stuttgart 1917.

Abb. 8: Schmiedearm, aus: Konrad Biesalski (Hg.), *Der Prothesenbau*. Gesammelte Arbeiten, Stuttgart 1917.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu grundlegend Ulrich Bröckling, *Disziplin. Zur Geschichte militärischer Gehorsamsproduktion*, München 1997.
- 2 Jacob de Gheyn, *Wapenhandelinge van roers, musquetten ende spiessen*, Amsterdam 1607, Faksimile New York 1971.
- 3 Zur Positionierung des menschlichen Körpers in Raum und Zeit vgl. Wolfgang Schäffner: »Operationale Topographie. Repräsentationsräume in den Niederlanden um 1600«, in: Hans-Jörg Rheinberger u.a. (Hg.), *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin 1997, S. 62-90.
- 4 Paul Plaut, *Psychographie des Kriegers* (Beiheft zur *Zeitschrift für angewandte Psychologie* Nr. 21), Leipzig 1920, darin Kap. 2: Psycho-physische Verschiebungen an der Front, S. 17-47.
- 5 Plaut, a.a.O., S. 31.
- 6 Vgl. dazu Stefan Rieger, »Steigerungen. Zum Verhältnis von Mensch, Medium und Moderne«, in: Gerhart v. Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart 1999, und grundlegend zur Arbeitswissenschaft: Anson Rabinbach, *The Human Motor. Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, Berkeley/Los Angeles 1992.
- 7 Franz Schauwecker, *Der feurige Weg*, Leipzig 1926, S. 203.
- 8 Zur Technikphilosophie der zwanziger Jahre vgl. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 2., Kap. »Prothesen – Vom Geist der Technik. Funktionalistische Zynismen II«, Frankfurt a. M. 1983.
- 9 Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Sämtliche Werke, Bd. 7, Stuttgart, 1980, S. 72.
- 10 Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 2: *Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors*, München 1995, S. 162.
- 11 Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, a.a.O., S.16.
- 12 So Jünger reichlich tautologisch in: *Der Arbeiter*, Sämtliche Werke, Bd. 8, Stuttgart 1981, S. 169ff.
- 13 Ernst Jünger, *Feuer und Blut*, Sämtliche Werke, Bd. 1, Stuttgart 1978, S. 466.
- 14 Jünger, *Der Arbeiter*, a.a.O., S. 37.
- 15 Ebd., S. 166f.
- 16 Dazu ebd., S. 117.
- 17 Fritz Sippel, *Wie verhelfen wir den Kriegsverstümmelten durch Ersatzglieder wieder zur Arbeitsfähigkeit und zum Eintritt ins bürgerliche Berufsleben?*, Stuttgart 1915.
- 18 Hans Würtz, *Das Seelenleben des Krüppels. Krüppelseelenkundliche Erziehung und das Gesetz betr. öffentliche Krüppelfürsorge*, Leipzig 1921, S. 7.
- 19 Ebd., S. 3.
- 20 Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a. M. 1994.

Ernst Hanisch
 DIE RÜCKKEHR DES KRIEGERES
 Männlichkeitsbilder und Remilitarisierung im Österreich
 der Zwischenkriegszeit

Pazifisten, Klassenkämpfer, Soldaten der Republik

Die Sehnsucht nach Frieden und der Haß auf den Krieg hatte im Herbst 1918 alle Gesellschaftsschichten Österreichs erfaßt. Die k.u.k. Armee zerfiel, und mit ihr alle Autorität, auch die der militärisch disziplinierten Männlichkeit. In der österreichischen Literatur steht das Meisterwerk der Antikriegssatire, Karl Kraus' »Die letzten Tage der Menschheit« (1922), als erratischer Block. Aus den »Masken des tragischen Karnevals« schreit die Stimme des sterbenden Soldaten. Der Stimme Gottes bleibt als letztes Wort nur noch der angebliche Satz des alten Kaiser Franz Joseph: »Ich habe es nicht gewollt«. ¹

Die kollektive Grundströmung des Pazifismus fand ihren politisch stärksten Ausdruck in der nun dominanten Sozialdemokratie. Pausenlos prasselten die Anklagen gegen das Militär, viele gar nicht haltbar. ² Die Erfahrung des Entsetzlichen war überwältigend. Selbst noch 1931, in einer ganz anderen politischen Gefühlsschichtung, klagte »das Volk« an – in fünfzig Briefen über den Krieg. Die Ehre des Menschen stand noch einmal auf gegen die Ehre des Offiziers. Ein invalider Trafikant aus Gloggnitz schrieb: »Alle jene Soldaten, welche im Krieg waren, müssen es bestätigen, daß ihre Ehre in den Kot getreten wurde und daß wir schlechter behandelt wurden als das Vieh. Und das alles für Gott, Kaiser und Vaterland«. Noch einmal ertönte die emblematische Stimme der Mater dolorosa: »Sie schmiß das kalte, blinkende Medaillon dem Offizier zu Füßen. Riß sich das Kleid auf (...), schrie: ›Das – das für mein Kind? Für meinen goldenen, strammen, gesunden Buben? Was – Vaterland? Was hat mir das Vaterland gegeben? Wo war es, als ich beim Findelhaus stand und als ledige Mutter brutal angeflegelt wurde, als ich mich in Schmerzen quälte um meinen Buben? Hunde – Hunde – seid ihr alle!« ³

In hartem Kontrast zu diesen Szenen, die vom Pathos des Pazifismus durchweht sind, steht jene andere emblematische Szene, die Fürst Ernst Rüdiger Starhemberg berichtet: Als Siebzehnjähriger zog er in den Krieg, mit Leib und Seele Soldat. Dann die große Katastrophe für den Adeligen und für den Offizier: der Zerfall des Habsburgerreiches. An einem grauen

Novembertag 1918 ging er ins Zentrum der Stadt Linz, eine Menge von Soldaten mit roten Kokarden – »die kreischenden Weiber« gehörten als Personal fast immer zu dieser Szene⁴ – insultierte zwei Offiziere. Als Starhemberg einschreiten wollte, raubten ihm die Soldaten den Offizierssäbel und zerbrachen ihn, die schön ziselierte Klinge mit dem österreichischen Kavalleriewahlspruch: »Zieh mich nie ohne Grund, versorg mich nie ohne Ehr'«, ein Geschenk seines Vaters. Das war die öffentliche, symbolische Kastration des Adligen, des Offiziers, des Mannes angesichts der »kreischenden Weiber«. »Ich spuckte das Blut aus und hob die zerbrochenen Stücke meines Säbels und die Tapferkeitsmedaillen auf. ›Verfluchtes Gesindel«, dachte ich, ›mit euch werde ich noch abrechnen«.⁵

Der öffentliche Pazifismus der unmittelbaren Nachkriegszeit war mit einer Männerwelt konfrontiert, die an der Front über Jahre hin die mühsam anerzogene Hemmschwelle gegenüber der Gewalt gesenkt hatte, die an die Brutalisierung durch den Krieg gewöhnt war,⁶ die den Krieg, wie Rosa Mayreder schrieb, als »äußerste Ausgeburt des Mannwesens« erlebt hatte⁷ und die durch die ständigen Erzählungen der »Heldentaten« das Konstrukt der militärischen Männlichkeit perpetuierte.⁸ Selbst der sozialdemokratische Pazifismus war von Ambivalenzen geprägt. Die marxistische Großanalyse schob den Krieg den kapitalistischen und imperialistischen Strukturen zu; daher werde es einen »wahren Frieden« erst im Reiche des Sozialismus geben. Gewiß wurde die planmäßige Erziehung der Jugend zum Völkerfrieden angestrebt, gewiß wurde die Verherrlichung des Krieges bekämpft, gewiß war das Bekenntnis zum Frieden ein Kernstück der sozialdemokratischen Festkultur.⁹ Aber der »Revolutionär«, der »Prolet« war als Kämpfer konzipiert. Der Klassenkampf war ebenfalls Kampf, der den ganzen Mann erfordert. Die Errungenschaften der Revolution mußten notfalls mit der Waffe verteidigt werden. Die Ikonologie des Arbeiters zeigte einen muskulösen nackten Männerkörper, durch Arbeit und Sport gestählt, der den Hammer jederzeit durch das Gewehr ersetzen konnte.¹⁰ Das Recht des Staates, von den Männern zu verlangen, »das Gemeinwohl durch den Tod zu schützen« (Julius Tandler), galt auch für das politische Programm der Sozialdemokratie.¹¹ Als der 1927 mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Psychiater Julius von Wagner-Jauregg nach dem Krieg wegen der brutalen Behandlung von Kriegsneurotikern mit Elektroschocks an den Geschlechtsteilen angeklagt war, verteidigte ihn der führende sozialdemokratische Gesundheitspolitiker Julius Tandler mit dem Argument, die zahlreichen Simulanten seien »Minusvarianten der Menschheit«.¹²

Die k.u.k. Armee zerfiel, doch die Männer waren noch bewaffnet und vom Glauben an die Gewalt erfüllt. Unbestritten herrschte die Meinung bei den Parteien, daß die neue Republik Deutschösterreich eines »bewaff-

neten Arms« bedürfe: für die Sicherung der Ordnung gegen die plündernden Soldaten der kaiserlichen Armee; für den Schutz der demokratischen Verfassung gegen linksradikale Revolutionsversuche; für den Kampf um die territorialen Grenzen im Sinne der sogenannten »Selbstbestimmung« der Völker.¹³ Die »österreichische Revolution« des Jahres 1918 verlief relativ friedlich. Wie Otto Bauer den Offizieren des Bundesheeres 1921 sagte, habe das Volk »nicht Köpfe abgeschnitten, sondern nur Sterne und Rosetten«.¹⁴ Die »Volkswehr«, sozialdemokratisch beherrscht, entstand aus dem Netz von Vertrauensleuten, das Julius Deutsch, der spätere Staatssekretär für das Heerwesen, noch in der Monarchie aufgebaut hatte. Sie war demokratisch konzipiert und stand unter der Kontrolle der Soldatenräte. Der Soldat galt als vollberechtigter Staatsbürger. Dem Offizier wurde mit dem Säbel auch die Autorität genommen. Die Mannschaft beschloß, ob sie gehorchen wollte oder nicht. Mühsam konnte die Revolutionslust der kommunistischen Roten Garde gebändigt und das »Apachentum« aus der Volkswehr ausgeschieden werden. Die militärische Hierarchie hatte sich aufgelöst, auch ein fähiger Unteroffizier konnte nun zum »Volkswehrleutnant« aufsteigen – aber die Männlichkeit des Kriegers überlebte. Der Oberbefehlshaber, Feldmarschalleutnant Adolf von Boog, schwor seinen Eid »als deutscher Mann, in heißer Liebe für mein deutsches Volk und mein geliebtes Vaterland Deutschösterreich«;¹⁵ er gelobte weiters, »die gesamte wehrfähige Staatsbürgerschaft zur Verteidigung des Landes auszubilden und zu erziehen zur ständigen, freiwilligen Bereitschaft, ihr eigenes Land und Volk mit Leib und Leben zu verteidigen«. Auch der Volkswehrmann schwor seinen Eid – in dieser Reihenfolge – als Mann, Soldat und Bürger. Es gab einen weitverbreiteten Haß auf den Krieg, einen Haß auf die alte Herrschaft und die alte Armee, aber der Pazifismus drang nicht sehr tief; die militärische Männlichkeit wurde kaum in Frage gestellt. Nicht an der Front gewesen zu sein, »Drückebergerei«, galt weiterhin als potentielle Schande. Die Aufgabe der Volkswehr bestand im Grunde darin, die wilde Männlichkeit der Revolution wiederum in die gezähmte Männlichkeit der militärischen Disziplin zurückzuführen. Allerhöchster Kriegsherr war nun nicht der Kaiser, sondern die Republik, das Parlament.

Und der Krieg ging weiter: als Klassenkampf in Wien, als Unterstützung der »roten Armee« in Ungarn – 1200 Volkswehrmänner gingen freiwillig an diese Front –, und als Grenzkampf im Norden, Osten und Süden, in erster Linie in Kärnten. Im Kärntner Grenzkampf, der seine eigene Mythologie begründete, breitete sich die Militarisierung noch weiter aus, schloß die Mittelschüler und teilweise die Frauen ein. Über den Angriff auf Völkermarkt (2. Mai 1919) heißt es in der Erzählung eines Fachlehrers: »Es war ein erhebender Anblick: Soldaten, Bauern und Zivillisten mit Gewehren in der Hand, junge Burschen und alte Männer, begleitet von wackeren

Mädchen aus St. Stefan, Hamburg, St. Jakob und Griffen, die selbst mit Gewehren ausgerüstet, im ärgsten Kugelregen mitgeschossen, Verwundete verbunden oder Munition nachgetragen hatten«. ¹⁶ Es entstand die Heimwehr. Glocken riefen sie zum Kampf. 201 Männer und 13 Frauen fielen. Der Historiker des Grenzkampfes, Martin Wutte, interpretierte diesen Krieg als Freiheitskampf für das deutsche Volk. Diese »deutsche Sehnsucht«, die in der Ersten Republik so verbreitet war, lebte auch von einer geschlechterspezifischen Stereotypie: die weichen, gefühlvollen, »weiblichen« Österreicher suchten den »Anschluß« an die harten, energievollen, »männlichen« Deutschen. 1938 führte der Übermann, der gleichsam göttliche Heros, Adolf Hitler, dann Österreich ins Reich. Zwei Jahrzehnte vorher war es der starke männliche Sozialismus in Deutschland, der die Sozialdemokraten faszinierte.

Der Hunger nach Ehre und die politische Gewalt

Dabei hatte dieser Krieg 1914 so schön begonnen. Der Jubel bei der Abfahrt vom Nordbahnhof, die Frauen wie verrückt, »einige heben ihre Röcke in die Höhe und stellen den Preis zur Schau, der dem Sieger winkt«. Was brauchte ein adeliger Offizier mehr? »Ein gutes Pferd unterm Sattel, genug an Speis und Trank und Spaß mit dem Frauenzimmer in den Quartieren, nur dem gelten meine Sorgen«. ¹⁷ Dann 1918 die Niederlage, der Verlust des Reiches, »etwas Größeres, Weiteres, Erhabeneres als nur ein Vaterland«, ¹⁸ die Demütigungen, die verlorenen Ehrenstellungen, die Sorge um die ökonomische Existenz. 1918 hatte Österreich-Ungarn 34 000 Berufsmilitärs, 16.473 Offiziere optierten für Deutsch-Österreich, die meisten wurden entlassen. Sie sammelten sich in zahlreichen Interessenverbänden und nährten das Ressentiment gegen die Republik. ¹⁹ Die Generalstabsoffiziere besetzten das Kriegsarchiv und setzten den Krieg fort, als Kampf um die Erinnerung. ²⁰ Viele Offiziere strömten in die rechten Wehrverbände. Wie Starhemberg angekündigt hatte: »Verfluchtes Gesindel, mit euch werde ich abrechnen«. ²¹ Ein anderer Offizier und Heimwehrführer schrieb: »Die ihre Pflicht erfüllt haben in schwerster Zeit, sind verspottet worden, verhöhnt und besudelt; dafür hat sich in den Zentralen und Kriegswirtschafts-Anstalten die krummnasige Garde vom Armeekorps Dr. Deutsch breitgemacht (...).« ²² Dieser antisemitische Offizier hieß Julius Raab, der brummige Patriarch der österreichischen Politik der 1950er Jahre und Vater des Staatsvertrages.

Die Welt des Schützengrabens, die Kameradschaft, in ihrer harten männerbündischen und in ihrer weichen mütterlichen Form, wurden nach dem Ersten Weltkrieg zum Modell für die Zivilgesellschaft. ²³ Das Modell »Schützengraben« stand gegen das durch Konflikt und Parteienstreit

durchfurchte Modell der parlamentarischen Demokratie. In den Wehrverbänden suchten die frustrierten Männer eine neue große Gemeinschaft, in den ständischen, gegendemokratischen Konzepten sollte eine neue »Volksgemeinschaft« entstehen, in der Sehnsucht nach dem »Führer« schimmerte das Verlangen nach einer klaren Ordnung durch. Die Verherrlichung der militärischen Gewalt durchbrach die mühsame rechtsstaatliche Zählung der Aggression. Der »Putsch«, der »Marsch auf Wien« war der Traum der Heimwehr. Der politische Soldat ersetzte den Typus des unpolitischen Soldaten der k.u.k. Armee. Paradoxerweise war es der alte habsburgische Adel, waren es die kaiserlichen Offiziere, welche die oberen Ränge der Heimwehr besetzten. Fürst Starhemberg, der beiden Gruppen angehörte, war stolz darauf, »Hochverräter« zu sein: »besser Hochverräter als Volkverräter«;²⁴ er, der Aristokrat, der Offizier, der Lebemann, der Sportler, der Jäger, der Boxer und Flieger repräsentiert den Prototyp des Haudegens, er verkörperte viele männliche Rollenbilder, aber er scheiterte kläglich an der Rolle des Politikers. Auf seinen Gütern pflegte er die patriarchalische Fürsorgepflicht für seine Gutsarbeiter; als Grandseigneur, mit der männlichen Tugend der Großzügigkeit ausgestattet, verschwendete er sein Vermögen für die Ausrüstung der Heimwehr. Obwohl er letztlich für die Unabhängigkeit Österreichs kämpfte, zerstörte er mit Leidenschaft die Demokratie und damit die Grundlage für eine bessere, friedliche Zukunft. Starhemberg hatte so gut wie nichts mit der Sozialdemokratie gemein, außer in einem Punkt: Beide verband die Hochschätzung des männlichen Kämpfers. Nach dem Bürgerkrieg vom Februar 1934 äußerte er seine größte Achtung vor den Kämpfern der Februartage, vor den überzeugten Barrikadenkämpfern, »die mit echt österreichischen Soldatengeist ihre Höfe verteidigt haben (...).«²⁵

Ende der 1920er Jahre glaubte sich die Heimwehr vom Zeitgeist getragen und war doch nur für viele ein Durchgangsstadium – hin zum Nationalsozialismus. Ihre viel mißbrauchten konservativen Fahnenwörter – Freiheit, Gott, Vaterland – übertünchten nur notdürftig einen faschistischen Inhalt. Der ideologische Kampf ging nicht nur gegen die Revolution von 1918, gegen »links«, wobei alles undifferenziert mit dem Bolschewismus gleichgesetzt wurde, der Kampf ging auch gegen das »feige« Bürgertum, das ständig bereit war, mit der Sozialdemokratie zu »packeln«. Das machte die unübersehbare Spannung zwischen den zivilen, in vielen Segmenten demokratisch orientierten Christlichsozialen und den militanten Heimwehren aus. Dennoch, die Zerstörung der Demokratie wurde letztlich von den autoritären Christlichsozialen angeführt. Bundeskanzler Engelbert Dollfuß, der körperlich so gar nicht dem Traum vom Führer entsprach – Starhemberg schon eher –, vergrößerte seine kleine Figur durch die Uniform; am liebsten trug er die der Kaiserjägeroffiziere.

40 000 bis 50 000 Männer begannen Ende der 1920er Jahre in den militärischen Formationen der Heimwehr an den Wochenenden Krieger zu spielen; verwirrt von Karl May-Imagination und von der blutigen Romantik des Ersten Weltkrieges. Uniformen, militärische Ränge, die Spielhandfeder der schneidigen ländlichen Jugend, Aufmärsche – das alles hob das Selbstbewusstsein der ehemaligen Offiziere, die endlich wieder kommandieren durften und nach der Wiederherstellung ihrer Ehre dürsteten. Auf der anderen politischen Seite begann der sozialdemokratische Republikanische Schutzbund ebenfalls, der »Dialektik der Bürgerkriegspsychose« (Karl Renner) zu folgen. Die »Soldatenspielerei« griff auch auf die Arbeiter über. Ende der 1920er Jahre konnte der Republikanische Schutzbund etwa 80 000 bis 90 000 Mann mobilisieren, im März 1933 war es nur mehr die Hälfte. Anstelle von Versammlungen erfolgten Appelle, die Führung wurde hierarchisiert und von oben ernannt. Militärischer Leiter war ebenfalls ein Offizier, Major Alexander Eifler; strikter militärischer Gehorsam galt als Grundbedingung.²⁶ Gegen den Rat eines erfahrenen Soldaten wie General Theodor Körner entwickelte der Schutzbund sich zum Pseudomilitär. Körner setzte für den Fall des Bürgerkrieges nicht auf die militärische Formation, sondern auf den Partisanenkrieg – »einzelne bewaffnete Männer, die kommen, schießen und verschwinden«.²⁷ Jeder der beiden Wehrverbände war stärker als die reguläre Armee, das Bundesheer, das bei den wilden Kriegsspielen Ende der 1920er Jahre alle Hände voll zu tun hatte, um halbwegs Ruhe und Ordnung zu sichern.²⁸

Es blieb nicht beim Spiel allein. 1918 lagen nicht nur unzählige Waffen auf der Straße (etwa 200 000 Handfeuerwaffen),²⁹ sondern auch die politische Gewalt; bald war die Luft geschwängert von dieser Gewalt. Die wilde Männlichkeit der Wirtshausraufereien übertrug sich auf die Politik. Eines der herausragenden Merkmale der Gewalt war das Sprengen gegnerischer Versammlungen; zunächst eher von links praktiziert, übernahmen später die rechten Wehrverbände diesen Stil der politischen Auseinandersetzung. Ende der 1920er Jahre hatte sich eine bestimmte Mechanik von Aufmarsch-Gegenaufmarsch herausgebildet. Die konfliktgeladene Atmosphäre verführte psychisch labile Menschen immer wieder zu Attentaten. Bereits vor dem doppelten Bürgerkrieg des Jahres 1934, also vom 12. November 1918 bis zum 11. Februar 1934, wurden aus politischen Gründen 217 Menschen getötet und 642 schwer verletzt, wobei die Linke die meisten Opfer zu beklagen hatte. Der Rhythmus der Gewalt folgte den Phasen der Geschichte der Republik. Der Gewaltpegel war hoch während der österreichischen Revolution, er sank während der relativen Stabilität von 1920 bis 1926, er steigerte sich im latenten Bürgerkrieg von 1929 bis 1933 und erreichte im offenen Bürgerkrieg des Jahres 1934 seine Spitze (320 Tote im Februar, 269 Tote im Juli).³⁰

Rückkehr der Toten – Aufbruch der Jugend

Die pazifistische Grundströmung der ersten Jahre der Nachkriegszeit wurde rasch erstickt. Das traditionelle soldatische Männlichkeitsideal – schön und erhaben sei es, für das Vaterland zu sterben – setzte sich wieder durch. Auf die Massenvernichtung des Ersten Weltkrieges reagierte man nicht mit einer kollektiven Trauerarbeit, sondern kompensierte sie durch die Heroisierung der toten Krieger: die Toten kehrten in den Denkmälern und Heldenfeiern zurück. Im ganzen Land, in jedem Dorf wurden Anfang der 1920er Jahre Kriegerdenkmäler errichtet, die »Totempfähle der militärischen Moderne«. Der Schmerz über den Verlust mythologisierte sich im Opfertod der Pflichterfüllung. Bei diesem Todeskult übernahm die katholische Kirche traditionellerweise die Führung. Der Opfertod Christi gab das Vorbild ab, nach dem der Kriegstod eingeordnet werden konnte und wieder Sinn ergab. In der Architektur der Denkmäler freilich wurden christliche Symbole eher vermieden. Die ideologische Verwicklung der Kirche in diesen Krieg, als die österreichischen und italienischen Bischöfe zu demselben Gott um den Sieg flehten, wurde nie kritisch reflektiert. Die katholische Friedensbewegung blieb in einer marginalen Position; der leidenschaftliche Pazifist Dr. Max Josef Metzger in Graz galt als Außenseiter und Querulant. 1943 wurde er von den Nationalsozialisten hingerichtet, weil er – wie es im Todesurteil hieß – »(...) den Boden für eine feindhörige pazifistisch-demokratische föderalistische Regierung unter persönlicher Diffamierung der Nationalsozialisten« vorbereitet hatte.³¹

In den zahllosen Kriegerdenkmälern setzte sich der Held der militärischen Ordnung, getragen von dem Tugendkanon: Autorität, Mannesmut, Pflichterfüllung, Kameradschaft, Heimatliebe, Gottvertrauen, in der Imagination ab von der ungezügelter Masse des Aufruhrs, der Revolution. Gleichzeitig galt das Kriegerdenkmal als Mahnmal, als Vorbild, diese Werte auch in Zukunft weiterzutragen. Als Erinnerungsorte verstärkten die Kriegerdenkmäler die Ende der 1920er Jahre längst wieder einsetzende Militarisierung der Gesellschaft. Das Beispiel des Kriegerdenkmal-Komitees in Leibnitz (Steiermark) illustriert die tragenden Kräfte des christlich-nationalen Konsenses: Kameradschaftverein, Alpenländischer Verband, Artilleriebund, deutschvölkischer und christlichdeutscher Turnverein, Heimatschutz, Kriegsopferversband, Landesverband der Kriegsbeschädigten.³² Sozialdemokratische Vereine fehlten, was freilich nicht heißt, daß die militärischen Tugenden des »Heldentodes« in der Arbeiterschaft keine Spuren hinterließen.

Andere Bezugfelder des Totenkultes machte die Einweihung des Kriegerdenkmales in Seekirchen im Salzburger Land sichtbar. Am 15. August 1920 – am Hohen Frauentag – wurde es mit einem politischen Fest der

ganzen Gemeinde enthüllt. Das Festritual zeigt ein dichtes Bündel von politischen, emotionalen und symbolischen Bezügen. Die Feier begann um 10 Uhr mit einer Feldmesse. Dann folgte ein Festzug durch den Markt. Beteiligt waren: die Schuljugend (damit wird der Heldenmythos an die nächste Generation weitergegeben), die Vereine des Ortes, Invaliden und Heimkehrer als Opfer und Helden, wodurch der familiäre Bezug, die Erinnerung an die Leiden des Krieges wachgerufen und gleichzeitig im Heldenmythos verklärt wurden. Der Hinweis auf die Kriegswaisen und Verwandten der Gefallenen verstärkte dieses Umfeld. Beteiligt am Festzug waren einheimische und auswärtige Repräsentanten. Die »herrlich ausgearbeitete Festrede« hielt ein ehemaliger Feldkurat an der Südtiroler Front. Das Kriegerdenkmal erhielt daraufhin die kirchliche Weihe durch den Stiftspropst und rückte so in eine sakrale Sphäre. Die Gedichte von zwei Kriegswaisen stellten dann wieder den privaten familiären Bezug her, in den Liedern der Liedertafel »Konkordia« feierte sich der Ort selbst, Reden politischer Repräsentanten beendeten das Fest.³³ Die entscheidenden Punkte waren: die Verbindung des Privaten mit dem Öffentlichen; die Erinnerungen an das Leid des Krieges, die gleichzeitig im Heldenmythos aufgehoben wurden; die Evozierung des Krieges als Naturereignis, wodurch die Frage der politischen Verantwortung ausgespart blieb; die Kultivierung eines abgehobenen Heldenmythos, der an die jungen Leute weitergegeben wurde und im Zweiten Weltkrieg erneut aktiviert noch viel mehr Opfer kosten sollte.

Die organisierte Arbeiterschaft in der urbanen Sozialdemokratie setzte dann doch etwas andere Akzente. Das Kriegerdenkmal der Gemeinde Wien auf dem Zentralfriedhof, von Anton Hanak geschaffen, gedachte der trauernden Mutter und verkündete die pazifistische Botschaft: Nie wieder Krieg! Bei der Enthüllung des Denkmals am 1. November 1925 spaltete sich allerdings das Totengedenken nach den politischen Lagern.³⁴ Ein bemerkenswertes Anti-Kriegsdenkmal errichtete 1932 der mit der Sozialdemokratie verbundene Bildhauer Fritz Wotruba, gemeinsam mit Arbeitslosen, auf dem Friedhof von Leoben-Donawitz. Die massiven Schriftblöcke richteten an den Betrachter die Aufforderung: Mensch, verdamme den Krieg. Das Leobener Denkmal geriet dann in den Strudel der österreichischen Geschichte. 1934 wurde die pazifistische Inschrift entfernt, 1938 das ganze Denkmal abgetragen und erst 1988 als »Friedensdenkmal« wiedererrichtet.³⁵

Das Wotruba-Denkmal repräsentierte die Ausnahme. Die Mehrheit der Kriegerdenkmäler verkündete eine andere Botschaft. Exemplarisch kann die Inschrift des »Opferaltars« am Salzburger Kommunalfriedhof gelten: »Denn hier ruft die Heimat: / Sei auch ein Mann der Tat! / Ist jeder ein Stück nur / Diesen Helden gleich, / Dann bau'n wir ein / Glückliches

Österreich!³⁶ Diese Botschaft galt der Jugend: Sei ein Mann, sei ein Held! Ein Teil der Jugend – zunächst aus dem Bürgertum – war schon vor 1914 aufgebrochen, um ein neues »Jugendreich« zu gründen. Der Pädagoge Gustav Wyneken, der Abgott der Jugendbewegung, meldete am 19. März 1914 in der Wiener Universität den Eintritt der Jugend in die Weltgeschichte.³⁷ Der Jugendprotest richtete sich gegen die satte, verspießerte, industrialisierte, genußsüchtige, urbane Bürgerwelt. Er konnte eine politisch linke oder rechte Richtung nehmen. In der Ersten Republik breitete sich die Jugendbewegung aus. Der Mythos Jugend schuf ein Generationengefühl, das über dem Klassengefüge lagerte und ein egalitäres Grundbedürfnis ausdrückte. Die sozialen Werte wurden weniger aus der Erwachsenenwelt bezogen als von Gleichaltrigen.³⁸ Zwei politische Optionen standen offen: ein romantischer Militarismus, der letztlich in die Hitlerjugend mündete und ein proletarischer Klassenkampfgedanke, der vom Reich des Sozialismus träumte.³⁹ Bis es soweit war, galt der Klassenkampf als oberstes Ziel der sozialistischen Erziehung, und der erforderte proletarische Disziplin, letztlich militärische Vorbereitung für den Bürgerkrieg. Die linke Jugendkultur floß in den Republikanischen Schutzbund, mit seinen Appellen, Rapporten, Ausrückungen, Paraden, Wachdiensten und Übungen.⁴⁰ Eine dritte unpolitische Option ließ sich vom modernisierten Lebensstil aus den USA inspirieren, den Vorböten der modernen Konsumgesellschaft. Die neue amerikanisierte Massenkultur, mit den Filmen und Revuen aus Hollywood, mit den Warenhäusern und Tanzpalästen, mit Reklame und Schlager, vor allem: mit dem Leistungssport, brauchte den Frieden: »Die Sympathie, die man für Lift, Funkturm, Jazz äußerte, war demonstrativ. Sie war ein Bekenntnis. Sie war eine Art, das Schwert zur Pflugschar umzuschmieden.«⁴¹

In der Jugendbewegung (dem nationalen »Wandervogel« und dem katholischen »Neuland«) hielt man an der »blauen Blume« der Romantik fest; für sie war der »Tangojüngling«, weich, weiblich, verspielt, eine Negativfigur. Der »Bund« stand gegen die »Masse« und ihre Massenkultur. Dieser Bund war eine gefühlvolle Lebensgemeinschaft, elitär, von einem starken charismatischen Führer geleitet. Dieser Führer soll ein Mann der Tat sein, der den »neuen Menschen« verkörpert; er wird nicht formal gewählt, er muß erkannt werden; er wird erwählt. Hier gilt: »die Ahnung, er sieht besser, klarer, tiefer als alle anderen; der Glaube, er ist erfüllt von einer Sendung, und das Wissen, er lebt in seiner Sendung. Ihm Treue halten, heißt ihm Gefolgschaft leisten.«⁴² Der Bund sollte kein blutleeres Gebilde sein, »sondern *ein* Wille, *ein* Strom, *ein* Schicksal, in Not und Tod verbunden mit dem Führer«. Und der Führer lehrt die Gefolgschaft wahres, reiches Heldentum. Dieser Enthusiasmus des Aufbruchs wollte ein »neues Reich«, eine neue Gesellschaft der Volksgemeinschaft. Das war zunächst

ziemlich vage und politisch offen, konnte aber dann in den 1930er Jahren mit konkreten politischen Inhalten gefüllt werden. Dieser Inhalt hieß – Adolf Hitler.

