

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Politik der Vielfalt

- | | |
|----------------------------|---|
| Henryka Krzywonos | Mit der Straßenbahn zum Kinderheim |
| Alan Wolfe | Kosmopolitismus und Immigration |
| Kenneth Prewitt | Ungleichheit und Vielfalt |
| Robert C. Lieberman | Antidiskriminierungspolitik
in den USA und in Europa |
| Heinz Bude | Die Klasse der Überflüssigen |
| Beatrix Novy | Wien ist anders! Ist Wien anders? |
| Claus Leggewie | Kunst und Integration: Kulturregion Ruhr |
| Timothy Snyder | Unbeugsam. Die Rettungsaktion
der Bielski-Brüder |
| Hermann Paul Huber | Die Zabbalin von Kairo. Photographien |
| Krzysztof Pomian | Europäische Identität |
| Jacques Rupnik | Das Ende des Liberalismus in Mitteleuropa |
| Jan-Werner Müller | Muslimische Demokratie? |
| Ivan Chvatik | Geschichte des Prager Jan Patocka-Archivs |

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: Klaus Nellen (Wien)

Redaktionsassistentz: Sven Hartwig

Redaktionskomitee: Jan Blonski †, Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Paris), Tony Judt (New York), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest /Wien), Claus Leggewie (Essen), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau /Paris), Josef Wais (Wien, Photographie)

Beirat: Lord Dahrendorf (London), Bronislaw Geremek †, 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, www.iwm.at

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

Wir danken der Kunstsektion des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur für die Förderung des photographischen Beitrags in diesem Heft.



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

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0584-4

Transit ist Partner von Eurozine – the netmagazine (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet, sowie von La République des Idées (www.repid.com). Transit is regularly listed in the International Current Awareness Services. Selected material is indexed in the International Bibliography of the Social Sciences.

© 2009 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen *Transit*/IWM.

Transit 37 (Sommer 2009)

POLITIK DER VIELFALT

<i>Editorial</i>	3
<i>Mit der Straßenbahn zum Kinderheim</i> Ein Gespräch mit Henryka Krzywonos über Solidarität	7
Alan Wolfe <i>Kosmopolitismus und Immigration</i>	37
Kenneth Prewitt <i>Soziale Ungleichheit und demographische Vielfalt</i> Dilemmata der Antidiskriminierungspolitik in den USA	46
Robert C. Lieberman <i>Die Wurzeln der »Affirmative Action«</i> Antidiskriminierungspolitik in den USA und in Europa	69
Heinz Bude <i>Die Klasse der Überflüssigen</i>	87
Beatrix Novy <i>Wien ist anders! Ist Wien anders?</i> Sozialräumliche Aspekte von Migration und Integration in einer traditionellen Einwandererstadt	95
Hermann Paul Huber <i>Die Zabbalin von Kairo. Photographien</i>	nach Seite 104
Claus Leggewie <i>Wie notwendig sind Kunst und Kultur für die gesellschaftliche Einbindung von ZuwanderInnen?</i> Das Beispiel der Kulturregion Ruhr	105

Timothy Snyder <i>Zwischen Hitler und Stalin</i> Die beispiellose Rettungsaktion der Bielski-Brüder	117
*	
Krzysztof Pomian <i>Europäische Identität</i> Historisches Faktum und politisches Problem	128
Jacques Rupnik <i>Die Krise und das Ende des Wirtschaftsliberalismus in Mitteleuropa</i>	147
Jan-Werner Müller <i>Christdemokratie – ein Modell für »Muslimische Demokratie«?</i>	153
Ivan Chvatik <i>Geschichte und Vorgeschichte des Prager Jan Patočka-Archivs</i>	163
<i>Zu den Autorinnen und Autoren</i>	184

Editorial

Womit sich die Vereinigten Staaten schmücken, scheint Europa nicht wahrhaben zu wollen: dass es längst ein Einwanderungskontinent ist. Zumindest scheint Europa vergessen zu haben, dass es eine »jahrhundertelange Geschichte innerer Arbeitsmigration (hat). In der offiziellen Geschichtsschreibung, die Europa stets als Auswanderungs-, nie aber als Einwanderungskontinent beschreibt, führt diese Geschichte ein Schattendasein.« schreibt Saskia Sassen in einem früheren Heft.¹ Es ist eine Geschichte, in der ethnische Gruppen, die heute zum Kernbestand des Alten Kontinents gehören, Gewalt und Hass ausgesetzt waren. Vielleicht wäre es hilfreich, wenn die Europäer sich heute daran erinnerten, wie sie ihre Ressentiments überwunden haben. Warum, fragt Sassen, sollten »wir« und jene, die wir heute als so anders wahrnehmen, nicht einen ähnlichen Wandlungsprozess durchmachen? Wie Alan Wolfe in seinem Beitrag unterstreicht, zeigt ein Blick auf die Geschichte der Immigration, dass sie sich am Ende für die Einwanderer ebenso lohnt wie für die aufnehmenden Gesellschaften.

Unbestreitbar sind heterogene Gemeinwesen anfälliger für innere Konflikte als relativ homogene. Diversität ist stets eine Herausforderung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Der Schwerpunkt dieses Heftes beschäftigt sich mit den Antworten der Politik auf die wachsende Vielfalt unserer Gesellschaften.

»In Vielfalt geeint« heißt das Motto der Europäischen Union. Es symbolisiert ein Programm, das mit einer Diversität konfrontiert ist, die ungleich komplexer ist als die schlichte Vielfalt nationaler Kulturen. Mehrere Faktoren, besonders die rapide wachsende Migration, haben in Europa dazu geführt, dass die innere ethnische, religiöse und kulturelle Vielfalt sprunghaft gestiegen ist. In dem Maße, wie die zunehmenden Unterschiede »sich zu einer Gefahr für den politischen und gesellschaftlichen Zusammenhalt auszuwachsen drohten, der die Gesellschaften Nachkriegseuropas so lange ausgezeichnet hatte«, schreibt Robert C. Lieberman in diesem Heft, »machte sich in immer mehr Ländern Europas das Bedürfnis geltend, etwas gegen ethnische Diskriminierung zu tun.

Die geistigen Väter der neu verfassten Europäischen Union erhoben das Diskriminierungsverbot sogar in den Rang eines für alle ihre Mitglieder geltenden Grundsatzes. Gemäß dem Vertrag von Amsterdam, der 1999 in Kraft trat, garantiert die EU den Bürgern ihrer Mitgliedsländer Schutz vor jeglicher Diskriminierung.«

Lieberman vergleicht die Anstrengungen der Union mit der viel älteren Politik der »affirmative action« in den USA, die im Laufe ihrer von inneren Konflikten gezeichneten Geschichte eine differenzierte Antidiskriminierungspolitik entwickelt haben. Sie ist abgestellt auf die bis heute schmerzenden Wunden und Narben, welche die Sklaverei in dieser Gesellschaft hinterlassen hat. Die einschlägigen Gegenmaßnahmen haben im Laufe der Zeit freilich zu politischen Dilemmata geführt, die Kenneth Prewitt analysiert. Eine Ursache liegt in der Zählung und Klassifizierung der amerikanischen Bevölkerung nach Rassen – eine Praxis, die sich bis heute auf Theorien des 18. Jahrhunderts stützt: »Rasse ist das Prisma, durch das die Vielfalt der amerikanischen Bevölkerung seit alters wahrgenommen wird.« Der aus den 1960er Jahren stammenden klassischen Antidiskriminierungspolitik, die sich auf universale Bürgerrechte beruft, steht heute eine Politik des Multikulturalismus gegenüber, die sich auf partikulare Gruppenrechte stützt. Nicht wenige Beobachter sind über diese Entwicklung beunruhigt, da sie liberale Wertvorstellungen bedroht und geeignet ist, den fragilen Zusammenhalt der amerikanischen Gesellschaft zu untergraben. Prewitt zitiert Arthur M. Schlesinger, der fürchtet, dass der »Kult der ethnischen Zugehörigkeit« zu einem Rückfall Amerikas in eine Stammesgesellschaft führt.

Während die Vereinigten Staaten auf eine lange Tradition der Integration zurückblicken können, steht die Europäische Union erst seit relativ kurzer Zeit – insbesondere angesichts Globalisierung, demographischem Wandel und Osterweiterung, aber auch hier aufgrund der Proliferation von Gruppenidentitäten – vor der Aufgabe, eine entsprechende Politik auf supranationaler Ebene zu entwickeln. Sie kann dabei zurückgreifen auf die Erfahrungen jener Mitgliedsländer, die sich bis heute (mit unterschiedlichem Erfolg) mit dem Erbe ihrer Kolonialpolitik auseinandersetzen müssen, wie Großbritannien, Frankreich oder die Niederlande. Die Europäer können aber auch, trotz ihrer so unterschiedlichen Geschichte, viel von den Amerikanern lernen. Dazu finden sich zahlreiche Hinweise in den eben genannten Artikeln.

Der Übergang von einer defizitorientierten Minderheitenpolitik zu einer gruppenübergreifenden und ressourcenorientierten Politik der Vielfalt scheint hier besonders vielversprechend. Zu beobachten ist eine positive Wendung des gesetzlichen Antidiskriminierungsauftrags, die inzwischen von den USA auf Europa übergelassen ist und sich in der Praxis eines produktiven, »wertschätzenden« Umgangs mit kulturellen Unterschieden durch Unternehmen, Organisationen und öffentliche Verwaltungen niederschlägt. Wie ein kluges »diversity management« auf der Ebene der Stadtplanung aussehen kann, zeigt der Beitrag von Beatrix Novy über zwei Wiener Stadtteile, Ottakring und Favoriten. 2010 wird die »Metropole Ruhr« Kulturhauptstadt Europas sein. Im Vorfeld wurde das Kulturwissenschaftliche Institut in Essen eingeladen, dazu Ideen zu entwickeln. Claus Leggewie machte in seinem hier abgedruckten Beitrag zum Kongress »Vielfalt verbindet. Die Künste und der Interkulturelle Dialog in europäischen Städten« einige Vorschläge, wie man das Ruhrgebiet, dieses Konglomerat von schrumpfenden, tief in der Krise steckenden Industriestädten, neu erfinden könnte. Seine Anregungen haben für einige Diskussion gesorgt, nicht zuletzt, weil sie die bisher in der Region gepflegte Kultur- und Integrationspolitik radikal herausfordern.

Gegenüber der von Heinz Bude beschriebenen neuen Gruppe der »Überflüssigen« herrscht allgemeine Ratlosigkeit. Die Betroffenen werden nicht aus Gründen kultureller, ethnischer oder religiöser Differenzen aus den westlichen Gesellschaften ausgeschlossen, gehörten sie doch noch vor Kurzem zu ihrem Kern. Sie sind einfach herausgefallen – Opfer eines unter dem Druck der Globalisierung beschleunigten Rationalisierungsprozesses. Die Überflüssigen erzeugen Angst, weil jedem von uns morgen dasselbe zustoßen kann. Und sie erzeugen schlechtes Gewissen, weil sie »die Idee einer Gemeinschaft (beschwören), in der jeder und jedem ein Platz zukommt. (...) Die Überflüssigen appellieren durch ihr bloßes Dasein an das Versprechen eines sozialen Zusammenhangs, in dem niemand verlorengeht.«

Angesichts des nicht nur materiellen, sondern auch existentiellen Elends dieser Gruppe scheint die institutionalisierte Solidarität des Wohlfahrtsstaats an ihre Grenzen zu stoßen.

Der Heftschwerpunkt wird umrahmt von zwei Beispielen individueller Solidarität. Henryka Krzywonos blockierte am 15. August 1980 mit ihrem Straßenbahnzug den Danziger Verkehr und initiierte damit einen

Generalstreik, der dem kommunistischen Regime den ersten entscheidenden Schlag versetzte. In ihrem Gespräch erzählt sie über ihre Zeit bei der *Solidarność* und über ihre Fürsorge für die Kinder, die sie seit der Wende aus prekären Verhältnissen herausholt. In der schwärzesten Zeit des Zweiten Weltkriegs und auf dem damals wohl gefährlichsten Territorium, heute im Westen Weißrusslands gelegen, haben die Bielski-Brüder hunderten von verfolgten Familien das Leben gerettet. Timothy Snyder bespricht die Verfilmung dieser Tat und analysiert die widersprüchliche Rezeption von *Defiance*.

In seinem Bildbeitrag beschäftigt sich der Photograph Hermann P. Huber mit den Zabbalin, die zum größten Teil der koptischen Minderheit angehören und in Kairo in Konkurrenz mit den offiziellen Entsorgungsunternehmen den Müll einsammeln. Ausgegrenzt von der übrigen Bevölkerung leben sie in ihrer »Müllstadt« vom Recycling des Abfalls der 20 Millionen-Metropole. Kairo besitzt dank der Arbeit der Zabbalin die wahrscheinlich höchste Recyclingrate der Welt.

Im zweiten Teil des Hefts versucht Krzysztof Pomian die kulturelle Tiefenstruktur Europas freizulegen – gewissermaßen als Gegengewicht zu dessen wachsender Vielfalt. Jacques Rupnik diagnostiziert das Ende des Wirtschaftsliberalismus in Mitteleuropa, und Jan-Werner Müller leitet aus der Geschichte der europäischen Christdemokratie eine überraschende Perspektive für die Demokratie in den islamisch geprägten Ländern ab. Das Heft beschließt ein Beitrag von Ivan Chvatik über die Geschichte des Prager Jan Patočka-Archivs, mit dem das Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen seit vielen Jahren zusammenarbeitet.

Wien, im Juni 2009

Anmerkung

1 »Einwanderungskontinent Europa«, in: Transit – Europäische Revue, Heft 29, 2005

MIT DER STRASSENBAHN ZUM KINDERHEIM Ein Gespräch mit Henryka Krzywonos über Solidarität¹

Sobald ein Ereignis abgeschlossen ist, bleibt nur noch seine Kontur sichtbar, wie der Panzer einer von der See ausgewaschenen Krabbe. So wird auch die Geschichte der Solidarność, die niemals wirklich geschrieben, aber immer politisch ausgebeutet wurde, zunehmend oberflächlich, starr und abstoßend. Das hier abgedruckte Gespräch mit Henryka Krzywonos gibt dem Ereignis ein wenig von seiner Lebendigkeit zurück. Es hilft uns, die Solidarität, die friedliche Revolution von 1980-89, vom heutigen Polen zu trennen und so beides besser zu verstehen.

Henryka Krzywonos wurde zu einer historischen Figur durch das, was sie 1980 und danach tat. Sie war eine Straßenbahnfahrerin, und sie beschloss, ihre Tram vor der Danziger Oper zum Stillstand zu bringen, um den Verkehr zu blockieren. Als sie es tat, applaudierten die Fahrgäste. Hätte sie es nicht getan, niemand hätte sich beklagt. Es gab einen Moment persönlicher Wahl, einer angstgeplagten Wahl, in einem historisch kritischen Moment. Durch ihre Entscheidung machte Henryka Krzywonos Geschichte: Sie initiierte den Streik des öffentlichen Verkehrs, der einen entscheidenden Schritt in der Eskalation des Werftarbeiterstreiks zum nationalen Ereignis bedeutete.

Henryka Krzywonos ist ein typisches Kind der Arbeiterklasse. Der Streik auf der Lenin-Werft im August 1980 brachte sie mit Intellektuellen zusammen wie etwa Bogdan Borusewicz oder Jacek Kuroń. Ihre Beschreibung Lech Wałęsas heroisiert ihn nicht, sondern stellt ihn als jemanden dar, der Menschen zu mobilisieren und auf ein Ziel einzuschwören vermag. Ihre Charakterisierung klingt echt und plaziert Wałęsa dort, wo er hingehört: in der Mitte, nicht unbedingt an der Spitze der Ereignisse. Die Gruppe von Menschen, von denen sie erzählt, erinnert uns auch daran, dass nicht jeder, der damals eine Rolle spielte, dies auch heute noch tut. Einige sind gestorben, andere vergessen.

Ihr Leben verbindet die furchtbaren Repressionen unter der deutschen und der sowjetischen Okkupation Polens mit der Gegenwart, nicht ver-

mittels großartiger Theorien, sondern kraft Familienerfahrung. Wie die Kindheit von Millionen von Polen, war auch die ihre gezeichnet vom Leid der Eltern – ein Leid, das die Eltern nie voll artikulierten und das ihre Kinder erst viel später begriffen. Diese Pathologie (so ihre eigene Wahrnehmung) schuf eigensinnige Loyalitäten und führte, zumindest in ihrem Fall, zur Verabscheuung von Gewalt. Die Solidarność war, neben vielem anderen, der Versuch, ein auf Gewalt gegründetes System gewaltlos zu ändern. Das ist freilich nur eine negative Definition. Das weiche und lebendige Zentrum der Bewegung, jener Teil, der am schwierigsten zu erfassen und zu beschreiben ist, war der menschliche Impuls der Solidarität: die Bereitschaft, sich gegenseitig anzuerkennen, und der Wille, einander zu helfen. Von Solidarität in diesem Sinne ist Henryka Krzywonos' Leben getragen, heute wie damals.

Timothy Snyder

Krzywonos ist Ihr Vatername?

Nein, das ist der Nachname meines ersten Mannes.

So hieß der Kosakenhetman, einer der Anführer des Chmielnicki-Aufstandes, der in »Feuer und Schwert« verewigt ist. Er war für seine besondere Verwegenheit berühmt.

Ich weiß, ich bin auch so. Vielleicht, weil ich im Gefängnis zur Welt gekommen bin. Meine Mutter hat unter Stalin gegessen. Verurteilt nach diesem Paragraphen »Absichtliches Verschweigen«.

Was heißt das?

Sie hat wegen meines Vaters gegessen, er war im Gefängnis gewesen und abgehauen. Und meine Mutter hat ihn nicht verraten. Er war im Gefängnis, weil er sich ein bisschen in Politik eingemischt hatte, aber ich hab keine Ahnung, weshalb genau.

Ihr Vater hat nichts erzählt?

Bei uns wurde ganz wenig über dieses Thema geredet. Mein Vater war aus Wilna, er hat in drei Konzentrationslagern gesessen, in Dachau, Buchenwald und Birkenau, aber man konnte kaum etwas darüber aus ihm herauskriegen. Wenn er einen Gefühlskoller kriegte, im Rausch, dann hat er erzählt. Tragische Geschichten. Dass ich im Gefängnis geboren wurde, habe ich mit sieben Jahren erfahren, und ganz durch Zufall. Heute verstehe ich das Ganze, ich kann es mir zusammenreimen und verstehe meinen Vater, es wundert mich nicht einmal mehr, dass er trank. Als er aus dem Lager kam, wog er 28 Kilo, ein stattlicher, kräftiger, gut aussehender Mann, der als Wrack aus den Lagern kam.

Durch welchen Zufall haben Sie erfahren, dass Sie im Gefängnis geboren sind?

Ich erfuhr, dass mein Vater aus dem Gefängnis geflüchtet war. Aus seinem Versteck ist er dann schnell nach Haus gerannt. Sie sind ja noch sehr jung, Sie können das nicht wissen, aber früher gab es einen Zwei-Złoty-Geldschein. So einen Zwei-Złoty-Schein legte er auf den Tisch, dann sprang er aus dem Fenster. Jemand verpiff ihn, und meine Mutter haben sie eingelocht, diese zwei Złoty hatten verraten, dass sie ihn versteckt hielt. Sie war schwanger. Meine Brüder kamen ins Kinderheim, und ich kam im Gefängnis zur Welt.

Mein Vater hat sich nie mehr gefangen. Zehn Tage im Monat war er nüchtern, zwanzig betrunken oder im Rausch, wie man so schön sagt, unser Leben war sehr hart. Im Konzentrationslager hatte er verschiedene Berufe gelernt, er war ein sehr guter Friseur und ein Tausendsassa, er konnte alles, aber er hatte Asthma und tat kaum etwas. Doch wenn er mal arbeitete, dann mussten wir Kinder mit ran. Einmal arbeitete er als Heizer, da gingen wir Koks schaufeln. Meine Mutter schuftete damals auch hart, sie arbeitete in einer LPG, bei der Kartoffelernte, da mussten wir auch mit.

Wo haben Sie gewohnt?

Damals wurden Leute von außerhalb in Danzig nicht gemeldet, und meine Mutter war aus Warschau, sie war wegen meines Vaters hierher gekommen. Wir wohnten in einer Kammer bei meiner Großmutter, und wir mussten eine Wohnung suchen. Am 1. Juli 1959, am Halina-Tag, dem

Namenstag meiner Mutter, zog sie auf eigene Faust zu meinem Vater, und da sie sich eine Arbeit besorgt hatte – als Straßenfegerin – durfte sie dort bleiben. Anmelden konnte sie sich aber erst Mitte der sechziger Jahre. Wir waren damals schon drei Kinder, die Lage war schwer. Wenn sie den Boden aufgewaschen hatte, legte meine Mutter Papier drauf, damit er trocknete. Anstatt eines Sofas oder Betts waren Ziegel da, darauf lagen Strohsäcke zum Schlafen. Und an Heiligabend, wenn andere Leute Weihnachtslieder sangen, sang mein Vater russische Lieder. Er war ein seltsamer Mensch. Er zeigte uns nie, ob er uns lieb hatte, so was gab es bei uns gar nicht. Wenn er im Rausch war und etwas aus seinem Leben erzählte, dann immer nur als Warnung für uns. Er erzog uns zu rebellischen Menschen. Ich rebellierte gegen alles. In der Schule hatte ich Probleme mit Russisch, ich wollte es nicht lernen. »Warum willst du nicht russisch lernen?« fragte meine Lehrerein. »Was soll ich denn mit so einem Russki reden?« hab ich geantwortet.

Hat Ihr Vater zu Hause russisch gesprochen?

Ein bisschen ja. Ich verstehe Russisch bis heute. Mit dem Reden geht es schlechter, aber damals, das war Auflehnung, wir wollten diese Sprache nicht lernen.

Ihre Brüder wurden schließlich aus dem Kinderheim geholt?

Ja klar, meine Mutter kam aus dem Gefängnis und holte die Kinder nach Hause. Sie war eine sehr anständige Frau und arbeitete hart. Sie arbeitete in einem Betonwerk, da musste sie Wagen mit Steinen, mit Zement ziehen. Es wurde richtig tragisch. Oft war kein Brot im Haus. Und dann starb mein Vater.

In welchem Jahr war das?

1966. Damals fing meine Mutter an zu trinken. Ich musste mich um sie und meine Schwester kümmern, die noch zu Hause war. Da kam ich wieder ins Kinderheim. Das hatte ich mir selbst so eingerichtet. Ich hatte eigentlich mit meiner Schwester gehen wollen, aber das erwies sich als unmöglich, weil meine Mutter bei Gericht angegeben hatte, dass sie uns nach

Haus holt. Ich legte Einspruch ein und sagte, ich würde bleiben, deshalb wurde ich in ein Kinderheim eingewiesen.

Und Ihre Schwester blieb bei der Mutter?

Ja, meine Schwester blieb bei meiner Mutter, sie bekam einen Vormund. 1970 zog ich zurück nach Hause und kümmerte mich um meine Schwester. Ich musste mir eine Arbeit suchen. Zuerst habe ich in der Danziger Hafenbehörde geputzt. Sie kriegten schnell raus, dass ich einen Lehrgang als Stenotypistin gemacht hatte und gut tippe. In der Hafenbehörde bekam ich Arbeitsaufträge und eine Maschine, und nachts tippte ich, um etwas zu meinem Lohn dazuzuverdienen. Dann ergab sich die Gelegenheit zu einem Lehrgang als Straßenbahnführer. Dazu hat mir ein Mann verholfen, der bei uns in der Straße wohnte, Jan Szulc, soll seine Seele im Paradies wandeln. Mit achtzehn bekam ich einen Platz in dem Kurs, ich bestand ihn und wurde Straßenbahnführerin.

Gab es viele Straßenbahnführerinnen?

Nicht viele, aber einige. Ich war schlagfertig und abgebrüht, Kinder aus pathologischen Familien finden sich manchmal gut im Leben zurecht. Ich wusste, dass ich mit meiner Mutter, ja mit der ganzen Welt würde kämpfen müssen, wenn ich meiner Mutter helfen wollte, und mir selbst auch, denn bei uns zu Hause war die Lage kritisch, wenn ich nach Hause kam, saß ihre ganze Kumpanei um den Tisch. Manchmal musste man die Leute einfach rausschmeißen. Meine Schwester ging in die Schule, ich zur Arbeit.

Wie viel jünger ist Ihre Schwester als Sie?

Acht Jahre. Kinder wie wir müssen immer kämpfen, um durchzukommen. Ich dachte immer, ich sei schlechter als die anderen, als Kind war ich nie so angezogen wie es sich gehörte. Zum Beispiel am Kirchweihtag an der St. Hedwigs-Kirche. Das ist eine Kirche in Danzig, wo immer viele Buden bei der Kirchweih sind, und man kann etwas gewinnen. Diese Kirchweih ist am 15. Oktober, es ist also schon kalt. Meine Freundinnen hatten alle schon Mäntel an und warme Stiefel, während ich in Turnschuhen und Pullover oder einer alten Jacke von meinen Brüdern herumliefe. Das sind

Situationen, die ein Mensch nicht vergisst, ich habe immer gemeint, ich sei schlechter als die anderen. Wenn eine Freundin damit angab, was ihre Mutter zu Mittag gekocht hatte, erzählte ich, bei uns hätte es Kotelett oder Hühnchen gegeben. Ich lernte einfach zu lügen.

Um die Würde zu wahren?

Ja, um meine Würde zu wahren. Später, als ich schon in beim WPK (den Verkehrsbetrieben der Küstenregion) arbeitete, half mir Herr Janek, der immer auf meiner Seite stand und mich einfach gern mochte, er wusste genau, in welcher Situation ich war, er kannte meine Eltern. Eine Zeitlang habe ich meine Mutter unterstützt, als sie mit dem Trinken aufhören wollte und allmählich wieder zu einem normalen Leben zurückfand. Ich gab ihr fast meinen ganzen Lohn, für mich selbst behielt ich nur ein paar Groschen. Er wusste, wenn ich am nächsten Tag zur Arbeit kam, würde ich Hunger haben. Dann brachte er belegte Brote mit und legte sie so in meine Tasche, dass niemand es mitbekam. Das war ein wunderbarer Mensch, ich kann mich noch gut an ihn erinnern. Er war besser als mein Vater, von meinem Vater habe ich nur den Gürtel zu spüren bekommen. Heute sage ich immer, dass mich das sehr abgehärtet hat, aber ich bin gegen das Schlagen von Kindern, ich meine, es sollte ganz verboten werden, Kinder zu schlagen. Das weckt nur Aggressionen, ich weiß das aus eigener Erfahrung. Ich habe zu meinem Vater nie gesagt »Entschuldigung«, denn ich wusste, dass ich für etwas geschlagen wurde, was ich nicht getan hatte. Dafür, dass ich am falschen Ort gewesen war, dafür, dass ihm etwas schiefgegangen war. Wenn ich heute von all diesen Fällen von Brutalität höre, dann packt mich der Zorn. Es ist für mich unfassbar, dass ein Elternteil einem Kind so etwas zufügen kann, dabei bin ich mit dem Gartenschlauch verprügelt worden, wenn Sie sich das vorstellen können. Irgendwo habe ich gelesen, dass Tusk körperliche Züchtigung von Kindern ganz unter Strafe stellen will. Wenn er das macht, hat er meine volle Unterstützung.

1970 sind Sie aus dem Kinderheim nach Hause gekommen, 1973 sind Sie Straßenbahnführerin geworden und haben angefangen, beim WKP zu arbeiten. Und Freunde, Bekannte? Hatten Sie einen Freundeskreis?

Ich hatte keinen Freundeskreis. Ich bin immer nur herumgehetzt, um Geld zu verdienen. Ich hab versucht, so viele Stunden wie möglich zu machen, beim WKP verdiente man nicht gut. Da musste man 400 Stunden im Monat machen, um anständig zu verdienen.

Waren Sie in der Partei?

Nein. Mein Kontakt mit dem Apparat beschränkte sich auf zwei von der Gewerkschaft organisierte Ausflüge zum Pilzesammeln.

Warum wollten Sie nicht Mitglied werden?

Man hat es mir vorgeschlagen. Aber es reizte mich nicht. Bei uns zu Hause wurde das völlig abgelehnt.

Ihre Eltern waren antikommunistisch?

Ja, total antikommunistisch, von Anfang an. Wenn mein Vater betrunken war, riss er manchmal nachts das Fenster auf und beschimpfte die »Roten« aufs wüteste. Einem Kind bleiben solche Dinge haften. Auch das schlechteste Elternteil ist doch ein Vorbild für ein Kind. Außerdem hatte ich eine Lehrerin in der Schule, Frau Baranska, sie war sehr scharfzünftig. Sie unterrichtete bei uns Geschichte, dabei war sie unglaublich direkt, sie sagte die Wahrheit.

Was zum Beispiel?

Na ja, alles, auch über Katyn.

Über Katyn?

Über Katyn, über alles mögliche. Ich ging gern zu ihr nach Hause. Wir waren eine ganze Gruppe, die sie regelmäßig besuchte. Von ihr habe ich auch erfahren, dass nicht nur die Deutschen Polen angegriffen haben, sondern dass die Sowjetunion auch daran beteiligt war. Von ihr habe ich auch über diese fünf Tage gehört, an denen die Russen alles durften, sie haben polnische Frauen vergewaltigt, und wenn ihnen etwas nicht gefiel, ha-

ben sie Leute umgebracht. Wenn sie nicht trank, konnte man mit meiner Mutter reden. Sie war ein sehr geselliger, umgänglicher Mensch. Einmal, als mein Vater vom Lager erzählte, hat meine Mutter gesagt: »Ich hab in Warschau auch einiges mitgemacht.« Sie war aus Warschau, dort war sie geboren und aufgewachsen. »Ich ging schmuggeln. Hört zu. Es war Winter, Schnee bis zur Hüfte, wir gehen durch ein Roggenfeld...« Was für ein Quatsch, hab ich gedacht, im Winter durchs Roggenfeld?! Ich erzählte das der Baranska, und die sagte: »Kind, das ist die Wahrheit. Die Menschen haben das Getreide nicht geerntet. Der Roggen stand noch, und sie hatten zusätzliche Deckung, wenn sie durch das Feld gingen.« Das war ein wunderbarer Mensch. In der Schule hat sie nicht viel gesagt, das konnte sie ja nicht, aber sie hat uns zu sich nach Hause eingeladen. Heute ist mir klar, dass sie dafür hätte ins Gefängnis gehen können, die hätten alles mögliche mit ihr machen können...

Gegen die Partei waren Sie also geimpft. Und die Gewerkschaften?

Wissen Sie, das war so eine Zeit, da wurde man Mitglied bei der Gewerkschaft, ob man es wollte oder nicht.

Schützten diese die Arbeiter irgendwie?

Ganz und gar nicht. Es gab einen Betriebsrat, mit dem ich Probleme hatte. Das sah so aus, dass meine Kollegen sagten: »Bei der Versammlung, da werd ich's denen schon zeigen.« Sie kamen zur Versammlung, setzten sich hin und – Stille. Aber Henka natürlich, die Dumme, stellt sich hin und macht das Maul auf, egal, ob in eigener oder nicht eigener Sache, und dann gab es immer eins auf den Deckel. Manchmal haben sie mir die Prämie gestrichen, weil ich Schnauze riskiert hatte, manchmal bekam ich eine andere Straßenbahnlinie zugewiesen. Jedenfalls war es so, dass wir nicht selten die Arbeit niederlegen wollten, nicht unbedingt wegen der Bezahlung, sondern eher wegen der katastrophalen Arbeitsbedingungen. Als ich anfang zu fahren, schlossen sich die Straßenbahntüren noch nicht selbsttätig, sondern die Fahrgäste mussten sie schließen. Ich bekam die Linie 3, die fuhr da entlang, wo heute das Denkmal der Werftarbeiter steht.

Da war eine Schleife?

Ja. Man kam an, fuhr eine Schleife und wieder zurück. Dort sammelten sich die Werftarbeiter nach der Arbeit. Sie hingen wie Trauben an der Straßenbahn, deshalb fuhr man ganz langsam. Der Fahrer saß auf einem runden Sitz, von den Fahrgästen nur durch eine Schranke getrennt. Wenn man langsam fuhr, regnete es Beschimpfungen. Wenn man zu schnell fuhr, musste man aufpassen, dass keiner runterfiel, denn man hatte die Verantwortung. Beim Losfahren mussten die Türen geschlossen sein, aber die Türen flogen oft wieder auf, die Stromabnehmer rissen ab... Wenn der Schaden groß war, stand die ganze Linie still, das kam auch vor. Dann hieß es »Scheiße« von allen Seiten, »fahr doch Kartoffeln aus« und so. Sie scheuten nicht davor zurück, einem eins auf die Rübe zu geben.

Haben Sie sich gewehrt?

Ich bin keinem was schuldig geblieben.

Daran habe ich keinen Zweifel.

Dabei war es dem Fahrer verboten, mit den Fahrgästen zu sprechen.

Natürlich.

Aber ich muss Ihnen sagen, am schlimmsten war es, wenn diese Türen wirklich nicht zugingen. Sobald wir am Ende der Schicht ins Depot kamen, meldeten wir es, der Leiter kam raus und sagte: »Was kann ich denn dagegen machen?« Ich hatte eine Kollegin, die hatte ein kleines Kind. Einmal sagte sie: »Tut mir leid, aber ich muss jetzt nach Hause nach Rumia und mein Kind im Kindergarten abholen.« Der Leiter sofort: »Verpiss dich in deine Bahn und fahr los!« Sie bricht in Tränen aus. Ich sage: »Was weinst du denn?«, und zu ihm: »Verpiss dich doch selbst in die Bahn und fahr.« Er darauf: »Ich kann nicht fahren.« »Was bist du denn für ein Leiter?« hab ich da gesagt. Das waren Leute ohne jede Bildung, genau wie wir ja auch. Es war schockierend. Der einzige Unterschied zwischen ihnen und uns war, dass wir Straßenbahn fahren konnten und sie die Leiter waren. Wenn einer in der Partei war, konnte er auch mit Volksschulabschluss Direktor werden. Ich bin damals natürlich auch nicht in diese Straßenbahn gestiegen, obwohl er es mir befahl. Niemand ist eingestiegen. Und am nächsten

Tag sind wir gekommen und hatten alles schon beschlossen, wir wollten die Arbeit niederlegen. Der Kollege, der am nächsten Tag die erste Schicht hatte, sollte streiken und nicht losfahren. Aber er kam zur Arbeit und sagte: »Hört zu, ich fahr lieber doch, ich hab Familie, ich hab Kinder, ich will nichts riskieren, ich hab das Ganze mit meiner Frau durchdiskutiert, und sie hat gesagt, sie ist absolut nicht einverstanden.« Und ehrlich gesagt wussten wir, dass er recht hatte, dass er die Familie nicht gefährden durfte. Bei den Verkehrsbetrieben arbeiteten damals Leute, die ganz fest zusammenhielten. Keiner ging zum Vorgesetzten, keiner zeigte beim Direktor an, wir machten alles unter uns aus.

Damals hat es also noch nicht geklappt.

Ganz oft hat es noch nicht geklappt, aber dann kam das Jahr achtzig.

Warum hat es ausgerechnet 1980 geklappt? War das schon der Einfluss der Freien Gewerkschaften?

Zuerst muss ich dazu sagen, dass sich meine persönliche Situation geändert hatte. Meine Schwester hatte geheiratet, ich brauchte mir um sie keine Sorgen mehr zu machen, ich war frei. Ich schuftete nicht mehr wie eine Verrückte, ich fuhr nicht mehr so viel, machte nicht mehr so viele Schichten. Ich fuhr auf der Linie 15. Und immer morgens und nachmittags, wenn die Werftarbeiter von der Arbeit kamen oder auf die Arbeit gingen, dann segelten Flugblätter durch die Luft. An der Werft ist eine Überführung, darunter fahren die Lokalbahnen. Mit diesen Lokalbahnen fahren die Leute von der Werft zum Neuen Hafen, nach Danzig oder nach Gdingen. Und die Leute aus den Freien Gewerkschaften gingen dorthin, und wenn besonders viele Leute auf und unter der Brücke unterwegs waren, warfen sie die Flugblätter ab, und diese Flugblätter gerieten auch an mich. Meistens bekam ich sie von einem Passagier, der zwei, drei mitgenommen hatte, ich nahm so ein Flugblatt und war einfach baff. Ich konnte nicht begreifen, dass jemand seine Telefonnummer und seine volle Adresse angab. Dass einer solchen Mut haben konnte.

Von wem haben Sie durch diese Flugblätter erfahren?

Am stärksten ist mir Bogdan Borusewicz haften geblieben. Aber es gab noch viele andere Namen. Ich könnte heute in meinen Papieren suchen, diese Flugblätter habe ich noch irgendwo. Da war der Moment gekommen, dass sich in Polen etwas tat, und bei uns in den Verkehrsbetrieben auch. Ich kann mich noch an die Versammlung im Klubraum erinnern, alle kamen voller Begeisterung zu dieser Versammlung.

Wer hatte die organisiert?

Die Leitung. Wir waren alle schon darauf vorbereitet, dass es einen Riesenknall geben würde. Uns hing das alles schon zum Hals heraus. Es ging ja nicht mal um den Lohn. Wir hegten ja wegen des Lohns gar keinen Groll, es ging vielmehr darum, dass die Straßenbahnen kaputt waren...

... um die Arbeitsbedingungen...

... dass wir von den Passagieren eins auf den Deckel kriegten und beleidigt wurden. Das war so im Juli 1980. Wir hatten schon seit einiger Zeit das Gefühl, dass sich bei uns Chaos einschleicht. Unsere Arbeits- und Streckenpläne schienen plötzlich ganz unsinnig zusammengestellt. Allmählich wurde uns klar, dass die Leitung unter uns Streit säen wollte. Und dann kam der August. Streik in der Werft.

Wie haben sie von dem Streik erfahren?

Ich weiß nicht, vielleicht beim Fahren, vielleicht schon einen Tag vorher. Das weiß ich wirklich nicht mehr.

Aber Ihre letzte Fahrt, mit der der Solidarność-Streik des öffentlichen Verkehrs in Danzig begann, an die können Sie sich erinnern?

Ich kann mich nicht einmal genau daran erinnern, wie ich an dem Tag aus dem Depot fuhr, was ich da gedacht habe. Ich kann mich nur an die sechs Haltestellen bis zur Oper erinnern.² Ich erinnere mich noch genau an meine Nervosität und die Angst...

Hatten Sie das geplant, dass sie einfach mit der Straßenbahn stehenbleiben?

Ich weiß nicht, wahrscheinlich nicht. Aber ich hab schon gewusst, dass ich etwas machen werde. Ich erinnere mich an eine schreckliche Angst. Wenn ich gewusst hätte, ich werde an die Wand gestellt und erschossen, dann hätte ich weniger Angst gehabt. Ich wusste nicht, was die Leute sagen werden, wenn ich dort ankomme.

Hatten Sie vorher jemandem erzählt, dass Sie etwas vorhaben?

Ich habe keinem etwas gesagt. Das war ganz spontan.

Sie fahren also Richtung Oper. Eine Haltestelle nach der anderen...

Ich fahre und denke: Mein Gott – stoppen – nicht stoppen, stoppen – nicht stoppen. Herr im Himmel, und was, wenn sie mich vermöbeln? Daran kann ich mich erinnern.

Warum ausgerechnet vor der Oper?

Wenn die Straßenbahnen an der Oper stehen, dann stehen sie in ganz Danzig. Man kommt nicht durch. Man kann nur noch mit der Zehnerlinie zum Hafen fahren und sonst nichts.

Wir kommen also an der Oper an, und...

Ja, da hab ich gedacht: klappt es – klappt es nicht, klappt es – klappt es nicht, so wie ein spätes Mädchen mit ihrem »er nimmt mich – er nimmt mich nicht«. Ich hab überlegt, wie das sein wird, und da stand ich auch schon vor der Oper, in der Mitte. Die Straßenbahn war voller Leute, und ich stieg aus.

Um wie viel Uhr war das?

Die Leute waren auf dem Weg zur Arbeit, aber wie viel Uhr es genau war, das weiß ich nicht mehr. Ich blieb stehen und hab gesagt: »Diese Straßenbahn fährt nicht mehr weiter«. Die Leute waren so etwas gewohnt, die Straßenbahnen sprangen aus den Gleisen, die Türen gingen nicht zu, dann sagten wir den Leuten, dass sie aussteigen mussten.

Am Anfang wussten die Leute also nicht, um was es ging?

Ach was, natürlich. Ich sage: »Wir bleiben stehen, weil die Werft stillsteht. Wir müssen den Streik der Werftarbeiter unterstützen.« Ich hatte Angst vor dem, was jetzt kommen würde, und die Leute fingen an, Beifall zu klatschen. Das war unglaublich. Und ich mittendrin, ich habe geweint, das hat man nicht gesehen, aber ich habe geweint. Ein Typ kam auf mich zu, so ein kleiner, dunkler, ich erinnere mich an seine Worte: »Ich bin vom PKS (Regionalbusverkehr), ich heiße Zdzisław Kobylański, wir streiken auch.«

Und dann kamen die anderen Fahrer, meine Kollegen. Die Jungen sagen: »Wir bringen die Straßenbahnen zurück ins Depot, unsere Basis ist auf der Karl-Marx-Straße.« So hieß damals die Hallerstrae. »Wir fahren mit Bussen, wir holen euch ab.« Und so geschah es auch.

Hinter Ihnen standen jetzt weitere Straßenbahnen. Regte sich denn niemand auf, dass er nicht zur Arbeit kam?

Keiner, absolut keiner. Das hat die Leute gar nicht gestört.

Und weiter?

Ein paar Fahrer warfen ein: »Hört mal, wir müssen aber auf unsere Arbeitsplätze aufpassen.« Also teilen wir Wachen ein, passen auf, dass Ordnung gewahrt wird. An jedem Depot blieben Leute zurück, die aufpassten. Die Leute blieben massenweise dort.

Fiel gleich zu Anfang das Wort »Streik«?

Natürlich, Streik! Wir whlen ein Komitee. Ein Riesenchaos. Leute suchen einander, andere suchen schon einen Schlafplatz für die Nacht, weil sie wissen, dass sie bleiben. Wieder andere sagen: »Ich geh nach Hause, ich streike nicht, mich interessiert das nicht.« Aber das waren nur wenige. Wir reden Leuten mit einer schwierigen Familiensituation zu, sie sollten nach Hause gehen. Ja, und natürlich schicken wir einen Kollegen zur Werft, er soll sich vorstellen und unsere Forderungen vortragen, die wir zuvor aufgestellt hatten. Er soll uns auch berichten, was auf der Werft

vor sich geht. Unser Kollege fährt also los und kommt ganz lange nicht wieder. Am Ende steht die Werft schon gar nicht mehr?

Aber der Kollege war nach Hause gefahren.

Ja, leider, so war es. Also sagt einer: »Hör mal, Henka, fahr du doch auf die Werft.« Ich setz mich also mit einem Kollegen in einen kleinen Fiat und wir fahren los. Wir kommen an der Werft an – und nun? Wie sich herausstellt, verkündet Wałęsa gerade das Ende des Streiks.

Haben Sie bei der Gelegenheit Wałęsa zum ersten Mal getroffen?

Ich weiß noch, dass ich auf einen Akkuwagen sprang und aus vollem Halse schrie, brüllte, wie ich heiße und woher ich bin. Da kamen die Leute alle raus. Anna Walentynowicz kam herbeigestürzt und fing auch an zu schreien. Neben mir steht ein älterer Werftarbeiter, auf einmal kommt Wałęsa. Wałęsa kommt also an, da sagt der Arbeiter zu mir: »Das ist der Streikführer.« Ich also sofort zu ihm. Heute erfahre ich aus Büchern, was ich damals gesagt habe.

»Verrat! Wenn ihr uns im Stich lasst, sind wir verloren! Die Werft werden sie in Ruhe lassen, aber die kleineren Betriebe werden sie zerquetschen wie Wanzen! Brecht den Streik nicht ab, Autobusse werden die Panzer nicht besiegen!«

Ich will es nicht wiederholen, weil ich mich nicht mehr erinnere. Ich weiß, dass ich ihm gesagt habe, dass sie uns verraten. Ich hab gesagt, dass wir mit Straßenbahnen keine Panzer aufhalten können.

Wie haben sie reagiert?

Neben Wałęsa steht so ein kleiner Werftarbeiter, ein kleinwüchsiger Typ, ich weiß noch nicht, wer das ist. Wałęsa wendet sich an ihn und sagt: »Bogdan, was sollen wir machen?« »Tja, schwer zu sagen.« »Also gut, wir streiken.« Das kam von Wałęsa: »Wir streiken, wir streiken.« Wałęsa geht zurück, er fängt an zu rufen, es sind nicht viele Leute in der Werft. Dann fahren wir alle mit dem Akkuwagen in einen großen Saal. Dort herrscht

Chaos, Gedränge, einer schreit lauter als der andere. Bogdan sitzt an einem Tisch. Ich gehe zu ihm und sage: »Herr Bogdan, hier sind unsere Forderungen.« Er nimmt sie entgegen. Dann höre ich, wie es heißt, dass ein Komitee gebildet werden muss. Sie bitten uns an einen Tisch, hinter uns steht eine Masse von Leuten aus der Werft, es wird gewählt. Vorschläge fallen, wer ins Komitee soll. Jemand ruft meinen Namen. Ich weiß nicht, vielleicht war es Bogdan Borusewicz, ich bin nicht sicher, vielleicht auch Lech, ich erinnere mich nicht. Heute bin ich sicher, dass es nur daran lag, dass ich so laut gebrüllt hatte.

Und das ist dann schon das Überbetriebliche Streikkomitee.³

In dieses Komitee kamen alle möglichen Leute, aber nicht Bogdan. Mich hat das interessiert. Von Kindheit an bin ich ein Mensch gewesen, der alles ergründen will. Bis heute bin ich so. Wenn ich zum Arzt gehe, will ich alles wissen. Damals war das auch so, ich ging zu Bogdan und habe ihn gefragt. Er sagte: »Weil ich außerhalb des Komitees nützlicher sein kann.« Aber das hat mir nicht gereicht, deshalb hab ich weiter gefragt, und da habe ich zum ersten Mal erfahren, dass er bei KOR war, und dass KOR nicht hervortreten dürfe, das sei das Komitee zur Verteidigung der Arbeiter (Komitet Obrony Robotników). Damit konnte ich sofort etwas anfangen, und ich sagte: »Ich kenne Sie, ich kenne Sie von den Flugblättern.« Und ich habe gefragt, ob ich ihn umarmen dürfte, ich habe ihm gesagt, wie sehr ich ihn verehrte. Damals erfuhr ich auch von Andrzej Gwiazda und hörte, wie die Freien Gewerkschaften entstanden waren.⁴ Das hat mir imponiert, mir, der grauen Maus, die von ihren Eltern ganz kleingemacht worden war. Es hat mir imponiert, dass ich unter solchen Menschen war, sie waren für mich sehr bedeutend. Bis heute sind sie bedeutend. Das war unglaublich.

Sind Sie zurück in Ihren Betrieb gefahren?

Ja. Spät in der Nacht bin ich wieder in den Fiat gestiegen und zum Autobusdepot gefahren und hab gesagt: »Also, die Sache ist so, ich bin ins Streikkomitee gewählt. Seid ihr einverstanden, dass ich drin bleibe? Oder sollen wir jemand anders wählen, der an meiner Stelle geht?« Ich stand auf einem Stapel Paletten und schrie meine Worte. Natürlich wollten sie, dass ich zurück ins Komitee ging. Da sagte ich: »Gut, aber dann wollen wir

zwei Kollegen als Verbindungsleute wählen. Die sitzen auf der Werft und kommen immer zum WPK und berichten, was dort geschieht. Solange ich kann, komme ich auch.« Denn da wusste ich schon von Andrzej Gwiazda, dass das nicht so einfach sein würde. Dass alles mögliche passieren konnte. Es gab noch keine Passierscheine.

Ist die Miliz euch gefolgt?

Die ganze Zeit. Gleich von unserer Basis aus sind sie uns hinterher bis zur Werft. Wir sind dann durch einen anderen Eingang rein.

Sie gehen also zurück zur Werft. Was geschieht dann?

Ein Riesenchaos, alle laufen durcheinander. Leute von draußen bringen Brot, etwas zum Draufschmieren. Am oberen Ende steht der Tisch der Vorsitzenden, daran sitzen wir. Alles mögliche passiert auf einmal, ich erfahre zum Beispiel vom Sicherheitsdienst (SB), davon hatte ich noch keinen blassen Schimmer. Joanna Gwiazda, Andrzejs Frau, kriegte einen Koller, weil sie einen SB-ler gesehen hatte, ihr wurde schlecht, und sie musste hinausgebracht werden.

Was passierte mit dem SB-ler?

Ich weiß nicht. Da passierte so viel.

Womit waren Sie zu dem Zeitpunkt beschäftigt?

Zuerst hab ich erzählt, wie meine Kollegen vom WPK eine tolle Idee hatten, wie sie das Problem mit dem Benzinmangel lösen konnten. Sie befestigten ein Band mit der Aufschrift »MILICJA« und bekamen so an jeder Tankstelle kostenlos Sprit. Da kam Jacek Klys zu mir, der im Komitee die Raffinerie vertrat, und sagte: »Du, wenn ihr einen Tank im Betrieb habt, dann geht das klar, in der Raffinerie ist genug Benzin.« Ich also sofort zu einem von unseren Leuten und frage: »Leute, haben wir da einen Tank?« »Ja«, sagt er. »Dann geh zum Direktor und frag um Erlaubnis, ob du den mitnehmen kannst.« Ich fuhr mit dem Kollegen zum Herrn Direktor, aber der Direktor sagt: »Nur über meine Leiche.« »Dann sind sie schon tot«,

sag ich darauf, und mein Kollege: »Los, nimm den Tank, wir fahren in die Raffinerie.« Ich hatte ein Heft, da wurde eingetragen, was und wie viel, das habe ich heute noch. Später gab's einen Haufen Streitigkeiten deshalb. Meine Kollegen machten mir Vorwürfe, ich gäbe ihnen zu wenig Benzin, dem da geb ich dreißig und ihnen auch dreißig, dabei sind sie doch meine Kollegen und müssten mehr kriegen. Aber ich war so erzogen, wenn man dem einen eine Kruste Brot gibt, dann dem anderen auch, und das hatte nichts mit Kollege oder Nichtkollege zu tun. Der eine ist genauso hungrig wie der andere, und damit basta.

Haben Sie denn das Benzin verteilt?

Ich habe Karten mit dem Stempel des Streikkomitees ausgegeben.

Und wo haben Sie auf der Werft geschlafen?

Mal auf zwei zusammengeschobenen Stühlen, mal auf dem Boden. Es gab auch Nächte, da schlief ich auf einer Luftmatratze. Ein gewisser Grzesio, ein Maler, hat die mir besorgt. Eine Nacht hab ich mich auf der Matratze ausgeschlafen, am nächsten Tag hatte ein anderer keinen Platz zum Schlafen, da gab ich ihm die Matratze ab, damit er schlafen konnte. Man schlief jeweils zwanzig Minuten, jemand hatte ein Gitarre, es wurde gesungen, ich war ein junges Mädchen, Schlafen interessierte mich nicht. Später wurde ich in die Delegation gewählt, die zur Bezirksverwaltung sollte. Florek Wiśniewski, Bogdan Lis und ich fuhren dorthin, um die Herren zum Gespräch einzuladen.

Natürlich haben sie zugesagt, ja, sie würden kommen. Es gab noch alles mögliche damals, auch eine Messe mit Jankowski.⁵

Aber man musste sich ja auch waschen und dergleichen. Diese prosaischen Dinge vergisst man immer, dabei ist das so schwer zu organisieren. In den Abteilungen gab es Toiletten, aber bei uns waren beispielsweise zwei, und eine Masse Leute. Kein Buch und kein Film hat die Wahrheit der Werft damals gezeigt. Experten kamen. Ich wurde in einen Strudel gezogen, in dem mir beigebracht wurde, was Politik ist, wozu diese Freien Gewerkschaften und so weiter. Ich war ja ein Grünschnabel. Leute von KOR kommen vorbei, ich lerne Ewa Milewicz⁶ kennen, auch andere Leute...

Wen von KOR haben Sie noch kennengelernt? Jacek Kuroń? Nein, der ist doch zu dem Zeitpunkt interniert.

Ja, Jacek Kuroń sitzt zu dem Zeitpunkt im Knast, aber ich höre von ihm. Von Bogdan und Andrzej Gwiazda kriege ich einen Schnellkurs. Sie zeigen mir, was da in Polen geschieht. Wenn ich zur WPK fahre, reißt Andrzej einen Schnipsel von dem Passierschein ab und sagt: »Guck mal, das mache ich jetzt deshalb, damit ich nachprüfen kann, ob niemand reinkommt, der einen nicht angerissenen Passierschein hat. Die können alles kopieren.« Ich versuche, das alles in mich aufzunehmen. Dort habe ich mein Politikstudium absolviert. Ich lerne, ich höre zu, was sie sagen, ich lausche Ania Walentynowicz, sie weiß so viel. Ania ist ja viel älter als ich, sie könnte meine Mutter sein. Damals konnte man erfahren, was der Weg von KOR war, weshalb die Freien Gewerkschaften entstanden, wogegen sie sich auflehnen. Nach und nach identifiziere ich mich ganz intensiv damit. Auf der Werft schätzen mich meine Kollegen. Als Andrzej dieses Stück von meinem Schein abgerissen hat, da wusste ich, dass ihm an mir gelegen ist. Das alles hat seine Wirkung auf mich und baut mich auf. Ich weiß, dass man mich braucht, dass sich etwas tut, und dass sie sich für mich einsetzen werden, falls ich verhaftet werde.

Die Werft, die hat mir mehr gegeben als mein ganzes Leben, bis dahin hatte mir ja noch niemand etwas gegeben. Ich konnte mich nicht mit meinen Eltern hinsetzen und ernsthaft über meine Probleme reden. Ich höre von Jacek Kuroń, und er wird fast ein Gott für mich. Und später wird er ein Freund.

Er hat in seinen Erinnerungen sehr schön von Ihnen geschrieben.

Ich habe ihn sehr, sehr gern gehabt, das sage ich nicht deshalb, weil er über mich geschrieben hat. Jacek Kuroń konnte erzählen, und ich hörte gern zu. Zusammen mit Andrzej Gwiazda war ich für die Forderung nach Befreiung der politischen Häftlinge verantwortlich. Für mich war das eine Ehrensache. In dem Film *Robotnicy 80'* ist ein Augenblick verewigt, als Jagielski sagt: »Paraphieren wir diesen zweiten Punkt!«, und ich sage: »Nein, ich bin dagegen! Zuerst kommen die Leute aus dem Gefängnis, vorher paraphieren wir gar nichts. Etwas anderes kommt gar nicht in Frage!« Dann redet er mit Wałęsa, und Wałęsa sagt: »Also gut,

paraphieren wir!« Und ich sage: »Für Christus!« und mache so.

Sie haben ihm die Feige gezeigt?

Klar, darüber hab ich ein Dokument, das hat sich nicht einer bloß ausgedacht.

Es kommt in dem Film Robotnicy 80 vor.

Den haben die Filmleute mir gebracht, ich konnte es lange nicht finden. Ich weiß nicht, ob Ihnen das klar ist, aber nach meiner Feige hat der Streik zwei Tage länger gedauert. Sonst wäre er früher zu Ende gewesen.

Wieso das?

Sie mussten die Gespräche mit uns erst mal abbrechen, wegfahren und beschließen, ob die politischen Häftlinge freigelassen werden durften. Sie sind irgendwohin gefahren und haben den Beschluss gefasst.

Wałęsa wollte den Punkt streichen?

Wir waren alle erschöpft. Ich will nicht sagen, dass Wałęsa das streichen wollte. Wie sollte ich meinen Kollegen irgendwelche Vorhaltungen machen? Ich sage nicht, dass wir die Helden von Stalingrad waren, verstehen Sie mich bitte nicht falsch, aber wir sechzehn, wir haben wirklich schwer gearbeitet und nicht geschlafen. All diese Tage über habe ich nachts vielleicht 20, 25 Minuten geschlafen, nicht mehr. Eine Delegation kam, sie mussten empfangen, mit Essen versorgt werden, wir mussten ihnen Schlafgelegenheiten herrichten. Das war ja nicht so, dass wir da saßen und nichts taten. Diese sechzehn waren für die ganzen Leute dort verantwortlich. Wenn der Streik schiefgegangen wäre, dann hätten wir heute keinen Lech Wałęsa, aber wir hätten auch nicht die Freunde von Lech Wałęsa, die wären bestimmt alle irgendwo an die Wand gestellt worden. Die ganzen Werftarbeiter hätte man nicht ruhigstellen können, aber diese sechzehn, die hätte man schon mit Fußtritten rausbefördern können. Wir wussten genau: Wenn wir Fehler machen und nachgeben, dann sind wir vor allen anderen dran. Uns hatten die Leute gewählt. (...)

Ich kann mich zum Beispiel daran erinnern, wie auf der Werft die Namen von Leuten gebrüllt wurden, die Besuch bekamen. Mütter, Frauen, Freundinnen, Kinder kamen, die ihnen Fresspakete brachten, weil wir ja nichts zu essen hatten. »Kudla Robert!« wird einer gerufen, keiner kommt, da ruft die Frau mich zu sich und drückt mir die Brote in die Hand. »Bitte, ich hab Sie an der Stimme erkannt, bitte nehmen Sie das von mir an.« »Für wen haben Sie es denn gebracht?« »Für meinen Sohn, aber die ganze Zeit ruft man schon nach ihm, und er kommt nicht.« »Er wird schon kommen.« Und sie darauf: »Ach nein, nehmen Sie trotzdem das Brot. Ich bitte Sie.« Mir kamen wirklich die Tränen, das war so überwältigend. Für mich waren die Leute dort eine einzige große Familie. Es spielte gar keine Rolle, wem eine Mutter etwas gebracht hatte, wenn derjenige nicht kam, dann gab sie es eben einem anderen. (...)

Und wie sah die Arbeit in der Gewerkschaft weiter aus? Um zehn Uhr morgens wird festgelegt...

Da besprechen wir, was wir machen. Wer wohin fährt, zu welchem Betrieb, wer dies macht, wer jenes, manchmal ergeben sich die verschiedensten Dinge. Nehmen wir an, da kommen Jungs aus Posen und sagen: »Henka, komm, wir haben einen Streik, aber wir haben keinen, der so richtig führen kann, komm mit uns.« Dann hatte man gar keine Zeit zu überlegen. Ich rufe Lech oder Bogdan Lis an und sage: »Hört mal, ich bin jetzt weg, ich fahr zum Streik nach Posen.« »In Ordnung, tschüss, alles klar.« Ich steige ins Auto, fahre nach Posen. In Posen schlafe ich fünf Tage nicht, sitze in einem Betrieb, formuliere Forderungen. Der Vorsitzende der Bezirksregierung will nicht mit mir reden. »Na gut, dann geh ich eben«, sage ich. Draußen vor dem Fenster schreien die Leute: »Wenn sie geht, verdammt noch mal, dann werden wir einen Galgen aufstellen und dich aufknüpfen, du alter Sack!« Manchmal musste man die Leute zurückhalten, weil sie so entflammt waren. Man musste für sie denken, damit es nicht zu einer Tragödie kam. (...)

Irgendwann kam ich spätabends nach Hause und, kaum war ich eingeschlafen, da hämmert jemand an meine Tür, noch ganz benebelt steh ich auf und gehe zur Tür, da schreit meine Nachbarin: »Henka, es ist Krieg!« Das werde ich bis an mein Lebensende nicht vergessen. Ich setzte mich im Nachthemd auf mein Bett und denke: »Guter Gott im Himmel, Krieg!«

Ich schalte den Fernseher ein, nichts. Das Radio ist auch tot. Was wird hier gespielt? Ich warte, höre schließlich Jaruzelski, der den Kriegszustand verhängt.