Die Jugendbewegung umschloß ein streng männerbündisches Element. Ein männlicher Eros umwehte sie, auch wenn Mädchen in den Gruppen waren.⁴³ Die »innere Wahrhaftigkeit« der geforderten Lebensführung richtete sich gegen die bürgerliche Lebenslüge, gegen die bürgerliche Doppelmoral. Reinheit und Natürlichkeit sollten den Sexus beherrschen. Vor allem in der katholischen Jugendbewegung »Neuland« schwärmte man von der »jungfräulich scheuen Mädchenart«, die von der Ritterlichkeit des Burschen bewacht wird.⁴⁴ Dahinter steckte ein sehr konventionelles Geschlechterbild: Die Buben herrschen, schaffen, geben; die Mädchen verstehen, nehmen auf, erlösen; die Buben wirken öffentlich, die Mädchen privat.

Dieser Protest der Jugendbewegung richtete sich auch gegen die Studentenverbindungen und schlagenden Burschenschaften, ihre unzeitgemäßen Konventionen, ihre Saufritten, ihre Mensuren. In erster Linie die nationalen Burschenschaften tradierten die Männlichkeit des Kriegers ungebrochen vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg. Der »Sturmzug Tirol« beispielsweise nahm 1921 am Freikorpskampf in Oberschlesien teil, die nationalen Studenten trugen die ersten Heimwehren mit.⁴⁵

Doch um 1930 begann die Männlichkeit des Kriegers auch die Jugendbewegung zu dominieren. Michael Pfliegler, der geistliche Führer von »Neuland«, konstatierte: Das Merkmal der neuen Jugend ist ihr Radikalismus, ihre »Einsatzbereitschaft, wenn es sein muß, bis zum Tod«.⁴⁶ Die Bürgergesellschaft ist zum Schimpfwort geworden und die Demokratie soll der Teufel holen. Eine riesige Sehnsucht kreiste um eine neue Gemeinschaft und das »neue Reich«. Der Weg war kurz, vom Gelände- zum Kriegsspiel, von der »Kluft« zur Uniform, vom Wanderschnitt zum Marschtritt. Das Jugendreich wurde militanter. Das entsetzliche Leiden des Krieges verlor seine Kraft und Anschaulichkeit in der Erinnerung. Nun galt wieder: »Der Junge trägt das Sehnen nach dem adeligen Mannestum in sich. Das Verlangen nach dem Tatenleben des Mannes, des Vollmenschens, und aus dem Sehnen schafft er sich das Ziel. Der lebendigste Ausdruck ist das Kampfspiel. Da geht es um Höchstes – Ehre und Sieg«.⁴⁷ Der neue Mensch mutierte zum Soldaten, das »neue Reich« näherte sich dem »Dritten Reich«. Ein Fünftel der Neuländer lief zu den Nationalsozialisten über. Und die katholische Kirche selbst begann sich zu militarisieren. Die Christ-Königs-Ideologie schuf den Rahmen einer militärisch gedachten Ordnung. Die Katholische Aktion galt als Heerbann Christi, mit den Bischöfen als geistlichen Führern.

Anfang der 1930er Jahre waren die pazifistischen Kräfte noch nicht ganz zerstört. Die Toten kehrten nicht nur als Helden der Kriegerdenkmäler

zurück; sie kamen im Film auch als Leidende, als Opfer der Militärmaschine zurück. Die Filmversion des pazifistischen Romans »Im Westen nichts Neues« von Erich Maria Remarque löste einen erbitterten Streit aus. Deutschnationale und christliche Kreise mobilisierten gegen diesen Film, weil er – wie der Abgeordnete Kurt Schuschnigg im Parlament sagte – die Erinnerung an die Kriegsteilnehmer schädige. Demonstrationen und Vorführungsstörungen sollten den Volkszorn erregen und die Regierung zum Einschreiten veranlassen. So geschah es. Am 10. Jänner 1931 erließ das Innenministerium eine Notverordnung, die den Film im ganzen Bundesgebiet verbot, um die öffentliche Ruhe, Ordnung und Sicherheit zu garantieren.⁴⁸ Die Stimme des Helden hatte über die Stimme des sterbenden Soldaten gesiegt. Ein aufstrebender Dichter aus der Provinz widersprach dem Heldenmythos: »Ich nehme Partei für den unbekanntem Soldaten. Man öffne sein Grab! Man lasse ihn reden – ich will für immer stumm sein und zu ihm ins Grab steigen, wenn sein erstes Wort nicht lautet: Krieg dem Kriege!«⁴⁹ Der Dichter hieß Karl Heinrich Waggerl.

Doch es gab auch andere Filme, die subtil den Heldenmythos pflegten und das deutsche und österreichische Volk mental wieder aufrüsteten. Die Filme von Luis Trenker beispielsweise. Der Typus Bergsteiger »war der Typ des Mannes, mit dem ein auf Krieg bedachtes Regime zuverlässig rechnen konnte«.⁵⁰ Eine ausgezeichnete filmhistorische Studie hat Luis Trenkers Film »Berge in Flammen« (1931) als Antwort auf den amerikanischen Film »Im Westen nichts Neues« interpretiert.⁵¹ Als deutsche Antwort; denn nur im deutschsprachigen Bereich konnte sich der Bergfilm als eigenes Genre in den 1930er Jahren etablieren. Der Berg als Mythos – fern der Zivilisation, unberührt von der Geschichte. Dort mußte sich der Mann wie im Krieg bewähren. »Kameraden sind alle Bergsteiger und Soldaten.« Die Seilschaft auf dem Berg, das kameradschaftliche Du, repräsentierten jene »Volksgemeinschaft«, welche die Politik im Faschismus anstrebte. Der »Bergfilm« gehörte zu jenem provinziell rassistischen Diskursbruch, der um 1930 einsetzte und der auch den Nationalsozialismus trug. In den filmischen Mitteln jedoch war dieser Heimatdiskurs ausgesprochen modern, wie der Faschismus in einigen Zügen auch. Die packende Fotografie diente zur Überwältigung des Zusehers. »Berge in Flammen« thematisierte den Gebirgskrieg im Ersten Weltkrieg. Der Bergsteiger als Typus Mann war unter den Bedingungen des Krieges im Gebirge dem in diesem Terrain unerfahrenen militärischen Vorgesetzten deutlich überlegen, ohne daß die militärische Hierarchie deswegen in Frage gestellt wurde. Der Film bearbeitete die Niederlage von 1918 und deutete sie in einen Sieg um, wie Luis Trenker dann 1940 realhistorisch die »großen Taten« der deutschen Wehrmacht feierte und als Sühne der Niederlage von 1918 interpretierte.

Der Rausch der Jugend: Zwei exemplarische Lebensläufe

Der eine, Ralf Roland Ringler, war der Sohn eines aktiven k.u.k. Offiziers, der im Frieden Mittelschullehrer wurde und politisch über die Heimwehr zum Nationalsozialismus kam. Der Sohn sollte im Deutschen Turnverein Zucht und Ordnung lernen. Bei den Wanderungen an den Isonzo erzählte der Vater begeistert vom Krieg. »Die Buben sangen die schwermütigen Lieder: Laßt die bunten Fahnen wehen; wir sind voller Märchen und Legenden; wir haben Schwielen von dem Säbel auf den Händen, wir schlafen tags und durchtanzen die Nächte (...).«⁵² Lieder eines vergangenen, romantischen Soldatentums – angesichts der tatsächlichen Kriegstechnik mit Panzern und Flugzeugen eine Regression, die für jeden Nationalismus kennzeichnend war. Dann, in der nationalen Jugendbewegung, der sich Ringler anschloß, galten die Starken, die Mutigen, die Herrenmenschlichen als Ideal. »Uns imponierten die Leute mit Stiefeln, Schulterriemen und Schlagstöcken.« Dort war die Gewalt, war die Macht. Gleitend erfolgte dann der Übergang vom illegalen Wandervogel zur illegalen Hitlerjugend. Nun kam die Lust des geheimen, verbotenen Spiels hinzu: die Polizei zu überlisten. Die Burschen fühlten sich in diesem politischen Räuber und Gendarm-Spiel als Helden, die in die Rolle der Frontgeneration hineinwachsen und deren Ehre wiederherstellen. Die Illegalen, die ihren Beruf aufs Spiel setzten, waren die echten Männer, die echten Kämpfer, nicht die pfäffischen Männer des »Ständestaates«.

Das gelobte Land war Deutschland, das nationalsozialistische Deutschland. Mit dem Rad fuhren die jungen Leute nach Deutschland. Dort erlebten sie alles als gut, herrlich und einmalig. Die Sprache der reichsdeutschen HJ-Führer imponierte; eine gleichsam uniformierte Sprache: markig, kurz angebunden, klar und deutsch. Das »HJ-Weihelied« rief zum Heldentod. »Vorwärts! Vorwärts! schmettern die hellen Fanfaren (...) Unsere Fahne flattert uns voran (...) die Fahne ist mehr als der Tod.«⁵³ Da war nur mehr Gefühl, Begeisterung, Rausch; Mann sein heißt sterben können. Die analytische Vernunft, das, was den Mensch zum Menschen macht, wurde paralysiert. Politik schien nur aus einer Entscheidung zu bestehen: Freund oder Feind! Der Totenkult wurde zum bestimmenden Faktor der Jugend-erziehung. Heldentum und Selbstaufopferung für die Gemeinschaft mythologisierten sich zum Sterben im Morgenrot. Fackeln, Feuerstöße, dumpfe Trommelwirbel, gesenkte Fahnen halfen mit, dem Sterben Sinn zu geben. Die toten Helden marschierten in den Reihen mit.⁵⁴

Ringler wurde nach dem »Anschluß« hauptberuflicher HJ-Führer und meldete sich 1940 als Kriegsfreiwilliger. In der Realität des Zweiten Weltkrieges erlebte er eine Ernüchterung, hielt aber am politischen Ziel bis zum Ende fest. Die Begegnung mit dem wirklichen Volk – den Gleichgesinn-

ten, den Gleichgültigen, den Aufgebrachten, den Gegnern – entzauberte die »Volksgemeinschaft«. Nur wenige Soldaten trugen die Uniform als Ehrenkleid. Viele, vor allem diejenigen, die Ringler »Wiener Strizzis« nannte, ertrugen das Soldatsein nur als »größte Schande ihres Daseins«. Verwundet kam er von der Front zurück und führte in den letzten Tagen eine HJ-Kampfgruppe »Werwolf« im Rahmen des HJ-Volkssturms in die Schlacht um Wien. Die Vereidigung der HJ am 1. April 1945 in der inneren Burg ließ noch einmal Heldenphrasen aufrauschen. Gleichzeitig flohen die politischen Führer. Auf der Suche nach einer Volkssturmeinheit begegnete Ringler einer resoluten, leicht angetrunkenen Frau, die an die Schutzfunktion der Krieger geglaubt hatte und die nun auf die »impotenten Manderln« schimpfte: »In d'Hosen ham's alle g'macht und o'gfohrn sans in da Nacht«. ⁵⁵ Das war das Ende des Kriegers; er entpuppte sich als impotentes Manderl.

Der andere, Hermann Langbein, 1912 in Wien geboren, Schauspieler am Wiener Volkstheater, trat 1933 in die Kommunistische Partei ein. Nach dem »Anschluß« floh er über die Schweiz nach Paris. Als Kämpfer gegen den Faschismus fuhr er zu den Internationalen Brigaden, in den Spanischen Bürgerkrieg. ⁵⁶ Seine Briefe, die er an seine Freundin schrieb, waren von einer ganz anderen politischen Prägung durchtränkt, aber sie hielten an der Männlichkeit des Kriegers fest. ⁵⁷ Langbein drängte es an die Front. Die militärische Ausbildung dauerte ihm zu lange. Sie bestand aus dem Üblichen: Gewehrgriffe (mit einem Holzgewehr, da Waffen fehlten), Habtachtstellungen, Schießübungen. Vom Kasernendrill trennte diese politischen Soldaten die ideologische Perspektive. Der politische Kommissar übernahm wichtigere Funktionen als der militärische Kommandant. Aber Langbein war stolz darauf ein »richtiger Soldat« zu sein; was er wollte, war ein guter politischer Soldat zu sein. Was unterschied sie? »Soldat sein, heißt Mensch sein mit vielen Schwächen, mit allem Menschlichen; politisch sein, heißt, wenn nötig, heldenhaft sein bis zum Selbstvergessen, bewußt Opfer bringen, Kamerad sein, wenn nötig, seine Person mit dem Kollektiv verschmelzen.« ⁵⁸ Das Ideal hieß bei den Faschisten »Volksgemeinschaft«, bei den Kommunisten »Kollektiv«. Von den Abstumpfungen und Verrohungen des gewöhnlichen Soldatenlebens glaubten sich die gläubigen Kommunisten durch die politische Arbeit geschützt. ⁵⁹

Bei der Schlacht am Ebro-Bogen, dem letzten Versuch der spanischen Republik, den Krieg zu gewinnen, setzten sich die soldatischen Tugenden jedoch voll durch: der Stolz auf die eigene militärische Leistung, die Erfahrungen der Kameradschaft, die Verachtung der Feigheit; Deserteure wurden selbstverständlich erschossen. Auch bei den Kommunisten marschierten die Toten mit. Bei einer Heldenfeier am Friedhof tauchte der Gedanke auf: »All dieser Kampfwille, der da seinen Körper verlor, muß Platz haben

in uns (...).« Wenn die Müdigkeit groß war, half das Marschieren im Takt und das Singen der Kampflieder. Die große Hymne der »Internationale« motivierte – für sie »zu kämpfen und vielleicht zu sterben wissen«. ⁶⁰

Der entscheidende Unterschied zwischen der kommunistischen und nationalsozialistischen Jugend lag darin: bei den Nationalsozialisten war alles Gefühl, Rausch, rassistisches Herrenmenschentum, Anbetung der Gewalt; bei den Kommunisten konzentrierte sich alles auf eine elaborierte Ideologie, den universellen Glauben an die Gesetzmäßigkeit der Geschichte, auf diese »herrliche Wahrheit«, daß der Kapitalismus seine eigenen Totengräber produziere. ⁶¹ Ein Kommunist mußte Optimist sein. Negativen Entwicklungen wurden »dialektisch« positive Züge abgewonnen: »Eine rückläufige Epoche darf uns nicht schrecken, wenn wir wissen, daß naturnotwendig die Entwicklung für uns ist (...).« ⁶² So können Niederlagen zu Siegen umgebogen werden. Langbein nahm den Terror der Kommunisten in Spanien nicht wahr, schob die spärlichen Informationen über den gleichzeitigen stalinistischen Großen Terror auf das Konto der bürgerlichen Verleumdungen. Die Sowjetunion leuchtete im Glanz des Vaterlandes der Werktätigen, wo die Neue Zeit experimentell erprobt wird. Beide, der Kommunist wie der Nationalsozialist, lebten in einer »fiktiven Wirklichkeit« (Hannah Arendt). Der eine verleugnete den Stalinismus, der andere den Holocaust. Jeder von ihnen traf eine exemplarische Entscheidung. Wer gegen den Faschismus ist, muß Kommunist sein und spiegelverkehrt: Wer gegen den Bolschewismus ist, muß für den Nationalsozialismus eintreten. Beide sahen sich als Kämpfer. Beide wurden enttäuscht. Aber der europäische Dreißigjährige Krieg traf Langbein härter. Er mußte in die Lager: Gurs, Dachau, Auschwitz. Er kehrte als gläubiger Kommunist nach Österreich zurück, bis ihn in den 1950er Jahren Zweifel überfielen. Damit provozierte er die KPÖ, die ihn ausschloß; Langbein fiel in die eisige Kälte des Ausgestoßenen, er wurde zur Unperson, erlitt den sozialen Tod.

Die Militarisierung von oben: Der autoritäre »Ständestaat«

Der Staatsvertrag von St.-Germain hatte Österreich ein auf 30 000 Mann beschränktes Söldnerheer aufgezwungen. Die allgemeine Wehrpflicht wurde aufgehoben, alle Vorbereitungen für eine Mobilisierung waren untersagt. Der beginnende autoritäre »Ständestaat«, bedroht von außen, vom nationalsozialistischen Deutschland, und von innen, von der politischen Opposition, rüstete auf. Zunächst in der Erinnerungskultur, in der Rehabilitierung der Erinnerung an die Monarchie. Die Traditionspflege griff auf die k.u.k. Armee zurück. Auf den Briefmarken erschienen die Köpfe der Heerführer aus dem Ersten Weltkrieg. Das Bundesheer erhielt wieder eine altösterreichische Uniform. Bei feierlichen Anlässen traten erneut die An-

gehörigen der kaiserlichen Familie auf. Der Heldenkult wurde auf die Staatsebene transferiert. Gleichzeitig rezipierte die Vaterländische Front, die staatliche Einheitspartei, faschistische Elemente: mit der Einführung des Führerprinzips, der Uniformierung (selbst die Beamten erhielten wieder Uniformen), der Einbindung der rechten Wehrverbände in die Exekutive als Assistenzkorps, Schutzkorps, Frontmiliz.

Die Militarisierung reichte mit der Wiedereinführung der Militärgerichte bis in die Justiz, erfaßte über den Wehrsport die Sportbewegung, griff vor allem nach der Jugend – von der Volksschule bis zur Universität. »Wehrwesen« wurde als Unterrichtsfach etabliert, es gab Schießübungen, von einem Offizier geleitet. Im April 1936 war es dann so weit: Die allgemeine Wehrpflicht wurde wieder eingeführt, wegen außenpolitischer Rücksichten als »Bundesdienstpflicht für öffentliche Zwecke« getarnt. Das Heeresbudget stieg an, während das Sozialbudget sank.⁶³ Letztlich kam die Aufrüstung 1938 der Deutschen Wehrmacht zugute. Das Militär diente auch dem österreichischen Freiwilligen Arbeitsdienst als Vorbild. Wie ein Werbefilm der Regierung zeigte, begann der Tag im Führerschulungslager mit einem Weckruf, dann folgte ein militärischer Morgenappell. Während die Burschen – die »Gesichter leuchtend vor Zufriedenheit« – in die Arbeit, zum Steinbruch, marschierten, waren die Mädchen für die Kirche und das Sockenstopfen zuständig. Die Nationalsozialisten hatten auch daran ihre Freude.

Anmerkungen

- 1 Karl Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*, Frankfurt a.M. 1986, S. 731, 770; Edward Timms, *Karl Kraus. Satiriker der Apokalypse. Leben und Werk 1874-1918*, Wien 1986, S. 505-548.
- 2 Wolfgang Doppelbauer, *Zum Elend noch die Schande. Das altösterreichische Offizierskorps am Beginn der Republik*, Wien 1988; Wolfram Wette, *Militarismus und Pazifismus*, Bremen 1991; *Überlegungen zum Frieden*, hg. von Manfred Rauchensteiner, Wien 1987.
- 3 *Ein Volk klagt an! Fünfzig Briefe über den Krieg*, Wien 1931, S. 38 und 42.
- 4 Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 1, Reinbek 1980, S. 66-87.
- 5 Ernst Rüdiger Starhemberg, *Memoiren*, Wien 1971, S. 37 f.
- 6 Hans-Ulrich Wehler, *Der erste totale Krieg*, in: *Die Zeit*, 20.8.1998.
- 7 Hanna Schnedl-Bubenicek, Pazifistinnen. Ein Resümee zu theoretischen Ausführungen und literarischen Darstellungen Bertha von Suttners und Rosa Mayreders, in: *Friedensbewegungen: Bedingungen und Wirkungen*, hg. von Gernot Heiss, Wien 1984, S. 105.
- 8 Walter Eberhart, *Mythos, Männlichkeit, Gemeinschaft. Nachruf auf den Western-Helden*, in: *Wann ist der Mann ein Mann? Zur Geschichte der Männlichkeit*, hg. von Walter Erhart, Stuttgart 1997, S. 347.
- 9 Raimund Löw, *Aspekte des Internationalismus und der Anti-Kriegspolitik in der Praxis der österreichischen Sozialdemokratie 1918-1934*, in: *Neue Studien zur Arbeitergeschichte*, hg. von Helmut Konrad, Bd. 2, Wien 1984, S. 389-410.
- 10 George L. Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt a.M. 1997, S. 143-174.
- 11 Doris Byer, *Von der Klasse zum Körper. Über die Entwicklung moderner Sozialtechniken infolge des Ersten Weltkrieges*, *Jahrbuch für Zeitgeschichte* 1988/89, S. 64.
- 12 Doris Byer, *Rassenhygiene und Wohlfahrtspflege. Zur Entstehung eines sozialdemokratischen Machtdispositivs in Österreich bis 1934*, Frankfurt a.M. 1988, S. 114.

- 13 Karl Glaubauf, Die Volkswehr 1918-1920 und die Gründung der Republik, Wien 1993.
- 14 Otto Bauer, Der Offizier und die Republik, in: Werkausgabe, Bd. 2, Wien 1976, S. 382.
- 15 Karl Glaubauf, Die Volkswehr, a.a.O., S. 27, 28 und 68.
- 16 Martin Wutte, Kärntner Freiheitskampf, Weimar 1943², S. 218 und 283.
- 17 Egon und Heinrich Berger von Waldenegg, Biographie im Spiegel. Die Memoiren zweier Generationen, Wien 1998, S. 294 und 296.
- 18 Joseph Roth, Die Kapuzinergruft, Romane 2, Köln 1984, S. 237.
- 19 Peter Melichar, Die Kämpfe merkwürdiger Untoter. K.u.k. Offiziere in der Ersten Republik, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 9 (1998), S. 53.
- 20 Exemplarisch: Im Felde unbesiegt. Erlebnisse im Weltkrieg erzählt von Mitkämpfern, München 1923; Rudolf Jerabeck, Die österreichische Weltkriegsforschung, in: *Der Erste Weltkrieg*, hg. von Wolfgang Michalka, München 1994, S. 953-971.
- 21 Starhemberg, Memoiren, a.a.O., S. 38.
- 22 Walter Wiltschegg, Die Heimwehr. Eine unwiderstehliche Volksbewegung? Wien 1985, S. 26.
- 23 Thomas Kühne, »(...) aus diesem Krieg werden nicht nur harte Männer heimkehren«. Kriegskameradschaft und Männlichkeit im 20. Jahrhundert, in: ders., *Männergeschichte. Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 176.
- 24 Wiltschegg, Heimwehr, a.a.O., S. 64.
- 25 Ebd., S. 203.
- 26 Eric C. Kollmann, Theodor Körner. Militär und Politik, Wien 1973; Ilona Duczynska, *Der demokratische Bolschewik. Zur Theorie und Praxis der Gewalt*, München 1975.
- 27 Richard Saage, Wehrhafter Reformismus. Zur Körner-Rezeption Ilona Duczynskas, in: *Neuere Studien zur Arbeitergeschichte*, Bd. 2, S. 411.
- 28 Manfred Rauchensteiner, Landesverteidigung und Sicherheitspolitik 1918-1934, in: *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik*, hg. von Emmerich Tálos, Wien 1995, S. 613.
- 29 Peter Broucek, Heerwesen, in: *Österreich 1918-1938. Geschichte der Ersten Republik*, Bd. 1, hg. von Erika Weinzierl, Graz 1983, S. 212.
- 30 Gerhard Botz, Formen politischer Gewaltanwendung und Gewaltstrategien in der Ersten Republik, in: ders., *Krisenzone einer Demokratie*, Frankfurt a.M. 1987, S. 13-48; ders., *Gewalt in der Politik. Attentate, Zusammenstöße, Putschversuche, Unruhen in Österreich 1918-1938*, München 1983.
- 31 Michaela Kronthaler, Pfarrer Dr. Max Josef Metzger – Vom Militäreelsorger zum Pazifisten, in: *Bedrängte Kirche*, hg. von Maximilian Liebmann, Graz 1995, S. 65.
- 32 Joachim Giller u. a., Wo sind sie geblieben...? Kriegerdenkmäler und Gefallenenehrung in Österreich, Wien 1992, S. 75; allgem. Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne, hg. von Reinhart Koselleck, München 1994.
- 33 *Salzburger Chronik*, 18.10.1920.
- 34 Giller, Wo sind sie geblieben...?, a.a.O., S. 88-91.
- 35 Stefan Riesenfellner u. a., Todeszeichen. Zeitgeschichtliche Denkmalkultur, Wien 1994, S. 65-67.
- 36 Thomas Kahler, »Gefallen auf dem Feld der Ehre... « in: *Steinernes Bewußtsein I. Die öffentliche Repräsentation staatlicher und nationaler Identität Österreichs in seinen Denkmälern*, hg. von Stefan Riesenfellner, Wien 1998, S. 400.
- 37 Gerhard Seewann, *Österreichische Jugendbewegung 1900 bis 1938*, a.a.O., Bd. 1, Frankfurt a.M. 1971, S. 103.
- 38 Winfried Speitkamp, *Jugend in der Neuzeit*, Göttingen 1998, S. 12-206; Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1860-1918*, Bd. 1, München 1990, S. 112-124.
- 39 Detlev J. K. Peukert, »Mit uns zieht die neue Zeit... « *Jugend zwischen Disziplinierung und Revolte*, in: *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880-1930*, Bd. 1, hg. von August Nitschke, Reinbek 1990, S. 186.
- 40 Wolfgang Neugebauer, *Bauvolk der kommenden Welt. Geschichte der sozialistischen Jugendbewegung in Österreich*, Wien 1975, 151, S. 208.
- 41 Zitiert in: Detlev J. K. Peukert, »Mit uns zieht die neue Zeit... «, a.a.O., S. 197.
- 42 Gerhard Seewann, *Österreichische Jugendbewegung*, a.a.O., Bd. 1, S. 336 f., 344, 423.
- 43 Nicolaus Sombart, *Männerbund und Politische Kultur in Deutschland*, in: *Männergeschichte*, a.a.O., S. 136-154.
- 44 Gerhard Seewann, *Österreichische Jugendbewegung*, a.a.O., Bd. 1, S. 375 ff.

- 45 Michael Gehler, Studenten und Politik. Der Kampf um die Vorherrschaft an der Universität Innsbruck 1918-1938, Innsbruck 1990, S. 175-215.
- 46 Seiner Zeit voraus. Michael Pfliegler, hg. von Franz M. Kapfhammer, Graz 1973, S. 84 f.
- 47 Gerhard Seewann, Österreichische Jugendbewegung, a.a.O., Bd. 2, S. 494.
- 48 Ulrich Weinzierl, Die Kultur der »Reichspost«, in: Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938, hg. von Franz Kadrnoska, Wien 1981, S. 326 f.
- 49 Das Waggerl Lesebuch, hg. von Gertrud Fussenegger, Salzburg 1984, S. 22.
- 50 Siegfried Kracauer, Von Caligari bis Hitler. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films, Hamburg 1958, S. 171.
- 51 Christian Rapp, Höhenrausch. Der deutsche Bergfilm, Wien 1997, S. 160 ff.
- 52 Ralf Roland Ringler, Illusion einer Jugend. Hitler-Jugend in Österreich, St. Pölten 1977, S. 21 und 29; vgl.: Johanna Gehmacher, Jugend ohne Zukunft. Hitler-Jugend und Bund Deutscher Mädel in Österreich vor 1938, Wien 1994.
- 53 Ebd., S. 57.
- 54 Ebd., S. 87; Sabine Behrenbeck, Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole, Vierow 1996.
- 55 Ringler, Illusion, S. 95 und 165.
- 56 Vgl. Stéphane Courtois und Jean-Louis Panné, Der lange Schatten des NKWD fällt auf Spanien, in: Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror, München 1998, S. 336-386; Hans Schafranek, Das kurze Leben des Kurt Landau. Ein österreichischer Kommunist als Opfer der stalinistischen Geheimpolizei, Wien 1988.
- 57 Ebd., S. 37; Hermann Langbein, Pasaremos. Briefe aus dem spanischen Bürgerkrieg, Köln 1988.
- 58 Leopold Spira, Kommunismus adieu. Eine ideologische Biographie, Wien 1992, S. 31.
- 59 Hermann Langbein, Pasaremos, a.a.O., S. 91.
- 60 Ebd., S. 151f., 73.
- 61 Ebd., S. 135.
- 62 Hermann Langbein, Die Stärkeren. Ein Bericht aus Auschwitz und anderen Konzentrationslagern, Köln 1982; Hermann Langbein zum 80. Geburtstag, hg. von Anton Pelinka, Wien 1993.
- 63 Zusammenfassend: Gertrude Enderle-Burcel, Militarisierung der Gesellschaft. Aspekte österreichischer Wehrpolitik 1918-1938, in: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 43 (1993), S. 178-193.

Helmut & Johanna Kandl

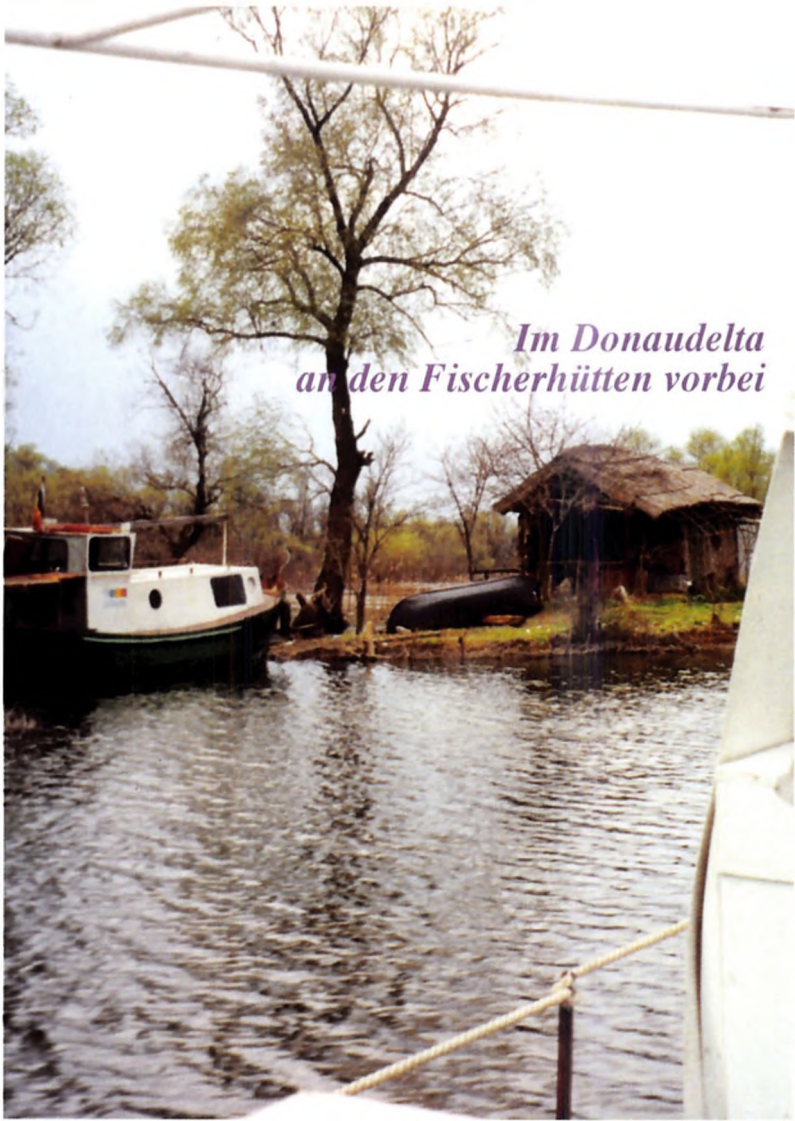
Vdovidschenko Korsunski und Senilov

*Die Besatzung der Volga,
Kapitän Alexander Vdovidschenko,
Zahlmeister Alexander Korsunski,
und Chefmaschinist Igor Senilov,
haben wir 1998 in Wien kennengelernt.
Sie und ihre Reederei UDS
(Ukrainische Donauschiffahrt)
sind im Donaudelta zuhause.*

Ein Besuch in Izmail, Ukraine



*Am Schwarzen Meer mit dem 3. Offizier Wassily und dem
Zahlmeister Alexander vom Donau-Passagierschiff Volga*



*Im Donaudelta
an den Fischerhütten vorbei*



*Die Reederei hat Probleme –
viele versuchen ein wenig
auf dem Markt zu verdienen.*



*Mit dem Kapitän und dem Chefmaschinisten
im Künstlerhaus*



*Vilkovo
kleines Venedig des Ostens*

*"Es ist hier viel Wasser und Schmutz,
aber wir haben Kino und Vino."*

In der Kunstschule



*Die Lehrkräfte des Sprachinstituts
singen mit uns:*



*"Que sera, sera
what ever will be, will be,
the future's not ours to see,
what will be, will be ..."*



*Tochter der
Wirtin*

Timothy Garton Ash

MITTELEUROPA? ABER WO LIEGT ES?

»Es ist mir eine Freude«, erklärte Henry Kissinger, »hier in Osteuropa, ich meine... in Mitteleuropa zu stehen«. Auch im Fortgang seiner Rede verwendete er diese Formulierung: »Osteuropa, ich meine... Mitteleuropa«. Es war in Warschau, im Sommer 1990, und in diesem Moment wußte ich, daß Mitteleuropa triumphiert hatte.

Nahezu vierzig Jahre lang fehlte dieser Begriff fast vollständig im politischen Vokabular Europas. Unter Hitler wurde er vergiftet; der Kalte Krieg und der Eiserne Vorhang zwischen West und Ost ließen ihn in Vergessenheit geraten. In den 80er Jahren wurde er von tschechischen, ungarischen und polnischen Schriftstellern wie Milan Kundera, György Konrád und Czeslaw Milosz als politisch-intellektuelle Alternative zu dem sowjetisch dominierten »Osteuropa« wiederbelebt. Damals schrieb ich einen hoffnungsvollen, aber auch skeptischen Essay mit dem Titel »Does Central Europe exist?«¹.

Nach 1989 wurde Mitteleuropa wieder Bestandteil des offiziellen politischen Vokabulars. Dies wird bereits an der Tatsache deutlich, daß sowohl das amerikanische als auch das britische Außenministerium inzwischen mitteleuropäische Abteilungen besitzen. Obgleich man privat immer noch »Osteuropa« sagt, weiß jeder junge Diplomat, daß man die postkommunistischen Staaten insgesamt als »Mittel- und Osteuropa« ansprechen soll, was seiner Umständlichkeit wegen oft abgekürzt wird zu MOE im Deutschen und CEE (*Central and Eastern Europe*) im Englischen. Sogar Königin Elisabeth sprach in ihrer Thronrede vor dem britischen Parlament von »Mitteleuropa«. Somit ist es also offiziell. Wenn die Queen und Henry Kissinger davon sprechen, dann muß das Gebilde wohl existieren.

Es bleibt nur ein Problem: *Wo liegt es?* »Mitteleuropa«, so schrieb Madeleine Albright, die amerikanische Außenministerin, vergangenes Jahr in einem Zeitungsartikel, »umfaßt mehr als zwanzig Länder und zweihundert Millionen Einwohner«.² Doch oftmals wird der Begriff exklusiv auf jene Länder angewendet, die in diesem Frühjahr in die NATO eingetreten sind (also auf Polen, Ungarn und die Tschechische Republik) bzw. als »erste Welle« postkommunistischer Staaten in die EU eintreten sollen (also dieselben drei, plus Estland und Slowenien).

Diese Unterschiede im Sprachgebrauch sind nichts Neues. In einem 1954 publizierten Artikel untersuchte der Geograph Karl Sinnhuber sechzehn verschiedene Definitionen Mitteleuropas. Der einzige Teil Europas, der in keiner von ihnen vorkam, war die iberische Halbinsel. Das Kerngebiet aber, das allen Definitionen gemeinsam war, umfaßte nur Österreich, Böhmen und Mähren.³ Sage mir, welches Mitteleuropa du meinst, und ich sage dir, wer du bist.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte die Diskussion über die Frage, wer zu Mitteleuropa gehöre und wer nicht, eine wirkliche politische Bedeutung. Heute ist dies erneut der Fall. »Mitteleuropäer« zu sein, das bedeutet im gegenwärtigen politischen Sprachgebrauch, zivilisiert, demokratisch und kooperativ zu sein – und deshalb eine bessere Chance zum Eintritt in die EU und in die NATO zu haben. Faktisch aber nähert sich dieses Argument einem Zirkelschluß: Die NATO und die EU heißen die »Mitteleuropäer« willkommen, folglich sind diejenigen »mitteleuropäisch«, die von NATO und EU willkommen geheißen werden.

Die Konkurrenz unterschiedlicher Definitionen Mitteleuropas basiert auf geographischen, historischen, kulturellen, religiösen, wirtschaftlichen und politischen Argumenten. Auch gibt es große Unterschiede zwischen der Selbstwahrnehmung einzelner Länder und ihrer Wahrnehmung durch andere. Da Länder keine Einzelpersonen sind und es viele »andere« gibt, ist es allemal heikel, eine ganze Palette nationaler und individueller Sichtweisen auf einen Begriff bringen zu wollen.

Da Mitteleuropa *per definitionem* in der Mitte liegt, ist jede seiner Grenzen – ob im Osten oder Westen, Norden oder Süden – umstritten. Indem wir also Mitteleuropa eingrenzen, legen wir gleichzeitig auch die Umrisse der anderen geopolitischen Regionen des heutigen Europa fest.

I

Interessanterweise ist diejenige Grenze, die am Anfang dieses Jahrhunderts am heftigsten debattiert wurde, heute weithin unumstritten: die Westgrenze. Dies gibt Anlaß zur Hoffnung. Im Ersten Weltkrieg war die mitteleuropäische Idee Gegenstand einer explosiven Polemik: Auf der einen Seite standen liberale Vertreter des deutschen Imperialismus wie Friedrich Naumann, die ein Mitteleuropa unter deutsch-österreichischer Herrschaft anvisierten; ihnen traten Staatsmänner wie Tomáš Garrigue Masaryk, der zukünftige Präsident der Tschechoslowakei, entgegen, die für ein »Střední Evropa« oder »Europa Środkowa« von Kleinstaaten optierten, das frei sein sollte von der Hegemonie Deutschlands, Österreichs und Rußlands. Der Streit zwischen diesen beiden Visionen überdauerte den »zweiten Dreißigjährigen Krieg« von 1914 bis 1945. Er kulminierte in

dem Versuch des Deutschösterreichers Adolf Hitler, den östlichen Nachbarn der Deutschen seine eigene, groteske Version Mitteleuropas aufzuzwingen.

Als der Begriff in den 80er Jahren wiederbelebt wurde, entstand eine verständliche Nervosität unter Deutschlands Nachbarn und in Deutschland selbst. Viele deutsche Autoren bevorzugten den historisch weniger belasteten Begriff »Zentraleuropa«. Doch in den letzten Jahren haben sich diese Verstimmungen gelegt. Nach einigen Diskussionen lud Václav Havel, der Masaryk der 90er Jahre, den Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker zu den regulären Treffen der »mitteleuropäischen Staatschefs« ein – und der deutsche Präsident ist seitdem immer dabei. Die meisten deutschen Politiker erkennen inzwischen die Tatsache an, daß ihr wiedervereinigtes Land sowohl in Westeuropa als auch in Mitteleuropa verankert ist. Deutschland steht heute, wie Havel es mir gegenüber ausdrückte, »mit einem Bein« in Mitteleuropa.

In der Tat hat es Irritationen zwischen Deutschland und seinen östlichen Nachbarn gegeben – vor allem zwischen Deutschland und der Tschechischen Republik. Solche Spannungen werden sich mit dem langsamen Näherücken der EU-Erweiterung eher noch verschärfen: Denn während die Deutschen die Konkurrenz von Polen und Tschechen auf dem Arbeitsmarkt beunruhigt, befürchten Polen und Tschechen, daß die Deutschen ihr Land aufkaufen. (Diese Befürchtung ist besonders ausgeprägt im vormalig deutschen Westteil Polens und im einstigen Sudetenland der heutigen Tschechischen Republik.) Gleichwohl wird niemand ernsthaft behaupten, es existiere aktuell eine grundlegende politische Differenz zwischen dem, was ein deutscher Durchschnittspolitiker »Mitteleuropa«, ein tschechischer Staatschef »Střední Evropa« oder ein Pole »Europa Środkowa« nennt. Es handelt sich vielmehr zunehmend um verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache. Dies zeugt von der politischen Klugheit aller Seiten und ist einer der Pluspunkte auf der europäischen Landkarte am Ende des Jahrhunderts.

Unterdessen verfolgen die Österreicher ihre eigene Vision Mitteleuropas, worunter sie nicht mehr und nicht weniger als das Territorium des einstigen Kaiserreiches Österreich-Ungarn verstehen. Bezeichnenderweise feierte Österreich seine erste EU-Ratspräsidentschaft mit einem »Festival der mitteleuropäischen Kultur«. Austrian Airlines bietet heute die einfachste Möglichkeit, das einstige Habsburger-Reich zu bereisen, und ein neues Mitteleuropäisches Zentrum für die Kontrolle des Luftverkehrs wird seinen Sitz in Wien haben. Zugleich sind die Österreicher noch weniger als die Deutschen über die Aussicht erfreut, daß Bewohner aus dem Gebiet der einstigen Doppelmonarchie in ihr Land kommen könnten, um dort zu leben und zu arbeiten.

Der Vollständigkeit halber sollte man auch die östlichen Teile Italiens erwähnen, die besondere Beziehungen mit Slowenien, Kroatien und Österreich verbinden. Denn einerseits umfaßt das italienische Staatsgebiet auch Südtirol (»Alto Adige«), ein kleines, deutschsprachiges Gebiet, das früher zu Österreich gehörte; andererseits gehört ein schmaler Streifen des früheren Italien – das östliche Friaul und die Gegend um Triest und Istrien – heute zu Slowenien bzw. zu Kroatien. Einige zählen hierzu auch die Deutschschweiz und Liechtenstein, obgleich die Schweizer sich nur selten aus dieser Perspektive wahrnehmen. In jedem dieser Fälle ist das historische Erbe immer noch in tausenderlei Bindungen und Spannungen wirksam. Vor mir liegt ein rein touristischer *Guida alla Mitteleuropa*, veröffentlicht 1992 in Florenz, der ein italienisches »Mitteleuropa« von Mailand über St. Moritz, Vaduz und Bayreuth bis nach Prag, und dann zurück über Wien, Budapest und Zagreb nach Triest, Venedig und Verona skizziert.

Ich finde es nützlich, zwischen dem westlichen Mitteleuropa (bestehend hauptsächlich aus Deutschland, aber auch Österreich und jenem Zipfel Italiens) und dem östlichen Mitteleuropa zu unterscheiden. Doch wer im Englischen von »Central Europe« spricht, meint normalerweise ausschließlich letzteres. Da Polen, Ungarn und die Tschechische Republik inzwischen nicht nur westlich geprägte, kapitalistische Demokratien, sondern auch NATO-Mitglieder geworden sind und – höchstwahrscheinlich – in die Europäische Union eintreten werden, verwischt sich die Unterscheidung zwischen West- und Mitteleuropa immer mehr. Diejenigen, die den Begriff in den 80er Jahren wiederbelebten, sollten diese Entwicklung keineswegs bedauern, sondern im Gegenteil bejubeln.

Die Grenze, die uns am wenigsten Kopfzerbrechen bereiten wird, ist die nördliche. Darum bemüht, alle kleinen Nationen unter einer Flagge zu versammeln, ließ Masaryk sein Mitteleuropa von den Lappländern im Norden bis zu den Griechen im Süden reichen. Diese Region erstreckte sich, so schlug er wenig überzeugend vor, »vom Nordkap bis zum Kap Matapan«. Doch Skandinavien hat eine klar umrissene Identität. Die Baltischen Staaten stellen zweifellos einen interessanten Grenzfall dar. Die Litauer meinen, daß ihr Land sowohl zur nordischen oder baltischen Region als auch zu Mitteleuropa gehöre. Litauen ist für sie die Brücke zwischen diesen Regionen. Da Skandinavien jedoch ein Teil der westlichen kapitalistischen Welt ist und die Baltischen Staaten klein sind, bildet ihre Zwischenlage an sich kein politisches Problem. Ein solches entsteht erst durch die russischen Einwände gegen die NATO-Mitgliedschaft der Baltischen Staaten und durch das Problem der russischen Enklave von Kaliningrad.

Politisch am meisten diskutiert werden aktuell die östlichen und südlichen Grenzen. Die mitteleuropäische Idee, wiederbelebt durch Milan

Kundera und andere, war gegen den »Osten«, also vor allem gegen die Sowjetunion gerichtet. Mittleuropa, so hat Kundera einmal formuliert, sei »der entführte Westen«. ⁴ Bis 1945 hatte es uneingeschränkt an den großen kulturellen Strömungen des Westens teilgenommen, vom abendländischen Christentum über Renaissance und Aufklärung bis zum Expressionismus und Kubismus. Doch politisch war es nun ein Gefangener des Ostens. Die kulturelle Vergangenheit verwandelte Kundera in eine Waffe, die gegen den Osten gerichtet war. Freilich tat sein Argument, wie Joseph Brodsky aufgezeigt hat, der russischen Kultur durchaus Unrecht. Doch politisch war es gerechtfertigt und wirkungsvoll; es fungierte als Gegenmittel gegen den noch fragwürdigeren Begriff eines monolithischen »Osteuropas«.

In den 90er Jahren wurde diese kulturelle Waffe eher gegen den Süden als den Osten gerichtet. Die neuen Demokratien Polens, Ungarns und der Tschechoslowakei begannen damals zielbewußt eine mitteleuropäische Zusammenarbeit, die sich in der Gründung der »Visegrád-Gruppe« im Februar 1991 konkretisierte. Dieser Zusammenschluß war zum einen jener mitteleuropäischen Idee verpflichtet, die Havel und der neue ungarische Präsident, Árpád Göncz, in den 80er Jahren propagiert hatten, und sollte dazu beitragen, jede Rückkehr zu den engstirnigen Nationalismen der Zwischenkriegszeit zu verhindern. Diese Kooperation hatte aber auch den Zweck, ihren Ländern die Gunst des Westens zu gewinnen. Was auch tatsächlich gelang.

Dann kam der blutige Zusammenbruch des früheren Jugoslawien. Dies führte zum Wiederauftauchen des »Balkans«, eines anderen geopolitischen Begriffs, der in Vergessenheit geraten war. Die Assoziationen, die dieser Begriff heraufbeschwor, waren so negativ, wie die Konnotationen der Mittleuropa-Idee mittlerweile positiv waren. Der manichäische Gegensatz zwischen dem in hellem Glanz erstrahlenden »Mittleuropa« und dem in Blut getauchten »Balkan« war für die Politiker überall auf dem Kontinent, vor allem aber in Polen, Ungarn und Tschechien, ein unwiderstehliches Klischee. ⁵

All dies sollte dann noch überboten werden durch die einflußreiche These des Politologen Samuel Huntington, daß die Bruchlinien der Weltpolitik in Zukunft auf einem »Kampf der Kulturen« basieren würden – wobei diese Kulturen primär von ihren religiösen Ursprüngen her definiert werden. ⁶ Kunderas mitteleuropäische Vision, in der das Politische vom Kulturellen her definiert wurde, paßt perfekt in das Argumentationsmuster Huntingtons, und es war daher auch wenig überraschend, daß der amerikanische Politologe den Begriff mit Freude übernahm. Aber Huntington geht noch weiter und argumentiert, daß die östlichen und südlichen Grenzen Mitteleuropas zugleich die Grenzen Europas und der »westlichen Kultur« bilden würden.



Worum handelt es sich bei dieser Grenze, die noch grundlegender sein soll als der Eiserne Vorhang des Kalten Krieges? Nach Huntington handelt es sich um die Scheidelinie zwischen der westlichen (katholischen oder protestantischen) Christenheit einerseits und der östlichen (orthodoxen) Christenheit und dem Islam andererseits. Diese Scheidelinie hat sich seit 500 Jahren kaum verändert (siehe Karte), und ihre Ursprünge reichen zurück bis zur Teilung des Römischen Reiches im 4. Jahrhundert nach Christus. Weil die Türkei und Griechenland sich auf der falschen Seite dieser Grenze befinden, rechnet Huntington sogar mit dem möglichen Ende ihrer Vollmitgliedschaft in der NATO bzw. – im Falle Griechenlands – auch in der EU. Bemerkenswerterweise befinden sich jedoch die Baltischen Staaten, der größte Teil der Westukraine, das halbe Rumänien, ganz Kroatien und sogar ein kleiner Teil Bosniens und Serbiens (die frühere ungarische Provinz Vojvodina) auf der »westlichen« Seite.

Im schlimmsten Fall ist das Resultat eine extreme Form des Kulturdeterminismus. Ich spreche – in Analogie zum Vulgärmarxismus – von einem Vulgär-Huntingtonismus. Seine schlichte These lautet: Wer das abendländische Christentum, die Renaissance, die Aufklärung, das Deutsche Reich oder Österreich-Ungarn, die Barockarchitektur und Kaffee mit Schlagobers zu seinem Kulturerbe zählen kann, der ist vorbestimmt für die Demokratie. Was aber ist mit jenen, die das östliche (orthodoxe) Christentum oder den Islam, das Russische oder Osmanische Reich, Minarette, Börek und Türkischen Kaffee als historisches Erbe haben? Verdammte zur Diktatur. Natürlich ist dies eine billige

Vereinfachung, fast eine Karikatur. Doch die Art und Weise, wie politische Ideen in der Alltagspolitik verwendet werden, ist eben oft sehr simpel. Und die »Mittleuropäer« haben nur wenig Interesse daran, zu anstrengenden Unterscheidungen zurückzukehren.

Doch geht dieser extreme Kulturdeterminismus merkwürdigerweise einher mit einem nicht weniger extremen politischen Voluntarismus. Im westlichen Sprachgebrauch wird bestimmten Ländern das Gütesiegel »mitteleuropäisch« von einem auf den andern Tag abgesprochen oder zuerkannt – je nach ihrem aktuellen politischen Verhalten. Das beste Beispiel ist die Slowakei.

II

Im Jahre 1990 zweifelten nur wenige daran, daß die Slowakei zu Mittleuropa gehört. Als integraler Bestand der Tschechoslowakei war die Slowakei auch ein Mitglied der »Gruppe von Visegrád«. Die Verbindung mit den Böhmischen Ländern, die gemäß den von Sinnhuber gesammelten Definitionen das Herzland Mittleuropas darstellen, war hierbei sicherlich von Nutzen. Doch besitzt die Slowakei auch aus eigenem Recht viele »mitteleuropäische« Prädikate: geographische Mittellage, überwiegend katholische Konfession, eine habsburgische Vergangenheit und eine Hauptstadt, die einst – eher unter ihren Namen Preßburg und Pozsony denn als Bratislava – eine kosmopolitische mitteleuropäische Stadt war.

Gleichzeitig waren die Politiker der Slowakei jedoch um eine größere Autonomie von Prag und um eine neue Geschäftsgrundlage in der tschechisch-slowakischen Föderation bemüht. Diese nationalistischen Forderungen eskalierten unter dem demagogischen Populisten Vladimír Mečiar – bis dann der tschechische Premierminister Václav Klaus überraschenderweise viel mehr zugestand, als den meisten Slowaken – und wohl auch Mečiar selbst – lieb war: den Eintritt in die volle Unabhängigkeit als souveräner Staat am 1. Januar 1993. Die Schlagzeile in einer tschechischen Zeitung brachte das Raisonnement des tschechischen Premiers auf den Punkt. Sie lautete: »Allein nach Europa oder zusammen mit der Slowakei auf den Balkan?«

Fast sechs Jahre lang, unterbrochen nur durch eine sechsmonatige Pause, führte Mečiar ein korruptes, nationalistisches und halbautoritäres Regime, das man in Abwandlung einer lateinamerikanischen Prägung als *Demokratura* bezeichnet hat. Es hatte mehr Gemeinsamkeiten mit dem Tudjman-Regime in Kroatien oder sogar mit dem Milošević-Regime in Serbien als mit dem politischen System der tschechischen Republik. Die beiden Hälften der früheren Tschechoslowakei, dem Lande Masaryks, entfernten sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit voneinander (»Nun, hie und da schal-

ten wir auch das tschechische Fernsehen ein«, erzählte mir ein slowakischer Freund. »Es ist fast so wie in kommunistischen Zeiten, als wir das österreichische Fernsehen anschauten.«)

Die drei Pfeiler von Mečiar (aber auch Tadjmans oder Milošević?) *Demokratura* sind das Staatsfernsehen, die Geheimpolizei und die Aneignung der früheren staatlichen Wirtschaft durch Mitglieder und Anhänger des Regimes.⁷ Das Staatsfernsehen war manipuliert und von grotesker Einseitigkeit. Die Geheimpolizei mit dem Namen »Slowakischer Informationsdienst« traktierte die Gegner Mečiar mit Abhöraktionen, Einbrüchen und Einschüchterungsmaßnahmen. Sie war mit größter Wahrscheinlichkeit an der Entführung von Michal Kováč beteiligt, dem Sohn des Staatspräsidenten, der Mečiar prominentester Kritiker war; auch die Ermordung eines Beteiligten, der diese Affäre aufdecken wollte, dürfte ihr Werk gewesen sein. »Privatisierung« war in Mečiar Slowakei nur ein Euphemismus für Veruntreuung. Und schließlich mußte die ungarische Minderheit der Slowakei, die etwa 11% der Bevölkerung des neuen Staates umfaßt, als Sündenbock herhalten: Man verweigerte ihr elementare Minderheitenrechte wie Straßenschilder in der eigenen Sprache, und sie wurde von Mečiar in seiner »Hetzstunde« (wie ein slowakischer Demokrat es mir gegenüber einmal nannte) beschimpft. Die Beziehungen mit Ungarn waren auf einem Tiefpunkt angelangt.

Auf diese Weise hatte sich die Slowakei selbst aus Mitteleuropa ausgeschlossen. Sie verschwand von der Liste der »ersten Welle« der Beitrittskandidaten für NATO und EU. Die Tschechen, die über ihren früheren Partner verzweifelten, pflegten dagegen immer besser Beziehungen mit Slowenien, dem nördlichsten, wohlhabendsten und friedlichsten Teil des früheren Jugoslawien, der sich erfolgreich als mitteleuropäischer Staat verkauft hatte (es kursierten bereits Witze über ein kommendes Tschecho-Slowenien). Madeleine Albright, selbst tschechischer Herkunft, warnte Anfang 1998, die Slowakei drohe »ein Loch in der Karte Europas« zu werden. Ende August schrieb mir Martin Šimečka, einer der führenden unabhängigen Journalisten des Landes: »Die Situation hier wird immer schlimmer. Gestern lief etwas schief mit der privaten Fernsehstation Markiza, und Mečiar wird sie übernehmen. Er lernt von Tadjman und Milošević«.

Doch dann änderte sich plötzlich alles. Im September 1998 verlor Mečiar die Wahlen. Eine große Koalition von Oppositionsparteien, unterstützt durch Bürgerinitiativen, Gewerkschaften, unabhängige Medien und Teile der Katholischen Kirche, brachte ihm eine entscheidende Niederlage bei. Als ich Bratislava im November besuchte, herrschte dort ein wirkliches Gefühl der Befreiung. Die »sanfte Revolution« von 1989 war an der Slowakei eher vorbeigegangen, und der Soziologe Martin Bútora erklärte

mir, der friedliche Sturz Mečiar sei »unsere nachgeholtte sanfte Revolution«. Wer in den Jahren zuvor am Gründungsfeiertag der Tschechoslowakei, dem 28. Oktober, teilnahm, war immer nervös und besorgt gewesen aus Angst vor Überwachungsmaßnahmen oder Provokationen durch Mečiar Agenten. Dieses Jahr aber herrschte nur Lachen und Festtagsstimmung. Der Direktor des Privatradio Twist erklärte mir, er habe drei Viertel seiner Zeit im Kampf gegen die Schikanen des Regimes zugebracht: annullierte Genehmigungen, Straf gelder oder gekappte Leitungen. Nun, so witzelte er, habe er so viel freie Zeit, daß ihm bisweilen ein bißchen langweilig werde.

Im Parlament wurde ich zum Zeugen, wie zwei Hauptpfeiler der *Demokratura* demontiert wurden: Die Abgeordneten schufen ein neues Aufsichtsgremium für das Staatsfernsehen und ernannten einen neuen Leiter der Geheimpolizei. Ein Vizepremier erklärte mir, wie seine neue Regierung nun eine echte Marktwirtschaft aufbauen werde. Ein anderer, selbst ungarischer Herkunft, betonte, daß die Rechte der ungarischen Minderheit fortan respektiert würden.

Die Regierungskoalition beruht auf einem fragilen Gleichgewicht, doch bisher haben alle Mitglieder ihr Wohlverhalten durch demonstrative Äußerungen über Minderheitenrechte und Rechtsstaatlichkeit, über eine echte Marktwirtschaft und die Qualifizierung für die NATO- und EU-Mitgliedschaft unter Beweis zu stellen versucht. Der Westen hat das mit Wohlwollen honoriert. Madeleine Albright erklärte dem neuen Außenminister im Januar, »wenn die Slowakei auf dem Reformweg fortschreitet und kontinuierlich die Beziehungen zu den Nachbarn verbessert«, dann sei sie »ein ernstzunehmender Kandidat« für die nächste Runde der NATO-Erweiterung. Der französische Außenminister bestärkte seinen Amtskollegen in Bratislava in der Erwartung, daß die EU vielleicht noch in diesem Jahr die Slowakei zu Aufnahme-Verhandlungen einladen würde. Wie durch ein Wunder gehört die Slowakei plötzlich wieder zu Mitteleuropa.

Auf die Frage »Warum hat sie sich überhaupt daraus verabschiedet?« gibt es mehrere Antworten. Die eine lautet, daß Mečiar die starke ungarische Minderheit als Sündenbock für die Schwierigkeiten der Slowakei mißbrauchte – zumal viele Slowaken in den Ungarn immer noch die früheren Unterdrücker sehen. (Die Slowakei war bis 1918 ein Bestandteil Ungarns und einer starken »Magyarisierung« ausgesetzt.) Man könnte aus den Entwicklungen der 90er Jahre fast eine historische Faustregel ableiten: Je stärker die Bevölkerung in einem postkommunistischen Land ethnisch gemischt war, desto größer war die Wahrscheinlichkeit, daß dieses Land eher einen autoritären als einen liberal-demokratischen Weg einschlagen würde. Die Musterknaben der Demokratisierung – Polen, die Tschechische Republik, Ungarn und auch Slowenien – besitzen alle eine ethnisch

relativ homogene Bevölkerung. (Freilich wird auch diese Regel durch eine Ausnahme bestätigt: durch Estland, wo eine große russische Minderheit lebt.)

Hierin liegt ein gewisses Paradox. In den 80er Jahren beriefen sich die Fürsprecher Mitteleuropas nicht zuletzt auf das Völkergemisch und die kulturelle *Mélange* dieser Region in der Vorkriegszeit: gemischte Städte wie Prag, Czernowitz oder Bratislava (bevor es so hieß), wo die Menschen gewöhnlich drei oder vier Sprachen beherrschten; große Minderheiten, vor allem Juden und Deutsche; kurz gesagt: eine multikulturelle Lebensform *avant la lettre*. Um in den 90er Jahren in den politischen Club der Mitteleuropäer aufgenommen zu werden, war es aber fast eine Vorbedingung, nicht »mitteleuropäisch« in diesem älteren Sinne zu sein. Oder anders ausgedrückt: Es wurde für die Slowakei zu einem Stolperstein, daß sie immer noch zu mitteleuropäisch im herkömmlichen Sinne war.

Andere Gründe, die die vorübergehende Verabschiedung der Slowakei erklären, betreffen die Schwäche ihrer Opposition in den Jahren des Kommunismus. »Es gab vor 1989 wirklich nur zwei Dissidenten in Bratislava«, erklärte mir der einstige Dissident Miroslav Kusý. (Der andere war Milan Šimečka, der Vater von Martin.) Es gab also keine liberale Gegenelite, die nach dem Sturz der Kommunisten die Macht hätte übernehmen können – und eben dies war die Chance für einen talentierten Demagogen und Populisten wie Mečiar. Es kommt hinzu, daß das klerikal-faschistische Regime des Monsignore Jozef Tiso, das mit Hitlers Billigung in den Jahren des Zweiten Weltkriegs errichtet wurde, die einzige historische Erfahrung der Slowaken mit einem eigenen Nationalstaat war. Und schließlich war die slowakische Gesellschaft immer noch stark agrarisch geprägt und besaß nur ein relativ schwaches Bürgertum. Mit anderen Worten: Es fehlten der Slowakei einige wesentliche Kriterien, um den Mitteleuropa-Test der 80er Jahre erfolgreich zu bestehen.

Damit stellt sich die Frage, weshalb sie es inzwischen dennoch geschafft hat, dieses Pensum nachzuholen. Nun, hier half wohl die unmittelbare Nachbarschaft zu positiven Vorbildern. Die Slowakei ist eingebettet zwischen Polen, Ungarn und der Tschechischen Republik, und Bratislava liegt nur eine Busstunde entfernt von Wien. Es gab auch beträchtlichen Druck aus dem Westen – sowohl direkte Kritik als auch die indirekte Nutzung der slowakischen Beitrittsaspirationen (was auf das Argument hinauslief: »Wenn ihr dies oder das nicht tut, dann bleiben unsere Türen für euch verschlossen«).⁸ Doch ausschlaggebend war wohl ein anderes, wesentliches Kriterium des Mitteleuropa-Testes: die Zivilgesellschaft.

Noch in den dunkelsten Momenten des »Mečiarismus« besaß die Slowakei eine aktive Zivilgesellschaft, einen »dritten Sektor« (wie es die Slo-

waken nennen). Es gab eine mächtige katholische Kirche. (Obgleich es weniger der Klerus als vielmehr prominente Laienkatholiken waren, die ein offenes Wort gegen Mečiar riskierten.) Es gab unabhängige Radiostationen, Zeitschriften und das private Fernsehen namens Markiza. Und es gab zahlreiche regierungsunabhängige Organisationen (NGOs). Anlässlich der Herbstwahlen schlossen sich an die sechzig von ihnen zu einer landesweiten Kampagne zusammen, um die Bürger zum Engagement und zur Stimmabgabe aufzufordern; die Kampagne startete in den entlegensten Bergdörfern und arbeitete sich schließlich bis nach Bratislava vor. Es gab Massenversammlungen, Poster, Flugblätter, bedruckte T-Shirts, Buttons, Baseball-Mützen und »Rock the Vote«-Konzerte. Wahrscheinlich hat dies den Ausgang der Wahlen entschieden. Die absolute Stimmenzahl von Mečiar's Partei vergrößerte sich zwar geringfügig im Vergleich zu 1994, doch die Wahlbeteiligung stieg – zumindest teilweise infolge dieser Kampagne – von 75 auf 84%. Es waren diese neuen Wähler, die Vladimir den Schrecklichen schließlich erledigten. Als ich Freunden aus der serbischen Opposition eine Woche später von dieser Bürgerkampagne erzählte, schlugen sie in einer Mischung aus Verzweiflung und Neid die Hände über dem Kopf zusammen. Einmal mehr hatte Mitteleuropa gesiegt.

Alles in allem zeigt das Phänomen »Mečiar«, daß das mitteleuropäische Erbe allein keine Gewähr für eine positive politische Entwicklung, kurz: Demokratie, darstellt. Die Umstände seiner politischen Ablösung lassen gleichwohl den Schluß zu, daß dieses Erbe dabei geholfen hat.

III

Geopolitische Grenzen sind nicht einfache Linien, die von Diplomaten im Ambiente luxuriöser Konferenzsäle in Landkarten eingetragen werden. Sie schaffen eine Realität, die jeder Grenzgänger sofort mit Händen greifen kann. Der Eiserne Vorhang war von dieser Art: Nur zehn Schritte hinter dem Checkpoint Charlie begann eine andere Welt. Wer heutzutage in Europa nach einer solchen Trennlinie sucht, der sollte einmal zu Fuß die Grenze zwischen Vyšné Nemecké in der Slowakei und dem ukrainischen Užhorod überqueren.

Ich machte diesen Ausflug an einem kalten Novemberabend, und der Schock traf mich unmittelbar. Solide Asphaltstraßen verwandelten sich plötzlich in Wege mit Schlaglöchern und Kopfsteinpflaster. Die ukrainische Grenzstation schien in der Hand von kahlgeschorenen, gedrungenen Männern in schwarzen Stiefeln, schwarzen Jeans, schwarzen Pullovern und prallen schwarzen Lederjacken – die Uniform der postkommunistischen Mafiosi. Ich konnte sehen, wie sie Zollbeamte in eine dunkle Ecke bugsierten, um dann irgend etwas zu verhandeln. Fast schien mir, als

zischte das Wort Korruption durch den eisigen Nebel. Sie murmelten in ihre Handys, sprangen in ihre schweren schwarzen Limousinen, das neueste und stärkste Volvo-Modell, und jagten mit aufheulendem Motor davon.

Nach einer kleinen Pause, in der wir unsere Uhren von der mittel- auf die osteuropäische Zeit umstellten, wanderten ein Bekannter und ich durch ein Villenviertel – vorbei an großen, extravaganten Residenzen mit riesigen Satellitenschüsseln, Sicherheitskameras, hohen Mauern und eisernen Toren. »Neue Ukraine!«, rief unser Begleiter aus, ein Professor an der Universität von Użhorod, dessen monatliches Salär gerade mal 50 Dollar erreicht – und auf das er seit drei Monaten vergeblich wartet. Die harte Währung, die ich ihm dann für seinen eintägigen Dienst anbot (sie entsprach in etwa seinem Monatsgehalt), akzeptierte er mit einer Mischung aus Dankbarkeit und verletztem Stolz. Verzweifelt versuchten wir beide so zu tun, als seien dies eben die akademischen Umgangsformen bei der Zusammenarbeit zwischen den altherwürdigen Universitäten von Oxford und Użhorod.