Wohin jetzt? Wenn ich zum PKS gehe, werden sie mich einkassieren. Ich hatte eine Freundin auf dem Land, sie war auch Verbindungsperson auf der Werft gewesen, vielleicht zu ihr? Nein, da holen sie mich auch. Ich warte. Sie kamen nicht an diesem Tag sondern erst am nächsten. Sie fassten mich nicht an, keiner hob auch nur den Finger gegen mich. An diesem Tag passierte nichts. Sie suchten in der Wohnung, guckten in die Schränke, dann gingen sie wieder. Als wäre eine Bekannte gekommen, die bei mir in den Ecken schnüffeln wollte. Danach gab es Durchsuchungen, sie schütteten meinen Zucker aus, die Grütze, fast alles, was ich hatte. Als der Kriegszustand ausgerufen wurde, hatte ich keinen Groschen. Der Vater meiner Freundin Małgosia aus der WPK arbeitete in einer Schlachtereierie, sie brachte mir manchmal ein Stück Blut- oder Leberwurst. Als sie zum ersten Mal kam, sagte sie: »Ich hab dir was mitgebracht, gib ein Stück Brot.« Ich sagte, ich hätte noch keins gekauft. »Dann gib mir Geld für Brot, ich geh und hol dir was.« Schließlich musste ich zugeben, dass ich nichts hatte. Da ist sie gegangen und hat mir ein halbes Brot gekauft.

Und Sie hatten mit niemandem Kontakt?

Nein, später geriet ich in diesen ganzen Wirbel. Wir konnten ausnutzen, dass ich schwanger war, da konnte ich mich verabreden, Papier, Alkohol, Druckerschwärze und so weiter bringen. Ich wusste, wo die Druckereien waren. Ich machte das mit Stefek zusammen.

Mit Stefek?

Ja, Lewandowski. Auch einer der Unterzeichner der Augustabkommen. Dann war diese Sache mit der Walze für die Vervielfältigungsmaschine. Jemand hatte sie bei mir gelassen, und ich hatte sie in die Bettcouch gelegt. Sie sah aus wie eine Teigrolle, nur mit Lagern natürlich. Da liegt sie also so vor sich hin. Sie kommen wieder, neue »Revision«. Diese Durchsuchungen, die kamen und gingen, aber bei einer Revision, da wurde alles rausgerissen, alle Klamotten raus aus dem Einbauschränk. In der Küche fliegt alles durch die Gegend, die Zuckertüte segelt ins Wohnzimmer. Es

war eine Einzimmerwohnung, ein winziges Wohnzimmer, ganz kleine Küche. Sie rennen rum, wüten. Einer hebt die Walze hoch. Guckt sie an und sagt: »Was ist das?« »Eine Rolle.« »Was für eine Rolle?« »Für Teig.« Er nimmt sie in die Hand: »Mit Lager?« »Ja, die hat mein Mann mir so gemacht.« Die Nackenhaare sträubten sich mir vor Angst. Aber der legt die Rolle zurück, macht die Bettcouch zu, und sie gehen. Ich wohnte an einem Treppenhaus, wo man unten im Keller von einem Aufgang zum anderen durchgehen konnte. Ein Bekannter kommt zu mir und sagt: »Henia, weißt Du, dass diese Ratte da unten steht?« Und ich sage: »Ja, ich weiß, und weißt du, was ich hier habe – diese Walze für die Vervielfältigungsmaschine.« Er nimmt die Walze mit, kaum eine Viertelstunde später kommen sie wieder. Sofort zur Couch, sie klappen sie auf: »Wo ist die Rolle?« »Was für eine Rolle?« »Die Teigrolle.« Ich gehe in die Küche, hole meine Teigrolle. »Bitte, hier.« Da haben sie mich vermöbelt, aber so vermöbelt, das lässt sich nicht beschreiben. Und dann haben sie mich da liegenlassen.

Sie haben Sie zu Hause zusammengeschlagen und dann liegenlassen?

Ja. Sie haben mich liegenlassen und sind gegangen. Dann hatte ich eine Fehlgeburt.

Ein, zwei Wochen später kamen sie zu mir, legten einen Brief auf den Tisch und wollten, dass ich unterschreibe. Ich sage: »Kommt gar nicht in Frage.« Ich hatte zwei wunderbare Lehrer. Der eine war Jacek Kuroń. Er sagte immer: »Wenn sie dir sagen, du sollst nehmen, unterschreib nie. Wenn sie dir sagen, du sollst geben, unterschreib auch nie. Niemals. Du darfst nie etwas unterschreiben.« Der andere Lehrer war Andrzej Kołodziej. Auch er sagte: »Henka, du darfst nie etwas unterschreiben. Und wenn du sitzt, dann denk an das, worin du verdammt noch mal am gescheitesten bist...« – das waren Andrzejs Worte –, »dann verquatschst du dich auch dann nicht, wenn Du eine Wahrheitsspritze oder so was kriegst.« Deshalb nahm ich nie etwas an, egal was sie mir gaben, keine Suppe, nichts. Ich war nicht interniert, aber ich wurde achtundvierzig Stunden lang festgehalten, dann ließen sie mich bis zur nächsten Ecke gehen und nahmen mich wieder für achtundvierzig Stunden in Arrest. Ich habe nie etwas unterschrieben. Da kann man heute bei mir wühlen, so viel man will. Aber es sind ja ohnehin so viele Papiere verbrannt. Schon in den neunziger Jahren war jemand

bei mir, der bei der Verbrennung der Papiere im Bezirksamt mitgemacht hatte, da war auch meine Akte beigewesen. Es ist soviel verbrannt worden, dass man bei den Verkehrsbetrieben keine Spur mehr davon finden konnte, dass ich dort gearbeitet hatte. Ich musste Zeugen beibringen, die aussagen konnten, dass ich überhaupt dort angestellt gewesen war... Na ja, jedenfalls bekam ich bei dieser Visite einen Schrieb zur Unterzeichnung vorgelegt, der mich anwies, Danzig zu verlassen und mir verbot, in der Volksrepublik Polen einer Arbeit nachzugehen, das muss so um den Jahreswechsel 1983-84 gewesen sein. (...)

Und gleich danach kam dann meine Mutter nach Hause, sie war auf dem Land gewesen und erzählte mir, dass dort eine Freundin von mir gestorben war. Sie war gestorben und hatte einen Haufen Kinder hinterlassen. »Also, eins von den Kindern ist ein ganz kleines Mädchen, ich hätte sie sogar mitgenommen, aber sie wollte nicht weg.« Ich hörte zu und sagte: »Verdammt, da fahren wir hin.« Also sind wir hingefahren und zum Vater von der Kleinen gegangen, ich hab ihn überredet und Agnieszka mitgenommen. Die Adoption habe ich selbst in die Wege geleitet, das hat vielleicht zwei Monate gedauert. Ich weiß bis heute nicht, warum das bei den Kinderheimen so viele Jahre dauert. Auf diese Weise bekam ich also mein erstes Kind. Später starb meine Nachbarin, um die ich mich in der letzten Phase gekümmert habe, und Jasia verbrachte da schon mehr Zeit bei mir als bei ihr. Die Tante, die ihn zu sich nehmen sollte, sagte in der Verhandlung, sie wolle ihn nicht, da war ich Zeuge. Was sollte ich da machen? Der Richter sagt: »Mein Kind, es tut mir sehr leid, aber du musst ins Kinderheim.« Na ja, da hab ich gesagt, dass ich ihn nehme.

Ich ging nach Hause. Krysiek⁸ war auf der Arbeit, ich denke bei mir: »Gott im Himmel, er schlägt mich tot.« Da hab ich ihm gekocht, was er am liebsten hatte, den ganzen Nachmittag über hab ich mich damit gemartert. Krysiek kam nach Hause, ich stell ihm das Essen hin und sage: »Krysiek, wir haben jetzt zwei Kinder.« »Wieso das denn?« »Ich hab Janek angenommen.« »Wirklich? Prima!« Da hatte ich also schon das zweite Kind. Und dann kam meine Ola, die jetzt auch ein Familienkinderheim aufbaut. Als wir sie gefragt haben: »Liebe Ola, warum willst du das machen?« hat sie gesagt: »Papa, ich will anderen Kindern das geben, was ich von euch bekommen habe.«

Und woher kam Ola?

Aus dem Kinderheim.

Wie seid ihr darauf gekommen?

Agnieszka war klein, und ich wusste, dass ich keine Kinder mehr bekommen konnte. Sie wollte so gern eine Schwester haben. Da haben wir Ola zu uns genommen. Ola war zehn, als wir sie angenommen haben. Agnieszka war schon sieben, die Kinder waren zu dritt. Bevor wir Ola angenommen haben, war ich in den Bieszczady auf einem Urlaub mit pädagogischer Leitung. Das war für Frauen, die Kinder adoptiert hatten. In diesem Urlaub stellte ich fest, dass die Mütter eigentlich deshalb kamen, weil sie dort mit anderen Frauen plaudern, gemütlich Kaffee trinken wollten. Natürlich wollten sie auch mit den Kindern spazieren gehen, aber nicht länger als eine Viertelstunde. Sie wussten nichts, worüber sie mit den Kindern reden sollten. Ich schlug vor: »Kinder, sollen wir in die Berge gehen?« »Ja!« Alle waren dafür. Die Mütter gingen ein Stück mit, dann kehrten sie zurück, und ich lief mit den Kindern weiter, einmal ganze 16 Kilometer, so hab ich sie gescheucht. Dann war ich böse auf mich selbst, die Kinder waren völlig erschöpft, als wir zurückkamen. Ein Becken war da für Löschwasser, das haben wir saubergescheuert, und die Kinder konnten baden. Endlich hatte ich das gefunden, was ich immer hatte machen wollen. Eine Frau kam zur Visite, die arbeitete bei dem Ableger einer staatlichen Behörde, der sich mit Familienkinderheimen beschäftigte. Sie hörte, wie die Kinder am Ende des Urlaubs Gedichte und Lieder über mich machten. Die Frau kam auf mich zu und sagte: »Frau Henia, sie sollten ein Familienkinderheim gründen. Wir geben Ihnen ein möbliertes Haus, voll eingerichtet.« Ich kam aus den Ferien und lag meinem Krysiek dauernd damit in den Ohren: »Komm Krysiu, lass uns das machen, wir gründen so ein Heim und nehmen mehr Kinder an, das wird so schön, bestimmt.« »Henia«, sagte er dann, »das sind doch keine Pingpong-Bälle, das musst du dir gut überlegen. Bälle kann man abschmettern, Kinder aber nicht. Ein Kind, das bei dir ist, muss auch bei dir bleiben.« Ich erzählte meiner Schwiegermutter von der Idee. »Weißt du was«, sagte ich zu ihr, »ich würde so gern ein Familienkinderheim gründen.« Meine Schwiegermutter sagte: »Klar – wenn es Kinder gibt, denen man helfen muss, auf jeden Fall. Wenn du Hilfe brauchst – ich kann dir helfen.« Das war ein Argument. Krysiek war einverstanden.

Es gab dann alle möglichen Probleme. Wir bekamen immer die schwierigen Kinder. Wir haben sie uns nie ausgesucht. Aber sie blühten auf. Ich sah, wie sie zu mir kamen, ganz verschorft, verkümmert, sie nässten sich ein, dann blühten sie auf. Ich hatte gedacht, es würde eine wahnsinnige Arbeit, aber wie sich zeigte, brauchte man nur ein bisschen Herz, und ein Kind gibt das doppelt und dreifach zurück.

Ich bemerkte auch, dass ich selbst mich veränderte, ich merkte, dass die Kinder mir Manieren beibrachten, mich lehrten, über alles, was ich tue, nachzudenken. Alles geschah unter ihrem Aspekt. Was ich auch tat, ich tat es fünfmal ruhiger als früher. Alles war ausgewogen. Nicht Krzysztof und ich erzogen die Kinder, sie brachten *uns* alles mögliche bei. Ich war da angekommen, wo ich hingehörte, dieses Leben erfüllte mich ganz und gar. Wenn die Kinder kamen, hab ich ihnen nicht nur das Köpfchen gestreichelt. Ich sorgte dafür, dass die Kinder, die wir aufnahmen, auch Vater und Mutter hatte, zumal Krzyś ihnen ja auch seinen Namen gab. Und hinzu kommt noch etwas, was ich Krzysztof selbst nie sage, weil ich der Meinung bin, man solle einen Mann erst nach seinem Tode loben, aber Krzysztof war noch ganz jung, als wir dieses Haus gründeten. Ich war schon über dreißig, doch er ist zwölf Jahre jünger als ich. Er war ein junger Kerl, gerade aus dem Militärdienst entlassen. Aber er nahm sie an der Hand, ging mit ihnen spazieren, im Winter schlittenfahren, es war eine Freude zu sehen. Das war wirklich unglaublich. Bis heute ist er so.

Zuerst also haben wir die ersten drei: Jasia, Ola und Agnieszka. Danach habe ich noch fünf angenommen.

In welchem Jahr war das?

1994, im Dezember. Ich habe das Haus gegründet und bekam sofort fünf Kinder zugewiesen – ein Alptraum. Wenn ich heute daran denke! Mein Gott! In sooo großen Töpfen hab ich gekocht. Lukasz war zwei. Die ganze Nacht hat er gebrüllt: »Fräulein Emilka!« Er war an ein Fräulein Emilka gewöhnt. Die ganze Nacht hab ich dagesessen und ihn gewiegt, morgens konnte ich kaum aus den Augen sehen vor Müdigkeit und hatte diesen Wust Arbeit vor mir. Das waren fünf kleine Kinder von zwei, drei, vier, fünf und sechs Jahren. Es war wirklich katastrophal, aber dann hatte ich eine Idee. Ich hatte einen alten Kinderwagen. Ich badete die Kinder, dann legte ich erst Lukasz in den Wagen und sang, »Du hast mir mein Herz

geraubt«. Ich schaukelte das eine in den Schlaf, legte es ins Bett, nahm das nächste. Am Anfang hab ich nachts überhaupt nicht geschlafen, nur tagsüber eine Stunde. Jedes Kind litt an Hospitalismus. Lukasz schaukelte sich hin und her, Patrycja hockte auf den Knien und rieb das Köpfchen am Kissen, sie war ganz kahl davon. Man musste sich etwas ausdenken, dass dem Kind Haare wuchsen. Ich machte ihr eine Rotkäppchenmütze, in der Mütze schlief sie. Die Mütze war bald ganz abgewetzt, aber die Haare wuchsen. Ich musste mir alles mögliche ausdenken. Heute kann ich darüber lachen, die Kinder sind groß, das ist alles erledigt, aber es war wirklich ein sehr harter Brocken.

Und dann kam das sechste Kind?

Ich bekam die Papiere der Kinder und darin stand, dass in der Familie noch mehr Geschwister waren. Ich begann, nach den Geschwistern zu suchen. Ich telefonierte an den Waisenhäusern herum und suchte Monika Radkowska, dann stellte sich heraus, dass sie einen anderen Namen hatte. Aber eines Tages bekam ich einen Anruf von der Direktorin eines Kinderheims in Tczew an und sagte: »Ich habe hier eins von den Radkowski-Kindern, das Mädchen möchte so gerne die Geschwister sehen.«

Wie alt war sie?

Vierzehn, fünfzehn. Sie kam zu uns nach Hause. Der Samstag verging, dann der Sonntag. Am Montagmorgen hätte sie abreisen müssen, aber sie sitzt am Tisch und sagt: »Ich würde so gerne hier bleiben.« »Na gut«, sage ich, »aber du musst wissen – eine Prinzessin wirst du hier nicht sein. Du musst wissen, dass du keinem Kind etwas tun darfst, ist das klar?« »Hm, ja.« »Und du musst dir überlegen, wie du mich ansprechen willst. Du kannst Frau Henia oder Tante zu mir sagen, aber ich will nicht, dass du mich duzt.« »Ich will das sagen, was die anderen Kinder sagen.« Die sagten aber »Mama« zu mir. Wir warteten, bis Krzysztof nach Hause kam, sie setzte sich zu ihm an den Tisch und sagte: »Papa, ich will hier zu Hause bleiben.« Am nächsten Morgen fuhren wir in ihr Kinderheim und sie sagte: »Ich will bei meinen Eltern sein.« Heute ist sie selbst Mutter, hat zwei Kinder, ich kann kein schlechtes Wort über sie sagen. Ich hatte dieselben Schwierigkeiten mit ihr, die andere mit ihren heranwachsenden

Töchtern haben, sie rebellierte, wenn ich sie nicht in die Diskothek lassen wollte. Aber ich habe auch nie ein böses Wort von ihr gehört. Sie war die älteste, die ich angenommen habe, die anderen waren ja alle ganz klein. So war das.

Zählen wir mal – anfangs waren es drei...

Ja, das war noch als Ersatzfamilie. Später kamen noch neun, davon waren sechs Radkowskis, insgesamt also zwölf...

Wie das?

Als wir neun hatten, konnten wir keine Kinder mehr aufnehmen. Gienek nahmen wir allerdings doch noch. Aber dann rufen sie wieder aus dem Heim an und sagen: »Wir haben hier zwei kleine Jungen, die Kinder sind schrecklich verwahrlost. Waren wochenlang allein zu Hause, sind ausgehungert und überhaupt sehr hilfsbedürftig.« Ich sage zu den Kindern: »Da sind zwei kleine Jungs, die ein Zuhause brauchen.« »Ach, Mama, nein«, sagt meine Monika sofort, »vielleicht später.« »Na gut«, sag ich, »ich fahr nur hin, um sie mir anzugucken.« Mein Mann und ich sind gefahren, und der Direktor hat die Jungs gebracht. Und mein Tomek, der ist jetzt achtzehn, kommt rein und sagt: »Ach, Mama, ich bin so froh, dass du mich abholst!« Was sollte ich da machen? Wir haben sie mit nach Hause genommen. Monika gleich: »Ich hab's gewusst! Ich hab's gewusst!« Danach hab ich meinen Kindern versprochen, dass ich jetzt wirklich kein Balg mehr aufnehmen werde. Doch dann hörte ich wieder von Kindern, die ein Zuhause brauchten, und ein paar Kinder gingen ja auch nach und nach aus dem Haus...

Und dann?

Meine Ola macht jetzt auch ein Familienkinderheim, die Kinder, die zu meinen Mädchen »Tante« sagen, möchte ich dorthin geben. Sie hängen sehr aneinander. Ola hat ein eigenes Kind, einen Mann, und ich erkläre den Kindern: »Hört mal, samstags und sonntags hole ich euch nach Hause. Du bleibst wegen der Schule hier, denn hier ist es näher.« Ehrlich gesagt bin ich inzwischen sehr, sehr erschöpft. Ich brauche Ruhe. Es war schwer.

Kaum jemand wollte helfen. (...)

Und wie haben Ihnen diese Veränderungen der neunziger Jahre gefallen? Sie waren kritisch gegenüber dem Runden Tisch, haben diese Wahlen boykottiert, nicht wahr?

Ja, das stimmt.

Sind Sie immer noch der Meinung, dass der Runde Tisch ein Rezept war, das auf die Kommunisten zurückging?

Ich würde mich mit ihnen nicht an einen Tisch setzen und Wodka trinken. Ganz bestimmt nicht. Aber wenn es um die Veränderungen an sich geht, da gefällt mir vieles nicht. Die Sozialhilfe, das ist eine Katastrophe. Ich weiß nicht, vielleicht werde ich in den nächsten Wahlen antreten, ich weiß es wirklich nicht, denn diese Sozialhilfe, die geht mir wirklich gegen den Strich. Zum Beispiel diese Familienrettung, wo Kinder von zu Hause weggeholt werden. Ich meine, man muss den Familien helfen. Klar, nicht alle Kinder sind süße Zuckerpüppchen. Es gibt Kinder, die lassen sich nicht lieben, die tragen von Geburt an so einen Zorn in sich. Und diese Kinder kommen nur von einer Pflegefamilie zur anderen, und was bleibt davon übrig? Keine Zugehörigkeit, nichts. Aber wenn wir statt dessen den Familien helfen würden... Ich kenne Fälle, wo der Mutter die Kinder nur deshalb weggenommen wurden, weil sie in so bitterer Armut lebte.

Sind Sie der Meinung, dass Armut den Boden für Pathologien bereitet?

Aber sicher. In diesem Jahr gehe ich in Rente, und ich kriege vielleicht 600 Złoty für meine ganze Arbeit. Ein junger Mensch, der nach dem Schulabschluss arbeiten geht, bekommt 650 Złoty. Ich bin auch von der *Solidarność* enttäuscht, sie steht nicht wirklich hinter den Leuten. Das ist eine Niederlage auf der ganzen Linie, und das macht mir Kummer. (...)

Aus dem Polnischen von Esther Kinsky

Anmerkungen

- 1 Das Gespräch führte Sławomir Sierakowski. Es erschien zuerst in *Krytyka Polityczna* 15 (2008).
- 2 Gemeint ist die Staatliche Opera Baltycka an den Aleje Zwycięstwa.
- 3 Das Vorspiel der Streiks im August 1980 war der sogenannte Lubliner Monat – eine Welle von Arbeitsstreiks, in denen die Arbeiter der Betriebe der Lubliner Gegend gegen die Erhöhung von Lebensmittelpreisen protestierten. So streikten unter anderem die Arbeiter der Bahnen, der städtischen Verkehrsbetriebe und der Versorgungsbetriebe und legten damit erfolgreich die gesamte Region lahm. Der Erfolg der Proteste (u.a. Lohnerhöhungen) veranlasste eine Gruppe von Aktivist*innen der Freien Gewerkschaften der Küstenregion unter Leitung von Bogdan Borusewicz dazu, auf der Danziger Leninwerft für die unterdrückten Gewerkschaftler einzutreten und zu ihrer Verteidigung aufzurufen. Am 14. August initiierten sie einen Streik zur Verteidigung von Lech Wałęsa und Anna Walentynowicz, die beide fristlos entlassen worden waren. Gleichzeitig verlangten sie die Schaffung von mehr Arbeitsplätzen und die Errichtung eines Denkmals zum Andenken der Werftarbeiter, die bei den Unruhen in der Küstenregion im Jahre 1970 getötet worden waren. Diesem Protest schlossen sich rasch z.B. die Regionalen Verkehrsbetriebe in Danzig, die Gdingener Werft »Pariser Kommune« und viele kleinere Betriebe an. Unter dem Druck der Streikenden ging die Leitung der Danziger Werft auf die Forderungen ein. Die Werftarbeiter riefen das Ende des Streiks aus. Zu diesem Zeitpunkt intervenierte Henryka Krzywonoś bei Lech Wałęsa und überzeugte ihn, dass die Beendigung des Streiks im größten Betrieb – der Danziger Werft – es der Regierung erleichtern würde, den Widerstand der übrigen zu brechen. Als Anführer des Protests rief Wałęsa dazu auf, in der Werft zu bleiben und den Streik im Namen der Solidarität mit kleineren Betrieben fortzuführen. Am 16. August wird das Überbetriebliche Streikkomitee (MKS) ernannt, das schon am folgenden Tag 21 Forderungen sozialer und politischer Natur formulierte, deren wichtigste die Forderung nach der Schaffung unabhängiger Gewerkschaften war. Dem Protest schlossen sich weitere Betriebe an, auch außerhalb der Baltischen Küstenregion, und auch in anderen Teilen Polens entstanden Überbetriebliche Streikkomitees. Am 23. August erklärte sich die Regierung zu Verhandlungen bereit, und eine Delegation mit dem stellvertretenden Premierminister Mieczysław Jagielski kam in die Danziger Werft. Das Danziger MKS seinerseits lud eine Reihe von Beratern ein, darunter Bronisław Geremek, Tadeusz Mazowiecki und Jadwiga Staniszkis. Zu den Forderungen der Streikenden kam nun noch die nach Freilassung der in Zusammenhang mit dem Streik verhafteten Oppositionellen, darunter auch Jacek Kuroń. Von der Erfüllung dieser Bedingung machte das MKS die Unterzeichnung eines Abkommens abhängig. In Stettin und Jastrząb wurden ähnliche Gespräche geführt. Nach einwöchigen Verhandlungen versprach die Regierung angesichts des Umfangs der Solidaritätsbekundungen, der breiten Unterstützung der Bewegung in der Gesellschaft und der Hartnäckigkeit der Streikenden die Forderungen zu erfüllen. Die sogenannten Augustabkommen, die am 30. August in Stettin, am 31. in Danzig und am 3. September in Jastrząb unterzeichnet wurden, versprachen nicht nur eine Verbesserung der Lohn- und Arbeitsbedingungen, sondern auch

weiterreichende Veränderungen. Dazu gehörte die Erlaubnis zur Schaffung der ersten unabhängigen Organisation zum Schutz von Arbeitern im Ostblock, die Unabhängige Arbeitergewerkschaft *Solidarność*. Doch schon am 13. Dezember 1981 wurden anlässlich der Ausrufung des Kriegsrechts Tausende von Angehörigen dieser Gewerkschaft verhaftet, die Gewerkschaft selbst wurde als illegal erklärt und agierte von da an im Untergrund.

- 4 Die Freien Gewerkschaften waren eine oppositionelle Arbeiterorganisation, die erste dieser Art in der Geschichte der Volksrepublik Polen. Sie waren im Februar 1978 in Niederschlesien auf Initiative von Bolesław Cygan, Roman Ksciuczek, Władysław Sulecki und Kazimierz Świton entstanden. In der Küstenregion wurde die Freie Gewerkschaft am 28. jenen Jahres ins Leben gerufen, zu den Gründern gehörten Bogdan Borusewicz, Joanna Duda-Gwiazda, Andrzej Gwiazda und Krzysztof Wyszowski, bald darauf schlossen sich auch Lech Wałęsa und Anna Walentynowicz an. Die Aktivisten der Freien Gewerkschaft waren an der Organisation der Streiks im August 1980 beteiligt und beteiligten sich anschließend auch aktiv an der Gründung der Unabhängigen Autonomen Gewerkschaft (NSZZ) *Solidarność*, zuvor hatten sie mit der Bürgerrechtsbewegung KSS-KOR (KSS = Komitet Samoobrony Społecznej – Komitee für gesellschaftliche Selbstverteidigung; KOR = Komitet Obrony Robotników – Komitee zum Schutz der Arbeiter) zusammengearbeitet. Ziel der Freien Gewerkschaften war der Schutz der Arbeiterrechte und der Kampf für ihre Interessen unabhängig von den offiziellen Gewerkschaften. Die Aktivisten der Freien Gewerkschaften wurden dafür mit brutalen Repressionen bestraft. Sie organisierten Arbeiterproteste und gaben eine Untergrundzeitung heraus, den schlesischen *Robotnik* (Arbeiter) und den *Robotnik Wybrzeża* (Arbeiter der Küstenregion).
- 5 Der Priester Henryk Jankowski, damals Gemeindepfarrer an der Brigittenkirche, hielt am 17. August 1980 eine Messe für die streikenden Werftarbeiter.
- 6 Ewa Milewicz studierte Jura an der Warschauer Uni, war an den Ereignissen im März '68 beteiligt, Mitglied der KSS-KOR, beteiligt am Streik der Danziger Werft im August 1980, Mitbegründerin des Untergrundverlags NOWA, Redakteurin des *Tygodnik Mazowsze* (nach 1982) und des Bulletin *Dokumenty i informacje*. Seit 1989 ist sie Journalistin bei der *Gazeta Wyborcza*.
- 7 *Robotnicy '80* (Arbeiter 1980) ist ein Dokumentarfilm von Andrzej Chodakowski und Andrzej Zajackowski über den Streik und die Verhandlungen der *Solidarność* im August 1980.
- 8 Krzysztof Strycharski, ihr zweiter Mann.

Alan Wolfe

KOSMOPOLITISMUS UND IMMIGRATION

Wir im Westen, die wir in offenen Gesellschaften leben, vergessen gern, wie geschlossen unsere Gesellschaften früher waren – und vor wie kurzer Zeit noch. In Großbritannien konnten ausländische Kaufleute keine Landsleute einstellen, Katholiken und Juden wurden lange die vollen Bürgerrechte vorenthalten, und noch 1793 verabschiedete das Parlament ein Ausländergesetz, das von den Reedereien verlangte, alle Ausländer an Bord zu melden. In Frankreich wurden Ausländer ähnlichen Beschränkungen unterworfen und konnten zudem kein Testament machen, um ihren Kindern ihr Eigentum zu vermachen – das *Droit d'Aubaine* (Fremdlingsrecht) verlieh dem Monarchen den Anspruch auf das Erbe. Als es noch eines Parlamentsbeschlusses bedurfte, um einen Ausländer einzubürgern, gab es nicht viele Kandidaten, die einzubürgern waren: Zwischen 1660 und 1790 wurde jährlich um die fünfzig im Ausland geborenen Menschen die französische Staatsbürgerschaft verliehen.

Man könnte meinen, dass die erste Generation von liberalen Denkern, entsetzt über die Beschränkungen der individuellen Freiheit, die sich in einer solchen Behandlung von Ausländern manifestierte, für Gesellschaften plädiert hätte, die so offen für Menschen wären wie für Ideen. Wenn Staaten aus Verträgen gebildet werden, die Individuen freiwillig eingehen, so können sie solche Verträge doch ohne Zweifel überall schließen, wo es ihnen beliebt. Und wenn die individuelle Freiheit mit der Idee des freien Marktes verbunden ist, dann sollte den Käufern und Verkäufern von menschlicher Arbeit, wie den Käufern und Verkäufern jedes anderen Gutes, erlaubt werden, sich auf der Suche nach dem besten Geschäft frei zu bewegen. Doch keiner der großen liberalen Denker Großbritanniens unternahm eine eingehende Erörterung der Immigration. John Locke stellte sich immerhin eine Situation vor, in der Menschen »sich und ihren Gehorsam der Jurisdiktion, unter der sie geboren (...), entziehen und eine neue Regierung an anderen Stellen errichten«, aber er argumentiert dann weiter, dass aufgrund der Idee der stillschweigenden Zustimmung – sobald man

von einem Vertrag profitiert hat, ist von der rückwirkenden Zustimmung zu ihm auszugehen – das Recht eines Menschen, ein Staatswesen zu verlassen, um sich einem anderen anzuschließen, streng begrenzt sei. Adam Smith, der beinahe alle vom Merkantilismus auferlegten Beschränkungen der Wirtschaftstätigkeit attackierte, schrieb nie eine Verteidigung dessen, was wir heute marktwirtschaftliche Einwanderungspolitik nennen würden; bis auf ein paar Bemerkungen über die bessere Verhandlungsposition der Arbeitskräfte in den amerikanischen Kolonien enthält *Der Wohlstand der Nationen* schlicht keine eingehendere Erörterung der Vorteile, die es hätte, wenn Arbeiter auf der Suche nach Chancen von einem Land in ein anderes zögen, geschweige denn von Arbeitgebern, die zur Erzielung höherer Profite Arbeiter im Ausland suchten. Obwohl sich John Stuart Mill später bemühte, konträr zu Adam Smith staatliche Eingriffe in die Wirtschaft zu rechtfertigen, teilte er dessen Desinteresse an der Immigration; die *Grundsätze der politischen Ökonomie* erwähnen in 28 Absätzen die Auswanderung, aber nur in dreien die Einwanderung.

Es mag sein, dass sich diese fehlende Diskussion von Immigration der Tatsache verdankte, dass Großbritannien zu eifrig damit beschäftigt war, eine große Zahl seiner Bewohner ins Ausland zu schicken, als dass man sich über die relativ wenigen Menschen gesorgt hätte, die an seinen Küsten landeten. Da so viele Engländer in die amerikanischen Kolonien zogen, war die Situation auf der anderen Seite des Atlantiks in Fragen der Immigration eine Art Gedankenexperiment zum Zwecke der Klärung, ob man damit auch anders umgehen könnte, als man es in Europa getan hatte. So sehr sich auch Adam Smith über die Immigration ausschwig, enthält die Unabhängigkeitserklärung, verfasst im selben Jahr, in dem *Der Wohlstand der Nationen* erschien, eine glühende Verteidigung des Rechtes der Kolonien, Neubürger aufzunehmen. Damit stand die Unabhängigkeitserklärung beileibe nicht allein; tatsächlich verblasste ihre Rhetorik noch im Vergleich zu Thomas Paines *Common Sense*: »Oh, Ihr Freunde der Menschheit! Ihr, die Ihr es wagt, Euch nicht nur der Tyrannei, sondern auch dem Tyrannen zu widersetzen, tretet hervor! Jeder Fleck der Alten Welt ist von Unterdrückung bedeckt. Die Freiheit ist um den ganzen Erdball gejagt worden. Asien und Afrika haben sie längst ausgestoßen. Europa betrachtet sie als Fremdling, und England hat ihr zu verstehen gegeben, sie solle sich fortmachen. Oh! Empfangt den Flüchtling und bereitet der Menschheit rechtzeitig ein Asyl.«

Trotz der Notwendigkeit, sich zu bevölkern, traten die amerikanischen Kolonien und später die Vereinigten Staaten nicht beherzt dafür ein, sich allen zu öffnen, die kommen wollten. Benjamin Franklin, in den meisten Dingen ein liberaler Mann, war, wenn es um deutsche Einwanderer ging, fremdenfeindlich. Der Autor der Unabhängigkeitserklärung, Thomas Jefferson, sorgte sich, dass zu viele Ausländer die republikanischen Tugendvorstellungen untergraben würden. Unter allen Gründern der USA legte Alexander Hamilton, selbst Immigrant, den größten Enthusiasmus zugunsten der Einwanderung an den Tag. Er stand dem europäischen Konservativismus viel näher als dem nordamerikanischen Liberalismus. Kein Wunder also, dass die amerikanische Geschichte von Beispielen abwehrender Regungen durchzogen ist, den Strom der Einwanderer zu regulieren oder sogar zu stoppen. Jede Kampagne, die Grenzen undurchlässiger zu machen, konnte sich auf die Ambivalenz der Staatsgründer berufen und Franklins Sorge aufgreifen, dass »jene, die hierherkommen, (...) für gewöhnlich zu den ungebildetsten und dümmsten ihrer eigenen Nation« gehörten, oder auf Jefferson: »Diese bringen natürlicherweise die Grundsätze der Regierung, die sie verlassen und die sie von Jugend eingesogen haben, mit; oder wenn sie diese verwerfen, geschieht es gewöhnlich, um sie gegen die äußerste Zügellosigkeit zu vertauschen. Denn gewöhnlich geht man von einem Extrem zum entgegengesetzten über, und es wäre ein wahres Wunder, wenn sie gerade bei der gemäßigten Freiheit stehenblieben.«

Heute haben es alle liberalen Gesellschaften, nicht nur die Vereinigten Staaten, mit Immigration zu tun, und die Europäer sind genauso unsicher, wie sie darauf reagieren sollen, wie die Amerikaner. Sie haben Gastarbeiter für Niedriglohnjobs willkommen geheißen, aber waren dann unwillig, ihnen die Vorzüge der Staatsbürgerschaft zu gewähren – oder auch nur ihren Kindern und Enkeln. So heftig die politischen Führer dieser Gesellschaften gegen Völkermörder protestieren, erweisen sie sich als nicht besonders großzügig, den überlebenden Opfern von Genoziden in ihren Ländern Asyl zu geben. Während die Europäer sich in der Union füreinander öffneten, haben sie sich zunehmend nach außen abgeschlossen und angesichts der muslimischen Immigration ihre christliche Identität wiederentdeckt, oder sie betonen die Einzigartigkeit ihrer nationalen Kulturen. Wenn es um altvertraute politische Fragen geht, etwa wie und ob die Wirtschaft reguliert werden muss, verfügen die europäischen Gesell-

schaften über eine Geschichte liberaler Theorien, auf die sie sich stützen können. Aber das gilt nicht für den Umgang mit Immigranten: Auf diesem besonders umstrittenen Feld der politischen Debatte gibt es nicht allzu viel in der liberalen Tradition, auf das man zurückgreifen könnte.

Als Folge dieses liberalen Vakuums wird ein beträchtlicher Teil der öffentlichen Diskussion über Einwanderung von illiberalen Stimmen beherrscht. Die hartnäckigsten unter ihnen sowohl in Europa wie in den Vereinigten Staaten gehören jenen Politikern, die mit dem Versprechen antreten, die vermeintliche kulturelle Integrität der Heimat gegen die vermeintliche Verderbtheit der Fremden zu schützen. Ohne Frage ist die Mehrzahl der Botschaften rechtsgerichteter Republikaner in den USA, eines Jean-Marie Le Pen in Frankreich oder eines Filip Dewinter in Belgien durch und durch illiberal. Man findet bei ihnen keine großzügige Einstellung gegenüber Menschen, die äußerst widrigen Lebensbedingungen unterworfen waren; keine herzerwärmende Geschichte über ihren Mut, ein Land aufzugeben und ihr Glück in einem anderen zu suchen; keinen Sinn dafür, dass alle Kulturen etwas haben, das Wertschätzung verdient; keine Würdigung der wesenhaften Universalität aller Menschen, was immer ihre nationalen Unterschiede sein mögen; keine Anerkennung der Tatsache, dass Frieden zwischen den Kulturen ein lohnenderes Ziel ist als Krieg; und keine Einsicht, dass die Gesellschaft, die geschützt werden soll, alles andere als fehlerlos ist und eine Injektion neuer Ideen und unternehmerischer Energie gebrauchen könnte. Nirgendwo scheinen Konservative dieses besonderen Schlags – es gibt andere Konservative, die entschieden für Einwanderung eintreten – das Beiwort »reaktionär« mehr zu verdienen als im Hinblick auf Einwanderung: Die Mobilität der Menschen auf dem Globus ist eine Tatsache des Lebens, und sie reagieren darauf mit Wut und Angst.

Wenn in der Fremdenfeindlichkeit der Rechten eine illiberale Einstellung zur Immigration zum Ausdruck kommt, so stellt der Multikulturalismus der Linken etwas ganz Ähnliches dar. Natürlich hat der Multikulturalismus mehr mit den historischen liberalen Werten zu tun als Xenophobie; es hat etwas entschieden Aufgeschlossenes, Menschen willkommen zu heißen, deren Glaubensvorstellungen, Bräuche und Einstellungen sich – manchmal beträchtlich – von ihrer neuen Heimat unterscheiden. Multikulturalisten haben in einem wichtigen Punkt recht: Der Nutzen, den Immigranten ihrem neuen Land bringen, ist sowohl kultureller wie

wirtschaftlicher Art. Weil sie so viele verschiedene Religionen haben, erweitern Einwanderer den religiösen Pluralismus, welcher der beste Schutz der Religionsfreiheit ist. Und weil sie eine andere Perspektive auf solche Themen wie Familie, Freundschaft und Gemeinschaft mitbringen, verjüngen Immigranten häufig die literarische, musikalische und künstlerische Sensibilität der Länder, in die sie gehen. Ein Anzeichen dafür, dass Immigration erfolgreich war, ist es, wenn Einwanderer über ihre Kinder Romane schreiben und damit Literaturpreise gewinnen oder die Bestsellerlisten beherrschen. Immigration ist keine Garantie dafür, dass eine Gesellschaft offen wird. Aber keine Gesellschaft kann als offen betrachtet werden, wenn sie Neulinge nicht enthusiastisch willkommen heißt.

Leider betont ein beträchtlicher Teil der multikulturalistischen Theoretiker zwar die Notwendigkeit, gegenüber Immigranten offen zu sein, aber nicht die Verpflichtung der Einwanderer zur Offenheit gegenüber ihrer neuen Heimat. Für viele von ihnen steht ehern fest, dass Neulinge, die in einem Umfeld leben, das ihrer Lebensart feindlich gegenübersteht, viele ihrer mitgebrachten kulturellen Praktiken bewahren müssen, selbst wenn diese – Zwangsheiraten, Geschlechtertrennung, religiöse Indoktrination, um nur drei zu nennen – mit liberalen Prinzipien in Konflikt stehen. In der moralischen Abwägung vieler Multikulturalisten zählt das Überleben der Gruppe mehr als die Rechte des Individuums. Zwar hat zumindest ein wichtiger Theoretiker dieser Tradition, der kanadische Philosoph Will Kymlicka, zu begründen versucht, dass Gruppensolidarität nicht inhärent illiberal sei, doch sind seine Argumente nicht sonderlich überzeugend. Bekanntlich legt John Stuart Mill großen Wert auf einen selbstbestimmten Lebensplan; das heißt aber nicht nur, dass wir die beste Lebensweise für uns selbst wählen, sondern dass uns diese Wahl oft in Konflikt mit der Lebensweise bringt, in die wir hineingeboren wurden. Weil Multikulturalisten Immigration begrüßen, glaubt man gern, dass sie ihre wirkungsvollsten Kritiker unter den Konservativen haben. Aber angesichts ihrer Tendenz, Gruppen gegenüber Individuen zu bevorzugen, stammt die vernichtendste Kritik am Multikulturalismus von Denkern, die stark von der liberalen Tradition beeinflusst sind, insbesondere von dem britisch-amerikanischen politischen Philosophen Brian Barry.

Können Liberale weiterhin der Offenheit verpflichtet bleiben, wenn sie sich der quälenden Frage nationaler Grenzen zuwenden? Ein Weg dahin ist die Erkenntnis, dass Kosmopolitismus keine Einbahnstraße ist. Imma-

Immanuel Kant bietet hier eine nützliche Hilfestellung. Kant lehrt uns, dass die Umstände, unter denen wir leben, immer gegen die Umstände abgewogen werden müssen, unter denen wir uns, wären die Würfel zufällig anders gefallen, befunden haben könnten. Aus dieser Perspektive erscheint es unfair, dass jemand, der zufällig in den USA geboren wurde, wahrscheinlich länger und besser lebt als jemand, der in Kenia zur Welt kam. Dies bedeutet nicht, dass die Vereinigten Staaten ihre Grenzen jedem einreisewilligen Kenianer öffnen müssen. Aber es heißt sehr wohl, dass ein New Yorker erkennen sollte, dass Vorteile, die er gegenüber einem Bewohner Kenias hat, sich ebenso dem Zufall der Geburt wie irgendeinem persönlichen Verdienst verdanken, das er erworben zu haben glaubt. Kein System vollkommener Gerechtigkeit ist jemals möglich, aber aus der Perspektive des kantischen Kosmopolitismus ist das Mindeste, was ein Amerikaner tun kann, eine gewisse Zahl von Immigranten aus Afrika willkommen zu heißen. Nicht nur wird die Welt dadurch ein klein wenig fairer, die Mischung der einen Kultur mit der anderen wird sich auch zum Nutzen beider auswirken.

Allerdings birgt der Kosmopolitismus eine doppelte Verpflichtung: Sobald eine Gesellschaft neue Mitglieder aufnimmt, stehen diese ihrerseits in der Pflicht, sich der neuen Gesellschaft zu öffnen. Diesen Teil des kosmopolitischen Abkommens unterstützen Multikulturalisten nur ungern, aber Liberale müssen es tun. Im Rahmen seiner wohlmeinenden Anstrengungen, rassistische Übergriffe auf muslimische Immigranten in Großbritannien zu verringern, ersann der Runnymede Trust, eine Organisation zur Förderung eines multikulturellen Großbritanniens, einen achtteiligen Test, um zu überprüfen, ob die Briten Muslimen gegenüber offen oder verschlossen sind. Ein offener Mensch würde den Islam eher als vielfältig denn als monolithisch sehen, eher als anders denn als minderwertig, als Partner statt als Feind, als seriöse Religion statt als manipulative Ideologie etc. Der resultierende Bericht des Trust enthielt indes keine ähnliche Erhebung darüber, wie die muslimischen Einwanderer ihre Gastgeber einschätzen. Doch zweifellos spielt es eine Rolle, ob die Immigranten die Bewohner ihres neuen Landes als feindselig oder einladend, offen oder rassistisch, als Freund oder Feind usw. betrachten. Liberalismus muss ansteckend sein. Wenn der Bereitschaft, sich Fremden auszusetzen, nicht eine ebensolche Bereitschaft auf der anderen Seite entspricht, wird die pluralistische Verheißung des Multikulturalismus niemals wahr werden. Man

kann nachvollziehen, warum Immigranten, die in einem Land leben, das sie als feindselig wahrnehmen, es vorziehen, sich von den angestammten Bewohnern abzukapseln, und einige Gastländer, besonders Frankreich, verlangen von den Einwanderern vielleicht zu hastig die Übernahme einer neuen Lebensweise. Aber ebenso wahr ist, dass der Versuch, in einer offenen Gesellschaft ein von ihr abgetrenntes Leben zu führen, zum Scheitern verurteilt ist und von einer liberalen Gesellschaft nicht unterstützt werden sollte.

Ein besonders instruktives Beispiel für die Wechselseitigkeit des Kosmopolitismus lieferte 2006 der ehemalige britische Außenminister Jack Straw, als er mit seinen Bedenken gegen die Burka, den Ganzkörperschleier, wie ihn manche muslimische Frauen tragen, ins öffentliche Blickfeld rückte. (Als Innenminister hatte Straw 1997 den Bericht des Runnymede Trust über Islamophobie in Auftrag gegeben.) Straw unterstrich das Recht jeder Frau, ein Kopftuch zu tragen; ihm sei auch bewusst, dass Männer Frauen nicht vorschreiben sollten, wie sie sich zu kleiden hätten. Und dennoch empfinde er ein tiefes Unbehagen, wenn er in einer Unterhaltung mit seinem Gegenüber nicht von Angesicht zu Angesicht sprechen kann. Ohne das Wort zu gebrauchen, brachte Straw damit zum Ausdruck, dass die Wahl der Burka eine Entscheidung ist, sich von allen anderen abzuschotten. Er behauptete nicht, wie Fremdenfeinde es tun, dass Muslime nicht nach Großbritannien gehören. Er vertrat weder die Meinung, wie viele Multikulturalisten, dass Muslimen das Tragen jeder traditionellen Tracht erlaubt werden sollte, die sie für den besten Ausdruck ihrer Kultur und ihres religiösen Empfindens halten. Noch forderte Straw die Immigranten auf, sich vollständig den britischen Sitten zu assimilieren. Er illustrierte vielmehr anhand eines sorgfältig gewählten Beispiels, was es bedeutet, sich anderen gegenüber zu öffnen und als Gegenleistung auch von ihnen eine gewisse Offenheit zu erwarten.

Straws Kommentar löste dennoch eine heftige Kontroverse aus. Eins der gegen ihn vorgebrachten Argumente war, dass er mit seinem Ratsschlag zur Bekleidung muslimischer Frauen ihre Religionsfreiheit verletze. Tatsächlich gibt es Gelegenheiten, bei denen liberale Werte einander widersprechen. So hat der Islam in seiner Geschichte bestimmte Formen der Polygamie erlaubt, aber keine liberale Gesellschaft ist verpflichtet, die Religionsfreiheit derart auszuweiten, dass sie das Bekenntnis zur Gleichstellung der Geschlechter untergräbt. Glücklicherweise stellt uns Straws

Beispiel nicht vor ein solches Dilemma, da, wie er selbst hervorhob, die Entscheidung zum Tragen der Burka von keiner Schrift oder Autorität befohlen wird, und keine religiöse Pflicht, sondern eine kulturelle Wahl darstellt. Solange muslimischen Frauen andere Möglichkeiten offenstehen, ihren Kopf zu verschleiern, signalisiert die Bereitschaft, auf die Burka zu verzichten, die Mitgliedschaft in einer liberalen Gesellschaft unter minimaler Beeinträchtigung der eigenen religiösen Pflichten.

Liberales glauben, dass alle Menschen in den Genuss der Freiheit kommen sollten, nach eigener Fassung zu leben, wo immer sie leben. Aber sie wissen auch, dass Rechte wenig oder nichts bedeuten, wenn sie nicht von Nationalstaaten durchgesetzt werden, die freilich ihrem Wesen nach nur einem Teil der Menschen auf der Welt die Staatsbürgerschaft gewähren, während sie sie anderen zwangsläufig verweigern. Im Namen des Kosmopolitismus beäugt der Liberalismus Grenzen mit Argwohn und begrüßt sie gleichzeitig im Namen des Rechts. Für Liberale, die zwischen diesen beiden Neigungen gefangen sind, lautet die Frage niemals, ob Grenzen völlig offen oder völlig geschlossen sein sollten. Eine Gesellschaft, die allen offensteht, hätte keine Rechte, deren Schutz lohnen würde, während eine geschlossene Gesellschaft keine Rechte hätte, die es wert wären anzustreben. Sucht man nach einem abstrakten Prinzip, dem man in Einwanderungsfragen folgen sollte, so kann der Liberalismus es nicht liefern.

Aber Liberale haben andere Dinge zu bieten. Eins davon ist eine Leitlinie: Eine liberale Gesellschaft wird Fremde in der Regel hereinlassen und ihnen nur in begründeten Ausnahmefällen den Eintritt verwehren, statt sie per se auszuschließen und die Einwanderung als Ausnahme zu gewähren. Eine weitere Leitlinie ist die Bereitschaft, die Welt als einen Ort voller Potentiale zu betrachten, welche, so bedrohlich sie auch für die eingespielten Lebensweisen erscheinen mag, die Menschen zwingt, neue Herausforderungen anzunehmen, statt zu versuchen, sich vor dem Fremden und Unbekannten zu schützen. Und die dritte Leitlinie besteht darin, sich nicht darauf zu konzentrieren, was *wir* den Immigranten, sondern was *sie* uns bieten können. Immigration hat sich für Einwanderer insgesamt gelohnt, sie bietet ihnen sowohl wirtschaftlichen Gewinn als auch kulturelle Bereicherung. Glücklicherweise ist Immigration auch von Vorteil für die aufnehmenden Gesellschaften und hat ihnen neue Ideen, neue Kulturen, neue Gerichte, neue Musik, neue Formen der Religion, neue Erfahrungszugänge gebracht. Die Immigration mag nicht dem üblichen

Links-Rechts-Schema folgen, das die liberalen Gesellschaften spaltet, und sie irritiert auch jene, die nach klaren und unzweideutigen Regeln suchen, um die Spannungen zu lösen, die Immigration immer mit sich bringt. Aber das Ziel, das mit Einwanderung angestrebt wird – Offenheit –, lohnt es, bewahrt zu werden, besonders wenn sowohl die Anforderungen, die diese Offenheit stellt, als auch die Versprechen, die sie birgt, für alle gelten.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Kenneth Prewitt

SOZIALE UNGLEICHHEIT UND
DEMOGRAPHISCHE VIELFALT

Dilemmata der Antidiskriminierungspolitik in den USA

Exposition des Problems

Nationen unterscheiden sich hinsichtlich der Heterogenität oder Vielfalt ihrer Bevölkerung – wobei sich »vielfältig« hier auf jedes der folgenden Merkmale beziehen kann: ethnische Zugehörigkeit, Religion, Sprache, Hautfarbe, Herkunft, Stamm, Kaste. Den USA, Kanada und Australien wird gemeinhin größere Vielfalt attestiert als anderen Ländern der OECD. Die einschlägige Literatur bietet zahlreiche Hinweise darauf, dass demographisch vielfältige Bevölkerungen weit größere Anforderungen an das politische Geschick stellen als Nationen mit einer einheitlichen Bevölkerung. So wird zum Beispiel allgemein davon ausgegangen, dass heterogene Gesellschaften weit anfälliger für innere Konflikte sind als homogenere, was zu Forschungen darüber geführt hat, wie man mit Konflikten umgeht, die ihre Wurzeln in kulturellen Differenzen haben. Ein solcher Konflikt kann Gruppen gegeneinander in Stellung bringen, oder er findet Ausdruck in der Forderung einer benachteiligten Gruppe nach mehr Autonomie oder gar nach Abspaltung – besonders dort, wo die politische Macht von einer Religion oder ethnischen Gruppe monopolisiert wird, die der benachteiligten Gruppe keine angemessenen Lebensbedingungen oder keinen hinreichenden Schutz bietet. Wo die Abspaltung nicht praktikabel ist oder auf heftigen Widerstand stößt – Beispiele hierfür sind Südafrika unter der Apartheid und Nordirland –, drohen bewaffnete Aufstände.

Die Nationen unterscheiden sich hinsichtlich des Ausmaßes und der Muster ihrer sozialen Ungleichheit. Die USA und Europa werden, wie bekannt, häufig einander gegenübergestellt, was das Maß an Ungleichheit betrifft, das sie jeweils tolerieren – wobei die Toleranzschwelle in den Vereinigten Staaten höher liegt als in Europa. Im Zuge einer früheren

Konferenz im Rahmen des Schwerpunkts »Solidarität« wurden das europäische und das amerikanische Modell der Sozialfürsorge miteinander verglichen und die Unterschiede in den staatlichen Eingriffen zur Verringerung sozialer Ungleichheit analysiert.¹

Die Folgekonferenz setzte diese Untersuchung fort, wobei nun von der Überlegung ausgegangen wurde, dass demographische Vielfalt und soziale Ungleichheit als ein Zusammenhang betrachtet werden müssen. Wie soll die Politik in liberalen Demokratien reagieren, wenn soziale Ungleichheit und demographische Vielfalt in Korrespondenz zueinander stehen? Genaue gesagt – wie weit sollte der liberale Staat in seinem Bemühen gehen, der Ungleichheit durch die Gewährung gruppenspezifischer Rechte oder auf Gruppen gemünzter Förderungsmaßnahmen entgegenzuwirken? Die folgenden Überlegungen diskutieren diese Frage anhand des Fallbeispiels USA.

Am Beginn steht eine Beschreibung der Situation, die helfen soll, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob bei der Verfügung über die gesellschaftlichen Ressourcen bestimmte Bevölkerungsgruppen, auf die eines oder mehrere der oben erwähnten Merkmale von Vielfalt zutreffen, benachteiligt sind.

Falls die Antwort ja lautet, ist als zweites zu fragen, ob sich diese Benachteiligungen auf diskriminierende Einstellungen und Praktiken zurückführen lassen. Im Falle der USA haben hautfarbenbedingte soziale Bruchlinien, die auf die Sklaverei und die Behandlung der indianischen Ureinwohner zurückgehen, entscheidenden Einfluss auf jedes nur denkbare Vorrecht, angefangen von der Staatsbürgerschaft selbst, ausgeübt.

Wo demographische Ungleichheit herrscht, die sich auf vom Staat geförderte oder tolerierte Diskriminierung zurückführen lässt, ist es in einer liberalen Demokratie ein Erfordernis sozialer Gerechtigkeit, dass der Staat korrigierend eingreift.

Nun kommen wir zu schwierigeren Fragen. Wenn die vorhandenen Antidiskriminierungsgesetze nicht ausreichen, um mit der Hinterlassenschaft früherer Misshandlungen bestimmter Gruppen fertig zu werden, sind dann gruppenbezogene staatliche Maßnahmen das angemessene Mittel? Lassen sich die Prinzipien universaler Rechte, nationaler Einheit und individueller Gleichheit so weit dehnen, dass sie Umverteilungsmaßnahmen erlauben, die auf Sonderrechte, Multikulturalismus und Begünstigung einzelner Gruppen zielen?

Ein Beitrag von Frank de Zwart hat mir das »Anerkennungsdilemma« nahegebracht, ein Begriff, der die Frage, vor der wir stehen, schärfer zu fassen erlaubt. Das Anerkennungsdilemma entsteht, wenn eine Regierung in Verfolgung gruppenbezogener Umverteilungsmaßnahmen die betreffenden Gruppen als solche definiert und offiziell anerkennt. Dadurch werden Unterschiede der Hautfarbe oder der ethnischen Zugehörigkeit betont, die eine liberale, universalistische Politik doch eigentlich zu tilgen bestimmt ist. Die offizielle Anerkennung durch den Staat fördert überdies häufig eine Mobilisierung auf der Grundlage des Merkmals, auf das sich die gruppenbezogene Umverteilung stützt, was den liberalen Prinzipien zusätzlich widerstreitet.

Frank de Zwart wirft die Frage auf, ob gezielte Umverteilungen, die für erforderlich gehalten werden, um der Benachteiligung von Gruppen entgegenzuwirken, »ethnische Konflikte befördern, ein Interesse an Gruppendifferenzen erzeugen, die Unterstützung der Öffentlichkeit für Umverteilungsmaßnahmen schwächen und somit zur Selbstvereitelung tendieren«.²

Für unsere Überlegungen können wir die Frage folgendermaßen fassen: Wie lassen sich in zunehmend durch demographische Vielfalt charakterisierten liberalen Demokratien gruppenbezogene politische Maßnahmen mit dem Leitziel einer Stärkung der Solidarität vereinbaren?

Hautfarbe als Klassifikationsmerkmal in den Vereinigten Staaten

Mehr als drei Jahrhunderte eines Denkens in Rassenbegriffen hat der Gesellschaft, dem Staatswesen und der Wirtschaft der USA tiefe Ungleichheiten eingeprägt. Die Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre hat versucht, diese Geschichte durch eine Politik zu beenden, die rassistisch definierte Zugehörigkeit in den Dienst einer Abschaffung des Rassismus zu stellen suchte. Politische Maßnahmen, die auf bestimmte, über die Hautfarbe definierte Gruppen zielten, erhielten allgemeine Akzeptanz, weil sie der einzige Weg zur Bewältigung des Erbes einer rassistischen Geschichte schienen.

Heute, nach fast einem halben Jahrhundert Erfahrung mit dieser Politik, werden entschiedene Vorbehalte gegen sie laut. Dabei kehrt das Argument des »Anerkennungsdilemmas« wieder – ob eine auf die Hautfarbe abgestellte Politik nicht ihre eigene Zielsetzung unterlaufe.

Verstärkt werden die politischen Besorgnisse der Öffentlichkeit unter anderem durch die Beobachtung, dass Umverteilungsmaßnahmen, die anfangs nur rassistisch definierten Minderheiten galten, denen in der Geschichte übel mitgespielt worden war, sich mittlerweile auch auf andere Gruppen erstrecken – auf Frauen, auf Behinderte und – noch problematischer – seit kurzem auch auf neu Eingewanderte. Aus Gründen, auf die wir unten zurückkommen werden, entsprechen die neu Eingewanderten der vorhandenen Rassennomenklatur, die ursprünglich entwickelt wurde, um das Unrecht wiedergutzumachen, das in der Vergangenheit den wegen ihrer Hautfarbe diskriminierten Gruppen zugefügt wurde. Natürlich muss die Vorstellung, dass bei anhaltender Immigration die in die USA einwandernden Gruppen sich so leicht Rassenkriterien zuordnen lassen, Besorgnisse wecken. Wird eine Sozialpolitik, die sich am Merkmal der Hautfarbe orientiert, zu einer ständigen Erscheinung der amerikanischen Gesellschaft? Und wenn das der Fall ist, was bedeutet dies für die nationale Einheit und Solidarität?

In einer berühmt gewordenen Passage räumte die Richterin am Obersten Gericht, Sandra Day O'Connor, widerstrebend ein, dass die University of Michigan ein zwingendes Interesse daran habe, bei der Auswahl der Erstsemester die Hautfarbe der Bewerber als Kriterium in Rechnung zu stellen, sprach aber zugleich die Hoffnung und Erwartung aus, dass dies in 25 Jahren nicht mehr nötig sein werde. Wie sind die USA zu dieser Haltung gelangt?

Ein kurzer Ausflug in die Geschichte

Vier Jahrhunderte lang war demographische Vielfalt in Amerika eher ein Problem der Hautfarbe als eines der Religion, der Herkunft oder der Sprache. Und soweit diese anderen Bevölkerungsmerkmale ins Blickfeld der Öffentlichkeit gerieten, wurden sie rassistisch gewendet – Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts bei Katholiken und Juden, im gleichen Zeitraum bei Menschen japanischer und chinesischer Abstammung, im 18. Jahrhundert bei Deutschsprachigen oder im 20. Jahrhundert bei Spanischsprachigen.

Rasse ist das Prisma, durch das die Vielfalt der amerikanischen Bevölkerung seit alters wahrgenommen wird. Die Geschichte beginnt natürlich mit der Sklaverei in der Kolonialzeit – und damit, wie es einer christ-

lichen Nation möglich war, sie zu rechtfertigen. Die Rechtfertigung musste hinreichend robust sein, um ihre Gültigkeit auch nach der Unabhängigkeit und ihrer republikanischen Prämisse, dass alle Menschen mit natürlichen Rechten ausgestattet sind, zu behaupten. Die im 18. Jahrhundert von Linné begründete Wissenschaft der Taxonomie war hier eine große Hilfe, zumal in ihrer Anwendung auf die menschliche Spezies durch Johann Friedrich Blumenbach. Sein System der Menschenrassen lieferte uns deren fünf: die amerikanische, die kaukasische, die äthiopische, die malaiische und die mongolische Rasse – nach der Hautfarbe bequem zu unterteilen in Rote, Weiße, Schwarze, Braune und Gelbe.