Im Hotel bestand man auf Vorauszahlung, natürlich in bar, und man riet uns dringend, die Türen von innen zu verriegeln. Ein Freund erzählte uns von dem Unfall, den sein Schwiegervater kürzlich mit einem der schwarzen Volvos gehabt habe. Vier schwarzgekleidete Männer seien aus dem Wagen gesprungen: »Das kostet Sie 4500 Dollar. In bar. Wir kommen morgen früh in Ihr Büro!« Er rief die Polizei an und gab das Kennzeichen des Volvo zur Überprüfung durch. Eine Stunde später rief die Polizei zurück. Sie riet: »Wenn diese Männer morgen vorbeischaun, bezahlen Sie!«. Es ist eine andere Welt. Wie in Serbien sind ihre wesentlichen Eigenschaften die allgegenwärtige Korruption, Willkür gepaart mit Gewalt und ein Staat, der keinen Schutz gewähren kann oder selbst kriminell ist.

Die heutige Grenzlinie zwischen Mitteleuropa und Osteuropa – will heißen: der Ukraine, Weißrußland und dem europäischen Rußland – ist überdeutlich und sehr wirklich. Ich habe dies anekdotisch zu verdeutlichen versucht; doch man könnte dies auch systematischer belegen, mit ausführlichen Statistiken und Kurven. Auf gar keinen Fall will ich damit einem kulturellen Determinismus das Wort reden. Die Huntington-Linie, unsere heutige Nachfolgerin der Curzon-Linie, verläuft viele Kilometer östlich von hier. Die Grenze, die man bei Użhorod überschreitet, ist nicht die Ostgrenze der westlichen Christenheit, sondern die Westgrenze der früheren Sowjetunion. Auch möchte ich nicht behaupten, daß diese Länder auf ewig zu Korruption, Chaos und Armut verdammt seien. Es gibt durchaus eine reale Chance, daß die Westukraine und Weißrußland (die wie die Baltischen Staaten nur zwei – und nicht drei – Generationen lang einen Teil der Sowjetunion bildeten) sich schneller erholen als der übrige Osten.

Doch sowohl die Natur als auch das schiere Ausmaß der Übergangsprobleme, die sich den ostslawischen Staaten heute stellen, schaffen eine politische Wasserscheide, die wohl noch mindestens für ein weiteres Jahrzehnt Bestand haben wird. Heute verläuft die Ostgrenze des Westens nicht länger entlang der Elbe oder der Oder-Neisse-Linie, sondern entlang zweier anderer Flüsse, deren Namen die meisten wohl noch nie gehört haben: Bug und Uż.

An der Südgrenze zwischen Mittleuropa und dem, was wir heute wieder Balkan nennen, stößt der Grenzgänger auf weniger scharfe Kontraste. Wer von Ungarn in das nördliche Rumänien überwechselt, bleibt in einer vertrauten Welt. Teilweise deshalb, weil auf beiden Seiten der Grenze Ungarn wohnen. Sowohl Siebenbürgen im Norden als auch das Banat im Westen – beide zusammen bilden gut ein Drittel Rumäniens – zehren noch von dem kulturellen Erbe der Doppelmonarchie. Doch auch wenn man die südlichen und östlichen Teile Rumäniens in den Blick nimmt, die einst zum Osmanischen Reich gehörten, sind die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Unterschiede zwischen Rumänien und Ungarn in keiner Weise mit denen zwischen der Slowakei und der Ukraine zu vergleichen.

Wer schließlich vom slowenischen in den kroatischen Teil Istriens wechselt, bemerkt überhaupt keinen Unterschied mehr. Wie mein *Guida alla Mittleuropa* richtig feststellt, ist das katholische – und früher habsburgische – Kroatien historisch eindeutig ein Teil Mittleuropas. Politisch liegt Kroatien zur Zeit allerdings noch auf dem Balkan. Doch – ich habe an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen⁹ – die Chancen stehen gut, daß es wieder den Anschluß an Mittleuropa finden wird, sobald Tudjmans *Demokratura*-Regime zusammenbricht – ob nun vor oder nach seinem Tod. Die neue ethnische Homogenität (erreicht durch »ethnische Säuberungen«, während der Westen wegschaute) bildet eine günstige Voraussetzung für die Rückkehr nach Mittleuropa.

Freilich wird es wohl mindestens ein weiteres Jahrzehnt dauern, bevor alle jene Staaten, die kraft ihrer Lage, Geschichte oder Kultur glaubhaft eine mitteleuropäische Identität beanspruchen können, tatsächlich einen Teil jenes Mittleuropas bilden werden, das in den 90er Jahren neu definiert wurde – will heißen: dank ihrer aktuellen Politik und aufgrund der Wahrnehmung durch den Westen. Noch länger wird es dauern, bis dieses Mittleuropa zu einem normalen Teil Westeuropas geworden ist – wie heute bereits Nord- und Südeuropa. Unterdessen mögen Länder wie die Ukraine sich aufraffen, vor allem wenn der Westen ihnen entschiedener beisteht, als dies in den letzten Jahren der Fall war.

Und doch muß Mittleuropa irgendwo enden. Eine rein politische, voluntaristische Definition dieses Raumes wäre ebenso absurd wie eine rein kulturdeterministische. Es ist zwar durchaus vernünftig, daß der We-

sten auf politischen Aufnahmekriterien besteht, was auf die Maxime hinausläuft, daß »derjenige Mitteleuropäer ist, der sich mitteleuropäisch verhält«. Doch sind Demokratie, Toleranz, Rechtsstaatlichkeit, Schutz von Minderheiten und ein Interesse an friedlicher internationaler Zusammenarbeit hinreichend, um einen postkommunistischen Staat *ipso facto* zu einem Teil Mitteleuropas zu machen? Selbst wenn Serbien eines schönen Tages alle diese politischen Kriterien erfüllen sollte, wird es kein Teil Mitteleuropas sein. Es wird noch immer auf dem Balkan liegen.

Freilich sind solche Zuordnungen in unserer aktuellen Situation alles andere als wertneutral. Sie sind stark aufgeladen, positiv im ersten Fall, negativ im zweiten. Dies ist immer die Gefahr, wenn man geographische Begriffe mit spezifischen Wertvorstellungen oder Zielen verbindet. Das gilt auch für die Beschwörung »Europas« (wie in der Rede von den »europäischen Werten«) oder des »Westens« (wie in der Berufung auf die »westliche Kultur« oder »westliche Werte« im Gegensatz zu »asiatischen Werten«).

Die Schwierigkeit liegt darin, daß die wertgebundene Definition Mitteleuropas *nicht* völlig willkürlich ist – ebensowenig wie diejenige Europas oder des Westens. Sie hat einen wahren Kern. Es gab in der Entwicklung Europas ein Zentrum und eine Peripherie. Die Differenz zwischen der westlichen Christenheit (mit ihrer fundamentalen Trennung von Kirche und Staat) und der östlichen Christenheit (mit ihrem cäsaro-papistischen Erbe) ist von Bedeutung, wenn man untersucht, weshalb sich z.B. die politische Geschichte Frankreichs grundlegend von derjenigen Rußlands unterscheidet. Und diese Wahrheit betrifft nicht nur die Geschichte. Sie entspricht auch den bitteren Lektionen der Gegenwart. Als ich mich anschickte, vom Flughafen Heathrow in die Slowakei zu fliegen, traf ich einen befreundeten Banker, der viel in Mittel- und Osteuropa unterwegs ist. Er faßte seine persönlichen Erfahrungen unverblümt so zusammen: »Je weiter man nach Osten oder nach Süden gelangt, desto größer sind Korruption und Chaos«.

Der Kardinalfehler besteht aber darin, Wahrscheinlichkeiten zu Gewißheiten, Grauzonen zu scharfen Grenzen zwischen Schwarz und Weiß und vorläufige Beschreibungen zu »self-fulfilling prophecies« zu machen. Wir wissen, daß es Wortpaarungen gibt, die nur schwer zu verwirklichen sind: balkanische Toleranz, ukrainischer Wohlstand, russische Demokratie, türkische Achtung für die Menschenrechte. Doch wer solche Wortpaare für einen grundsätzlichen Widerspruch erklärt, stellt nicht nur unsere eigenen Werte in Frage. Er verrät auch die unzähligen Menschen, die an vielen Orten für diese Dinge kämpfen – unter schwierigsten Bedingungen und oft unter Einsatz des eigenen Lebens.

Fast zwei Jahrzehnte lang bin ich für Mitteleuropa eingetreten. Ich glaube, daß die Sache das Engagement wert war und daß sie dazu beigetra-

gen hat, die Mitte Europas in positiver Weise zu verändern. Doch bin ich entsetzt über die Art und Weise, in der die Mittleuropa-Idee neuerdings für eine Politik der Ausgrenzung und des Relativismus mißbraucht wird. Was immer Mittleuropa ist und wo immer es liegt – mit diesem Zerrbild soll es nichts gemein haben.

Aus dem Englischen von Matthias Grässlin

Anmerkungen

- 1 In: *The New York Review of Books*, 9. Oktober 1986. Der Aufsatz ist wiederabgedruckt in meinem Buch *The Uses of Adversity. Essays on the Fate of Central Europe*, New York (Random House) 1989; neue, revidierte Auflage, London (Penguin) 1999 (im Erscheinen). Dt. Ausgabe: *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mittleuropas, 1980-1990*, München (Hanser) 1990.
- 2 »NATO-Enlargement: Build a Europe Whole and Free«, in: *International Herald Tribune*, 30. April 1998.
- 3 Karl A. Sinnhuber, »Central Europe – Mittleuropa – Europe Centrale: An Analysis of a Geographical Term«, in: Institute of British Geographers, Transactions and Papers, London 1954.
- 4 Milan Kundera, »The Tragedy of Central Europe«, in *The New York Review of Books*, 26. April 1984. Die in *Granta*, Nr. 11, 1984 publizierte Version dieses Artikels trägt Kunderas eigenen Titel: »A Kidnapped West or Culture Bows Out« (dt. »Un occident kidnappé oder die Tragödie Zentraleuropas«, in: *Kommune*, Heft 7, 1984).
- 5 Vesna Goldsworthy untersucht die literarisch-politische Vergangenheit und Gegenwart dieser negativen Balkan-Bilder in ihrer Studie *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, Yale University Press 1998.
- 6 Siehe sein Buch *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York (Simon and Schuster) 1996; dt. *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München und Wien (Europa Verlag) 1996. Sein ursprünglicher Artikel »The clash of civilizations« erschien in der Zeitschrift *Foreign Affairs* im Sommer 1993.
- 7 Über Milošević' und Tudjmans *Demokratura*-Regime siehe meinen Aufsatz »Cry, the Disembered Country«, in: *The New York Review of Books*, 14. Januar 1999.
- 8 Siehe das im Erscheinen begriffene Buch von Milada Vachudova, *Revolution, Democracy and Integration: The Domestic and International Politics of East Central Europe since 1989*, Oxford University Press. Den Überlegungen des vorliegenden Essays kamen auch die Kommentare von Tim Snyder, Vladimir Tismaneanu und Charles King sowie ein Aufsatz von Tim Snyder und Milada Vachudova zugute (»Are Transitions Transitory? Two Types of Political Change in Eastern Europe since 1989«, in: *Eastern European Politics and Societies*, Vol. 1, No. 1).
- 9 Siehe Anm. 7.

Eva Menasse
BÖHMISCHE RHAPSODIE

Am Tag des Brückenheiligen Johann Nepomuk bewegt sich am Dreiländereck Österreich/Deutschland/Tschechien der Wald. Von drei Seiten kommen Menschen, viele zu Fuß, auf kleinen Wegen durch das Unterholz zu einer weißen Kirche auf tschechischem Staatsgebiet, die nur findet, wer sie kennt. Das Kirchlein umgibt ein gepflegter Friedhof, der an St. Nepomuk voll frischer Blumen ist. Auf den Grabsteinen nur deutsche Namen. In der Kirche, gleich nach dem Eingang, hängen gläserne Schaukästen mit alten Fotos und gelbstichigen Ansichtskarten. Auf ihnen ist dieselbe Kirche zu sehen, doch steht sie nicht im Wald, sondern, wie es sich gehört, mitten in einem kleinen Ort. Denn dieser Wald war einst ein Dorf. Er hieß Glöckelberg, und das waren 248 Häuser, 1600 Menschen.

An St. Nepomuk treffen sich die ehemaligen Glöckelberger wie früher zur Kirchweih. Sie stehen auf dem Kirchhof und tauschen die Neuigkeiten aus: Welche ihrer Kinder oder Enkelkinder geheiratet haben oder selbst Kinder bekommen. Alte Menschen spielen wieder Dorf, nach einer endlosen Unterbrechung von vierzig Jahren. Pedantisch bringen sie bei ihren Besuchen die Partezettel mit und schlagen sie in der Kirche an. So könnte auf dem Laufenden bleiben, wer auch das Jahr über kommt. Das tun jedoch die wenigsten.

Denn die da stehen, wohnen nun weit weg, nicht mehr bloß in einem anderen Glöckelberger Ortsteil. Sie sprechen jetzt Hessisch, Bayrisch, Wienerisch, Oberösterreichisch, Schwäbisch und böhmisches Deutsch. Fremden stellen die über Sechzigjährigen überschwinglich andere über Sechzigjährige als ihre ehemaligen Grundschulkameraden vor. Sie stehen in Gruppen zusammen und unterhalten sich über die »Ruinen«, die rund um Friedhof und Kirche von Gestrüpp überwuchert von ihnen noch immer identifiziert werden können. »Bei unserer Ruine wächst noch die rote Stachelbeerstaude« – »Bei unserer der Apfelbaum« – »Wir haben uns bei unserer Ruine ein kloins Fichtle rausgeholt, das wächst jetzt in Augsburg im Garten«.

»Ich hänge mit demselben Gefühl an unseren Schlössern wie eine Bauersfamilie an ihrem Hof«, sagt Carl Albrecht Graf Waldstein von Wartenberg, während er seinen BMW über böhmische Landstraßen jagt, »deshalb versuche ich, sie zurückzubekommen – aus Prinzip«. Der Graf, ein spä-

ter Nachkomme des Kriegsherrn Wallenstein, bemüht sich um sechs der ehemaligen Waldsteinschen Familienschlösser. Zwei davon liegen an der nördlichen tschechisch-deutschen Grenze im ehemaligen russischen Militärsperregebiet und sind vor sich hinrottende Ruinen. Zwei sind Museen, eines ist eine Schule und das sechste hat der Kastellan mit seiner Familie besiedelt, »ein köstlicher Mensch«, sagt Waldstein, »mit dem versteh ich mich herrlich.«

Frau Waldstein, die Gräfin, rural-casual in Blau und Hubertusgrün, verdreht bei der Erwähnung der umfochtenen Besitztümer graziös die Augen und haucht, daß es schrecklich wäre, sie zurückzubekommen: Nicht allein wegen des Geldes, das die abgetakelten Schlösser verschlingen würden, sondern auch wegen der daran hängenden Betriebe. Und man könne die armen Arbeiter ja nicht einfach entlassen. Aus ihr spricht die jahrhundertealte Stimme aristokratischer Sozial- und Wirtschaftspolitik, die immer so lange reichete wie das gräfliche Geld. So, wie die Situation nun einmal sei, müsse man vor allem ihren Schwiegervater bewundern: »Er zeigt kaum Emotionen, wenn er durch ein rotes Band getrennt, wie irgendein Besucher, vor dem Bett steht, in dem er geboren wurde.«

Doch ihr Mann, Carl Albrecht Waldstein, unternimmt wegen dieser Schlösser alle juristischen Schritte, obwohl er ganz genau weiß, daß die Tschechische Republik ihre Schuldigkeit ihm gegenüber mit jenem Tag für getan hält, an dem sie ihm die Staatsbürgerschaft zurückgegeben hat. Der Graf aber ist von sonniger Natur. In seiner Familie, so erzählt er vergnügt, sei seit langem ein geflügeltes Wort, daß tote Waldsteins von den Tschechen für nationales Kulturgut, lebende dagegen für unerwünschte Ausländer gehalten würden. Und die Geschichte seiner Familie in Böhmen sei schon immer ein »Wechselspiel von Konfiskation und Neuaufbau« gewesen. Er sei nun zufällig mit dem Neuaufbau an der Reihe. Leider hat ihn eben das kürzlich ins Fernsehen und in die Zeitungen gebracht – auf eine Weise, die einem lieber erspart bliebe. Sinecetero marschierten im Frühjahr vor einem Jahr sogar hundert tschechische Rechtsradikale im malerischen Marienbad nahe der deutschen Grenze auf.

Am Telefon spricht Emma Marx Deutsch mit deutlich tschechischem Akzent, eine schön behäbige Sprache, die manchmal so klingt, als müßte die Zunge vor jedem Wort einen Pflasterstein zur Seite schieben. Das gilt jedoch nur für die Aussprache: Die Wortwahl ist entschieden österreichisch. In dem »schiachen« grauen Haus wohne sie, sagte Emma Marx, nach den drei gelben. Es habe keine Hausnummer, läge jedoch zwischen 241 und 243. Das »schiache« graue Haus ist das, was die Tschechen »paneláky« nennen: ein kommunistischer Plattenbau mit kurzer Lebensdauer. In der Hauptstadt Prag wohnt die Hälfte aller Bewohner in einem furchtein-

fließenden Paneláky-Gürtel rund um das eigentliche Stadtzentrum. Frau Emma, Ehefrau eines freundlichen, doch schweigsamen Karel Marx, hat es besser: Ihr Panelák steht immerhin in Větrní (Wettern) bei Český Krumlov und also inmitten freier Natur. Für ihre Wohnsituation hat sie an diesem Tag aber keinen Blick, denn heute geht es »nach Hause«. Für Emma, wie für die meisten Menschen, scheint der große Begriff »Heimat« eindeutig dort zu liegen, wo sie einmal klein gewesen ist.

Deshalb ist die Stimmung eilig. Sorgfältig vorbereitete Kuchen in Kartons, Blumen in tropfsichere Plastikhüllen, die richtigen Socken für Karel – Abfahrt nach Glöckelberg, Karel Marx, der nur einmal den Mund auf-tut, um zu erzählen, daß er bei Deutschlandreisen ständig gefragt werde, wo er denn den Engels gelassen habe (»Die waren Freunde oder sowas«, fügt Emma erklärend hinzu), hat einen neuen weinroten Škoda mit Schon-bezügen. Der Kofferraum ist bis obenhin voll mit frischem lila Flieder. Damit wird später das weiße Kirchlein geschmückt. Die ganze Fahrt lang erzählt Emma ohne Punkt und Komma. Kurz vor der Ankunft in Glökkelberg oder dem, was davon übrig ist, beginnt sie ständig nach links und rechts aus dem Fenster zu deuten. Zuerst macht sie auf den Moldau-Stausee aufmerksam, der ruhig in der Juni-Sonne liegt. In ihm sind 27 Ortschaften, zwei Friedhöfe und eine Kirche versenkt. »Das war leicht möglich,« sagt Emma im lockeren Plauderton, »denn die Dörfer waren ohnehin längst leer.« Dann der ›Ort‹ Bernegg: »Hier, sehen Sie, da ist meine Mutter zur Schule gegangen«. Dann weist sie nach links, »hier war ein Haus«, und nach rechts, »und hier ein großes Gut«, und man glaubt ihrem präzisen Zeigefinger, daß sie die Gebäude, auf die sie zeigt, wirklich sehen kann. Doch draußen ist nichts anderes als grün schwellende Natur, saftige Wiesen, Wald und Unterholz.

Die Familie Waldstein, das Ehepaar mit seinen vier Kindern, zwei großen schwarzen Hunden, mehreren Autos und einer Handvoll ukrainischer Bediensteter – »viel billiger und arbeitsamer sogar als arme Tschechen« – lebt in einem gemieteten Schloß. Das Schloß ist außen weiß und lindgrün, es ist prachtvoll renoviert, von einer hohen Steinmauer umgeben und nur durch ein wehrhaftes Tor zugänglich. Die Auffahrt zum Schloß ist nicht wirklich lang, nicht so lang wie in Lednice oder Litomyšl, es ist nur ein kleines Schloß. Trotzdem erscheint ein Mensch, der vor dem Schloß steht, dem, der durch das Tor tritt, winzig. Dem, der durch das Tor tritt, präsentiert sich das Schloß wie bereit zum Porträt: Brav in die Bildmitte gerückt, lächelnd und stillgestanden. Schritt für Schritt wird es wieder so werden, wie es einmal war. Am Ende der Auffahrt, direkt vor dem Hauptportal, kündigt ein kreisrunder Aushub vom Bestreben, dem Schloß sogar seinen Springbrunnen wiederzugeben. Das hübsche Schlößchen ist allerdings am

Ende von Nirgendwo. Nur siebzig Kilometer südlich von Prag, aber das ist weit genug. Die Einheimischen hier halten für einen guten Lohn, was in der Hauptstadt die kleinste Kassierin bekommt.

Der Graf spricht wenig Tschechisch, die Gräfin gar nicht. Wenn sie beim Fleischer einkauft, macht sie, um Schweinefleisch zu vermeiden, »Oink, oink« und schüttelt dabei dramatisch den Kopf. Die Kinder dagegen erhalten Sprachunterricht. Mit zehn oder zwölf sollen sie in die normale Schule geschickt werden können. Der älteste, ein Zehnjähriger mit Schuhgröße 43, sagt durch seine Zahnsperre artig »Dobry den«.

Emmas Vater, der Viehzüchter aus Glöckelberg, war seit Anfang 1946 verschwunden, irgendwo inhaftiert. Er war Mitglied der Henlein-Partei gewesen, doch, wie Emma Marx beteuert, ohne jedwede Funktion. Das sei auch, glaubt sie, der Grund, warum ihre Familie nicht zu den Expatriierten gehörte, sondern zu den anderen, zu jenen, die im Land behalten wurden und über die bis heute wenig bekannt ist. Ihre Familie gehörte zu den Zwangsarbeitern. Der Aussiedlung aus Glöckelberg folgte der Aufenthalt in einer Reihe von verschiedenen Internierungslagern, die immer leerer und leerer wurden – ständig gingen Transporte ab, mit denen die Deutschen aus der Tschechoslowakei entfernt wurden. Emmas Familie blieb, aus Gründen, die sie nicht begriff.

»Eines Tages kamen welche, die brauchten Leute für die Arbeit im Wald oder bei den Bauern, am Hof. Wir kamen alle nach Weichseln, in die Forstwirtschaft. Der Vater und die Brüder haben im Wald gearbeitet, die Schwester als Dienstmädel beim Jungförster. Meine kleine Schwester und ich sind in die tschechische Schule gekommen, dort haben wir sehr schnell Tschechisch gelernt. Die anderen Kinder haben uns manchmal geschimpft, einmal haben sie uns mit Reisigbesen aufgelauret. Einmal hätte ich hundert Mal schreiben sollen: ›Ich darf in der Schule nicht Deutsch reden‹, aber meine Mutter hat dem Lehrer einen Brief geschrieben, und ich hab es dann nicht müssen.«

Vielleicht zwei Jahre leben die Waldsteins schon im weiß-lindgrünen Schloßchen. Dafür haben sie ihre gesellschaftliche und sprachliche Sicherheit in Wien aufgegeben, dieser Stadt, die sich ihrer verschiedenen Klassen und Gesellschaftsschichten noch so sehr bewußt ist. Doch die Frage, ob sie sich manchmal allein und entwurzelt fühle, verneint die Gräfin mit ihrem ganzen Körper. Die Einsamkeit hier sei »herrlich, das Schönste«, endlich keine gesellschaftlichen Verpflichtungen mehr und keine Mißverständnisse, wenn man Einladungen der Familie zuliebe absage, mit der man doch naturgemäß am liebsten zusammen sei. »Endlich wieder ein Buch lesen!«, seufzt sie glücklich, und ihr Wohnsalon, der einen Interieur-Preis verdie-

nen würde für kalkuliert unordentliche Gemütlichkeit, ist auch voll von Büchern. Eine Biographie des Papstes liegt da und ein Nachschlagewerk mit allen Heiligen und ihren Feiertagen. Außerdem das Buch, das Therese von Schwarzenberg nach ihrem Schlaganfall geschrieben hat: »Mein Weg zurück ins Leben«.

Der Hauptgrund jedoch für den böhmischen Landsitz seien die Kinder, das sei ihr besonders wichtig, weil sie selbst am Land aufgewachsen sei. »Als Kind in der Stadt gehört einem eine Sandburg, ein Baumhaus ja schon nicht mehr, wenn man nur zwei Stunden weggeht«, sinniert sie und fügt dann hinzu: »Und das mit vollem Recht.«

Sie waren nicht die letzten, als sie aus Glöckelberg vertrieben wurden, nicht die letzten, sagt Emma Marx, aber sozusagen die vorletzten. Natürlich erinnert sie sich daran, als ob es gestern gewesen wäre, natürlich hat sie wie alle Flüchtlinge das genaue Datum parat. Am 21. August 1946 waren ihnen pro Person 50 Kilo Gepäck erlaubt. Geld und Wertsachen mußten am Gemeindeamt abgegeben werden. Emma bekam von ihrer Mutter den Auftrag, noch die Stube auszukehren, zwei Töpfe Rahm für die Katzen vor die Tür zu stellen und den Puppenwagen zurückzulassen, den sie erst ein Jahr zuvor von einem deutsch-schlesischen Kind bekommen hatte, das damals in derselben Situation und auf der Durchreise war. Dann hatten sie noch das Vieh der Nachbarn gefüttert, das bereits brüllte. Und dann verließen sie das Dorf entlang jenes Weges, den Emma Marx von da an 44 Jahre lang nicht mehr betreten durfte.

Vladimir Novotny sitzt hinter seinem Schreibtisch, raucht mit gelben Fingern eine stinkende Zigarette nach der anderen und wiegelt ab. Ja, es stimme, daß er Protest-, sogar Drohbriefe bekommen habe, vielleicht dreißig oder vierzig Stück. Aus der ganzen Republik seien die Briefe gekommen und hätten die üblichen Beschimpfungen enthalten: »Gauner«, »Verräter«, als höchste Steigerungsstufe »du Henlein!«. Er zuckt die Schultern, denn schon längst sei wieder Ruhe. Der Bürgermeister des kleinen Ortes Velká Hledebe bei Marienbad ist bei diesem heiklen Thema weitaus offener und direkter als es die Mehrzahl in diesem Land vermag. Die Dinge auszusprechen, heißt ja noch nicht, sie zu beurteilen. Ohne Umschweife sagt er, daß manche Tschechen damals die Häuser der Deutschen übernommen haben, »als auf dem Herd noch ein warmes Gulasch stand«. Es ist gar nicht schwer zu verstehen: Auch Menschen, die aus einem anderen Teil des Landes hierhergebracht wurden, die vielleicht nie einen der hiesigen Deutschen gesehen oder gekannt haben, müssen ein Gefühl von Unrecht gehabt haben, als sie in fremde Häuser mit fremden Möbeln und fremdem Geschirr einzogen. Ein Gefühl von Unrecht in einem anderen Teil des Kopfes

als dem, der ihnen sagte, daß die Deutschen, die Nazis, mit vollem Recht für immer gewaltsam entfernt worden waren. Umfragen zufolge sind heute noch fast achtzig Prozent der Tschechen dieser Meinung. Aber schon dieses andere, verborgene Gefühl von Unrecht in dem versteckten Winkel erzeugt an bewußteren Stellen sehr reale Ängste.

»Ein deutsches Dorf an der Grenze« nannte eine tschechische Lokalzeitung jedenfalls das geplante Bauvorhaben des Grafen Waldstein, und eine andere schrieb: »Das Ganze erinnert unangenehm an die sudetendeutsche Kolonisation des Mittelalters.« Damit war der Frieden rund um Marienbad erst einmal für einige Zeit dahin: Der Graf, dem man sein fast kindliches Erstaunen über die ganze Aufregung immer noch ansehen kann, fand sich als Spitzenmeldung in den tschechischen Nachrichten, im Radio wurde berichtet, und vor allem die Lokal- und Regionalzeitungen quollen über vor unverhohlenen antideutschen Ressentiments. Die Tatsache, daß Franz Neubauer, Sprecher der in Deutschland beheimateten Sudetendeutschen Landsmannschaften, ausgerechnet aus Velká Hledebe, dem ehemaligen Groß Sichdichfür stammt, wurde in keinem Bericht oder Artikel vergessen. Ein Geruch von Verschwörung lag in der Luft.

»Doch jetzt«, sagt der kettenrauchende Stoiker Novotny, ohne daß ihm dabei nur das geringste Lächeln entkommt, »jetzt fragen die Leute bereits, wann das Bauen losgeht. Sie brauchen nämlich Arbeitsplätze.«

Ende der Vierziger Jahre waren die Arbeitskräfte rar. Nach einiger Zeit beim Förster wurde die Familie der Emma Marx von einem Tag auf den anderen abgeholt und ins Erzgebirge verfrachtet. Dort fehlten Männer im Bergwerk. Die ältere Schwester ging in die Strumpffabrik »Elite« zur Arbeit, die beiden jüngeren gingen weiter zur Schule. Die Mutter habe von Anfang an immer wieder gesagt, sie sehe schwarz, sie sehe schwarz. Doch der Rest der Familie fühlte sich wohl. Sie hatten, erinnert sich Emma Marx, den »erzgebirglerischen Dialekt«, der sich vom böhmerwäldlerischen unterscheidet, schon gut gelernt. Sie hatten sich gut eingelebt. Die Tschechen waren schon viel weniger rigid mit ihnen, gerade, was die Verwendung der Sprache betraf. Andere deutschsprachige Vertriebene waren da, viele Männer arbeiteten im Bergwerk. Und Deutschland, die DDR jedenfalls, war praktisch in Rufweite. Doch ausgerechnet das kostete Emmas ältestem Bruder mit einundzwanzig Jahren das Leben, und alles zerfiel ihr aufs Neue.

Ein Mißverständnis, beteuert der Graf, nichts als ein Mißverständnis, eine Fehlinterpretation der tschechischen Medien, eine Darstellung, an der kaum ein Wort richtig gewesen sei. Eine möglicherweise absichtlich bössartige Übertreibung. Niemals hätte er ein »deutsches Dorf« geplant, er baue

lediglich Eigentumswohnungen. Die könne kaufen, wer wolle. Und wer sie sich leisten kann, natürlich. Genau hier hakten die tschechischen Medien ein: Wer, wenn nicht deutsche Heimkehrer, soll Wohnungen kaufen, die zwischen 60.000 und 190.000 Mark kosten werden? In einem Land, in dem der monatliche Durchschnittslohn 605 Mark beträgt? Ein Durchschnittslohn, den, nur ein Beispiel, selbst ein tschechischer Arzt nur mit vielen Nachtdiensten und Wochenendschichten überschreiten kann.

Beim Thema Wohnbau ist der Graf jedenfalls in seinem Element. Er unterhält in Tschechien einige Firmen, die bisher mit Immobilien bloß handelten. Daß die kommunistischen Plattenbauten zum großen Teil ihre Haltbarkeitsdauer längst überschritten haben, ist allseits bekannt. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis die monströsen Paneláky zu einer Gefahr für Leib und Leben werden.

Er begriff schnell, daß in Tschechien nichts so sehr fehlt wie Eigentumswohnungen. Und keiner baut welche, weil gleichzeitig die Kreditraten in der Tschechischen Republik zu den höchsten der Welt gehören. Also verkauft er seine Wohnungen vom Reißbrett: Er kauft Grund und Boden (den ersten eben in Velká Hledebe), und investiert darüber hinaus nur noch in die Planung. Die potentiellen Käufer zahlen, bevor ein Bagger sich dem Grundstück auch nur genähert hat. Sie sind die Finanziere. Ab siebzig Prozent verkaufter Appartements beginnt der Bau. Sind es weniger, kriegen die Anleger ihr Geld zurück. »Für dieses Land ein ganz neues Modell«, schwärmt der Graf von seiner Königs-idee, allerdings brauche es Vertrauen. Doch wozu ist er ein Waldstein? Diesen Namen kennt man hier so gut wie Schwarzenberg oder Lobkowitz.

Wie Emma Marx ihren Bruder verlor, ist eine kurze, tragische Geschichte. 1951 gab es schon gemeinsame Maifeiern an der nördlichen tschechisch-deutschen Grenze, Feiern mit dem kommunistischen Brudervolk.

Emmas Bruder Hermann hatte ein Mädchen von drüben kennengelernt, und wollte zu Pfingsten, gemeinsam mit zwei Freunden, die zu allem Unglück auch noch Brüder waren, heimlich über die Grenze. Jugendlicher Übermut war fehl am Platz in Zeiten des Kalten Krieges, gerade an dessen Beginn, als alle sich erst klar werden mußten, welche die freundschaftlichen Grenzen, welche die Eisernen Vorhänge waren. Alle drei, Hermann, Roman und Franz, wurden in der Nacht von tschechischen Grenzern erschossen. Bei ihren zwei Familien gab es Hausdurchsuchungen, bevor sie überhaupt erfuhren, was geschehen war. Emma, die am besten Tschechisch sprach, verhandelte mit den Polizisten, doch es war zwecklos: »Sie haben uns einfach nichts gesagt. Wir waren ja staatenlos, wir waren ja minderwertig, wir hatten ja den Krieg verspielt! Die Mutter hat dann gesagt, ›geh, schau einmal am Friedhof«, und da sind sie dann gewesen, in der Totenkam-

mer waren sie.« Nach dieser Tragödie kehrte die Familie in den Böhmerwald, zum Förster nach Weichseln zurück. 1965 standen plötzlich die ehemaligen Glöckelberger Nachbarn, die nun in Deutschland lebten und irgendwie ein Visum besorgt hatten, vor der Tür. Mit ihnen fuhr Emma nach Glöckelberg, so nah heran, wie es damals eben ging. Denn der ganze Grenzstreifen zu Österreich und Westdeutschland war militärisches Sperrgebiet. Von der Ferne konnte Emma Marx sehen, daß das Nachbarhaus, die Schule, die Kirche und der Konsum noch standen. Auf der anderen Seite des Eisernen Vorhangs sah derweil Emmas Schulkamerad Rudolf Micko den Wald wachsen. Jahr für Jahr kam Micko fast sechshundert Kilometer aus Karlsruhe und machte Grenzurlaub im Oberösterreichischen. Er bestieg die Berge der Umgebung, er besuchte die von den Sudetendeutschen gebaute Aussichtswarte »Moldaublick«, die auch von tschechischer Seite weithin zu sehen ist, und zeigte seinen heranwachsenden Kindern den Blick in »die Heimat«. Am Anfang war die Glöckelberger Kirche noch gut zu sehen gewesen, am Ende, kurz vor der Samtenen Revolution, gar nicht mehr. Wenn man sie nur läßt, tilgt die Vegetation alle Spuren, und sie ist dabei so herrlich ideologiefrei. Was ihr der Mensch nicht wieder und wieder entreißt, verschwindet. Derzeit überwuchert gerade der breite gerodete Streifen, auf dem der Kommunismus seinen absurden Zaun errichtet hatte. Den Streifen wird niemand bewahren wollen.

Als es an die Besichtigung des Baugrundstücks in Velká Hledsebe geht, findet Graf Waldstein den Weg nicht sofort. Er selbst war erst zwei oder dreimal hier. Schließlich lenkt er forsch den BMW auf einen schlammigen Feldweg und an dessen Ende, mit einem Hopser, in einen kniehoch bewachsenen Acker. Türen schlagen, die beiden tschechischen Kompagnons winden sich aus den ledernen Rücksitzen, nicht ohne ihre Handys. In seinem dunklen Dreiteiler, mit glänzenden Schuhen und Augen steht Carl Albrecht Waldstein, von manchen Zeitungen lieber »Wallenstein« genannt, im borstigen Feld. Er werde schon bald, erzählt er, hier einen bedruckten Heißluftballon anpflocken lassen, damit die potentiellen Kunden, die echten Käufer und er selbst das Grundstück besser finden können. In einem späteren Stadium, kurz vor Baubeginn, soll es dann bunte, numerierte Wegweiser geben. Die hoffentlich stolzen Besitzer sollen dann schon vorab die genaue Lage ihrer Wohnung erkunden können, inklusive der zukünftigen Aussicht.

Die absichtliche Fehlinterpretation, von der Waldstein spricht und die den ganzen nationalistischen Wirbel, bis hin zu der Demonstration von Rechtsradikalen in Marienbad, verursacht hat, hat es wirklich gegeben, und zwar von beiden Seiten. Für die entsprechenden Gegenpassagen zur »sudetendeutschen Neu-Kolonisation«, von der tschechische Zeitungen

schrieben, sind, man möchte fast sagen: natürlich, die sudetendeutschen Blätter in der Bundesrepublik verantwortlich. Die »Sudetenpost« fantasierte, ob wissentlich oder unwissentlich, die erregende Falschinformation vom »Dorf für Deutsche« weiter. Sie titelte ungehemmt: »Wallenstein-Nachfahre baut Wohnungen für deutsche Heimkehrer« und schrieb im folgenden Artikel explizit die Unwahrheit: »...möchte dort einen Wohnkomplex für zirka einhundert deutsche Familien bauen, die sich entschlossen haben, für immer in die Tschechische Republik umzusiedeln.«

Am wenigsten Schuld hat der Graf, zumindest vermittelt er professionell diesen Eindruck. Er ist ein Geschäftsmann, der seine Wohnungen verkaufen will und sie deshalb bei jenen bewirbt, die sich dafür interessieren könnten. Waldstein läßt gewissenhaft Inserate schalten: In deutschen Blättern ebenso wie in den unzähligen tschechischen Exilanten-Zeitungen, die es an den unwahrscheinlichsten Orten dieser Welt gibt, in Südafrika, in Brasilien, in Kanada, in den USA, in Australien.

Das strahlendweiße Kirchlein von Glöckelberg war bis vor wenigen Jahren ein Stall, auch das belegen Fotografien in den Schaukästen. Der Friedhof war zerschlagen und zerstört. Rund 140.000 Mark, fast soviel wie die beste Wohnung im Waldsteinschen Wohnkomplex, hat der Wiederaufbau der Kirche gekostet, den die Altglöckelberger gemeinsam finanziert haben. Außer der Kirche ist von der Ortschaft nur ein einziges Haus übrig, jenes direkt daneben, eine halb in sich zusammengesunkene Ruine.

Die zwei neuen bunten Glasfenster hinter dem Altar wurden bei einem Künstler bestellt. Auf dem einen ist der Tod des Märtyrers Johannes Nepomuk zu sehen, auf dem anderen eine Szene aus dem Konzentrationslager Dachau. Dieses Fenster zeigt den ehemaligen Glöckelberger Pfarrer Engelmar Unzeitig, wie er KZ-Häftlingen hilft. Unzeitig war 1942 von der Gestapo verhaftet worden, weil er gemeint hatte, Gott eher gehorchen zu müssen als den Nazis. In Dachau übernahm er freiwillig die Pflege der Typhusinfizierten, solange, bis er selbst erkrankte und starb.

Rudolf Micko hat vor zwei Jahren die ganze Kirche, gemeinsam mit seinem Bruder, weiß ausgemalt. In dieser Kirche wurde er getauft, hier ging er zur Erstkommunion, hier war er Ministrant. Dafür war er im Winter um sechs Uhr Früh aufgestanden und auf Skiern hergelaufen. Nun restauriert er in Handarbeit jenes Marterl, das einst vor seinem Elternhaus stand. Die Bestandteile hat er in dem struppigen Ruinenwald gesucht und schließlich gefunden. Das Kreuz hatte im Schwemmkanal gelegen, der Steinsockel dagegen war nur umgestürzt gewesen und überwachsen. Am Vortag erst, erzählt er, habe er drei Stunden an dem Stein gemeißelt, damit das Kreuz wieder hält. Wenn er fertig ist, wird er es wieder aufstellen, und er wird sich nicht vorher erkundigen, ob das erlaubt ist, sagt er mit einem gereizten

Unterton. Mit einem ganz anderen, fast bittenden fügt er an: »Ein Marterl mitten im Gebüsch – das wird doch niemanden stören.«

Die Chancen stehen leider gut, daß die Glöckelberger Kirche, dieses merkwürdig friedliche Monument der Vertreibung, in zwanzig Jahren, wenn die damals vertriebenen Kinder nicht mehr leben werden, aufs Neue verwaisen wird. Doch die Chancen stehen auch gut, daß trotzdem irgend jemand zumindest für ihre Erhaltung sorgen wird. Die Chancen stehen nicht schlecht, daß der großfüßige Zahnspangenträger von heute, der Sohn des Carl Albrecht Waldstein, der dann vielleicht Geschäftsmann sein wird oder Künstler oder auch nur Apanagenempfänger, mit seiner Familie in diesem Land leben und die Landessprache sprechen wird. Die Chancen stehen gut, daß die Tschechische Republik in zwanzig Jahren längst vollwertiges Mitglied der Europäischen Union sein wird. Und daß es dann möglich sein wird, über die brutale Vertreibung der Sudetendeutschen so gelassen zu reden, wie die Nachkommen der Sudetendeutschen dann endlich über den Naziirrsinn und den antitschechischen Rassenwahn ihrer Großväter reden können werden.

Michail Ryklin

HINTER DEN SPIEGELN

Zur Geschichte der Grenze zwischen Rußland und Europa

Von den Völkerschaften anderer Kontinente unterscheidet die Völker Europas, daß sie sich nicht bloß als geographisches, sondern auch als kulturelles Ganzes ansehen, ein Ganzes, das über die nationalen Grenzen hinweg Geltung hat. Da die Bedeutung der kulturellen Außengrenze Europas im Gegenzug zum Bedeutungsverlust der vielzähligen nationalen Grenzen stetig zunimmt, ist es wichtig zu wissen, wie diese Außengrenze verläuft und wo sie zum augenblicklichen Zeitpunkt gezogen wird (was beileibe nicht ein und dasselbe ist), wie ihre Geschichte ablief und wie ihre nächste Zukunft aussehen wird. Ich will im folgenden diese Fragen am Beispiel der russisch-europäischen Grenze betrachten.

Es irrt, wer diese Grenze für alt hält, und um so mehr, wer sie für ewig ansieht. Liest man die Erinnerungen des Casanova oder Karamzins »Briefe eines russischen Reisenden«, so bemerkt man, daß sich diese Autoren frei in *einem* Raum zwischen Paris und Petersburg, zwischen Rom und Moskau bewegt haben, und daß sie den Grenzübertritt zwischen Rußland und Europa keineswegs als etwas irgendwie Wesentliches oder Grundsätzliches empfunden haben. Das bedeutet selbstredend nicht, daß sie keinerlei Unterschiede zwischen Westeuropa und Rußland gesehen hätten, doch erscheint ihnen diese Differenz als vorübergehend und überwindbar. Die Unterschiede wurden neben den Ähnlichkeiten vermerkt, gesammelt und sortiert. Der logische Status der Ähnlichkeiten war in etwa derselbe wie derjenige der Abweichungen. Man nahm an, daß sich Europa dort befände, wo es aufgeklärte Menschen gibt – und im damals frankophonen Rußland des 18. Jahrhunderts gab es derer nicht wenige.

Die Entstehung des »ewigen Rußland«, das von einem nicht weniger »ewigen Europa« durch eine unsichtbare kulturelle Grenze getrennt erscheint, läßt sich ziemlich genau datieren. Dies geschah im Jahre 1843, als der Marquis de Custine in Paris seinen zweibändigen Bestseller »La Russie en 1839« veröffentlichte. Dieses umfangreiche Briefwerk rief in der gebildeten Gesellschaft der Zeit eine Schockwirkung hervor, gab es doch dem Gestalt, was bis dahin lediglich eine willkürliche Ansammlung kultureller Merkmale zu sein schien. Die zornige Reaktion von Zar Nikolaj I. und verschiedene offizielle Dementis von russischer Seite trugen nur zur Popu-

larität des Custineschen Werkes bei (übrigens nicht nur im Westen, sondern gleichermaßen auch in Rußland).

Es würde kaum die Mühe lohnen, diesen Urtext der russisch-europäischen Grenzziehung zu analysieren, wenn er ganz und gar der Geschichte angehören würde. Ich hoffe hingegen zeigen zu können, daß eine Reihe der Thesen des französischen Aristokraten nicht nur bis auf den heutigen Tag aktuell sind, sondern daß sie sich nahezu buchstäblich wiederholen, daß sie automatisch reproduziert werden, ja, daß sie ein Teil des Unbewußten von Politikern, Politologen und Journalisten geworden sind – eines Unbewußten, das scheinbar keiner gesonderten Reflexion bedarf. Das ist um so merkwürdiger, als das Nachdenken über die Geschichte dieser konstitutiven europäischen Grenze angesichts der erneut wachsenden Spannungen gerade heute geboten scheint.

Custine nennt die Russen eine »Gesellschaft von Nachahmern«¹; seit Zeiten Peters des Großen hätten sie von Europa alles übernommen, was sie nur konnten: die Sprache, den Architekturstil (der für das rauhe russische Klima völlig ungeeignet sei), ihre Art sich zu kleiden usw. Diese mechanische Imitation habe im übrigen die Russen nicht nur dem Original nicht ähnlich gemacht, sondern sie für den aufmerksamen Betrachter, für welchen sich Custine hält, weder den Europäern noch sich selbst ähnlich werden lassen (was sie bis zu den Petrinischen Reformen immerhin gewesen seien). Der Geist der westeuropäischen Zivilisation sei den Untertanen des russischen Zaren fremd geblieben, und sie hätten lediglich einige der materiellen Annehmlichkeiten übernommen, die wiederum – aus ihrem ursprünglichen europäischen Boden herausgerissen – eine gänzlich andere Bedeutung angenommen hätten. Obgleich sich Rußland geographisch im Osten Europas befinde und gut die Hälfte dieses Kontinents einnehme, sei es in kultureller Hinsicht eine ganz andere Welt. Das Geographische fällt in diesem Fall mit dem Imaginären zusammen, das Kulturelle mit dem auf Ebene der Sprache verankerten Symbolischen. Während das Kernland des kulturellen Europa Frankreich sei – und, fügt Custine später hinzu: Deutschland –, hätten der »slavische Volkscharakter und die slavische Sprache« zu ihm ein bloß formales Verhältnis; de facto sei Rußland schon Asien, nur oberflächlich auf Europa geschminkt. Hinter der Schminke verberge sich das Antlitz des Anderen. »Frankreich und Rußland trennt eine Chinesische Mauer – der slavische Volkscharakter und die slavische Sprache. Welche Ansprüche die Russen nach Peter dem Großen auch immer erhoben haben – hinter der Weichsel beginnt Sibirien.«² D.h. Rußland, selbst seine westlichsten Regionen, sind bereits Asien. Die Grenze verläuft entlang der Weichsel, so daß die Polen die letzten Europäer seien.

Dies leuchtet insofern ein, als der Marquis ein eifriger Katholik ist und »ritterlichen Geist«, »Humanität«, »europäische Zivilisation« und »Frei-

heit« zu einer Einheit flicht, die durch den Katholizismus als der Religion des freien Menschen besiegelt wird. Die Originalität der Russen bestehe in der außergewöhnlich entwickelten Gabe der Nachahmung. Sie seien Nomaden, die aus allen Kräften versuchten, die äußere Seite der europäischen Zivilisation zu imitieren. Sie seien eine Armee, die unter Führung des Zaren zur Weltherrschaft strebe. Die Russen, so versichert Custine mit Nachdruck, seien bei sich zuhause derart vom Glück benachteiligt, daß sie dieses Trauma nur kompensieren können, indem sie sich aus Rache derjenigen bemächtigen, denen sie ähnlich zu sein streben. Der Custinesche Text siedelt die Russen in verschiedenen kulturellen Räumen außerhalb Europas an, in die sie organisch eingefügt werden: Er nennt sie bald Kalmücken, bald Tataren, Mongolen oder Perser, bald die »letzten Sprößlinge Asiens«. Eine typische Aussage über Petersburg aus dem ersten Band: »Auf den ersten Blick bemerkt man in Petersburg eine Kalmückenhorde, die um einen Haufen antiker Tempel lagert, eine griechische Stadt, die für Tataren als Theaterdekoration improvisiert wurde, als prächtige, aber geschmacklose Dekoration für ein wirkliches und schreckliches Drama.«³

Das schreckliche Drama bestehe darin, daß die Russen doppelt gestraft seien – mit einem despotischen Zaren, der sie ihrer Menschenrechte beraube, und einem rachedurstigen Gott, der sie zwingt, in einem unerträglich strengen Klima zu leben. Während der erste Fluch zumindest theoretisch noch aufhebbar wäre, sei der zweite ewig und unabänderlich; dem ihm verfallenen Volke bleibe nichts anderes, als aus seinem muffigen Kerker zu fliehen, was nur mithilfe von Eroberung zu bewerkstelligen sei. Es ist offensichtlich, daß das gnostische Thema des auf ewig ungerechten Gottes in keiner Weise mit dem exaltierten Katholizismus Custines harmoniert. An einer Stelle nennt er das russische Klima gar »unmenschlich«, als könnte man dieses moralische Urteil auf eine Naturerscheinung anwenden. Selbst wenn in Rußland in ferner Zukunft die politische Freiheit obsiegen sollte – die Versklavung durch das Klima sei niemand imstande abzuschaffen.

Dem Marquis erscheint übrigens auch die russische Geschichte schrecklich, die noch dazu mit jeder neuen Thronbesteigung nach dem Geschmack des Herrschers umgeschrieben werde. »Hätte die Sintflut in der Zeit der Regentschaft von Nikolaj I. stattgefunden«, so scherzt Custine, »hätte niemand von ihr erfahren.« Mit seinem originellsten Bauwerk – in den Augen des französischen Reisenden der Moskauer Kreml – sei Rußland vor allem Asien verpflichtet. Ja mehr noch, diesmal markiert nicht mehr die Weichsel, sondern der Kreml die Grenze zwischen West und Ost: »Er bildet die Grenze zwischen zwei Erdteilen, trennt West und Ost. Hier sind alte und neue Welt gegenwärtig. Unter den Erben von Dschingis Khan stürzte sich Asien zum letzten Mal auf Europa; als es sich zurückzog,

stampfte es mit dem Fuß auf – und an dieser Stelle wuchs der Kreml empor!« Hierzu sind zwei Dinge anzumerken: Erstens ist die Grenze zwischen Europa und Asien beweglich und kann sowohl entlang der Weichsel als auch wesentlich weiter östlich verlaufen. Zweitens ist Europa ein Synonym für den Westen, d.h. es ist eher das westliche als das geographische Europa. Die kulturelle Lage Rußlands ist paradox: Es liegt im Osten des geographischen Europas, doch eigentlich entweder in Asien oder in einem gesonderten Raum zwischen Europa und Asien, zwischen West und Ost. In letzterem Fall verlief die Grenze dann nicht mehr an der Weichsel oder durch den Kreml, sondern durch ganz Rußland. So würde Rußland zum Grenz-Land, d.h. die Grenze wäre in Rußland allgegenwärtig, an jedem beliebigen Punkt des Landes. Der Custinesche Text zehrt von einer grundsätzlichen Mehrzahl der Grenzen; jegliche Eindeutigkeit würde diesem Text seinen magischen Einfluß auf die Zeitgenossen nehmen.

In Rußland werde die despotische Regierungsweise durch die Brutalität der lokalen Sitten noch gesteigert (und natürlich durch das rauhe Klima), meint Custine. Bevor er Rußland bereiste, hielt Custine die Regime in Preußen und Österreich für despotisch. Seine Reise nach Rußland zwang ihn, seine Meinung zu ändern: »Ich dachte nicht daran, daß diese Staaten [Preußen und Österreich] nur dem Namen nach despotische sind und daß die Sitte dort häufig für die Institutionen eintritt (...). Man muß nach Rußland kommen, wenn man das Resultat dieser schrecklichen Verbindung des Geistes und der Wissenschaft Europas mit dem Genius Asiens sehen will.«⁴ Die Russen benötigten unter günstigsten Umständen zwei bis drei Jahrhunderte, um ihre Sitten mit den europäischen Ideen in Einklang zu bringen, und bis dahin würden sie nicht mehr als »anständig gekleidete Barbaren« sein. Während der Einfluß der Russen auf weniger zivilisierte asiatische Völker Custine als natürlich – und gar im »Buch des Schicksals vorgesehen« – erscheint, könnten die Versuche Rußlands, auf »seit alters her zivilisierte« Völker einzuwirken, zu nichts Gutem führen. Schließlich habe Rußland in den vier Jahrhunderten seiner prekären Existenz zwischen Europa und Asien keine merkliche Spur in der Geschichte des menschlichen Geistes hinterlassen und sich lediglich zu oberflächlichen Anleihen (zum »Nachäffen«⁵) und zum Raub »reifer Früchte der Zivilisation« imstande gezeigt (lange vor Custine hatte Tschaadajew im ersten seiner »Philosophischen Briefe« dasselbe bemerkt). Wenn es um die Eroberungsabsichten der nördlichen Barbaren geht, wird der Ton des Marquis drohend. »Und ihr wollt die Geschicke Europas entscheiden?! Ist das denn denkbar? Vor nicht langer Zeit wart ihr noch eine Horde, von Angst zusammengeschißt; vor nicht langer Zeit gehorchtet ihr noch den Befehlen von Wilden, die kaum gelernt hatten, höflich zu sprechen, – und heute meint ihr, die Zivilisation vor den höchstzivilisierten Völkern be-

schützen zu sollen! (...) Über wildere Völker (...) gebührt Rußland von Rechts wegen die Macht (...), was aber den Einfluß Rußlands auf aufgeklärtere Völker angeht, ist dies höchst zweifelhaft.«

Custines Text beharrt auf der überlieferten metaphysischen Unterscheidung zwischen echter und falscher Mimesis. Als Beispiel für echte Mimesis gilt die Imitation von antiken Vorbildern in der Zeit der Renaissance; man nahm sich von diesen Vorbildern, was man brauchte, baute das Entlehnte in den originär eigenen Kontext ein, wo es seine Bedeutung durch die Verbindung mit neuen, »ungeborgten« Interessen veränderte. Die Falschheit der russischen Europa-Nachahmung besteht darin, daß die Nachahmung total sein wolle, daß es ihr, Custine zufolge, an Selektivität fehlt. Im Verlauf seines ganzen Buches ist der Autor auf der Suche, worin denn die Originalität des russischen Volkes bestünde, und kann nichts finden. Er ist davon überzeugt, daß es diese Originalität gebe und daß es ganz und gar unverzichtbar sei, zu ihr zurückzukehren, auf daß die falsche Mimesis zu einer echten werde. Und weil dies ein Geheimnis bleibt, wird Rußland in Negativbegriffen definiert, als Nicht-Europa, wobei angemerkt wird, daß sich hinter diesem Negativen etwas Positives verberge, obwohl unklar bleibt, was dies denn sei. Die Vielheit von Grenzen ist bei Custine im übrigen erst unter der Bedingung dieser Unbestimmtheit möglich. Vielleicht ist das die Logik einer jeden Grenze? Die vollzogene Mimesis entleert die Grenze, indem sie ihr die Eigenschaft der Bestimmtheit zuschreibt, sie aber de facto nicht-originär macht. Hegel hat dies genauso gesehen, als er sich weigerte, Rußland in seine »Geschichte der Philosophie« einzugliedern. Das Problem des Despotismus beschäftigt ihn nicht weniger als Custine, doch Hegel analysiert es in seinen frühen Spielarten, der chinesischen und der indischen. Über zeitgenössische Despotien hält er es nicht für nötig zu sprechen, weil sie vom Standpunkt des Geistes, auf dem seine Philosophie stets steht, den antiken Praktiken nichts Neues hinzufügen. Custine hingegen ärgert sich ständig darüber, daß er sich irren und verführen läßt: Die Russen verbergen etwas vor ihm, sprechen es nicht aus, wollen nicht, daß die Ausländer etwas Wesentliches von ihnen erfahren. Indes ist dieses Wesentliche häufig gerade deswegen nicht wahrnehmbar, weil es unmittelbar zutage liegt, während Custine von der Poetik der Negation eingenommen ist, ohne die sein »Ewiges Rußland«, die symbolische Kehrseite Europas, unmöglich wäre. Er meint, daß die Rechtlosigkeit nicht mehr sei als die Kehrseite des Rechts und kein »originär« eigenes System darstelle.

Seine eigenen Beschreibungen aber schreien geradezu nach Widerspruch gegen diese Annahmen, denn die Rechtlosigkeit hat System. Der Partialkörper des Despoten ist nicht nur seinen Ansprüchen, sondern auch seinem Wesen nach universell. Wenn wir auf der Negativität dieses Positiven

beharren, erhalten wir die Reinheit der Grenze, bekommen wir das Recht zu erfahren, wo, hinter welchem Fluß, Hügel oder Abhang Europa in Nicht-Europa übergeht. Wenn es seinen originären Charakter erlangt, so die Hypothese, wird Rußland ein Teil Europas sein. Daß sein zweibändiges Werk bereits von Beispielen für Originäres überquillt, entgeht Custine. Die Schwäche dieses glänzenden Textes besteht darin, daß er sich nicht mit immanenten Erklärungen zufriedengibt und unentwegt über etwas urteilt, was er zu wenig begreift. Zugleich gibt es in ihm einen irreduziblen Überfluß an Wahrnehmung: Im Unterschied zu Hegel sieht Custine bedeutend mehr, als er zu erfassen imstande ist. Darin allerdings ist er nicht originell. Ein ähnliches Übermaß des Optischen finden wir, wenn auch in unterschiedlichem Maße, in den Texten Walter Benjamins, André Gides, John Steinbecks und anderer Rußlandreisender.

In der Sowjetzeit geht allerdings eine wichtige Veränderung vorstatten: Vom Nachahmenden wird das sowjetische Rußland nun selbst zu einem Objekt der Nachahmung, d.h. der Mimesis-Vektor verkehrt sich in die Gegenrichtung. Nach 1917 wird Moskau zu einem Ort, an dem nach Meinung vieler Europäer etwas derart Wesentliches geschehen ist (die Revolution), daß der Rest der Welt dieses universale Modell so oder so werde übernehmen müssen. Das macht den fundamentalen Unterschied aus zwischen dem Experiment Peters des Großen und dem Lenins: Während der Zar sein Modell von außen nimmt, bietet der bolschewistische Führer sein eigenes, originäres Modell zum Export an. Kürzlich las ich in Viktor Klemperers »LTI. Die Sprache des Dritten Reiches« eine Passage, die davon zeugt, wie weit diese Überzeugung verbreitet war: »Seitdem sich der Marxismus zum Marxismus-Leninismus weiterentwickelt, seitdem er sich mit amerikanischer Technik verbunden hat, ist der Schwerpunkt des geistigen Europäertums nach Moskau verlagert.«⁶ Und weiter: »denn von (...) Moskau aus (...) richtet sich ja jetzt das reinste europäische Denken buchstäblich ›an alle‹.«⁷ Wieviele ähnlich lautende Sätze wurden in Europa zwischen 1917 und 1956 geschrieben!

In dieser Hinsicht bildet die postsowjetische Zeit eine Regression auf die Petrinische: Rußland importiert und übernimmt wieder ein – angeblich in aller Welt funktionierendes – marktwirtschaftliches Modell. Der Mimesis-Vektor kehrt sich abermals in die Gegenrichtung um; Rußland verliert die Qualität des Vorbildes. Im Unterschied zu Custine glauben wir nicht mehr an eine echte, organische Mimesis. Die Krise, welche Rußland gegenwärtig durchlebt, lenkt erneut die Aufmerksamkeit auf die Nichtigkeit der Nachahmung im Vergleich zu dem, was jenseits von Kopie und Original, von echtem Abbild und Simulakrum liegt. Man kann dieses Außen-Liegende vielleicht Spur nennen. Die Spur ist gerade als Spur originär, und nicht als Original. Wie dem auch sei, Europa trägt nach dem

großen Umbruch wieder die Bürde der Originalität, die in den Augen vieler ein Merkmal für die Lebensfähigkeit der von Europa geschaffenen Institutionen darstellt.

Das Paradoxe an der symbolischen Grenze geht damit einher, daß sie dem, was sie teilt, zugleich innewohnt. Sie ist ein Diskursphänomen. Sie durchschneidet den europäischen Diskurs im Inneren, einen Diskurs, dessen Teil Rußland zugleich ist und nicht ist. Diese Grenze ist mitnichten Attribut eines Subjekts, eines Europäers, Deutschen oder Franzosen. Eher umgekehrt: Diese Subjekte existieren unter den Bedingungen einer schon konstituierten Grenze.

Die Folgerung, welche Custine 1843 zieht, koinzidiert fast wörtlich mit dem, was André Gide 1936 über die Sowjetunion schreibt. Custine: »Rußland [ist] noch weiter von der Freiheit entfernt, als die meisten andern Völker der Erde, nicht von dem Worte, sondern von der Sache.«⁸ Was echte Freiheit sei, das verstehe man in Europa, in Ländern mit alter Kulturtradition – Rußland begreife Freiheit vorderhand als Anarchie, als Recht auf Revolte. »Morgen kann man bei einem Aufstande, bei einer Metzelei, bei dem Leuchten einer Feuersbrunst bis an die Grenzen Sibiriens schreien: es lebe die Freiheit; ein verblendetes und grausames Volk kann seine Herrn morden, gegen die unbekanntenen kleinen Tyrannen sich empören und das Wasser der Wolga mit Blut roth färben, es wird darum nicht freier sein; die Barbarei ist ein Joch.«⁹ Europa behält demnach sein Verstehensmonopol in bezug auf die Frage, was echte Freiheit, echte Kultur, echte Zivilisation seien. Nur wenn Rußland Freiheit im europäischen Verständnis erringt, wird es endlich ein vollwertiger Bestandteil Europas werden. Wie schnell wurde doch vergessen, daß noch vor 50 Jahren das echte Verständnis dessen, was Freiheit sei, aus der UdSSR exportiert wurde, aus dem »Vaterland der gesamten progressiven Menschheit«, der »Heimat unserer Wahl«¹⁰. Janus hat bekanntlich zwei Gesichter, mit denen er in entgegengesetzte Richtungen schaut. In der Mitte des 19. Jahrhunderts war es Rußland, das zwischen sich und Europa eine Chinesische Mauer erblickte. Im Jahre 1862 schrieb Dostojewski seine »Winterbemerkungen über Sommerindrücke«, einen Text, in dem die Grenze bereits von russischer Seite her errichtet wird: Europa wird dort das vollständige Fehlen des Prinzips der Brüderlichkeit vorgeworfen, es wird des Egoismus und des übermäßigen Individualismus geziehen. In vielerlei Hinsicht steht dieser Text spiegelsymmetrisch zu dem Custines und fußt gleichermaßen auf einer – nunmehr nicht katholischen, sondern orthodoxen – Lektüre des europäischen Urtextes: des Neuen Testaments.

Das geographische Europa deckt sich auch 1998 nicht mit dem faktischen, oder, wie man früher sagte: kulturellen Europa. Während das Zentrum des geographischen Europa Warschau ist, bildet Straßburg das Zen-

trum des anderen, und Rußland bleibt außen vor. Die alten Anhänger der Idee von der europäischen Einheit – zu denen auch Custine zählt – waren in dieser Hinsicht zutiefst aufrichtig: Europa endete für sie entweder an der Weichsel, am Kreml oder schließlich an jedem beliebigen Punkt des eurasischen Raumes, der Rußland genannt wird. Ungefähr an derselben Stelle, an der Weichsel, errichtet das gegenwärtige Europa nun seine militärische Außengrenze, obwohl auf der Ebene politisch korrekter, diplomatischer Rede bis heute die Rhetorik vom einen »Europa bis zum Ural« dominiert (ich habe nie verstanden, warum Europa gerade am Ural abbricht, was es daran hindert weiter zu reichen, und auf welche kulturelle oder andere Weise diese Grenze markiert ist). Warum aber ziehen die Militärs spontan und ohne Angabe von Gründen die Grenze nicht am Ural, sondern an der Weichsel? Anscheinend hat auf dieser Ebene das strategische Unbewußte Custines bis heute seine Aktualität nicht eingebüßt. Die beiden Europas, das geographische und das reale, trennt eine verschwiegene Grenze. Die Politiker haben in den letzten 50 Jahren einfach gelernt, nicht direkt und so geradeheraus von ihr zu sprechen, wie dies Custine, Dostojewski und deren Zeitgenossen taten.