Wer nach einer Rechtfertigung für die Versklavung der Afrikaner suchte, dem bot diese Klassifikation nicht nur die Möglichkeit zu unterscheiden, sondern auch eine Rangordnung festzulegen – mit den europäischen Weißen an der Spitze und den afrikanischen Schwarzen an unterster Stelle. Im besten Fall glich der Afrikaner einem Kind und bedurfte des Schutzes, den das Sklavensystem ihm bot; im schlimmsten Fall war er eine halb-menschliche Subspezies. Daran hielt die Rassenlehre des 19. Jahrhunderts fest – sie maß den Schädelumfang, die Haarstruktur und die Gesichtsformen und korrelierte sie mit geistigen Fähigkeiten.

Diese Rassenlehre erlaubte es, den befreiten Sklaven die Staatsbürgerschaft und vieles andere zu verweigern; schließlich waren sie ja immer noch Schwarze.³ Auf der Grundlage dieser zutiefst rassistischen Einstellung zur Vielfalt und unter Berufung auf die Blumenbachsche Rassenlehre schafften es die USA im 19. Jahrhundert, offene und sich erweiternde äußere Grenzen mit inneren Schranken zu vereinbaren, die die Zuerkennung oder Aberkennung von Rechten zu einer Frage der Hautfarbe machten. Bevölkerungsgruppen, die als billige Arbeitskräfte importiert wurden, ebenso wie die unterworfenen oder durch Kauf erworbenen Gruppen – Chinesen und Japaner an der Westküste, Mexikaner im Südwesten, Eingeborenenvölker in Alaska, die Einheimischen auf Hawaii –, fielen in ein Einteilungsschema, das Grundrechte nach Maßgabe der Hautfarbe zuwies.

Als Zeugen hierfür können wir Thomas Jefferson anführen. Im Jahr 1801 blickt er in einem Brief voraus auf die Zeit, da »unsere rasche Vermehrung (...) den ganzen nördlichen, wenn nicht gar auch den südlichen Kontinent mit einer Bevölkerung bedeckt haben wird, die ein und dieselbe Sprache spricht und in vergleichbaren Formen und durch ähnliche Gesetze regiert wird«. Dieses Amerika aber könne »nicht zufrieden sein,

wenn auf diesem Boden Makel oder Mischung Raum greift«. ⁴ Mit seiner Besorgnis wegen »Makel oder Mischung« reagierte er auf die Zweifel des Gouverneurs von Virginia, James Monroe, an der Tunlichkeit eines Reservats für befreite Sklaven im Westen. Jefferson sprach sich entschieden dagegen aus. Peter Onuf legt überzeugend dar, wie Jefferson zu der Ansicht gelangte, dass der afrikanische Sklave zwar ohne Frage befreit werden müsse, aber doch niemals an den republikanischen Wertvorstellungen teilhaben könne, auf denen das amerikanische Experiment in Sachen politischer Unabhängigkeit aufbaute. ⁵ In seiner Autobiographie schreibt Jefferson, nichts stehe »gewisser im Buch der Vorsehung verzeichnet, als dass diese Menschen [Sklaven] frei sein sollen«. Genauso sicher aber war er sich, dass »die zwei Rassen, eine so frei wie die andere, nicht im gleichen Staat leben können. Natur, Gewohnheit und Anschauungsweise haben unauslöschliche Trennlinien zwischen ihnen gezogen.« ⁶ Um den physischen und moralischen Charakter des (weißen) Amerika – er spricht von »unserem Glück und unserer Sicherheit« – zu bewahren, müssten die Afrikaner weggeschafft werden, mittels eines »Zufluchtsorts, an den wir nach und nach die gesamte bei uns lebende Population schicken und wo wir sie unter unserem Schirm und Schutz ansiedeln können, als ein eigenes, freies und unabhängiges Volk, in einem Land und Klima, die dem menschlichen Leben und Glück zuträglich sind.« ⁷

Im Blick auf die indianischen Ureinwohner war Jefferson weniger rassistisch. Unter bestimmten Bedingungen durften die Indianer bleiben, obwohl außer Zweifel stand, dass sie der amerikanischen Ausbreitung nach Osten weichen und notfalls mit Gewalt umgesiedelt werden mussten. Mit rassistischen Argumenten rechtfertigte Jefferson diese Umsiedlung aber nicht. In *Notes on Virginia* hatte er sein berühmtes Loblied auf die Kultur, die Intelligenz und den Charakter der Indianer gesungen und sie als eine edle Rasse dargestellt, die ein unseliges Schicksal ereilt habe. Sie müssten sich »entweder unseren Reihen als Bürger der Vereinigten Staaten eingliedern oder sich in die Regionen jenseits des Mississippi zurückziehen«. Die Assimilation »stellt zweifellos den für sie günstigsten Ausgang ihrer Geschichte dar«. Im Zuge seiner Überlegungen betont Jefferson, dass »es wichtig ist, ihre Liebe zu gewinnen. Was ihre Furcht betrifft, so sind nach unserer Überzeugung unsere Stärke und ihre Schwäche mittlerweile so offenkundig, dass ihnen klar sein muss, dass wir sie im Handumdrehen zermalmen könnten und all unsere

Großzügigkeit ihnen gegenüber den Beweggründen reiner Menschlichkeit entspringt.«⁸

Mit meinem Rückgriff auf Jefferson will ich zweierlei unterstreichen. Erstens: Die wesentlichen Probleme der Einbeziehung und der Ausgrenzung, der Gleichheit und der Ungleichheit, die der heutigen amerikanischen Politik so vertraut sind, wohnten bereits den Anfängen der Nation inne und nahmen auch damals schon die Form rassischer Unterscheidungen an, wie sie das bis heute tun. Zweitens: Die in dieser Geschichte hervorstechenden Kategorien sind eine Hinterlassenschaft jener Wissenschaft des 18. Jahrhunderts, die eine fünf »Weltrassen« umfassende Rangordnung aufstellte. Das geht klar aus den Volkszählungen in den USA⁹ hervor, die seit 1790 mit ihrer Klassifizierung der Bevölkerung bei der Gestaltung rassenspezifischer Politik eine zentrale Rolle spielen – wobei diese Politik von 1787 bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts diskriminierenden Charakter hatte und von da an eine Wendung in Richtung Wiedergutmachung genommen hat.

Die anfängliche Dreiteilung in Europäer, Neger und Indianer erfuhr zahlreiche Abwandlungen – 1820 wurde das Klassifikationsschema um »freie farbige Personen« ergänzt. Nach dem Bürgerkrieg registrierte das Statistische Amt Mulatten, Viertelschwarze (*quadroon*) und Achtel-schwarze (*octoroon*). Asiaten tauchten in der Bevölkerungsstatistik erstmals Ende des 19. Jahrhunderts in Gestalt von nationalen Gruppen auf. Seit 1890 werden Chinesen und Japaner getrennt gezählt. 1920 kommen Filipinos, Koreaner und Hindus hinzu. Nachdem Hawaii und Alaska den Status von Bundesstaaten erhalten hatten, tauchten in den Volkszählungsbögen von 1960 Hawaiianer und Halbhawaiianer sowie Aleuten und Eskimos auf. Mexikaner als Volksgruppe wurden 1930 registriert, was aber nach politischem Druck von Seiten der mexikanischen Regierung wieder fallengelassen wurde. Daraufhin wurden bis 1970 Mexikaner in Amerika als Weiße gezählt; danach erscheint die hispanische Herkunft auf den Volkszählungsbögen als ethnische Kategorie. Ungeachtet all dieser Modifikationen blieb das ursprüngliche Fünfeck als grundlegendes Klassifikationsschema bestehen.

Die mehr als anderthalb Jahrhunderte währende diskriminierende Sozialpolitik zwecks Sicherung der zahlenmäßigen und politischen Überlegenheit der Amerikaner europäischer Abstammung bedurfte eines Klassifikationssystems, das jedermann einer bestimmten rassischen Gruppe

zuordnete. Die Volkszählungskategorien stellten dieses System zur Verfügung, ebenso wie andere wichtige Statistiken und letztlich alle Unterlagen der staatlichen Verwaltung. Es ist dieses System, welches der Überzeugung zugrunde liegt, dass sich die amerikanische Bevölkerung aus getrennten, unterscheidbaren Rassen zusammensetze, und so die Basis liefert für Gesetzgebung und Politik. Und wenn es objektiv erfassbare, messbare Gruppen gibt, so dieselbe Überzeugung, dann sind auch bestimmte Merkmale, wie zum Beispiel Intelligenz, sozialer Wert und moralische Einstellung, unterschiedlich zwischen ihnen verteilt. Auf dieser Grundlage wurden eine Gesetzgebung und gesellschaftliche und wirtschaftliche Praktiken geschaffen, die bis heute die amerikanische Geschichte überschatten. Ironischerweise verlieh die Bürgerrechtsgesetzgebung der 1960er Jahre der Klassifikation nach Rassen neuen Schwung. Auf ihr basierten Gesetzgebung und Politik nach wie vor, aber in einer politischen Kehrtwendung um 180 Grad ging es nunmehr darum, die Bürgerrechte zuzuerkennen, die vorher unter Berufung auf die Rasse verweigert worden waren.

Die Ära der Bürgerrechte

Ein erster vorsichtiger Schritt findet sich 1947 in einem Bericht des von Präsident Truman eingesetzten Ausschusses für Bürgerrechte. Die gesundheitliche Versorgung und die Bildungschancen bei Weißen und Schwarzen wurden verglichen und statistische Belege für die zentrale These vorgelegt, den Schwarzen würden Bürgerrechte vorenthalten. Zwei politische Fragen traten in den Vordergrund: Welche rassistisch definierten Gruppen sind politisch unterrepräsentiert? Und weist der Mangel an politischer Präsenz auf diskriminierende Schranken aufgrund rassistischer, ethnischer oder nationaler Zugehörigkeit oder Herkunft hin?

Ursprünglich wollte die Bürgerrechtsbewegung Schluss mit einer Sozialpolitik machen, deren Basis die Einteilung der Bevölkerung in rassistisch definierte Gruppen war. Dem Denken der Aufklärung verhaftet, redeten ihre Anführer der Universalität und Homogenität, nicht der Vielfalt, das Wort. Aber die Diskriminierung ließ sich nicht so einfach beseitigen. Und bald schon hatte sich die Nation in eine Form von Politik verstrickt, die von der traditionellen Überzeugung, dass die Rechte des Individuums die Grundlage liberaler Politik bildeten, weit entfernt war.¹⁰ Aus den Rech-

ten des Individuums wurden Gruppenrechte, der Anspruch auf Chancengleichheit nährte die Forderung nach Gleichheit auch des Erfolgs, aus Nichtdiskriminierung wurde Förderung, und institutionalisierter Rassismus hielt Einzug ins politische Vokabular.

Eine Schlüsselrolle bei diesem Wandel der Politik spielte das Instrument des statistischen Vergleichs. Statistische Muster dienten als Mittel, Diskriminierung nachzuweisen und gerichtlich zu bekämpfen. Unter Berufung auf rassenspezifische Ungleichbehandlung bei Beschäftigungsverhältnissen, Löhnen, Immatrikulationen und Wahlergebnissen wurden Bürgerrechtsfälle vor Gericht gebracht. Im Falle *Griggs v. Duke Power Co.* (1971), einem entscheidenden Prozess, bei dem es um Diskriminierung im Berufsleben ging, befand das Oberste Gericht, Teil VII des Bürgerrechtsgesetzes verlange die »Beseitigung künstlicher, willkürlicher und unnötiger Beschränkungen bei der Anstellung«, und verbot »Praktiken, die formal korrekt sind, sich aber faktisch diskriminierend auswirken«. Diese Argumentation verlagerte den Schwerpunkt der Rechtsprechung von der Betrachtung der Beweggründe eines Verhaltens zur Beurteilung seiner Folgen. Die statistisch erhobene Vielfalt brachte sich in Politik und Gesetzgebung zur Geltung.

Gestützt auf Kategorien, die sie einem staatlichen Formblatt aus dem Jahr 1950 entnahm, identifizierte 1964 die Equal Employment Opportunity Commission (EEOC, Kommission für Chancengleichheit im Berufsleben) vier rassische Minoritäten: Neger, Hispanoamerikaner, Amerikaner indianischer Abstammung und Asiaten. Dieses vierteilige Rassenschema bildete die Grundlage für die Anwendung des Bürgerrechtsgesetzes und wurde fester Bestandteil der Verwaltungspraxis.

In einer Direktive aus dem Jahr 1977 nahm das Office of Management and Budget (OMB) eine leichte Veränderung vor. Hispanische Personen wurde zu einer ethnischen Gruppe erklärt, deren Angehörige sich auf die vier Hauptrassen – Afroamerikaner, Asiaten, indianische Ureinwohner und Weiße – verteilten. Andere rassische, ethnische oder durch Sprache, Abstammung oder nationale Herkunft bestimmte Gruppen – wie zum Beispiel Koreaner, Haitianer und Araber – sollten in den staatlichen Statistiken nur als Untergruppen der Hauptrassen (also im Beispielfall als Asiaten, Schwarze und Weiße) in Erscheinung treten.

Die 1977 eingeführte und bei den Volkszählungen von 1980 und 1990 angewandte Klassifizierung schien haltbar und geeignet, in der politischen

Diskussion den mit ihr verknüpften bürgerrechtlichen Zwecken zu genügen. Mitte der neunziger Jahre indes führten demographische Entwicklungen, der Aufstieg des Multikulturalismus und das *multiracial movement* zu einer Veränderung der politischen Landschaft. Neue politische Forderungen stellten die vorhandenen Rasseneinteilungen und ethnischen Kategorien in Frage – und damit auch die gesellschaftlichen Zwecke, denen sie dienen sollten.

Das OMB übernahm erneut die Aufgabe, das offizielle Rassensystem des Landes einer Revision zu unterziehen, und nahm zwei Änderungen vor. Die meistdiskutierte Veränderung bestand darin, dass bei der Volkszählung auf die Frage nach der Rasse mehr als eine Antwort angekreuzt werden konnte, womit endlich das Schubladendenken ad acta gelegt wurde, das so lange geholfen hatte, den Mythos der Rassenreinheit aufrecht zu halten. Diese neue Option trägt der offenkundigen Tatsache Rechnung, dass allen Gesetzen zur Verhinderung von Rassenmischung zum Trotz die Rassenschranken überschreitende Fortpflanzung seit vier Jahrhunderten fester Bestandteil der amerikanischen Geschichte ist.

Es gab noch eine zweite Veränderung. Das frühere Einteilungsschema hatte Hawaiianer und pazifische Inselbewohner der asiatischen Rasse zugeordnet. Das Kongressbüro hielt eine Anhörung ab und studierte Forschungsergebnisse, denen zufolge sich Hawaiianer und pazifische Inselbewohner von der Gesamtheit der Asiaten unterschieden. Man kam daraufhin überein, sie als eigene Rasse zu betrachten. Die Anzahl der Grundrassen in den USA erhöhte sich damit von vier auf fünf und reproduzierte damit unwissentlich Blumenbachs zweihundert Jahre älteres Pentagon.

Die gegenwärtige politische Situation

Heute machen die USA also bei der Schaffung und Durchführung von Programmen zur Herstellung von Gleichberechtigung zwischen den Rassen von einem Klassifizierungssystem Gebrauch, das fünf schutzwürdige Gruppen umfasst. Eine dieser Gruppen, die hispanische, wird als Ethnie definiert. Die übrigen vier sind als Rassen bestimmt: Afroamerikaner, Asiaten, Ureinwohner Hawaiis und der pazifischen Inseln sowie indianische Ureinwohner Amerikas. Dabei räumen die staatlichen Statistiken die Möglichkeit multirassischer Zugehörigkeit ein.

Die gegenwärtige Situation hat zu einem beträchtlichen politischen Unbehagen geführt, das ich unter vier Überschriften skizzieren will: a) die Klassifizierung der neuen Zuwanderer, b) Multikulturalismus und Identitätspolitik, c) Probleme der Vielfalt und d) die Farbenblindheitsbewegung.

Die neuen Zuwanderer: Weil sich das amerikanische Klassifizierungssystem direkt von Blumenbachs Taxonomie herleitet, ist seine Klassifizierung in dem Sinne »universal«, dass jeder, der – von woher auch immer – ins Land kommt, ohne weiteres einer der offiziellen Rassenkategorien zu subsumieren ist. Das entspricht freilich nicht unbedingt dem Selbstverständnis jedes neu Zugewanderten. Die Amerikaner mexikanischer Herkunft zum Beispiel lehnen es ab, sich einer der vier rassischen Minderheiten zuzuordnen; bei der Volkszählung des Jahres 2000 erhob fast die Hälfte von ihnen (15 Millionen) den Anspruch, eine eigene Rasse zu bilden, und machte sich damit zur am schnellsten wachsenden Rassen-Gruppe in den Vereinigten Staaten. Neuankömmlinge aus Afrika liefern ein weiteres Beispiel. Die fast dreißigtausend afrikanischen Einwanderer in St. Paul, Minnesota, leben getrennt von der alteingesessenen afroamerikanischen Bevölkerung der Stadt und legen Wert auf Distanz zu ihr. Muslimische Äthiopier und Somalier unterscheiden sich in Kultur, Muttersprache und Religion und sogar in der Hautfarbe von jenen Amerikanern, deren Vorfahren einst als Sklaven von der westafrikanischen Goldküste kamen. Viele der afrikanischen Zuwanderer unserer Tage legen keinen Wert darauf, den Afroamerikanern zugezählt zu werden, deren Arbeitsmoral sie offen kritisieren und vor deren »schlechten Gewohnheiten« sie ihre eigenen Kinder bewahren möchten.

Das Amt für Volkszählung verfügt derzeit über fünf beratende Ausschüsse, die die fünf von der staatlichen Statistik anerkannten Minoritäten-Gruppen repräsentieren. Wenn neu zugewanderte Gruppen in der Frage der rassischen Klassifizierung mitreden wollen, dann müssen sie sich entweder in diese bereits existierende Struktur einbringen, oder sie müssen für sich einen besonderen beratenden Ausschuss und einen eigenen Platz im Klassifizierungssystem fordern. Letzteres strebten die Amerikaner arabischer Abstammung an, weil sie es ablehnten, offiziell der Gruppe der »Weißen« zugeschlagen zu werden. Seit dem Terroranschlag vom 11. September und dem daraufhin beschlossenen Heimatschutzgesetz scheu-

en sie sich allerdings, Forderungen zu erheben, die sich als Anspruch auf Sonderrechte verstehen lassen.

Die Klassifizierung steht unter doppeltem Druck, einerseits durch Gruppen, die zusätzliche Kategorien verlangen, um selbst in den Genuss der rassenbezogenen Maßnahmen des Landes zu gelangen, und andererseits durch Gruppen, insbesondere weißer Konservativer, die mit Unbehagen sehen, wie immer neue Programme und Strategien zur Förderung von rassistisch definierten Minoritäten entwickelt werden.

Die Klassifizierung als Schauplatz von Identitätspolitik: In den neunziger Jahren kam die Rhetorik einer gemischtrassigen Gesellschaft auf, welche die ausdrückliche Anerkennung der Gemischtrassigkeit in den staatlichen Statistiken forderte. Auffällig an der Debatte, die sich daraus entspann, ist die Tatsache, dass es den Befürwortern nicht um Bürgerrechte zu tun war, sondern um Anerkennung, Selbstbestimmung und Identität. In einer Anhörung vor dem Kongress räumte die Association of MultiEthnic Americans (AMEA)¹¹ zwar ein, dass die Freiheit, sich für mehrere Rassen zu entscheiden, die Durchsetzung der Bürgerrechtsgesetze erschweren werde, bestand aber dennoch darauf, dass »wir wie jede andere Gemeinschaft frei darüber entscheiden können, wer wir sind«. Es sei ironisch, hieß es in der Erklärung, dass »von uns gefordert wird, kraft Selbstdefinition all das vergangene Unrecht wiedergutzumachen, das andere Gruppen uns zugefügt haben«.

Die Wiedergutmachung vergangenen Unrechts – um nichts anderes ging es ja den traditionellen Organisationen der Bürgerrechtsbewegung. Insofern stellte die Forderung nach Selbstbestimmung und Identität eine Bedrohung ihres Anliegens dar. Der Anspruch auf »self-expression«, meinten sie, sei kein guter Grund, das rassistische und ethnische Ordnungsschema des Staates umzukrempeln. In einer Aussage hob die National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) hervor, die geltende Einteilung nach Rassen sei darauf angelegt, »den Antidiskriminierungs- und Bürgerrechtsgesetzen mehr Durchschlagskraft zu verleihen«. Warnend wurde darauf hingewiesen, dass »die Einführung der Gemischtrassigkeit in die Klassifizierung geeignet ist, die Mitgliederzahl einzelner Minoritätengruppen und damit die Vergünstigungen zu mindern, auf die die nach Maßgabe der Bürgerrechtsgesetzgebung und der Verfassung als schutzbedürftig eingestuft Gruppen Anspruch haben«.

Die Debatte war eröffnet: Welchem politischen Zweck dient die Klassifizierung der Bevölkerung nach Rassen und Ethnien? Soll sie Identität zum Ausdruck bringen oder Antidiskriminierungsgesetzen zum Erfolg verhelfen? In Reaktion auf die schwindende Überzeugungskraft der Bürgerrechtsargumente, die vierzig Jahre zuvor noch so eingeschlagen hatten, wurde rechtzeitig zur Volkszählung des Jahres 2000, wie bereits erwähnt, die Möglichkeit eingeführt, bei der Klassifizierung nach Rassen eine oder mehrere Optionen anzukreuzen. Diese Entscheidung machte Schluss mit der Vorstellung von Rasse als einem klar definierten und beständigen Merkmal. Sie stellte die Grundvoraussetzungen der rassenspezifischen Klassifizierung in Frage, die zwei Jahrhunderte lang in den Vereinigten Staaten Geltung behauptet hatten. Und sie leistete ausdrücklich Bestrebungen Vorschub, die ethnorrassische Klassifizierung für die Artikulierung der eigenen Identität zu nutzen.

Vielfaltsrhetorik: Noch komplizierter wird die Sachlage durch das Aufkommen einer Rhetorik der Vielfalt, die das Vokabular der sozialen Gerechtigkeit verdrängt, welches die rassenspezifische Umverteilungspolitik der sechziger Jahre begleitete. Die Rede von der »historischen Diskriminierung der Minoritäten« ist weitgehend aus der öffentlichen Diskussion verschwunden. Der Vielfaltsdiskurs hingegen ist allgegenwärtig – in den Medien, in der Armee, in der Regierung, in der Wirtschaft, an den Universitäten.

Von amerikanischen Firmen zum Beispiel erfahren wir, dass eine heterogene Belegschaft etwas Gutes ist, weil sie den Marktanteil und die Gewinne steigert:

»Wenn Angestellte ihre eigenen unterschiedlichen Erfahrungen und kulturellen Befindlichkeiten einbringen, eröffnen sie uns neue Kundenkreise und Absatzchancen.« *DuPont*

»Vielfalt ist integrierender Bestandteil unserer Geschäftsstrategie. Sie ist wesentlich, wenn wir vital, konkurrenzstark und leistungsorientiert bleiben wollen.« *Travelers Insurance*

Wenn dies der gute Grund für Vielfalt ist, was genau zeichnet dann eine vielfältige Belegschaft aus?

»Wir sind davon überzeugt, dass Vielfalt die kollektive Mischung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden ist. Das bedeutet, dass Vielfalt nicht nur

Rasse und Geschlecht umfasst, sondern auch die weiterreichenden Aspekte des Lebensalters, des Bildungsniveaus, des Familienstands, der Sprache, der Militärausbildung, der körperlichen Leistungskraft, der Religion, der sexuellen Orientierung, des gewerkschaftlichen Engagements und der Dienstjahre.«
General Motors

In der Firmenlandschaft Amerikas konzentriert sich das Interesse an Vielfalt strikt auf die Frage des Marktanteils und zeigt sich deshalb offen für jede Gruppe, die dazu beitragen kann, das Geschäftsziel zu erreichen.

Es geht den Firmen bei dieser Agenda nicht darum, mit dem Erbe der Sklaverei aufzuräumen. Es geht ihnen auch nicht um eine Ausweitung der Minderheitenrechte. Eigentlich geht es ihnen überhaupt nicht um Rassengerechtigkeit, obwohl natürlich in der Praxis Angehörigen rassischer Minoritäten Möglichkeiten eröffnet werden.

Im Bereich der höheren Bildung ist der Bezug zum Problem sozialer Gerechtigkeit ausgeprägter, obwohl sich auch hier die Vielfaltsrhetorik keineswegs auf das Wiedergutmachungsthema beschränkt. Laut Rutgers University zum Beispiel umfasst Vielfalt »Rasse, ethnische Zugehörigkeit, Kultur, Gesellschaftsschicht, nationale Herkunft, Geschlecht, Alter, religiösen Glauben, sexuelle Orientierung, geistige und körperliche Leistungskraft«.

Selbst Einrichtungen, die in der einen oder anderen Hinsicht Wert auf Homogenität legen, rühmen sich der Vielfalt. Ein traditionell Schwarzen vorbehaltenes College rühmt sich seiner »vielfältigen Studentenschaft«, womit gemeint ist, dass das College von Studenten »aus fast jedem Bundesstaat der USA sowie aus Westindien, der Karibik und Puerto Rico« besucht wird. Ein Frauencollege präsentiert sich als »eine multikulturelle Gemeinschaft aus Studentinnen, die aus aller Welt kommen, aus den verschiedensten Kulturen und Milieus«.

Was steckt hinter diesem Bedürfnis der Universitäten, eine heterogene Studentenschaft vorweisen zu können? Der Begriff »Vielfalt« ist ein Codewort für Maßnahmen zur Förderung rassischer Minoritäten, welche die Universitäten in den 1970er Jahren durchzuführen begannen. Entscheidungen des Obersten Gerichts freilich haben die für diese frühen Affirmative-Action-Programme typischen Quotenregelungen und Sonderbehandlungen ausdrücklich verboten. In Reaktion darauf rechtfertigen die Universitäten Vielfalt in der Zusammensetzung ihrer Studentenschaft heute nicht mehr durch Verweis auf wiedergutzumachendes Unrecht, das

den rassistischen Minoritäten zugefügt wurde, sondern heben stattdessen die Vorteile der Vielfalt für Lehrplan und Unterricht hervor.

In Harvard dient die Vielfalt der »Ausbildung eines Verstehens, das sich nur einstellt, wenn wir bereit sind, unsere Ideen und Argumente zusammen mit Menschen zu überprüfen, die ganz andere Sichtweisen mitbringen«. In Tufts macht die Vielfalt »das Studium in den universitären Einrichtungen lohnender und ertragreicher«.

Diese pädagogische Begründung lässt sich nachvollziehen und voll und ganz unterschreiben. Mir geht es nicht darum, sie in Frage zu stellen, sondern ich möchte nur festhalten, dass Vielfalt als Zielsetzung eine weitere Komplikation für die politischen Bemühungen Amerikas darstellt, auf der Basis seines rassistischen Einteilungssystems Maßnahmen zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit zu ergreifen. Vielfalt mit seinen zahlreichen und sich ebenso vermehrenden wie überlappenden Gruppierungen lässt sich nicht ohne weiteres – wenn überhaupt – in ein taxonomisches Schema pressen und in ihren Entwicklungstrends berechnen. Vielfalt bedeutet, Abschied von einer Politik zu nehmen, die auf statistisch erfassten Proportionen basiert. Wie auf nachdrückliche Befragung hin ein Vertreter der University of Michigan vor dem Obersten Gericht erklärte, ist eine kritische Masse keine zahlenmäßig bezifferbare Quote; sie ist eine Frage des Urteilsvermögens, der Fähigkeit, sie wahrzunehmen, wenn sie da ist.

Die Politik der Vielfalt stellt die letzte Etappe im langen Kampf Amerikas um die Überwindung seiner rassistischen Tradition dar und beruft sich auf das Prinzip der Integration. Wenn die Praxis tatsächlich diesem Prinzip entspricht, ist das eine gute Entwicklung. Wie gut, hängt allerdings davon ab, worin die Praxis besteht. Aus dem konservativen Lager sind bereits Klagen zu hören, die Universitäten genügten nicht dem Vielfaltskriterium, weil der Lehrstoff ideologisch gefärbt sei. Erst wenn dem Lehrkörper der Politikwissenschaft ebenso viele Republikaner wie Demokraten angehörten, könne von Vielfalt gesprochen werden. Auch mit der Forderung, den Anhängern der Schöpfungslehre im Unterricht ebenso viel Platz einzuräumen wie den Vertretern der Evolutionstheorie, bewegt sich die Praxis weit jenseits des ursprünglichen Ziels, für Gerechtigkeit in rassistischer Hinsicht zu sorgen.

Politik der Farbenblindheit: Im Jahr 1996 beschlossen die Wähler in Kalifornien, ihre Verfassung dahin gehend zu ändern, dass staatlichen Einrich-

tungen jegliche diskriminierende Maßnahme aufgrund der Hautfarbe, des Geschlechts und der ethnischen Zugehörigkeit untersagt ist. Für entsprechende Affirmative-Action-Programme an Universitäten und Colleges bedeutete dies das effektive Aus. Die Unterstützer dieses Vorschlags (die American Civil Rights Coalition) konnten inzwischen in vier weiteren Staaten ähnliche Änderungen durchsetzen. Obwohl die statistische Erfassung nach Rassenkriterien bestehen bleibt, sind politische Maßnahmen, die sich auf sie stützen, stark eingeschränkt. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt gibt es deutliche Hinweise darauf, dass das Oberste Gericht eine Verfassungsänderung unterstützen wird, welche die zahlenmäßige Erfassung nach Rassenkriterien einschränken, wenn nicht gänzlich abschaffen wird. Damit würde die Politik, wenn nicht gar die ganze Gesellschaft, farbenblind.

Öffentliches Unbehagen

In der Öffentlichkeit nimmt das Gefühl zu, dass »diese Aufspaltung nach Rassen ein üble Sache ist«, wie der Oberste Richter John Roberts schrieb.¹² Woraus erklärt sich dieses Unbehagen, das insbesondere Umverteilungsmaßnahmen gilt, die rassistisch definierten Gruppen zugute kommen? Ich spreche hier drei Faktoren an: konzeptionelle Unklarheiten, Zielkonflikte, Ängste hinsichtlich des Multikulturalismus.

Die Affirmative-Action-Programme, die aus der Bürgerrechtsbewegung hervorgingen, lieferten nie eine schlüssige Antwort auf eine zweifellos zentrale Frage: Wie viel in der Vergangenheit erlittenes Unrecht ist nötig, um die Aufnahme einer Gruppe in die Förderung zu rechtfertigen? Unbeantwortet blieb auch die ergänzende Frage: Bleibt die Kompensierung rassistischer Diskriminierung Minoritäten vorbehalten, denen in der Vergangenheit Unrecht geschah, oder sollte sie auf Einwanderer des ausgehenden 20. Jahrhunderts ausgedehnt werden, die sich wegen ihrer Hautfarbe Diskriminierungen ausgesetzt finden? Ein Sozialwissenschaftler würde sagen, dass es der Politik der Affirmative Action an theoretischem Unterbau fehlt. Dieser Mangel ermöglicht es immer mehr Gruppen, Anspruch auf aktive Förderung zu erheben, wie zum Beispiel Frauen aus dem weißen Mittelstand, die zu Recht danach streben, die Schranken zu durchbrechen, die sich ihrer beruflichen Karriere in den Weg stellen. Noch weniger gut ist der Begriff der Vielfalt definiert – was es seinen

politischen Gegnern leicht macht, ihn in Frage zu stellen.

Amerikaner asiatischer Herkunft bieten ein gutes Beispiel dafür, was passieren kann, wenn ein breit angelegtes sozialpolitisches Programm schlecht durchdacht ist. Im 19. Jahrhundert waren die Chinesen und Japaner schlimmen Arbeitsbedingungen unterworfen. Sie galten als rassistisch minderwertig. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein enthielt man ihnen grundlegende Rechte einschließlich der Staatsbürgerschaft vor. Als zur Mitte des Jahrhunderts unterrepräsentierte rassische Minderheiten zum Gegenstand der Bürgerrechtspolitik erhoben wurden, lag die Aufnahme von Asiaten in die Liste der schutzbedürftigen Gruppen auf der Hand. Schließlich hatten sie in dem von Blumenbach übernommenen Rasseneinteilungsschema des Landes bereits ihren festen Platz.

Freilich waren Amerikaner asiatischer Herkunft im Durchschnitt binnen einer Generation wohlhabender und gebildeter als die weiße Bevölkerung. Mittlerweile sind sie an den amerikanischen Universitäten überrepräsentiert. Dennoch gelten sie in den offiziellen Statistiken und staatlichen Förderprogrammen nach wie vor als schutzbedürftige Minderheit.

Ungereimtheiten in komplizierten politischen Programmen sind gang und gäbe, und die Tatsache, dass Amerikaner asiatischer Herkunft überrepräsentiert sind, würde nicht groß Staub aufwirbeln, wäre da nicht das anfangs erwähnte Anerkennungsdilemma. Gruppenspezifische Fördermaßnahmen bieten leicht Angriffsflächen für öffentliche Kritik, insbesondere wenn es keine gute Antwort auf die Frage gibt, ob die Begünstigten auch tatsächlich bedürftig sind.

Ein zweiter Faktor, der das öffentliche Unbehagen verstärkt, ist der Streit um die Zielsetzung rassenbezogener Politik. Dient die Klassifizierung nach Rassen dazu, den betreffenden Gruppen Respekt und Anerkennung zu verschaffen, oder sollen mit ihrer Hilfe Antidiskriminierungsmaßnahmen durchgesetzt werden? Charles Taylor zufolge handelt es sich dabei um eine falsche Entgegensetzung. Anerkannt zu werden, einschließlich der Anerkennung als Mitglied einer kulturellen Gruppe, sei Grundbestandteil menschlicher Würde und in sich selbst ein Recht.¹³ Auch wenn Taylor zuzustimmen ist, lässt sich doch geltend machen, dass es in der praktischen Durchführung von Maßnahmen auf Basis statistischer Zählungen eine Rolle spielt, wie viele Gruppen angesetzt werden und welche von ihnen Berücksichtigung finden. Dies kann die ursprüngliche Zielsetzung der Kompensation kumulativer Benachteiligungen verwässern, die

auf Sklaverei und Apartheid zurückgehen. Auch wenn diese Fragen hier nicht geklärt werden können, lässt sich doch feststellen, dass in dem Streit zwischen »wir wollen Anerkennung« und »wir verdienen Förderung« der mit der rassischen Klassifizierung verknüpfte Zweck einer gezielten Förderung getrübt wird.

Schließlich bleibt noch anzumerken, dass in Amerika ebenso wie anderswo politische Ängste in Bezug auf die staatsbürgerlichen Konsequenzen eines Multikulturalismus auf Gruppenidentitätsbasis existieren. Ins Extrem getrieben, so schreibt der liberale Historiker Arthur M. Schlesinger, werde der »Kult der ethnischen Zugehörigkeit« der Vorstellung Vorschub leisten, »dass Amerika keine Nation von Individuen, sondern eine aus Gruppen bestehende Nation ist (...) und dass die Aufspaltung in ethnische Gemeinschaften die Grundstruktur der amerikanischen Gesellschaft und den grundlegenden Sinn der amerikanischen Geschichte bildet«. »Wenn sich die separatistischen Tendenzen ungehindert fortsetzen«, meint er anschließend, »kann das Ergebnis nur eine Zersplitterung des amerikanischen Lebens, ein Rückfall in Resegregation und Stammesleben sein.«¹⁴ In Blogs, in den Medien und in der akademischen Literatur trifft man häufig auf ähnlich lautende Äußerungen, die im Multikulturalismus eine Bedrohung liberaler Wertvorstellungen sehen.

Amerika als Lehrstück

Die Amerikaner rühmen sich ständig ihres Erfolgs bei der Verschmelzung ihrer heterogenen Bevölkerung. Die Nation der Einwanderer, so das übliche Argument, habe es geschafft, Vielfalt zur Quelle sozialer Einheit zu machen. Wie George Washington erklärte, ist Amerika »offen (...) für die Unterdrückten und Verfolgten aller Nationen und Religionen (...), die sich unseren Sitten, Normen und Gesetzen anpassen, kurz, sich rasch zu einem einheitlichen Volk zusammenfinden«. Ralph Waldo Emerson beschrieb Amerika als »eine Zuflucht für alle Nationen«, wo eine neue Identität geschmiedet werde, »die ebenso viel Lebenskraft besitzt wie das aus dem Schmelztiegel des Mittelalters hervorgegangene Europa«. Beobachter von draußen greifen diese Einschätzung auf. James Bryce zeigte sich im späten 19. Jahrhundert beeindruckt von »der erstaunlichen zersetzenden Kraft, die amerikanische Einrichtungen, Gewohnheiten und Ideen auf die Ankömmlinge jeglicher Rasse ausüben (...) und durch die

die fremden Körper, die in die Masse geworfen werden, im Nu aufgelöst und assimiliert werden«. Ein neueres Zeugnis lieferte Margaret Thatcher mit dem Satz: »Keine andere Nation hat derart erfolgreich Menschen unterschiedlicher Hautfarbe und nationaler Abstammung in *einer* Kultur zusammengefasst.«¹⁵

Diese Erfolgsmeldung bedarf zweier einschränkender Anmerkungen. Die Schmelztiegel-Metapher wird der sozialen und ökonomischen Geschichte der weißen Bindestrichamerikaner – der Amerikaner irischer, italienischer, polnischer und sonstiger europäischer Abstammung – sehr viel besser gerecht als dem Schicksal der indianischen Ureinwohner, der Nachkommen versklavter Schwarzafrikaner, der mexikanisch-amerikanischen Unterschicht und bis vor kurzem auch der asiatischen Einwanderer. Die Ethnizität war als ein vorübergehender Zustand gedacht, als eine Bestimmung, die man dank gesellschaftlicher Aufstiegschancen, mittels Heirat über ethnische Grenzen hinweg und durch kulturelle Assimilation hinter sich ließ. Rasse war etwas ganz anderes. Rasse galt im 18. und 19. Jahrhundert als ein unveränderlicher, biologischer Wesenszug, vor dem es kein Entrinnen gab. Auch wenn »Rasse« von Anthropologen des 20. Jahrhunderts in ein soziales Konstrukt überführt wurde, blieb Rasse doch ein durch Gesetz und Brauch, durch Einstellungen und Stereotypen streng definiertes Korsett. (Das Projekt zur Erforschung des menschlichen Genoms liefert mittlerweile Hinweise darauf, dass es sich aus medizinischer Sicht lohnen könnte, in der Rasse ein eher biologisch als gesellschaftlich fundiertes Phänomen zu sehen.)

Die amerikanische Geschichte einer in der Vielfalt gründenden Einheit ist älter als die Politik der Gruppenrechte, die sich aus der Zeit der Bürgerrechtsbewegung herschreibt und die im Multikulturalismus auf fruchtbaren Boden fiel, was wiederum Beobachter wie Schlesinger dazu veranlasste, im Gruppenbewusstsein »eine Bedrohung für die fragilen Bande nationaler Identität« zu sehen, »die diese heterogene und widerspenstige Gesellschaft zusammenhalten«.¹⁶

Diese Beobachtungen lassen den Verfasser ernsthaft daran zweifeln, ob die USA über eine Lösung verfügen, um sowohl die nach wie vor bestehende soziale Ungleichheit zu bekämpfen, die der demographischen Vielfalt korrespondiert, als auch dem wachsenden Unbehagen in der Öffentlichkeit zu begegnen, das durch Umverteilungsmaßnahmen zugunsten rassistisch definierter Bevölkerungsgruppen erzeugt wird.

Postscriptum: Die Präsidentschaft Obamas¹⁷

Viele hegen die Hoffnung, dass die Wahl Barack Obamas, eines farbigen Präsidenten, eine Diskussion über die Rolle rassistisch definierter Gruppen in der Politik entfachen und dazu führen wird, das Spannungsverhältnis zwischen einerseits dem demokratischen Liberalismus mit seinem Anspruch auf universale Rechte und andererseits den partikularen Rechten für rassische oder ethnische Gruppen, die von Diskriminierung bedroht oder betroffen sind, zu thematisieren.

In Kreisen afroamerikanischer Künstler und Schriftsteller gibt es bereits die Tendenz, sich vom Status als Schwarzer loszusagen und die gruppenbestimmte Identität hinter sich zu lassen – »post-Black« zu sein. Bei den Kindern der neu Zugewanderten findet man Anzeichen für eine wachsende Flexibilität in Sachen rassistischer Identität und den zunehmenden Wunsch, selber darüber zu entscheiden, wer man ist. In politischen Kreisen wird heftig über die durch Obama bewirkte Zunahme des Anteils schwarzer Wähler und über die Abschwächung der Bindungen der weißen Bevölkerung an die Republikanische Partei diskutiert; ebenso findet die Frage, ob es der Demokratischen Partei gelingt, die hispanoamerikanischen Wähler, die 2008 für Obama gestimmt haben, dauerhaft an sich zu binden, großes Interesse. Es gibt also guten Grund zu der Annahme, dass es im Bereich der Kultur und in der Wählerpolitik infolge der Wahl Obamas zu beträchtlichen Verschiebungen und Veränderungen kommen wird.

Weniger Grund gibt es, mit wesentlichen Veränderungen in der Politik gruppenorientierter Rechte und Förderungsmaßnahmen zu rechnen, von der in diesem Beitrag die Rede war – außer wenn solche Veränderungen durch Entscheidungen des Obersten Gerichts erzwungen werden. Die in der politischen Kultur des Landes verwurzelte Vermeidungshaltung dürfte sogar einem so energischen Präsidenten wie Obama bei Gesetzesvorhaben zu schaffen machen. Besonders risikoscheu sind die Abgeordneten des Kongresses in Fragen, über die ihre Vorgänger im 19. Jahrhundert so gerne debattierten: Was ist eine Rasse? Durch welche Trennlinien sind unsere rassischen Gruppen definiert? Welche politischen Maßnahmen sollten sich auf Rassenstatistiken stützen? In einer Zeit, da die politisch zahme und unklare Rhetorik der Vielfalt an die Stelle des gezielten Kampfes der Bürgerrechtsära gegen soziale Ungerechtigkeit getreten ist, dürfte selbst die Wahl Obamas keine politische Debatte auslösen, die sich solchen Fragen stellt.

Gesellschaften, die nach einem Modell für die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen liberalem Universalismus und gruppenspezifischen Rechten Ausschau halten, wird die Regierung Obama, zumindest in ihrer ersten Amtsperiode, schwerlich Neues zu bieten haben. Das oben beschriebene Amerika mit all seinen Ungereimtheiten und Widersprüchen wird sich wohl nicht so rasch ändern. Eine rassenbezogene Politik wirft so komplizierte, heikle und folgenreiche Fragen auf, dass das Trägheitsmoment der einmal eingeschlagenen Richtung, verbunden mit einer Tradition der Konfliktscheu, sogar über eine historisch bedeutsame Wahl obsiegen kann.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Transit* 32 (2006), *Über Solidarität. Sozialmodelle in Europa und den USA*. (Anm. d. Red.)
- 2 Frank de Zwart, »The dilemma of recognition: Administrative categories and cultural diversity«, in: *Theory and Society* 34 (2005), S. 137.
- 3 Der »Nordwesterlass« (1787) ermöglichte die Einbürgerung von Indianern und freien Schwarzen, weil der Zuzug zu den neuen Territorien gefördert werden sollte. Im Jahr 1790 indes schränkte der neue Kongress die Staatsbürgerschaft auf freie Weiße ein. Es gab keine Unterscheidung nach Religion, Sprache oder nationaler Herkunft, aber eine Ausschlussklausel allein aufgrund der Hautfarbe. Aber war es der Sklavenstand oder die schwarze Hautfarbe, die sich nicht mit der Staatsbürgerschaft vertrugen? In der Zeit vor dem Bürgerkrieg wogte der Streit hin und her, wobei die Gerichte der nördlichen Staaten im Allgemeinen den freien, im Land geborenen Schwarzen die Staatsbürgerschaft zuerkannten, während die Gerichte der Sklavenstaaten diese Entscheidungen verwarfen. Das Oberste Gericht beendete den Streit und entschied im Fall Dred Scott (1857): »(Negroes were) not intended to be included, and formed no part of the people who framed and adopted (the Constitution).«
- 4 Jefferson an James Monroe, 24. November 1801, zit. nach Joseph J. Ellis, *American Sphinx: The Character of Thomas Jefferson*, New York 1997, S. 202.
- 5 Vgl. Peter S. Onuf, *Jefferson's Empire: The Language of American Nationhood*, University of Virginia Press 2000, Kapitel 5.
- 6 Thomas Jefferson, *Autobiography* (1821), zit. nach ebd., S. 151.
- 7 Jefferson an Jared Sparks, 4. Februar 1824, zit. nach ebd., S. 151.
- 8 Jefferson an Gouverneur William Henry Harrison, 27. Februar 1803, zit. nach Joseph J. Ellis, *American Sphinx*, a.a.O., S. 201.
- 9 Zuständig ist das United States Census Bureau (Amt für Volkszählung). »Anders als beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland, muss die Bevölkerung der

Vereinigten Staaten von Amerika alle zehn Jahre im Rahmen einer Volkszählung erfasst werden. Hiernach richtet sich dann unter anderem auch die Verteilung der Abgeordneten im Repräsentantenhaus. Das U.S. Census Bureau beschäftigt sich allerdings nicht ausschließlich mit der Erhebung demographischer Daten. Es werden auch Daten über Geografie und Ökonomie erfasst. Demzufolge ist das U.S. Census Bureau auch offiziell das Statistische Bundesamt der USA.« (www.datogra.de/us-census.html) Die erste Zählung erfolgte 1790 unter der Leitung von Thomas Jefferson. Der Autor des vorliegenden Beitrags war von 1998 bis 2001 Direktor des United States Census Bureau (www.census.gov) und für die letzte Zählung im Jahr 2000 zuständig. (Anm. d. Red.)

- 10 Die rassistisch orientierte Politik wurzelte natürlich seit jeher in der Unterscheidung gesellschaftlicher Gruppen, mit den Weißen als Nutznießern der Unterscheidung. Siehe Ira Katznelson, *When Affirmative Action was White*, New York 2006.
- 11 Vgl. www.ameasite.org/; zur Volkszählung s. <http://www.ameasite.org/census/>. (Anm. d. Red.)
- 12 Diese Äußerung tat er vor seiner Berufung ans Oberste Gericht.
- 13 Charles Taylor, »The Politics of Recognition«, in: Amy Gutman (Hg.), *Multiculturalism*, Princeton UP 1994.
- 14 Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York 1992, S. 16 und 18.
- 15 Zit. nach ebd., S. 24, 26 und 130.
- 16 Ebd., S. 113.
- 17 Der vorangehende Text wurde vor den Präsidentschaftswahlen 2008 verfasst. Er ist dem Band *Racial Classification in America: Past, Present and (?) Future* entnommen, der 2010 bei University of California Press erscheinen wird.



Die *IWMpost* ist das Magazin des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen. Es berichtet über die Aktivitäten des Instituts und bringt Originalbeiträge seiner Fellows und Gäste in englischer und deutscher Sprache.

Zu den AutorInnen der letzten Zeit zählen Ilija Trojanow, Olivier Roy, Shalini Randeria, Maria Lipman, Peter Demetz, Ivan Krastev, Jan Werner Müller, Mykola Riabchuk, Claus Offe, Alexander Etkind, Timothy Snyder, Mark Lilla und Evgeny Morozov.

Die *IWMpost* erscheint dreimal im Jahr und kann kostenlos abonniert werden.

Mehr Information hier:

www.iwm.at/iwmpost

Robert C. Lieberman

DIE WURZELN DER »AFFIRMATIVE ACTION«
Antidiskriminierungspolitik in den USA und in England

Vor wenigen Jahren, als Europa das von ethnischen Konflikten aufgeladene 20. Jahrhundert hinter sich ließ, tat es einen wichtigen Schritt hin zur Lösung des Problems der Diskriminierung in Gesellschaften, die eine immer buntere ethnische und kulturelle Vielfalt entwickeln, oder in denen Hautfarbe und ethnische Zugehörigkeit zumindest zu immer sichtbareren und gewichtigeren politischen Kategorien werden. Eine Politik, die der Diskriminierung den Kampf ansagt, ist für Europa sicherlich nichts Neues. Etliche europäische Länder hatten sich bereits seit einer Generation oder noch länger mit den Herausforderungen der ethnischen und kulturellen Diversität auseinandergesetzt, und einige – Großbritannien und Frankreich zum Beispiel – seit den 1960er und 1970er Jahren eine Antidiskriminierungspolitik in dem Bereich Beschäftigung und auf anderen Gebieten betrieben, eine Politik, die mithin genau in die Ära zurückreicht, in der auch die amerikanischen Antidiskriminierungsgesetze in Kraft traten.¹ Doch in dem Maß, wie Unterschiede der Hautfarbe, der ethnischen Zugehörigkeit, der Herkunft und der Religion sich zu einer Gefahr für den politischen und gesellschaftlichen Zusammenhalt auszuwachsen drohten, der die Gesellschaften Nachkriegseuropas so lange ausgezeichnet hatte, machte sich in immer mehr Ländern Europas das Bedürfnis geltend, etwas gegen ethnische Diskriminierung zu tun. Die geistigen Väter der neu verfassten Europäischen Union erhoben das Diskriminierungsverbot sogar in den Rang eines für alle ihre Mitglieder geltenden Grundsatzes. Gemäß dem Vertrag von Amsterdam, der 1999 in Kraft trat, garantiert die EU den Bürgern ihrer Mitgliedsländer Schutz vor jeglicher Diskriminierung.

Dass die neuen Befugnisse, die Artikel 13 der EU verleiht, vage bleiben, verwundert nicht. Er ermächtigt die EU, »geeignete Vorkehrungen [zu] treffen, um Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung zu bekämpfen«,

was den Bürgern der EU-Mitgliedsstaaten im Prinzip einen Schutz vor jedweder so gearteten Diskriminierung gewährt.² Die Formulierung wirft freilich mehr Fragen auf als sie beantwortet, insofern sie der EU und den Regierungen ihrer Mitgliedsstaaten ein ganzes Spektrum von Optionen für die politische und rechtliche Umsetzung eröffnet. Vier zentrale Fragen lassen sich unterscheiden. *Erstens*: Soll eine »farbenblinde« Antidiskriminierungspolitik betrieben werden, die die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer Gruppe als irrelevant betrachtet, oder eine »rassebewusste«, die ethnische Minderheiten gezielt fördert, um Diskriminierungen, die ihnen früher zugefügt worden sind, auszugleichen und ein höheres Maß an Chancengleichheit zu erreichen, oder soll die multikulturelle Vielfalt in Schulen, Betrieben und anderswo gefördert werden? *Zweitens*: Soll »Diskriminierung« ausschließlich als ein vorsätzlicher und direkter Willensakt Einzelner definiert werden, oder soll das Gesetz auch indirekte Diskriminierungen berücksichtigen, etwa wenn neutrale Praktiken bei Mitgliedern unterschiedlicher Gruppen divergierende Auswirkungen zeitigen? Soll das Gesetz Indizien für faktische Diskriminierung anerkennen, die aus statistischen Daten über Ungleichheiten zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen abgeleitet werden können? *Drittens*: Sollen die einschlägigen Kompetenzen einem staatlichen Organ überantwortet werden, das sich um die Durchsetzung der Antidiskriminierungsbestimmungen kümmert, oder werden sie auf mehrere Behörden verteilt, ohne klar definierte Zuständigkeiten? *Viertens*: Soll das Antidiskriminierungsrecht gerichtlich durchgesetzt werden, d.h. abhängig davon, dass Betroffene vor Gericht gegen Verstöße klagen und Richter sie ahnden, oder administrativ durch den Staat, der direkt regulierend in das Verhalten etwa von Arbeitgebern eingreift? Und schließlich ist zu fragen: Welche politischen Instrumente stehen zur Verfügung, um Akte der Diskriminierung entweder nachträglich zu sanktionieren oder ihnen durch proaktive Maßnahmen vorbeugend zu begegnen, Maßnahmen, die darauf abzielen, Mitglieder gesellschaftlich stigmatisierter Gruppen besser zu integrieren?

Erste Antworten auf diese Fragen legte die Union im Juni 2000 vor, als der Europäische Rat eine Richtlinie verabschiedete, die einen rechtlichen und administrativen Rahmen für den Kampf gegen rassische und ethnische Diskriminierung über ein breites Spektrum öffentlicher und privater Bereiche hinweg absteckte, von Beschäftigung und Ausbildungswesen bis zu Sozialleistungen und öffentlichem Dienst.³ Im Grunde spie-

gelt die EU-Richtlinie den auf Rassismus hin sensibilisierten anglo-amerikanischen Ansatz wider, der eher auf der Annahme einer fortbestehenden Relevanz rassischer und ethnischer Vielfalt beruht als auf der Vision eines Aufgehens ethnischer Minderheiten in einer gemeinsamen Identität. Sie versucht, ein Mindestmaß an Schutz vor Diskriminierung zu etablieren, das in allen Mitgliedsländern der EU gelten soll, wobei das Mandat, das sie einräumt, sehr breit gefasst ist. Es erstreckt sich nicht nur auf Diskriminierungen in vielen öffentlichen und privaten Bereichen, sondern deckt auch direkte und indirekte Formen der Diskriminierung ab und lässt ausdrücklich kompensatorische Maßnahmen zu. Die Richtlinie fordert die Mitgliedsländer auf, eine Behörde aufzubauen, deren expliziter Auftrag darin besteht, Gleichbehandlung zu fördern (wenn auch nicht unbedingt zu erzwingen). Indem die EU diesen Kampfplatz betritt, eröffnet sie die Möglichkeit, dass die Antidiskriminierungspolitik in Europa ein einheitlicheres Gesicht bekommt, denn Minderheiten werden nun unter Berufung auf europäisches Recht auf Gleichbehandlung pochen und sie mit Hilfe von Institutionen der Gemeinschaft wie des Europäischen Gerichtshofs auch durchsetzen können. Zwar formuliert die Richtlinie eine Reihe von Antidiskriminierungsgrundsätzen unter Verwendung der denkbar entschiedensten Begrifflichkeit, doch eher mit einer auf Kann-Vorschriften beruhenden Rhetorik. So ruft sie zwar zu positiven Aktionsprogrammen auf, macht sie aber nicht verpflichtend. Und während sie die Beweislast bei Diskriminierungsbeschwerden dem Beklagten (z.B. einem Arbeitgeber) aufbürdet, nimmt sie strafrechtlich gelagerte Fälle von dieser Spezifizierung aus. Des Weiteren führte französischer Verhandlungsdruck dazu, dass die Richtlinie es vermeidet, statistische Daten ausdrücklich als Belege für eine indirekte Diskriminierung heranzuziehen und die Mitgliedsstaaten zur Erhebung von Daten zu Hautfarbe und ethnischer Zugehörigkeit von Arbeitnehmern zu verpflichten. Insgesamt hat man den Eindruck, dass die Politik der EU reichlich Spielraum für unterschiedliche nationale Antworten auf die Herausforderungen der Minderheitenpolitik lässt und vor einer Harmonisierung hohe Hürden errichtet. Die Frage, die sich daraus zwangsläufig ableitet, lautet: Welche nationalen Faktoren werden die Umsetzung der EU-Richtlinie und die weitere Entwicklung nationaler Antidiskriminierungspolitiken in Europa prägen?⁴

*

Wenn man die Geschichte der »Affirmative Action« in den USA nachzeichnet, lässt sich daraus womöglich ein aufschlussreicher Überblick darüber gewinnen, welche nationalen politischen Faktoren die Antidiskriminierungspolitik und ihre Möglichkeiten prägen. Das entsprechende politische Programm war nach seinem Anlaufen in den 1960er und 1970er Jahren zwar lange Zeit politisch umstritten, hat sich aber als bemerkenswert stabil und erfolgreich erwiesen.⁵ Das Bündel aus gesetzgeberischen, politischen und praktischen Maßnahmen, das unter dem Sammelbegriff »Affirmative Action« bekannt geworden ist, beinhaltet eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze, die zahlreiche Berührungspunkte zu den Fragen aufweisen, die sich im Zusammenhang mit dem aktuellen Ausflug der EU in dieses Politikfeld stellen. Zunächst einmal gilt, dass Affirmative Action hautfarbenbewusst war und ist. Sie umfasst ein Bündel praktischer Ansätze, die auf die Gruppenzugehörigkeit von Individuen abstellen und unter Berücksichtigung derselben bestimmte gesellschaftlich erwünschte Ziele ansteuern, Ziele, die je nach programmatischer Ausrichtung in Richtung Chancengleichheit, Integration, gesellschaftliche Vielfalt oder Gleichberechtigung gehen. Konkret gesprochen, müssen sich zum Beispiel Arbeitgeber im Rahmen von Affirmative Action verpflichten, Hautfarbe und ethnische Zugehörigkeit als Merkmale sowohl des einzelnen Mitarbeiters als auch der Belegschaft als ganzer zu berücksichtigen. Sodann beinhaltet Affirmative Action ein Verständnis von Diskriminierung, das indirekte Diskriminierungen ebenso einschließt wie die Möglichkeit, aus ethnisch disproportionalen Situationen auf das Vorhandensein von Diskriminierung zu schließen oder die divergenten Auswirkungen neutraler Einstellungspraktiken auf Mitglieder verschiedener Gruppen zu analysieren. Was die letztgenannten Praktiken betrifft, so vertritt der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten seit langem den Standpunkt, dass der Arbeitgeber ihre Notwendigkeit darlegen muss, zum Beispiel im Hinblick auf berufliche Eignungstests, Dauer des Beschäftigungsverhältnisses, Beförderungsregeln, die Anwendung von Belohnungssystemen etc.⁶

Affirmative Action entstand unter den Bedingungen fragmentierter staatlicher Gewalt: Die Befugnisse zur Durchsetzung gesetzlicher Antidiskriminierungsbestimmungen waren breit gestreut, sowohl vertikal über die verschiedenen Ebenen von Staat und Regierung innerhalb

des bundesstaatlichen Systems der USA als auch horizontal, quer durch diverse Ministerien und Behörden der Bundesregierung. Sie ist ein dezentralisiertes Phänomen geblieben, und auch wenn Bundesgesetze und zunehmend vereinheitlichte organisatorische Normen und institutionelle Strukturen für ein gewisses Maß an Standardisierung gesorgt haben, wird Affirmative Action bis heute nicht von einer bestimmten Behörde zentral gesteuert. Ein weiterer Aspekt ist, dass Affirmative Action ursprünglich das Ergebnis juristischer Überlegungen und Entscheidungen an amerikanischen Bundesgerichten war, wiewohl an ihrer Entstehung und Entwicklung, wie ich zeigen werde, nicht nur die üblichen Akteure aus der politischen Judikative beteiligt waren – Richter, Anwälte, Kläger und Beklagte –, sondern auch Beamte, Parlamentarier und Organisationen der Bürgergesellschaft.