Die Grenze blickt wie eh und je nach Janusart in beide Richtungen. Auch Rußland kultiviert diese geheime, ihm selbst äußerliche Grenze Europas in seinem Inneren. Während die europäischen Binnengrenzen dank des Schengen-Abkommens durchlässig wurden, läßt sich von seinen Außengrenzen nichts Vergleichbares sagen; an ihnen ist die Spannung gar noch gewachsen. In Rußland glauben viele auch jetzt wieder, daß sich Europa auf Kosten Rußlands vereinigt, und neigen zu einem nebulösen Eurasiertum und neuen Spielarten von Slawophilie. Die Mechanismen des Ausschlusses Rußlands aus Europa werden freilich nicht nur von außen generiert – das gegenwärtige Rußland trägt selbst ein gut Teil dazu bei, um sich aus der Gemeinschaft der zivilisierten Staaten auszuschließen. Das Spektrum dessen, was Rußland zu diesem Ausschluß beisteuert, ist breit genug. Es reicht von der Pauperisierung ganzer Bevölkerungsschichten, für die eine Auslandsreise zu einem unerschwinglichen Luxus wird, bis zur Unvorhersagbarkeit der russischen Post, die Briefe mitunter mit Verspätung von einigen Wochen zustellt. Die verschwiegene Grenze verschwindet nicht auf einen Wink mit dem Zauberstab hin. Europa steht noch eine lange Zeit der Spaltung in ein »großes« und ein »kleines«, ein geographisches und ein reales bevor. Die Grenze nimmt immer häufiger die Form eines bürokratischen Verbots an, das zumeist gar zu geringfügig scheint, um auf der Ebene der hohen Politik erörtert zu werden. Doch heißt das etwa, man müsse über derartige Dinge schweigen, den Eindruck erwecken, als gäbe es sie nicht?

Michel Foucault hat seinerzeit gezeigt, aus welch kleinen Verboten,

Asymmetrien und Verschweigungen sich das Leben eines Gefangenen zusammensetzt und sein Körper konstituiert wird. Indem er die alltäglichen Sprachregelungen, die Gesamtheit subliminaler Details zum Gegenstand seiner Analyse machte, trug er nicht so sehr zu deren Abschaffung bei (sie alle besitzen eine lange Vorgeschichte; sie abzuschaffen ist nicht so einfach), als vielmehr zur Erkenntnis ihrer Bedeutsamkeit. Dadurch wurde offensichtlich, daß man sie nicht etwa aufgrund ihrer Irrelevanz ignoriert hatte, wie immer höflich bekundet worden war, sondern im Gegenteil aufgrund der außerordentlichen Bedeutung, die ihnen unbewußt zugemessen wird. Offenbar ist es an der Zeit, einen Diskurs über die durch Europa verlaufende verschwiegene Grenze zu beginnen und sie zum Sprechen zu bringen. Mir scheint, die Mehrheit der Europäer auf beiden Seiten dieser Grenze würde davon profitieren.

Moskau, im September 1998

Aus dem Russischen von Dirk Uffelmann

Anmerkungen

- 1 Astolphe de Custine, *Russische Schatten, Prophetische Briefe aus dem Jahre 1839*, Nördlingen 1985, S. 442.
- 2 Da die deutschsprachige Custine-Ausgabe von 1985 (s. Anm.1) gegenüber der französischen von 1843 erheblich gekürzt ist, konnten nicht alle Zitate mit der deutschen Übersetzung abgeglichen werden. (A.d.Ü.)
- 3 Custine, a.a.O., S. 107.
- 4 Ebd., S. 100.
- 5 Ebd., S. 461.
- 6 Victor Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig 1990, S. 173.
- 7 Klemperer, a.a.O., S. 176.
- 8 Custine, a.a.O., S. 457.
- 9 Ebd., S. 455 (Orthographie und Interpunktion nach dieser Ausgabe).
- 10 André Gide, *Zurück aus Sowjet-Rußland*, Zürich 1937, S. 15.

Aage A. Hansen-Löve
 ZUR KRITIK DER VORURTEILSKRAFT:
 RUSSLANDBILDER

Vorsatz. Vorurteile

Zuvor etwas zu den Vorurteilen. Danach kommen die Nachurteile. Beiden gemeinsam ist das Fehlen der Urteilskraft, beide verbindet aber auch das Phantasmagorische ihres Urteils, des Objekts von Begierde und Abscheu zugleich. Intensität und Ambivalenz ersetzen hier bestimmbare Qualitäten und nachvollziehbare Definitionen.

Das Schlimme an den Vorurteilen ist ja nicht, daß sie »falsch« sind, weil sie prinzipiell nicht zutreffen, sondern daß sie treffen, weil sie eben jenen »blinden Fleck« anvisieren, der das Eigene vor dem Fremden schützt. Das Spannende an den Vorurteilen ist – vor allem an den interkulturellen –, daß sie kaum mit Fakten, sehr viel aber mit Projekten, also mit Kultur im interaktiven Sinne zu tun haben: oder genauer, daß die Kultur auch daraus erwächst, aus diesen Projektionen und ihren Widersprüchen sich selbst beständig zu verzehren: zum Andern, Fremden hin – nur um dieses im Eigenen nicht entdecken zu müssen; und zum Eigenen hin, nur um das Andere nicht sehen zu müssen.

Und doch gibt es diese fröhliche oder grimmige Lust am komparativen Selbstwert, am Vergleichen. Anders aber als im Konsum macht der Vergleich hier nicht sicher – ganz im Gegenteil: Er verunsichert in dem Maße, als er die Austauschbarkeit seiner Objekte verrät, jenes ewige Hin und Her, ohne das es offenbar nicht abgeht unter Geschöpfen, die einen Großteil ihrer Identitätssuche darauf verschwenden herauszufinden, was der Andere macht, wenn man gerade nicht hinschaut – und was das Andere machen würde, wenn es einen, also einen selbst, nicht gäbe, und was dieses Selbst anfangen würde, wenn es aufhörte, sich den Anderen zu zeigen: Exhibitionist und Voyeur in einem und im Haß noch – schrecklich, ja schrecklich verliebt in diese sich selbst verschlingende Vergleichswut.

Wenn es im weiteren um Rußlandbilder gehen soll, dann in genau diesem Sinne – oder sollte man sagen: Unsinn? Unsinnig wäre es tatsächlich, wenn wir von einer Kultur als Kollektion historischer, positiver Tat-Sachen ausgehen könnten, die jene Vorurteilkultur (und das wäre ja eine jede sowieso) objektiv kritisieren, empirisch widerlegen könnte; aber so ist es ja nicht, denn selbst wenn es so wäre, würde das nichts »bringen«,

bliebe doch das weiterhin wirksame Phänomen bestehen, daß sich die Kulturen als hermeneutische Akkumulatoren und Rückkopplungsmaschinen keinen Deut darum scheren, was nur allzu fleißige Historiker oder Faktographen aus den Archiven schleppen: Die Vorurteile selbst sind – als Fremd- und Selbstkonzeptualisierungen – zentrale Fakten einer jeden Kultur, und bewegende Faktoren ihrer internen und externen Selbstreflexion. Was wir hier wollen, ist nicht die Übung einer aufgeklärten Kritik an der ewig hochschnellenden Differenz zwischen Vorurteil und Faktenlage, Schein und Wahrheit, Einbildung und Krankheit – was hier interessiert, ist die seltsame Ökonomie eben dieser Wechselwirtschaft.

Zum einen erahnen wir vielleicht ihre Spielregeln – solche, die ganz allgemein wiederkehren (also in allen denkbaren Beziehungen zwischen mir und dir, Eigenem und Fremdem); zum andern geht es aber um die Spiegelreflexe, die – faktisch richtig oder falsch – das Selbstbild aus Fremdbildern und das Fremdbild aus Selbstbildern projizieren. Darüber hinaus aber ist es amüsant und erschreckend zugleich, wie in unserem Beispielfall gerade »Rußland« konzeptualisiert wird – ich meine das »Rußland« in doppelten Anführungszeichen oder jenen Hasenohren ('Rußland'), die bei Eco und den Semiotologen metasprachliche Ausdrücke zieren, im sprachlichen Alltag aber und im interkulturellen Ernstfall zumindest Ironie markieren. Wenn wir also im weiteren von Rußland reden, reden wir von den Rußlandreden, also eigentlich so gut wie ausschließlich von jenen Anführungszeichen – also den Hasenohren: An diesen schütteln wir jenes Tier, das von sich behauptet, es heiße so und wisse von nichts.¹

Was ist schon besonders an Rußland?

Das Besondere an Rußland ist, daß alle – auch die Russen selbst – davon ausgehen (und damit enden), daß Rußland »etwas Besonderes« sei. Im folgenden will ich eine ganze Reihe von Besonderheiten vorbringen – einmal ausführlicher, einmal nur angedeutet: Das womöglich einzig Spezifische daran sind aber nicht so sehr bestimmte Inhalte und Eigenschaften, sondern die Strategien, wie wir in unserer heutigen entmilitarisierten Korrektheit zu sagen pflegen, jene Strategien also, die Rußland wählt und die im Blick auf Es eingesetzt werden, um seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit zu definieren.

Vielleicht schrumpft letztlich diese Besonderheit auf jenen typisch apokalyptischen Tonfall, der sich mit dem ungeheuren Schwall der Rußlandreden raunend und oft dröhnend einstellt und einen Narzißmus bekundet, der das Ureigenste auch noch in der totalen Selbstausslöschung hochleben läßt. Letztlich würde sich dann dieses Rußland auf jenen Tonfall reduzieren, in dem von ihm die Rede ist.

Der Weg wird also gehen von der Annahme, Rußland sei dies und jenes nicht oder schon, also von essentiellen, inhaltlichen Wesensbestimmungen, die das Eigene qualifizieren (und die jeweils dem anderen abgesprochen werden) – und jener radikalen Position, Rußland hätte gar nichts Eigenes, oder präzise: Rußland wäre dieses »Gar-Nichts«, eine unendliche Leere und Steppe, auf die all die anderen, der Westen die Europäer, ihre Filme und Lichtbilder projizieren können.

Der Tschaadajew-Komplex

Bevor Rußland überhaupt »papp« sagen konnte – war es schon weg von der Bildfläche: gelöscht, ein Nichts, heimatlos und zwischen allen oder jedenfalls alten Stühlen. In seinen berühmten, zunächst auf Französisch einer Dame geschriebenen *Philosophischen Briefen* (1829-1831)² entfaltet der russische Philosoph Pjotr Tschaadajew ein für seine Zeitgenossen katastrophales Bild von Rußland, das ihn für viele zum Vorläufer der rußlandkritischen Westler machte. Mir scheint dagegen eher, daß Tschaadajew im Grunde zu den Vorbereitern der großen Kippfigur gehört, die in einer paradoxalen Wertschätzung des Negativen und Defizitären anhebt und mit dem Triumph des Mangels endet.

So ist es denn auch kein Zufall, daß Boris Groys – weithin gehörter Theoretiker des russischen Konzeptualismus und der Postmoderne allgemein – in seiner polemischen Schrift *Die Erfindung Rußlands*³ Tschaadajew zum Eideshelfer für seine Dekonstruktion Rußlands macht, und zuletzt der bekannte Kulturphilosoph Michail Ryklin gleichfalls auf Tschaadajew verfiel – um nicht zu sagen hereinfiel.⁴

Aber hören wir zunächst die Hauptargumente des russischen Philosophen, d.h. es sind ja gar keine Argumente, sondern Thesen, Vor- und Einwände, ja Nach-Rufe auf eine Nation, die das Ende ihrer Geschichte schon überschritten haben soll und nur durch eine radikale Übernahme westlicher Modelle und Tugenden – zumal jener des Katholizismus – noch zu retten wäre. Tschaadajew wurde für seinen grausamen Befund für wahnsinnig erklärt und vom Zaren persönlich mit Hausarrest und der täglichen Untersuchung durch einen Arzt versorgt. Heute aber erleben seine Ideen eine ungeahnte – aber nicht ganz unerwartete – Renaissance, so daß es lohnt, die Mängelliste durchzugehen:

1. *Tschaadajews Isolationsargument*: Rußland hat sich aus dem gemeinsamen Strom der europäischen Geschichte ausgeklinkt, sich total isoliert und hat von sich aus durch das Schisma das Prinzip der »Einheit« des christlichen Europa immer schon zerstört (*Östliches Christentum*, I, 2ff.). Aus der Völkerfamilie ist Rußland ausgeschlossen, denn »wir [Russen] sind gleich Bastarden auf die Welt gekommen, ohne Erbschaft« (9). Wo

aber sind »unsere Weisen, unsere Denker?« (13) Wir stehen »zwischen Orient und Okzident«, also zwischen Einbildungskraft und Verstand.

2. *Rußland, ein Plagiat*: »Wir [Russen] entdecken Wahrheiten allererst, wenn sie an anderen Orten (...) schon abgenutzt sind (...). Wir gehören zu keiner der großen Familien des Menschengeschlechts; wir gehören weder zum Westen noch zum Osten (...). Indem wir gleichsam außerhalb der Zeit stehen, wurden wir von der universellen Erziehung des Menschengeschlechts nicht berührt« (5). »Uns fehlt vollkommen die innere Entwicklung, der natürliche Fortschritt. Jede neue Idee verdrängt spurlos die alten, weil sie nicht aus ihnen hervorgeht, sondern bei uns, Gott weiß woher, auftaucht.« (9) Es herrscht allgemeiner Stillstand.

3. *Eigenschaftslosigkeit und Selbstfremdheit*: Rußland hat nichts Eigenes und keine Geschichte. »Wir besitzen nichts Individuelles (...), wir haben auch nichts von den überlieferten Ideen in uns aufgenommen.« Somit liegt für Rußland die Geschichte der anderen noch in der Zukunft. »Unsere Erinnerungen reichen nicht weiter als der gestrige Tag.« »Wir bewegen uns so sonderbar in der Zeit, daß mit jedem unserer Schritte vorwärts der vergangene Augenblick für uns unwiderruflich verschwindet.« – »Wir sind uns selbst fremd.«

4. *Rußland ist chaotisch, unzivilisiert, rechtlos und eine asiatische Despotie* (10). Es gibt kein Gemeinwohl, ja es gibt etwas »in unserem Blut, was jedem Fortschritt feind ist« (15). Rußland ist asozial, es gibt in »unseren Köpfen nichts Gemeinsames« (12). Alles ist individuell, versprengt und unfertig. Es gibt da höchstens eine »sorglose Kühnheit«, die »unfähig macht zu Vertiefung und Ausdauer« (12).

5. *Rußland ist irr und irrational, es »fehlt der westliche Syllogismus«* (11).

6. *Rußland ist eine große Null*: »Gegenwärtig sind wir jedenfalls eine Lücke in der moralischen Weltordnung. Ich kann mich nicht genug wundern über diese außergewöhnliche Leere und Isoliertheit unseres sozialen Daseins.« (15)

Das Geniale und zutiefst Irritierende an dieser Kritik Tschaadajews ist nicht sosehr die Tiefe der Empörung als vielmehr die später immer wiederkehrende Strategie der Umkehrung der Umkehrung – ein im Grunde gnostisches Verfahren der doppelten Negation, das so typisch ist für interkulturelle Projektionen: Die Russen sind ein Ausnahme-Volk; alles, was bei den anderen Völkern üblich und traditionell ist, fehlt hier völlig (9). Eben diese Außenseiter- und Ausnahmerolle aber birgt schon den Keim der Auserwähltheit in sich. Alles ist in Rußland so katastrophal und anders, daß es schon wieder genial und eigen ist. In diesem Sinne konnte Tschaadajews Rußlandbeschimpfung zum Stein des Anstoßes sowohl für die späteren Slawophilen als auch zum Grundstein für die Rußlandkritik der sozialrevolutionären Westler werden.

Der böse Blick: Tschaadajews »Rußland« mit französischen Augen

Niemand anderer als der zu einiger Berühmtheit gelangte Publizist Astolphe de Custine⁵ hat in seinen *Prophetischen Briefen aus dem Jahre 1839*, die erschienen unter dem Titel *Russische Schatten*, Tschaadajews Rußlandbild von außen aufgegriffen und – was hier wesentlich ist – bar aller messianischen Selbstüberhöhungen als Hohn- und Zerrbild für sein Jahrhundert und weit darüber hinaus geprägt. Viele Aussagen dieser Briefe stammen nachweislich aus de Custines Kenntnis der Ideen Tschaadajews, wenn er sie nicht gar von ihm persönlich erhalten hat.

Aber welch ein Unterschied! Während ›der Russe‹ das historiosophische Potential der russischen Impotenz bloßlegt, beschränkt sich ›der Franzose‹ (und ihm werden so viele nachfolgen) auf die abqualifizierende Übernahme scheinbar gleichlautender Urteile. Hören wir einige der krassesten Beispiele: »Dieses Volk hat keine Physiognomie. Die Mitte des Gesichtes ist platt gedrückt« – hier denken wir an Gogols Held Kowaljow, der in der Erzählung *Die Nase* diese zeitweilig einbüßt und solchermaßen zum Symbol für jene Leerstelle in Gogols Groteske wird, die Rußland meint. »Übrigens«, heißt es bei de Custine weiter, »sind diese häßlichen und schmutzigen Menschen ziemlich kräftig (...), ob sie gleich klein, schwächlich und armselig aussehen.« (22) Die Russen sind im übrigen selbst schuld am Despotismus, denn »ein unterdrücktes Volk hat immer seine Strafe verdient; die Tyrannei ist das Werk der Nationen« (ebd.). Und dann geht es weiter ganz im Geiste Tschaadajews, den er sogar in vieler Hinsicht übertrifft, wenn er etwa deklariert: »Die Russen haben von Allem den Namen, aber von nichts die Sache, nur an Ankündigungen sind sie reich.« (86) Überhaupt leben die Russen wie Nomaden in ihren »ewigen Ebenen und düsteren, flachen Einöden« (116). Es gibt keine Vergangenheit, keinen Charakter (115 f.). »Der Philosoph ist in Rußland zu beklagen, dem Dichter kann und muß es da gefallen.«

Eben dieses Nichts an natürlichen Reizen, diese Ödnis und Flachheit – Lieblingsort der slawophilen Steppen-Hymnen – wird für den Franzosen zum Menetekel einer Naturschweinerei Bernhardscher Ausmaße: »Alles ist monoton, karg, traurig« (116), und in eben jener wüsten Weite irren die nie wirklich seßhaft gewordenen Russen umher (117): Es herrscht der »Geist eines Nomadenvolkes« (nicht anders wird es postmodern heißen), das in einer Art endlosem Spinnwebenwald herumgeistert. Denn »alles ist Täuschung« – sagt de Custine (ein Satz, den Gogol auf seine Weise dem Leben des Petersburger Newski Prospekt zuordnet), alles ist Lüge. So ist denn das russische Volk »schweigsam und hinterlistig (...); die mongolische Habgier dieses Volkes (...) äußert sich in den geringsten Lebensumständen« (290). Es folgen endlose Kaskaden von Völkervergleichen, bei

denen die Russen nichts – also immer schon verloren haben. Daß die Deutschen tüchtig sind und die Franzosen charmant, hören wir da ebenso wie das Plagiatsargument: »Jeder Russe ist ein geborener Nachahmer«, und eben dieser Nachahmungstrieb fixiert die Russen in einem kindlichen Entwicklungsstand: »Alle sind leichtsinnig«, spielen wohl permanent russisches Roulette und sind geborene »Hasardeure«. ⁶ Der Russe »öffft alles nach« (442), er ist geradezu »ein Genie im Nachahmen« (442).

Diese und andere vergrößert von Tschaadajew übernommenen Urteile gerinnen bei de Custine zu Verurteilungen ohne die Potenz und Dynamik einer paradoxalen Umkehrung – oder wie bei Gogol: ohne die universelle Kraft der grotesken Welt, aus der im ›Volkkörper‹ die Kultur ewig wiedergeboren wird. Bei de Custine werden die Russen definitiv und unumkehrbar das, was ein Gemisch aus Halbwahrheiten und schrägen Beobachtungen projektiv aus ihnen macht: Sekundärwesen, Lügner und Täuscher, nomadisierende Fliegen und fliegende Teppichhändler mit gestohlener Ware: mit einem Wort – Träger des Nichts, Nullstellen. »Sie sind kein ursprüngliches, sondern ein reflektiertes Licht; (...) sie werden nicht geboren, sondern erscheinen. (...) Nichts ist bei ihnen Wirklichkeit, weder das Gute noch das Böse« (285); »Aus diesen unbeständigen Köpfen kann nichts hervorgehen als Staub und Rauch, Chaos und Nichts.« (286)

Diese Wesenlosigkeit und flache Leere Rußlands spiegelt sich nicht nur in der ewig beschworenen Weite des Landes, sondern eben auch im erwähnten Nomadentum der Russen, die solchermaßen Merkmale eben jener Okkupanten aus der Mongolei nachahmen, die sie in der Tat ein halbes Mittelalter lang drangsaliert und besetzt hatten: Denn »in einem so beweglichen Boden kann nichts Wurzel fassen. Alles verwischt sich, wird gleich gemacht und die Nebelwelt, in der sie leben (...), erscheint und verschwindet. (...) Dagegen endigt auch Nichts in diesem flüssigen Elemente (...). Die Russen sind mit einem Worte falsch wie das Wasser« (286).

Zwei Regeln und ein Kippeffekt

Das Faszinierende liegt hier nicht so sehr an diesen offenkundigen und politisch alles andere als korrekten Mißverständnissen (wenn es denn einen mißverständnisfreien Raum zwischen Kulturen gibt), der Witz war und ist, daß nicht nur das Europa der Reaktion so über die Russen dachte, sondern daß diese postwendend daran gingen, selbst daran zu glauben. Daraus kann man einige Regeln ableiten, die dieses grausame wie heitere Wechselspiel organisieren:

1. Das extern produzierte Fremdbild der eigenen Kultur wird nur zu gerne importiert, d.h. es wird von außen gebildet und von innen konsumiert. Die politisch motivierte und über Jahrhunderte geprägte Fremdvor-

stellung vom Osten, von Asien, von den Barbaren wurde auf die Russen übertragen – egal ob es dafür Anhaltspunkte gab oder nicht. Entscheidend war aber, daß diese Projektionen von den Russen selbst begierig übernommen wurden, d.h. daß man sich an die Fremd- und Außenprojektionen assimilierte und mit den hausgemachten Selbstporträts verschmolz.

2. Das kulturelle Mißverständnis ist ebenso gerne Produkt eines Exports, d.h. es wird von innen her produziert und von außen ein zweites Mal konsumiert. Dies gilt z.B. für die meisten Rußland-Stereotypen – von der russischen Seele über das weite Land bis hin zu Mütterchen Rußland, dem russischen Mutterschoß und seiner masochistischen oder schizoiden Natur.⁷

De Custines Reisebriefe wurden kurz nach ihrem Erscheinen sogleich und mit Riesenerfolg ins Deutsche übersetzt und haben seither das Rußlandbild wesentlich mitgeprägt. Vergessen sollten wir dabei nicht unsere Regeln: 1. stammt dieses Bild wesentlich von Russen selbst (Tschaadajew), 2. wurde dieses Bild von den Russen re-importiert, d.h. aus dem Ausland übernommen und für das eigene gehalten; 3. wurde all das – angereichert und radikalisiert – wieder exportiert und im Westen – und das teilweise bis heute – für jene bare Münze genommen, mit der dann heimgezahlt wurde.

Rußland – der verlorene Sohn oder die Rechtfertigung des Bösen

Man kennt den Grundsatz der gnostischen Libertinage, daß dem Reinen alles rein sei, daß er also – als Meister und Wissender – das Ethisch-Moralische hinter und unter sich gelassen hat, um im religiösen und/oder ästhetischen Zustand zu schweben. Ein paradoxaler Umkehrschluß dieser gnostischen Konstruktion besteht aber darin, die Tatsache dieses Darüber-Hinaus-Seins des Religiösen gegenüber dem Ethischen und der Welt moralischer Vorschriften dadurch zu beweisen, daß diese absichtsvoll überschritten und verletzt werden. Für die mittelalterlichen Narren in Christo, von denen in Rußland sogar einige heiliggesprochen wurden, stand dieses karnevaleske Verhalten im Mittelpunkt ihrer paradoxalen Provokationen.

Seit der Romantik aber wurde dieser Habitus quasi »nationalisiert«: Die Moralisten und Ethiker des Westens samt ihrer Zivilisation des common sense, sie alle konnten den religiösen Genies und Lebenskünstlern des Ostens nicht das Wasser (oder den Wodka) reichen, für die der Vater im Himmel ein Fest bereitet, nicht obwohl, sondern weil sie als letzte, sozusagen Fünf vor Zwölf heimkehren werden. Die braven Söhne dagegen, die immer im Hause Europa gegessen sind, beklagen nicht ganz zu Unrecht, daß ihnen kein Hammel geschlachtet würde.

Nicht zufällig war es Freud, der eben diesen bei Dostojewski auf die Spitze getriebenen Glauben an das Gute im Bösen (und umgekehrt!) einigermaßen irritiert in Frage stellt, wenn er gleich in den Einleitungspas-

sagen zu seiner Schrift »Dostojewski und die Vätertötung« eben dieses Paradoxon fundamental kritisiert und fast panisch ins Pathologische verschiebt.⁸

Der Kippeffekt besteht also darin, daß alles Negative, Mangelhafte und Nichtigte des Rußlandbildes nicht als Gegensatz zum Positiven, Erhabenen und Idealen angesehen wurde, sondern daß geradezu – wie in einer Art »Über-Sprung« – das Minderwertige in das Erhabenste umschlagen sollte; wie von einem Zauberstab berührt, entspringt aus dem Minderwertigkeits- ein frag- und antwortloses Überlegenheitsgefühl.

Die »Erfindung Rußlands«: Eine Galerie von Selbstporträts

1. *Das Heilige Rußland.* Die Vorstellung, daß Rußland »etwas Besonderes sei«, kommt natur-, oder sollen wir sagen: kulturgemäß von innen und von außen (oder von beiden Seiten). Von innen her wirkt wie in allen Kulturen ein weit zurückreichender Strang der Selbstglorifizierung, der mit der Abgrenzung der vormongolischen Kiewer Rus' von Byzanz und dem Westen einsetzt und – nach dieser sehr optimistischen und vitalen Phase – eine mehr dunkle, nostalgische Gestalt annimmt: in Form der Annahme, daß eben dieses Byzanz nach seinem Abfall vom wahren Glauben und der Eroberung Konstantinopels dem Westen und damit dem Heidentum anheimgefallen sei und nur noch Rußland als Drittes Rom die wahre Orthodoxie aufrechterhalte. Hier wird das Wahre Alte als das Einzige und Eigentliche gefeiert und zugleich *ex negativo* vom Lateinischen Westen abgesondert. Zugleich aber wird das eigene Frühmittelalter hochstilisiert zu einem Heiligen Rußland und damit jenes reich ornamentierte Fundament gelegt, das an der Schwelle zur Neuzeit, im 17. Jahrhundert zum inneren Schisma, also zur Spaltung der russischen Kultur in Alt- und Neugläubige führen sollte.

Auch die brachialen Reformen Peters des Großen vertieften nur noch die innere Spaltung Rußlands, indem sie eine technische und organisatorische Verwestlichung über ein zutiefst mittelalterliches und darüber hinaus in immer tiefere Leibeigenschaft sinkendes analphabetisches Volk stülpten. Damit war das bis heute so verheerende Prinzip der »Revolution von oben« geboren.

Dennoch ist es kurios, daß die ersten messianistischen Ideen Rußland betreffend gerade aus radikal katholischer Feder stammen: Es waren dies die berühmten *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821) des Joseph M. de Maistre, der selbst von 1803 bis 1817 dort lebte und erstmals Rußland als von der Vorsehung auserwähltes Instrument zur Rettung Europas propagierte. Diese Rettung Europas war freilich gedacht als eine Rettung vor den Folgen der Französischen Revolution, womit der Rußland-Messianismus

von vornherein dazu ausersehen war, der europäischen Restauration zu dienen. Diese triumphierte dann – jedenfalls auf dem Papier – in Rußlands führender Rolle unter Alexander I. bei der Organisation der im übrigen realpolitisch ziemlich wirkungslosen Heiligen Allianz.

2. *Selbstorientalisierung: Wir Exoten.* Rußlands Kampf gegen die »westliche« Aufklärung, d.h. gegen die Ideen der Revolution und gegen Rationalismus und Materialismus, machte ein eigenes Gegenmodell nötig, das man in einem Phantasieorient zu finden glaubte: Unser Eigenes ist das Fremde(ste) der anderen – also sind wir nicht nur der Osten Europas, sondern gleich der Orient, Asien, ein exotisches Morgenland, in dessen Glanz sogar die Jahrhunderte des Mongolenjochs in einem positiven Lichte erscheinen. Ebenso unhistorisch und im Grunde ornamental war die Verklärung der Moskauer Kultur des 15. und 16. Jahrhunderts, die nunmehr – wie die Gotik für die deutsche Romantik – als heroische Folie für eine Renaissance des Russentums im Geiste eines Pan-Asianismus erhalten mußte.

Genau vor 200 Jahren, 1799 bei der Ankunft von Suworows Armee in Italien, triumphierte De Maistre, »daß Skythen und Tataren (!) aus dem Nordpol gekommen seien, um den Franzosen die Kehle aufzuschlitzen«. ⁹ Das Phantastische an diesen Skytho-Tataren war, daß es sich bei letzteren immerhin um jene Mongolen handelte, die jahrhundertlang russische Kehlen und Kornsäcke aufgeschlitzt hatten. Aber das war ja erst der Anfang jener Verkleidungsorgie, die Rußland aus westlicher Sicht durchmachen sollte. Dieses Land war für den Revisionisten De Maistre deshalb so imponierend – und das blieb es immerhin fast 200 Jahre lang (bis 1989) –, weil es auf so schön asiatische Weise wild, grausam und despotisch schien. Die Russen waren gewissermaßen nicht die »guten Wilden« der Aufklärung, sondern die »jungen Wilden« eines dekadenten Europa, das nach Frischblut lechzte und nach einer rasputinhafte Potenz, vor der man sich lustvoll fürchten konnte.

3. *Mörder – Hoffnung der Frauen: Europa läßt sich retten.* Somit erschien dieses Rußland zugleich uralt und ganz jung: ein Amerika des Ostens, das seine Eingeborenen – archaische Bauern und geheimnisvolle Sektenmenschen – als jenen humanen Humus präsentierte, aus dem das Ganz Andere, Frische und Unbeleckte sprießen sollte. Die Jugendlichkeit Rußlands, sein reich ornamentierter »Jugend-Stil«, resultiert aus seiner scheinbaren Geschichtslosigkeit – auch ein Mangel, der – nur recht in bewährter Kippweise betrachtet – in Fülle und Vorzug umschlägt: Geschichtslosigkeit, ja Unkultur hatte zwar einige Defizite im Bereich der Hygiene, garantierte aber von des Geistes Blässe unangekränkelte rustikale Urkraft und Blondschröpfe, die widerstandslos und radikal umprogrammiert werden konnten.

4. *Rußland – uralte: das letzte Mittelalter.* Neben der selbst- oder fremdbeglaubigten Jugendlichkeit Rußlands gibt es aber ein nicht weniger glaubwürdiges, jedenfalls aber altherwürdiges Porträt Rußlands als kaum dem Mittelalter entronnene, in dieses immer wieder zurückfallende Kultur. Natürlich ist dieser Mittelaltervorwurf auch zwischen den europäischen Ländern gang und gäbe – nicht anders als der Balkanvorwurf oder der des orientalischen Despotismus oder einer asiatischen Geichtslosigkeit.

5. *Die russische Idee: das heile Ganze.* Die Idee, daß eine Nation überhaupt erst dann zu einer solchen reife, wenn sie über eine Idee (ihrer selbst) verfüge, entspringt bekanntlich der Geschichtsphilosophie der Romantik und des deutschen Idealismus. In Rußland schlug diese Idee mit der ortsüblichen Verzögerung, dann aber um so folgenschwerer in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts ein. Schon bald wurde aus der vieldiskutierten »idée russe« eine Art kultureller Exportartikel, wie später das »ballet russe« oder die Fabergé-Eier des Petersburger Zarenhofes. Was immer man über die »Russische Idee« sagen kann – und eine solche forderte noch Jelzin in den 90er Jahren von seinen Schülern und Untertanen ein – ist, daß man über sie nichts Bestimmtes sagen kann, außer daß sie synthetisch, allumfassend ist und – vor allem für die anderen auf dieser Welt – Rettung verheißt.

Auch hier funktioniert der Kippeffekt: Während einerseits die periphere, ja marginale Position Rußlands gegenüber Europa ins Auge (und Herz) sticht, wird aus dieser Randlage auf geradezu magische Weise das Universale, wahrhaft Europäische. Denn in der orthodoxen Kultur Rußlands gibt es »nichts Partikuläres«: Rußland ist allumfassend, weil es – wie an Paulus anknüpfend Dostojewski deklariert – allen alles ist.