Affirmative Action hat in den USA eine beeindruckende Erfolgsgeschichte geschrieben und sich, bedenkt man ihre fragmentierten Ursprünge, als überraschend langlebig erwiesen. Sie hat einen maßgeblichen Beitrag dazu geleistet, dass die US-Wirtschaft – vor allem im Süden, aber nicht ausschließlich dort – die Rassentrennung aus ihren Einstellungspraktiken verbannt hat, und hat erheblich dazu beigetragen, dass sich die Entlohnungslücke zwischen farbigen und weißen Arbeitnehmern (ebenso wie die zwischen Männern und Frauen) geschlossen hat.⁷ Sie hat die ethnische Zusammensetzung der erwerbstätigen amerikanischen Bevölkerung verändert, indem sie farbigen Amerikanern, Latinos und Frauen eine Reihe bis dahin für sie verschlossener Berufslaufbahnen eröffnete. Das gilt in besonderem Maß für den öffentlichen Dienst auf allen Ebenen der staatlichen Verwaltung; besonders erfolgreich war Affirmative Action darin, Arbeitsplätze in kommunalen Behörden und Betrieben wie Polizei, Feuerwehr oder öffentlichem Nahverkehr für Minderheiten zu öffnen. Mit fast ebenso großem Erfolg hat Affirmative Action Berufslaufbahnen im akademischen Bereich und im Management »desegregiert«. Auch Gewerkschaften wurden von Affirmative Action aufs Korn genommen; den Anfang machte die Regierung Nixon 1969 mit ihrem berühmt gewordenen »Philadelphia Plan«, nach dessen Vorgaben das US-Arbeitsministerium Firmen, die sich um Staatsaufträge bewarben, zu konkreten Selbstverpflichtungen für die Einstellung von Angehörigen von Minderheiten anhielt; im Weigerungsfall liefen die Firmen Gefahr, keine staatlichen Aufträge mehr zu bekommen.⁸ Eine wichtige Rolle hat Affirmative

Action natürlich auch im Bildungswesen gespielt; sie öffnete für Afroamerikaner und andere ethnische Gruppen den Zugang zu Colleges und Universitäten und verbesserte damit auch ihre Aufstiegschancen in der Wirtschaft.⁹

Es verdient erwähnt zu werden, dass Affirmative Action sich in den Vereinigten Staaten ein Stück weit von ihren Ursprüngen als kompensatorisches Instrument für die Überwindung von Ungleichheit im Interesse einer bestimmten, aus geschichtlichen Gründen benachteiligten Minderheit gelöst hat. 1978 akzeptierte Lewis Powell, Richter am Obersten Gerichtshof der USA, in seiner richtungsweisenden Urteilsbegründung im Verfahren *Regents of the University of California v. Bakke* »Diversität« als das gewichtigste Argument für die Berücksichtigung der Hautfarbe bei der Vergabe von Studienplätzen. Dagegen verwarf er andere Rechtfertigungen für Affirmative Action; insbesondere könne sie nicht, erklärte der Richter, als Mittel gegen »gesellschaftliche Diskriminierung« legitimiert werden, handle es sich dabei doch um einen »amorphen Benachteiligungsbegriff, der so weit in die Vergangenheit zurückverlängert werden kann, dass er womöglich zeitlos wird«. Richter Powell plädierte dafür, den Wunsch nach einer »diversifizierten« Studentenschaft nicht nur als verfassungskonform zu definieren, sondern als »im Kontext eines universitären Zulassungsprogramms zwingend geboten«. ¹⁰ Seither wird das Gebot, dass Einrichtungen wie Universitäten, Unternehmen und Staatsbehörden in den Reihen ihrer Mitarbeiter ethnische Vielfalt kultivieren und erhalten, in weiten Teilen der Gesellschaft als verbindliche Rechtsnorm wie auch als zentrales organisatorisches Prinzip akzeptiert. Vielfalt wird heute quer durch das politische Spektrum als legitimes Ziel anerkannt und bejaht. In den Verhandlungen des Obersten US-Gerichts über strittige Affirmative-Action-Fälle in Michigan im Jahr 2003 erklärte sogar die Regierung Bush, die in einem Schriftsatz die Affirmative-Action-Praxis der University of Michigan kritisierte, eine ethnisch gemischte Studentenschaft liege »zwingend im staatlichen Interesse«. Dutzende von Großunternehmen, Hochschulen, Regierungsbeamten und hohen Offizieren legten in Eingaben ihre Rechtsauffassung zu den Michigan-Fällen dar; sie sprachen sich mit der Begründung für Affirmative Action aus, dass Vielfalt eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg ihrer Institutionen in der Welt von heute sei.¹¹

Ohne Affirmative Action könnte es schwierig werden, in Institutionen wie Hochschulen, Behörden oder Firmen Vielfalt zu erhalten. In mehre-

ren vieldiskutierten Fällen wurden staatliche Universitäten aufgrund von Gesetzesänderungen gezwungen, bis dahin gepflegte Zulassungspraktiken, bei denen die ethnische Zugehörigkeit als Kriterium herangezogen wurde, um die Zulassung von Minderheiten sicherzustellen, stark einzuschränken oder ganz aufzugeben. Schon 1996 hatte ein Bundesberufungsgericht gegen das Affirmative-Action-Programm der Universität von Texas entschieden, und später im gleichen Jahr stimmten die Bürger Kaliforniens in einem Referendum für die »Proposition 209«, die es öffentlichen Einrichtungen – dazu gehörte auch die University of California mit allen ihren Verzweigungen – untersagte, die Hautfarbe als Kriterium bei der Vergabe von Studienplätzen und bei anderen Entscheidungen heranzuziehen. Kalifornien und andere Staaten versuchten daraufhin, ihre Affirmative-Action-Programme so zu modifizieren, dass sie durch andere Maßnahmen, die nicht ausdrücklich auf die Hautfarbe der Bewerber abheben, das Ziel der Vielfalt erreichen. Das bekannteste Verfahren ist der in Texas entwickelte »Zehn-Prozent-Plan«, der den besten zehn Prozent aller texanischen Schulabgänger die Zulassung zu einem Studium an der University of Texas garantiert. Es hat sich allerdings gezeigt, dass solche mechanischen Formeln die erwünschte Vielfalt nicht in gleichem Ausmaß bewirken wie die Verfahren, bei denen die Hautfarbe bzw. die ethnische Zugehörigkeit ausdrücklich als Kriterium einfließt. So ist an den renommiertesten Campus der University of California, in Berkeley und Los Angeles, der Anteil von Minderheiten bei den Studienanfängern seit Inkrafttreten der »Proposition 209« deutlich zurückgegangen.¹² Dazu kommt, dass Praktiken wie der texanische »Zehn-Prozent-Plan« ironischerweise auf dem Fortbestand rassengetrennter Oberschulen und auf der Prämisse einer Leistungslücke zwischen weißen und nichtweißen Schülern beruhen. Zulassungspraktiken, die von dem Bemühen geleitet sind, den College- und Universitätszugang für junge Menschen aus einem breiten Spektrum unterprivilegierter Bevölkerungsgruppen und -schichten zu ermöglichen, haben sich als teuer und kompliziert erwiesen.¹³

Ungeachtet dieser anhaltenden Herausforderungen hat sich Affirmative Action als erstaunlich krisenfest erwiesen; wie jedes bürokratisch verankerte staatliche Programm in den USA legt sie, einmal installiert, ein großes Beharrungsvermögen an den Tag. In den 1990er Jahren ließ Präsident Clinton eine Bestandsaufnahme aller auf Bundesebene laufenden Affirmative-Action-Programme erstellen, die zu der typisch Clin-

tonschen Schlussfolgerung führte: »Mend it, don't end it« (»Reparieren statt abschaffen«). In den in Michigan anhängigen Verfahren vertrat die Bush-Administration in ihren Plädoyers den Standpunkt, Vielfalt sei für öffentliche Institutionen ein unverzichtbares Ziel; offen ließ sie lediglich die Frage, wie sich Vielfalt am besten erreichen lässt: durch Affirmative-Action-Programme gewohnter Machart oder auf anderen Wegen. Der Oberste Gerichtshof akzeptierte denn auch in Bezug auf die Michigan-Fälle das Vielfalt-Argument und bekräftigte im Fall *Grutter v. Bollinger* die Notwendigkeit, Hautfarbe als Auswahlkriterium heranzuziehen, weil damit Vielfalt am besten gewährleistet werden könne. Heute bekennen sich auch private Einrichtungen wie Universitäten oder Wirtschaftsunternehmen voll und ganz zur Affirmative Action, die in den institutionellen Normen und Praktiken einer breiten Palette von Organisationen tiefe Wurzeln geschlagen hat, so dass es schlicht unvorstellbar ist, dass diese Institutionen von dieser Politik abrücken, selbst wenn der öffentliche Sektor sich von ihr verabschieden würde.

Der Erfolg und das Beharrungsvermögen der Affirmative Action in den USA erscheinen in mancher Beziehung rätselhaft. Viele Kommentatoren haben darauf hingewiesen, dass das Programm bei den Amerikanern eigentlich nie populär gewesen ist.¹⁴ In Meinungsumfragen hat es nie gut abgeschnitten. Uneinig sind sich die Kommentatoren allerdings darin, ob die Abneigung der US-Öffentlichkeit aus latenten Rassenvorurteilen resultiert oder aus einer generellen Skepsis gegenüber staatlicher Einmischung in Wirtschaft und Gesellschaft.¹⁵ Affirmative Action versprach anfänglich, eine Patentlösung für das oben genannte vierfache Dilemma zu sein, das sich mit der Umsetzung der Antidiskriminierungsgesetze stellt. Im Grunde nahm Affirmative Action in jeder ihrer Dimensionen eine, gemessen an ihrem Ausgangspunkt, unwahrscheinliche Entwicklung. Entstanden als Werkzeug zur Durchsetzung eines konsequent »farbenblinden« Gesetzeswerks – des Civil Rights Act von 1964 –, zielte sie anfänglich nur auf die Unterbindung direkter Diskriminierungen ab. Artikel VII des Gesetzes erklärte vorsätzliche, individuelle Diskriminierung für illegal: etwa die Verweigerung einer Anstellung oder Beförderung aufgrund der Hautfarbe der betreffenden Person (oder aufgrund ihrer nationalen Herkunft oder ihres Geschlechts). Es hatte zunächst den Anschein, als schlosse das Gesetz eine weiter reichende Definition von Diskriminierung aus, gestützt z.B. auf unterschiedliche Auswirkungen von Einstellungspraktiken

auf Angehörige von Minderheiten. Etliche Bürgerrechtsgruppen hatten sich für einen in diesem Sinn erweiterten Diskriminierungsbegriff eingesetzt. Selbst die entschiedensten Befürworter des Gesetzes im US-Kongress akzeptierten diese »farbenblinde« Interpretation: Senator Hubert H. Humphrey gab das berühmt gewordene Versprechen, er werde das Papier, auf dem das Gesetz stehe, »Blatt für Blatt auffressen«, falls sich herausstellen sollte, dass es einer auf Hautfarbe abstellenden Auslegung Vorschub leiste.¹⁶ Dazu kam, dass der Civil Rights Act zwar eine neue Bundesbehörde ins Leben rief, die Equal Employment Opportunity Commission (EEOC), deren Auftrag darin bestand, das im Gesetz verankerte Diskriminierungsverbot bei Einstellungen und Beförderungen durchzusetzen, dass der Gesetzgeber jedoch im Rahmen des Kompromisses, ohne den das Gesetz keine Mehrheit gefunden hätte, die Kommission nicht mit den notwendigen Kompetenzen ausstattete. Doch siehe da, keine zehn Jahre nach Inkrafttreten des Civil Rights Act hatte in den USA genau die Interpretation des Gesetzes die Oberhand gewonnen, die Humphrey kategorisch ausgeschlossen hatte: Eine Reihe von auf Hautfarbe und ethnische Zugehörigkeit basierenden Praktiken hatte sich entwickelt, die Angehörigen historisch oder aktuell benachteiligter Gruppen kompensatorische Vorteile einräumten, wenn es um Einstellung und Beförderung, aber auch um Studienplätze und anderes ging, Praktiken, die eben nicht nur direkte Diskriminierungen aufs Korn nahmen, sondern auch indirekte, die sich nur aus statistischen Mustern ablesen ließen. Zudem war nun der Staat mit seinem ganzen Instrumentarium aus Richtlinien und Bestimmungen zum Vollstrecker der Antidiskriminierungspolitik geworden, statt dass diese, wie ursprünglich intendiert, nur auf dem Rechtsweg einklagbar gewesen wäre.

Dass diese überraschende Entwicklung möglich geworden war, lag an mehreren Faktoren. Einer davon war der Zustand, in dem sich die »Ideologie der Farbenblindheit« zur Blütezeit der Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten befand. Die in den späten 1950er und den frühen 1960er Jahren geführten Debatten über die Bürgerrechtspolitik hatten den Kulminationspunkt einer lang anhaltenden Diskussion in der politischen Öffentlichkeit und in den Institutionen markiert, einer Kontroverse zwischen einer »farbenblinden« und einer »hautfarbenbewussten« Vision der Gesellschaft. Wie kaum anders zu erwarten, hatte über weite Strecken die farbenblinde Vision die Szene beherrscht, in Reaktion auf die Vorherr-

schaft der Weißen und als Ausdruck eines grundlegenden Bekenntnisses zum Grundsatz der Gleichberechtigung ohne Ansehen der Hautfarbe. (Mit Martin Luther Kings unter dem Motto »I Have a Dream« stehenden Rede im März 1963 in Washington erreichte diese Denkrichtung einen Gipfel: »Ich habe einen Traum, dass meine vier kleinen Kinder eines Tages in einer Nation leben werden, in der sie nicht nach ihrer Hautfarbe beurteilt werden, sondern nach ihrem Charakter.«)¹⁷ Zur gleichen Zeit gewannen in der Bürgerrechtsbewegung aber auch schon nachdrücklicher formulierte Bestrebungen an Boden, die eine kompensatorische Bevorzugung für Mitglieder ethnischer Minderheiten forderten.¹⁸ (King selbst formulierte solche Forderungen, aber sie fanden auch Niederschlag in Lyndon B. Johnsons berühmter Antrittsrede 1965 an der Howard University: »Man stellt nicht einen Menschen, der jahrelang in Ketten gefesselt war und den man gerade davon befreit hat, an die Startlinie eines Wettrennens und sagt ihm: ›Es steht dir frei, dich mit allen anderen zu messen‹, in der Überzeugung, man gebe ihm damit eine absolut faire Chance.«)¹⁹ Je intensiver sich Bürgerrechts-Gelehrte und -Praktiker mit den konkreten Herausforderungen beschäftigten, die bei der Durchsetzung der im Entstehen begriffenen Antidiskriminierungsvorschriften auftraten, desto deutlicher wurde, dass ein einfacher farbenblinder Ansatz schlicht nicht ausreichen würde – eine Politik, die die Hautfarbe für irrelevant erklärte, würde die Auswirkungen früherer Benachteiligungen ignorieren, die dazu geführt hatten, dass viele, wenn nicht die meisten Afro-Amerikaner schlecht dafür gerüstet waren, eine diskriminierungsfreie Arbeitswelt zu ihrem Vorteil zu nützen.²⁰ Die Debatten über den Civil Rights Act fanden also auf einem ideologischen Boden statt, der definiert war durch konkurrierende Paradigmen, von denen jedes sich sowohl auf ein weit zurückreichendes geistiges Vermächtnis als auch auf institutionell einflussreiche Befürworter stützen konnte.

Die institutionellen Bedingungen der frühen 1960er Jahre waren dem Aufkommen einer »hautfarbenbewussten« Antidiskriminierungspolitik nicht unbedingt förderlich. Wie von jeher übten die Südstaaten-Demokraten im Kongress durch eine Vielzahl taktischer Mittel einen überproportionalen Einfluss aus. Das Thema »Rasse« prägte in zunehmendem Maße das Parteiensystem und spaltete die Demokratische Partei entlang regionaler Bruchlinien, wodurch die Republikaner im politischen Prozess das Heft des Handelns in die Hand bekamen.²¹ Zu alledem kam, dass die

Bürgerrechtspolitik unter einem chronisch fragmentierten Staatswesen ausgetragen wurde, dessen ohnehin schwach ausgeprägte Autorität zwischen verschiedenen mehr oder weniger zahnlosen Bundesbehörden sowie einzelstaatlichen und lokalen Instanzen aufgesplittert war.

Und doch existierten in den 1960er Jahren auch schon institutionelle Faktoren, welche die Entwicklung einer kompensatorischen Minderheitenpolitik begünstigten. Dazu gehörte schlicht und einfach auch die Adressierung der Wähler. Sowohl John F. Kennedy als auch Lyndon B. Johnson mussten ein Gleichgewicht zwischen den Ansprüchen der weißen Südstaatler und denen der Farbigen in den Nordstaaten herstellen, denn beide Gruppen bildeten einen wesentlichen Bestandteil ihrer Wählerkoalition. Die Bürgerrechts-Gesetzgebung barg hier gleichermaßen Probleme wie Chancen.²² Auch für Richard Nixon hielt die Bürgerrechtsthematik Herausforderungen bereit, bemühte er sich doch, die Südstaaten aus dem Griff der Demokraten zu lösen.²³

Der zweite Faktor war die Bürgerrechtsbewegung selbst, die just zu der Zeit, als der Civil Rights Act zu greifen begann, ihre Blütezeit erreichte. Diese Bewegung bekannte sich in einem doppelten Sinn zu einem »Rassebewusstsein«, nämlich indem sie »Rasse« als kollektive politische Identität definierte und sie in zunehmendem Maße auch zu einem politischen Paradigma stilisierte.²⁴ Nicht die bloße Tatsache, dass die Bewegung existierte und landesweit an Stärke zunahm, war wichtig für die Entwicklung einer »rassebewussten« Politik, sondern mehr noch ihre organisatorischen Strukturen. Zwar war sie ihrem Wesen nach durchaus eine nationale Bewegung, aber sie war eben auch durch örtliche Bürgerinitiativen und Organisationen tief und aktiv in lokalen politischen und wirtschaftlichen Strukturen verwurzelt.²⁵ Das Aufblühen lokaler politischer Organisationen mit afroamerikanischer Identität war in der Tat eine der dauerhaftesten Folgerscheinungen der Bürgerrechtsbewegung, und diese Organisationen verstärkten den politischen Einfluss der farbigen Amerikaner in vielen Teilen des Landes.²⁶ Die National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) gab sich, wie andere Organisationen auch, eine föderative Struktur, die ein Abbild der föderalen Gliederung des amerikanischen Staates war – mit Organisationseinheiten auf lokaler, einzelstaatlicher und Bundesebene. So konnte sie an zahlreichen Schauplätzen und mit jeweils an die Bedingungen angepassten Strategien operieren, um die sich bietenden politischen Chancen zu nutzen.²⁷

Föderativ gegliederte Organisationen der Bürgerrechtsbewegung wie die NAACP und deren Legal Defense Fund (LDF), der Gelder für Gerichts- und Anwaltskosten von Bürgerrechtlern sammelte und verwaltete, arbeiteten mit der EEOC bei der Entwicklung neuer Affirmative-Action-Ansätze zur Durchsetzung des Artikels VII zusammen. Die EEOC kam nach dem Inkrafttreten des Civil Rights Act nur langsam in Schwung und wurde alsbald mit einer lähmenden Vielzahl von Beschwerden und Anträgen überschwemmt. Dagegen verfügten die NAACP und der LDF – die vernetzt waren mit anderen Bürgerrechtsorganisationen wie dem Congress of Racial Equality, dem Student Nonviolent Coordinating Committee, dem Lawyers' Committee for Civil Rights Under Law und auch der altherwürdigen American Civil Liberties Union – über eingespielte und hochgradig koordiniert arbeitende Organisationen, nicht nur in den Südstaaten, sondern im ganzen Land. Diese Organisationen unterstützten und ergänzten die regionalen und lokalen Büros der an chronischer Personal- und Geldnot leidenden und organisatorisch gehandicapten EEOC und stellten ihr gleichsam zusätzliche, mit hoher Empfindlichkeit ausgestattete Ohren und Augen zur Verfügung. Sie rückten wichtige Diskriminierungsmuster und -praktiken der US-Wirtschaft ins Blickfeld der Kommission. Der LDF, der Mitte der 1960er Jahre den Kampf gegen Diskriminierung am Arbeitsplatz zu seinem Hauptanliegen machte und zur wichtigsten Instanz für die Vertretung von Beschwerdeführern in Antidiskriminierungsverfahren avancierte, arbeitete eng mit der EEOC zusammen, wenn es galt, Informationen und Daten auszutauschen, Strategien für die Verfahrensführung zu entwickeln und juristische Interpretationen auszuarbeiten, denen sich viele Bundesgerichte letzten Endes anschlossen, weil sie das Gütesiegel einer verantwortlichen Regierungsbehörde trugen.²⁸ Diese Symbiose zwischen dem Staat und Organisationen der Bürgerrechtsbewegung spielte eine zentrale Rolle für die Durchsetzung eines kollektiven, »rassebewussten« Vollzugs einer ursprünglich und vermeintlich farbenblinden Bürgerrechtsgesetzgebung. Die Folge war, dass der kurzlebige (und von oben hergestellte) Farbenblindheits-Konsens von 1964 in die Brüche ging und ein »rassebewusster« Politikansatz die Oberhand gewann, hinter dem spätestens ab Anfang der 1970er Jahre der Staat stand – ein Ergebnis, das sich nur ein Jahrzehnt zuvor wohl niemand hätte vorstellen können.²⁹

*

Die Betrachtung der Konstellation ideologischer und institutioneller Faktoren kann uns auch helfen, die divergierenden Wege zu verstehen, die andere Länder bei dem Versuch eingeschlagen haben, geltendes Antidiskriminierungsrecht umzusetzen. Anders als in den Vereinigten Staaten bestand in Großbritannien und Frankreich, die in den 1960er und 1970er Jahren ebenfalls eine Politik gegen rassische Diskriminierung auf den Weg brachten, von Anfang an eine stärkere Tendenz zu einem »rassebewussten« Ansatz in der Durchsetzung dieser Politik. Das galt in besonderem Maß für Großbritannien, das sich in seinem 1976 verabschiedeten Race Relations Act (ähnlich wie die EU in ihrer Richtlinie aus dem Jahr 2000) ausdrücklich zu einer potentiell eher »rassebewussten« Definition von Diskriminierung bekannte, die weniger auf den Einzelfall abhob als auf das Ungleichgewicht zwischen Gruppen, und in deren Rahmen auch bestimmte Formen von »positiver Diskriminierung« antizipiert wurden. Das französische Anti-Rassismus-Gesetz von 1972 hielt, getreu der republikanischen Tradition des Landes, die subnationale Gruppenidentitäten (also etwa ethnische Minderheiten) nicht anerkennt, an einem konsequent farbenblinden Verständnis von Diskriminierung fest und verankerte die Vollzugsgewalt beim »starken« französischen Staat.³⁰ Doch weder die Briten noch die Franzosen haben etwas auf die Beine gestellt, das der »rassebewussten« Antidiskriminierungspolitik in den USA auch nur nahekommen würde. Das britische Beispiel ist besonders lehrreich, weil das Zeitfenster, in dem die Verabschiedung des Gesetzes politisch möglich war, sich drei Jahre nach seinem Inkrafttreten wieder schloss, als nämlich 1979 Margaret Thatchers konservative Regierung ins Amt gelangte und den Aussichten auf einen »rassebewussten« Vollzug des Gesetzes ein promptes Ende setzte. Dies unterstreicht einmal mehr, wie entscheidend institutionelle und politische Rückendeckung für den Erfolg von Antidiskriminierungspolitik ist. (Tony Blairs Labour-Regierung novellierte den Race Relations Act im Jahr 2000 in der Absicht, noch stärkere Anreize für proaktives Handeln in der Arbeitswelt zu setzen und im öffentlichen Sektor eine noch aktivere Durchsetzung von Antidiskriminierungsrichtlinien zu erreichen. Dazu gehörte die Festlegung von Zielwerten – nicht von Quoten, wie die Regierung immer wieder betonte – für den Anteil von Minderheiten im öffentlichen Dienst.³¹) Auch das französische Beispiel

liefert Einsichten, besonders im Hinblick darauf, wie stark kategorische Farbenblindheit die Strategien zur Bekämpfung rassistischer Ungleichheit einschränkt. Die jüngsten gewalttätigen Unruhen in den *banlieues* von Paris und anderen französischen Großstädten haben das nur allzu deutlich gemacht, ganz zu schweigen davon, dass der damalige Innenminister und heutige Präsident Nicolas Sarkozy die Randalierer seinerzeit als »Gesindel« (»racaille«) und »Rowdys« (»voyous«) beschimpfte.

Affirmative Action ist in den Vereinigten Staaten zum Schauplatz eines Kulturkampfes geworden, in dem sich die Spannung zwischen Farbenblindheit und »Rassebewusstsein« manifestiert und austobt. Dieselbe Spannung baut sich auch in Europa auf. Indem Affirmative Action diese beiden politisch und gesellschaftlich gegensätzlichen Konzepte aufeinanderprallen lässt, provoziert sie, wie es scheint, einen Titanenkampf zwischen antagonistischen kulturellen und ideologischen Kräften, die sich für eine Entscheidungsschlacht von apokalyptischer Dimension rüsten, bei der die Kräfte des Guten (welche Seite das auch immer sein mag) die Kräfte des Bösen besiegen werden. Diese Sicht der Dinge ist besonders fest eingewurzelt unter jenen Gegnern der Affirmative Action, die in ihr einen fundamentalen Verstoß gegen den farbenblinden Individualismus und das Leistungsprinzip sehen – und folglich auch eine antidemokratische und das Mehrheitsprinzip verletzende Zumutung für das Gemeinwesen.³²

Vorerst jedoch hat die Affirmative Action wie sie in den Vereinigten Staaten praktiziert wird weniger mit einem dramatischen Konflikt über Grundwerte zu tun als mit sorgfältigen Anpassungen und Kompromissen, die in regelmäßiger Abfolge an vielen Orten und in vielen Institutionen vorgenommen werden. Man kann somit erwarten, dass Affirmative Action nicht nur ihre Gegner in Ratlosigkeit stürzen wird, indem sie im Angesicht ihrer Feinde standhaft bleibt, sondern auch ihre Anhänger enttäuschen wird, indem sie die in sie gesetzten Erwartungen nicht zur Gänze erfüllt. Abgesehen davon ist Affirmative Action eine beständige Mahnung an die grundlegenden Antagonismen amerikanischer Rassenpolitik, an das »amerikanische Dilemma«, das Gunnar Myrdal vor über 60 Jahren identifiziert hat: die Spannung zwischen dem irreduziblen »Rassebewusstsein« des politischen Lebens in Amerika und seinen farbenblinden Bestrebungen.³³ Das ist natürlich nicht nur ein amerikanisches Problem. Es entspricht vielmehr bis zu einem gewissen Grad dem universalen Zustand liberaler demokratischer Gesellschaften. E. J. B. Rose hat in seinem

1969 erschienenen Buch *Colour and Citizenship: A Report on British Race Relations* ein analoges »britisches Dilemma« konstatiert: die Spannung zwischen liberalem Ideal und rassistischen Praktiken, die aus der britischen Kolonialherrschaft herrühren.³⁴ Mutatis mutandis sind auch die anderen Mitgliedsstaaten mit ähnlichen Spannungen konfrontiert. Kurz, wir haben es zunehmend mit einem europäischen Dilemma zu tun.

Die amerikanische Erfahrung ist weniger deshalb wichtig, weil sie einen bestimmten Weg zur Lösung dieser Spannung diktieren würde oder weil sie das Monopol auf die »besten Praktiken« für eine funktionierende Antidiskriminierungspolitik hätte, sondern vielmehr, weil sie uns den Blick auf Faktoren eröffnet, die möglicherweise auch dafür relevant sind, wie andere Staaten mit den Dilemmata fertig werden können, die sich im Zuge der Formulierung und Durchsetzung von Antidiskriminierungsgesetzen ergeben. Die Entwicklung, die Affirmative Action in den USA genommen hat, und die Hürden, die einem analogen Projekt anderswo entgegenstehen, sind abhängig sowohl von einem gewissen Grad ideologischer Empfänglichkeit für »rassebewusste« Denkweisen als auch von der institutionellen Fähigkeit, eine entsprechend orientierte Politik zu entwickeln.³⁵ Angesichts der wachsenden Bedeutung, die der Politik gegen ethnische Diskriminierung in Europa zukommt, ist es wahrscheinlich, dass Abweichungen innerhalb Europas sowohl hinsichtlich der ideologischen Einbettung der ethnischen Beziehungen als auch hinsichtlich der jeweiligen nationalen politischen Institutionen – namentlich der Bürokratie und der Justiz – sich als bedeutsam für die Prägung der einzelnen nationalen Antworten auf den neuen europaweiten Antidiskriminierungs-Imperativ erweisen werden – und dadurch wiederum für die Fähigkeit Europas, sich im weiteren Verlauf des 21. Jahrhunderts mit größerem Erfolg zu seiner Vielfalt zu bekennen, als ihm dies im 20. Jahrhundert gelungen ist.³⁶

Aus dem Englischen von Karl-Heinz Siber

Anmerkungen

- 1 Adrian Favell, *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, New York 1998; Erik Bleich, *Race Politics in Britain and France: Ideas and Policymaking since the 1960s*, Cambridge UP 2003; Robert C. Lieberman, *Shaping Race Policy: The United States in Comparative Perspective*, Princeton UP 2005; Hugh Davis Graham, *The Civil Rights Era: Origins and Development of National Policy*, Oxford UP 1990.
- 2 Konsolidierte Fassung des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft, Artikel 13 (Wortlaut des durch den Vertrag von Nizza modifizierten Artikels); http://eur-lex.europa.eu/de/treaties/dat/12002E/pdf/12002E_DE.pdf. (Zur Entwicklung der Antidiskriminierungsmaßnahmen der EU vgl. auch http://ec.europa.eu/justice_home/fsj/rights/discrimination/fsj_rights_discrim_de.htm, Anm. d. Red.).
- 3 Richtlinie 2000/43/EG des Rates vom 29. Juni 2000, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32000L0043:de:HTML> (»Seit Inkrafttreten des Vertrags von Amsterdam 1999 sind die neuen Rechtsvorschriften der Gemeinschaft bzw. Richtlinien, die im Bereich der Antidiskriminierung in Kraft gesetzt wurden, die Richtlinie zur Gleichbehandlung ohne Unterschied der Rasse (2000/43/EG) und die Richtlinie zur Gleichbehandlung im Bereich der Beschäftigung (2000/78/EG).« <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?catId=612&langId=de>, Anm. d. Red.).
- 4 Vgl. Stephen Leibfried / Paul Pierson (Hg.), *European Social Policy: Between Fragmentation and Integration*, Washington 1995; Andrew Geddes / Virginie Guiraudon, »The Emergence of a European Policy Paradigm Amidst Contrasting National Models: Britain, France, and EU Anti-Discrimination Policy«, in: *West European Politics* 27 (2004), S. 334-353; Terri Givens / Adam Luedtke, »The Politics of European Union Immigration Policy: Institutions, Salience, and Harmonization«, in: *Policy Studies Journal* 32 (2004), S. 145-165.
- 5 Christopher Edley, Jr., *Not All Black and White: Affirmative Action, Race, and American Values*, New York 1996.
- 6 *Griggs v. Duke Power Company*, 401 U.S. 424 (1971); *Albemarle Paper Company v. Moody*, 422 U.S. 405 (1975); *Franks v. Bowman Transportation Company*, 424 U.S. 747 (1976); Alfred W. Blumrosen, »Strangers in Paradise: *Griggs v. Duke Power* and the Concept of Employment Discrimination«, in: *Michigan Law Review* 71 (1972), S. 60, 73-74; Gary Bryner, »Congress, Courts, and Agencies: Equal Employment and the Limits of Policy Implementation«, in: *Political Science Quarterly* 96 (1981), S. 411-430.
- 7 Paul Burstein, *Discrimination, Jobs, and Politics: The Struggle for Equal Employment Opportunity in the United States since the New Deal*, University of Chicago Press 1985, Kap. 6; Jonathan S. Leonard, »The Impact of Affirmative Action Regulation and Equal Employment Law on Black Employment«, in: *Journal of Economic Perspectives* 4, No. 4 (Fall 1990), S. 47-63; Barbara F. Reskin, *The Realities of Affirmative Action in Employment*, Washington 1998; Harry Holzer / David Neumark, »Assessing Affirmative Action« in: *Journal of Economic Literature* 38 (2000), S. 483-568; Harry J. Holzer / David Neumark, »Equal Employment Opportunity and Affirmative Action«, Working Paper No. 2002-07 (Public Policy Institute of California, 2002).

- 8 John David Skrentny, *The Ironies of Affirmative Action: Politics, Culture, and Justice in America*, University of Chicago Press 1996, S. 137-139, 193-211.
- 9 William G. Bowen / Derek Bok, *The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions*, Princeton UP 1998.
- 10 *Regents of the University of California v. Bakke*, 438 U.S. 265, 307, 311, 314. Vgl. Randall Kennedy, »Affirmative Reaction: The Courts, the Right, and the Race Question«, in: *American Prospect* 14, No. 3 (Spring 2003): A9-A11; Kenneth Pre-witt, »Higher Education and the Diversity Initiative«, in: *Council of Graduate Schools Communicator* 36, No. 2 (2003), S. 2; Lauren Edelman, »Legal Environ-ments and Organizational Governance: The Expansion of Due Process in the American Workplace«, in: *American Journal of Sociology* 95 (1990), S. 1401-1440; Frank Dobbin / John R. Sutton / John W. Meyer / W. Richard Scott, »Equal Op-portunity Law and the Construction of Internal Labor Markets«, in: *American Journal of Sociology* 99 (1993), S. 396-427.
- 11 *Gratz v. Bollinger*, 539 U.S. 244 (2003); *Grutter v. Bollinger*, 539 U.S. 306 (2003).
- 12 U.S. Commission on Civil Rights, Office for Civil Rights Education, »Beyond Per-centage Plans: The Challenge of Equal Opportunity in Higher Education«, Staff Report (November 2002); Marta Tienda e.a., »Closing the Gap?: Admissions and Enrollments at the Texas Public Flagships Before and After Affirmative Action«, Working Paper, Texas Higher Education Opportunity Project, Princeton Univer-sity, 2003 (http://texastop10.princeton.edu/reports/wp/closing_the_gap.pdf).
- 13 William C. Symonds, »Campus Revolutionary«, in: *Business Week* No. 3973 (27 February 2006), S. 64ff.
- 14 John David Skrentny, *The Ironies of Affirmative Action*, a.a.O.
- 15 Paul M. Sniderman / Thomas Piazza, *The Scar of Race*, Harvard UP 1993; Donald R. Kinder / Lynn M. Sanders, *Divided by Color: Racial Politics and Democratic Ideals*, University of Chicago Press 1996; David O. Sears / Jim Sidanius / Law-rence Bobo (Hg.), *Racialized Politics: The Debate About Racism in America*, Uni-versity of Chicago Press 2000.
- 16 *Congressional Record*, 88th Congress, 2nd Session, 110, Teil 6, S. 7240.
- 17 Vgl. David J. Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York 1986, S. 284.
- 18 Carol A. Horton, *Race and the Making of American Liberalism*, Oxford UP 2005, S. 139-147.
- 19 Lyndon B. Johnson, »Commencement Address at Howard University: ›To Fulfill These Rights.« June 4, 1965, in: *Public Papers of the Presidents, Lyndon B. John-son*, 1965, S. 635-640.
- 20 Paul Burstein, *Discrimination, Jobs, and Politics*, a.a.O.; Desmond King, *Separate and Unequal: Black Americans and the US Federal Government*, Oxford UP 2000, S. 208-209; Daniel Kryder, *Divided Arsenal: Race and the American State During World War II*, Cambridge UP 2000, S. 88-132; John David Skrentny, *The Ironies of Affirmative Action*, a.a.O., S. 114-117; Anthony S. Chen, *The Fifth Freedom: Jobs, Politics, and Civil Rights in the United States, 1941-1972*, Princeton UP 2009.
- 21 Vgl. Anthony S. Chen, »The Party of Lincoln and the Politics of State Fair Employ-ment Legislation in the North, 1945-1964«, in: *American Journal of Sociology* 112 (6), S. 1713-1774.

- 22 Sidney M. Milkis, »The Modern Presidency, Social Movements, and the Administrative State: Lyndon Johnson and the Civil Rights Movement«, in: Joseph Lowndes / Julie Novkov / Dorian Warren (Hg.), *Race and American Political Development*, New York 2008.
- 23 Paul Frymer / John David Skrentny, »Coalition-Building and the Politics of Electoral Capture During the Nixon Administration: African Americans, Labor, Latinos«, in: *Studies in American Political Development* 12 (1998), S. 131-161.
- 24 Carol A. Horton, *Race and the Making of American Liberalism*, Oxford UP 2005, S. 139-147.
- 25 Richard P. Young / Jerome S. Burstein, »Federalism and the Demise of Prescriptive Racism in the United States«, in: *Studies in American Political Development* 9 (1995), S. 1-54.
- 26 J. David Greenstone / Paul E. Peterson, *Race and Authority in Urban Politics: Community Participation and the War on Poverty*, New York 1973; James W. Button, *Blacks and Social Change: Impact of the Civil Rights Movement in Communities*, Princeton UP 1989; James A. Morone, *The Democratic Wish: Popular Participation and the Limits of American Government*, New York 1990, Kap. 6. Vgl. das Manifest des Bürgerrechtlers Bayard Rustin: »From Protest to Politics: The Future of the Civil Rights Movement«, in: *Commentary* 39, No. 1 (January 1965), S. 25-31.
- 27 Theda Skocpol, *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*, University of Oklahoma Press 2003.
- 28 Robert Belton, »A Comparative View of Public and Private Enforcement of Title VII of the Civil Rights Act of 1964«, in: *Vanderbilt Law Review* 31 (1978), S. 924-926, 944; Richard P. Nathan, *Jobs and Civil Rights: The Role of the Federal Government in Promoting Equal Opportunity in Employment and Training*, U.S. Commission on Civil Rights Clearinghouse Publication No. 16, Washington: Government Printing Office, 1969, S. 47-48; Cornelius J. Peck, »The Equal Employment Opportunity Commission: Developments in the Administrative Process«, in: *Washington Law Review* 51 (1976), S. 843-844.
- 29 Robert C. Lieberman, *Shaping Race Policy*, a.a.O.
- 30 Erik Bleich, *Race Politics in Britain and France*, a.a.O.; Robert C. Lieberman, »Weak State, Strong Policy: Paradoxes of Race Policy in the United States, Great Britain, and France«, in: *Studies in American Political Development* 16 (2002), S. 138-161.
- 31 Home Office, »Race Relations (Amendment) Act 2000: New Laws for a Successful Multi-Racial Britain« (2001), S. 25-27.
- 32 Vgl. Jennifer L. Hochschild, »Affirmative Action as Culture War«, in: Michèle Lamont (Hg.), *The Cultural Territories of Race: Black and White Boundaries*, University of Chicago Press / New York, Russell Sage Foundation 1999.
- 33 Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York 1944.
- 34 E. J. B. Rose, *Colour and Citizenship: A Report on British Race Relations*, Oxford UP 1969, S. 3-6, 10-11.
- 35 Robert C. Lieberman, *Shaping Race Policy*, a.a.O.
- 36 Terri E. Givens, »Immigrant Integration in Europe: Empirical Research«, in: *Annual Review of Political Science* 10 (2007), S. 67-83.

Heinz Bude

DIE KLASSE DER ÜBERFLÜSSIGEN

Das Thema von heute ist die Spaltung unserer Gesellschaft. Nicht nur in Deutschland, sondern in allen OECD-Ländern. Bereits in der Periode der »großen Mäßigung« vom Anfang der achtziger Jahre bis zum großen Crash im Jahre 2008, in der die Ausschläge des Konjunkturzyklus gedämpft waren und die Inflation zu vernachlässigen war, hatte sich eine unüberschaubare Gruppe von Ausgeschlossenen gebildet, die mit dem Mainstream einer auf Dienstleistungsorientierung und Wissensbasierung ausgerichteten gesellschaftlichen Entwicklung nicht mehr mithalten konnten, die wegbrachen, weil sie an einem bestimmten Punkt ihrer Biographie den Anschluss verloren hatten, oder aber von Anfang an vor verschlossenen Türen standen. Es ist klar, dass dies nicht allein mit dem verfügbaren Einkommen, sondern mit für den Einzelnen unbeeinflussbaren Wenden in der Personalpolitik von Unternehmen, mit der variablen Geographie der Wertschöpfungsketten zusammenhängt oder mit dem Fehlen von Kompetenzen, die nach den herrschenden Standards als unabdingbar angesehen werden.

Der Effekt ist, dass sich die Betroffenen aussortiert fühlen und im sozialen Aus erblicken. An ihrer Lage hat sich auch unter den Bedingungen der größten Wirtschaftskrise nach 1945, die wir gegenwärtig erleben, nicht viel geändert. Wer vorher draußen war, ist jetzt nicht noch mehr draußen; wer in Zeiten des Wirtschaftswachstums zwischen 2006 und 2009 zurückgeblieben ist, sieht heute erst recht keine Chancen mehr für sich. Aber die eigentlichen Leidtragenden der Krise des globalen Kapitalismus sind nicht die prekär Beschäftigten und vulnerabel Konstituierten, sondern die industriellen Fachkräfte in der exportorientierten Hochproduktivitätsökonomie, die sich nie vorstellen konnten, dass sie einmal nicht mehr gebraucht würden. In der facharbeiterlichen Mitte des Automobilbaus, des Werkzeugmaschinenbaus oder der Medizintechnik geht die Angst um, freigesetzt und vergessen zu werden. Die panische Frage lautet, ob man sich noch über Wasser halten kann, wenn die Krise ihre Bereinigungseffekte zeitigt. Noch befinden wir uns in der Situation der angekündigten Krise. Aber es mehren sich die Zeichen, dass die nächsten zehn

oder zwanzig Jahre in allen OECD-Ländern eine Zeit des Übergangs sein werden, mit hohen Risiken für alle. Es entscheidet sich dann für jeden Einzelnen, ob sie oder er in der Welt der Chancen oder in der des sozialen Ausschlusses landet.

Die Frage ist dann nicht mehr allein, wer oben und wer unten, sondern wer drinnen und wer draußen ist. Hinter diesem Perspektivenwechsel verbirgt sich die gesellschaftspolitisch irritierende Erkenntnis, dass auch Wohlfahrtsprogramme daran nichts ändern. Wer für sich keinen Platz mehr im Gesamtgefüge unserer Gesellschaft sieht, steht in Gefahr, den Anspruch aufzugeben, ein Leben in eigener Regie zu führen. Es handelt sich um gebrochene Existenzen, an denen im verzweifelt Bestehen auf Ehre und Respekt die Aufforderungen zur Weiterbildung und die Zumutung von Eigenverantwortung abprallen.

Diese Gruppe ist gekennzeichnet durch ein verfestigtes Exklusionsempfinden, das sich in dem Gefühl ausdrückt, keine Stimme, keinen Einfluss und keine Bedeutung zu haben. Man muss eben sehen, wie man sich anders durchschlägt, die Rede von Beschäftigungsfähigkeit, Einsatzbereitschaft und Teamfähigkeit stammt aus einer anderen Welt. Es ist ein Bruch zu konstatieren zwischen denen, die in der Welt der Chancen leben, und denen, die sich in die Welt des Ausschlusses geworfen sehen.

Die entsprechenden Geschichten handeln von Bekannten, die ins Strudeln geraten, und von Unbekannten, die allem Anschein nach verloren sind. Zu ersteren gehört die von einem alten Bekannten, der einem auf einem Fest zum runden Geburtstag auffällt, weil er zu viel redet, zu viel trinkt und zu viel schwitzt. Von der Frau nach fünfundzwanzig Ehejahren verlassen, vom Unternehmen nach zwanzigjähriger Leitungstätigkeit freigesetzt, vom Amt seit seiner Beschäftigungslosigkeit verfolgt und am Körper vom Alkohol gezeichnet, kann sich dieser Weggefährte von früher in der Runde der mehr oder minder Arrivierten nur noch durch Zynismus retten. Seine angestrengte Unterhaltsamkeit verdeckt freilich nur die ungeheure Müdigkeit einer überflüssig gewordenen Existenz. Von der einstigen Siegesgewissheit ist nicht viel übrig geblieben. Wer angezählt ist, verliert schnell den Takt, die Aufmerksamkeit und zuletzt die Beherrschung.

Der Schreck rührt von der Vergleichbarkeit des Lebensschicksals. Könnte einem das nicht auch passieren, dass man durch ein letztlich zufälliges Ereignis aus dem Tritt gerät? Es gibt keine Familie, die einen

auffängt, keine Gemeinde oder Kirche, die einem Trost spendet, und vor allem kein Milieu, das mit Misserfolg und Absturz umgehen könnte. Wer im allgemeinen »Aufstiegsgeschiebe«, so Peter Berger und Thomas Luckmann über die Welt der Statussucher, umknickt, kann ohne Halt und Zwischenstopp ins Leere fallen. Wenn man zur Überzeugung gelangt, dass unser hochgelobter Wohlfahrtsstaat im Zweifelsfall nur für die anderen da ist, wenn die Versicherungen der Liebe gegen die Degradierungen in der Arbeit nichts mehr ausrichten können, wenn man sich schließlich körperlich selbst zur Last wird, dann kann der Einzelne mit einem Mal in einem »schwarzen Loch« der Sozialstruktur verschwinden.

Dem im sozialen Nahbereich plötzlich auftauchenden Überflüssigen stehen die Überflüssigen gegenüber, die als aussortierte und entprägte Population eines ökonomischen und sozialen Wandels in Erscheinung treten. In den Orten der Deindustrialisierung kommen sie als überschüssige Bevölkerung vor, die nach der Formel von William Julius Wilson da zurückgeblieben ist, wo die Arbeit verschwunden ist. Man findet sie in Bremerhaven, wo die Werften, in Pirmasens, wo die Lederindustrie, in der Prignitz, wo die Landwirtschaft, oder in Chemnitz, wo der Werkzeugmaschinenbau zusammengebrochen ist bzw. mit vielleicht einem Fünftel der vorher Beschäftigten profitabel weitergeführt werden kann. Allerdings ist anders als in Detroit oder in Wales keiner dieser Orte völlig aufgegeben. Überall wird in Deutschland durch gezielte staatliche Renovierungsprogramme versucht, die Orte des Niedergangs in Orte des Neuanfangs zu transformieren, wodurch das Schicksal einer bestimmten Gruppe von Überflüssigen endgültig besiegelt wird.

Wo die Kinder Beschäftigung in einem Hotel am Meeresmuseum oder auf einer Ferienanlage mit Reitgestüt und Golfplatz finden, ist für die Eltern kein Platz mehr. Diese kommen zwar selbst auf der Basis karger Renten oder von Hartz-IV-Einkommen halbwegs über die Runden, aber auch der gebraucht gekaufte japanische Kleinwagen, die elektronisch gesteuerte Gastherme oder der auf Ratenkauf angeschaffte Flachbildschirm können nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auf sie nicht mehr ankommt. Selbst der Schnaps, der einen früher wortlos zusammen sein ließ, bietet kein Entkommen mehr. Von der einstmals hochgehaltenen Sozialschicht einer neuen Modernität und Prosperität an der Küste und auf dem Lande hat sich nichts erhalten. Weil wesentliche Kapitel ihrer Biographie entwertet worden sind, fühlen sie sich wie die Untoten einer untergegangenen

Gesellschaft. Was sie können und was sie wollen, was sie erreicht haben und worauf sie stolz sind, spielt keine Rolle mehr. Der historisch-politische Raum, aus dem ihre sozialmoralischen Orientierungen stammen, ist von der gesellschaftlichen Landkarte verschwunden. Anscheinend sind sie so ausgebrannt, dass sie weder über die Energie zur Flucht in die Utopie noch zum Protest gegen die Gegenwart verfügen. Der Ursprung aus einer rasanten Industrialisierung hat anders als in den abgehängten Gebieten des Mezzogiorno oder in den vergessenen Ortschaften Albaniens keine Reste altmodischer Eleganz oder magischer Ritualität zurückgelassen. Es ist wie bei den »Zigeunern« Ost- und Mitteleuropas, die dadurch, dass ein sorgender Staat sie mit Neubauwohnungen und Gemeinschaftsschulen versorgt hat, den Handel, das Handwerk und die Kleinkunst als Handwerk des Überlebens verlernt haben. Not kann Sinn geben, bloßes Auskommen aber einem den letzten Mut rauben.

Einen auf den ersten Blick anders gelagerten Fall stellt die von Lehrerinnen und Lehrern in den deutschen Haupt- und Berufsschulen so genannte Gruppe der »ausbildungsmüden Jugendlichen« dar. Das sind zumeist junge Männer, teilweise mit Migrationshintergrund, teilweise aus Familien, die schon in der zweiten oder gar dritten Generation von Transfereinkommen leben, teilweise aus Eineltern- oder Trennungsfamilien, an denen auch wohldurchdachte pädagogische Angebote vorbeigehen. Sie sehen nach Ansicht ihrer Lehrerinnen und pädagogischen Betreuer gar nicht den Sinn einer Ausbildung, die sie doch nur in eine unsichere Situation bei der Suche nach Beschäftigung oder Weiterbeschäftigung bringt. Sie träumen lieber vom schnellen Geld in einer der vielen Sparten der Drogen- und Halbweltökonomie und verlassen sich ansonsten auf ein gewisses Polster sozialer Hilfe, das ihnen das Minimum zum Überleben sichert. Es ist in der Tat nicht einfach, diesen Heranwachsenden glaubhaft zu versichern, dass sich die Mühen und Anstrengungen einer Ausbildung lohnen.

Denn längst ist die Auffassung, dass der Zusammenhang von Leistung und Erfolg prekär geworden ist, nicht mehr nur in den unteren Schichten verbreitet. Auch viele Eltern, die zu den Gewinnern der Bildungsexpansion der siebziger und achtziger Jahre zu rechnen sind, tun sich schwer, ihren Kindern deutlich zu machen, welche formalen Qualifikationen und welche sozialen Kompetenzen man braucht, um gesellschaftlich voranzukommen. In gewisser Weise berühren sich die Irritationen der aus dem

Bolognaprozess hervorgegangenen »Generation Praktikum« mit den Desillusionierungen der Heranwachsenden, die von Anfang an keine Perspektive für sich sehen.

Die Problematik der Ausgeschlossenen lässt sich darum nicht auf eine bloße Psychologie der mit dieser Kategorie erfassten Menschen reduzieren. Das Syndrom aus »prekären Wohlstand«, »sozialer Netzwerkarmut«, mangelndem Vertrauen in Institutionen und beeinträchtigter körperlicher Fitness ist nicht auf die unteren Sozialschichten der Gesellschaft beschränkt. Auch als Repräsentant der »Mehrheitsklasse« der Nichtreichen, Halbgebildeten, Sozialversicherten und Mittelglücklichen kann es einem passieren, dass man in der Haushaltsökonomie nahe am Abgrund der Überschuldung wandelt, dass man durch eine Scheidung oder Trennung in einen Zustand der sozialen Isolation gerät, dass man aufgrund demütigender Erfahrungen in einem Jobcenter Hass auf unsere Institutionen der Daseinsfürsorge ausbildet oder dass man, weil man sich nicht mehr zu helfen weiß, einer der vielfältigen Formen von Sucht verfällt.

Die Überflüssigen sind daher nicht mit den Verlierern eines konjunkturellen Zyklus oder einer Intensivierung der Modernität gleichzusetzen. Die Verlierer stellen die andere Seite der Gewinner in einem Spiel mit Konkurrenten dar. Nach einem schematischen Begriff des Kapitalismus sind die prinzipiellen Gewinner unserer Ökonomie die Geldvermögensbesitzer, die aus ihrem Geld mehr Geld machen wollen, und die prinzipiellen Verlierer sind die abhängig Beschäftigten, die nichts anderes als ihre Beschäftigungsfähigkeit zu verkaufen haben. Der Kapitalismus, so wie wir ihn kennen, hat jedoch Ausgleichsverfahren entwickelt, die beiden Parteien klarmachen, dass sie sich in einem systemischen Zusammenhang befinden. Der »institutionalisierte Klassenkampf«, den Theodor Geiger als Resultat eines historischen Prozesses herausgestellt hat, ist insofern Ausdruck einer höheren Vernunft, als er dem Kapital demonstriert, dass es nicht ohne die Arbeit auskommen kann, weil sonst, mit Marx gesprochen, der »tendenzielle Fall der Profitrate« droht, und die Arbeit darauf stößt, dass sie auf das Kapital angewiesen ist, wenn sie nicht einem autoritären, mechanischen und identitären Sozialismus anheimfallen will. Es ist also für das gesamte Spiel konstitutiv, dass die Verlierer ihre Macht gegenüber den Gewinnern und natürlich auch andersherum die Gewinner die ihre gegenüber den Verlierern geltend machen. Wehe aber, wenn man weder als Gewinner noch als Verlierer in dem

Spiel vorkommt. Dann hat man keine Adresse in den Konfliktarenen, wo es um den gesellschaftlichen Zusammenhalt geht. Man ist überflüssig für die Gesellschaft derer, die berücksichtigt werden, deren Stimme zählt und die im Zweifelsfall eine bestimmte Verhandlungsmacht in die Waagschale werfen können.

Es ist diese ignorierbare dritte Position, die die Überflüssigen zu einer aporetischen Existenz macht. Sie können nicht einmal ein Handicap vorbringen, das ihnen nach den Dispositionen einer professionellen »Handikapologie« (Robert Castel) einen Status als Behinderte, Unterprivilegierte oder Stigmatisierte einräumen würde. Die Überflüssigen sind im Prinzip beschäftigungsfähig, zivilisationsfähig und verwendungsfähig. Aber was sie können, braucht keiner, was sie denken, schätzt keiner, und was sie fühlen, kümmert keinen. Natürlich nimmt ihnen niemand das Recht, Rechte zu haben. Es erweist sich für sie nur als ein leeres Recht, dem kein Status entspricht. Die einzige Chance, auf sich aufmerksam zu machen und sich ins Spiel zu bringen, besteht darin, Probleme zu bereiten. Diese müssen freilich eine gewisse Monstrosität entfalten, damit die Öffentlichkeit in Aufregung gerät über die Lage von »überflüssigen Menschen«, denen nichts anderes einfällt, als unsere Standards des gesitteten Umgangs und einer pfeleglichen Lebensweise in Frage zu stellen.

Vor diesem Hintergrund ist der Spielraum der Figur der Überflüssigen zu ermessen. Sie wirft erstens immer das Problem der Zahl auf. Die Überflüssigen sind die Überzähligen, weil für sie keine entsprechenden Stellen im Beschäftigungssystem und kein angemessener Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie existieren. In diesem Sinne ist von der »überflüssigen Generation« der Weimarer Republik gesprochen worden (Detlev J. K. Peukert), die sich um das »Recht der Jugend« gegenüber den »etablierten Alten« gebracht sah. Der Zyklus von Expansion und Überfüllung zunächst des Bildungssystems und dann des Arbeitsmarkts in den zwanziger Jahren führte besonders bei der jungen akademischen Intelligenz zu einer inneren Radikalisierung gegen das System, weshalb sich aus den Reihen dieser »überflüssigen Generation« eine Gruppe von »radikalen Verlierern« herauschälte, die dann als Weltanschauungsvantgardisten der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik hervortraten.

Mit dem Problem der bloßen Zahl geht zweitens das des exzessiven, maßlosen und verstörenden Verhaltens einher. So werden die Überflüssi-

gen zu den Infamen, die mit ihrem Verhalten die temperierte Mehrheitsklasse in Schrecken versetzen. In der Art und Weise, wie sie sich selbst und andere zerstören, erscheinen sie als Subjekte ohne Subjektivität. Man denke an die No-go-Areas in den vom Wohlfahrtsstaat aufgegebenen städtischen Bezirken, die sich als städtische Höllen der Not, der Immobilität und der Gewalt darbieten, die nur von einer Gesellschaft der Überflüssigen ertragen werden können. In solchen Zonen der sozialen Verbannung fristen diese Infamen einer herz- wie hilflosen Modernität ihr kurzes, elendes und einsames Leben.

Die Überzähligen und die Infamen gelten drittens als die Entbehrlichen. Hier stellen die Vorstellungen produktiver Potenzen, unabdingbarer Kompetenzen und generativer Vermögen den Maßstab dar. Die Überflüssigen sind entbehrlich, weil sie nichts mehr versprechen, nicht einmal die Möglichkeit ihrer Ausbeutung. Sie taugen nicht einmal mehr zur Reserve, weil kein Angebot von ihrer Seite zu erkennen ist, das eine Nachfrage nach ihnen hervorrufen könnte. Im Gegenteil, sie verursachen für die Allgemeinheit der Steuerzahler nur Kosten, die nie durch Gewinne sich werden ausgleichen lassen. Deshalb findet eine sozialinvestive Wohlfahrtspolitik, die von Nachsorge auf Vorsorge umstellt, an einer auf perverse Weise sich erneuernden Population von Überflüssigen ihre Grenze. Billige Unterhaltung und schlechtes Essen hat sie zu sozialem Abfall (»trash«) gemacht, der durch vormundschaftliche Regulierungen periodisch beseitigt, aber nie zum Verschwinden gebracht werden kann.

Trotzdem stellt die Existenz von Überflüssigen für jede »anständige Gesellschaft« (Avishai Margalit) eine schwer zu relativierende Herausforderung dar. Sie beschwören die Idee einer Gemeinschaft, in der jeder und jedem ein Platz zukommt. Nicht unbedingt ein von höherer Stelle zugewiesener Platz, aber einer, der für alle Fälle frei bleibt. Die Überflüssigen appellieren durch ihr bloßes Dasein an das Versprechen eines sozialen Zusammenhangs, in dem niemand verlorenght.

Von Jacques Rancière stammt die Formel vom Anteil der Anteillosen, die zum Kern der politischen Frage führen soll. Politik beginnt demnach damit, dass sich der Souverän nicht damit begnügt, den gerechten Anteil der Gruppen und Individuen nach einem Algorithmus der Leistung zu bestimmen, sondern damit, dass er gerade für jene Verantwortung übernimmt, die es aufgegeben haben, sich selbst zu verantworten. »Die politische Tätigkeit«, schreibt Rancière, »ist jene, die einen Körper von dem

Ort entfernt, der ihm zugeordnet war, oder die die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte, gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.«

Literatur

- Peter Berger und Thomas Luckmann, »Soziale Mobilität und persönliche Identität«, in: Thomas Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, S. 142-160.
- Heinz Bude, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München 2008.
- Heinz Bude und Andreas Willisch (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«*, Frankfurt a.M. 2008.
- Heinz Bude und Andreas Willisch (Hg.), *Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige*, Hamburg 2006.
- Mike Davis, *Planet der Slums*, Berlin und Hamburg 2007.
- Niklas Luhmann, »Jenseits von Barbarei«, in: Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1996, S. 219-230.
- Claus Offe, »Moderne ›Barbarei‹. Der Naturzustand im Kleinformat?«, in: Miller/Soeffner (Hg.), a.a.O., S. 258-289.
- Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2002, hier S. 41 (französisch zuerst 1995).
- Iván Széleny und Janos Ladany, *Patterns of Exclusion*, Columbia UP 2006.
- Lois Wacquant, *Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays*, Basel/Berlin 2006.

Beatrix Novy

WIEN IST ANDERS! IST WIEN ANDERS?
 Sozialräumliche Aspekte von Migration und Integration
 in einer traditionellen Einwandererstadt*

Mit Wien, das so herzlich wenig vom Erscheinungsbild einer *global city* des 21. Jahrhunderts hat, verbindet sich nach wie vor die Erinnerung an die Vielvölkermetropole, die es jahrhundertlang war. Als fügten sich die Zuwanderer von heute, die Arbeitsmigranten, Geschäftsvagabunden, Armutsflüchtlinge und Asylbewerber in diese Tradition ein. Als sei das offizielle Wien, wenn auch mit denselben Problemen konfrontiert wie alle anderen Großstädte, irgendwie anders im Umgang mit ihnen. Erfolgreicher. Denn tatsächlich haben Verwaltung und Politik immer stolz verwiesen auf Wien-spezifische Aktivitäten und Strategien der Integration, mit denen problematischen Entwicklungen in einzelnen Stadtvierteln (Stichwort »Ghetto«, dies aber bitte gleich in Anführungszeichen) entgegengesteuert werde. Andererseits verschaffen sich, leider auch resultierend in Wahlergebnissen, mehr und mehr jene Stimmen Gehör, die die Probleme der Zuwanderung schon immer in Schlagworten zuspitzten: Spannungen und Konflikte in bestimmten Stadtteilen, Zank und Streit in Gemeindebauten, über 80% nicht deutschsprachige Kinder in der Grundschule, religiöser Extremismus, Gewalt jetzt auch in der U-Bahn! Es ist offensichtlich, dass solche Probleme, unterschiedslos in einen Topf geworfen und vom publizistischen Kleinformat mit türkischen oder ghanaischen Täternamen verknüpft, allein für rechte Kampagnen taugen – während es, wie überall, differenzierender Betrachtung bedarf, um festzustellen, wo welche Pro-

* Die Informationen für diesen Artikel verdanke ich langen Gesprächen mit Akteuren der Stadtentwicklung und Wissenschaftlern. Mein Dank gilt insbesondere an Dr. Shams Asadi (MA 18), Dr. Wolfgang Förster (MA 50), Kemal Boztepe (MA 17), alle beim Magistrat Wien; den Mitarbeitern der Gebietsbetreuungen Stadterneuerung im 10. Bezirk (Gudrun Müller) und 16. Bezirk (Dr. Kurt Smetana); Prof. Rudolf Giffinger, Technische Universität Wien, Geographie und Regionalforschung; Prof. Heinz Fassmann, Universität Wien, Stadt- und Regionalforschung; Bettina Koehler, Journal für Entwicklungspolitik.

bleme tatsächlich mit Zuwanderung zu tun haben, wo Handlungsbedarf besteht und was getan werden kann.