Wie so oft wurde auch in diesem Fall die Idee Dostojewskis bzw. Wersilovs aus dem Roman *Der Jüngling*¹⁰ propagiert, die Russen seien die besten Europäer, weil sie die besseren Deutschen, Engländer oder Franzosen wären:

»Nur der Russe, sogar in unserer Zeit (...) wird dann um so russischer sein, wenn er am allermeisten Europäer ist. Eben darin besteht der wesentlichste nationale Unterschied von allen anderen (...) Ich bin in Frankreich – Franzose, mit dem Deutschen – ein Deutscher, mit dem alten Griechen – ein Grieche – und dabei doch am allermeisten ein Russe. (...) Einzig Rußland lebt nicht für sich alleine, sondern für die Idee, und es ist doch ein bemerkenswertes Faktum, daß Rußland nun schon ein Jahrhundert lang nicht für sich lebt, sondern einzig und allein für Europa! Den Europäern sind aber schreckliche Plagen bestimmt, bevor nicht das Reich Gottes erlangt ist.«

6. *Das Rußland der Slawophilen.* Für die Slawophilen des 19. Jahrhunderts, also für jene Gesellschafts- und Geschichtsphilosophen, die so ent-

scheidend an der Entwicklung des Rußland-Phantasmas beteiligt waren wie Chomjakow (1804-1860), Iwan und Konstantin Kirejewski (1806-1856 bzw. 1817-1860), für den Fürsten Odojewski (1803-1869) oder für Gogol – für alle war Rußland eben jener wiederauferstehende Volksgeist, der – in einer gewaltigen paradoxalen Metamorphose – zum Weltgeist mutiert.

Dieser Kippeffekt resultiert aber nicht aus einer langsamen Entwicklungsarbeit, aus der Schaffung von Zivilisation und Agrikultur, Urbanität und Bildung, sondern gleichsam wie von selbst. Je stärker – hegelianisch gedacht – die Negativität, ja die zum Nihil gesteigerte Nichtigkeit und Flachheit (so der berühmte Ausdruck Gogols, den dann Nabokov so vielfältig variieren sollte), je stärker also der Mangel, um so radikaler und grandioser die Fülle, die sich im Tief- und Höhepunkt der Erniedrigung quasi automatisch einstellt. Hier triumphiert das russische Selbstbild vom Erniedrigten und Beleidigten, das kollektive Ich-Ideal eines Nicht-Idealen, durch den gleichwohl – die Letzten werden die Ersten sein – die Welt genesen wird. Das Umschlagen von Masochismus in Sadismus, diese totale Ambivalenz wird im 19. Jahrhundert und weit darüber hinaus zum dominanten Merkmal aller russischen Selbst- und Kippbilder.

Slawophile wie Westler,¹¹ Sozialromantiker wie Sozialrevolutionäre vertraten aber nicht nur Selbstbilder *ex negativo*, sondern versuchten auch einen positiv definierbaren Eigenschaftskern Rußlands zu entdecken. Am produktivsten hierfür war die Annahme eines den Russen oder Slawen eingeborenen Urkommunismus, wie er sich unter den Bauern als »Mir«, d.h. als kollektiver Landbesitz bzw. allgemeine Landnutzung seit jeher bewährt habe. Bekanntlich stammt die Entdeckung, oder jedenfalls Ideologisierung dieser »Mir«-Idee aber auch von außen, von einem deutschen Rußlandreisenden namens Baron von Haxthausen, der mit der Beschreibung eben dieses ruralen »Mir« den Grundstein für seine Ideologisierung oder jedenfalls Idealisierung legte. In diesem Sinne wäre der Ur-Russe immer schon ein Kommunist gewesen – jedenfalls aber ein Mensch der Kolchose.

7. *Der Westen des Ostens: Europabilder.* Parallel und – wie mir scheint – komplementär zu den internen und externen Rußlandbildern entfalteten sich die Europabilder in Rußland. Diese können eben nur konterdependent gesehen werden zu ihrem jeweiligen Vis-à-Vis, sind also jeweils für sich genommen kaum verifizierbar. Aber dazu waren und sind sie ja auch nicht da.

Während also der Westen die von ihm selbst stammenden Rußlandbilder – intensiviert und radikalisiert – direkt aus Rußland geliefert bekam, konnten sich die Slawophilen in Rußland an europäischen Selbstbildern gütlich tun, die von ebendort herstammten – freilich weitgehend aus der Ecke der Traditionalisten und Verächter alles Neuen oder gar Revolutio-

nären. Man denke etwa an die fixe Idee eines »verfaulenden Westens«, die in Frankreich um 1840 aufkam und in Rußland so erfolgreich war, daß sie von dort wieder und wieder exportiert wurde: Ein gut balsamiertes Vorurteil und ein sehr lebendiges Gespenst konnten sich solchermaßen die starren Hände reichen.

Im Grunde lieferte also eine jede Seite der anderen genau jene Argumente, die diese hören wollte und zu eigenen Zwecken gebrauchen konnte. Oder wie es J.H. Billington in seiner nach wie vor lesenswerten russischen Kulturgeschichte *The Icon and the Axe*¹² lakonisch formuliert: Beide Seiten – die Slawophilen wie die Westler – entlehnten Westideen ohne Westpraxis, so daß Rußland nolens volens zum logischen Erreter des untergehenden Abendlandes aufsteigen mußte.

Rußland als Phantasma des Westens: Die Meisterdenker denken Rußland

1. *Rußland – das ganz Fremde.* »Dem russischen Denken sind«, wie Oswald Spengler im *Untergang des Abendlands*¹³ erklärt, »die Kategorien des abendländischen Denkens ebenso fremd wie diesem die des chinesischen oder griechischen.« (31) Die Russen sind – im guten wie schlechten – die »Barbaren Europas«, d.h. kulturlos: »so stehen die Karthager als Volk halbantiken Stils in der römischen und die Russen als Volk halb-abendländischen Stils in unserer Geschichte.« (761) Denn es gibt einen »unermesslichen Unterschied zwischen der russischen und der faustischen [d.h. abendländischen und eigentlich deutschen] Seele« (788), und wenn es Ähnlichkeiten gab, dann – wie dies die petrinischen Reformen zeigen – nur oberflächliche, »Pseudomorphosen«, also historische Täuschungsmänöver. In Wirklichkeit hängt Rußland nämlich noch einem rein »magischen Geiste« an, der »uns abendländischen Menschen im letzten Grunde so fremd ist« (957).

2. *Rußland – Heimat des Irr-rationalen.* »Mütterchen Rußland« ist alles zutiefst: naturhaft, instinktgeleitet, eben magisch-mythisch (Spengler, 22); nicht zufällig begegnen Hinweise dieser Art in Spenglers *Untergangs-Prophetie*, einer, die sich im übrigen selbst erfüllte und damit zu Tode gesiegt hat. Rußland insistiert hier eben durch seine irrationale Fremdheit und antirationale, antizivilisatorische Urtümlichkeit: Daher »blickt der Russe mit Furcht und Haß auf die Tyrannei der Räder« (1190), die bei Spengler auch den Abendländer zu verschlingen droht.

Deshalb ist der Russe auch zutiefst antiökonomisch, unpraktisch, ja geradezu wirtschafts- und vor allem geldfeindlich, und er empfindet das »Denken in Geld« als Sünde (1182), wie Spengler aus Gorkis *Nachtasyl* weiß. »Der Marxismus unter den Russen beruht auf einem inbrünstigen Mißverständnis, da der Russe das Kapital gar nicht erst begreift.«(ebd.)

3. *Das weite Land.* Wenn im Abendland aus Materie Geist entsteht, Quantitäten in Qualitäten umschlagen (auch eine typische Kippfigur im gnostischen Denken von Marx), dann geht es in Rußland genau umgekehrt zu: Wie übrigens in allen exotischen Gegenwelten zu Europa gehen hier nicht nur die Uhren anders, sondern auch verkehrt (man denke an Marco Polos Asienbilder). In Rußland springt nämlich die Qualität um in Quantität; das einzig Qualitative ist hier das Quantitative: Rußlands enorme, flache Weite und Breite, seine Endlosigkeit und Unstrukturiertheit. All das galt den Slawophilen als Qualitätsmerkmal, während es doch höchstens in der Ästhetik der Erhabenheit *ex negativo* – also schaudererregend wie die Eiswüsten der Pole oder die Wasserschlünde des Meeres – Anziehung und Abscheu zugleich provoziert.

So ist denn auch das Erhabene Produkt eines Kippeffekts, der das Abstoßende eben in Anziehendes, magisch Fesselndes, hypnotisch Bannendes wandelt. Rußland – ein Raum- und Alptraumland. Der von Spengler konstatierte Mangel an Vertikalität dringt tief ins russische Weichbild ein (259); selbst die seelische und soziale Breite des Russen hat etwas Flaches, Steppenhaftes und also Räumlich-Horizontales. Überhaupt tritt hier die Geographie an die Stelle der Geschichte, die Statik ersetzt Dynamik, Willenlosigkeit macht sich breit und erstickt jegliches faustisch-prometheische Streben: »Die mystische russische Liebe ist die der Ebene, immer längs der Erde.«¹⁴ Alle Merkmale, die Spengler dem ursprünglichen kulturlosen Menschen zuschreibt – zumal das Nomadische des »schweifenden Tieres« (660) –, gelten auch für den Russen, der ein vorurbanes Land- und Naturleben führt und der Mutter Erde verfallen ist.

4. *Die geborenen Mystiker.* Daß die Russen »religiöse Genies« sind, steht für Spengler außer Zweifel (Spengler, 660). Gerade die Idee der Rechtfertigung des Bösen empfand man im Westen aus der Sicht eines weitgehend ethisierten Christentums als genuin russische Glaubensqualität (Friedell, 1343), die man aus den *Brüdern Karamasow* extrapolierte: Für Dostojewski »ist also das Verbrechen eine Art Opfer und das Böse sozusagen nur eine Dimension des Guten« (ebd.). Nicht die Willensethik des Germanen, sondern eine Gläubigkeit des »jenseits von Gut und Böse« machen den Religionsrussen aus: Die faustische Willenskultur ist »genau das, was der echte Russe als eitel empfindet und verachtet. Die russische, willenlose Seele, deren Symbol [wie wir wissen], die unendliche Ebene ist, sucht in der Brüderwelt, der horizontalen, dienend, *namenlos* [kursiv i. Or.], sich verlierend aufzugeben.« (Spengler, 394 f.)

5. *Und doch Errettung durch das Russentum.* Gerade weil all dies so ist, bietet Rußland eine Vorahnung auf die Zukunft, lebt es in der Vorwegnahme der Erlösung Europas, ist es apokalyptisch »im Kommen« (Spengler, 899). Schon Nietzsche sah in Rußland »die einzige Macht, die heute Dauer

im Leibe hat, die warten kann, die etwas noch versprechen kann, – Rußland der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaatelei und Nervosität (...). Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, (...) aus denen Zukunft wächst.« (*Götzen-Dämmerung*, 6, 141)¹⁵

So kippten Impotenz und Minderwertigkeit – wie wir schon reichlich wissen – in Potenz um, ja Präpotenz, während doch gerade in »Deutschland« die »Kraft zum wollen« steckt, gerade »im deutschen Norden« (*Jenseits von Gut und Böse*, 5, 139) – aber durch die allgemeine Krankheit und »Entartung« der Zivilisation entkräftet ist (das war das Modewort, von Max Nordau geprägt): Der Gefahr erwächst das Rettende im Osten, »in jenem ungeheuren Zwischenreiche, wo Europa gleichsam nach Asien zurückfließt, in Rußland« (ebd.). Rußland ist also etwas dazwischen, undefinierbar und ein Fluidum: Rußland, Sehnsucht der willigen Opfer der eigenen Zivilisiertheit und Überentwicklung. Friedell wird dann gar von einer »ungeheuren Überlegenheit des Russen über den Europäer« wissen (1136).

6. *Rußland ist Literatur: Rußland ist Dostojewski und vice versa.* Auch dieser Zirkel wird in der Rußlanddeutung des Westens *ad infinitum* ausgereizt: Rußland wird rezipiert über den »letzten Byzantiner« Dostojewski (Friedell, 1341), Solowjow, Tolstoj, Gontscharows *Oblomow* (»Er ist das Diagramm einer Rasse«, ebd., 1136), Tschschows *Steppe* oder Gorkijs Abgesänge auf die Sonnenuntergänge des *fin de siècle*. In diesem Sinne wird Rußland identisch mit seiner eigenen Literatur, die von Friedell – auch dies ein Kipp-Phänomen – neidlos gleich zur besten und »modernsten des 19. Jahrhunderts« erklärt wird (ebd., 1138). Mehr noch: »In Rußland ist jeder Mensch Künstler«, weshalb sich dort eine »Roman- und Theaterkunst entwickelt habe, die in ganz Europa unerreicht« sei (ebd., 1133): »Eben weil der Russe so subjektiv [also: unbewußt, irrational, weiblich, ursprünglich, eben uneuropäisch] ist, »verwandelt sich ihm Denken so gleich in Dichtung«.

Sogar der russische Nihilismus des 19. Jahrhunderts wurzelt in diesem unikalenen Künstlertum der Russen, also in einer spezifischen »Verneinung der Realität (...). Auch der Poet findet die Realität falsch, korrekturbedürftig, ungereimt: eben darum dichtet er ja« (1133 f.). Im Klartext, falls es den bei solchen Argumenten überhaupt geben kann, hieße dies: In Rußland sind alle Dichter, Rußland ist seine eigene Dichtung, Rußland ist Dichtung, Dichtung ist Verneinung der Realität und deren Überwindung, Rußland ist eine/seine eigene Irrealität, Rußland gibt es nicht – außerhalb der Rußland-Dichtung. Rußland ist ein Gerücht, das man nur imaginär bereisen kann. Erlesen – weil erlesen.

7. *Rußland ist seine eigene Psychopathie.* Alexander Etkind schildert in seinem aufregenden Buch *Eros des Unmöglichen*¹⁶ eindringlich die Freud-

Rezeption in Rußland und die Rußland-Rezeption bei Freud. Auch hier verfließen die Grenzen zwischen Russen- und Judentum angesichts ihrer beider Alterität im Kontext der europäischen Zivilisation. Für Freud kommt es zu einer fatalen Gleichsetzung des Russen mit dem psychopathologischen Typus des Narziß, der seinerseits Züge des Genial-Künstlerischen an sich trägt. Lou Andreas-Salomés Rußlanddeutung in den Kategorien Freuds blieb ihrerseits nicht ohne Wirkung auf Freuds durchaus zeitgebundenes, sehr schablonenhaftes Rußlandbild.

Freud selbst hat jedenfalls keines der Kulturklischees über Rußland ausgelassen, verfügte er doch über ein ziemlich eindrucksvolles »Patientenmaterial« aus jener Welt, nicht zuletzt den berühmten »Wolfsmann«, dessen Traum im übrigen bei Etkind einer witzigen Neudeutung (aus russischer Perspektive) unterworfen wird. Damit sind das »Weibliche, das Russische, das Narzißtische« ein und dasselbe, denn für Lou Andreas-Salomé war »das Spiel mit nationalen Stereotypen ein wichtiger Bestandteil ihrer für westliche Intellektuelle so unwiderstehlichen Ausstrahlung« (ebd., 44). Solchermaßen wird aber das Nationale nicht nur als eine Art »psychischer Prozeß« deutbar, sondern das Russische mit dem Erotischen und der Anima des Westens (des Animus) ebenso identifizierbar, wie es – ob es will oder nicht – die Rolle seines »Unbewußten« (B. Groys) zu spielen hat.

Auch Freud scheint in Rußland bzw. den Russen ein (zutiefst gespaltenes, ambivalentes) Wesen vermutet zu haben, das – anders als die anderen Westmensen – »ungewöhnlich nahe am Unbewußten siedelte« (ebd., 120, 136f.).¹⁷ Für Groys schließlich »entpuppt sich das Sowjetische oder [sic!] Russische als das Unbewußte des Textes selbst, da es vom Leser beim Lesen »überflogen« wird« (B. Groys, *Die Erfindung Rußlands*, 201). In Spenglers *Untergang des Abendlandes* figuriert Rußland übrigens weitgehend zur ebenen Erde des Haupttextes, d.h. kommt in jenen kleingedruckten Fußnoten daher, wohin es aus der Beletage verdrängt wurde.¹⁸

8. *Rußland ist alles und nichts*. Wenn dies so ist, dann ist Rußland in Ermangelung von etwas Eigenem eo ipso das bessere, jedenfalls aber radikalere Andere, da es ja nicht so große Schwierigkeiten hat wie die anderen Anderen, sich zu alterieren: Wie leicht hätten doch die Russen, gerade auch das so gepriesene einfache Volk, Glauben und Traditionen über Bord geworfen wie Russenhemden; wie erschreckend problemlos – so Spengler (1972) – konvertierte das scheinbar so tiefgläubige Volk zum Atheismus der Bolschewiki: Wer alles Eigene als Produkt einer Nachahmung übernommen hat, kann es klarerweise auch leichter austauschen – er ist eben gewissen- und heimatlos. Er wird, wie wir bei Dostojewski gehört haben, allen alles, das aber perfekt. Darin »beschämt er«, laut Nietzsche, »den Franzosen und Italiener« (*Nachgel. Schriften*, 1, 690).

Auf der anderen Seite erscheinen die Russen aufgrund dieser fundamentalen Offenheit als totale Projektionsfläche, auf der alles dem zivilisierten Europäer Fremdartige, Irre, Psychopathische, Bedrohlich-Anziehende zusammenfließt. Insofern werden die Asiaten (meist in Gestalt der Japaner), die Juden und die Russen zu weiblich-naturhaften Trägern der Anima und der Animalität in einem – man denke auch hier an die Aussagen Spenglers (929).

Schon für Nietzsche befinden sich die Russen *Jenseits von Gut und Böse* (5, 194): zusammen mit den Juden im Gnadenstand des Kommenden und Dräuenden – und zugleich im Nomadenzustand ziellosen Umherirrens in den Weiten und Fernen. Alle Russen sind Juden insofern, als sie ein chaotisch-reizvolles Nomadenleben im Zeichen des Ewigen Ahasver führen (194). Umgekehrt muß man sich vor ihnen hüten wie vor Zigeunern, man muß – wie Nietzsche gleichfalls *Jenseits von Gut und Böse* meint: »keine neuen Juden mehr hinein lassen! Und namentlich nach dem Osten (auch nach Österreich) zu die Thore zusperren!«¹⁹ Wenn Rassenangst, dann Russen- und Judenangst: Sie beide sind so ferne und wild, daß sie uns schon wieder zu nahe und bedrohlich erscheinen.

Der Diskurs der Gynaikophobie – wir kennen ihn nur zu gut aus Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* (Weininger muß wohl ein verbissener Dostojewski-Leser gewesen sein) –, der Diskurs der Frauenangst also schließt hier direkt an, ja ist mit dem Rußland-Reden weitgehend dekgungsgleich. Wie unter diesem Aspekt der tief verwurzelte russische Antisemitismus zu verstehen wäre, steht auf einem anderen Blatt.

Finale ohne Ende: Rußlandkonzepte im postsowjetischen Konzeptualismus

In einem der unlängst veröffentlichten Dialoge zwischen Boris Groys und dem Installationskünstler Ilja Kabakow kommt es zu folgender denkwürdiger, unser Thema auf wundersame Weise ad absurdum führender Überlegung:

»K[abakov]. Je weniger Aufmerksamkeit der Westen Rußland schenkt, um so mehr verschwindet es – und es ist, als wäre es gar nicht da. Diese Wechselbeziehungen sind besonders gut beschrieben in Gogols *Nase* oder bei Dostojewski im *Gespräch Iwan Karamasows mit dem Teufel*: Die Fixierung von was auch immer verleiht diesem sofort Materialität – und zwar bis an die gefährlichsten Grenzen, so weit, daß es einfach zum Tod dessen wird, der es fixiert. G[roys]. Du meinst also, daß Rußland einfach ein Gespenst ist, daß es in Wirklichkeit nicht existiert? Rußland ist nichts als die Angst vor Rußland?«²⁰

Boris Groys – radikaler noch als alle anderen Moskauer Konzeptualisten seit den 70er Jahren – entpuppt sich hier als Meister der Kippfigur, die

vollends in den blinden Fleck der russischen Idee tritt und damit unweigerlich den Tschaadajew-Komplex verabsolutiert, postmodern aber zugleich relativiert. Der Weg führte also von de Maistres Rußlandprojektion zu jener Tschaadajews, von da zu de Custine, von de Custine zurück zu den Slawophilen und Westlern und von da wieder nach Deutschland etc. Jetzt halten wir bei Groys:

»Rußland definiert sich (...) während seiner ganzen Geschichte eindeutig in bezug auf den Westen – der gelegentliche Verweis auf den Osten dient eigentlich mehr der romantischen Selbststilisierung (...). Rußland versteht sich ständig in einer (...) Opposition zum Westen, wobei es dafür bestimmte Elemente der westlichen Kultur selbst verwendet. Rußland hat nämlich keine kulturelle Tradition, die in dem Sinne »anders« wäre [als die westliche] – wie z.B. die chinesische Kultur. Vielmehr erfindet sich die russische Kultur immer wieder neu als »andere« des Westens, indem sie oppositionelle, alternative Strömungen der westlichen Kultur selbst (...) übernimmt, aneignet, transformiert – und dann gegen den Westen als Ganzes richtet.«²¹

Insofern ist Rußland nicht das substantiell Andere des Westens, sondern seine »Alternative« (9), die den »größeren Grad von Universalität beansprucht« (9). Als einziges Qualitätsmerkmal Rußlands könnte der schon bei Dostojewski formulierte ur-russische Drang gelten, bei allem und in jedem »bis ans Ende zu gehen« – gewissermaßen ein »Radikalenerlaß« in eigener Sache: Rußland hat zwar nichts Genuin-Eigenes, aber das um so extremer – vom Europaimport durch Peter den Großen über Lenins Marx hin zu Stalins National-Sozialismus etc.

»Die Russen sind die Heiden des modernen Europa, die mit seinen alternativen Ideologien ernst machen. (...) Diese Strategie der Aneignung der alternativen westlichen Strömungen mit dem Ziel ihrer Radikalisierung und Entgegensetzung gegenüber dem Westen als Ganzem charakterisiert nicht nur die staatliche und politische, sondern auch die rein kulturelle Geschichte Rußlands (...). Immer haben russische Autoren im westlichen Denken nach den Ansätzen der radikalen Selbstkritik gesucht (...), um diese Selbstkritik dann in eine »russische Kritik« am Westen umzuwandeln. (...) und immer wieder hat die russische Kultur sich selbst als Realisierung dieser westlichen Träume angeboten. (...) Aber dieses Faszinosum war im Westen immer mit einem tiefen Mißtrauen vermischt: Rußland war immer und bleibt für den Westen in erster Linie der Ort der Bedrohung. (...) [Rußland] übernimmt das Westliche, um es besser zu bekämpfen. (...) Dadurch entsteht dieser besondere Effekt der Verfremdung. (...) Dabei wissen auch die Russen seit langem gut genug, was für eine Wirkung ihr Land auf das westliche Ausland ausübt – und spielen ganz bewußt mit diesem Effekt.« (10 f.)

Die Vorstellung von Nichts und Leere als Loch im Kosmos, in der Materie wird im Konzeptualismus entsymbolisiert und entdämonisiert und in die Konzeptualisierung einer Ost-West-Differenz, aus der »Rußland« lebt,

übertragen. Alles was über Nichts und Leere in diesem Sinn gesagt wird, trifft auf Rußland zu: Es verfügt über nichts Eigenes – außer sein eigenes Nichts, es übt eine Sogwirkung auf das positive (westliche) Sein aus, während es gleichzeitig parasitär und sekundär als Simulakrum ein Scheinleben führt. Das Reich des Nichts ist ebenso gegenstandslos wie ungegenständlich: Es fehlt die Referenz auf das Andere, weil es dieses gar nicht gibt – oder weil es eben nur das »Nichts« gibt, d.h. seine Konzeptualisierung. »Drüben« im Westen gibt es dieses (gewisse) Etwas bzw. etwas Gewißheit – hier im Osten nicht: Das Reich des spezifischen »Nichts« hat wohl alle »Lehren« aus dem Westen übernommen und in der eigenen, unendlichen »Leere« breitgetreten.

In letzter Konsequenz hat es dieses Rußland doch zu »etwas« (Eigenem) gebracht: es ist zum idealen Objekt der Begierde, zum wahren Reich der Postmoderne avanciert und hat damit wieder einmal seine Geschichte hinter – und unsere vor sich.

Nachsatz. Nachurteil

Unlängst und rein zufällig entdeckte ich im Vorwort zu Slavoj Žižeks enigmatischem Hegel-Buch *Der erhabenste aller Hysteriker*, dem es gelingt, schon im Titel gleich zwei Termini des aktuellen »name dropping« unterzubringen, unlängst entdeckte ich also in der 1991/92 verfaßten Einleitung zu diesem Buch ein frappierendes Argument, das aus der einige Jahre später veröffentlichten *Erfindung Rußlands* nur allzu vertraut herüberklingt. Žižek schreibt da in einem rührenden und ganz un-postmodernen Anfall beleidigten Nationalstolzes, daß Freud sein Heimatland Slowenien kein einziges Mal – geschweige denn lobend – erwähnt hätte. Einzig ein slowenischer Patient, den der Meister aus Wien noch dazu für analyse-unwürdig hielt, begegnet da, was zwingend zu der schicksalhaften Einsicht des Autors führt, Jugoslawien sei »ein Ort objektiver, obszöner Geheimnisse, eben »das Unbewußte Europas« (...); das europäische Unbewußte ist so strukturiert wie Jugoslawien.« (ebd., 14).

Zuerst (oder war es danach?) dürfen wir – die Spitze des Eisberges – Rußland als unser Unterbewußtes, wie es gerade paßt, fürchten oder feiern – dann ist es wieder der Balkan; vielleicht sagen wir gleich – der Rest der Welt. Der läßt grüßen und sucht sich möglicherweise ein neues Über-Ich, das sich nicht bloß durch Verdrängung über Wasser hält.

Anmerkungen

- 1 Zu heutigen Rußlandbildern vgl. den Tagungsband Aage Hansen-Löve (Hg.), *Mein Rußland. Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen*, in: *Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 44, München 1997 und hier insbesondere: A. H.-L., « »Wir wußten nicht, daß wir Prosa sprechen«. Die Konzeptualisierungen Rußlands im russischen Konzeptualismus« (S. 423-507).
- 2 Deutsche Übersetzung in: H. Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum. Dokumente*, München 1925; hier: P. Tschaadajew, »Philosophische Briefe«, 1-87. Im selben Sammelband finden sich auch andere Beiträge der russischen Geschichtsphilosophie des slawophilen Lagers. Vgl. auch Nicolai von Bubnoff (Hg.), *Russische Religionsphilosophen, Dokumente*, Heidelberg 1956. Zu Tschaadajew und allgemein zum Rußland-Europa-Komplex vgl. die schon klassische Studie von Alexander von Schelting, *Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken. Auf der Suche nach der historischen Identität*, Bern 1948, wiederaufgelegt Stuttgart 1997.
- 3 Boris Groys, *Die Erfindung Rußlands*, München 1995.
- 4 Zu Tschaadajews und de Custines Rußlandbild vgl. Michail Ryklins Beitrag im vorliegenden Heft.
- 5 Astolphe de Custine, *Russische Schatten. Prophetische Briefe aus dem Jahre 1839*, Nördlingen 1985.
- 6 Michail Ryklin, »Russisches Roulette. Dostojewskijs Spieler und die Instanz der Bank«, *Lettre international*, 72, 1995, S. 72-77.
- 7 Vgl. Joanna Hubbs, *Mother Russia. The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington 1988.
- 8 Sigmund Freud, »Dostojewski und die Vätertötung«, in: *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1968, S. 399-418, hier S. 399 f.
- 9 Zitiert nach Billington, s. Anm. 12.
- 10 F.M. Dostojewski, *Der Jüngling*, Mit einem Nachwort von A. Hansen-Löve, München (Serie Piper) 1986.
- 11 S. dazu die noch immer anregende Darstellung bei Emanuel Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Ostens. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955.
- 12 J.H. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, New York 1970.
- 13 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, [1912, 1923], 2 Bde., München 1972.
- 14 Spengler, zitiert bei Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, [1927-31] München 1965, S. 1133.
- 15 Zitiert nach der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden, Hg. G. Colli, M. Montinari, München / Berlin 1967-77.
- 16 Alexander Etkind, *Eros des Unmöglichen. Die Geschichte der Psychoanalyse in Rußland*, Leipzig 1996.
- 17 Vgl. auch Freuds ausgeprägte Kulturklichees in seinen Rußlandvorstellungen im Zusammenhang mit der Analyse des »Wolfsmannes« (Etkind, a.a.O., S. 118).
- 18 Neueste Rußland-Konzepte im Geiste der Psychoanalyse reduzieren das Land vollends auf *The Slave Soul of Russia. Moral Masochism and the Cult of Suffering* – so der Titel eines jüngst erschienenen Buches des amerikanischen Russisten Daniel Rancour-Laferriere.
- 19 Zum Rußlandbild im Österreich-Mythos Hofmannsthal vgl. zuletzt die Studie von Nina Nodia, *Das Fremde und das Eigene. Hugo von Hofmannsthal und die russische Kultur*, Frankfurt a.M. 1999.
- 20 Ilya Kabakow / Boris Groys, *Die Kunst des Fliehens*, München 1996, S. 82.
- 21 Boris Groys, *Die Erfindung Rußlands*, München 1995, S. 8.

Zbigniew Brzezinski
 NACH DEM TRIUMPH
 Globale Dilemmata der Demokratie

Heute, mehr als 150 Jahre nach dem »Völkerfrühling«, jenem ekstatischen Aufbruch zur Freiheit, der den Beginn des Siegeszugs der Demokratie markiert, sind die meisten Ideen, die mit jenem historischen Moment assoziiert werden – aber auch mit der früheren, jedoch geographisch entfernteren amerikanischen Revolution – weltweit akzeptiert. Nachdem in diesem Jahrhundert zuerst der Nationalsozialismus und dann auch der Kommunismus eine Niederlage erlitten haben, scheint das Modell der Demokratie zu triumphieren und politisch auf dem Vormarsch zu sein.

Das Ergebnis ist, daß heute ein erstaunlich hoher Konsens herrscht in bezug auf die Normen, welchen die globalen Angelegenheiten unterworfen werden sollen. Im Gegensatz zu der durch ideologische Konflikte geteilten Welt, wie sie den Großteil des 20. Jahrhunderts prägte, ist man sich heute (mit einigen wenigen Ausnahmen) zumindest rhetorisch darin einig, daß die folgenden vier allgemeinen Prinzipien für alle Geltung besitzen:

- Die Völker sollen in selbstregierten und rechtsstaatlich verfaßten Gesellschaften leben.
- Der Weltfriede soll auf dem Respekt für nationale Souveränität und nicht auf Hegemonie gründen.
- Die freie Marktwirtschaft ist die produktivste wirtschaftliche Organisationsform.
- Aus den wissenschaftlichen Errungenschaften soll die ganze Menschheit Nutzen ziehen.

Zugegebenermaßen sind das recht vage Richtlinien, die verschiedene Interpretationen und Anwendungen zulassen. Dennoch umschreiben sie einen weitverbreiteten Konsens, der sich von den Grundideen der Demokratie ableitet. Doch man sollte hier kurz einhalten und sich fragen, ob diese Normen unsere heutige Realität tatsächlich zutreffend beschreiben. Es ist zwar richtig, daß die Mehrzahl der Staaten Demokratien mit Wahlrecht sind (117 von 191) und daß 1,3 Milliarden Menschen (22% der Menschheit) in freien Gesellschaften und weitere 2,3 Milliarden (39%) in Gesellschaften mit zumindest einigen Freiheitsrechten leben; doch werden weitere 2,3 Milliarden (wieder 39%) von undemokratischen Regimen re-

giert. Darüber hinaus ist die globale Hierarchie der Macht vertikal angeordnet, wobei die USA sichtbar oben an sitzen, gefolgt von einem halben Dutzend Mächten, die ebenfalls im Besitz von Nuklearwaffen sind. Die Finanzkrise in Ostasien und die anhaltende Armut geben Anlaß zu ernsthafter Besorgnis, und die globalen demographischen Daten belegen das Fortbestehen eklatanter Ungleichheiten in Bezug auf Lebenserwartung und Gesundheit.