In einem ist Wien wirklich anders. Nämlich anders als Österreich, das sich nicht offiziell als Einwanderungsland bezeichnet. Wien hingegen verschließt sich der Normalität der Millionenstadt nicht und bekennt sich, in den Worten seiner Integrationsstadträtin, dazu, »Einwanderungsstadt« zu sein – und ist sich damit »der Verantwortung bewusst, dass es eine Fülle von spezifischen, vielfältigen und vor allem niederschweligen Maßnahmen braucht, um den Integrationsprozess entsprechend zu begleiten und zu unterstützen.« Dazu gehören z.B. die kostenlosen Deutschkurse (»Mama lernt Deutsch«) oder Stadtferienlager mit Sport und Deutschunterricht für Kinder und Jugendliche, alles in der Verantwortung der MA 17 – der Magistratsabteilung, die 2004 aus dem Wiener Integrationsfonds hervorgegangen ist. Der wiederum entstand im Zusammenhang mit stadtplanerischen Konzepten, die durchaus Wien-eigentümlich sind.

Zwei Stadtviertel bieten zur Zeit exemplarischen Anschauungsunterricht für die Veränderungen in einer Stadt, in der zwei Drittel der Bewohner den berühmten »Migrationshintergrund« haben – also in anderen Ländern geboren oder in eingewanderte Familien hineingeboren sind, unabhängig von der Staatsbürgerschaft. Nicht-Österreicher sind nur 19% der Bevölkerung, aber 60% der Geburten ereignen sich in Familien mit Migrationsgeschichte. Dazu zählt man die Tschechen aus Urgroßvaters Zeiten, die Hawlitscheks und Swobodas, natürlich nicht mehr – es ist aber apart, dass diese inzwischen urwiener Namen auf den Ladenschildern in Wiener Einwanderervierteln die Kontinuität der Migration belegen: nämlich im 10. und im 16. Bezirk, in Favoriten und Ottakring. Besondere Aufmerksamkeit haben in den letzten Jahren die Gegend um den Viktor-Adler-Markt in Favoriten und der Brunnenmarkt in Ottakring auf sich gezogen. Der Viktor-Adler-Markt an der Favoritenstraße zwischen Keplerplatz und Reumannplatz gilt als »sozialer Brennpunkt«, eine Gegend, in der viel türkisch und viel russisch gesprochen wird und wo ein Karl-Heinz Strache mit seinen Anti-Ausländer-Parolen kräftig Wählerstimmen einheimste. Das Brunnenmarktviertel, stadtauswärts hinterm Gürtel um die Neulerchenfelder und Ottakringer Straße herum, eine Gegend, wo noch mehr türkisch gesprochen wird, gilt als aufstrebendes Grätzl, »aber nur«, Kommentar eines Wiener Medienschaffenden, »weil hier keine Einheimischen mehr übrig sind«. Mit »Einheimische« ist ge-

meint die Altwiener kleinbürgerliche oder Arbeiter-Bevölkerung samt ihrem kleinen Gewerbe. Ein Wäschelädchen direkt am Brunnenmarkt scheint noch übriggeblieben zu sein, aber – weiß man es? Die Auslage ist so kunstvoll verblasst, so unangetastet altmodisch, die seltsamen missionierenden Bibel-Flugblätter im Fenster so schräg-dekorativ, dass der Verdacht aufkommt, hier handele es sich um eine Kunstaktion, was im hip gewordenen Brunnenmarktviertel keine kühne Vermutung ist. Studenten, Künstler – alle, die sich an einem multi-ethnischen Stadtbild nicht stören, sondern im Gegenteil die Verbindung von Erschwinglichkeit und Lockerheit schätzen, wohnen hier gern. Der Brunnenmarkt ist nicht schön, aber speziell: die Mischung macht's – türkische Läden, der Raum für das Jugend-Tanzprojekt, das coole Café.

Man kennt die Mechanismen der Gentrifizierung: Künstler sind in aller Regel ihre Avantgarde. Investoren, die darniederliegende Stadtteile lukrativ reanimieren wollen, locken sie eigens, damit sie zu billigen Preisen ein Viertel »schickwohnen«. Die alte, in diesen Fällen auch die zugewanderte, auf billigen Wohnraum angewiesene Bevölkerung muss gehen. Ist also das Brunnenmarktviertel auf dem Weg dahin, wird es ein SoHo, ein Harlem, ein East Village von Wien?

Sanfte Gentrifizierung

Gentrifizierung, das sagen Wiener Stadtforscher, Gentrifizierung im Sinne von Verdrängung einer sozial schwächeren Bevölkerung zugunsten einer kaufkräftigen, wird in Wien nicht aggressiv betrieben. Aber auch die Politik der sanften Sanierung wird von kritischen Urbanisten sorgfältig beobachtet; Veranstaltungen mit dem Titel »Droht die Spittelbergisierung des Brunnenmarktviertels?« verweisen auf das Beispiel des Spittelbergs im 7. Bezirk, dessen wunderschöne Biedermeierhäuser und -höfe nicht mehr daran erinnern, dass sie vor 40 Jahren zum Abriss freigegeben waren. Die Rettung und Sanierung dieses Karrees an der Burggasse in den achtziger Jahren endete tatsächlich in einer weitgehend künstlichen Belebung mit Lokalen und Tandlädchen, aber sie gehört zu den Merkzeichen der Wiener Stadtplanungsgeschichte, deren Besonderheit in der wirtschaftlichen Rückständigkeit Österreichs begründet ist. Während in den sechziger und siebziger Jahren im reichen Deutschland eine Allianz aus wohlmeinenden modernen Architekten und Bauwirtschaft die Baukultur von Jahrhun-

dernten effizienter als die Kriegsbomben vernichtet hatte, gab es in Wien nicht das für derlei benötigte große Geld. Zur »sanften Stadterneuerung«, auf die man sich in Deutschland erst nach der Zerstörung besann, gab es in Wien von vornherein keine Alternative.

Die erste Sanierung einer alten Brauerei im 16. Bezirk durch engagierte Architekten wurde noch von einer Holzhütte aus geleitet – Keimzelle der Gebietsbetreuungen, die heute überall in Wiener Bezirken die Stadtentwicklung begleiten sollen. Von vornherein hieß die Auflage: es möge nicht nur saniert, sondern auch sozial gearbeitet werden. Und: Alle Bewohner sollten nach der Sanierung zurückkehren können. Das System der »Sockelsanierung« koppelt seither eine umfassende Förderung der Sanierungsmaßnahmen an feste Auflagen: Die Mieten werden über 15 Jahre eingefroren, die Abrechnungen müssen über fünf Jahre lang offengelegt werden, bestimmte thermische und andere Standards sind obligat.

Die krassesten Fälle von Sanierungsbedürftigkeit stellten die großen Mietskasernen der Gründerzeit dar, die Bassenahäuser, eben jene Substandard-Wohnungen, in die seit den sechziger Jahren die Gastarbeiter und ihre Familien einzogen, weil sie günstig genug waren. Wohnungen also in traditionellen Arbeitervierteln, die auch klassische Einwandererbezirke waren, wie Ottakring oder Favoriten. In Favoriten lebten z.B. die »Ziegelböhmern« – Tschechen, die im 19. Jahrhundert nach Wien gekommen waren, weil die Firma Wienerberger sie brauchte, ein heute internationaler Ziegelgroßkonzern. Von der tschechischen, der letzten großen Einwanderungswelle, bevor Wien von der Vielvölkermetropole zur Hauptstadt von Schrumpf-Österreich wurde, sind unzählige tschechische Namen geblieben und die weitgehend verdrängte Erinnerung an Ablehnung, Ausgrenzung und Konflikte, die im Schimpfwort »Tschusch'n« überlebt, das für alle ungeliebten, irgendwie levantinischen Ausländer gilt. Die Flüchtlingsströme der Ungarn 1956 und der Tschechen 1968 blieben temporäre, die Gastfreundschaft nicht allzu sehr herausfordernde Erscheinungen. Erst die »neuen« Zuwanderer aus Jugoslawien oder der Türkei ließen die »Ausländerproblematik« wieder aufleben, die sich heute an Lärm, nächtlichem Aufbleiben mit Kind und Kegel, intensiver Nutzung des öffentlichen Raums entzündet, kurz: an unglücklich aufeinandertreffenden Lebenshaltungen. Eine Maßnahme, mit der solchen Konflikten begegnet werden sollte, war die Gründung des Wiener Integrationsfonds, der heute MA 17 heißt und den Diversitäts-Gedanken auch auf

der Verwaltungsebene hochhält sowie unter den diversen Communities in den Stadtteilen vermittelt.

Gemeindebauten

Alles nichts Außergewöhnliches also, Migrationsalltag – und durchaus eine normale Herausforderung für eine europäische Stadt. Und doch ist Wien anders. Anders ist das relative Beharrungsvermögen von Bewohnerschaften und der hohe Grad sozialer und baulicher Mischung in fast allen Stadtteilen – es gibt nicht die Gefahr der totalen Isolation wie in den Banlieues französischer Städte. Ermöglicht wird das durch die simple Tatsache, dass die Stadt mit ihren zwei Millionen Einwohnern über 220 000 Wohnungen im Gemeindebesitz hält. Noch bis Ende der 1970er Jahre hatte man die Tradition des Roten Wien fortgesetzt, jene städtebauliche Großtat der 1920er Jahre, bis heute sichtbar in den »Arbeiterpalästen«, den aus Mitteln einer direkten Wohnbausteuer finanzierten Gemeindebauten. Und auch nachdem die Stadt aufgehört hatte, selbst zu bauen, sicherte sie sich Einfluss über gemeinnützige Baugesellschaften. Hinzu kommen die vielen Genossenschaftsbauten. Lange wurde versucht, die Bodenkosten aus der Mietgestaltung herauszuhalten, in der Zwischenkriegszeit wurden sie gar nicht, in der Nachkriegszeit erst nach und nach berücksichtigt, auch auf dem privaten Sektor; erst die Mietrechtsreformen seit Ende der achtziger Jahre änderten das. Das Mietrecht selbst, das kritische Wiener längst zu liberal finden, erscheint Beobachtern aus dem Ausland immer noch außergewöhnlich mieterfreundlich. Ein starker Mieterschutz aber verhindert, dass es zu größeren Abwanderungsbewegungen kommt, auch wenn neue, wenig erwünschte Nachbarn ins Viertel ziehen. Vom amerikanischen Modell des ständigen Auf und Ab, wo ganze Stadtviertel so schnell herunterkommen wie sie wieder marktfähig gemacht werden, ist Wien wohl noch weiter weg als irgendeine andere Stadt in Europa. Mit dem Instrument weit ausgebauter Förderprogramme konnte das Problem der Spekulation nach einer kurzen Boomphase am Ende der achtziger Jahre eingedämmt werden. Stadtentwicklung ist geprägt von der Boden-Vorratshaltung der Gemeinde und von einem aktiven Bodenmanagement – also vom Gegenteil dessen, was deutsche Gemeinden in den letzten Jahren praktiziert haben, als sie, um Löcher im Budget kurzfristig zu stoppen, stadteigene Siedlungen an global agierende Investoren verkauften.

Zwei Drittel der Wiener leben in irgendwie geförderten Wohnungen, das ist erklärte Politik (marktliberale Kritiker sagen auch Umverteilung dazu). Folglich war und ist es auch für die Mittelschicht kein Stigma, im sozialen Wohnungsbau oder im Gemeindebau zu leben, je nach Stadtlage sogar ganz im Gegenteil. Nicht-Österreichern blieben die Gemeindebauten lange verschlossen, erst seit 2006 dürfen auch nicht eingebürgerte Migranten hier einziehen. Mittlerweile hört und liest man viel von den klassischen Konflikten, die sich auf dem großzügigen, aber doch begrenzten Raum der Wohnhöfe abspielen. Von Afrikanern ist die Rede, die, um eine Geschäftsidee im Bereich der Schattenwirtschaft nie verlegen, tonnenweise Fremdwäsche in den Gemeinschaftswaschküchen durchorgeln, woraufhin einheimische Mieter ihrerseits die Maschinen mit jedem Fetzen, den sie finden können, blockieren. Auch zeigt sich im Gemeindebau direkter als anderswo, dass alte Leute und kinderreiche Familien oft nicht recht zusammenpassen, und Ausländer haben nun mal mehr Kinder, was einen normalen Konflikt sofort zu einem vermeintlich ethnischen macht. Und mehr und mehr ergreift Sentimentalität die Beteiligten und die vermittelnden Personen: Interessanterweise wünschen sich viele die autoritäre Figur des Hausbesorgers oder Hausmeisters wieder zurück, der mittels eines Bundesgesetzes abgeschafft wurde, nun aber irgendwie fehlt. Von Fremdfirmen gestellte Reinigungsleute und andere flüchtige Dienstleister verfügen eben nicht über die soziale Integrationskraft, die ein im Gebäude wohnender Hausmeister hat. Haben könnte. Idealerweise. In Wirklichkeit hat das Hausmeistersystem ja seine Schattenseiten gehabt; problematisch ist heute nicht mehr die politische und soziale Kontrollfunktion, die mit Qualtingers Herrn Karl sprichwörtlich wurde, sondern dass die Selbstverantwortung der Bewohner in den letzten Jahrzehnten einer ausgeprägten und neuerdings zunehmend aggressiven Beschwerdekultur gewichen ist – so jedenfalls die Erfahrung von Mitarbeitern der Gebietsbetreuungen, zu deren Aufgaben die Konfliktvermittlung gehört.

Ottakring, Brunnenmarkt

Weil der Gemeindebau ausländischen Zuzüglern so lange versperrt war, blieben ihnen nur die unsanierten Altbauten in den Bezirken, zu denen Brunnenmarktviertel und Viktor-Adler-Markt gehören. Hier bildeten sich die »kleinräumigen Konzentrationen«, die mitunter leichtzünftig

Ghettos genannt werden. Räumliche Segregation fand also statt, seit den achtziger Jahren zunehmend. Sie ist nicht gern gesehen in einer Stadt, die auf Integration setzt, aber Segregation hat in der Stadtforschungs-Diskussion nicht nur eine negative Konnotation. So wie die Schmelztiegel-Illusion durch den Diversitäts-Begriff ersetzt wurde, gilt Segregation nicht mehr nur als Abschließung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch als wichtige Etappe der Selbstfindung: Von der Geborgenheit und Sicherheit der Gruppe aus tun sich Schritte in die Parallelwelt der Eingewachsenen leichter – vorausgesetzt, es gibt keine strukturelle Ausgrenzung, etwa am Arbeitsmarkt oder in der Bildung. Diese Debatte, die ihren Ausgangspunkt in den Studien der Chicagoer Schule um Robert E. Park hat, kann hier nur angerissen werden. Natürlich werfen die theoretischen Konzepte von Segregation, Integration und Assimilation viele Widersprüche auf. Grob zusammengefasst gilt in vielen Stadtverwaltungen: Wenn Segregation passiert, ist das nicht so tragisch, Hauptsache, sie führt nicht zu individueller Benachteiligung. Assimilation ist ohnedies nicht mehr vorgesehen im Diversitäts-Konzept, das lieber die Ressourcen in der Vielfalt sucht. Mehrsprachigkeit gilt als eine solche Ressource. Und die spezifischen Ökonomien, die in ethnisch geprägten Stadtvierteln entstehen, sind längst ein unentbehrlicher Wirtschaftsfaktor. Die Geschäftsleute des Brunnenmarkts waren es, die zusammen mit der Gebietsbetreuung des Bezirks der Verslumung im Viertel den Kampf ansagten – und damit die räumliche Segregation selbst zum Stillstand brachten.

Damals, um das Jahr 2000, hatte die negative Seite der Segregation das Bild geprägt. Die Ärmsten waren im Viertel zahlenmäßig so stark geworden, dass die Kaufkraft für nicht viel mehr ausreichte als für Ein-Euro-Shops und Wettlokale. Dafür, dass der Brunnenmarkt etwas ganz Besonderes, nämlich »der längste Markt Europas« war, konnte sich zu dieser Zeit keiner etwas kaufen, auch die Marktstandler nicht. Ihre Ware wurde schlechter, die Spirale drehte sich abwärts. Aber dank des Potentials der lokalen ethnischen Ökonomie war es in diesem besonderen Fall nicht schwer für die Akteure der Stadt- und Bezirkspolitik, ausländische Bewohner und Geschäftsleute einzubinden in ein langwieriges und auf vielen Trägern aufgebautes Projekt der Stadtteilaufwertung, das alle Faktoren einschloss: Verkehr, Sanierung und Neubau, Marktverbesserung. Hilfreich waren die insgesamt 40 Millionen Euro Investitionsvolumen, die sich zum Teil einer EU-Förderung verdankten. Zur Gebietsbetreu-

ung und den Magistratsabteilungen für Architektur, Konsumentenschutz, Stadterneuerung, Marktwesen, zum Wirtschaftsförderungsfonds und anderen gesellten sich die Interessenvertretungen der Anwohner und diverse Vereine und Initiativen – aus einer ging das alljährliche Kunstfestival SoHo in Ottakring hervor, das heute so prominent ist, als wäre es immer schon da gewesen.

Auch im Brunnenmarktviertel gibt es nach wie vor arbeitslose Jugendliche, Drogenmissbrauch, Lernschwierigkeiten und Männergesellschaften, aber man hat doch in wenigen Jahren einige gravierende Probleme überwunden und bewiesen, wie viel Integration mit Stadtplanung zu tun hat. Ein Geheimnis des Erfolgs, sagt der Leiter der Gebietsbetreuung Stadterneuerung Kurt Smetana, ist eine gewisse südländische Lässigkeit: Längst nicht alle der erneuerungsbedürftigen Wohnungen sind komplett saniert, und der Markt muss nicht den allerstrengsten hygienischen Richtlinien entsprechen. Ein anderes Geheimnis ist der barocke Grundriss des Viertels: Gekrümmte Straßen und Gassen, Zwickel, Plätze, außerdem eine bunte Mischung aus Bau- und Wohntypen, das alles fördert städtisches Flair, während die gründerzeitliche Rasterbebauung im übrigen Ottakring mit ihren geraden Straßen und großen Blöcken zur Kommunikation nicht einlädt. Hier haben es die Akteure einer sanften Stadterneuerung tatsächlich schwerer.

Favoriten, Viktor-Adler-Markt

Massige Gründerzeitblöcke prägen auch den 10. Bezirk, und die Gegend um den Viktor-Adler-Markt wirft eher noch die klassische Frage auf, ob Segregation die betroffene Bevölkerung weiterbringt oder sie in ihren angestammten Verhältnissen zurückhält. Auf den ersten Blick wirkt das Viertel lebendig und anregend durchmischt: Läden aller Art mit Geschäftsnamen aller Herkünfte – nicht gerade eine Kreuzberger Mischung (die gibt es nirgendwo sonst), aber doch eine türkisch-slawisch-österreichische. Doch die FPÖ-Wahlerfolge sprechen eine andere Sprache, und die Streitereien, die an die städtischen Berater herangetragen werden, auch. Es macht nicht viel Sinn, Leuten, die es angesichts der tiefgreifenden Veränderungen ihres heimischen Umfelds mit der Angst zu tun bekommen, mit dem »richtigen Bewusstsein« zu kommen – ein spürbarer Aufschwung der Gegend würde mehr bewirken. Die Mitarbeiter der Ge-

bietsbetreuung Stadterneuerung sind unglücklich, weil das Viertel so extrem unhip ist. Sie wünschen sich, dass wie in Ottakring hier junge Leute hinziehen, Studenten, Leute eben, die mit Migranten weniger Probleme haben und der Gegend eine neue soziale Balance, ein lockeres Gepräge geben könnten. Bisher sind sogar sie, die Mitarbeiter, bunte Hunde im Revier, so stark sind hier die konservativen Milieus aller Nationalitäten, eine ganz schwierige Mischung aus Einwanderern – dabei machen diese nur 20% aus –, sozial schwachen Einheimischen, Arbeitslosen. Deshalb wollen die Gebietsbetreuer die Vielfalt in Favoriten hervorheben, denken sich Projekte aus, die das bunte Image verbessern sollen, aber kann man das Pferd vom Schwanz her aufzäumen? Andererseits sind die Möglichkeiten begrenzt. Ohnehin lebt jedes Quartiersmanagement, nicht nur in Wien, unter dem Verdacht, Placebos auszuteilen, die strukturelle Veränderungen nicht ersetzen, ja sie sogar behindern können. Immerhin, die Sanierung der Wohnungen hier, von denen viele Substandard und dazu überbelegt sind, schreitet voran, es wird gebaut; in den letzten Jahren ist viel Wohnraum hinzugekommen im 10. Bezirk.

»Placemaking« und soziale Tradition

Wenn Wien anders ist, liegt es auch am Geld, das Wien hat. Wie Berlin ist Wien Stadt und Bundesland zugleich, aber Wien profitiert stark vom Finanzausgleich der Länder, die Stadt wächst und boomt und verfügt über Ressourcen, die es derzeit möglich machen, 13 Stadtentwicklungsprojekte gleichzeitig zu verfolgen. Wo immer ein Viertel Abwertungstendenzen zeigt, kann die starke öffentliche Hand mit bewährten Mitteln eingreifen, also investieren. Die Stadtbibliothek am Urban-Loritz-Platz auf dem Gürtel ist ein Beispiel dafür, ebenso der kostenfreie Kindergartenbesuch, der sich auf das Hauptproblem mangelnder Integration und mangelnder Bildung segensreich auswirken soll. Dass in der dritten Einwanderergeneration vor allem der Türken mitunter schlechter deutsch gesprochen wird als in der ersten, zeigt, wie sehr alles an der Bildung hängt, der nun mit Pflicht-Deutschkursen und dem Pflicht-Kindergartenjahr ab fünf aufgeholfen werden soll.

Wenn Wien anders ist, liegt das, entgegen romantischen Reminiszenzen an die kakanische Multikulti-Weltstadt, nicht an seiner Tradition als Einwandererstadt. Dass es hier einmal eine riesige tschechische Bevölkerung

mit vielen eigenen Einrichtungen gab, ist vergessen – selbst die einzige verbliebene tschechische Schule lehrt kein Tschechisch mehr. Allenfalls die Tatsache, dass der Islam zu den 14 anerkannten Religionsgemeinschaften gehört (und der Staat ergo ein Auge auf den islamischen Unterricht hat, im Gegensatz zum laizistischen Frankreich), kommt noch aus der Zeit, als die muslimischen Bosnier zum Habsburgerreich gehörten.

Aber in der Hauptsache gilt: Wien ist anders durch seine lange soziale Tradition und ein breites, grobe Ungleichheiten ausgleichendes Netz, und auch hier erwies sich das »Nachhängen« als Glück, weil sich die Stadtverwaltung den immer wieder geforderten Privatisierungen verschloss – nach denen in der Krise übrigens kein Hahn mehr kräht.

Literaturhinweise

Brigitte Schütz, *Integrationsprojekte in Wien: Analyse der Strategien zur Förderung der sozialen Integration von MigrantInnen*, Saarbrücken 2008.

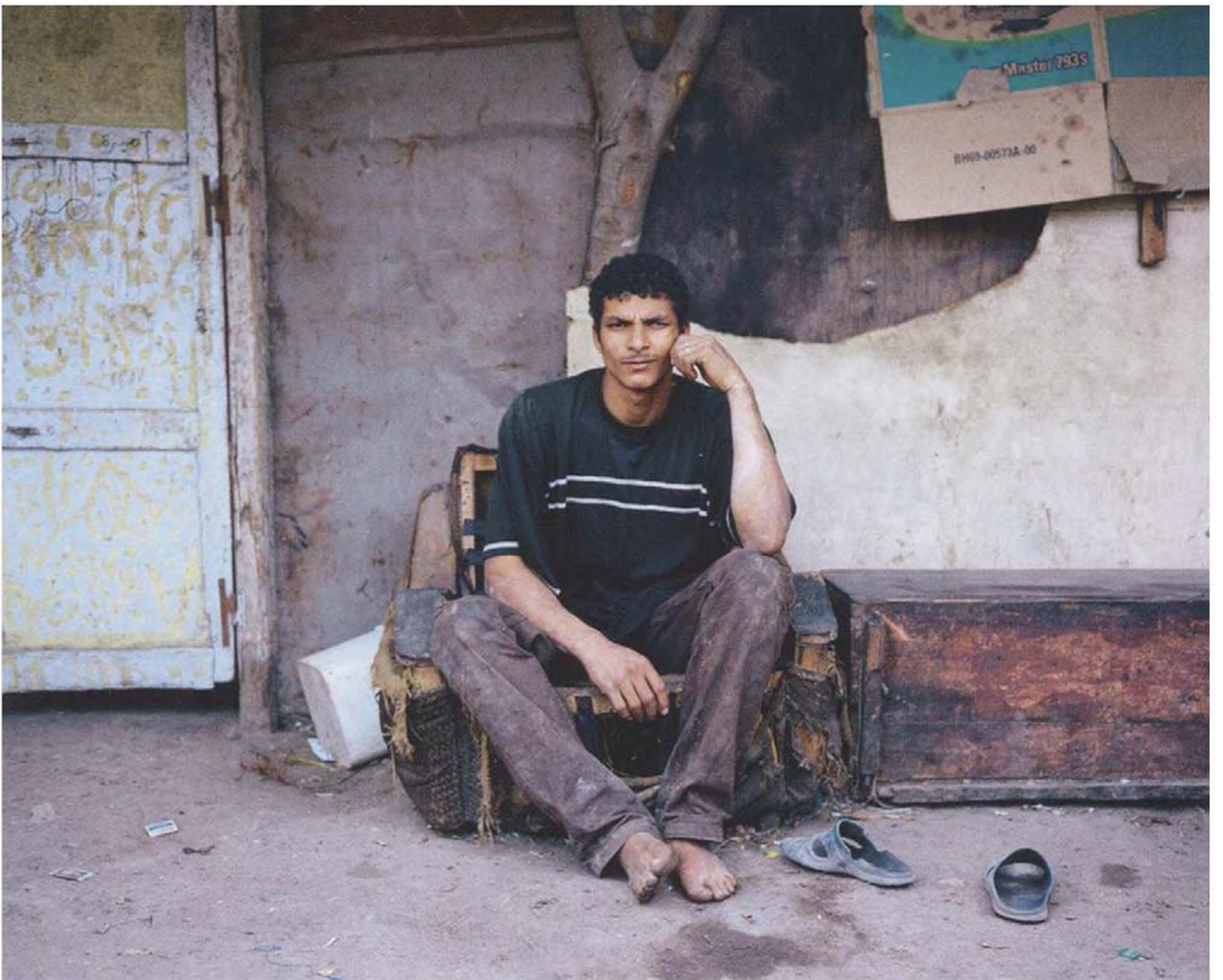
Peter Marcuse, »The Down Side Dangers in the Social City Program. Contradictory Potential in German Social Policy«, in: Georg Eckert u.a., *Integration und Fragmentierung in der europäischen Stadt*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2006.



زبالين
القاهرة
هرمان هوبر

CAIRO'S ZABBALEEN

Hermann Huber



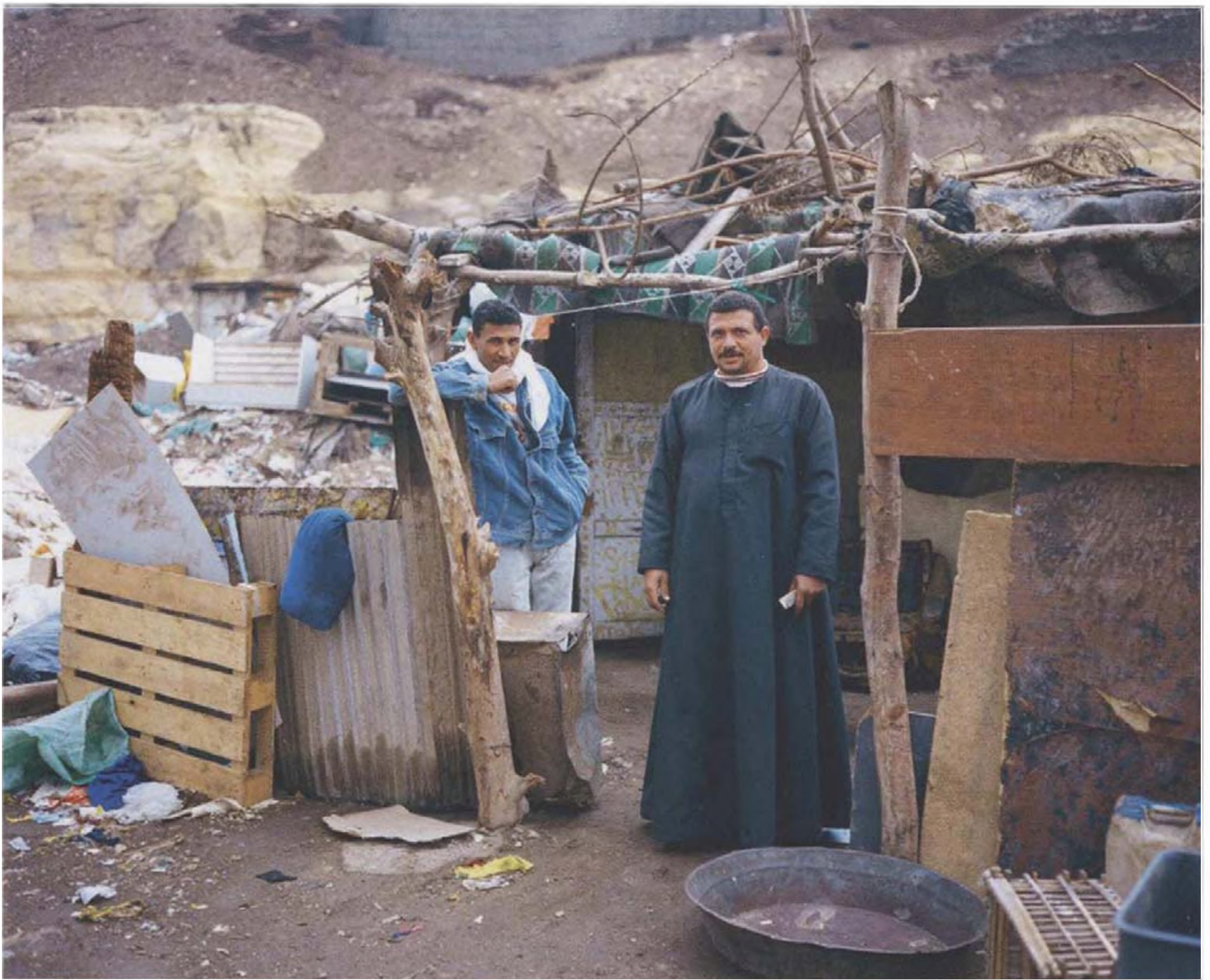












Claus Leggewie

WIE NOTWENDIG SIND KUNST UND KULTUR FÜR
DIE GESELLSCHAFTLICHE EINBINDUNG VON
ZUWANDER/INNEN?

Das Beispiel der Kulturregion Ruhr*

Von Rothkowitz zu Rothko

Im Dezember 1913 kommt ein gewisser Marcus Rothkowitz aus dem russischen Dvinsk in Ellis Island an, der Sehnsuchtsinsel vor New York. Sein Vater Jakob, ein gebildeter Apotheker, hat die Stadt schon vorher verlassen und bei seinen Brüdern in Portland / Oregon ein neues Domizil gefunden. Der zehnjährige Marcus, der von zuhause Jiddisch, Hebräisch und Russisch spricht, lernt rasch Englisch. Als der Vater früh verstirbt, schlägt er sich als Zeitungsverkäufer durch und schafft mit 17 einen glänzenden Abschluss an der Lincoln High School in Portland. Er nimmt aktiv am Leben der jüdischen Gemeinde teil, begeistert sich für die Russische Revolution und tritt für die Rechte von Arbeitern und Frauen ein. Rothkowitz erhält ein Stipendium an der renommierten Yale University, aber als wie verspießert und rassistisch er sie empfindet, kann man dem von ihm mitgegründeten Satiremagazin entnehmen, der *Yale Saturday Evening Pest*. Im zweiten Jahr steigt er aus, übernimmt Gelegenheitsjobs in New York, wo er mit dem Künstlermilieu der Arts Student League Bekanntschaft macht. Nachdem sich der eher plump wirkende Einmeterachtzig-Mann in Portland als Schauspieler versucht hat, übersiedelt er endgültig nach New York, wo er sich an der New School of Design einschreibt und zum Entsetzen der Familie als freier Künstler tätig wird. 1929 beginnt er

* Beitrag zum Kongress *Vielfalt verbindet. Die Künste und der Interkulturelle Dialog in europäischen Städten: Erfahrungen, Konzepte, Perspektiven*, Dortmund, 3.-5. September 2008 (www.kultur-macht-europa.eu/283.html) Vgl. auch das Gespräch zwischen Navid Kermani und Claus Leggewie über »Multikulturalismus und Kunst. Was Rothkowitz zu Rothko machte« in der *Frankfurter Rundschau* vom 8. Mai 2009.

am Brooklyn Jewish Center Malerei zu lehren, 1932 heiratet er die Schmuckdesignerin Edith Sachar. Der Maler fasst Fuß in der Avantgarde und kann unter den schwierigen Bedingungen der Großen Depression erste Ausstellungserfolge verzeichnen. Seine Mentoren sind die jüdisch-russischen Emigranten Arshile Gorky und Max Weber, die Kunst als Enttöhlung und Prophetik verstehen, und vor allem Milton Avery, der »amerikanische Matisse«. Rothkowitz stößt zum Kern der Sezessionsgruppe der »Zehn« (auch bekannt als »The Ten Who are Nine«) und orientiert sich am europäischen Surrealismus und Expressionismus. Leben kann er von seiner Kunst nicht, unter dem New Deal findet er Anstellung bei einer staatlichen Agentur, die Aufträge zur Verschönerung öffentlicher Gebäude vermittelt.

Weltkrieg und Holocaust verändern alles. Rothkowitz, der mit seinen Subway-Bildern die Isolation des unbehausten Fremden in der modernen Großstadt thematisiert hat, wird amerikanischer Staatsbürger. 1940 nimmt er den Namen Mark Rothko an, unter dem er bereits signiert hatte und einer der bedeutendsten Künstler des 20. Jahrhunderts wird. Der Hitler-Stalin-Pakt, die Verfolgung der Juden in Europa, der Zweite Weltkrieg verändern seine Malweise, Rothko wendet sich der griechischen Mythologie und Tragödie zu. Mit Adolph Gottlieb und Barnett Newman legt er 1943 in der *New York Times* sein Credo dar:

1. Für uns ist die Kunst ein Abenteuer, das uns in eine unbekannte Welt entführt. Nur diejenigen, die aus freiem Willen dieses Wagnis auf sich nehmen, können diese Welt erforschen.
2. Diese Welt der Imagination ist der Fantasie überlassen und steht in krassem Gegensatz zum Common Sense.
3. Unsere Aufgabe als Künstler ist es, die Menschen dazu zu bringen, die Welt so zu sehen, wie wir sie sehen, und nicht, wie sie sie sehen. (...)

Rothkos »Multiforms« bilden den Übergang zur abstrakten Malerei, die nach dem Krieg von New York aus unter dem Etikett »Abstrakter Expressionismus« die Weltkunst beeinflussen wird. Die tragische Erfahrung der Menschheit blieb für Rothko »das einzige Quellenbuch der Kunst«. 1970 nimmt sich der schwer kranke Künstler das Leben. Seine Werke erzielen heute Rekordpreise.

Was hat die Frage nach der Notwendigkeit von Kunst und Kultur für die gesellschaftliche Einbindung von ZuwanderInnen mit diesem eigentlich inkommensurablen Beispiel eines großen Künstlers zu tun? Mir scheint, dass seine Migrationserfahrung vom Beginn des 20. Jahrhunderts

für die Lage des *homo migrans* auch heute aufschlussreich ist. Mark Rothko stellte sich die Frage nach Integration entweder gar nicht – oder ganz existentiell: Nur die Kunst erlaubte ihm das Überleben. Das war nicht materiell gemeint – die Familie hatte ja den anfangs zutreffenden Eindruck von »brotloser Kunst«, woran auch staatliche Sozialprogramme nichts änderten, die sich Amerika in der Weltwirtschaftskrise ausnahmsweise leistete. Rothko hätte wie das Gros der Künstler in Vergangenheit und Gegenwart jede soziale Integrationsaufgabe als Zumutung zurückgewiesen. Dieser Reflex sollte jeder Kulturbürokratie bewusst sein, die in Versuchung steht, Kunstförderung als Sozialpolitik misszuverstehen und dabei oft nur mediokre Kunst und schwache Sozialarbeit hervorbringt. Was Rothkowitz zu Rothko machte, waren erst die Synagoge, die Rückbindung ans religiöse Erbe des Vaters, dann eine sezessionistische, auch politisch oppositionelle Künstlergruppe, und allem voran das Bestreben, mit seiner Kunst das universelle menschliche Drama auszudrücken, also gerade nicht, die Lage einer partikularen Gruppe, und sei es die verzweifelte Situation russischer Juden, zu (re)präsentieren. Er wollte nie die Weltsicht einer ethnisch-religiösen Gemeinschaft widerspiegeln, sondern alle Menschen sehen lehren, die für Kunst aufgeschlossen sind, beginnend mit Kindern, die er über drei Jahrzehnte unterrichtete. Solch radikaler Individualismus schafft Kultur und bildet sie nicht ab, er hält sich fern von jeder Kollektivierung und opponiert gegen die Instrumentalisierung von Kunst und Kultur – was nicht heißt, dass Kunst unpolitisch wäre. Und der ebenso radikale Universalismus, der durchaus spezifische Traditionen und Einflüsse hat, verteidigt keine Nischenkultur gegen vermeintliche Hochkultur, er will Weltkunst. Nicht Interkultur, sondern: Kultur.

Man sieht: Rothko reist nicht auf dem multikulturellen Ticket, wenn damit eine folkloristische Ermäßigung des Kunstanspruchs gemeint sein soll. Die Erfahrung der Migration und die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes bleiben an vielen Stellen seines Werks spürbar und sichtbar, aber sie okkupieren es nicht und lassen sich nicht propagandistisch ausschlichten für einen Minoritäten- oder Opferdiskurs. Es ist kein Stil- und Kulturbruch, aber eben auch nicht christliche Konversion, dass die Rothko Chapel, das berühmte Spätwerk in Houston/Texas, römisch-katholisch inspiriert ist.

Die Kunst, können wir also als erstes festhalten, besteht darin, sich selbst aus ethnischen und religiösen Herkunftsn zu entlassen und dem

Kunstpublikum dasselbe zu erlauben. Jeder Dialog »zwischen den Kulturen« ist nur fruchtbar, wenn er Substanz und Selbstverständnis dieser Kulturen hinterfragt und auflöst, wenn mit anderen Worten – bei allem Respekt – Grenzen eingerissen werden. Kunst und Kultur mehren bestenfalls das Glück der Individuen, sie sollen nicht die Herrschaft der Gruppe festigen.

Was heißt Interkulturalität? Kleiner soziologischer Exkurs

In den Kulturwissenschaften haben sich im Bann der identitätspolitischen Debatten der 1980er und 1990er Jahre substantialistische Unterscheidungen zwischen Gruppen und Kulturen, Eigenem und Fremden verfestigt. Auch wenn es zum guten akademischen Ton gehört, alles für konstruiert zu erklären, haben viele Wissenschaftler ein Gruppendenken übernommen, das Rogers Brubaker *groupism* nennt. Als empirischer Sozialforscher und Kulturwissenschaftler im Sinne Max Webers favorisiert man dagegen interaktionistische Ansätze, die den Vorteil haben, den Gruppiismus nicht zu reproduzieren, sondern als historisches Phänomen gleich mitzuerklären. Identität und Alterität sind danach wesentlich Resultate menschlicher Selbstherstellungsprozesse, anders gesagt: Wer ich bin und wer wir sind, ist nicht durch die Natur vorgegeben, sondern kulturell hergestellt. Diesen in der »natürlichen Künstlichkeit« (Plessner) des Menschen verankerten Zwang zur Selbstherstellung haben Berger und Luckmann soziologisch so ausgedeutet, dass er wesentlich im gesellschaftlichen Austausch bewältigt wird: Der Mensch schafft sich seine Wirklichkeit in gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen, die von der Habitualisierung, Ablagerung und Übertragung von Wissen bis hin zu dessen Legitimierung reichen und die in eine »expansive institutionale Ordnung« (Berger / Luckmann) münden.

So wird uns die »intersubjektive Kulturwelt« (Martin Endreß) zur zweiten Natur, aber eben nicht zur ersten. Sie ist gemacht und in ihrer Gemachtheit reflexiv zugänglich, sie ist veränderbar und bedarf der ständigen Aktualisierung. Und für die Frage von Identität und Alterität gilt dann eben, dass sie im gesellschaftlichen Wissensvorrat gespeicherte und situativ zu aktualisierende soziale Konstruktionen sind. Spätestens seit Alfred Schütz in seinem berühmten Text über den Fremden die Fremdheitserfahrung als allgemeine, biographisch wiederkehrende Infragestel-

lung vermeintlich sicherer Grundannahmen menschlicher Existenz beschrieben hat, verfügt die Soziologie über einen theoretischen Zugang zu den Erfahrungsstrukturen interkulturellen Kontaktes. Man hat, an Schütz anknüpfend, mit Blick auf moderne Gesellschaften von einer »Generalisierung der Fremdheit« (Alois Hahn) gesprochen. Oder anders gesagt: Moderne Gesellschaften sind per se interkulturell. Genau genommen ist dies das Grundthema der Soziologie seit ihren Anfängen, sind ihre Grundlagen doch implizit oder explizit auf Differenz und Differenzierung angelegt: »Interkulturalität« ist – der Sache, nicht dem Begriff nach – seit Weber (»Wertsphären«), Durkheim (»organische Solidarität«) und Simmel (»Kreuzung sozialer Kreise«) *das* Strukturkennzeichen moderner Gesellschaften.

So ist es wenig verwunderlich, dass neben den Theorien auch die Methoden der Sozialwissenschaften interkulturell angelegt sind. Mit ihnen geht es um nichts anderes als um »methodisch kontrolliertes Fremdverstehen«. Gerade im Bereich »nicht-standardisierter Verfahren« ist die Soziologie heute in der komfortablen Situation, über ein Repertoire bewährter Methoden zu verfügen, mittels deren sich »fremde Welten erkunden« lassen. Und selbst in Grenzfällen, in denen empirisch möglicherweise eine geschlossene kulturelle »Binnenlage« (Friedrich Tenbruck) vorliegen mag – etwa bei der Analyse der Binnenkulturen von Szenen, Milieus und sozialen Teilwelten – wird Interkulturalität relevant, da sie ja von den Forschern eingeführt und somit methodisch in Anschlag gebracht wird, wenn diese sich für die Dateninterpretation gezielt vom Material »entfremden«.

Wenn die Sozialwissenschaften also schon immer interkulturell begründet sind, braucht heute »interkulturelle Kommunikation« nicht gesondert zum Gegenstand methodischer Reflexionen gemacht werden. Die Konstruktion eines speziellen Problems der Erforschung von »Interkulturalität« im Sinne »irgendwie« kultureller (meist ohnehin nur »ethnischer«) Differenz befördert deren Exotisierung und Festigung. Angezeigt ist stattdessen eine entschiedene, also systematisch-komparative Erforschung interkultureller Kommunikation in ihrer ganzen Phänomenbreite mit Hilfe des etablierten und zu keinem anderen Zweck entwickelten methodischen Instrumentariums der Sozialwissenschaften. Interkulturelle Gesellschaften verfügen mit anderen Worten über eine Vielzahl von Mechanismen, mit denen sie die Spannung zwischen Integration und Segre-

gation, zwischen Identität und Alterität bewältigen. Will sagen: Fremdheit ist nicht das Problem.

Interkultur und Hochkultur – eine falsche Opposition

Nach diesem Exkurs möchte ich über eine, wie mir scheint, falsche Verwendung des Begriffs Interkultur und seine überflüssige Opposition zur Hochkultur sprechen, die sich in vielen Debatten eingeschliffen haben. Man muss zunächst zugeben: Kultur ist nicht unbedingt für alle. Manche Kunstwerke verschließen sich den Betrachtern bewusst, nicht jeder mag Oper, auch wenn er einen Platz im Opernhaus bezahlen kann, und viele bringen weder den Willen noch die Geduld auf, sich mit »schwieriger« Kultur zu befassen. Während also Kultur exklusiv ist und oftmals elitär, richtet sich Kulturpolitik an alle. Denn sie muss Anstrengungen unternehmen, die schwierigen Werke so im öffentlichen Raum zu plazieren und zu präsentieren, dass wenigstens jeder, der möchte, einen Zugang zu ihnen finden kann, also nicht mangels materieller Ressourcen oder Bildung ausgeschlossen bleibt. Deswegen subventioniert die öffentliche Hand Museen, Bühnen und Stadtteilkultur, deswegen gibt es – wo es ihn noch gibt – Musik- und Kunstunterricht.

Deswegen auch muss sich öffentliche Förderung damit befassen, wie man künstlerische Talente fördert, die die sichtbare oder unsichtbare Schwelle zum etablierten Kulturbetrieb kaum aus eigener Kraft erreichen oder überwinden können. Zu Recht vermutet man solche schlummernden Talente bei Menschen in einer besonderen, auch harten Lebenssituation – wie zum Beispiel bei Einwanderern der ersten bis x-ten Generation, die etwa aus Dvinsk nach Portland fliehen müssen. Oder bei Subkulturen, die den herrschenden Kulturbetrieb verachten und übertrumpfen wollen. Der öffentliche Kulturbetrieb wäre dumm, wenn er diese Talente nicht heben und fördern würde. Sie sind die Quelle kultureller Kreativität, einige werden Idole sein und manche auch Kasse machen – und selbstverständlich zur Kulturelite, zur Hochkultur aufsteigen.

Mit anderen Worten, es wäre ein großes Missverständnis, »Interkultur« versus »Hochkultur« auszuspielen. Jede Kultur ist, wie wir festgestellt haben, interkulturell oder hybrid, indem sie sich mit »fremden« Einflüssen auseinandersetzt, diese schamlos ausbeutet und hemmungslos aufnimmt. Assimilation – die Angleichung des Fremden an das Eigene – ist so

gesehen der intensivste interkulturelle Schmelztiegel. Und alle Kultur möchte Hochkultur werden, also in die Schlagzeilen, auf die großen Bühnen und Festivals oder wenigstens in den Kulturteil der Lokalzeitung und des Szeneblattes.

Der Hochkultur interkulturell zu kommen heißt offene Türen einrennen. Gute Impresarios bemühen sich ohnehin um allochthone Dramatiker, Regisseure, Dramaturgen, Stofflieferanten, Ideengeber, Übersetzer und Vermittler. Es gibt, fast wie beim Fußball, sogar einen Ausländerbonus – horch, was kommt von draußen rein. Und auch das Abenteuer um die Ecke sehen Fremde besser oder mit exakt jenem verfremdenden Blick, der kulturelle Kreativität beflügelt.

Wenn auch Kunst in diesem Sinne per se interkulturell ist, was ist dann Interkultur? So nennt sich, in souveräner Verkennung der kulturwissenschaftlichen Arbeiten zu diesem Thema, eine Nischenkultur, die das offenbar bleiben will und deshalb einen künstlichen Gegensatz zu den Etablierten aufbaut. Sie setzt, ausgesprochen oder nicht, auf Quote statt Qualität, also auf eine anteilige Repräsentation im und Finanzierung durch den Kulturbetrieb, nicht darauf, diesen mit Qualität aufzumischen und umzustülpen. Da es keine Kulturquote geben kann, ist diese Quote in der Regel ethnisch (oder auch religiös), und wie alle Affirmative Action außer der Frauenquote (die aber in künstlerischer Hinsicht auch nichts taugt) bringt sie hybride Einwanderungsgesellschaften in Schwierigkeiten. Der Kulturbetrieb mag neue, scharfe, unerhörte Sachen, keine QuotenkünstlerInnen. Was bei Quotenpolitik herauskommt, kann man bei gewissen Festivals der Interkultur besichtigen, wenn ethnisch homogene Darsteller vor ethnisch identischem Publikum Folklore präsentieren und alle froh sind, wenn die Show gelaufen ist. Qualität statt Quote muss also die Forderung gerade der Underdogs im Kulturbetrieb sein.

Aber wer bestimmt, was Qualität ist? Und setzt sich Qualität wirklich auf dem Markt durch? Es stimmt: Qualität wird oft durch einäugige Topdogs definiert und exklusiv gehalten, und der Markt richtet sich eher nach Prominenz und Einschaltquote, nicht automatisch nach Qualität. Umso weniger darf man die Standards guter Hochkultur aufgeben und vor allem nicht Kunst als Sozialpolitik betreiben, die Versäumnisse der Integrationspolitik auszuwetzen sucht. Natürlich ist jeder vernünftige Mensch für gute und auch kompensatorische Bildung und soziale Grundstandards. Kulturpolitik kann nicht die Missstände sozialer Spaltung und Diskrimi-

nierung kompensieren, sie kann aber aus ethnischem Vorurteil verkannte künstlerische Talente »scouten« und favorisieren.

Vielfalt ist kein Ziel an sich. Deutsche Hochschulen und Forschungsinstitute müssen bunter werden

Was ich für Kunst und Kultur gezeigt habe, gilt auch für Wissenschaft und Bildung. Wie man mit ethnischer und religiöser Vielfalt und allen möglichen Unterschieden in großen Organisationen umgeht, war hierzulande bisher weder in Unternehmen noch in Universitäten ein großes Thema – und viele machen einen entsprechend monotonen Eindruck mit ihrem »weißhäutigen« Personal bzw. Lehrkörper samt ebensolchen Studierenden. Offensichtlich farbiger geht es in den USA zu, und von dort stammt auch das neue Motto, das in diesem Fall unsere Bildungs- und Integrationsdebatte beleben könnte: *Diversity Management*.

Die Vorzüge heterogener Belegschaften haben global tätige Unternehmen als erste erkannt. Förderten sie benachteiligte Gruppen bisher meist, um sich nicht dem Vorwurf der Frauen- und Rassendiskriminierung auszusetzen, gilt Vielfalt neuerdings als regelrechter Wettbewerbsvorteil und Profit: Wenn ein Unternehmen mit einer multikulturellen Kundenschaft zu tun hat, bildet es Diversität besser auch in seiner Belegschaft ab, und überdies erhofft man sich, heterogene Arbeitsgruppen würden besser kooperieren und eine höhere Produktivität erzielen. So leuchtet es Personalchefs neuerdings wieder ein, dass ältere und weibliche Kollegen homogene Teams junger Männer beleben, die sich in den letzten Jahren herausgebildet haben.

Beweisen lassen sich solche Effekte schwer, auch das Gegenteil kann eintreten: Der Einbau von Verschiedenheit in ein homogenes Team kann für Unruhe und neue Diskriminierung sorgen. Vorherrschend ist aber das Bild, dass eine vermeintlich neutrale und farbenblinde Unternehmenspolitik massive oder latente Diskriminierungen impliziert, die nun, dank EU-Gesetzgebung, sanktioniert werden und das Management schon aus Furcht vor Strafen und Entschädigungsforderungen zu mehr Vielfalt im Betrieb drängen.

Vielfalt ist kein Ziel an sich, und so fragt sich, wie sich diese Politik auf Universitäten und Forschungseinrichtungen übertragen lässt, die eben nicht gewinnorientiert sind. Wissenschaft ist von jeher eine grenz-

überschreitende Veranstaltung. Kulturelle Differenz wird im Lehr- und Forschungsprozess einem universalen Wahrheitsideal untergeordnet, im Lehrkörper und in den Forscherteams aber sehr positiv bewertet – Spitzenforschungsinstitute sind deshalb oft multikulturelle Avantgarde. Nimmt man aber deutschen Durchschnitt wie zum Beispiel die Universität Duisburg-Essen mit derzeit 3842 ausländischen (davon 44% europäischen) von insgesamt 30 522 Studierenden bei einem verschwindenden Anteil von Ausländern unter den Dozenten und in der Verwaltung, zeigt sich die Monokultur des universitären Sozialmilieus. Deutsche Hochschulen liegen beim Anteil der Nicht-Deutschen im internationalen Vergleich weit bis ganz hinten, auch bei älteren und behinderten Studierenden und solchen ohne Hochschulreife sowie bei den Frauen in bestimmten Fachrichtungen und in den oberen Hierarchiestufen. Das gilt ebenfalls für die Erfüllung von Weiterbildungs- und Karrierewünschen nach der Kinderpause bzw. nach längerer Berufsuntätigkeit.

Studierende sind hierzulande also eine weitgehend homogene Altersgruppe mit stereotypen Herkunftsmerkmalen, was auch am ungebrochenen Bildungsprivileg der Ober- und Mittelschichten liegt. Vielfalt ist vor diesem Hintergrund erwünscht, und deswegen überlegen sich herausragende Hochschulen in Aachen oder Wien, aber eben auch in Duisburg-Essen und fast überall sonst, wie sie erstens ihr Erscheinungsbild ändern und zweitens Vielfalt als Ressource einsetzen können. Wer sich nicht multikulturell öffnet, wird im Wettbewerb um die besten Köpfe im In- und Ausland zurückfallen. Eine Region, die auf mehr Diversität setzt, beginnt am besten bei ihren Bildungseinrichtungen.

Wie geht das konkret? Mit gezielter Werbung um Studierende und Wissenschaftler aus dem Ausland, mit der bevorzugten Einstellung von Menschen mit Migrationshintergrund in den Uni-Verwaltungen und mit dem systematischen Einbau umsetzbarer Diversitätsziele in das Qualitätsmanagement und bei Evaluationen. Dabei liegt der Teufel wiederum im Detail. Manche Unis werfen Frauenförderung und Gender Mainstreaming mit Diversitätspolitik in einen Topf, obwohl sich die Benachteiligung des weiblichen Geschlechts auch durch Minderheitengruppen zieht und damit Zielkonflikte vorprogrammiert sind.

Diversität lässt sich auch nur erreichen, wenn sie – wie etwa in Kalifornien – zum positiven Identifikationsmerkmal einer Universität oder besser der sie umgebenden Region wird, wenn sich also zum Beispiel die

vielfältige Arbeiter-Tradition des Ruhrgebiets und ihr vielseitiges Kulturangebot auch auf akademischer Ebene spiegelt. Wieder muss man unbedingt die Multikulti-Falle vermeiden: Die Förderung von Vielfalt darf nicht dazu führen, dass talentierte Individuen in ethnischen oder anderen Gruppen eingesperrt bleiben, weil sie eine Förderung eben nur erhalten, wenn und weil sie Teil eines Kollektivs sind. Diversitätsmanagement ist mit anderen Worten immer individuelle Talentförderung, es gilt also auch hier: Qualität statt Quote.

Kulturregion Ruhr?

Das Ruhrgebiet ist eine lebens- und liebenswerte Region, die sehr viel Potential hat, ihre Chancen aber oft durch Kirchturmdenken, Konventionalismus und eine gewisse Provinzialität verspielt. Ein Beispiel: Wir reden in Dortmund über schrumpfende Städte, und der Stadtdirektor freut sich, dass die Schrumpfung in Dortmund weniger stark ausgeprägt ist als in Essen. Umgekehrt wäre es genauso. Jeder denkt an seinen lokalen Sprengel, statt das Ruhrgebiet als Ganzes zu begreifen und zu sagen, wir haben einen demographischen Wandel und identische Probleme, die wir gemeinsam lösen müssen. Ähnlich ist es bei den Universitäten: Wettbewerb zwischen ihnen ist gut, aber wir müssen das Ruhrgebiet als Wissenschaftsregion insgesamt nach vorn bringen. Die lokalen Klüngel und der kommunale Korporatismus, zu denen sich Stadt- und Landespolitik, Gewerkschaften und Industrie verfilzt haben, sind altes Denken.

Wenn man die objektiven Zahlen anschaut – Einwohner, Größe, Kulturangebot, Wirtschaftskraft, private Vermögen – dann ist das Ruhrgebiet längst eine in die Dimensionen der Metropole wachsende Region. Von der kollektiven Identität, vom »Wir-Gefühl« her ist es noch keine. Das ändert sich aber gerade bei den Jüngeren. Was kann da die Kunst, die Kultur? Kunst ist Kunst, man soll ihr, wie gesagt, keine sozialpolitischen Zielsetzungen aufzwingen. Wenn man das Süd-Nord-Gefälle der Region ausgleichen will, muss man mehr für die Bildung tun und überlegen, wie man die sich verschärfende soziale Ungleichheit eindämmt. Was Kultur hingegen kann, ist, ein überlokales, regionales Bewusstsein zu schaffen und die Kulturhauptstadt 2010 zu einer durchgehenden Veranstaltung zu machen, die sich in all ihren Facetten von Duisburg bis nach Dortmund erstreckt. Die Kulturhauptstadt müsste leisten, dass das

Ruhrgebiet in Deutschland und in Europa als Einheit wahrgenommen wird.

Das Wir-Gefühl in der Metropole New York basiert auf ihren kulturellen Hervorbringungen, selbst auf solchen, an denen die meisten nicht partizipieren. Als ich in New York gelebt habe, waren es auf der einen Seite die Poetry-Slams der Puerto Ricaner, die damals gerade aufkamen, und auf der anderen Seite war es Kurt Masur im Lincoln Center. Es muss eine Balance bestehen zwischen den Highlights, die auch jene mit Stolz erfüllen, die gar nicht daran teilnehmen, und der Subkultur der Stadtteile, aus der sich, meist aus den Minderheiten heraus, Neues entwickelt. Das Revier wird dann auch wieder so attraktiv, dass es die dringend benötigten Fachkräfte aus dem In- und Ausland anzieht.

Die Kulturhauptstadt kann einen Findungsprozess des Ruhrgebiets nur begleiten, ihn nicht ersetzen. Wenn der Initiativkreis Ruhr eine Studie in Auftrag gibt, wie man es zur Metropolregion macht, und am Schluss sein Bekenntnis zum Ruhrgebiet ein – schönes – Klavierfestival ist, das es schon 20 Jahre gibt, dann hat der Berg gekreißt und ein Mäuslein geboren... Wenn ich mit Stahl arbeite, bin ich näher an der Region dran, oder wenn Anselm Kiefer einmal hierher käme und etwas anfinde mit der Erde, dem Wasser, dem Schrott... Aber die Hauptfrage, die sich an 2010 stellt, ist doch: »Was wird 2011 sein?«

Das Kulturwissenschaftliche Institut Essen hat deshalb den Vorschlag gemacht, bei der *Klimakultur* anzusetzen. Es geht darum, den industriellen Wissensfundus der Region nicht länger nur im Museum auszustellen, sondern ihn für neue, praktische Aufgaben einzusetzen. Hier hat es eine blühende Industriekultur gegeben, die in den Bereichen Energie, Logistik, Materialverformung Enormes geleistet hat. Im Zuge des Strukturwandels wurden ihre Schauplätze musealisiert, die Zeche Zollverein sogar als Weltkulturerbe, und in viele Erinnerungsorte des Industriezeitalters zog Kultur ein. Das ist aber nicht genug, hier soll ja nicht der *alte* Prometheus wieder auferstehen. Die Kulturhauptstadt müsste den Geist dieser industriellen Kultur erneuern und in Richtung eines postkarbonen Zeitalters Akzente setzen, die sich nicht nur als Kunstereignisse genießen und 2011 wieder vergessen lassen. Das Programm sollte darüber hinausweisen und die kollektive Erinnerung der Region so wachrufen, dass wir im Blick auf Energieverschwendung, Klimawandel und Übermobilität frische Ideen und Gedanken entwickeln.

Die künstlerischen Antworten auf Phänomene wie alternde Gesellschaft oder Extremwetter sind oft besser als die Szenarien aus der Energiewirtschaft oder den Ingenieurwissenschaften, die nur Wachstumsszenarien fortschreiben. Schrumpfende Städte sind klimapolitisch doch eine Chance! Kunst, die wirklich scharf ist, thematisiert das Udenkbare. Der Klimawandel ist eine kulturelle Revolution, er erfordert neue Überlebentechniken und Lebensentwürfe. So möchten wir ein bisschen Klimakultur in die Kulturhauptstadt schmuggeln und ein Wir-Gefühl im Ruhrgebiet entwickeln, das in Erinnerung an die alten Ressourcen, die hier unter der Erde lagen, und an die Fähigkeit, sie zu transformieren, in eine neue Phase der Ingenieurkunst tritt.

Mit Blick auf Mark Rothko kann man zusammenfassen: Erstens: Interkulturalität ist der Normalfall moderner Gesellschaften. Zweitens: In der Kulturförderung von Minderheiten muss das Motto Qualität statt Quote gelten. Drittens: Das beste Diversitätsmanagement ist individuelle Talent-suche. Was also können Kunst und Kultur für soziale Integration tun? Im Sinne Rothkos: Alles und nichts.

Timothy Snyder
 ZWISCHEN HITLER UND STALIN
 Die beispiellose Rettungsaktion der Bielski-Brüder

Defiance, Regie: Edward Zwick

Defiance, von Nechama Tec, mit einem Vorwort von Edward Zwick,
 Oxford University Press 2009

Tuvia Bielski rettete mehr als tausend jüdische Mitbürgerinnen und Mitbürger vor dem Holocaust. Eine solche Heldentat verdient es, auf Papier und Zelluloid gebannt zu werden, wie dies Nechama Tec und Edward Zwick nun getan haben. In dem von Deutschland okkupierten Weißrussland setzten Bielski und seine Brüder, die Stadtgauner von Stankiewicze, ihren Diebescharme und ihr Schmugglertalent ein und errichteten in den Wäldern ein mobiles Lager, in dem praktisch jeder Jude, der es zu finden vermochte, Unterschlupf fand. Statt ihr eigenes Leben zu retten, was sicherlich einfacher gewesen wäre, boten sie Hunderten von Menschen, vor allem Frauen, Kindern und älteren Leuten, Hilfe. Zwei Jahre unter primitiven Umständen in den Wäldern Nordeuropas zu überleben, war schon schwierig genug, aber außergewöhnlich, wenn man auch noch Hunderte weitere Mäuler zu füttern hatte und tödliche Gefahr von einem unerbittlichen Angreifer drohte, der darauf aus war, dein Volk zu vernichten. Sowohl das Buch als auch der Film würdigen Bielskis großes Verdienst angemessen und gekonnt.

Dennoch löste Edward Zwicks *Defiance* in Amerika und in Polen Unbehagen aus. Die Reaktionen erscheinen auf den ersten Blick sehr unterschiedlich, sind im Grunde aber ganz ähnlich. Beiden Seiten fehlt das vertraute Gesicht der Tyrannei. Die Amerikaner wundern sich über die fehlende Präsenz der Nazis. Der renommierte Filmkritiker Roger Ebert gesteht, er hätte den Film emotional beeindruckender gefunden, wenn darin ein Nazi mit Sprechrolle vorgekommen wäre. Dieses Eingeständnis mutet, unbeschadet seiner ansonsten umsichtigen Kritik, merkwürdig an. Eberts typisch amerikanischer Gebrauch des Wortes »Nazi« zeugt von

einem gewissen cineastischen Missverständnis, das *Defiance* vielleicht zu korrigieren vermag. Im Kontext von Hollywoodfilmen bedeutet »Nazi« gemeinhin »Bösewicht schlechthin«; der Nazi tritt auf einem europäischen Schauplatz auf und ist der, der die Juden töten wird.

Doch war bei weitem nicht jeder, der Juden tötete, ein Nazi. Die Mehrzahl der SS-Männer waren Nazis aus Überzeugung und Parteimitglieder; die deutschen Polizisten und Soldaten, die Juden umbrachten, gehörten aber nicht zwangsläufig der nationalsozialistischen Partei an. Die deutsche Zivilverwaltung, die 1942 für die Ermordung von Juden in großen Teilen Weißrusslands verantwortlich zeichnete, war auf jüdische Polizisten in den größeren Ghettos und auf weißrussische (und russische, polnische, litauische, lettische und ukrainische) Polizisten in den Städten und auf dem Lande angewiesen. Die nichtjüdischen Kollaborateure stellten, unter deutschem Kommando, die Handlanger für die Massenverhaftungen und waren teilweise in die Erschießungen involviert. Die ebenfalls unter deutschem Befehl stehende jüdische Polizei hinderte die Ghettobewohner an der Flucht. Ohne die Mitwirkung lokaler Polizeikräfte wäre der Holocaust nicht möglich gewesen.

Die Juden zu ermorden, war eine Idee der Nazis, ihre Umsetzung in die Praxis gründete sich allerdings mehr auf Macht als auf Ideologie, was jene verunsichert, die sich vom Kino moralische Unterhaltung erwarten. Doch es war eben die Tatsache, dass in den weißrussischen Wäldern Macht eine größere Rolle spielte als Ideen, der Tuvia Bielski seine Chance verdankte. Und es war gerade Bielskis Macht, die Juden zu retten, was A. O. Scott, der den Film für die *New York Times* rezensierte, zu stören schien. Für Scott bestätigt der Film das antisemitische Klischee von der jüdischen Passivität, indem er suggeriert, dass mehr Juden überlebt hätten, wenn sie Bielskis männliche Tugenden verkörpert hätten. Er argumentiert, dass der Film die Bedeutung des Charakters auf Kosten der Umstände überschätze und daher die Geschichte des Holocaust insgesamt verzerre. Sicherlich spielte Charakter in diesem Fall eine Rolle. Die Menschen fanden Tuvia charismatisch, Daniel Craig strahlt in dieser Rolle Maskulinität aus. Frauen nannten Bielski den Messias. In der Tat gibt es gute Gründe für Scotts Unbehagen: Der Film handelt von einem außergewöhnlichen Fall, doch außergewöhnlich aus Gründen, die jenseits der Tugenden des Helden liegen.

Ohne ein wenig Gespür für die kriegsbedingten besonderen Umstände in Weißrussland bleibt die Rettungsaktion unverständlich. Wenn Juden

den Holocaust überlebten, so nicht nur, weil sie persönlichen Mut bewiesen, sondern weil sie begriffen, dass die deutsche Herrschaft Tod bedeutete und weil sie Kenntnis von einem glaubwürdigen Versteck hatten. Wenn wir uns den Holocaust rückblickend ansehen, erscheinen uns die Absichten der Deutschen offensichtlich. Zu Beginn des Jahres 1940 war die drohende Todesgefahr nur einigen Juden bewusst, und das nur zeitweise. In Weißrussland, wo die Ermordungen über nahegelegenen Todesgruben durchgeführt wurden und nicht in weit entfernten Vernichtungslagern wie Treblinka oder Auschwitz-Birkenau, wurde die Absicht der Deutschen häufig rasch erfasst. Um sich in der Nähe ihrer angestammten Wohnsitze verstecken zu können, waren die Juden auf die nachhaltige Unterstützung von Nichtjuden, also auf Beziehungen, Geld, Glück und mitunter auf alle drei, angewiesen. Und wenn die Flucht aus ihrem ursprünglichen Milieu gelingen sollte, war eine gute Kenntnis des Lebens draußen am Lande erforderlich, und darüber verfügten nur wenige Juden. Man erkannte die anderen leicht daran, dass sie keine christlichen Gebete sprechen konnten oder keine Ahnung hatten, wie man ein Pferd sattelte.

Die Bielskis aber konnten reiten. Scott mokiert sich über Tuvias Schimmel als Hollywood-Klischee und vergisst dabei zu erwähnen, dass er ein paar Szenen später verspeist wird, nachdem er zuvor in dem mobilen Schlachthof verarbeitet worden war, den es im Bielski-Lager tatsächlich gab. Die Bielski-Brüder kannten sich erstaunlich gut in den weißrussischen Wäldern aus – ein legendärer Unterschlupf für Schmuggler, Banditen und Partisanen.

Scott ist vielleicht ein wenig voreilig in seiner Schlussfolgerung über die Moral, wie Juden, die andere Juden retten, zu porträtieren sind. Wir wissen immer noch relativ wenig über den jüdischen Widerstand und die Rettung aus eigener Kraft. Vermutlich gab es da mehr, als uns bekannt ist. Die Ghetto-Untergrundbewegung in Minsk, der Hauptstadt Sowjet-Weißrusslands, rettete wahrscheinlich ungefähr fünftausend Juden das Leben, doch kaum jemand hat je davon gehört. Über sechs Monate lang unterwanderte der jüdische Untergrund den Minsker Judenrat, durch den die Nazis ihre Herrschaft über das Ghetto ausübten. In dieser Zeit flohen Juden in die Wälder, wobei sie immer wieder auch Waffen, Geld und Winterkleidung mitbrachten. Sholem Zorin stellte eine Partisanenbrigade von etwa fünfhundert Juden zusammen und stürmte 1943 das Minsker Ghetto, um die Juden zu retten.

Bemerkenswert ist, dass die Juden ihre Furcht vor Stalin überwinden mussten, um Hitler Widerstand zu leisten. Es bedurfte eines Außenstehenden, des polnischen Kommunisten Hersh Smolar, um die Menschen in Minsk zu überzeugen, dass sie selbst unverzüglich einen Widerstand organisieren mussten, statt auf einen Befehl aus Moskau zu warten. Die Minsker fürchteten, jede spontane Aktion, selbst wenn sie gegen Hitler gerichtet war, könnte den Zorn Stalins heraufbeschwören. Letztendlich behielten sie recht – die Minsker Untergrundbewegung wurde von den Sowjetbehörden absurderweise als Gestapofront bezeichnet und erhielt zum Teil aus diesem Grund niemals die ihr gebührende Aufmerksamkeit. Die vor kurzem von Barbara Epstein verfasste Studie stellt hierzu ein dringend benötigtes Korrektiv dar.¹

Während die amerikanischen Kritiker das Fehlen von Nazis monieren, irritiert die polnischen Kritiker das Fehlen von Stalinisten. Man könnte, wenn man den Zeitrahmen des Films nur ein wenig ausdehnte, die ganze Geschichte als eine Episode zwischen zwei polnischen Konfrontationen mit der Sowjetmacht verstehen. Tuvia Bielski war ein polnischer Staatsbürger, der in der polnischen Armee den Umgang mit der Waffe gelernt hatte. Sein Heimatdorf gehörte bis 1939 zu Polen. Im September desselben Jahres überfielen Nazi-Deutschland und die Sowjetunion Polen, als Verbündete. Sie teilten das polnische Territorium unter sich auf, wobei die Sowjets die östliche Hälfte einsteckten. Der nordöstliche Teil Polens, in dem die Bielskis lebten, wurde der Sowjetrepublik Weißrussland einverleibt.

Zwischen 1939 und 1941 wurde das ehemalige Ostpolen sowjetisiert. Hunderttausende Menschen wurden nach Kasachstan oder Sibirien deportiert und weitere Zigttausende erschossen. Ethnische Polen blieben in der Regel von der neuen Machtstruktur ausgeschlossen, während Juden und Weißrussen ihre Positionen in den lokalen Behörden übernahmen. Tuvia Bielski arbeitete in der lokalen Verwaltung unter den Sowjets. Doch wandelte er sich dadurch keineswegs zum Stalinisten, genauso wenig wie die spätere Kollaboration mit den Deutschen seine weißrussischen und polnischen Nachbarn zu Nazis machte.

Da der Film (im Gegensatz zum Buch) mit der deutschen Invasion in die Sowjetunion 1941 beginnt statt mit dem deutsch-sowjetischen Angriff und der Teilung Polens im Jahre 1939, ist dieser Hintergrund nicht präsent. Im Film erscheinen die Partisanen als unzuverlässig, weil sie Anti-

semiten sind, nicht aber weil der sowjetische Staat nur Monate zuvor ein Verbündeter Nazi-Deutschlands gewesen war oder weil er eine Politik des Massenterrors praktiziert hatte. Indem der Film (wiederum in Abweichung vom Buch) mitten im Krieg endet, spart er die Rückkehr der Sowjetmacht nach Weißrussland aus und drückt sich folglich vor einer ganzen Reihe weiterer moralischer Fragen Polen betreffend. Dies ist ein Film über den jüdischen Widerstand, der wenig über die Juden aussagt, die keinen Widerstand leisteten, und noch weniger über die sich zur Wehr setzende nichtjüdische lokale Bevölkerung.

Mit der Heimatarmee hatten die Polen die größte unabhängige Widerstandsbewegung im besetzten Europa organisiert. Der Plan war, zuerst gegen die Deutschen zu kämpfen und danach die Sowjets mit dem wiederhergestellten polnischen Staat zu konfrontieren. Die Sowjets durchschauten den Plan und zögerten nicht, die polnischen Soldaten zu verraten, die, wie sie selbst, gegen Nazideutschland kämpften. Dies kam ans Licht, als eines der Greuel aufgedeckt wurde, die die Sowjets während ihrer Herrschaft über Ostpolen verübt hatten. 1943 entdeckten die Deutschen Zeugnisse von Massenhinrichtungen polnischer Gefangener im Wald von Katyn (2007 drehte der bedeutende polnische Regisseur Andrzej Wajda einen Film darüber²). Obwohl die Sowjets tatsächlich etwa 22 000 polnische Bürger über Todesgruben bei Katyn und an vier anderen Orten erschossen hatten, benutzte Stalin die Aufdeckung der von ihm begangenen Verbrechen als Vorwand, die Beziehungen zur polnischen Exilregierung abubrechen. Obwohl er die Erschießungen persönlich angeordnet hatte, lastete er sie den Deutschen an und unterstellte den Polen, sie sympathisierten mit dem gemeinsamen Feind, indem sie ihm, Stalin, widersprachen.

Während Moskau seine neue Feindschaft zu Polen verkündete, näherte sich die Rote Armee Weißrussland. Die Sowjetunion befand sich nun, nachdem sie Ende 1941 die Wehrmacht vor den Toren Moskaus zum Stillstand gebracht und einen weiteren Angriff der Deutschen im Frühjahr 1942 abzuwehren vermocht hatte, in der Offensive. 1943 und 1944 kehrten die sowjetischen Soldaten nach Weißrussland zurück, auch in den Westteil, der früher zu Polen gehört hatte. Die Bielski-Partisanen, die mit den Sowjets kooperiert hatten, ordneten sich dem sowjetischen Kommando formal unter. Statt sich mit der polnischen Heimatarmee zu verbünden, die den Deutschen seit Kriegsbeginn Widerstand geleistet hatte, entwaffneten die Sowjets deren Soldaten.

Die Bielskis, die polnische Staatsbürger waren, beobachteten, wie sich die sowjetischen Partisanen an der Entwaffnung von Soldaten beteiligten, die die rechtmäßige polnische Regierung repräsentierten. (Die jetzt in Polen zirkulierende Behauptung, die Bielskis seien an einem Massaker an polnischen Zivilisten im Dorf Naliboki beteiligt gewesen, ist falsch.) Stalin annektierte Ostpolen ein zweites Mal und sorgte dafür, dass das nach dem Zweiten Weltkrieg wiedererstandene Polen ein kommunistisches Regime erhielt. Dies leitete die kommunistische Periode ein, die bis 1989 dauern sollte und die verständlicherweise die polnische Rezeption des Films beeinflusst.

Wie schon die amerikanischen Kritiker konzentrieren sich auch ihre polnischen Kollegen auf das Fehlen des Bösen und schmälern die Verdienste der Bielskis. Von einem bestimmten amerikanischen Gesichtspunkt, der die zentrale Stellung des Holocaust betont, erscheint die Rettung von Juden durch Juden als ein Ding der Unmöglichkeit, und die Nazis, die eine solche Tat vermutlich verhindert hätten, tauchen im Film rätselhafterweise nicht auf. Umgekehrt nimmt die polnische Kritik an, Juden zu retten sei in Weißrussland nicht so schwierig gewesen in Anbetracht der anwesenden Sowjetmacht, der offensichtlich projüdischen Orientierung der sowjetischen Politik und der Unterstützung, die die Bielskis von den sowjetischen Partisanen erhielten. Sie wiederum vermissen die Stalinisten. Hätte Tuvia Bielski sich einfach entschlossen, ein paar Deutsche zu erschießen, was er jedoch niemals getan hat, so wären beide Kritiken gar nicht erst vorgebracht worden. Denn man hätte seine Leute gefunden und getötet, was den Amerikanern eine simplere Märtyrergeschichte und den Polen das erwartete Bild eines durch seine Dienste für Moskau diskreditierten Partisanen geliefert hätte. Das Unbehagen auf beiden Seiten entspringt eben Bielskis Verdienst, eine große Zahl von Menschen vor dem sicheren Tod gerettet zu haben.

Die unerbittliche und komplexe Realität, in der sich Bielski bewegte, ist von Warschau oder New York aus nicht leicht zu überblicken. Im Weißrussland des Zweiten Weltkriegs waren die Deutschen und die Sowjets beide brutal, doch nicht allmächtig, und ihr Kampf um die Vormacht stellte die größte Bedrohung dar. Hier ging es blutiger zu als irgendwo anders in Europa, und Leid und Tod drohten jedem. Die einzige Hoffnung zu überleben bestand darin, die Menschen aus dieser Konfrontation herauszuhalten, indem man militärischem Engagement und ideologischem

Streit aus dem Weg ging. Bielski rettete seine Leute durch geschicktes Manövrieren. Er war nicht darauf, Deutsche zu töten, sondern er wollte Juden retten. Indem er die Sowjets vom Gegenteil überzeugte, ließen sie ihn gewähren. Bielski schuf eine der wenigen Inseln relativen Friedens im Chaos des zwischen Hitler und Stalin gefangenen Weißrusslands. Dies erklärt die seltsame Stille im Zentrum eines Films über Krieg und Greuel. Bielski suchte einen Zufluchtsort vor dem Sturm, und Zwick bannt diese Momente der Stille auf Zelluloid.

Will man die wahre Natur von Bielskis Leistung verstehen, bedarf es ein wenig mehr Hintergrundwissens, als Film und Buch vermitteln. Gehen wir in der Zeit etwas zurück. Die deutschen Armeen rückten im Oktober 1941 auf weißrussisches Territorium vor. Ihre Politik war, alle männliche Juden in wehrfähigem Alter zu töten. Die Deutschen hatten eine überzogene Angst vor Partisanenkrieg, sie betrachteten die Juden als Unterstützer und Weißrussland als den wahrscheinlichen Austragungsort. Der Oberbefehlshaber der deutschen Armee sagte später, hätte Deutschland die Atombombe besessen, so hätte es sie in den Sümpfen Weißrusslands eingesetzt. Ab Juli wurden spezielle Einheiten der Waffen-SS mobilisiert, die die Sümpfe von den Juden säubern sollten. Von nun an mordeten die Deutschen neben den Männern auch jüdische Frauen und Kinder. Stalin rief inzwischen die Sowjetbürger auf, die Waffen zu ergreifen und hinter den Frontlinien gegen die Deutschen zu kämpfen. Hitler gab dies den willkommenen Vorwand, jeden zu töten, »der uns schief ansieht.«

Im Oktober 1941 starteten die Deutschen die Operation Taifun, ein zweiter Angriff auf Moskau, der einen Krieg beenden sollte, welcher bereits viel länger gedauert hatte als erwartet. Während die Wehrmacht vorrückte, begann sie, ganze jüdische Dörfer in Weißrussland auszulöschen. Nach dem Scheitern der Offensive verschärfte Hitler seine Forderungen abermals und machte seinen Untergebenen im Dezember 1941 klar, dass er von ihnen die Ausrottung der Juden in Europa erwartete. Er stand vor einer militärischen Katastrophe: Im gleichen Augenblick, da die Rote Armee den Gegenangriff in Moskau begonnen hatte, hatten die Japaner Pearl Harbour bombardiert und damit den Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg provoziert. Die deutsche Führung plante zwar für das Jahr 1942 einen Krieg gegen die Vereinigten Staaten, doch hatte sie mit dem unbegrenzten Zugang zu sowjetischen Lebensmitteln und Öl gerechnet. Diese

Offensive war inzwischen ebenso unmöglich wie ein militärischer Sieg im herkömmlichen Sinne. In dieser verzweifelten Lage erklärte Hitler das Desaster zu einem vom Weltjudentum herbeigeführten »Weltkrieg«. Es war von Anfang an klar, dass Hitler die Juden aus den von ihm kontrollierten Territorien vertreiben wollte; wie die »Endlösung« verlaufen sollte, wurde allerdings erst Ende 1941 geklärt.

Zum gleichen Zeitpunkt und aus den gleichen Gründen wandelte sich der Partisanenkrieg in Weißrussland vom Phantom zur Wirklichkeit. Die nach Westen drängende Rote Armee öffnete im Januar 1942 eine permanente Lücke in den deutschen Linien, was erlaubte, Menschen und Ausrüstung nach Westen zu den damals in Weißrussland agierenden sowjetischen Partisanen strömen zu lassen. Stalin billigte die Aktionen, die nun von Männern geleitet wurden, die formal dem sowjetischem Kommando unterstanden. Ohne Rücksicht auf das Leben von Zivilisten, die immer den Preis irregulärer Kriegsführung zahlen, teilten die Sowjets den Partisanen Aufgaben zu, die die deutschen Kriegshandlungen schwächen sollten. Wenn die sowjetischen Partisanen einen Bahnhof zerstörten, töteten die Deutschen alle Bewohner der umliegenden Dörfer. Wenn die sowjetischen Partisanen Minen legten, ließen die Deutschen sowjetische Bürger über die Minenfelder marschieren und töteten die Überlebenden mit einem Genickschuss. Wenn die sowjetischen Partisanen Bauern dazu brachten, ihnen und nicht den Deutschen Lebensmittel zu geben, brannten die Deutschen Dörfer nieder, die ihnen nicht mehr von Nutzen waren.

Der Aufstieg der Partisanen fiel mit der zweiten Welle von Massenermordungen an Juden zusammen. Im Frühjahr 1942, als die Deutschen die Ghettos auflösten, liefen viele Juden zu den Partisanen über, statt auf den Tod durch deutsche Hand zu warten. In dieser Situation stellte Bielski einen Sonderfall dar. Zu Beginn des Jahres 1942 gab es im Westteil Weißrusslands noch keine Partisanen, und so übernahm er selbst die Rettung der Juden. Der Film greift auf, dass die Bielskis im Gegensatz zu den meisten anderen Juden eine Wahl treffen konnten: entweder sich gemeinsam mit ihren Leuten zu verstecken und Leben zu retten oder auf der Seite der Sowjets zu kämpfen und Menschen zu töten.

Im Film entschließt sich Zus Bielski, dargestellt von Liev Schreiber als Tuvias eifersüchtiger und mutiger jüngerer Bruder, auf der Seite der Sowjets zu kämpfen. Er sieht sich mit Antisemitismus in den Reihen der

sowjetischen Partisanen konfrontiert, doch Juden, die nicht seinen Heldenmut besaßen, hatten noch größere Probleme zu gewärtigen. Die sowjetischen Partisanen hatten den Auftrag, die Deutschen zu töten, nicht aber, Zivilisten – Juden und Nichtjuden – zu retten. Frauen, Kinder und selbst unbewaffnete Männer stellten ein Hindernis dar. Es geschah auch, dass Juden, die Waffen bei sich trugen, getötet wurden. Die sowjetischen Partisanen neigten zu der Annahme, die jüdischen Männer betrieben Spionage für die Deutschen – was tragischerweise manchmal der Wahrheit entsprach. Die Deutschen brachten Ehefrauen und Kinder in ihre Gewalt und schickten dann die jüdischen Ehemänner und Väter in die Wälder, um Informationen zu sammeln. Was die Frauen anbelangt, die sich den Partisanen anschlossen, so genügt es zu sagen, dass sie in den sowjetischen Lagern gemeinhin als »Huren« bezeichnet wurden.

Während die Deutschen die Ausrottung der Juden betrieben, begannen sie in großem Maßstab gegen die Partisanen vorzugehen, was Historiker wie Christian Gerlach, Bernhard Chiari und Dieter Pohl aufgezeichnet haben.³ In der Praxis vermischten sich diese beiden Strategien. Deutsche Polizeieinheiten liquidierten zuerst ein Ghetto und umzingelten danach Dörfer, von denen sie vermuteten, dass sie die Partisanen unterstützten. In beiden Fällen wurden Hunderte Menschen über Gruben erschossen. In den Dörfern trieben die Deutschen die Bewohner häufig in einer Scheune zusammen, die sie anschließend niederbrannten. Bei Kriegsende hatten die Deutschen ungefähr 500 000 Juden in Weißrussland als Teil der Endlösung ermordet und etwa 350 000 weißrussische Zivilisten – größtenteils Frauen und Kinder – im Zuge von gegen Partisanen gerichteten Maßnahmen. In diesen und anderen Aktionen – hauptsächlich Aushungerung sowjetischer Kriegsgefangener – hatten die Deutschen über 1,5 Millionen Menschen in Weißrussland ermordet, eine Zahl, die bei weitem über dem Durchschnitt der Opferbilanzen im übrigen Europa liegt.

Gegen Ende des Jahres 1942 war nahezu jeder in den Mahlstrom des Tötens und Getötetwerdens geraten. Während die Juden einleuchtende Gründe hatten, den Sowjets den Vorzug gegenüber den Deutschen zu geben, war für die Weißrussen und andere die Frage, wem ihre Loyalität gelten sollte, an die Umstände geknüpft. Sowohl die sowjetischen Partisanen als auch die von den Deutschen unterstützten Polizeieinheiten zwangsrekrutierten junge Männer. Es kam nicht selten vor, dass zwei Brüder auf entgegengesetzten Seiten kämpften. Die sowjetischen Partisanen bemüht-

ten sich darum, weißrussische Polizisten von den Deutschen abzuwerben. Anders gesagt, eine kommunistische Armee rekrutierte mit Absicht Männer, die Holocaustverbrechen begangen hatten, weil diese Waffen besaßen und ausgebildet waren. Mitunter waren Kommunisten, die Judenmörder anheuerteten, selbst Juden.

Tuvia Bielskis Verdienst lag darin, dass er seine Leute, so lange dies möglich war, aus dem Mahlstrom herauszuhalten versuchte. In dem Film werden nur wenige Deutsche gezeigt, weil er sich von ihnen fernhalten musste. Wären mehr Deutsche vorgekommen, dann auf Kosten der Juden. Ein echtes Bündnis mit den Sowjets hätte für ihn bedeutet, gegen die Deutschen zu kämpfen, mit den gleichen Konsequenzen. Die Sowjets wollten Deutsche töten und sie zu Vergeltungsmaßnahmen gegen Zivilisten provozieren, auf dass ihre eigenen Reihen mit zornigen Überlebenden aufgefüllt würden. Darin waren sie sehr erfolgreich: Ende 1943 hatten sich Hunderttausende weißrussische Partisanen formiert und beteiligten sich an der Vorbereitung der Offensive der Roten Armee von 1944, die den weiteren Kriegsverlauf bestimmen sollte.

Bielski verfolgte das entgegengesetzte Ziel: Er wollte Menschen retten und verzichtete dafür auf Rache. Zu überleben war schon Rache genug. Bielski ging den Deutschen aus dem Weg und manipulierte die Sowjets. Der Film weist einige sprachliche Ungenauigkeiten auf: Die Bielski-Brüder sprachen jiddisch, polnisch und vermutlich weißrussisch, aber nicht russisch. Freilich hatte Tuvia Bielski das Talent, »sowjetisch zu sprechen« – er sagte den Partisanenführern, was sie hören wollten, und zwar so, wie sie es hören wollten.

Tuvia Bielski errichtete ein Familienlager, ohne Glanz, schwer zu verfilmen und von einem rein ideologischen Standpunkt nicht begreifbar. Er stand vor der Wahl, Widerstand zu leisten oder zu helfen. Das Wesentliche an seinem moralischen Verdienst ist, dass er sich fürs Helfen entschied. In der Wirklichkeit raubte und tötete er weitaus mehr, als im Film gezeigt wird, doch es wäre eine Unterstellung zu behaupten, er hätte dies aus Egoismus oder im Dienste fremder Ideen getan. Der Film akzeptiert diese Zweideutigkeiten, ohne tiefer auf sie einzugehen. Seine Stärke liegt darin, dass er die Schwierigkeiten zeigt, unter denen Bielski andere Menschen aus der deutsch-sowjetischen Konfrontation heraushielt. Wenngleich die drohende Gefahr im Film auf den Antisemitismus beider Seiten verengt ist, bleibt die größere Bedrohung durch die Deutschen und die Sowjets

immer präsent. Es war dieses Wechselspiel zwischen den beiden totalitären Mächten, das Weißrussland zum mörderischsten Ort auf der Welt machte.

Aus dem Englischen von Andrea Marenzeller

Anmerkungen

- 1 Barbara Epstein, *The Minsk Ghetto, 1941-1943: Jewish Resistance and Soviet Internationalism*, University of California Press 2008.
- 2 Vgl. Anne Applebaums Rezension »A Movie that matters«, in: *The New York Review of Books*, 14. Februar 2008.
- 3 Christian Gerlach, *Kalkulierte Morde: Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrussland 1941 bis 1944*, Hamburg 1999; Bernhard Chiari, *Alltag hinter der Front: Besatzung, Kollaboration und Widerstand in Weißrussland 1941-1944*, Düsseldorf 1998; Dieter Pohl, *Die Herrschaft der Wehrmacht: Deutsche Militärbesetzung und einheimische Bevölkerung in der Sowjetunion 1941-1944*, München 2008.

Krzysztof Pomian
 EUROPÄISCHE IDENTITÄT
 Historisches Faktum und politisches Problem*

Stellen wir uns vor, wir sind aufgefordert, zwei Fragen zu beantworten: Lässt sich von einer chinesischen Identität reden, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet hat und die China von der übrigen Welt unterscheidet? Kann diese Identität für die Chinesen zukunftsweisende Bedeutung haben?

Für einen durchschnittlichen Chinesen liegt die Antwort auf beide Fragen so sehr auf der Hand, dass es sich erübrigt, sie zu stellen. Und das gilt zweifellos nicht minder für den durchschnittlichen Europäer, der von außen auf China blickt. Derselbe Europäer trüge indes viel größere Bedenken, wenn er die gleichen Fragen im Blick auf Europa beantworten müsste. Woher kommt dieser Unterschied zwischen einem Chinesen und einem Europäer? Die Antwort lässt sich leicht geben. Ein Chinese ist gewohnt, China als einheitliches kulturelles und politisches Gebilde zu betrachten – als ein Reich. Die Europäer hingegen sind gewohnt, in Begriffen der Verschiedenartigkeit zu denken – einer Vielfalt von Sprachen, Kulturregionen, Religionen und religionsinternen Konfessionen und natürlich und vor allem einer Vielzahl von Nationen.

Letzteres hat das europäische Denken und die europäische Imagination so lange und so machtvoll geprägt, dass Europa als eine Realität, die mehr ist als ein Konglomerat aus Nationen, für Europäer ein Problem darstellt und dass die Europäer sich selbst problematisch sind. Holländer oder Pole zu sein scheint etwas Selbstverständliches: Den Bezugspunkt bilden hier eine gemeinsame Sprache, eine bestimmte Erziehung, Traditionen, Vorurteile, Gewohnheiten, Bräuche und ähnliches mehr. Ein Europäer zu sein ist hingegen alles andere als selbstverständlich. Deshalb ist es unmöglich, die Frage nach einer »europäischen Identität« zu beantworten, ohne zuvor zu zeigen,

* Die erste Fassung dieses Beitrags erschien auf Holländisch: »De Europese identiteit: een historisch feit en een politiek probleem«, in: L. Ornstein / L. Breemer (Hg.), *Paleis Europa. Grote denkers over Europa*, Amsterdam 2007, S. 29-54.

dass sich sinnvoll von einem Europa sprechen lässt, welches sich nicht darin erschöpft, ein Kontinent oder ein politischer Verbund zu sein, sondern das darüber hinaus ein den einzelnen Nationen komplementäres und sie überlagerndes kulturelles und historisches Gebilde eigener Art darstellt.

I

Am leichtesten ist dieser Nachweis durch einen Vergleich Europas mit seinen Nachbarn zu führen. Die Gegenüberstellung, die auf eine Betrachtung Europas aus der Außenperspektive hinausläuft, fördert mehrere Eigentümlichkeiten zutage, durch die sich der europäische Siedlungsraum von den muslimischen Gebieten Nordafrikas und des Vorderen Orients wie auch von China unterscheidet, wenn wir denn bereit sind, den Raum bis zu den östlichen Grenzen Russlands als Europa gelten zu lassen. Beginnen wir mit den Eigentümlichkeiten, die mit bloßen Sinnen zu erfassen sind. Das auffälligste Merkmal dürften wohl die Kreuze sein, die sich auf manchen Gebäuden, auf Friedhöfen, nicht selten auch an Wegkreuzungen und Wegrändern finden. Das zweite dürften die Anlagen und die Architektur der städtischen Siedlungen sein, zumal was die öffentlichen Gebäude betrifft. Sehen wir von dem weltweiten Stil ab, der seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts en vogue ist, dann scheint der am weitesten verbreitete Baustil jener zu sein, den wir als »klassizistisch« bezeichnen. Das dritte ist die alphabetische Schrift, die sich sowohl von der chinesischen Bilderschrift als auch vom arabischen Alphabet und anderen Buchstabenschriften unterscheidet; von dieser Schrift existieren drei Hauptformen, die aber unverkennbar derselben Familie angehören. Das vierte Merkmal sind die zahlreichen Bildnisse, von denen der öffentliche Raum ebenso wie die Wohnstätten normaler Bürger bevölkert sind. Das fünfte ist die Häufigkeit, mit der diese Bildnisse Menschen beiderlei Geschlechts darstellen, und zwar nicht selten nackt. Das sechste ist das Glockengeläut. Das siebente Merkmal ist die überall anzutreffende griechische, römische und/oder mittelalterliche Hinterlassenschaft, in Form von Bauwerken oder Ruinen und von Objekten, die in Museen aufbewahrt werden. Einige dieser Merkmale sind europaspezifisch. Andere finden sich auch andernorts. Aber zusammengenommen bilden sie ein einzigartiges visuelles und akustisches Szenarium, das sich außerhalb von Europa nur in Gegenden findet, die von Europäern bewohnt werden.

Meine Aufzählung ist zweifellos unvollständig. Und sie ist sehr allgemein gehalten, um alle Kulturregionen Europas einzuschließen, insbesondere die des Westens und des Ostens, die sich in der Gestalt ihrer Kirchen unterscheiden (die im Osten zwiebelförmige Kuppeln tragen), im Aussehen ihrer Priester, in den verwendeten Alphabeten, in der landeseigenen Architektur, in der Häufigkeit der Darstellung nackter Körper, die im Osten viel geringer ist. Darüber hinaus konzentriert sich die Aufzählung auf diejenigen Merkmale, die im europäischen Raum vorherrschen und fast überall ins Auge fallen und vorhanden sind; deshalb wird bewusst abgesehen von der zwei Jahrtausende alten Präsenz der jüdischen Minderheit in Europa und dem Globalisierungsprozess der letzten vier Jahrzehnte, in dessen Konsequenz sich beträchtliche muslimische, chinesische, hinduistische und der Sikhreligion angehörige Bevölkerungsgruppen in Europa niedergelassen haben. Und die Aufzählung beansprucht auch nur im Sinne eines statistischen Mittelwerts Geltung: An manchen Orten finden sich die auszeichnenden Charakteristika des europäischen Kulturraums in konzentrierter Form und deutlich sichtbar (das gilt insbesondere für einige Regionen Westeuropas), während sie an anderen Stellen dünn gesät und nur schwach vorhanden sind.

Gehen wir nun von den sinnlich wahrnehmbaren Unterschieden zu den Differenzen über, die sich nur durch einen Vergleich der europäischen Gesellschaft mit den Nachbargesellschaften ermitteln lassen, so entdecken wir folgende Eigentümlichkeiten:

Erstens besitzt Europa eine ganz eigene Zeiteinteilung. Das beginnt mit der Wochenfolge, in der der Sonntag ein offizieller Feiertag ist. Aber es erstreckt sich auch auf das Jahr mit seinen Festen und Feiertagen. Die Feste, insbesondere Weihnachten und Ostern, sind Gemeingut des westlichen und des östlichen Europas, wenn sie auch zu verschiedenen Zeiten gefeiert werden, weil der Anfang des kirchlichen Jahres im Westen und Osten nicht im Datum übereinstimmt. Die Feiertage sind länderspezifisch, wobei es aber in allen Ländern einen Nationalfeiertag oder einen Tag zur Feier des Kriegsendes gibt. Zweitens verfügt Europa über bestimmte kulturelle Bezugspunkte. Wenn man nachforscht, welche Titel, Namen, Ereignisse und Orte in europäischen Schriftzeugnissen, Bildkunstwerken, religiösen und zivilen Zeremonien, politischen Diskursen und so weiter am häufigsten auftauchen, stellt man fest, dass fast alle von ihnen außerhalb Europas entweder unbekannt oder höchstens kleinen gebildeten

Minderheiten vertraut sind, abgesehen von jenen, die das Christentum auf allen Kontinenten verbreitet hat. Dabei spielen neben christlichen und jüdischen Traditionen das antike Griechenland und das Römische Reich eine ziemlich große Rolle; der Westen bezieht sich eher auf das Mittelalter römisch-lateinischer Prägung, während der Osten sich stärker an Byzanz orientiert. Die Kunst und Literatur, die Wissenschaften, die politischen Lehren und die Rechtsnormen der Moderne finden sich in allen Teilen Europas. Ohne Frage haben sich manche dieser kulturellen Bezüge mittlerweile über die ganze Welt verbreitet. Aber wenn wir sie statistisch erfassen und das Ergebnis kartographieren könnten, würde sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit herausstellen, dass in Europa die Verbreitung die größte Dichte aufweist.

Die dritte Auffälligkeit Europas ist sein säkularer Charakter, womit ich die Trennung der Politik von der Religion und der Staatsbürgerschaft von der Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession meine. Die vierte Eigentümlichkeit ist die Stellung der Frauen: Die europäischen Rechtsordnungen kennen nur die monogame Ehe; die Frauen in Europa leben nicht eingesperrt in Frauenhäusern oder Harems, sie sind nicht gezwungen, ihr Gesicht zu verhüllen, und stets haben auch Frauen eine wichtige Rolle in der europäischen Kultur und auch in der Politik Europas gespielt. Das fünfte Element des besonderen Charakters Europas ist das Fehlen von Nahrungstabus, ein weiteres Erbe des Christentums, das sich in diesem Punkte vom Judentum und vom Islam unterscheidet. Schwerer in Kürze darzustellen sind eine Reihe von Gewohnheiten, die Teil des Alltagslebens sind und ihren Niederschlag in der Einrichtung europäischer Wohnungen und Büros finden. Wenngleich in wechselndem Umfang gilt all dies auch für die Länder, die ihre Entstehung der europäischen Expansion vom 16. bis zum 19. Jahrhundert verdanken: für die Vereinigten Staaten, Kanada, die Länder Lateinamerikas, Australien und Neuseeland. Der Einfachheit halber sehe ich hier von den Besonderheiten dieser Länder ab und behandle sie so, als seien sie reine Projektionen Europas in die außereuropäische Welt.

Ich betone noch einmal, dass diese Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Aber was wir angeführt haben, genügt, um die Frage nach der Existenz europaspezifischer Merkmale, die den Kontinent von der übrigen Welt unterscheiden, positiv zu beantworten. Wenn in diesem Punkte Übereinstimmung herrscht, müssen wir nach einer Erklärung

dafür suchen, warum es einerseits in Europa eine so augenfällige Vielfalt von Sprachen, Religionen und Konfessionen, Zeichen und Symbolen, Staaten und Nationen gibt, während andererseits eine Einheit vorhanden ist, die zwar weniger ins Auge fällt, dennoch aber durch die Vielzahl von Gemeinsamkeiten bezeugt wird, die die verschiedenen Gruppen von Europäern in unterschiedlichem Grade und Umfang verbindet und die sie allesamt von den muslimischen oder chinesischen Nachbarn abhebt. Wollen wir nutzlose Spekulationen vermeiden und uns auf dem Boden einer durch rationale Methoden gewonnenen Empirie bewegen, dann kann uns die gesuchte Erklärung für die Einheit und zugleich Vielfalt Europas nur die Beschäftigung mit seiner Geschichte liefern.

II

Das heutige Europa mit all seinen Eigentümlichkeiten ist tatsächlich die Frucht einer langen Geschichte. Deren Beginn würde ich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends ansetzen. Damals fingen die Griechen an, die Küsten des Mittelmeers und des Schwarzen Meers zu besiedeln und traten in engeren Kontakt mit den Kelten, die das Zentrum des Kontinents bevölkerten und, grob gesprochen, entlang der Donau und dem Rhein im Norden und südlich davon im damaligen Gallien und heutigen Frankreich sowie in Norditalien und in Nordspanien siedelten. Die Kontakte führten dazu, dass die Kelten in von den Griechen bewohnte Gebiete vordrangen und ihre Gesellschaften sich allmählich wandelten. Und das wiederum hatte indirekt zur Folge, dass sich die nördlichen und östlichen Nachbarn der Kelten – nennen wir sie Barbaren, ohne damit ein abschätzig wertendes Urteil zu verbinden! – nach Süden ausbreiteten. Der Einfluss, den Großgriechenland im südlichen Italien auf seine Nachbarn ausübte, beförderte außerdem das Wachstum und die Ausbreitung des kleinen, Lateinisch sprechenden Stammes, der im Umkreis von Rom siedelte. Im Laufe der Jahrhunderte unterwarfen die Römer zuerst ihre etruskischen und später ihre griechischen Nachbarn und machten sich dann an die Eroberung des Mittelmeers, Norditaliens und des transalpinen Galliens. Nach fünf weiteren Jahrhunderten der Kriege und Kolonisierungen wich die anfängliche Dreiteilung des Kontinents mit den Barbaren im Norden, den Kelten in der Mitte und den Griechen und Römern im Süden um das erste Jahrhundert nach Christus einer neuen, zweigliedrigen

Aufteilung: Den Süden nahm das Römische Reich ein, den Norden bildeten die Gebiete der Barbaren, wobei ersteres von den letzteren durch den Limes, die befestigte Grenze getrennt war, die sich von der Nordsee mehr oder weniger entlang der Linie des Rheins und der Donau bis zum Schwarzen Meer erstreckte.

Die Unterscheidung zwischen »römisch« und »barbarisch« existiert im westlichen Teil des Kontinents bis zum heutigen Tag in dem Gegenüber von romanischer und germanischer Sprachfamilie, wohingegen die keltischen Sprachen entweder verschwunden oder auf Randgruppen geschrumpft sind. Der Unterschied erwies sich auch in religiöser und kultureller Hinsicht als von wesentlicher Bedeutung: Die Reformation des 16. Jahrhunderts mit ihrer starken Stellung in den vormals barbarischen Regionen schaffte es nie, in den einstigen römischen Regionen Wurzeln zu schlagen, sieht man von ein paar sehr begrenzten Gebieten ab. Ehe wir indes auf diese spätere Entwicklung zu sprechen kommen, müssen wir noch eine weitere sprachliche und kulturelle Trennlinie innerhalb des Römischen Reiches würdigen: die zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten. Lange Zeit hindurch schuf sie keine Probleme. Im vierten Jahrhundert indes kam es in Reaktion auf den Druck der von allen Seiten andrängenden Barbaren zur Einrichtung zweier Militär- und Verwaltungsgebiete, die sich schließlich zu eigenständigen Reichen entwickelten – einem lateinisch-weströmischen Reich mit Rom und einem griechisch-ostromischen Reich mit Konstantinopel als Hauptstadt. Dies vollzog sich in einem ganz neuen religiösen Klima, entstanden durch die Ausbreitung des Christentums, welches seit dem vierten Jahrhundert Staatsreligion im Römischen Reich war. Die beiden politischen Hauptstädte wurden zugleich als Sitz des Papstes beziehungsweise des Patriarchen zu religiösen Hauptstädten, wobei Konstantinopel als Sitz des Kaisers ein viel größeres Gewicht beanspruchte.

Die Trennung zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten vertiefte sich vom fünften Jahrhundert an, weil im Westen, den die Barbaren eroberten und in dessen Territorien sie sich festsetzten, das Reich schließlich erlosch. Die einzige Autorität, die aus der imperialen Vergangenheit überdauerte, war die des Papstes in Rom; sie war anfänglich schwach und beschränkt, aber allmählich gewann der Papst wirkliche Macht über die Stadt, über die angrenzenden Territorien und sogar über die zum Christentum bekehrten barbarischen Könige. Dabei wurde er

vollständig unabhängig vom Kaiser in Konstantinopel. Wichtiger noch war, dass sich die zwei Zentren der Christenheit kirchenorganisatorisch, liturgisch und dogmatisch voneinander entfernten. Verantwortlich für die entstehenden Differenzen waren wohl eher die Missverständnisse, zu denen es infolge des langsamen Auseinanderdriftens der Sprachen und der Kulturen kam, als eine bewusste Politik, die darauf gezielt hätte, die lateinische von der griechischen Christenheit zu trennen und zwischen beiden Zwist zu schüren. Am Ende aber stand das Zerwürfnis. Seit dem elften Jahrhundert betrachteten sich Katholiken und Orthodoxe wechselseitig als Abtrünnige, und die Feindseligkeit, mit der letztere den ersteren begegneten, steigerte sich dank des berühmten vierten Kreuzzuges zu Beginn des 13. Jahrhunderts zu offenem Hass.

Zu diesem Zeitpunkt war der Kontinent schon fast völlig christianisiert und in zwei Einflussphären aufgeteilt, die von Rom und die von Konstantinopel, wobei die Trennlinie vom Weißen Meer bis zur Adria verlief und bis heute eine wichtige kulturelle und religiöse Grenze geblieben ist. Sie beginnt östlich von Finnland, folgt dann der Ostgrenze des Baltikums, durchquert Weißrussland, die Ukraine und Rumänien und endet zwischen Kroatien und Serbien. Zehn Jahrhunderte lang blieb sie unverrückt; die erstaunliche Stabilität, mit der sie allen Versuchen, sie in die eine oder andere Richtung zu verschieben, getrotzt hat, verdient Bewunderung. Die beiden Einflussphären unterschieden sich nicht nur in der Art und Weise, wie sie den christlichen Glauben praktizierten, sondern auch in kulturellen Belangen. Etwa im Verhältnis zu Bildern, wo sich in den Gebieten der orthodoxen Kirchen die Bilderstürmerei langfristig auswirkte, wohingegen die katholischen Gebiete eher einen Bilderkult entwickelten. Oder hinsichtlich der Volks- und Landessprachen, die in den orthodoxen Regionen früher als in den katholischen Anerkennung fanden und gepflegt wurden: Es entstand ein der Phonetik dieser Sprachen angepasstes Alphabet, Übersetzungen aus dem Griechischen waren ziemlich verbreitet, und so kam es zu einer frühen Blüte der Literatur und Geschichtsschreibung. Und schließlich hinsichtlich der Kultur der Antike, die in Byzanz in Gestalt originaler Werke aus den Bereichen der bildenden Kunst sowie der Philosophie, der Naturwissenschaften, der Dichtung und der Prosaliteratur präsent war, wohingegen der Westen im Wesentlichen nur Zugang zu späteren römischen Nachbildungen und ein paar Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische hatte.

Ost und West unterschieden sich darüber hinaus hinsichtlich der kaiserlichen Macht, der die politische Doktrin des byzantinischen Reichs größeren Einfluss in geistlichen Fragen einräumte, als Kaiser oder Könige im Westen beanspruchen konnten. Und hinzu kam schließlich noch, dass sich das byzantinische Reich als einziger legitimer Erbe des Römischen Reichs und als ihm gleichartig betrachtete, im Unterschied zu den römisch-christlichen Führungsschichten, die sich dem alten Rom und dem Byzantinischen Reich kulturell unterlegen fühlten und alles daransetzten, Ebenbürtigkeit zu erlangen. Daher die *renovatio imperii Romani*, die Renaissance-Bewegungen in der Bildenden Kunst und in der Literatur, die seit dem zwölften Jahrhundert betriebenen Übersetzungen aus dem Arabischen und aus dem Griechischen, die Aufnahme der aristotelischen Lehren in den Lehrplan der Universität im 13. Jahrhundert und das zunehmende Interesse an der klassischen Antike, das in der vom 14. bis zum 16. Jahrhundert währenden Renaissance gipfelte, die sich von Italien in alle Länder des römisch-lateinischen Westens ausbreitete.

In den Anfang des 13. Jahrhunderts fallen zwei Ereignisse, die das Verhältnis zwischen östlicher und westlicher Christenheit radikal und für lange Zeit veränderten. Das eine Ereignis war der erwähnte vierte Kreuzzug, in dessen Verlauf Konstantinopel erobert, das Byzantinische Reich für ein paar Jahrzehnte durch das Lateinische Kaiserreich des Ostens ersetzt und dadurch der Boden für die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen bereitet wurde. Das zweite Ereignis, das ungefähr 20 Jahre später eintrat, war der Einfall der Mongolen in die christlichen Gebiete. Als der Tod des Mongolenherrschers den mongolischen Vormarsch stoppte, war bereits die Kiewer Rus zerstört und alles Land östlich des Dnjepr in mongolischer Hand. Die Mongolen herrschten dort fast drei Jahrhunderte lang, aber die Auswirkungen waren weit langfristiger.

Das Moskauer Fürstentum, das unter mongolischer Oberherrschaft entstand, blieb auch nach seiner Unabhängigkeit und seiner Überführung ins Zarenreich vom Westen getrennt, abgesehen von gelegentlichen Kontakten, zu denen es zumeist auf dem Schlachtfeld kam. Der ganze Nordteil des Territoriums der orthodoxen Kirche lebte deshalb bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, also grob gesprochen ein halbes Jahrtausend lang, in Ungleichzeitigkeit mit der lateinischen Christenheit. Etwa zwei Jahrhunderte später kam es im Süden zu einem ähnlichen Bruch, als die Er-

oberung der auf dem Balkan gelegenen früheren byzantinischen Gebiete durch die türkischen Osmanen mit dem Fall Konstantinopels und dem Untergang des Byzantinischen Reiches selbst endete. Auch die Trennung dieser Religionen von der lateinischen Christenheit und später von Europa währte ungefähr ein halbes Jahrtausend, bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts.

Für die lateinische Christenheit war das eine Zeit voller Innovationen, nicht nur im Bereich technischer Entwicklungen auf der Basis von Erfindungen, die von »draußen« entlehnt wurden – unter anderem seien hier der Kompass, das Papier, das Schießpulver und die Druckerpresse genannt –, sondern auch in Politik, Gesellschaftsordnung, Wirtschaft und Kultur: man denke etwa an städtische Selbstverwaltung, Universitäten und Parlamente. Besonders wichtig für die Frage, um deren Beantwortung es mir geht, ist die Tatsache, dass diese Innovationen sich im ganzen Gebiet der lateinischen Christenheit verbreiteten, auch wenn sie in den westlichen Kernregionen häufiger vorhanden und tiefer verwurzelt waren als in den östlichen Randgebieten, wo der Katholizismus mit der Orthodoxie und später dem Islam zusammentraf. Ungeachtet dieser internen Unterschiede erreichte die lateinische Christenheit zwischen dem zwölften und dem beginnenden 16. Jahrhundert ein sehr hohes Niveau religiöser und ergo auch kultureller Einheit. Überall war die zum Zölibat verpflichtete Geistlichkeit in einer Hierarchie organisiert, mit einem Bischof an der Spitze der Diözesen und dem Papst als dem Oberhaupt aller Katholiken. Überall zelebrierten die Priester die gleiche Liturgie. Überall waren die gleichen religiösen Orden tätig. Überall verständigten sich die Gebildeten auf Latein und bezogen sich auf die gleichen Quellen – die Vulgata, die Kirchenväter, Aristoteles und seine arabischen Kommentatoren, das Römische Recht, die großen Gewährsleute der scholastischen Theologie –, und überall folgten die Lehranstalten, Schulen und Universitäten den gleichen Lehrplänen. In der bildenden Kunst ähnelten sich die für Bildwerke, Gobelins und Miniaturen maßgebenden Motive, und überall hatte die Architektur, die wir die »gotische« nennen, eine solche Verbindlichkeit, dass ihre räumliche Ausdehnung deckungsgleich ist mit dem Verbreitungsgebiet der lateinischen Christenheit.

Außerdem kam es in allen Ländern zur Entstehung souveräner Staaten und zur Ausbildung eines Nationalbewusstseins – auch wenn sich dies

auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Tempo vollzog. Und in allen Ländern trat der souveräne Staat in den Dienst dynastischen Ehrgeizes und territorialer Expansionsbestrebungen, mit dem Ergebnis eines fast permanenten Kriegszustandes. Jeder der souveränen Staaten wehrte sich gegen die Bemühungen des Reiches und später der Kirche, die lateinische Christenheit zu befrieden und sie unter kaiserlicher und später dann päpstlicher Oberhoheit zu vereinigen, zwecks Schaffung der wahren Christlichen Republik. Und hierbei fand der souveräne Staat die Unterstützung einiger Fraktionen der Geistlichkeit, des Adels, des Juristenstands und der Kaufmannschaft. Diese zentrifugalen Kräfte erstarkten ganz besonders während des großen westlichen Schismas, bei dem sich ein Papst in Avignon und einer in Rom gegenüberstanden. Die ersten Versuche zur Verstaatlichung der Religion wurden in England, in Frankreich und in Böhmen unternommen, wo es zur Gründung einer Nationalkirche kam. Nachdem zwei allgemeine Konzile dem Durcheinander an der Spitze der Kirche ein Ende gesetzt hatten, schien alles wieder seinen durch die Spannung zwischen souveränem Staat und Papsttum geprägten Gang zu gehen, wobei diese Spannung manchmal in einen offenen Konflikt ausarten konnte, gewöhnlich aber durch einen Kompromiss beigelegt wurde.

III

Luthers Reformation schien anfangs nach dem üblichen Muster zu verlaufen. Es kam indes anders. Mittels der Druckerpresse propagiert, breitete sie sich binnen weniger Jahre durch den deutschsprachigen Raum und durch Skandinavien aus, zog ähnliche Bewegungen in der Schweiz und in Frankreich nach sich, rief den Bruch zwischen England und dem Papsttum hervor, drang in die Niederlande, nach Schottland, Polen und Transsylvanien vor. Seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts wird die Christenheit von Religionskriegen heimgesucht – von außerordentlich gewalttätigen und barbarischen Bürgerkriegen in einzelnen Ländern und von nicht weniger gewalttätigen und barbarischen Kriegen zwischen protestantischen und katholischen Staaten. Unterbrochen von Zeiten des Waffenstillstands dauern diese Kriege bis ins erste Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Bereits Mitte des 17. Jahrhunderts freilich war hellseherischen Beobachtern klar, dass die lateinische Christenheit unwiderruflich der Vergangenheit angehörte.

Fortan gab es zwei Koalitionen: die der katholischen Gegenreformation unter Führung des Papsttums und der Habsburger Monarchie und die der protestantischen Länder, die zuerst von Frankreich unterstützt und im letzten Akt des Konflikts dann von England und den Niederlanden finanziert und gegen Frankreich eingesetzt wurde.

Wir kommen nun zum entscheidenden Augenblick: der Geburt Europas aus dem Geiste der Aufklärung. Tatsächlich geschah es während des letzten Akts der Religionskriege, in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, dass sich eine neue, die Schranken der Konfessionen und Nationen überschreitende Gemeinschaft bildete und die Vielzahl souveräner Staaten und unvereinbarer Glaubensrichtungen überlagerte, wobei sie im Gegensatz zur alten *christianitas* ihre Grundlage nicht im gemeinsamen Glauben, sondern in der gemeinsamen Kultur fand, die gleichermaßen katholische Kollegien und protestantische Gymnasien den gebildeten Führungsschichten vermittelten. Die Schüler beider Bildungseinrichtungen sprachen dieselbe Sprache, Latein, und in zunehmendem Maße Französisch, sie waren vertraut mit derselben christlichen Überlieferung, auch wenn sie diese auf vielerlei Weise interpretierten, mit denselben klassischen Autoren und den von der klassischen Antike hinterlassenen historischen und künstlerischen Denkmälern. Auf der Suche nach neuen Regeln für das Zusammenleben der Kräfte, die auf dem Kontinent miteinander im Streit lagen, konnten die weltlichen Führungsschichten nur aus diesem gemeinsamen Erbe schöpfen.

Um die Gesetzmäßigkeiten von Krieg und Frieden genauer herauszuarbeiten, wandten sie sich deshalb Beispielen und Vorbildern aus der Geschichte Israels und der römischen Geschichte zu. Weil sie sich nicht länger auf eine gemeinsame Offenbarung stützen konnten, beriefen sie sich mit anderen Worten auf ein Naturrecht, das sie begrifflich zu erfassen suchten. Und dieses neue Recht bemühten sie sich ebenso sehr bei Friedensverhandlungen zur Geltung zu bringen, wie sie es in gelehrten Abhandlungen entfalteten, bei deren Verfassern es sich zumeist um Personen handelte, die als Juristen oder Diplomaten oder in beiden Eigenschaften tätig waren. Das *ius gentium*, das aus diesen Bemühungen hervorging, verlieh dem Namen *Europa* eine neue Bedeutung. Er bezeichnete fortan eine Gemeinschaft von Staaten, die das Völkerrecht anerkennen, selbst wenn sie es in Verfolgung eigensüchtiger Interessen immer wieder verletzen. Europa war indes mehr als das *ius gentium*. Es bildete zugleich ein

Gleichgewicht der Kräfte, das durch eine geschickte Diplomatie aufrechterhalten wurde, die imstande war, Koalitionen ins Leben zu rufen, die jedem Einzelstaat überlegen und damit in der Lage waren, entweder den Frieden zu erhalten oder aber den Krieg zu gewinnen. Außerdem stellte Europa einen Bezugsrahmen dar, auf den sich Individuen und Staaten als auf eine Art gemeinsame Heimat berufen konnten. Und es verkörperte eine geistige Gemeinschaft von Menschen, die eine profunde Kenntnis der Literatur und Kunst der klassischen Antike und Bewunderung für sie einte und die beanspruchten, sich in ihren historischen oder wissenschaftlichen Forschungen und in ihrem praktischen Verhalten von den Geboten der Vernunft leiten zu lassen. Eine solche Gemeinschaft – *res publica litteraria*, *République des Lettres*, *Republic of Learning* oder *Gelehrtenrepublik* – unterstellte ihre Mitglieder klaren Regeln, die zusammen eine Ethik bildeten, deren Grundlage nicht die Offenbarung, sondern das *lumen naturale* war und die insofern dem Völkerrecht nahestand. Sowohl die souveränen Staaten als auch Europa sind demnach komplementäre Erzeugnisse des gleichen Säkularisierungsprozesses.

Vom Christentum in die Tat umgesetzt, führte die erste kulturelle Einigung des europäischen Kontinents in seinem lateinischen Teil zur Schaffung der *christianitas*. Die zweite kulturelle Einigung dessen, was wir mit Recht als *Europa* bezeichnen dürfen, vollzieht sich unter dem Banner der Aufklärung. Sie gipfelt in der Französischen Revolution und im Versuch Napoleons, ein europäisches Reich zu schaffen, in dem überall die gleichen Verwaltungsstrukturen, das gleiche bürgerliche Recht, das gleiche System von Gewichten und Maßen, das gleiche Bildungswesen und die gleiche Museumskultur herrschen. Das napoleonische Reich währte nicht lange, wenngleich uns einige seiner Errungenschaften bis heute erhalten geblieben sind. Die zweite kulturelle Einigung kulminierte freilich auch in der industriellen Revolution, die Anfang des 18. Jahrhunderts in Großbritannien in Gang kam und sich im 19. und 20. Jahrhundert über den ganzen Kontinent ausbreitete. Sie veränderte die sozialen Hierarchien und ließ an die Stelle der Stände Klassen treten, die ihre Konflikte im Rahmen des Interessengegensatzes zwischen Bürgertum und Proletariat austrugen. Sie stellte das Verhältnis zwischen Stadt und Land auf den Kopf, veränderte nachdrücklich den Lebensraum der Menschen, ihre Arbeit und ihre Freizeit, das Leben im Frieden und die Kriegsführung. Und sie vollendete den jahrhundertelangen Prozess der Ersetzung religiöser kollektiver Glau-

bensvorstellungen durch neuartige Überzeugungen, die den irreführenden Namen *Ideologie* erhielten und die im Unterschied zur Religion nicht auf eine andere Welt und die Ewigkeit, sondern auf die diesseitige Welt und die Zukunft gemünzt waren.