Dennoch kann die Tatsache, daß ein demokratischer Konsens existiert, nicht als irrelevant abgetan werden. Er könnte für unsere Zukunft wichtig sein; er könnte eine Orientierung geben und einen Standard setzen für das politische Handeln der Menschheit. Mehr noch, dieser Konsens ist mit der beispiellosen Rolle verbunden, die Amerika in der Welt nach dem Kalten Krieg spielte. Amerika ist tatsächlich eine sich selbst regierende Gesellschaft, basierend auf einem Rechtsstaat und freier Marktwirtschaft. Auf wissenschaftlichem Gebiet leistet es Bahnbrechendes, und es ist die einzige globale Supermacht. Das bedeutet, daß die internationale Politik heute von drei zentralen Faktoren bestimmt ist: von dem Primat der amerikanischen Macht, von der Attraktivität der demokratischen Idee und von dem Erfolg der freien Marktwirtschaft. Diese Faktoren stehen untereinander in einem Verhältnis der gegenseitigen Beeinflussung und Interdependenz.

Sie stellen darüber hinaus einen dramatischen Gegensatz zu den zentralen politischen Phänomenen des 20. Jahrhunderts dar. Man kann es wohl mit Recht das verbrecherischste und destruktivste Jahrhundert in der Geschichte der Menschheit nennen, beherrscht von utopischer Hybris, von Fanatismus und rücksichtslosem Dogmatismus. Pseudorationale Argumente, wie die Menschheit neu zu organisieren wäre, wurden als universale – in Wahrheit totalitäre – Vorstellungen propagiert. Um sie in die Wirklichkeit umzusetzen, machten sich die selbsternannten Herren der Geschichte an die Auslöschung derjenigen, die sie für a priori gesellschaftlich unwürdig hielten, sei es nach dem Kriterium der Rasse, sei es nach dem der Klasse.

Dies ist heute Geschichte, und wir dürfen uns des weltweiten Sieges der demokratischen Idee erfreuen. Doch wie sicher und von welcher Dauer ist diese neue Wirklichkeit? Leitet sie ein neues Zeitalter ein, oder ist sie höchst kontingent und verwundbar? Diese Frage bezieht sich unmittelbar auf den Zusammenhang zwischen der globalen Führungsrolle der USA einerseits und dem Verhältnis von Demokratie und freier Marktwirtschaft andererseits. Sie bezieht sich darüber hinaus auf eine gänzlich neue Problematik von zunehmender Bedeutung: auf das Wechselspiel zwischen gesellschaftlicher Kontrolle und einer dynamisch sich beschleunigenden Wissenschaft, insbesondere, was die wachsenden Möglichkeiten zur Veränderung bzw. »Verbesserung« des Menschen betrifft, bis hin zu der Möglich-

keit, ihn klonen zu können. Kurz: Ob die Demokratie wirklich gesiegt hat, wird davon abhängen, wie sie mit den Problemen der politischen Macht, der Armut, d.h. der sozialen Gerechtigkeit, und mit der ethisch komplexen Frage zurechtkommt, wie das menschliche Leben verbessert werden kann, ohne seine Voraussetzungen zu zerstören.

Vorherrschaft vs. Demokratie

Häufig wird die Rolle Amerikas in der Welt als »hegemonial« beschrieben, und in einem gewissen Sinne trifft das auch zu. Es ist wahr, daß die amerikanische Überlegenheit heute ein zentrales Faktum der internationalen Politik ist. Die militärisch-politische Dimension dieser Aussage kann leicht überprüft werden: Kann man von irgendeinem anderen Staat behaupten, daß ein jäher Truppenabzug aus Fernost, vom Persischen Golf oder aus Europa unmittelbar massive negative Folgen für den Weltfrieden hätte? Dies träfe indes genau auf die amerikanische Militärmacht zu, die derzeit in Südkorea, im Persischen Golf und in Zentraleuropa stationiert ist. Würden diese Truppen plötzlich abgezogen, so führte dies beinahe unausweichlich zu einem Krieg in Korea, einem neuen Konflikt im Persischen Golf und einer massiven Destabilisierung in Europa.

Amerika ist also gleichzeitig die Lokomotive der Weltwirtschaft, das Land, das die vorderste Front in der technologischen Innovation darstellt, und dabei eine enorme und weltweite kulturelle Anziehungskraft ausstrahlt (ob zum Guten oder zum Schlechten, ist eine Frage des Geschmacks). Darüber hinaus ist es auf politischer Ebene als einziges Land in die Sicherheits- und Stabilitätsfragen aller Kontinente verwickelt.

Gleichwohl bedeutet dies nicht, daß Amerika allmächtig wäre. Die Welt ist derzeit in einem politischen Erwachen begriffen, das viele unrealistische – individuelle und kollektive – Bestrebungen transportiert. Amerikas Möglichkeiten, diesen dynamischen Prozeß zu kontrollieren und zu steuern, sind begrenzt. Unnötig zu unterstreichen, daß die amerikanische Vorherrschaft nicht gleichzusetzen ist mit den Möglichkeiten und Ambitionen einer Diktatur.

Mehr noch, dem amerikanischen politischen System würde von seiner eigenen Natur her eine weltweite diktatorische Herrschaft widerstreben. Es ist gar nicht so einfach, amerikanische Ressourcen für ein längeres internationales Engagement zu mobilisieren, ganz zu schweigen von der öffentlichen Meinung und ihrem Widerwillen gegen den Einsatz von Gewalt, zumal in anderen Ländern. Das amerikanische demokratische System ist von seinem Wesen her abgeneigt gegen die Ausübung einer weltweiten imperialen Verantwortung. Es ist sogar wahrscheinlich, daß mit der Zeit der innenpolitische Widerstand gegen die weltweite Führungsrolle Ameri-

kas steigen wird – insbesondere angesichts der angeblichen Belastungen, die damit verbunden sind.

Es gibt wachsende Anzeichen dafür, daß die Amerikaner zunehmend Unbehagen, ja Groll gegenüber dem weltweiten amerikanischen Engagement empfinden. Nicht nur die Massenmedien, sondern auch die Öffentlichkeit widmet den innenpolitischen Angelegenheiten immer größere Aufmerksamkeit. Dieses Phänomen hat auch mit dem Aufstieg des Multikulturalismus in den USA zu tun, der es zunehmend schwierig macht, ein gemeinsames nationales Interesse zu definieren, welches einen ähnlich starken strategischen Zusammenhalt schafft, wie ihn Amerika während des Zweiten Weltkriegs oder auch zu Zeiten des darauffolgenden Kalten Kriegs erlebt hat. Darüber hinaus wird die Ausbreitung des Multikulturalismus begleitet von der wachsenden Beschäftigung der Amerikaner mit dem, was man »virtual reality« nennen könnte, wie sie vor allem das Fernsehen bietet. Passive Vergnügen werden immer mehr zum Hauptbestandteil des amerikanischen Lebensalltags. Diese Anzeichen lassen es zunehmend zweifelhaft erscheinen, ob eine demokratische Gesellschaft, die auf einer selbstbezogenen Massenkultur beruht, fähig sein wird, über einen längeren Zeitraum hinweg die Verpflichtungen einer weltweiten Führung auf sich zu nehmen.

Die Anarchie eindämmen

Man sollte jedoch nicht vergessen, daß in der näheren Zukunft – d.h. in der nächsten oder übernächsten Generation – Amerika wahrscheinlich mit keiner einzigen Macht konfrontiert sein wird, die in der Lage wäre, die amerikanische Führungsposition herauszufordern. Selbst eine neue Machtkoalition wäre kaum in der Lage, die Führung zu übernehmen. Folglich besteht ein weiterer Aspekt der heutigen Realität darin, daß die einzige Alternative zur amerikanischen Führung die globale Anarchie zu sein scheint, eine progressive Fragmentierung der Stabilität weltweit, eine Verschärfung der internationalen Konflikte, mit all den damit verbundenen negativen sozialen und politischen Folgen. Amerika ist also im gegenwärtigen Moment der Geschichte die »unverzichtbare« globale Macht, dennoch könnte seine Führungsrolle langfristig durch von innen kommende – eher kulturelle – Impulse unterminiert werden, die ihre Wurzeln im demokratischen System selbst haben.

Wir müssen uns daher folgende Frage stellen: Kann die derzeitige weltweite Übermacht Amerikas schrittweise in irgendeine Form von dauerhafter internationaler Kooperation verwandelt werden, die auf realen Voraussetzungen globaler Macht beruht und nicht auf idealistischen Formeln, die sich auf eine illusionäre Weltregierung beziehen wie etwa die Vereinten

Nationen? Auf irgendeine Weise müssen zusätzlich zu Amerika als derzeit einziger Weltmacht andere regionale Mächte zu irgendeiner Form strukturierter internationaler Kooperation herangezogen werden, die dann als Grundlage für politische Entscheidungen in globalem Maßstab dienen kann. Wie könnte eine solche Kooperation geschaffen werden, ohne inkompatibel zu sein mit der noch herrschenden, möglicherweise aber auf eine Übergangszeit beschränkten Ausübung der weltweiten Vorherrschaft Amerikas?

Diese Schwierigkeiten zeigen sich heute besonders deutlich in den Beziehungen zwischen den USA und China. China gewinnt als regionale Macht zunehmend an Bedeutung. Insofern wird das Verhältnis zwischen diesen beiden Staaten immer wichtiger. Tatsächlich könnte es innerhalb einer Generation zu der weltweit wichtigsten bilateralen Beziehung werden. Allerdings fällt es schwer sich vorzustellen, diese Beziehung auf die Menschenrechte bzw. den Primat der Demokratie zu bauen. Man könnte die Hoffnung hegen, daß sich die Demokratie mit der Zeit in China durchsetzen wird, ebenso wie die politische Anerkennung der Menschenrechte. Dennoch zwingt das Bedürfnis nach stabileren internationalen Kooperationen zwischen den größeren Mächten – als Alternative zu Konflikt oder Anarchie – zu einer vorsichtigen Betonung des Primats geopolitischer Stabilität. Allerdings impliziert ein derartiger Kompromiß zwischen demokratischen und nichtdemokratischen Prinzipien das Risiko, zur Legitimierung einer autoritären Regierung beizutragen, statt die Demokratie zu stärken.

Die globale Demokratie könnte auch von einer anderen Erscheinung internationaler Politik bedroht werden, nämlich der Streuung von Macht im Gefolge der fortschreitenden Verbreitung von Massenvernichtungswaffen von größeren zu kleineren politischen Entitäten. Es sind nicht nur die kleineren Mächte, die heute in den Besitz von Massenvernichtungswaffen kommen, es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß in absehbarer Zukunft sich nicht nur Staaten, sondern auch fanatische politische Organisationen Zugang zu solchen Waffen verschaffen.

Die Zunahme des internationalen Terrorismus in den letzten Jahren wird mit wachsender Besorgnis beobachtet. Der erstaunlichste Aspekt dieses Terrorismus ist seine technologische Rückständigkeit. Bis heute wird die Mehrzahl der terroristischen Aktionen mit Mitteln verübt, die sich auf einfache Weise im Handel besorgen lassen und die denen sehr ähnlich sind, die die Anarchisten schon vor 150 Jahren verwendet haben. Die meisten Terroristen verlassen sich für ihre Taten immer noch auf den Revolver und die Bombe. Der einzige terroristische Akt, der sich einer einigermaßen anspruchsvollen Technologie bediente, war der Saringas-Anschlag in der Tokyoter U-Bahn. Es ist wahrscheinlich, daß die Terrori-

sten ihre Bescheidenheit eines Tages aufgeben werden, vor allem vor dem Hintergrund, daß die Haupthindernisse für den Erwerb von Massenvernichtungswaffen: technologische Komplexität und hohe Kosten, inzwischen immer weniger eine Rolle spielen. Kurz gesagt, früher oder später könnte die Welt sich mit einem nuklearen Guerilla- oder Partisanenkrieg konfrontiert sehen.

Vielleicht würde diese Gefahr einen Grad an internationaler Kooperation erforderlich machen, der ebenfalls mit dem Primat des demokratischen Ideals kollidieren könnte. Darüber hinaus muß man zugeben, daß die amerikanische Politik, die Verbreitung nuklearer Waffen zu verhindern, nie wirklich konsequent verfolgt wurde. Tatsächlich ist die Politik der USA in dieser Sache sehr selektiv. Ganz offen verhalten die USA Großbritannien dazu, eine Nuklearmacht zu werden. Ebenso gibt es verlässliche Informationen, daß die USA Frankreich diskret geholfen haben, sein atomares Rüstungsprogramm zu verfolgen. Auch über den Erwerb von Atomwaffen durch Israel haben sie großzügig hinweggesehen. Eine solche halbherzige Politik der *non-proliferation* trägt natürlich nicht gerade dazu bei, die Verbreitung von Atomwaffen zu verhindern. Die USA befinden sich hier in einem Dilemma, das sie bis heute nicht haben lösen können.

Eine wirklich universelle Politik der Nichtverbreitung müßte Garantien bieten für Länder, die gar nicht erst danach trachten, sich atomar aufzurüsten. Diese müßten vor jenen Nachbarn geschützt werden, die dies tun. Jedoch bleibt es zweifelhaft, ob demokratische Regierungen solche Garantien anzubieten bereit wären, und es ist fast sicher, daß der amerikanische Kongreß dergleichen nicht zusagen würde, nicht einmal befreundeten Staaten. Doch ohne derartige Garantien ist eine globale Politik der Nichtverbreitung nicht viel mehr als ein politischer Slogan.

Die einzig praktikable Alternative in diesem Zusammenhang wäre eine kollektive Anstrengung der wichtigsten Nuklearmächte – inklusive der autoritären – mit dem Ziel, die Ausbreitung der Massenvernichtungswaffen zu stabilisieren und zu begrenzen. Doch würde dies einen Abschied bedeuten von der Demokratie als grundlegendem Prinzip für internationale Politik und statt dessen zwangsläufig das Prinzip der Machthierarchie stärken, eine Hierarchie, die mit dem Streben nach Förderung der Demokratie nicht in Einklang steht.

Wirtschaft und soziale Gerechtigkeit

Der anhaltende wirtschaftliche Erfolg Amerikas, der Kollaps des sowjetischen Systems und die damit verbundene Diskreditierung des Kommunismus haben eine neue Orthodoxie hervorgebracht: Der freie Markt ist zum

globalen Dogma geworden, mit Milton Friedman und Friedrich Hayek als Säulenheiligen. Die wechselseitige Beziehung und Abhängigkeit zwischen freier Marktwirtschaft und Demokratie werden heute als selbstverständlich angesehen.

Dennoch gibt es Anlaß zu Besorgnis: Man denke an die Finanzkrise in Fernost, an die Anzeichen von wirtschaftlicher Stagnation und die wachsende Arbeitslosigkeit in Westeuropa oder an die anhaltende Unfähigkeit Rußlands und der Ukraine, Reformen durchzusetzen. Es scheint nicht länger universell gültige Rezepte für eine erfolgreiche wirtschaftliche Transformation zu geben. Und es ist auch nicht selbstverständlich, daß die Erfolge Polens oder Estlands sich ohne weiteres auf andere postkommunistische Länder übertragen lassen, die unter ganz anderen Bedingungen agieren und ein ganz anderes historisches Erbe mitbringen.

Ähnlich ist es heute weder evident, daß die demokratische Transformation der asiatischen Länder sich der Entstehung des freien Marktes verdankt, noch daß umgekehrt der freie Markt durch die Existenz der Demokratien gefördert wird. Eine solche Entkoppelung und die damit verbundenen Kollisionen zwischen Markt und Demokratie stellen für eine Reihe von Staaten in Fernost inzwischen eine wachsende Bedrohung dar. Man muß überdies das zunehmende Unbehagen in vielen Teilen der Welt zur Kenntnis nehmen, das Institutionen wie die Weltbank und der IWF mit ihrem restriktiven Prinzip hervorrufen, eine durch und durch gerechte und stabile Gesellschaft zu fördern, eine Gesellschaft, die nicht nur auf der politischen Ebene, sondern auch in ihren sozio-ökonomischen Dimensionen demokratisch ist.

Ebensowenig kann man die Tatsache übersehen, daß trotz des globalen wirtschaftlichen Wachstums das relative Ausmaß der Armut weltweit zugenommen hat. Statistiken der Weltbank und der Vereinten Nationen zeigen, daß im Verlauf der letzten 30 Jahre der Anteil der Weltbevölkerung, der in absoluter Armut lebt, nicht nur nicht zurückgegangen, sondern gewachsen ist. Die anhaltende Bevölkerungsexplosion, vor allem in Asien, Afrika und Lateinamerika, gibt Anlaß zu wachsender Besorgnis über die sozio-ökonomische Stabilität der betroffenen Staaten und erschüttert ebenfalls die Vorstellung einer inhärenten Interdependenz zwischen Demokratie und freier Marktwirtschaft.

Ganz abgesehen von China: Wenn es sein quasiautoritäres politisches System beibehält, während es weiter wirtschaftlich wächst, bietet sich den ärmeren Regionen der Erde ein alternatives Modell sozialer Entwicklung an. Das chinesische Modell wird dann in vielen Teilen der Welt, insbesondere in den verarmten, als das gerechtere und insofern ansprechendere erscheinen. Und was Indien betrifft, so ist es jetzt noch zu früh, um beurteilen zu können, ob die politische Demokratie, die dort seit einigen

Jahrzehnten besteht, eines Tages ein sozial gerechteres und erfolgreicher Wirtschaftssystem erhalten wird – vorausgesetzt diese Demokratie überlebt die wachsenden inneren Spannungen des Landes.

Zusammenfassend: Das Problem der weltweiten Armut kann zu einer zunehmenden Herausforderung für die Koppelung zwischen Demokratie und freier Marktwirtschaft werden.

Wissenschaft und menschliche Identität

Schließlich steht in naher Zukunft noch eine dritte Herausforderung für die Demokratie an, die sich als die gewichtigste erweisen könnte. Wir befinden uns in einem Zeitalter, in dem die Wissenschaft sich verlagert und von einem Instrument menschlicher Kontrolle über die äußere Wirklichkeit zu einem Instrument der Eroberung der inneren »Wirklichkeit« des Menschen wird. Mit anderen Worten, die Wissenschaft begnügt sich nicht mehr mit der Kontrolle über die Umwelt des Menschen, sondern befindet sich an der Schwelle zur Manipulation des Menschen selbst. Bis jetzt bedeutete die Geschichte der Menschheit zugleich einen kontinuierlichen Zuwachs an Wissen und Kontrolle über die Außenwelt, von der Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktivität über die industrielle Revolution bis zur Erforschung des Weltalls.

Doch die bedeutendsten wissenschaftlichen Errungenschaften von heute haben mit dem zu tun, was man als innere Wirklichkeit bezeichnen könnte, d.h. mit dem, was der Mensch zu sein scheint und was er möglicherweise werden könnte. Mit dieser dramatischen Erweiterung des Gegenstandsbereichs der Wissenschaften sind enorme Hoffnungen verknüpft. Die menschliche Lebenserwartung wurde verlängert, immer mehr Krankheiten werden besiegt. Doch man muß sich auch zunehmend Sorgen machen über die langfristigen Implikationen der neuen wissenschaftlichen Möglichkeiten wie das Klonen von Menschen, die Erweiterung der menschlichen Intelligenz und die Schaffung künstlicher Intelligenz – zweitrangige Dinge wie das physische Aussehen einmal beiseite gelassen. Auf welche Weise werden die Menschen aus den verschiedenen Teilen der Erde und auf den verschiedenen Sprossen der sozialen Leiter Zugang zu diesen Errungenschaften haben? Wer wird als erster die Vorteile genießen und in welchem Ausmaß? Birgt dies nicht die Gefahr einer völlig neuen und grundlegenden Teilung der Menschheit zwischen denen, die am meisten und denen, die am wenigsten davon profitieren können? Und wird das nicht ernsthafte politische Probleme heraufbeschwören?

Es drängen sich weitere, noch beunruhigendere Fragen auf. Wer – und auf welcher Grundlage – wird die Entscheidungen treffen über die Richtlinien zur Nutzung dieser expandierenden wissenschaftlichen Möglichkei-

ten? Wer wird definieren, wie weit die Wissenschaft gehen darf in der Transformation des Menschen, in der Kontrolle und Verbesserung seiner äußeren Erscheinung und in der Erweiterung seiner Intelligenz? Wer wird entscheiden über die Schöpfung quasi künstlicher menschlicher Wesen durch Klonen? Und können diese Fragen auf eine demokratische Weise gelöst werden, mit einer einfachen Mehrheit als hinreichender Legitimation?

Schon heute rufen diese Fragen in den USA intensive, ja quälende Diskussionen hervor. Seit einiger Zeit gibt es heftige politische Konflikte über Themen wie die Abtreibungsfrage, die mit Gewaltanwendung verbunden sind und sogar zu terroristischen Akten geführt haben. Hinter diesem Aufruhr verbirgt sich die philosophische Frage danach, wie der Anfang des menschlichen Lebens zu definieren ist. Und es wird nicht allzu lange dauern, bis die Euthanasiedebatte ähnliche Konflikte hervorrufen wird: Es wird um die Frage gehen, wie weit die Gesellschaft das Leben einer zunehmenden Zahl alter Menschen verlängern soll, die unproduktiv sind und abhängig von sozialer Unterstützung. Es wird Stimmen geben, die für die Einführung der Euthanasie als sozialpolitischer Maßnahme plädieren. Offensichtlich wird dies nicht nur politische und ökonomische Debatten provozieren, sondern auch zu tiefen und schmerzhaften moralischen Dilemmata führen. Eine Lösung dieser ethischen Fragen wird nicht einfach sein, und es ist sehr zu bezweifeln, ob sie sich aus dem demokratischen Prozeß wird ableiten lassen können.

Jede Diskussion über die rechte Nutzung der Wissenschaft zur Gestaltung des menschlichen Lebens – einschließlich der Entscheidungen über seinen Anfang und sein Ende, und bald auch über seine künstliche Erzeugung – berührt unausweichlich ethische Prinzipien. Wer wird hier in der Lage sein zu bestimmen, was falsch und was richtig ist? Wer in einer demokratischen Gesellschaft ist in der Position, essentiell philosophische Urteile über ethische Grundprobleme zu fällen? Solche Fragen werden um so schwieriger zu lösen sein, als die modernen säkularisierten Gesellschaften einer religiösen Anleitung zunehmend skeptisch gegenüberstehen. Leider gibt es keinen Grund für die Annahme, daß demokratische Entscheidungen in solchen Belangen notwendigerweise ethisch richtig sein werden. Und doch müssen Urteile gefällt werden, weil sonst die Eigendynamik des wissenschaftlichen Prozesses seine eigene Antwort diktieren wird. Sollte es so kommen, werden wesentlich ethische Fragen nicht auf der Grundlage menschlicher Urteilskraft und Sensibilität gelöst, sondern durch die schiere Wucht des exponentiellen Wachstums der wissenschaftlichen Möglichkeiten, menschliches Leben zu verändern, zu manipulieren und sogar zu »schöpfen«.

Kurz: die Dynamik einer sich selbst überlassenen Wissenschaft kann zu einer Bedrohung für die humanistischen Grundlagen der Demokratie werden: für die Achtung der Heiligkeit der Person.

Agenda

Für Amerika, das in vielerlei Hinsicht das gesellschaftliche Laboratorium der Menschheit darstellt, ist es entscheidend zu verstehen, daß seine historische Rolle heute darin besteht, eine Übergangsfunktion wahrzunehmen. Amerika ist verpflichtet, einen institutionellen Rahmen zu entwickeln für die schrittweise und stabile Delegation seiner gegenwärtigen globalen Vormachtstellung. Das erfordert eine verantwortungsbewußte Machtaufteilung und -ausübung in einem geordneten geopolitischen Prozeß.

Zweitens muß sich die freie Marktwirtschaft, wenn sie global erfolgreich sein will, gegenüber der menschlichen Dimension aufgeschlossener zeigen. In einer Welt, die immer weniger Geduld zeigt gegenüber sozialer Ungerechtigkeit und globaler Armut, geziemt es sich für das Wirtschaftssystem – und insbesondere für die internationalen Finanzinstitutionen –, sensibel für gesellschaftliche Verantwortung zu sein. Dieses Verantwortungsbewußtsein ist für die wirtschaftliche Entwicklung genauso entscheidend wie Effizienz und Leistung.

Drittens ist es von enormer Bedeutung, daß die Wissenschaft ein Werkzeug der Menschheit bleibt und nicht zu ihrem Meister wird. Wenn sie ein Werkzeug sein soll, muß sie von gemeinsamen Werten getragen werden, auf deren Grundlage sowohl die Richtung als auch die Grenzen wissenschaftlicher Experimente mit dem menschlichen Wesen festgelegt werden. Dies ist zweifelsohne die schwierigste Aufgabe.

Nach den vorliegenden Überlegungen scheint es zu früh, sich des Sieges der Demokratie sicher zu sein. Unbestritten hat sie über die utopischen Gewißheiten gesiegt, die das zwanzigste Jahrhundert so lange in ihrem Bann hielten. Aber wir müssen uns auch darüber im Klaren sein, daß der neue demokratische Konsens einem agnostischen Relativismus den Weg ebnen könnte, der zu allgemeiner Begriffsverwirrung, gesellschaftlicher Demoralisierung, politischer Fragmentierung und intellektueller Desorientierung führt. Globale politische Anarchie – derzeit die einzige Alternative zur stabilisierenden Vormachtstellung Amerikas – könnte auf diese Weise einhergehen mit globaler intellektueller Anarchie.

Aus dem Englischen von Michaela Adelberger

Zu den Autorinnen und Autoren

Shlomo Avineri, geb. 1933 in Bielsko (Polen), lehrt Politikwissenschaften an der Hebrew University in Jerusalem. 1992 erschien der von ihm gemeinsam mit Avner De-Shalit verfaßte Band *Communitarianism and Individualism*, Oxford/New York; in deutscher Sprache erschienen zuletzt *Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Porträts*, Gütersloh 1998, und *Arlosoroff*, Wien 1999.

Zbigniew Brzezinski, geb. 1928 in Warschau, lehrt Internationale Politik an der Johns Hopkins University, Washington D.C., und ist Mitglied des Center for Strategic and International Studies. Unter Carter Sicherheitsberater im Weißen Haus. In deutscher Sprache erschien zuletzt *Die einzige Weltmacht. Amerikas Strategie der Vorherrschaft*, Weinheim/Berlin 1997.

Timothy Garton Ash, geb. 1955 in London, Historiker und Publizist, Fellow am St. Antony's College, Oxford. Auf Deutsch erschienen im Hanser Verlag, München, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990*, 1990; *Im Namen Europas: Deutschland und der geteilte Kontinent*, 1993; *Die Akte »Romeo«*, 1997. Der vorliegende Beitrag wird diesen Herbst im selben Verlag in einem Essaysammelband des Autors erscheinen.

Ernst Hanisch, geb. 1940 in Thaya, Niederösterreich, lehrt Neuere Österreichische Geschichte an der Universität Salzburg. 1998 Visiting Fellow am IWM. Zuletzt erschienen u.a. *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Wien 1994; *Der Herrscher am Berg. Adolf Hitler und der Obersalzberg*, Bad Reichenhall 1995; *Gau der guten Nerven. NS-Herrschaft in Salzburg*, Salzburg 1997.

Aage A. Hansen-Löve, geb. 1947 in Wien, lehrt seit 1987 Slavische Philologie an der Universität München. Mitbegründer und -herausgeber des *Wiener Slawistischen Almanachs*. Zuletzt erschien *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive* (Bd. II), Wien 1998; in Vorbereitung: *Endspiel und Nullpunkt der Literatur: Russische Kunstapokalypsen zwischen Romantik und Konzeptualismus*.

Eva Horn, geb. 1965 in Frankfurt am Main, wissenschaftliche Assistentin an der Fakultät für Kulturwissenschaft, Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder. 1998 erschien ihre Dissertation *Trauer schreiben. Die Toten im Text der Goethezeit*, München. Derzeit arbeitet sie an ihrer Habilitation zur Anthropologie des Krieges in der Moderne. Weitere Aufsätze zum Thema: »Der totale Soldat«, in: *Berliner Debatte* 1/1999; »Krieg und Krise. Zur anthropologischen Figur des Ersten Weltkriegs«, in: G. von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart 1999.

Helmuth Kandl, geb. 1953 in Laa an der Thaya, lebt als Ausstellungsmacher und Künstler in Wien. Zahlreiche Ausstellungen und Projekte, zuletzt *Antagonism*, Centre National de la Photographie, Paris 1996. 1998 erschien die Bild/Text-Collage *Mariandl andl Landl*.

Johanna Kandl, geb. 1954 in Wien, wo sie als Künstlerin lebt. Seit 1981 zahlreiche Ausstellungen und Projekte, zuletzt *Moving In*, Randolph Street Gallery, Chicago 1996, und Wiener Secession 1999.

Helmut & Johanna Kandl arbeiten seit 1997 an gemeinsamen Projekten, u.a.: *Kenne ich Sie nicht?*, Ausstellung *x-squared*, Wiener Secession 1997; »*lived above the hardware-store*«, Artforum Meran; *Seemannsgarn*, Ausstellung *Schiffbruch/Aufbruch*, Werft Korneuburg 1999.

Bernard Lewis, geb. 1916 in London, Professor Emeritus of Near Eastern Studies an der Princeton University. In deutscher Sprache erschienen zuletzt *Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen – Kampf der Kulturen?*, Wien/München 1994; *Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft*, München 1996; *Stern, Kreuz und Halbmond. 2000 Jahre Geschichte des Nahen Ostens*, München 1997.

Glenn C. Loury, geb. 1948 in Chicago, University Professor and Director, Institute on Race and Social Division, Boston University. Mitherausgeber von *The New Republic*. Zuletzt erschien *One by One, From the Inside Out: Essays and Reviews on Race and Responsibility in America*, New York 1995.

Eva Menasse, geb. 1970 in Wien, lebt als Journalistin in Berlin. 1998 Milena-Jesenská-Fellow am IWM mit einem Reportage-Projekt über die EU-Ostgrenze, aus dem auch der Beitrag in diesem Heft hervorgegangen ist. Arbeitete u.a. für *profil*, *Falter*, *Standard* und den *Zürcher Tagesanzeiger*, bevor sie 1998 als Feuilletonredakteurin zur *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* ging.

Anton Pelinka, geb. 1941 in Wien, lehrt Politikwissenschaften an der Universität Innsbruck und leitet seit 1990 das Wiener Institut für Konfliktforschung. Österreichischer Vertreter in der EU-Kommission »Rassismus und Fremdenfeindlichkeit«. Zahlreiche Veröffentlichungen u.a. zur Demokratietheorie und zur politische Kultur in Österreich. Zuletzt erschienen der von ihm gemeinsam mit Sabine Mayr herausgegebene Band *Die Entdeckung der Verantwortung. Die Zweite Republik und die vertriebenen Juden*, Wien 1998, und der gemeinsam mit Helmut Reinalter herausgegebene Band *Interdisziplinäre Demokratieforschung. Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte der Neuzeit*, Wien 1998.

Michail Ryklin, geb. 1948 in Leningrad, Forscher an der Russischen Akademie der Wissenschaften, Gastprofessuren in den USA, Frankreich und Deutschland. Moskau-Korrespondent der Zeitschrift *Lettre Internationale*, Übersetzer und Herausgeber von J. Derrida, W. Benjamin und R. Barthes. Zuletzt erschienen von ihm *Terrorologien*, Moskau 1995; *Kunst als Hindernis*, Moskau 1997 (beide in russischer Sprache).

Steven Shapin, geb. 1943 in New York, lehrt Soziologie und Wissenschaftstheorie an der University of California, San Diego. In deutscher Sprache erschien *Die wissenschaftliche Revolution*, Frankfurt a.M. 1998.

Robert Spaemann, geb. 1927 in Berlin, Professor em. für Philosophie an der Universität München. Zuletzt erschienen *Moralische Grundbegriffe*, München 1994⁵; *Philosophische Essays* (erweiterte Ausgabe), Leipzig 1994; *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*, Stuttgart 1996.

Charles Taylor, geb. 1931 in Québec, lehrt Politische Philosophie an der McGill University, Montreal. In deutscher Sprache erschienen neben zahlreichen Artikeln zuletzt *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, 1993; *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 1994; *Das Unbehagen an der Moderne*, 1995, alle Frankfurt a.M.

Danksagung

Ein Teil der Artikel im ersten Teil des vorliegenden Heftes geht auf die internationale *Wiesenthal Conference »On the Sources of Hate«* zurück, die das Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) im Dezember 1998 in Wien veranstaltet hat. Wir möchten allen Institutionen, die diese Konferenz gefördert haben, an dieser Stelle noch einmal danken, vor allem dem *Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten* und dem *Bundeskanzleramt der Republik Österreich*. Darüber hinaus danken wir dem *Bundesministerium für Inneres*, dem *Bundesministerium für Justiz*, dem *Bundesministerium für Unterricht und Kunst* und dem *Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr* sowie der Abteilung *Stadtentwicklung und Stadtplanung* und dem *Kulturamt* der Gemeinde Wien für ihre Unterstützung.