Die kombinierte Wirkung beider Revolutionen, verstärkt noch durch die Dynamik zündender und radikalischer Ideologien, revolutionierte wiederum das Verhältnis zwischen Führungsschichten und Massen. In jedem einzelnen Land wurde der Gegensatz zwischen der kosmopolitischen, sprich europäischen Kultur der Führungsschichten und der bodenständigen Kultur der breiten Masse – erstere säkularisiert und Neuerungen gegenüber aufgeschlossen, letztere von der Religion geprägt und traditionsgebunden – durch die Aufklärung verschärft, ehe er in neuen Nationalkulturen gleichsam seine Auflösung fand. Die Idee einer *Nationalkultur* als solche stammt aus dieser Zeit; zuvor war Kultur ihrem eigensten Verständnis nach universal. Und die Nationalisierung der Kultur resultierte schließlich, nach über einem Jahrhundert erbitterter Auseinandersetzungen, in der Nationalisierung oder Demokratisierung der Politik: die Politisierung der Massen durch die Ausübung des allgemeinen Wahlrechts und vermittels politischer Parteien.

Die wachsende Rolle des Nationalbewusstseins hatte Einfluss auf die zwischenstaatlichen Beziehungen, die erst jetzt zu internationalen im eigentlichen Sinne wurden. Sie führte zu einer Neuordnung der politischen Landkarte Europas, wo die Zahl der unabhängigen Staaten – bei denen es sich fast durchweg um Nationalstaaten handelte – zuerst, zwischen 1815 und 1870, aufgrund des Einigungsprozesses in Deutschland und Italien rückläufig war und anschließend wieder zu steigen begann. Zwischen 1870 und 1990 stieg sie von 20 auf 41, wobei die meisten neuen Staaten in Zentral- und Osteuropa entstanden, und zwar infolge der Auflösung früherer Reichsverbände nach einem verlorenen Krieg – wie im Falle der Habsburger Monarchie, des Deutschen Reiches, des Zarenreiches und des Osmanischen Reiches, oder durch friedlichen Zerfall – wie bei der Sowjetunion. Die wachsende Bedeutung der Nationalidee und nationalistischer Ideologien trug außerdem seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Entstehung ständiger Spannungen zwischen Staaten bei, die sich mit separatistischen Bewegungen innerhalb ihrer Grenzen und mit Ansprüchen der Nachbarn auf Teile ihres Territoriums konfrontiert sahen.

In einem Klima des Rüstungswettlaufs, des Wettstreits um Kolonien und einer Bündnispolitik, die das europäische Kräftegleichgewicht aufrechterhalten sollte, sich tatsächlich aber im Sinne seiner Zerstörung auswirkte, genügte ein Funke, um eine gewaltige Explosion auszulösen. 1914 kam es zu dieser Explosion, deren Folgen bis 1990 reichten: vier Jahre Grabenkrieg, die bolschewistische Revolution in Russland, der Friedensvertrag von Versailles, den Deutschland und die neue Sowjetmacht ablehnten, die faschistische Machtergreifung in Italien, die Weltwirtschaftskrise von 1929, die Machtergreifung Hitlers und seiner Nationalsozialistischen Partei in Deutschland, der Zweite Weltkrieg mit der Vernichtung des europäischen Judentums, Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und dann der »Eiserne Vorhang«, der stalinistische Totalitarismus, dem fast alle Länder Mittel- und Osteuropas zum Opfer fielen, der Kalte Krieg und der langsame Zerfall des sowjetischen Systems bis schließlich zu seinem Untergang.

Nicht einmal all die Greuelthaten des 20. Jahrhunderts indes schafften es, die Ergebnisse der zweiten kulturellen Einigung Europas zunichte zu machen. Diese erlebte sogar eine Ausdehnung und Vertiefung: durch das Netz von Eisenbahnen, Fernstraßen und neuen Kommunikationsmitteln, durch die Ausbreitung der Industrie, das Wachstum der großen Städte, die Fortschritte in der Alphabetisierung und Volksbildung, kurz, durch eine immer größere Vereinheitlichung der Lebensbedingungen und des materiellen Daseins. Zu den bleibenden Resultaten der zweiten kulturellen Revolution zählte außerdem die Idee von Europa als einer kulturellen Realität – eine Idee, die beträchtliche Teile der Führungsschichten in den meisten europäischen Nationen seit dem 18. Jahrhundert hegten und zunehmend mit der Überzeugung verknüpften, dass diese kulturelle Realität auch ökonomisch und sogar politisch Gestalt gewinnen müsse. Bereits nach dem Ersten Weltkrieg wurden von einflussreichen Politikern, Literaten und Intellektuellen verschiedene Anstrengungen in dieser Richtung unternommen. In einer von heftigen ideologischen Auseinandersetzungen, Misstrauen zwischen den Staaten und ökonomischen Krisen geprägten Atmosphäre scheiterten sie freilich alle.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden sie wieder aufgenommen, und diesmal hatten sie Erfolg. Die Jahrzehnte wirtschaftlicher und politischer Integration im westlichen Europa ermöglichten zuerst in Griechenland, Portugal und Spanien den friedlichen Übergang zur Demokratie und spä-

ter eine völlig unerwartete friedliche Entmachtung der kommunistischen Regime in den Ländern des Sowjetblocks. Europa ist heute in einem Maße vereint wie nie zuvor. Die tiefe Kluft zwischen dem ökonomischen Niveau im westlichen Europa einerseits und in den meisten Ländern Mittel- und Osteuropas andererseits wird sich nicht so rasch schließen lassen. Aber eine ideologische Spaltung zwischen liberalen und autoritären Ländern wie vor 1914 oder zwischen demokratischen und totalitären Staaten wie nach dem Ersten Weltkrieg existiert nicht mehr. Und es gibt keine Spaltung mehr zwischen Marktwirtschaften und sogenannten Planwirtschaften. Es stimmt, dass neue Trennlinien in Erscheinung treten – die vielleicht wichtigste ist die zwischen den Mitgliedern der Europäischen Union und Ländern, die der Union gern beitreten würden, aber die Aufnahmebedingungen nicht erfüllen. Den Eindruck, dass sie in einem gewalttätigen Konflikt resultieren könnte, macht diese Differenz freilich nicht.

IV

Unser Exkurs in die Vergangenheit erklärt, wie ich hoffe, beides: die Vielgestaltigkeit und die Einheit Europas. Er lässt mit anderen Worten die spezifischen Merkmale Europas deutlich werden und mithin das, was Europa von den Territorien der Muslime und der Chinesen mit ihrer weitgehend eigenen Geschichte unterscheidet. Es dürfte aufgefallen sein, dass ich von *Unterschieden* spreche, es aber vermeide, von *Identität* zu reden. Bei den Unterschieden bewegen wir uns auf dem Boden der Empirie; wir wissen, wie wir vorgehen müssen, um den behaupteten Unterschied, sagen wir, zwischen Europa und China nachzuweisen. Bei der Identität verhält sich das anders. Der Begriff Identität entstammt einer Fachsprache, in der er in dem von Leibniz definierten strengen Sinn Verwendung findet: *eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate* (identisch sind Elemente, bei denen ohne Einbuße an Wahrheit eins das andere ersetzen kann). Außerhalb des Feldes der Mathematik und Logik indes begegnen wir keiner Identität, sondern bloß mehr oder minder weitgehender Ähnlichkeit. Dennoch hat der Begriff Identität heute Einzug ins Vokabular von Sozialwissenschaftlern, Historikern, Journalisten und sogar Politikern gehalten. Warum hat er in den letzten rund 20 Jahren derart Karriere gemacht? Was wollen Menschen ausdrücken, wenn sie ihn verwenden? Worum geht es ihnen, wenn sie erklären, sie müssten

ihre Identität vor Bedrohungen schützen, denen sie ihrer Meinung nach ausgesetzt ist?

Wenn wir uns das Bedeutungsspektrum ansehen, das der Begriff *Identität* im heutigen alltäglichen Sprachgebrauch hat, dann fällt sofort seine enge Verknüpfung mit der Vorstellung von Stabilität auf. *Identität* bezeichnet etwas, das nicht schnell vergänglich ist, das vielmehr in seiner wesentlichen Beschaffenheit dem Zeitfluss trotzt. In diesem Sinne verstanden, entspricht der Begriff in etwa dem, was Braudel *la longue durée* nennt. Aber Identität steht darüber hinaus in enger Beziehung zu zwei anderen Begriffen, die ebenfalls in den letzten 20 Jahren sehr in Mode gekommen sind: Gemeint sind die Begriffe Erinnerung und Tradition. Das weist auf eine starke Verknüpfung zwischen Identität und Vergangenheit hin. Und in der Tat existiert eine solche Verknüpfung. Wenn wir von Identität sprechen, dann sprechen wir von dem, was uns unsere Vorfahren hinterlassen haben. So verstanden, lassen sich all die Unterschiede zwischen Europa und seinen Nachbarn, die ich zu Beginn meiner Erörterung aufgelistet habe, als Komponenten der europäischen Identität ansehen. Wenn das Wort »Identität« in diesem deskriptiven Sinne gebraucht wird, hat es im Vokabular des Historikers seinen legitimen Platz. Demnach bin ich in der Lage, die erste der anfänglich gestellten Fragen ohne Wenn und Aber zu beantworten. Jawohl, es lässt sich – und zwar mit guten Gründen – von einer historisch gewordenen, europäischen Identität sprechen, durch die sich Europa vom Rest der Welt unterscheidet.

Wie aber steht es nun um die andere unserer anfänglichen beiden Fragen, um die Frage nämlich, ob für die Europäer diese ihre Identität zukunftsweisende Bedeutung haben kann? Wie in der Formulierung bereits impliziert, wird hier unter Identität etwas verstanden, das wir an unsere Nachkommen weitergeben werden. Zumal wenn wir uns Sorgen um unsere Identität machen, sorgen wir uns nicht so sehr um etwas, das wir bereits geerbt haben, sondern um etwas, das unsere Nachkommen von uns erben werden. Wir sorgen uns nicht so sehr um das, was wir selbst sind, sondern um das, was sie sein werden. Auch wenn wir nicht erwarten, dass sie unsere perfekten Ebenbilder sind, wollen wir doch, dass sie uns in wesentlichen Punkten ähnlich sind, dass zwischen uns und ihnen eine Kontinuität erhalten bleibt. »Identität« im gängigen Sprachgebrauch bezieht sich demnach weniger auf unser Verhältnis zur Vergangenheit als

auf unseren Bezug zur Zukunft. Dass freilich die Vergangenheit irgendwie in diesem Bezug enthalten ist, liegt auf der Hand. Genau genommen, lässt sich also sagen, dass »Identität« gemeinhin unseren Bezug zur Gegenwart vermittelt der Vergangenheit betrifft.

Es gab Zeiten, in denen unser Bezug zur Zukunft nicht notwendig der Vermittlung durch die Vergangenheit bedurfte. Heute indes müssen wir uns gerade dann, wenn wir in Großprojekte investieren, die erst in ferner Zukunft Gewinn bringen werden, insofern Gedanken um die Vergangenheit machen, als wir die Umwelt schützen müssen, die ja nichts anderes ist als die materialisierte Vergangenheit. Wenn wir Projekte machen und Aktionen unternehmen, die geeignet sind, das Leben der Menschen auf Jahre hinaus zu beeinflussen, dann nehmen wir nolens volens eine Haltung zur Vergangenheit ein. Diese Haltung zur Vergangenheit entwickelt sich auf zwei Ebenen. Die eine Ebene ist die Sozialisierung der Kinder im Rahmen der Familie, wo Eltern den Kindern nicht nur ihre Sprache, sondern auch ihre Gesten, mimischen Ausdrucksweisen, Einstellungen, Überzeugungen und Vorurteile einprägen – häufig, ohne sich dessen bewusst zu sein. Damit geben sie ein immaterielles und materielles Erbe bzw. von ihnen bewusst oder unbewusst ausgewählte Teile des Erbes an ihre Kinder weiter. In unveränderter Form wird das Erbe niemals weitergereicht. Jede folgende Generation fügt dem, was sie erhalten hat, etwas hinzu und tilgt Dinge, die sie für irrelevant, uninteressant, überholt hält. All das geschieht spontan, im alltäglichen Leben, ohne dass sich die Menschen im mindesten bewusst sind, dass ihr Verhalten den Tatbestand dessen erfüllt, was die Sprache der Gebildeten unter *Wahrung der Identität* versteht.

Die andere Ebene, auf der die Menschen ihren Bezug zur Zukunft mittels der Vergangenheit konkretisieren, ist die Politik. Zu den entsprechenden Maßnahmen zählen Lehrpläne, die in Ministerien und anderen staatlichen Institutionen für den Schulunterricht entwickelt werden; die Pflege der Sprache des Landes, seiner Landschaften, Denkmäler, Museen, Archive, Bibliotheken und aller anderen Bestandteile seines materiellen Erbes; die Erhaltung von Traditionen; die Sorge dafür, dass jene Gesetze und Bräuche respektiert werden, die zu Recht oder zu Unrecht als wesentlich für die Aufrechterhaltung des sozialen Zusammenhalts und vor allem für den Brückenschlag zwischen der gegenwärtigen Generation und den ihr nachfolgenden gelten. Alle Maßnahmen, die auf die Erziehung, das kollektive Gedächtnis und das Selbstbild einwirken, das die Menschen

von sich haben und ihren Nachkommen überliefern möchten, bilden zusammengenommen die Politik der Identität, auch wenn sie nicht amtlich unter diesem Namen firmiert. Im Gegensatz zu dem, was sich auf der Ebene der Familie abspielt, ist diese Politik zwangsläufig Gegenstand eines öffentlichen Reflexionsprozesses und muss auf dem Wege demokratischer Entscheidungsbildung in die Tat umgesetzt werden.

Ebenso verhält es sich in den Ländern Europas. Dennoch ist für die gegenwärtige Situation charakteristisch, dass sich in wachsenden Teilen der Bevölkerung das Bewusstsein einer Diskrepanz zwischen den beiden Ebenen der Herstellung von Identität – der öffentlichen und der privaten – verbreitet. Was die Menschen tun, wenn sie ihre Kinder erziehen, scheint ihnen mit anderen Worten dem nicht zu entsprechen oder gar zuwiderzulaufen, was die staatlichen Einrichtungen unternehmen, um die Zukunft des Landes und Europas zu gestalten. Wenn diese Einschätzung zutrifft, ist unschwer verständlich, warum die Debatten um die Frage der Identität so hitzig geführt werden. Zugleich ist festzuhalten, dass diese Debatten nicht in die Zuständigkeit des Historikers fallen.

Ein Historiker kann beurteilen, worin im deskriptiven Sinne – also in Gestalt eines Clusters von stabilen Unterscheidungsmerkmalen – die Identität eines Landes oder auch Europas besteht. Er kann außerdem feststellen, dass die Europäer in ihrer Mehrzahl unsere zweite anfängliche Frage im Sinne des Bemühens beantworten, der europäischen Identität bzw. dem, was sie dafür halten, eine zukunftsweisende Bedeutung abzugewinnen. In diesem Punkte scheint es eine ziemlich weitreichende Übereinstimmung zu geben, ungeachtet des abweichenden Votums einiger Denker, die bereit sind, sich der europäischen Identität zu entledigen, egal, welchen Inhalts sie ist. Der Kernpunkt der Debatte indes liegt anderswo. Er betrifft Identität nicht im deskriptiven, sondern im präskriptiven Sinne. Die eigentliche Streitfrage lautet: Vorausgesetzt, dass wir sind, wer wir sind – was von unserer Vergangenheit und unserer Gegenwart gilt uns als erhaltenswert? Was sind wir bereit aufzugeben, und woran hängen wir so stark, dass wir es uns unter keinen Umständen rauben lassen wollen? In welchem Umfang muss die Zukunft unseren in der Vergangenheit wurzelnden Erwartungen entsprechen, und wie weit sind wir bereit, die Gestaltung der Zukunft Kräften anheimzustellen, über die wir keine Kontrolle haben und die allem Anschein nach bewirken, dass sich diese Zukunft unserer vertrauten Vorstellung von ihr zunehmend entfremdet?

All diese Fragen werden im heutigen Europa in vielerlei verschiedenen Formen diskutiert. Und sie alle sind nicht dem Historiker, sondern in erster Linie dem Politiker und in letzter Instanz der europäischen Bürgerschaft zu stellen, die als oberster Entscheidungsträger die Antwort auf sie geben muss.

Die europäische Identität ist eine historische Tatsache. Sie erweist sich aber auch mehr und mehr als ein politisches Problem.

Jacques Rupnik
DIE KRISE UND DAS ENDE DES
WIRTSCHAFTSLIBERALISMUS IN MITTELEUROPA

Während die gegenwärtige Krise die kapitalistischen Wirtschaften des Westens lehrt, die Tugenden des Staates wiederzuentdecken, erweisen sich die Länder Osteuropas als die letzte Bastion des Liberalismus. Ihnen fällt es offensichtlich schwer, sich von ihm zu verabschieden. Nach 1989 haben sie sich für den Liberalismus entschieden, um das alte totalitäre Regime zu zerschlagen. Man muss allerdings unterscheiden zwischen den politischen Liberalen (wie Václav Havel), für die der Liberalismus die Grundlage der Menschenrechte und der individuellen Freiheit und damit der Demokratie bildet, und den Wirtschaftsliberalen (wie Václav Klaus), für die die unsichtbare Hand des Marktes das absolute Gegengift zur Planwirtschaft des Ancien Régime darstellt. Gegenüber der Macht des Staates hatten beide dasselbe Ziel verfolgt. Die Wirtschaftsliberalen begreifen freilich nicht, dass der Liberalismus anderswo, wie in Frankreich, wo das leidenschaftliche Streben nach Gleichheit dominiert, eine negative Konnotation besitzt. Statt das Modell der Sozialen Marktwirtschaft zu übernehmen, haben sie eine »Schocktherapie« angewandt, einen Liberalismus »ohne Attribut«. Zu dieser Entscheidung haben sicher die vorangegangenen erfolglosen Experimente mit dem Dritten Weg beigetragen, das Scheitern halbherziger Maßnahmen zur Reformierung des sozialistischen Systems: der Prager Frühling, die ungarischen Reformen oder die jugoslawische Selbstverwaltung.

Ohne Zweifel ist den Ländern, die rasche liberale Reformen durchgeführt haben, der Übergang besser gelungen als Ländern, die sich nur schrittweise reformiert haben, mit Ausnahme von Slowenien. Mehr als zehn Jahre lang konnten sie Wachstumsraten verzeichnen, die doppelt oder dreimal so hoch waren wie die in Westeuropa. Ihr Liberalismus ist also nicht nur eine ideologische Haltung, sondern beruht auch auf einem wohlverstandenen Interesse. Sie haben dafür ihre Wettbewerbsvorteile ausgespielt (niedrigere Löhne und Steuern, Flexibilität usw.). Die »Flat tax« ist quasi zum Emblem der liberalen »Tigerstaaten« Mitteleuropas ge-

worden. Wenn man Kapitalismus macht, ohne Kapital zu haben, kommt dieses von außen: Die Wirtschaft dieser Länder ist von westlichen Investitionen und der Einbindung in den Weltmarkt abhängig. In der Krise hat sich ihre Kraft in Verletzbarkeit und Schwäche verwandelt.

Es waren die Länder Mitteleuropas und des Baltikums, die den Wirtschaftsliberalismus importiert haben, nicht aber die Balkanstaaten oder die ehemaligen Sowjetrepubliken. Am radikalsten sind heute die Polen und die Tschechen, die den Rückgriff auf staatliche Interventionen zur Eindämmung der Krise vehement kritisieren. Ungarn, das anfangs ziemlich liberal war, ist es in den letzten Jahren immer weniger. Das lässt sich zum Teil mit dem massiven Haushaltsdefizit erklären, die Auswirkungen der Krise haben dann das Ihre getan. Wir müssen aber noch stärker differenzieren. Nehmen wir zum Beispiel Estland und Slowenien, zwei kleine Länder, die miteinander vergleichbar sind, die beide wirtschaftliche Erfolge gefeiert, aber unterschiedliche Modelle angewandt haben. Sie sind ungefähr gleich groß (1,5 bzw. 2 Millionen Einwohner), haben ihre jeweilige Föderation (die UdSSR und Jugoslawien) zum selben Zeitpunkt verlassen und stehen beide für eine Erfolgsgeschichte des Übergangs. Estland hatte das liberalste Modell gewählt und sich als Hong Kong Europas präsentiert, als idealer Standort für Investitionen in neue Technologien. Slowenien hatte bereits unter dem alten Regime mit Reformen begonnen und benötigte somit keine »Schocktherapie«. Es wählte ein hybrides Modell, eine Mischung aus öffentlichem Sektor und progressiver Privatisierung, mit einer langsamen Einführung ausländischen Kapitals. Nun ist es als erstes Land der Eurozone beigetreten und hat das höchste Bruttosozialprodukt pro Einwohner unter den neuen EU-Mitgliedern aufzuweisen.

Es gibt zwei Entwicklungen, die den Liberalismus in Mitteleuropa inzwischen in Frage stellen. Die eine kommt von innen und ist mit dem Aufstieg der Populisten verbunden: Populisten auf der Rechten in Polen (die Kaczynski-Brüder), und Populisten auf der Linken in der Slowakei (Fico in seinem Bündnis mit den Nationalisten). Beide setzen auf soziale Fragen und das Misstrauen gegenüber den liberalen Eliten, die in der Zeit des Übergangs nach 1989 dominierten. Die zweite Herausforderung kommt von außen: die Krise und die Mittel, die in Europa und den Vereinigten Staaten zu ihrer Heilung vorgeschlagen werden. Anfangs haben die besagten Länder die Krise gar nicht kommen sehen, sie dachten, sie wür-

den verschont bleiben. Wenn man gerade den Kommunismus hinter sich gelassen hat, kann man sich nicht vorstellen, dass auch der Kapitalismus krank sein könnte. Darüber hinaus waren diese Länder zunächst tatsächlich weniger betroffen, da sie kein überentwickeltes Banken- und Finanzsystem besitzen, das in der Lage gewesen wäre, »Subprimes« und ähnliche Produkte der Finanzspekulation zu erfinden.

Sie glauben immer noch, dass die Antwort auf die Krise darin besteht, weiter demselben liberalen Rezept zu folgen. Václav Klaus hat die aktuelle Krise mit einer Grippe verglichen: Mit medizinischer Hilfe dauert das Ganze eine Woche, ohne sieben Tage... Sie verurteilen die Rückkehr des Staates bei der Regulierung der Märkte und die Rettungsmaßnahmen mit Hilfe öffentlicher Gelder, die nur ein Alibi der Protektionisten seien. Sie sagen: »Nach dem harten Sozialismus des Ostens müssen wir nun dem weichen Sozialismus des Westens die Stirn bieten.« Noch vor kurzem war ihr Argument plausibel: hier das alte Kerneuropa mit seiner entwickelten sozialen Marktwirtschaft, dort die liberaleren Länder der Peripherie – Großbritannien und die östlichen Staaten. Die Krise hat diese Kluft aber verwischt bzw. neu definiert. Die Frontstellung lautet nicht mehr Zentrum gegen liberale Peripherie, denn gerade die beiden Vorbilder für Mitteleuropa, Großbritannien und die Vereinigten Staaten, greifen heute massiv ins Kapital der Banken ein oder verstaatlichen sie gar. Die Karten sind durcheinandergeraten.

Die Liberalen im Osten sind die letzten Rechtgläubigen. Aber auch sie können der Krise nicht entgehen und einen »Kapitalismus in einem Land« pflegen, während der Rest der Welt von ihr erfasst ist. Die Tschechische Republik und die Slowakei sind momentan zwar noch weniger betroffen als Ungarn, das den IWF um Hilfe bitten muss, oder Lettland, das seine erste große soziale Protestbewegung erlebt. Dennoch kündigt die Krise das unausweichliche Ende des politischen und ökonomischen Zyklus an, den Mitteleuropa seit 1989 durchlaufen hat.

Die Krise hat auch dazu geführt, dass das, was vom Mythos des liberalen Mitteleuropa übriggeblieben ist, nun implodiert. Man muss sich inzwischen fragen, ob Mitteleuropa überhaupt noch existiert. Das Treffen der Länder der Visegrad-Gruppe vom 1. März 2009 brachte die Bestätigung, dass es keine gemeinsame Antwort geben wird. Die Ansichten gingen völlig auseinander, und jeder beschwor auf seine Art die Gefahr eines neuen

Eisernen Vorhangs. Zunächst entwarf der ungarische Ministerpräsident einen Rettungsplan für das krisengeschüttelte Mitteleuropa, der sich auf 190 Milliarden Euro belief. Andernfalls sähe sich Mittelosteuropa mit politischen Spannungen und wachsendem Migrationsdruck konfrontiert. »Wir dürfen keinen neuen Eisernen Vorhang zulassen«, sagte Gyurcsany. Gegen diese Vereinnahmung der Visegrad-Länder erhob sich sogleich Protest. Nach Ansicht des slowakischen Ministerpräsidenten Fico ist die Neigung, die betreffenden Länder als eine Einheit zu behandeln, entstanden, nachdem die österreichischen Banken in manchen osteuropäischen Ländern Probleme bekamen und so den Eindruck erweckten, es gebe einen guten Westen und einen schlechten Osten. Auch die Tschechen protestierten gegen jedwede regionale Herangehensweise an die Krise. »Wir wollen keine neuen Trennungslinien«, sagte Ministerpräsident Topolánek. Im Namen derselben Idee, nämlich eine neue Teilung Europas zu verhindern, brachten Ungarn und Tschechen Argumente für und gegen ein konzertiertes Vorgehen der mitteleuropäischen Staaten vor. »Wir sind nun wirklich keine Ungarn!« lautete der Titel eines Artikels der Prager *Lidové noviny*, während Fico mit der großartigsten mitteleuropäischen Solidaritätserklärung seit 1989 den Vogel abschoss: »Die Ungarn haben tausendmal schlimmere Probleme als die Slowakei! Und wenn man in Betracht zieht, dass wir zur Eurozone gehören, haben selbst die Tschechen und die Polen schwerwiegendere Probleme als wir in der Slowakei.«¹ Mitteleuropa in der Krise? Eine Erfindung der Westmedien!

Das Ende des liberalen Traums von einer globalisierten Marktwirtschaft, die sich ohne Einmischung des Staats entwickeln würde, trifft Mitteleuropa umso härter, als es sich dabei um die herrschende Ideologie der letzten 20 Jahre handelt. Es fällt dort besonders schwer zuzugeben, dass die Marktwirtschaft überhaupt in eine Krise geraten kann und dass diese ihren Ursprung gar in den Vereinigten Staaten hat, die den Liberalen Mitteleuropas als Referenzmodell dient. So haben nach dem »schwarzen Montag« des 15. September 2008 alle großen Ökonomen festgestellt, dass die Finanzmärkte nicht in der Lage waren, sich selbst zu regulieren. Die *New York Times* vom 21. September titelte: »Das Dogma des freien Marktes wurde zu Grabe getragen«. Wenn Sie eine tschechische Zeitung vom darauffolgenden Tag aufschlagen, können Sie dort nachlesen, dass Ministerpräsident Topolánek eine flammende Rede gehalten hatte, in der er für die Tschechische Republik den Titel eines Weltmeisters in Sachen De-

regulierung beanspruchte und ankündigte, dass ebendiese Deregulierung im Rahmen der tschechischen EU-Präsidentschaft Priorität haben werde. Zu einem Zeitpunkt, da Robert Reich von einem »Deregulierungswahn« sprach und selbst Alan Greenspan vor dem amerikanischen Kongress erklärte, dass er sich geirrt habe, um Vergebung bat und in der Folge gar die Verstaatlichung von Pleite gegangenen Banken befürwortete, forderte der tschechische Ministerpräsident ein »Europa ohne Barrieren« – das heißt mit weniger Hindernissen, die sich dem globalisierten Markt in den Weg stellen. Während also die Welt mit einer schrankenlosen Wirtschafts- und Finanzkrise konfrontiert ist, wollen die tschechischen Liberalen ein »Europa ohne Barrieren«. Zum ersten Mal hinken sie dem amerikanischen Modell hinterher.

Im März 2009 trat der ungarische Ministerpräsident Gyurcsany zurück, indem er sich angesichts der Wirtschaftskrise für inkompetent erklärte. Dieses Übermaß an Aufrichtigkeit bei einem Mann, der 2006 zugegeben hatte, »morgens, mittags und abends« gelogen zu haben, wurde von seinem tschechischen Kollegen Mirek Topolánek ganz und gar nicht geteilt, der genau wusste, was zu tun und was zu lassen sei. Eben dies erklärte er am 25. März, einen Tag vor dem Sturz seiner Regierung, vor dem verblüfften Europaparlament in Straßburg. Die Rettungsmaßnahmen für die Banken, die Rückfälle in Protektionismus und vor allem die Politik der massiven Wirtschaftsankurbelung durch den Staat, all dies wurde vom amtierenden EU-Ratspräsidenten Topolánek mit den Worten kritisiert, die Politik Präsident Obamas sei ein »Weg in die Hölle«. Tags darauf titelte die *New York Times*: »Der EU-Präsident bezeichnet die amerikanischen Wirtschaftsreize als ›way to hell‹«. Der Sprecher des Weißen Hauses schrieb diese Worte den innenpolitischen Umständen zu, mit denen der tschechische Ministerpräsident zu kämpfen habe. Das trifft die Sache aber nicht genau: Der Grund dafür ist ideologischer Art, ein unerschütterlicher Glaube an die Fähigkeit des Marktes zur Lösung sämtlicher Probleme, den Topolánek wie Klaus dem amerikanischen Modell während des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts abgeschaut hatten. Topolánek ist für seine offenen Worte bekannt; den Entwurf zur Europäischen Verfassung hatte er zum Beispiel öffentlich als »big shit« bezeichnet. Dass er sich aber am Vorabend des G20-Gipfels und von Obamas Pragbesuch mit dem amerikanischen Präsidenten anlegte, überraschte dann doch und hat die Mehrheit der Europaabgeordneten schockiert, die von sich wiesen,

dass Topolánek im Namen Europas gesprochen habe. Am 5. April wurde Präsident Obama dann mit seiner Frau vom ultraliberalen und europafeindlichen Václav Klaus im Namen der EU in Prag empfangen.

So war die – durch den Sturz der Regierung vorzeitig gestutzte – tschechische EU-Ratspräsidentschaft geprägt von einer Mischung aus ideologischer Starrköpfigkeit, einem Erbe der kommunistischen Zeit, und der Ernüchterung über Amerika. Obama symbolisiert in diesem Zusammenhang sowohl das Ende des Mythos von Amerika als staatsfreier Wirtschaft und Gesellschaft als auch die Enttäuschung über das Ende der unipolaren Welt mit ihrer auf Stärke und Unilateralismus basierenden Politik, wie die scheidende US-Regierung sie verkörpert hatte. Die Heftigkeit, mit der die tschechischen Medien negativ auf Obamas Prager Rede zur nuklearen Abrüstung reagierten,² offenbart die Konfusion und die trotzige Haltung der politischen Eliten Mitteleuropas, der letzten Waisen von Bush und Cheney.

In den 1960er Jahren lief in Prag ein Film mit dem Titel »Musik vom Mars«. Heute, da die beiden Referenzländer des angelsächsischen Liberalismus-Modells, die USA und Großbritannien, bei der Verstaatlichung von Banken und der Wirtschaftsankurbelung durch massive Einspeisung öffentlicher Mittel vorangehen, klingen das tschechische (und weniger schrill auch die polnische) Plädoyer für verstärkte Deregulierung und die Rede von einem aus dem Westen drohenden »weichen« Sozialismus wie ein fernes Echo vom Ende des letzten Jahrhunderts, wie von einem anderen Planeten kommend, wie Musik vom Mars.

Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek

Anmerkungen

1 *Hospodářské noviny* vom 1. 3. 2009.

2 Hier nur ein Zitat, das den herrschenden Tonfall in den tschechischen Medien treffend wiedergibt: »Es bleibt die Frage, ob Leute wie Obama nicht gefährlicher sind als der koreanische Diktator.« (Josef Mlejnek am 13. April 2009 auf Radio Prag).

Jan-Werner Müller
 CHRISTDEMOKRATIE – EIN MODELL FÜR
 »MUSLIMISCHE DEMOKRATIE«?

Im Sommer 2008 konnten sowohl türkische als auch viele westliche Liberale aufatmen: Das türkische Verfassungsgericht hatte dem Antrag, die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AK Parti) zu verbieten und viele ihrer führenden Köpfe aus der Politik zu verbannen, nicht stattgegeben. Das Urteil fiel denkbar knapp aus, und die Partei wurde mit einer Geldstrafe belegt. Gleichwohl bleibt die AKP in den Augen vieler Beobachter inner- und außerhalb der Türkei Hoffnungsträger für das Wachsen einer »muslimischen Demokratie« nach dem Vorbild der europäischen Christdemokratie.¹ Mit anderen Worten: Sie könnte eine Partei sein, die Legitimität aus religiösen Quellen schöpft und doch die Regeln der Demokratie und den Charakter des modernen, gegenüber jeder Glaubensrichtung neutralen Staates anerkennt.² Parteien in anderen Ländern mit größerer islamischer Präsenz könnten folgen.³

Dieses optimistische Szenario ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Gewöhnlich werden vier Einwände vorgebracht: Die AKP und ihre Unterstützer, so heißt es bisweilen, hätten das Etikett »muslimische Demokratie« explizit abgelehnt; sie bevorzugten die Selbstbezeichnung »konservative Demokratie« und bezögen sich teilweise auf Klassiker im westlichen Kanon konservativen politischen Denkens wie Edmund Burke und Michael Oakeshott.⁴ Zweitens – ein sehr viel schwerer wiegender Einwand – wird argumentiert (ob nun offen oder hinter vorgehaltener Hand), Islam und Demokratie seien schlicht unvereinbar. Der Islam, so wird behauptet, kenne keinerlei Trennung von Religion und Politik und könne insbesondere das Verständnis des Staates als neutral gegenüber individuellem Glauben (oder Nicht-Glauben) unmöglich akzeptieren. Nicht ganz so kategorisch kommt ein dritter Einwand daher: Der Prozess der westeuropäischen Christdemokratisierung sei entscheidend vom Vatikan vorangetrieben worden; päpstliche Verlautbarungen hätten die grundsätzliche Entscheidung zugunsten der liberalen Demokratie für alle Katholiken verbindlich gemacht. Da es nun einmal bei den Muslimen

keine vergleichbare klerikale Hierarchie – eigentlich überhaupt keine Kirche – gebe, könne die Christdemokratie keinerlei Vorbildcharakter beanspruchen. Ein vierter Einwand schließlich geht fast genau in die entgegengesetzte Richtung: Insbesondere Politikwissenschaftler insistieren, dass die Herausbildung liberal-demokratischer Parteien in muslimisch geprägten Ländern eigentlich gar nichts mit religiösen Inhalten zu tun habe.⁵ Stellten sich Parteien mit starker islamischer Ausrichtung wiederholt zur Wahl, würden sie fast automatisch moderater und letztlich liberaler, da sie für so viele Wähler wie möglich attraktiv sein wollten. Anders gesagt: Alle Parteien strebten danach, Volksparteien zu werden, partikulare religiöse Programminhalte würden früher oder später verwässert. Gerade die europäischen Christdemokraten scheinen ein hervorragendes Beispiel für diese These abzugeben.

Der erste Einwand ist fast schon trivial – gerade im Kontext der Türkei mit ihrem sehr restriktiven Verständnis von Laizismus und insbesondere ihrer langen Geschichte von Verboten politischer Vereinigungen wird sich jede Partei hüten, in den Ruf zu kommen, religiöse Ziele zu propagieren oder das ganz spezifische Verhältnis des kemalistischen Staates zum Islam ändern zu wollen.⁶ »Muslimische Demokratie« kann jedoch als analytischer Begriff gebraucht werden, auch dort, wo kein politischer Akteur diesen Terminus je verwenden würde. Der zweite Einwand hingegen ist gravierend – ich möchte hier nicht auf ihn eingehen, weise allerdings darauf hin, dass ich die These von der Inkompatibilität von Demokratie und Islam entschieden ablehne. Bleiben die letzten beiden Gegenargumente – diese möchte ich im vorliegenden Essay entkräften.

Ideen und Interessen

Es hieße, einem naiven Idealismus anheimfallen, behauptete man, allein eine Kombination christlicher Glaubensinhalte und demokratischer Grundwerte hätte zum Siegeszug der christdemokratischen Parteien in Westeuropa nach 1945 geführt. Wie ich weiter unten noch ausführen werde, hatte der große Erfolg dieser Parteien mit handfesten Interessen und einer ganz spezifischen historischen Konstellation zu tun. Dies ändert aber nichts daran, dass eine Form von moderatem oder »liberalisiertem« katholischen Gedankengut vorhanden sein musste, um christdemokra-

tische Visionen von Politik plausibel zu machen. Parteiprogramme sagen und versprechen vieles – aber nicht Beliebiges. Moderne Demokratien fordern eine permanente Selbstrechtfertigung seitens der staatlich Handelnden; und auch Traditionen beziehungsweise ererbte Doktrinen verstehen sich nicht von selbst, sondern müssen immer wieder explizit verteidigt werden. Angesichts der Tatsache, dass die katholische Kirche noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Demokratie ganz ausdrücklich als »Modernismus« ablehnte, brauchte es also auch eine Art intellektuelle Rekonstruktionsleistung, um Katholizismus und Demokratie nicht nur als kompatibel, sondern auch als innerlich verbunden erscheinen zu lassen.

Erbracht wurde diese Leistung teils von innovativen Politikern, teils aber auch von Philosophen und Theologen, die an sich keinerlei Interesse an der parteipolitischen Verwertbarkeit ihrer Ideen hatten. Ein politischer Unternehmer in Sachen demokratischer Katholizismus war beispielsweise der sizilianische Priester Don Sturzo, der 1919 mit einem Aufruf an *tutti i liberi e forti* die *Partito Popolare* in Italien gründete. Nach jahrzehntelangem Konflikt zwischen Vatikan und dem italienischen Nationalstaat hatte Papst Benedikt XVI. das *Non Expedit* – das Verbot für Katholiken, sich an der italienischen Politik zu beteiligen – aufgehoben; Don Sturzo wollte nun eine Partei etablieren, die ihre Ideen teils aus dem Christentum bezog, aber auch konkrete Verbesserungen vor allem für Bauern und die Mittelschicht anstrebte. Sturzos Partei wurde sofort zur zweitstärksten im Parlament; sie spielte jedoch eine unglückliche Rolle in den Anfangsjahren des Faschismus: Einige *Popolari* agierten als Minister unter Mussolini; 1926 wurde die Partei dann aufgelöst. Sturzo ging ins Exil, organisierte einen spezifisch katholischen Antifaschismus – und versuchte in unzähligen Artikeln und Streitschriften immer wieder, die Verbindungen von Christentum und Demokratie herauszustellen. Ihm war auch besonders daran gelegen, einen katholischen Korporatismus, wie er in der Enzyklika *Quadragesimo Anno* verfochten wurde, von Mussolinis faschistischem *corporativismo* abzugrenzen.

Sturzo war ein leidenschaftlicher Politiker und Publizist; ein Philosoph war er nicht. Die Aufgabe, Christdemokratie philosophisch und ideengeschichtlich zu begründen, fiel einem andern zu: Jacques Maritain.⁷ Ursprünglich ein pro-republikanischer Dreyfusard, dann ein Neo-Thomist, näherte er sich in den zwanziger Jahren der proto-faschistischen *Action*

Française an. 1926 wurde die *Action* vom Vatikan geächtet; Maritain beugte sich dem Urteil des Papsts, obwohl er eine Zeit lang noch versucht hatte, zwischen Vatikan und dem Führer der *Action*, Charles Maurras, zu vermitteln. In den dreißiger Jahren zog er sich den Zorn konservativer Katholiken zu, weil er Francos Krieg nicht als legitimen christlichen Kreuzzug anerkennen wollte. Auch begann er, vor dem Hintergrund seiner aristotelisch-naturrechtlichen Philosophie eine neue Konzeption von Menschenrechten zu entwickeln, die zuerst in *Humanisme intégral* von 1936 ausführlicher vorgestellt wurde. 1940 blieb er nach einer Vortragsreise in den USA; die Gestapo durchsuchte sein Haus in einem Vorort von Paris vergeblich. Während des Kriegs schrieb er leidenschaftlich gegen das Vichy-Regime an.

Der entscheidende Durchbruch zur Christdemokratie erfolgte in Maritains im Exil verfassten Schriften: Die Demokratie, so Maritain, sei zwar nicht schon immer der einzig mögliche politische Ausdruck des Christentums; im 20. Jahrhundert sei jedoch einzig Demokratie mit christlichem Glauben vereinbar. Seine Menschenrechtskonzeption schöpfte aus dem in den dreißiger Jahren entstandenen kommunitaristischen »Personalismus« – einer eher vagen christlich kolorierten Philosophie, die sich von den beiden Extremen liberaler Individualismus und Kommunismus absetzen wollte und auf dem »Primat der Person« insistierte, die sich immer in Gemeinschaft mit anderen verwirkliche und eine spirituelle Dimension habe.⁸ Maritain wirkte nach 1945 auch an der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen mit; zudem beeinflusste seine Philosophie eine Reihe von christdemokratischen Parteipolitikern im Westeuropa der Nachkriegszeit, vor allem in Italien, wo einige von Maritains Adepten personalistisches Gedankengut in die Verfassung einbrachten.⁹ Das Zweite Vatikanische Konzil ratifizierte schließlich viele von Maritains Ideen – an seinem Ende überreichte ihm Paul VI., der bereits in den zwanziger Jahren Maritain ins Italienische übersetzt hatte, die »Botschaft an die Vertreter des Geistes und der Wissenschaft«.

Eine bewusste christdemokratische Ideenpolitik spielte somit eine wichtige Rolle. Überlieferte thomistische (und aristotelische) Vorstellungen wurden auf eine moderne pluralistische Gesellschaft hin ausgerichtet: Naturrecht diente als Grundlage der Menschenrechte, die Würde des Menschen avancierte zu einem zentralen, auch für Nicht-Christen plausiblen Begriff; politische Gleichheit wurde aus dem Christentum be-

gründet. Die Demokratie als solche wurde häufig als Gemeinschaft von Gemeinschaften definiert, welche sich in ihrer Pluralität anerkennen und politische Entscheidungen so weit wie möglich dezentral treffen.

Es war wohl gerade die philosophische Verschwommenheit des Personalismus, die es einer ganzen Reihe von katholischen Denkern erlaubte, sich von der autoritären Rechten à la Franco und Salazar abzusetzen, ohne sich gleich als liberal-individualistisch-materialistischer Konvertit wahrnehmen zu müssen.¹⁰ Zu einem sehr abstrakt gehaltenen moralisch-politischen »Primat der Person« konnte man auf vielen Wegen gelangen, und der Personalismus ließe sich durchaus als eine Art Übergangs- oder Brückenideologie beschreiben.

Allgemein ließe sich schlussfolgern: Es kommt wohl weniger auf den präzisen Inhalt solcher »Übergangsideologien« an, sondern darauf, dass es sie überhaupt gibt. Daraus lässt sich wiederum schließen, dass eine Art »liberalisierter Islam« notwendige, wenn auch nicht hinreichende Vorbedingung für eine »muslimische Demokratie« ist. Diese Liberalisierung muss nicht von oben kommen – im Fall des Katholizismus wurde sie maßgeblich von Philosophen außerhalb der Kirche oder eben von politischen Unternehmern wie Sturzo angestoßen. Der Vatikan übte hier keine führende oder gar kommandierende Rolle aus, sondern ratifizierte die Hinwendung zu Demokratie und Menschenrechten fast als allerletzte Instanz.

Klerikale Strukturen und Demokratisierung

Man kann es gar nicht deutlich genug betonen: Auch die christdemokratischen Parteien sind größtenteils keine direkten Schöpfungen der Kirche. Es handelt sich vielmehr um eher improvisierte, den historischen Umständen nach ganz verschiedene Gebilde, die vor allem die antiklerikalen Eingriffe in Bildung und Familie seitens liberaler, säkularer Staaten Ende des 19. Jahrhunderts abwehren sollten.¹¹ In Ländern, in denen man sich ein baldiges Ende einer solchen antiklerikalen Regierung erhoffte, kam es gar nicht erst zur Bildung katholisch inspirierter Parteien – das klassische Beispiel ist Frankreich; dort schien eine Restauration der Monarchie oder zumindest ein reaktionärer Coup ausreichend plausibel, dass man sich auf das unappetitliche parteipolitische Spiel der Dritten Republik erst gar nicht einlassen wollte.¹²

Auch als die christdemokratischen Parteien erste, weitgehend unerwar-

tete Wahlerfolge feierten, betrachteten Vatikan und höherer Klerus sie mit unverhohlener Skepsis: sie erschienen als kontaminiert vom »Modernismus«; Leo XIII. befand, er halte grundsätzlich nichts von Wahlen und wollte die antiklerikalen Maßnahmen liberaler Staaten abwehren »sans faire de politique«.¹³ Auch stand der universalistische Anspruch des Katholizismus im Gegensatz zu der Idee, eine katholische Partei könnte eine unter vielen im Parteienspektrum sein. Mit anderen Worten: Pluralismus war schon an sich verdächtig, wenn nicht gar verwerflich. Ganz abgesehen davon hatte die Kirche aber auch nicht unbedingt ein praktisches Interesse daran, dass sich Organisationen, welche sie nicht direkt kontrollieren konnte, zwischen sie und den Staat schoben. Die Kirche wurde im 19. Jahrhundert bekanntlich immer zentralistischer organisiert, und der Vatikan gewann mehr Macht über die nationalen Kirchen, die er nicht gleich wieder an politische Parteien verlieren wollte. Christdemokratie war somit eine Sache von Laien und niederem Klerus; nicht umsonst wählte ein Mann wie Sturzo den Namen *Popolari*: Christdemokratie war nicht nur für das einfache Volk, sie war weitestgehend auch eine Gründung des einfachen Volks. Nationale Kirchen und konservative Eliten, welche meinten, sie könnten christdemokratische Parteien je nach Interessenlage steuern, mussten bald feststellen, dass ihnen die Kontrolle über diese weitgehend entglitt.

Bisweilen ging der Vatikan direkt gegen Christdemokraten vor, besonders wenn sie zu sehr in eine linke politische Richtung abzudriften schienen. Marc Sagniers *Sillon*-Bewegung wurde 1910 vom Vatikan verurteilt, Sturzos *Popolari* sahen sich Anfang der zwanziger Jahre zugunsten konservativer Politiker im Stich gelassen, die bereit waren, mit Mussolini zusammenzuarbeiten.¹⁴ Und auch 1945, als der Vatikan sich zur liberalen Demokratie zu bekennen begann, blieb das Verhältnis zwischen Parteien und Kurie gespannt. Der Vatikan wollte die *Democrazia Cristiana*, die Nachfolgepartei der *Popolari*, auf einen deutlich rechteren Kurs bringen; Alcide de Gasperi hingegen wünschte sich einen *partito nazionale*, der nicht einfach als verlängerter Arm des Vatikan wahrgenommen werden sollte (mit diesem Ziel setzte er sich auch weitgehend durch).¹⁵

Es ist denn auch eine grundsätzlich falsche Vorstellung, politische Mobilisierung im Namen von Religion rufe vorhandene persönliche Identitäten einfach zu bestimmten Zwecken ab; vielmehr handelt es sich um eine keineswegs von oben zu kontrollierende Rekonstruktion oder Neu-

orientierung von Identitäten, wie vor allem der griechische Politikwissenschaftler Stathis Kalyvas zu Recht betont hat.¹⁶ Politische Zwänge führten dazu, dass Christdemokraten zunehmend auf nicht-religiöse Anreize für Wähler setzten und begannen, konfessions- und klassenübergreifende Koalitionen zu schmieden. Kurz: Sie wurden zu Volks- und Sammlungsparteien, wobei sich kaum bestreiten lässt, dass ihr spezifisch christliches Profil dabei immer mehr verblasst ist.

Die Geschichte der Christdemokraten – ihrer Theoretiker wie ihrer Parteien – zeigt somit auch, dass eine Fixierung auf Glaubensinhalte und doktrinäre Fragen in der Politik wenig hilfreich ist. Es gibt fast immer Spielraum für neue und selektive Interpretationen von Traditionen und Grundwerten – Maritain war ein Meister darin, diesen Spielraum auszuloten. Und auch die institutionellen Anpassungen an die moderne Demokratie erlauben einiges an Flexibilität. Institutionen wiederum entwickeln eine Art Eigendynamik, die von ihren Schöpfern schlicht nicht vorausgesehen werden kann. Nicht zuletzt deshalb ist die pauschale Rede von der Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie so irreführend: Ganz Ähnliches wurde im 19. Jahrhundert oftmals vom Katholizismus behauptet.

Lehren für die Gegenwart?

Alle historischen Analogien sind bekanntlich mit Vorsicht zu genießen – der große Politikwissenschaftler James Bryce hatte zweifelsohne mit seiner Ermahnung recht, die Hauptaufgabe der Geschichtswissenschaft bestehe darin, uns von plausiblen Analogien zu befreien. Deswegen sollen zum Schluss noch die ganz besonderen historischen Umstände beleuchtet werden, welche entscheidend zum Triumph der Christdemokraten in Europa nach 1945 beitrugen.

Wie weiter oben ausgeführt, war die Christdemokratie nicht so sehr eine Kreatur der Kirchen, sondern von Intellektuellen und politischen Unternehmern. Diese konnten sich jedoch viele bereits existierenden Organisationen und Netzwerke zunutze machen. Mit anderen Worten: Auch wo sie sich von staatlicher Politik fernhielten, zeigten viele Katholiken doch zivilgesellschaftliches Engagement und übten sich in konstruktivem politischen Handeln. Diese zivilgesellschaftlichen Strukturen und Mentalitäten verschwanden sogar während totalitärer Herrschaft nicht ganz:

Azione Cattolica beispielsweise funktionierte auch während der zwanzig Jahre des Mussolini-Regimes weiter.

Zudem kamen den Christdemokraten nach 1945 zwei zeitspezifische Umstände zugute: Konservative und nationalistische Rechte waren durch den Faschismus weitgehend diskreditiert. So fielen den christdemokratischen Parteien viele Wähler zu, ohne dass sie sich gegen den generell eher linken, wenn nicht gar revolutionären Zeitgeist stemmen mussten.¹⁷ Im Gegenteil: Viele Christdemokraten verfochten (zumindest in den ersten Nachkriegsjahren) ein kapitalismuskritisches Programm und attackierten die Idee der nationalstaatlichen Souveränität; bekanntlich waren christdemokratische Politiker führend bei der europäischen Einigung in den fünfziger Jahren.

Nicht nur die Diskreditierung der Rechten war von Nutzen. Es war vor allem ein Glücksfall für die Christdemokraten, dass ihnen in Form des Kommunismus ein Feind erwuchs, der ihnen viele Wähler zutrieb, die sich nicht unbedingt mit allen religiösen Inhalten katholischer Parteien identifizieren konnten: Christdemokraten waren in Westeuropa nach 1945 die Antikommunisten *par excellence*.¹⁸

Darüber hinaus beruhten die Wahlerfolge der christdemokratischen Parteien auch auf einem ganz spezifischen Bündnis von Bauernschaft und Mittelschicht – eine Konstellation, die sich in anderen Kontexten nicht so ohne weiteres herstellen lässt. Es ist bezeichnend, dass es nach 1989 in Mittel- und Osteuropa nicht zur Bildung langfristig erfolgreicher christdemokratischer Parteien kam – obwohl dies beispielsweise für Ungarn und vor allem für Polen vorausgesagt worden war.

Somit lässt sich auch ein »christdemokratisches Modell« nicht ohne weiteres auf andere Regionen oder Religionen übertragen. Nur hat dies eben weniger mit Glaubensinhalten als mit spezifischen politischen Kontexten zu tun. Im besonderen Fall der Türkei wird der langfristige Erfolg einer Partei wie der AKP, Muslime dauerhaft an die moderne Demokratie heranzuführen, vielleicht weniger mit dem Programm der Partei als mit den Strukturen des türkischen Staates zu tun haben.¹⁹ Solange in der Republik ein »aktiver«, gar aggressiver Säkularismus herrscht, solange der Staat ein restriktives, wenn nicht gar autoritäres Demokratieverständnis pflegt, wird es auch keine liberale politische Kultur geben, die für religiöse Inhalte durchlässig ist, aber staatlichen Zwang im Namen von Religion als illegitim ausschließt. Eine »muslimisch-demokratische« Partei

könnte eine wichtige Rolle in der Liberalisierung der politischen Kultur insgesamt spielen, so wie dies christdemokratische Parteien in Westeuropa nach 1945 taten. Darüber hinaus braucht es aber liberale muslimische Denker, welche einen »Ideenvorrat« anhäufen können, der eine moderat-demokratische Form islamisch inspirierten politischen Handelns auch in den Augen säkular denkender Menschen rechtfertigt.

Anmerkungen

- 1 Siehe beispielsweise José Casanova, »Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich«, in: *Leviathan*, Nr. 2, 2006.
- 2 Der Begriff muslimische Demokratie ist leicht missverständlich: Bisweilen werden damit Länder mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung bezeichnet, die sich der liberalen Demokratie zugewandt haben. Jüngstes Beispiel in den Augen vieler Beobachter ist Bangladesch. Hier soll es jedoch um Parteien gehen, die auf mehr oder weniger direkte Weise vom Islam inspiriert sind.
- 3 Einen guten Überblick über moderate oder potentiell moderate Parteien und Bewegungen bietet Peter Mandaville, *Global Political Islam*, New York 2007.
- 4 Ahmet T. Kuru, »Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party«, in: M. Hakan Yavuz, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, University of Utah Press 2006.
- 5 Vali Nasr, »The Rise of Muslim Democracy«, in: *The Journal of Democracy*, Jg. 16 (2005).
- 6 Im Fall der Türkei handelt es sich um einen »aktiven Säkularismus« (im Gegensatz zu einem passiven, der sich gegenüber Religionen neutral verhält). Bekanntlich wird der staatlich-öffentliche Raum in der Türkei strikt von der Religion getrennt; gleichzeitig aber von Staats wegen ein ganz spezieller sunnitischer Islam unterstützt (und kontrolliert). Siehe auch Ahmet T. Kuru, »Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion«, in: *World Politics*, Jg. 59 (2007).
- 7 Zu Maritain siehe vor allem Bernard Doering, *Jacques Maritain and the French Catholic Intellectuals*, Notre Dame 1983; Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain: Les Mendians du Ciel*, Paris 1995 sowie meinen Artikel »Die eigentlich katholische Entschärfung? Jacques Maritain und die christdemokratischen Auswege aus dem Zeitalter der Extreme«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Nr. 3 (2008).
- 8 Zum Personalismus siehe Michel Winock, *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, Paris 1975 sowie John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930-1950*, Toronto 1981.
- 9 Paolo Pombeni, »Individuo/persona nella Costituzione italiana. Il contributo del dossettismo«, in: *Parole Chiave*, Nr. 10/11 (1996), S. 197-218.
- 10 Ähnliches gilt für den bereits in der Zwischenkriegszeit über Partei- und Ideologiegrenzen wichtigen »Solidarismus«.
- 11 Siehe vor allem Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca 1996.

- 12 Umgekehrt kam es ohne eine antiklerikale Offensive des Staates auch nicht zur Bildung christdemokratischer Parteien: Das beste Beispiel ist Irland.
- 13 Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, a.a.O., S. 49.
- 14 John Pollard, »Italy«, in: Tom Buchanan / Martin Conway (Hg.), *Political Catholicism in Europe 1918-1965*, Oxford 1996.
- 15 Steven F. White, »Christian Democracy or Pacellian Populism? Rival Forms of Postwar Italian Catholicism«, in: Thomas Kselman / Joseph A. Buttigieg (Hg.), *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*, Notre Dame 2003.
- 16 Stathis N. Kalyvas, »Unsecular Politics and Religious Mobilization: Beyond Christian Democracy«, in: ders., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, a.a.O.
- 17 Einige Christdemokraten nahmen sich denn auch die britische Labour Party – und nicht etwa die Tories – zum Vorbild. Man denke an die Gruppe um Giuseppe Dossetti, aber auch an führende Vertreter der ÖVP. Ich danke Polo Pombeni für wichtige Hinweise hierzu.
- 18 Darüber hinaus festigten einige christdemokratische Eliten ihre Position aber auch, indem sie den Staat kolonisierten – man denke vor allem an die *Democrazia Cristiana*.
- 19 Die Gruppen, welche die AKP unterstützen, weisen durchaus Ähnlichkeiten mit dem klassischen Klassenbündnis der Christdemokraten auf: Bauern, Mittelschichten und die neue anatolische Bourgeoisie. Einen guten Überblick bietet Rainer Hermann, *Wohin geht die türkische Gesellschaft? Kulturkampf in der Türkei*, München 2008.

Ivan Chvatik

GESCHICHTE UND VORGESCHICHTE DES PRAGER JAN PATOCKA-ARCHIVS

Der Entstehung des Jan Patočka-Archivs in seiner heutigen Gestalt geht eine lange Geschichte voraus. Eigentlich muss man bei dem jungen Studenten Jan Patočka beginnen, der während seines Studiums an der Prager Karlsuniversität (1925-1931) mit dem sterilen Positivismus der damaligen Prager Philosophen nicht zufrieden war, nach Paris ging, um das Studienjahr 1928-29 an der Sorbonne zu verbringen, und dort zufälligerweise Edmund Husserl traf und von dessen Weise des Philosophierens fasziniert war. Husserl hatte 1929 in Paris eine Reihe von Vorlesungen gehalten, in denen er nach seiner Emeritierung 1928 versuchte, seine philosophische Lehre zu präsentieren. Patočka war damals unter den Hörern dieser Einführung in die transzendente Phänomenologie, die als *Méditations Cartésiennes* bekannt wurde – eine Erfahrung, die ihn so beeindruckt hatte, dass er, sobald er die Möglichkeit dazu hatte, d.h. nachdem ihm 1933 als Doktorand ein Stipendium der Humboldtstiftung zugesprochen worden war, zu Edmund Husserl nach Freiburg ging. Husserl empfing ihn nicht nur als einen begabten jungen Philosophen, sondern auch als einen Landsmann aufs Herzlichste. Husserl stammte bekanntlich aus Proßnitz in Mähren, einem Teil der damaligen (und auch heutigen) Tschechischen Republik.

Abseits der Gespräche mit dem Meister war Patočka der Fürsorge von Husserls Assistenten Eugen Fink anvertraut. Fink weihte Jan Patočka nicht nur in die Geheimnisse der Phänomenologie ein, sondern nahm ihn auch zu den Vorlesungen Martin Heideggers mit. Da Husserl damals schon Emeritus war, war Patočka offiziell als Gaststudent am Lehrstuhl Martin Heideggers eingeschrieben. In privaten Gesprächen erzählte Patočka, dass Fink ihm sozusagen heimlich die Bedeutung der Heideggerschen Rekonstruktion des phänomenologischen Denkens erklärte, mit der Husserl selbst zu dieser Zeit schon nicht mehr einverstanden war.

Aus Freiburg kehrte also nicht nur ein überzeugter Phänomenologe Husserlscher Prägung zurück, der im Jahre 1936 seine Habilitationsschrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*¹ publizierte, sondern auch

ein lebenslanger Kritiker des Husserlschen metaphysischen Idealismus. Anders gesagt: Sein ganzes Leben blieb Patočka dem Husserlschen Ansatz treu, aber von Anfang an wusste er, dass die Heideggersche Korrektur unumgänglich ist. Darüber hinaus sah er die Notwendigkeit, die Betrachtungen über die »natürliche Welt« durch eine Philosophie der Geschichte zu vervollständigen.

Aber auch Heidegger stellte Patočka nicht zufrieden; immer wieder fand er Punkte, in denen er über ihn hinausgehen wollte. Dieses Ringen mit den beiden Großen der Phänomenologie war der eigentliche Inhalt der Vorlesungen, die Patočka in den Jahren 1967 bis 1972 an der Philosophischen Fakultät der Prager Karlsuniversität hielt.

Es war in diesen Jahren, dass ich die Möglichkeit hatte, Patočka näher kennenzulernen. Ich hatte nämlich 1964 die Prager Fakultät für Kernphysik absolviert und wollte nach einem halben Jahr Militärdienst eine Dissertation im Bereich der damals populären Kybernetik schreiben. Professor Antonin Svoboda jedoch, ein ehemaliger Mitarbeiter von Norbert Wiener, der in Prag den ersten funktionierenden Computer konstruiert hatte und bei dem ich meine Studien fortsetzen sollte, hatte inzwischen von den Schwierigkeiten, die ihm das kommunistische Regime machte, genug und war, noch bevor ich vom Militär zurückgekommen war, nach Amerika entschwunden. Mir blieb dann nur noch übrig, in einer Fabrik an der Weiterentwicklung von Svobodas Rechenanlage für die Serienproduktion mitzuwirken. Ich arbeitete in einer Abteilung für Computerlogik, was mir genug Zeit ließ, mich in den »gebildeten Kreisen« in Prag umzusehen und meine eigenen Interessen neu auszurichten.

Meine Neigung zur Philosophie datierte schon aus den Jahren an der Fakultät, in denen ich allmählich erkannt hatte, dass mich das Studium der Physik wohl nicht zu der Weisheit führen würde, auf die ich aus war. Auch der offizielle Marxismus konnte meine philosophische Neigung nicht befriedigen. Ohne jede Hilfe von außen war es für jemanden, der Physik studierte, schwer, einen Weg in die Philosophie zu finden. Nicht einmal die Kybernetik erwies sich als tragfähig. Dann jedoch stieß mir etwas Unerwartetes zu: Meine Aufmerksamkeit wurde auf eine *Einführung in die Phänomenologie Husserls* gelenkt, die während der Jahre 1965/66 in fünf Heften der marxistischen *Philosophischen Zeitschrift* von einem mir gänzlich unbekanntem Jan Patočka publiziert wurde.² Obwohl ich nicht viel von dem verstehen konnte, was Patočka schrieb, sah ich doch, dass

es sich dabei um etwas ganz anderes handelte als alles, was mir bis dahin bekannt geworden war, und dass ich mich vielleicht in dieser Richtung weiter bemühen sollte.

Das totalitäre kommunistische Klima in unserem Land wurde im Laufe der sechziger Jahre immer milder, und das Erscheinen von Patočkas *Einführung* war ein wichtiges Indiz dafür. Der Prager Frühling von 1968 bereitete sich vor. Als Patočka im Jahre 1967 60 Jahre alt wurde, konnte man in der *Philosophischen Zeitschrift* ein großes Interview mit ihm lesen.³ Man traf Anstalten, eine Professur für ihn einzurichten, zuerst an der Universität in Brno, dann aber auch in Prag. Natürlich hätte er die Professur schon lange vorher bekommen müssen, nämlich schon während seiner intensiven Lehrtätigkeit an der Prager Karlsuniversität in der Nachkriegszeit, d.h. in den Jahren 1945-49. Aber die Zeit war damals zu verworren, und nach dem kommunistischen Putsch 1948 war es Patočka nur noch gestattet, als Comenius-Forscher in den verschiedenen Kabinetten der Akademie der Wissenschaften zu arbeiten. Auf die Professur musste er noch fast 20 Jahre lang warten.

Aber auch diesmal wurde Patočkas Tätigkeit an der Universität von den geschichtlichen Ereignissen überschattet. Der Prager Frühling von 1968, die Zeit, in der die Freiheit winkte, war tatsächlich nur ein Frühling, der seinen Sommer nicht sehen sollte – die russischen Panzer machten ihm ein Ende. Doch ging der Geschmack der Freiheit nicht sofort verloren. Der Amtsschimmel stellte Patočkas Bestellung erst im Herbst 1968 zu. Seine erneute Lehrtätigkeit begann er in der Atmosphäre des Studentenstreiks gegen die Sowjettruppen und der unendlichen politischen Verhandlungen mit den Russen über den politischen *modus vivendi* nach der Okkupation. Um den Schein von Rechtmäßigkeit zu wahren, wollte man Patočka nicht ohne Grund entlassen. Man wartete also, bis er 65 Jahre alt war. Dann wurde er sofort in Pension geschickt, und das, obwohl er sich auf dem Gipfel seines intellektuellen Potentials befand und den Studenten die Ergebnisse seiner Denktätigkeit noch lange Jahre hätte weitergeben können.

Voll freudiger Spannung warteten wir auf die erste Stunde seiner Vorlesungen – und er hat uns nicht enttäuscht. Seine Vorträge waren immer ein Ereignis, der große Hörsaal war immer voll bis zum Bersten. Ein noch größeres Abenteuer war das Seminar, in dem wir die gerade auf Tschechisch erschienenen *Cartesianischen Meditationen* Husserls lasen. Nicht

nur die Studenten, sondern auch die damaligen Dozenten und manche ältere Mitglieder der Akademie besuchten dieses Seminar. Jedes Wort nahmen wir begierig auf und schrieben es mit. Von Anfang an verstanden wir, dass wir hier etwas Einmaliges erlebten. Wir bildeten eine Gruppe, die sich immer sofort nach den Vorträgen, am selben Nachmittag, versammelte und die Mitschriften ausarbeitete. Wir versammelten uns meistens bei Jiri Polivka. Außerdem gehörten noch Jaromir Kucera, Jiri Michalek, Miroslava Volkova, Josef Vinar und Marika Kristofová zu dieser Gruppe. Polivka sorgte für die Niederschrift des zusammengefassten Textes, die Marika dann regelmäßig auf der Schreibmaschine abtippte. Diese ersten Vorlesungen aus den Jahren 1968-1970 haben wir später für den Samisdat ediert und nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wieder in Buchform publiziert.⁴

1967 hatte ich die Computerfabrik zusammen mit meinem damaligen Abteilungschef verlassen. Die primitive Lochkartenanlage, an der wir gearbeitet hatten, war inzwischen fertig und es bestand nicht viel Hoffnung darauf, dass wir eine neue Generation von Computern entwickeln würden. Die westliche Konkurrenz war zu groß. Die technologische Kluft zwischen Ost und West wurde Jahr für Jahr tiefer. Die größeren Industriebetriebe sahen sich schließlich gezwungen, ihre Computer im Westen zu kaufen. Zu einem solchen westlichen, genauer dem schwedischen Computerhersteller (Datasaab) wollte mich damals der erwähnte Abteilungschef mitnehmen. Die Möglichkeit, für eine längere Schulung nach Schweden zu fahren, hatte damals etwas Fabelhaftes an sich. Ich konnte der Verlockung nicht widerstehen.

Von den Reisen nach Schweden habe ich zweierlei mitgebracht. Erstens die Überzeugung, dass etwas dem Philosophieren mit Patocka Vergleichbares dort nicht zu finden war, und zweitens ein kleines Tonbandgerät, das man für die Aufnahme von Patockas Vorträgen benutzen konnte. Nach und nach, nach mehreren Reisen, hatte ich unsere ganze Philosophiegruppe mit solchen Geräten ausgerüstet, und so haben wir fast alles, was Patocka vortrug, auf Tonband aufgenommen. Zugleich fertigten wir weiter Mitschriften an, so dass wir beides kombinieren und die Vorträge vollständig in schriftlicher Form fixieren konnten.⁵

Ich hatte mich schon bald entschlossen, die philosophische Fakultät zu absolvieren, um in engerem Kontakt mit Patocka sein zu können. Die Dozenten, die ich inzwischen aus dem Seminar kannte, empfahlen mir

aber, keine Zeit mit dem langen Studium an der Fakultät zu verlieren. Eine Fakultät hätte ich ja schon absolviert, und bei den Philosophen könnte mich ohnehin niemand anderer als Patocka etwas lehren. Sie empfahlen mir, mich sofort bei ihm als Doktorand zu melden.

Patocka kannte mich schon aus dem Seminar und fragte mich als erstes, ob ich deutsch lesen könne. Als ich auf meine dürftigen Kenntnisse aus dem Gymnasium verwies, meinte er, ich solle erst einmal Kants *Kritik der reinen Vernunft* lesen, danach könnten wir sehen, wie es weiter gehen soll. Ich las also fleißig die *Kritik* und lernte so auch tatsächlich ein wenig Deutsch. Darüber hinaus fanden wir einen schon bejahrten Altphilologen, mit dem wir lange Jahre nicht nur das Alt-Griechische, sondern auch Deutsch privat studierten.

Am 1. Juni 1972, dem Tag seines 65. Geburtstags, hielt Patocka seine letzte Vorlesung an der Karlsuniversität. Er erhielt von uns Studenten einen Blumenstrauß zum Abschied. Mit seiner Zwangsemeritierung ging ein wichtiges Kapitel der Geschichte der Prager Universität zu Ende. Der größte tschechische Philosoph hatte während seines gesamten Lebens insgesamt nur acht Jahre lang die Möglichkeit, an der Universität zu unterrichten: vier Jahre nach dem Krieg und vier Jahre nach dem Prager Frühling.

Patocka musste also wieder zu Hause lehren. Als ich begann, als sein Doktorand, regelmäßig zu Konsultationen zu ihm zu kommen, fand ich diese Begegnungen so gewinnbringend, dass ich vorschlug, andere Kollegen mitzubringen. Patocka hatte nichts dagegen, und bald entwickelten sich diese Besuche zu einem Privatseminar. Zu den regelmäßigen Teilnehmern gehörten nicht nur meine Kollegen wie Jiri Michalek, Jiri Polivka, Stanislav Sousedik, Jaromir Kucera, Marika Kristofová, sondern auch die jüngeren Studenten Pavel Kouba, Miroslav Petricek, Miloslav Bednar sowie die Dozenten der philosophischen Fakultät Jiri Pesek, Milan Sobotka und Jaroslava Peskova.

Als Inhalt dieses Seminars wählte Patocka die Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit*. Jedes Wort wurde von Patocka erklärt und kommentiert, und manchmal haben wir während eines ganzen Abends nur ein paar Zeilen gelesen; die übrige Zeit nahm ein von Patocka improvisierter Vortrag in Anspruch, der entweder direkt zum Text oder zu einem Thema war, mit dem sich Patocka gerade befasste. So haben wir während jener

Jahre alle Aufsätze, an denen er damals schrieb, sozusagen probeweise in mündlicher Form von ihm gehört, woran sich jeweils eine Diskussion anschloss. Wir kamen fast jede Woche, fünf Jahre lang, bis zu seinem Tode.

Die innenpolitische Situation kühlte immer weiter ab. Die Kluft zwischen dem kapitalistischen Ausland und unserer sozialistischen Heimat vertiefte sich auch wirtschaftlich durch den Fortschritt dort und die Stagnation hier. Im Jahr 1974 durfte ich zum letzten Mal dienstlich in den Westen fahren, und zwar nach Düsseldorf, um einen schwedischen Computer nach Prag zu bringen. Es handelte sich um dasselbe alte Modell, das wir in Prag schon seit 1967 hatten. Unsere Firma sollte den Computer gratis bekommen, wenn sie nur die Transportkosten übernahm. Eine neue Maschine konnte sie sich aus finanziellen Gründen nicht mehr leisten. Für mich als Wartungstechniker war das ein großer Vorteil. Ich kannte die Maschine in- und auswendig, die Wartung nahm mich wenig in Anspruch, und so konnte ich fast alle Zeit der Philosophie widmen. Bis 1987 durfte ich dann aber nicht mehr in den Westen fahren, weder dienstlich, noch privat.

Schon Anfang der 1970er Jahre einigten wir uns mit Patočka auf die Veranstaltung eines größeren Zyklus von Privatvorlesungen. Um der politischen Polizei zu entgehen, organisierten wir alles ganz im Geheimen. Jede Vorlesung fand in einer anderen Wohnung statt. Die Teilnehmer wurden immer nur persönlich eingeladen, nicht einmal das Telefon haben wir benutzt. Alle elf Vorträge nahm ich wieder auf Tonband auf und redigierte sie. Damals kursierte der Zyklus unter dem Namen »Sorge für die Seele«, erst für die Publikation im Samisdat gab unser Kollege Petr Rezek ihm den Titel *Platon und Europa*.⁶

Im September 1974 knüpfte Patočka an diesen Zyklus an, um seine Philosophie der Geschichte zu vertiefen. Zu diesem Thema wurde er unter anderem auch durch den Vorschlag des jungen polnischen Doktoranden und Mitgliedes der philosophischen Zeitschrift *Znak* Krzysztof Michalski inspiriert, der mit Patočka schon seit 1973 im Briefwechsel stand und der ihn jetzt bat, einen Aufsatz zur »phänomenologischen Auslegung des Sinnes der Geschichte« zu schreiben. Daraus wurden sieben Vorträge, die im Atelier des Prager Photographen Jaroslav Krejci gehalten wurden. Diesmal brauchte Patočka unsere Mitschriften nicht; bis Ende 1975 wurde er mit der schriftlichen Fassung fertig. Der Text wurde unmittelbar danach in der Samisdat-Edition »Petlice« von Ludvik Vaculik unter dem Titel *Ketzerische Essays* publiziert.⁷

Die Wirkung dieser Vorträge und dann auch des Buches auf das intellektuelle Publikum war stark, und Patočka wurde nicht nur von der Opposition, sondern auch von der Polizei allmählich als ein bedeutender Dissident respektiert. Im Juni 1976 etwa wurde er von Petr Rezek zu einem Wochenendworkshop in dessen Sommerhaus eingeladen. Die Versammlung der philosophischen Freunde wurde von der Polizei aufgelöst. Rezek wurde nach Prag zum Verhör gebracht. Patočka allerdings war am Ende gar nicht zum Sommerhaus gekommen. Er war nämlich am Freitag zuvor Gast auf der Geburtstagsfeier von Karel Kosík gewesen und fühlte sich danach wohl zu müde.

Ende Sommer 1976 unterschrieb Patočka mit einer Reihe anderer namhafter Intellektueller ein Protestschreiben gegen den Prozess, der damals den Untergrundmusikern der Gruppe »The Plastic People of the Universe« gemacht wurde. Er könne, so sagte er, diese Musik zwar kaum länger als zehn Minuten ertragen, es sei aber notwendig, sich für die Freiheit der Künstler einzusetzen.⁸

Es war dann nur logisch, dass er sich gegen Ende des Jahres 1976 an der Vorbereitung der *Charta 77* beteiligte und zusammen mit dem ehemaligen Außenminister aus der Zeit des Prager Frühlings Jiri Hajek und dem späteren Präsidenten Vaclav Havel einer der ersten drei Sprecher dieser Initiative wurde.

Die Vorbereitung der *Charta* erfolgte geheim, und Patočka war ursprünglich der Ansicht, dass das Dokument, wie im Falle des Protests für die Musiker, von nur wenigen, dafür aber bekannten Persönlichkeiten unterschrieben werden sollte. Wir hatten von Patočka nichts Genaueres über die *Charta* gehört, bis sie am 1. Januar 1977 publiziert wurde. Die Polizei war davon sehr überrascht und begann, die Aktivisten zu verfolgen. Die Seminare bei Patočka konnten wir nun nicht mehr fortsetzen. Die Situation wurde zunehmend hektischer. Am 1. Februar traf ich Patočka in der Prager Hauptpost, als er gerade seinen Protest gegen die Erklärung der Generalstaatsanwaltschaft über die Illegalität der *Charta* an die Behörden schickte. Ich half ihm, die Begleitzettel für die eingeschriebenen Briefe auszufüllen. Er sagte mir, dass er jetzt alle Zeit und Energie seiner Funktion als Sprecher der *Charta* widmen werde. Bald darauf erkrankte er an seiner chronischen Bronchitis.

Als gegen Ende Februar der niederländische Außenminister Max van

der Stoel zu einem offiziellen Staatsbesuch nach Prag kam, suchten die ihn begleitenden Journalisten Patocka auf und berichteten ihm von dem Angebot des Ministers, ihn als Sprecher der *Charta* zu empfangen. Es war überhaupt das erste Mal, dass ein Staatsrepräsentant mit einem *Charta*-Dissidenten offiziell sprechen wollte. Patocka hielt dies für wichtig, und obwohl er so krank war, dass er im Bett hätte liegen müssen, begab er sich am 1. März 1977 zum Hotel Intercontinental und erklärte dem Minister auf einer Pressekonferenz, worum es den Dissidenten gehe, nämlich darum, dass der Staat die 1975 in Helsinki unterschriebenen Menschenrechtsvereinbarungen respektiere. Zudem schickte Patocka eine sein Vorgehen erläuternde Erklärung an die Behörden.⁹

Die Polizei wurde nervös. Jeden Tag, von morgens bis abends, musste Patocka auf der Polizeistelle verbringen, während der gesamten Zeit wurde er Verhören unterzogen und schikaniert, und das, obwohl er, wie gesagt, krank war und ins Bett gehörte. Sein angeschlagener Organismus war diesen Anstrengungen nicht gewachsen. Nach einer Woche musste Patocka ins Krankenhaus überführt werden. Nicht einmal dort hatte er vor den Zugriffen der Polizei Ruhe. Am 13. März starb er an einem Gehirnschlag.

Es war Sonntag. Im Laufe des Tages hatten wir aus dem ausländischen Rundfunk von Patockas Tod erfahren. Ich war von meinem Wochenendaufenthalt zurückgekehrt und traf mich gegen Abend mit Miroslav Petricek. Wir befürchteten beide, dass Patockas Nachlass in Gefahr war, dass die Polizei nach der bekannten Methode verfahren und ihn aufspüren, beschlagnahmen und vernichten würde. Wir waren uns aber auch einig, dass wohl noch einige Zeit verstreichen würde, bis die Polizei die entsprechende Weisung bekam. Wir mussten also versuchen, diese Frist zu nutzen, um den Nachlass in Sicherheit zu bringen. Bei unseren Überlegungen haben uns auch Patockas eigene Erzählungen vom Schicksal des Nachlasses von Edmund Husserl inspiriert.¹⁰

Ich begab mich zu Jiri Michalek, der seinerseits schon in Verbindung mit Jiri Polivka stand. Gemeinsam beschlossen wir, sofort zu Patockas Schwiegersohn Jan Sokol zu fahren. Mit seiner Hilfe und mit Einwilligung der Familie machten wir uns daran, das Wichtigste aus Patockas Nachlass, also vor allem seine Manuskripte, auszusortieren, grob durchzunummern und einzupacken. Gegen Mitternacht waren wir fertig. Anschließend brachte Jiri Polivka die Manuskripte an einen uns unbekanntem Ort, d.h. zu einem Freund, der mit unserem philosophischen Bekanntenkreis

nichts zu tun hatte und daher für die Polizei unverdächtig war. Von Anfang an verfuhr wir nach der Grundregel der Konspiration, die lautet, dass nicht alle alles wissen müssen. Nur Polivka selbst wusste, wohin er die Manuskripte gebracht hatte. Als nach einigen Monaten klar war, dass sich die Polizei nicht für Patočkas Wohnung interessierte und dass auch wir selbst nicht im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit standen, obwohl wir nach der Teilnahme an Patočkas Beisetzung alle ein ganztägiges Verhör hatten absolvieren müssen, entschieden wir, den Nachlass in Patočkas Wohnung zurückzubringen, um dort mit seiner Aufarbeitung zu beginnen. Während Jiri Polivka ein genaues Verzeichnis anlegte, fand ich ein neues, zuverlässigeres Versteck, wo der Nachlass dann auch bis 1990 blieb.

Während der Jahre 1975-77 arbeitete der junge Philosoph Petr Rezek in Prag an einer psychiatrischen Kinderklinik. Die Leitung hatte Frau Professor Nesnidalova, mit der er mehr oder weniger regelmäßig interne Seminare organisierte, um Fragen der Psychopathologie philosophisch zu diskutieren. Im Grunde genommen handelte es sich dabei um den Versuch, einen halb öffentlichen Rahmen zu schaffen, in dem wir uns mit Patočka treffen konnten. Die wichtigsten Teilnehmer des Seminars waren neben Patočka Jiri Nemeč, Martin Hybler und Leos Horak, die alle drei an verschiedenen Kliniken als Psychologen tätig waren. Die von Heidegger und Medard Boss inspirierten Diskussionen und Überlegungen wurden von Rezek für den Samisdat redigiert. Patočkas Aufsatz *Cartesianismus und Phänomenologie* entstand in diesem Zusammenhang.

Nach der öffentlichen Erklärung der *Charta 77* konnten diese Seminare nicht mehr bei Frau Nesnidalova stattfinden. Einen neuen Zufluchtsort verschaffte ihnen die mutige Leiterin der psychiatrischen Kinderberatungsstelle Lenka Kalousova. Patočka nahm zu dieser Zeit schon nicht mehr an den Seminaren teil, und sein Fehlen war deutlich zu spüren. Sein Tod wirkte dann wie ein Schock. Der nächste Seminartermin fiel auf Dienstag, den 15. März 1977, ein Tag vor dem geplanten Begräbnis. Er wurde zur Trauerfeier für Jan Patočka. Als ich etwa eine halbe Stunde vor Seminarbeginn die Tonanlage brachte, auf der wir zur Eröffnung des Seminars Leos Janaceks *Glagolitische Messe* abspielen wollten, bemerkte ich, dass vor der Beratungsstelle Polizisten in Zivil Wache standen.

Es kamen damals viele von uns, auch entferntere Kollegen, die normalerweise nicht an den Seminaren teilgenommen hatten. Jiri Nemeč und

Petr Rezek gelang es noch, eine kurze Traueransprache zu halten, bevor die Polizei ins Innere der Beratungsstelle eindrang. Kurz darauf begann in den engen Räumen die planmäßige Perlustrierung der Anwesenden. Bekanntere *Charta*-Aktivisten wurden zu schon bereitstehenden Polizeiwagen abgeführt. Es geschah jedoch etwas, was für die Polizei unverständlich sein musste. Jiri Nemeč, einer der Hauptinitiatoren der *Charta 77*, fehlte. Die Beamten hatten genau gesehen, wie er das Gebäude betreten hatte. Dennoch konnten sie ihn nicht finden. Wie sich später herausstellte, hatte er sich in einer Umkleidekabine versteckt gehalten. Nicht dass er Angst vor der Festnahme durch die Polizei gehabt hätte – nur wusste er, dass er nach einer Festnahme nicht zu Patockas Beisetzung hätte kommen können. Jiri war schließlich durch ein Oberlichtfenster gestiegen und durch das Nebengebäude nach draußen gelangt. So gingen wir denn am nächsten Tag mit ihm zusammen zu Patockas Beisetzung. Festgenommen wurde er erst beim Verlassen des Friedhofs.

Die Umstände von Patockas Beisetzung auf dem Friedhof von Prag-Brevnov sind schon oft geschildert worden: Tausende von Menschen und über der Menge die unablässig kreisenden Polizeihubschrauber, von denen aus das Geschehen gefilmt wurde und deren Motoren einen solch ohrenbetäubenden Lärm machten, dass jeder Versuch einer Traueransprache übertönt wurde. Weitere Polizeikameras waren an den Umgrenzungsmauern des Friedhofs angebracht. Und zusätzlich, um den Lärmteppich wirklich undurchdringlich zu machen, trainierten außerplanmäßig die Motorradfahrer im nahe gelegenen Rennstadion. Im mittlerweile zugänglichen Polizeiarchiv sind die Filmaufnahmen von Patockas Beisetzung entweder nicht erhalten geblieben oder sie werden weiter gut versteckt. Patockas Beisetzung hat die Polizei einige Arbeit gekostet – auch noch in der Folgezeit. Jeder, der teilgenommen hatte, wurde Verhören unterzogen und unter Druck gesetzt, für die Polizei zu arbeiten. Ich und die Freunde, die mir am nächsten standen, waren nach etwa einer Woche an der Reihe. Ich wurde um etwa fünf Uhr morgens aus meiner Wohnung geholt. Das Verhör dauerte bis zum späten Nachmittag. Körperliche Gewalt wurde nicht eingesetzt. Ich schaffte es, ablehnend zu bleiben und nichts auszusagen.

Kurze Zeit darauf rief mich der Abteilungsleiter des Unternehmens an, bei dem ich angestellt war. Die Polizei hatte dem Generaldirektor nahegelegt, das Arbeitsverhältnis mit mir, dem »feindlichen Element«, zu

beenden. Ähnlich erging es auch vielen anderen Kollegen, die dann bis zur Wende von 1989 Kessel heizten, Fenster putzten oder Wasserstandsmessungen vornahmen. Ich allerdings hatte Glück. Mein unmittelbarer Vorgesetzter, der Leiter des Rechenzentrums und Mitglied des leitenden Ausschusses der kommunistischen Partei in unserem Unternehmen war, hatte die Geistesgegenwart, einen Einwand zu machen, der mich rettete: Ich sei der einzige in unserem Unternehmen, der die Grundeinschulung in unseren Computer in Schweden absolviert hätte. Jemand anderer lasse sich nicht einschulen, weil die schwedische Firma Computer dieser Generation schon nicht mehr produziere. Geld für einen Computer der neuen Generation war nicht vorhanden, und angesichts der Vorstellung, das Unternehmen könne den vorgegebenen Plan nicht erfüllen, weil der Computer nicht funktionierte, der den Betrieb von ca. 15 Maschinenfabriken steuerte, ließ mich der Generaldirektor lieber auf meinem Posten.

Aber zurück zum Jan Patočka-Archiv. Wir wählten diese Bezeichnung, weil wir Patočkas Nachlass nicht nur vor der Polizei versteckt halten, sondern auch erschließen und publizieren wollten, was ich denn auch ab der zweiten Hälfte des Jahres 1977 zu organisieren begann. Dazu kam das bis in die Zeit kurz vor Patočkas Tod zurückreichende Projekt von Jiri Nemeč und Petr Rezek, die anlässlich Patočkas 70. Geburtstags einen Sammelband mit seinen Schriften zur Kunst zusammenstellen wollten. Diesen Geburtstag, der auf den 1. Juni 1977 fiel, erlebte der Meister nicht mehr. Den Sammelband jedoch haben wir tatsächlich mit Miroslav Petricek und anderen gemeinsam fertiggestellt und zum Kern von Patočkas *Gesammelten Werken* gemacht.

Während dieser Zeit, in der die restriktive Kulturpolitik des totalitären Staates alle Publikation kontrollierte, hatte die Praxis des Samisdat schon bedeutende Ausmaße erreicht. Autoren begannen, ihre Arbeiten auf Schreibmaschine geschrieben und ohne Verlag zu veröffentlichen. Sie »verlegten« ihre Werke selbst und brachten sie nicht über Buchhändler, sondern über Freunde und Bekannte in Umlauf. Es war damals eine prestigeträchtige Leistung, eine Samisdat-Edition zu organisieren, man leitete sozusagen gleichzeitig ein Redaktionsbüro und eine Manufaktur, nämlich das Abschreiben der Texte per Schreibmaschine. Am bekanntesten und von der Leistung her am bedeutendsten war die *Edice Petlice* von Ludvik Vaculik. Zum überwiegenden Teil wurden in der ersten Zeit Ab-

schriften von literarischen Texten, d.h. vor allem von einheimischen und verbotenen ausländischen Romanen gemacht. Eine besondere Eigenart der Samisdat-Editionen bestand darin, dass die dünnen Blätter aus Luftpostpapier zwischen harte Leinwanddeckel gebunden wurden, so dass der so entstehende Band wirklich wie ein Buch aussah. Ein großer Nachteil dieser Produktionsweise war allerdings, dass der 12. oder 13. Durchschlag kaum mehr lesbar war.

Die Publikation von philosophischen Texten im Samisdat war damals etwas ganz Neues. Von den Literatureditionen unterschieden wir uns vor allem durch das Format. Statt des kleinen und modischen Formats A5 wählten wir das technisch bequemere Format A4. Zudem wählten wir für den Einband eine auffällige, hellblaue Farbe. Eine eigene Editionsbezeichnung ersparten wir uns. Unter den Sammeltitel *Archivsammlung der Arbeiten Jan Patockas* wurden die 27 Bände erst 1990 gestellt, als wir mit Pavel Kouba, meinem Hauptmitherausgeber, unsere doch recht mühsame publizistische Handarbeit einstellen konnten.

Eine weitere Innovation bestand darin, modernere Vervielfältigungsmethoden zu benutzen. Die ersten drei von uns herausgegebenen Bände waren noch nach der klassischen 12-Durchschläge-Methode auf der damals von unserem jüngsten Mitherausgeber, Miroslav Petricek, bedienten Schreibmaschine hergestellt worden. Für die weiteren Bände wählten wir bereits eine andere Methode. Da wir die *Archivsammlung* von Beginn an als Werkausgabe verstanden, mussten wir viele Werke Patockas reproduzieren, deren erste Drucklegung noch in die Vorkriegszeit fiel. Es schien mir vernünftiger, von den bereits gedruckten Texten Faksimiles anzufertigen, diese, wenn nötig, zu korrigieren und so den Lesern vorzulegen. Nur bei den aus dem Nachlass stammenden Texten mussten wir bei dem alten Verfahren mit der Schreibmaschine bleiben. Aber wir erstellten nur noch ein einziges, später als Kopiervorlage dienendes Exemplar, das wir so sorgfältig wie möglich korrigierten. Dazu war es allerdings nötig, eine zuverlässige Kopierstelle zu finden. Das gelang mir tatsächlich, und zwar wiederum dank eines Fehlers im totalitären System. Eine Dame, die an dem sorgsam gehüteten Photokopierer eines bestimmten Ministeriums arbeitete, verdiente sich nur zu gerne ein paar Kronen dazu, indem sie unsere philosophischen Materialien reproduzierte. Der Vermittler dieses »schwarzen« ökonomischen Unternehmens, der ansonsten weder mit der Philosophie noch mit der Dissidenz etwas zu tun hatte, vergewisserte sich

nur ziemlich oberflächlich, dass ich ihm nicht Texte mit explizit politischem Inhalt zum Kopieren brachte. Die Anzahl von Kopien, die ich während all der Jahre bis 1990 an besagtem Photokopierer habe machen lassen, muss astronomische Höhen erreicht haben. Von den einzelnen Bänden von Patockas Schriften wurden schrittweise immer wieder 20 Kopien angefertigt. Aus Sicherheitsgründen habe ich über die genaue Anzahl von Kopien (geschweige denn über ihre Abnehmer) kein Verzeichnis geführt, aber ich würde schätzen, dass sie sicher ca. je 200 Stück betrug. Bis heute kann ich nicht begreifen, wie die Polizei eine solche Aktivität tolerieren konnte, die ihr doch bei ihrem dichten Informationsnetz unmöglich entgangen sein konnte. Noch dazu, weil ich zuletzt außer Patockas Schriften auch noch weitere Samisdat-Literatur am Photokopierer des Ministeriums kopieren ließ. Als vor kurzem die Archive der Staatssicherheit geöffnet wurden, wollte ich sehen, wie sich die ganze Angelegenheit aus ihrer Perspektive darstellte. Zu meiner Enttäuschung musste ich aber feststellen, dass die Akte mit meinen Unterlagen bereits wie viele andere Akten, vermutlich in den ersten Wochen nach der Wende, vernichtet worden war.

An der Herausgabe von Patockas Schriften im Samisdat waren viele Leute aus unserem philosophischen Kreis beteiligt, ältere, aber auch ganz junge. Außer den bereits genannten ist z.B. noch Radim Palous zu erwähnen, ursprünglich Patockas Schüler aus der Nachkriegszeit, nach 1989 dann der erste Rektor der nun wieder freien Karlsuniversität; er übernahm es zwischen 1980 und 1983, Patockas Texte zu Comenius zu redigieren. Alle sechs Bände brachte er nach der alten Methode heraus. 1981 und 1984 wurden Patockas Comeniana auch durch den Bochumer Comeniologen Klaus Schaller publiziert. In seinem ersten Band, der überwiegend in Zeitschriften erschienene Texte enthielt, folgte er unserer Methode, Faksimiles der Ursprungsversionen abzudrucken. Den zweiten Band, der zum Großteil noch nicht publizierte Manuskripte brachte, musste er auf klassische Weise abschreiben lassen.

Die jungen Mitarbeiter, die damit begannen, Patockas Manuskripte auf der Schreibmaschine abzuschreiben, gewann ich vor allem bei den verschiedenen philosophischen Privatseminaren. Eines dieser Seminare, das vor allem für Studenten bestimmt war, leitete Daniel Kroupa, der nach 1989 einer der Gründer der ODA, einer der neuen demokratischen Parteien, wurde und nach deren Untergang als parteiunabhängiger Senator arbeitete. Einmal lud er mich ein, im Rahmen seines Kurses über die

Geschichte der Philosophie etwas über Heidegger vorzutragen. In Anbetracht dessen, dass ich damals mit Jiri Nemec, Pavel Kouba und Miroslav Petricek gerade an der Übersetzung von Heideggers *Sein und Zeit* arbeitete, ging aus meinem Vortrag bei Kroupa ein eigenständiges, der Lektüre der tschechischen *Sein und Zeit*-Übersetzung gewidmetes Seminar hervor, zu dem wir anderswohin ausweichen mussten. Zumeist haben wir uns dann bei Josef Moural getroffen. Teilnehmer des Seminars waren Filip und Lenka Karfik, Stepan Spinka, Alena Pomajzlova, Ales Havlicek, Lenka Bydzovska, Karel Srp, Valerie Löwith, Jiri Skalicky (der spätere Minister für Privatisierung), Petr Holub, Jan Kunz und vielleicht noch andere.

1982 ging der polnische Philosoph Krzysztof Michalski, den ich schon in Zusammenhang mit den *Ketzerischen Essays* erwähnte, nach Wien und gründete dort das *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* (IWM), dessen Rektor er bis heute ist. Ein zentrales Ziel des Instituts war und ist es, den geistigen Austausch zwischen Ost und West zu fördern. Das erste große Projekt des IWM war die Übersetzung und Herausgabe der wichtigsten Schriften Jan Patockas. Zur selben Zeit war Jiri Nemec nach Wien emigriert und beteiligte sich an diesem Projekt. Irgendwann im Jahr 1983 kam Klaus Nellen, Mitglied des IWM, nach Prag, um sich mit mir über eine mögliche Zusammenarbeit zu verständigen. Wir einigten uns darauf, dass das IWM eine *Jan Patocka-Archiv* genannte Arbeitsstelle aufbauen würde, in der alle verfügbaren Manuskripte und publizierten Schriften Patockas sowie die Sekundärliteratur über ihn gesammelt würden, wobei wir von Prag aus die Fotokopien aller Manuskripte beitragen würden, die wir verwahrt hielten. So konnte die Arbeit an der deutschsprachigen Edition bald begonnen werden. Zugleich ermöglichte diese Abmachung ausländischen Wissenschaftlern, Patockas Werk zu studieren, was unter den von der Geheimpolizei kontrollierten Bedingungen in Prag ausgeschlossen war. Mit Zustimmung von Patockas Erben übernahm Klaus Nellen für das IWM auch die Verwaltung der Autorenrechte Jan Patockas.

Die Zusammenarbeit mit dem IWM war erfolgreich. Bis 1989 gingen über mannigfache konspirative Verbindungen kleine Pakete mit Fotokopien nach Wien. 1987 erschien der erste Band der auf fünf Bände angelegten *Ausgewählten Schriften* Jan Patockas.¹¹ Der letzte Band, der Patockas Texte zur tschechischen Kultur und Geschichte enthält, erschien erst 1992, nicht zuletzt wegen der Turbulenzen, die den Ereignissen von

1989 folgten. Die Herausgeber waren nämlich von tschechischer Seite Petr Pithart, der damals schon als Premier der tschechischen Teilregierung diente, und Milos Pojar, der Botschafter in Israel geworden war.

Was das Vermächtnis Jan Patockas angeht, arbeiten wir bis heute mit dem IWM zusammen. Der Stand der Archive wird regelmäßig abgeglichen. Seit 1990 führen wir auch gemeinsame Projekte durch, darunter eine Patocka-Bibliographie, deren Zusammenstellung von Jiri Nemeč und David Souček in Wien begonnen wurde und die 1996 in Prag abgeschlossen und publiziert wurde.¹²

Ein weiteres Projekt galt der Aufarbeitung und Publikation von Manuskripten, die zum größten Teil aus den vierziger Jahren stammen und nicht Teil des 1977 aus Patockas Wohnung geretteten Textbestandes sind. Es handelt sich dabei um Texte, Anmerkungen und Notizen, die vor allem philosophische Fragen zur Genese der Neuzeit berühren. Patocka übergab diese Texte 1971 dem im Prager Strahov-Kloster angesiedelten *Pamatník českého písemnictví* (dem Nationalen Literaturarchiv) zur Aufbewahrung, wo sie lange Zeit unbearbeitet lagen, bis wir sie nach 1990 in unsere Archive überführten. Inzwischen sind zwei Bände mit dem Titel *Andere Wege in die Moderne* erschienen, von denen der eine deutsche Übersetzungen von Patockas Studien und der andere Untersuchungen dazu enthält.¹³

Aber kehren wir zurück in die Zeit der Dunkelheit. Ende des Jahres 1986 kamen unsere Freunde in der Emigration mit der Idee, im Ausland eine tschechische Edition ausgewählter Schriften Jan Patockas zu publizieren. Sie wurden dazu offenbar durch die wachsende Anzahl der Übersetzungen von Patockas Werken angeregt, die auf Französisch erschienen (Erika Abrams hatte bis dahin schon vier Bände herausgegeben) und sich mit den Nachrichten von einer deutschen Auswahlangabe am IWM ankündigten (der erste Band erschien 1987), nicht zuletzt aber auch dadurch, dass sich in der Sammlung der Samizdat-Literatur, die Vilém Precan unter der Bezeichnung CSDS (*Ceskoslovenské dokumentační středisko samizdatové literatury*) gegründet hatte und auf dem Schloss von Karl Jan Schwarzenberg im deutschen Scheinfeld leitete, schon 21 der hellblauen Bände aus unserer Patocka-Ausgabe befanden. Eine Finanzierung versprachen die *Nadace Charty 77* (Stiftung *Charta 77*), die Frantisek Janouch ins Leben gerufen hatte und von Stockholm aus leitete, sowie das *Central and East*

European Publishing Project (CEEPP)¹⁴ in Oxford unter dem Vorsitz von Timothy Garton Ash.

Vilém Precan gab im Rahmen des CSDS das Mitteilungsblatt *Acta* heraus, das nicht nur den tschechischen Intellektuellen in der Emigration, sondern auch in der Tschechoslowakei zugänglich war. Darin begann eine öffentliche Diskussion darüber, wie eine solche Ausgabe von Patockas Schriften aussehen sollte. Mehrere wegweisende Entwürfe einer solchen Ausgabe wurden vorgestellt: u.a. von Erazim Kohak, einem tschechischen Philosophie-Professor, der an der Boston University lehrte und zu dieser Zeit im Rahmen eines Fellowships am IWM an einem Buch über Patocka arbeitete sowie eine englischsprachige Auswahl-edition vorbereitete, von Jiri Nemeč, der zu dieser Zeit der wichtigste Mitarbeiter an der deutschen Ausgabe war, und von Jan Vladislav, einem Dichter und Freund Patockas, der sich in der Pariser Emigration befand. Zusammen mit Pavel Kouba, der – wie ich oben schon anführte – zu den regelmäßigen Teilnehmern an Patockas Privatseminaren gehörte und zu meinem nächsten Mitstreiter nicht nur bei der Herausgabe der blauen Patocka-Bände wurde, erarbeiteten wir also einen detaillierten Entwurf für die Herausgabe von Patockas Schriften und publizierten sie – natürlich anonym unter dem Kürzel PATAR (=PATocka-ARchiv) – in Precans *Acta*. Die geplante Edition sollte Patockas gesamtes Werk einer breiteren intellektuellen Öffentlichkeit zugänglich machen, im Ausland wie auch in der Tschechoslowakei. Nach Abschluss der Diskussion in den *Acta* teilte mir Vaclav Havel, der eine Verbindung zur *Nadace Charty 77* hatte, »offiziell« mit, dass unser PATAR-Projekt gefördert werden sollte. Durch die Vermittlung von Jirina Siklova, die gute Kontakte ins Ausland hatte, konnten wir nun direkte Kontakte zu Janouch, Precan und Garton Ash knüpfen.

Der erste unvermeidliche Schritt war die Beschaffung eines PC. Ich entschloss mich, die Einfuhr eines Computers mit einem Besuch in England zu verbinden. Seit dem Jahr 1974, als ich das letzte Mal dienstlich im kapitalistischen Ausland gewesen war, hatte ich vergeblich versucht, eine Ausreiseerlaubnis zu erhalten – bis zum Jahr 1988, als es mir und meiner Frau endlich gelang, mit der Kur- und Reisegesellschaft Balnea nach Griechenland zu fahren. Ungefähr 14 Tage vor der Abreise besuchte mich nach einigen Jahren wieder die Geheimpolizei bei meiner Arbeitsstelle, lud mich in die Kantine ein, bot mir Whisky an und versprach das Blaue vom Himmel, wenn ich bereit wäre, als ausländischer Informant im Be-

reich der Rechnertechnik zu kooperieren. Von meiner philosophischen Untergrundtätigkeit war erstaunlicherweise überhaupt nicht die Rede. Wie üblich in solchen Fällen benahm ich mich wie ein Idiot und drückte mich sowohl um den Whiskey als auch um die Zusammenarbeit. Der Agent schlug ein weiteres Treffen in zwei Wochen vor, falls ich mir die Sache überlegen würde. Ich sagte ihm, dass ich dann im Urlaub sei, woraufhin er verkündete, dass dies keine Rolle spiele und er sich später wieder melden werde. Meine Frau bereitete ich darauf vor, dass man uns am Flughafen wahrscheinlich wieder heimschicken werde. Überraschenderweise flogen wir aber doch, und der Agent tauchte nie wieder auf. Im Sommer 1989 beantragte ich dann eine Reiseerlaubnis für England, die ich auch erhielt, und konnte so auf dem Rückweg beim CEEPP einen Computer samt Drucker abholen und nach Prag bringen. Die Arbeit konnte beginnen.

Da ich nun schon einmal zu schildern begonnen habe, wie das Regime zerschmolz und wie sich immer deutlicher zeigte, dass ihm die Kräfte schwanden, erwähne ich noch weitere Reiseabenteuer aus der vorrevolutionären Zeit. Im Frühling des Jahres 1989 fuhren wir mit Pavel Kouba nach Dubrovnik, wo wir an dem zweiwöchigen philosophischen Programm des IUC (Inter-University Center) teilnahmen. Wir führten damals schon Disketten mit den vorbereiteten Texten für den ersten Band von Patočkas Schriften mit uns. An der ungarischen Grenze kehrten die Beamten bei der mitternächtlichen Zoll- und Passkontrolle einige Male wieder in unser Abteil zurück und unterzogen unser Reisegepäck einer gründlichen Durchsuchung. Sie beschlagnahmten die Disketten, und der ganze Zug wartete und wartete. Der Schaffner gab uns zu verstehen, dies geschehe unsretwegen. Offenbar versuchten sie, die Disketten zu lesen. Ob ihnen das gelang, weiß ich nicht, aber nach mehr als einer Stunde ließen sie uns mit dem Zug weiterfahren. Ohne Disketten. Wir absolvierten erfolgreich Dubrovnik und machten auf dem Rückweg beim IWM in Wien halt. Endlich lernten wir also auch jene bis dahin bloß imaginäre Institution kennen, mit der wir schon so lange zusammenarbeiteten. Erazim Kohak war zwar schon wieder fort, aber wir konnten wieder mit Jiri Nemeč reden und auch mit den übrigen Mitarbeitern des Instituts. Pavel Kouba fuhr dann zurück nach Prag, und ich reiste weiter nach Deutschland, um Vilém Precan in seinem bislang ebenfalls nur imaginierten Dokumentationszentrum (CSDS) in Scheinfeld zu besuchen. Inzwischen hatte Henri Veldhuis, ein

holländischer Student der Theologie und späterer Pfarrer, die zum Druck vorbereiteten Materialien für Patockas gesammelte Schriften von Prag nach Scheinfeld zu Precan transportieren können.

Veldhuis fuhr regelmäßig in die Tschechoslowakei und organisierte Besuche von holländischen, englischen, französischen etc. Philosophen bei unseren »illegalen« Wohnungsseminaren. (Illegal war daran selbstverständlich nichts, nur der Geheimpolizei gefiel nicht, dass sie unabhängig von der staatlichen Aufsicht stattfanden und sich dort hauptsächlich jene versammelten, die gerade wegen ihrer Ansichten gezwungen waren, ihre ursprünglichen Beschäftigungen aufzugeben, und denen ein intellektuelles Leben und der Kontakt zu ausländischen nichtmarxistischen Philosophen unmöglich gemacht werden sollten.) Die Gäste reisten privat, als Touristen, in die Tschechoslowakei ein, und die Absicht ihrer Reise musste sorgsam geheim gehalten werden, da sie andernfalls überhaupt nicht ins Land gekommen wären. Henri gelang dies auf ganz wunderbare Weise. Obwohl einige Philosophen bei den Seminaren von der Polizei identifiziert und manchmal sogar ausgewiesen wurden, wurde Henri selbst niemals entdeckt und erfüllte seine Aufgabe perfekt. Jacques Derrida wurde bei solch einem Besuch in Prag von der Polizei in der Wohnung von Ivan und Vaclav Havel festgenommen, wegen Drogenhandels angeklagt und inhaftiert. Erst auf Intervention des französischen Präsidenten Mitterrand kam er frei und wurde ausgewiesen.

Für die geplante Exil-Ausgabe bereiteten wir für den Herbst 1989 den ersten Band vor. Doch der November 1989 veränderte alles. Wir fühlten uns plötzlich wie bei einer Hetzjagd, da wir mit einem Mal nicht mehr nur eine Aufgabe zu erfüllen hatten, auf die wir uns heimlich, verborgen vor dem Blick der Polizei, voll und ganz konzentrieren konnten. Die neue Freiheit verlangte es, sich bei Dutzenden von Tätigkeiten öffentlich zu engagieren. Zusammen mit Pavel Kouba gründeten wir zum 1. Januar 1990 das Jan Patocka-Archiv als eine selbständige Abteilung am Philosophischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften in Prag. Im Zusammenhang damit sei insbesondere die Fritz Thyssen-Stiftung in Dankbarkeit erwähnt, die uns in dieser Übergangszeit auf großzügige Weise unterstützte.

Die Revolution von 1989 hatte das Projekt einer Exilausgabe obsolet werden lassen. Gleich nach der Gründung des Archivs erhielten wir An-

fragen der alten Verlagshäuser aus der Zeit vor der Revolution, die ihre Führung oder zumindest ihr Programm inzwischen gewechselt hatten. Unterdessen entstanden auch neue Verlage und wandten sich ebenfalls an uns. Während der ersten fünf Jahre gaben wir in verschiedenen Verlagen 13 Bände mit Werken Patočkas heraus. Mit Patočkas Erben und dem Verlag OIKOYMENH handelten wir einen Rahmenvertrag für die Publikation der *Gesammelten Schriften* aus und begannen unter einer erneuerten Konzeption mit deren Herausgabe.¹⁵ Seit 1996 sind zehn Bände erschienen. Freilich fehlte es uns die ganze Zeit über, bis heute, an jüngeren Mitarbeitern: Die in Betracht kommen, schreiben ihre Doktorarbeiten an ausländischen Universitäten oder sind vollauf mit der Lehre an tschechischen Universitäten beschäftigt.

In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre knüpften wir eine enge Zusammenarbeit mit Hans Rainer Sepp an, der zu uns nach Prag übersiedelte, und mit ihm seine Editionsreihe *Orbis phaenomenologicus*. Mit Unterstützung der Volkswagen-Stiftung begannen wir, an einer Erweiterung des Prager Archivs zu einem *Zentrum für phänomenologische Forschung* (CFB) zu arbeiten. Wir veranstalteten eine Reihe von Konferenzen und Workshops zu aktuellen Themen der Phänomenologie und konnten eine Reihe von Phänomenologen aus der ganzen Welt einladen. In dieser Zeit entstand auch eine Hommage an Jan Patočka in deutscher Sprache; der Band enthält neben ausgewählten Texten und Dokumenten zu Patočkas Leben auch die deutsche Version der oben erwähnten Bibliographie, die inzwischen auch im Internet zu finden ist.¹⁶ Ludger Hagedorn, der sich sehr um die Übersetzung von Patočkas Texten ins Deutsche bemüht hat und Mitherausgeber dieses Bandes ist, erhielt im Jahr 2005 von der Tschechischen Akademie der Wissenschaften das renommierte J. E. Purkyne-Stipendium zuerkannt und beteiligt sich weiter an den Arbeiten der beiden Archive in Prag und Wien.

Im Zeitraum von 2000 bis 2004 gewann unser Zentrum für phänomenologische Forschung (CFB) ebenfalls die Unterstützung des tschechischen Bildungsministeriums, was die weitere Entwicklung der internationalen Kontakte stärkte, insbesondere auch dadurch, dass wir jüngeren ausländischen Forschern durch Monatsstipendien einen Aufenthalt an unserem Zentrum ermöglichen konnten.

2002 gipfelte unsere internationale Zusammenarbeit in der Veranstaltung einer Konferenz, auf der die *Organisation of Phenomenological Or-*

ganisations (OPO) gegründet wurde. Auf Initiative von Lester Embree und mit Hilfe seines *Center for Advanced Study in Phenomenology* in Florida luden wir Vertreter von mehr als 60 phänomenologischen Arbeitsgruppen aus der ganzen Welt nach Prag ein. Embree erstellte eine Website, auf der phänomenologische Texte publiziert werden, Cristian Ciocan aus Rumänien betreut einen wöchentlichen Newsletter. Im Jahr 2005 fand im peruanischen Lima die 2. OPO-Konferenz statt.

Abschließend sei nicht verhohlen, dass im Vergleich zum wachsenden Interesse an Jan Patočka im Ausland die Rezeption in seinem Heimatland weit langsamer verläuft. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Einerseits hat Patočkas Name den Beiklang eines gewissermaßen offiziellen Helden, was für die junge Generation immer abschreckend ist. Andererseits ist Patočkas Philosophieren fachlich anspruchsvoll, da es eine gute Kenntnis Husserls, Heideggers, Hegels, Kants und der antiken Philosophie voraussetzt – eine Bedingung, die – zumindest heute noch – nicht so leicht zu erfüllen ist. Aber die Philosophie ist kein Unternehmen, das auf kurze Zeit hin entworfen ist. Die Zeit einer systematischen Rezeption Jan Patočkas im heimischen Milieu wird noch kommen.

Aus dem Tschechischen von Sandra Lehmann und Ludger Hagedorn

Anmerkungen

- 1 Jan Patočka, *Prirozeny svet jako filosoficky problem*, Praha 1936; Neuausgabe 1970; deutsch: *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, übersetzt von E. u. R. Melville, in: Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, Ausgewählte Schriften, Bd. III, hg. von Klaus Nellen und Jiri Nemeč.
- 2 Vgl. Jan Patočka, »Einführung in die Phänomenologie Husserls«, Teilübersetzung von P. Sacher, in: Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Ausgewählte Schriften, Bd. IV, hg. von Klaus Nellen, Jiri Nemeč und Ilja Srubar, Stuttgart 1991, S. 144-162.
- 3 »K filosofovym sedesatinam. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech«, Interview mit J. Zumr, in: *Filosoficky casopis* 15, Nr. 5 (Praha 1967), S. 585-598; deutsch: »Mit J. Patočka über Philosophie und die Philosophen«, übersetzt von D. Adler, in: *Perspektiven der Philosophie* 17 (Amsterdam 1991), S. 385-417.
- 4 Jan Patočka, »Telo, spolecenství, jazyk, svet« (Leib, Gemeinschaft, Sprache und Welt. Vorlesungen aus dem Semester 1968/69), hg. v. J. Polivka, Praha 1995, S. 9-125; englisch: Jan Patočka, »Body, Community, Language, World«, übersetzt von E. Kohak, Chicago 1998. »Problem prirozeného sveta« (Das Problem der natürlichen Welt. Vorlesung aus dem Sommersemester 1969), a.a.O., S. 127-202. »Úvod

- do fenomenologicke filosofie« (Einführung in die phänomenologische Philosophie. Vorlesungen aus dem Semester 1969/70), hg. v. J. Polivka, Praha 1993.
- 5 Als erster entstand so der Text der Vorlesungen aus dem Jahr 1970/71: Jan Patočka, »Zakladní problémy predsokratovske filosofie« (Grundprobleme der vorsokratischen Philosophie), hg. v. J. Michalek u. I. Chvatik, Praha: Samisdat, 1989.
 - 6 Vgl. »Platón a Evropa«, in: Jan Patočka, *Pece o dusi* II, Praha 1999, S. 149-355, französisch: Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, übersetzt von E. Abrams, Lagrasse 1983.
 - 7 Vgl. Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dejin*, in: Jan Patočka, *Pece o dusi* III, Praha 2002, S. 11-144; deutsch: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Ausgewählte Schriften, Band II, hg. von Klaus Nellen und Jiri Nemeč, S. 21-203, übersetzt von J. Bruss und P. Sacher.
 - 8 Vgl. »K zalezitostem Plastic People of the Universe a DG. 307«, in: Jan Patočka, *Cesi* I, Praha 2006, S. 425-427; deutsch: Jan Patočka, »Zur Sache ›Plastic People of the Universe‹ und ›DG 307‹«, übersetzt von I. u. V. Srubar, in: Jan Patočka, *Kunst und Zeit*. Ausgewählte Schriften, Bd. I, hg. von Klaus Nellen und Ilja Srubar, Stuttgart 1987, S. 503-506.
 - 9 »Prohlasení o rozhovoru s holandskymi novinari a holandskym ministrem zahranicí«, in: Jan Patočka, *Cesi* I, Praha 2006, S. 438 f.
 - 10 Als Husserl in Deutschland nach 1933 auf keine Unterstützung mehr rechnen konnte, brachten seine damaligen Assistenten L. Landgrebe und E. Fink seine Manuskripte nach Prag und begannen mit deren Edition. Nachdem Husserl 1937 gestorben und die Tschechoslowakische Republik 1939 dem Hitlerregime anheimgefallen war, wurde sein Nachlass von Leo van Breda unter abenteuerlichen Umständen nach Leuven gerettet. Vgl. dazu: Jan Patočka, »Erinnerungen an Husserl«, in: W. Biemel (Hg.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, *Phaenomenologica* 72, Haag 1976, S. VII-XIX; H. L. van Breda, »Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs«, in: *Husserl et la pensee moderne*, *Phaenomenologica* 2, Haag 1959.
 - 11 Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Klaus Nellen, Jiri Nemeč, Petr Pithart, Milos Pojar und Ilja Srubar, 5 Bde., Stuttgart 1987-1992.
 - 12 *Jan Patočka: Bibliography 1928 -1996*, Czech Edition, edited by Jiri Nemeč and David Souček in collaboration with Ivan Chvatik, Karel Novotny, Vera Soudilova-Schifferova and Ladislava Svandova, Praha 1997; dt. Version s. Anm. 16.
 - 13 Jan Patočka, *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, übersetzt von Ludger Hagedorn und Sandra Lehmann und hg. von L. Hagedorn. Ludger Hagedorn, Hans R. Sepp (Hg.), *Andere Wege in die Moderne. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, beide Bände Würzburg 2006.
 - 14 Vgl. Timothy Garton Ash, »Die Geschichte des *Central and East European Publishing Project*«, in: *Transit. Europäische Revue*, Nr. 13 (1997), S. 186-200.
 - 15 *Sebrane spisý Jana Patočky*, Praha 1996.
 - 16 Jan Patočka, *Texte, Dokumente, Bibliographie*, hg. von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp, Freiburg und Prag 1999. Die Bibliographie findet sich unter der Adresse www.ajp.cuni.cz

Zu den Autorinnen und Autoren

Heinz Bude ist Professor für Makrosoziologie an der Universität Kassel und Leiter des Bereichs »Die Gesellschaft der Bundesrepublik« am Hamburger Institut für Sozialforschung. *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München 2008; *Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige*, Hamburg 2006.

Ivan Chvatik leitet seit 1977 das Jan Patočka-Archiv Prag (seit 1990 an der Akademie der Wissenschaften) und ist seit 1993, zusammen mit Ivan Havel, Begründer und Direktor des *Center for Theoretical Study* (The Institute for Advanced Studies at Charles University and the Academy of Sciences of the Czech Republic). 1977-1989 Hg. der »Jan Patočka Archiv-Sammlung« (27 Bde., erschienen im Samisdat); seit 1989 Hg. mehrerer Bände mit Werken Patočkas; mit Pavel Kouba verantwortlicher Hg. der tschechischen Gesamtausgabe der Werke Jan Patočkas (*Sebrané spisy*, berechnet auf 25 Bde., seit 1996 zwölf erschienen). 1996 Publikation der mit P. Kouba, J. Němec und M. Petříček angefertigten tschechischen Übertragung von Heideggers *Sein und Zeit*. 2007 Ehrendoktor der Karls-Universität, Prag.

Hermann Paul Huber ist Photo- und Videokünstler; er lebt und arbeitet in Kairo und Wien. Seine Arbeiten wurden bisher u.a. an folgenden Orten gezeigt: Biennale Dakar (2008), Künstlerhaus Bethanien (2008), Kunsthalle Wien (2007), Kunstverein Salzburg (2007), House of Photography Istanbul (2006), Art Center Kiev (2004) sowie auf verschiedenen Filmfestivals. *Cairos Zabbaleen*, Wien 2007.

Henryka Krzywonos ist eine ehemalige Aktivistin der *Solidarność*. Sie hat den ersten großen Streik 1980 in Danzig mitorganisiert. Heute ist sie Ehrenbürgerin von Danzig und leitet dort ein privates Waisenhaus.

Claus Leggewie, Direktor des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen und Professor für Politikwissenschaft an der Universität Gießen. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU). 2006 Visiting Fellow am IWM. *Moscheen in Deutschland: Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung* (mit Bärbel Beinhauer-Köhler), München 2009; *Soziale Demokratie, Zivilgesellschaft und Bürgertugenden* (Hg. mit Christoph Sachße), Frankfurt a.M. 2008.

Robert C. Lieberman ist Associate Professor für Political Science and Public Affairs an der Columbia University. *Shaping Race Policy: The United States in Comparative Perspective*, Princeton University Press 2005; *Shifting the Color Line: Race and the American Welfare State*, Harvard University Press 1998.

Jan-Werner Müller, Associate Professor für Politikwissenschaft an der Princeton University und Open Society Fellow an der Central European University, Budapest. Er ist Mitbegründer des European College of Liberal Arts (ECLA) in Berlin. *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press 2007; *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press 2003 (dt.: *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*, Darmstadt 2007).

Beatrix Novy arbeitet als Moderatorin und Redakteurin der Sendung *Kultur heute* beim Deutschlandfunk und als Autorin für verschiedene Kultursendungen im ARD-Hörfunk. Veröffentlichungen zu Themen urbaner Entwicklung u.a. über Siedlungsprojekte der IBA Emscher Park, Shopping Malls, Megacities am Beispiel Jakarta.

Krzysztof Pomian, Directeur de recherche honoraire am Centre national de la recherche scientifique (CNRS) in Paris und Professor für Philosophie an der Nikolaus-Kopernikus-Universität in Toruń, Polen, ist wissenschaftlicher Leiter des Europamuseums Brüssel. *La révolution européenne: 1945-2007* (mit Elie Barnavi), Paris 2008; *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*, Berlin 2007; *Europa und seine Nationen*, Berlin 1990.

Kenneth Prewitt ist Carnegie Professor of Public Affairs an der School of International and Public Affairs der Columbia University. Von 1998 bis 2001 war er Direktor des United States Census Bureau. *Politics and Science in Census Taking. The American People. Census 2000; Racial Classification in America: Past, Present and (?) Future*, University of California Press 2010.

Jacques Rupnik ist Senior Research Fellow an der Fondation des Sciences Politiques/CERI, Paris, und Gastprofessor am Collège d'Europe in Brügge. *Les banlieues de l'Europe: les politiques de voisinage de l'Union européenne* (Hg.), Paris 2007; *The Road to the European Union* (mit Jan Zielonka und Vello Pettai), Manchester 2003.

Timothy Snyder, Professor für Geschichte an der Yale University und Permanent Fellow am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), wo er den Forschungsschwerpunkt »Vereintes Europa – Geteilte Geschichte« leitet. *The Red Prince: The Secret Lives of a Habsburg Archduke*, New York 2008; *Sketches From a Secret War: A Polish Artist's Mission to Liberate Soviet Ukraine*, Yale University Press 2005; *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*, Yale University Press 2003.

Alan Wolfe ist Professor für Politikwissenschaften am Boston College und Direktor des Boisi Center for Religion and American Public Life. *The Future of Liberalism*, New York 2009; *Does American Democracy Still Work?*, Yale University Press 2006; *Return to Greatness: How America Lost Its Sense of Purpose and What It Needs to Do to Recover It*, Princeton University Press 2005.



Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at/transit

