

# *Transit*

EUROPÄISCHE REVUE

## **Krise Kritik Kapitalismus**

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| <b>Jürgen Osterhammel</b>   | Schutz, Macht und Verantwortung          |
| <b>Thomas Schwinn</b>       | Multiple Modernities und Max Weber       |
| <b>Shalini Randeria</b>     | Entrechtung und Verrechtlichung          |
| <b>Ivan Krastev</b>         | Von der Politik zum Protest              |
| <b>Ivaylo Ditchev</b>       | Ohnmächtige Empörung                     |
| <b>Petra Gerschner</b>      | History is a Work in Process. Photoessay |
| <b>Nancy Fraser</b>         | Krise, Kritik und Kapitalismus           |
| <b>Sighard Neckel</b>       | Burnout. Gesellschaft und Erschöpfung    |
| <b>Timothy Snyder</b>       | Gedenkkultur vs. Geschichtsschreibung    |
| <b>Sergey A. Ivanov</b>     | Moskau und Byzanz                        |
| <b>Slawomir Sierakowski</b> | Czesław Miłosz's heimliche Sehnsucht     |
| <b>Czesław Miłosz</b>       | Die Geschichte des Astronauten           |

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

**Herausgeberin:** Shalini Randeria

**Gründungsherausgeber:** Krzysztof Michalski †

**Redaktion:** Klaus Nellen

**Kurator des Bildteils:** Walter Seidl

**Redaktionskomitee:** Cornelia Klinger (Hamburg), János M. Kovács (Budapest/Wien), Ivan Krastev (Sofia/Wien), Timothy Snyder (Yale/Wien)

**Beirat:** Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Elemer Hankiss †, Claus Leggewie (Essen), Petr Pithart (Prag), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), 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](http://www.iwm.at)

**Website von *Transit*:** *Europäische Revue* und *Tr@nsit\_online*: [www.iwm.at/transit](http://www.iwm.at/transit)

**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](mailto:verlag@neuekritik.de)



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

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0538-7

*Transit* ist Partner von *Eurozine – the netmagazine* ([www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet. *Transit* is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the International Bibliography of the Social Sciences.

Textnachachweise: Der Beitrag von Krastev erschien zuerst unter dem Titel »From Politics to Protest« im *Journal of Democracy* 25:4 (2014), S. 5-19, © 2014 National Endowment for Democracy and Johns Hopkins University Press. Der Artikel von Snyder erschien zuerst unter dem Titel »Commemorative Causality« in: *Modernism/modernity*, Bd. 20, Nr. 1, Januar 2013, S. 77-93. Dem Beitrag von Ivanov liegt eine englische Version mit ausführlichem Anmerkungsapparat zugrunde, die 2015 in dem Band *Dion Smythe / Przemyslaw Marciniak, The Reception of Byzantium in European Culture 1500-2010* bei Ashgate erscheint. Der Text von Miłosz ist seinem Roman *Góry Parnasu. Science fiction* entnommen, der 2013 bei Wydawnictwo Krytyki Politycznej in Warschau erschienen ist. Wir danken für die Erlaubnis zur Übersetzung.

© 2014/15 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen *Transit* / IWM.

## Transit 46 (Winter 2014/2015)

|   |               |
|---|---------------|
| <i>Editorial</i>  | 3             |
| Jürgen Osterhammel<br><i>Schutz, Macht und Verantwortung</i><br>Protektion im Zeitalter der Imperien und danach         | 7             |
| Thomas Schwinn<br><i>Multiple Modernities</i><br>Überlegungen im Anschluss an Max Weber                                 | 24            |
| Shalini Randeria<br><i>Entrechtung und Verrechtlichung</i><br>Entpolitisierung der Demokratie?                          | 45            |
| Ivan Krastev<br><i>Von der Politik zum Protest</i>  | 56            |
| Petra Gerschner<br>Aus der Serie <i>History is a Work in Process</i><br>Bilder aus Frankfurt und Istanbul<br>Photoessay | nach Seite 64 |
| Ivaylo Ditchew<br><i>Ohnmächtige Empörung</i><br>Beobachtungen zu neuen Formen des Protestes                            | 76            |
| Nancy Fraser<br><i>Krise, Kritik und Kapitalismus</i><br>Ein Leitfaden für das 21. Jahrhundert                          | 92            |
| Sighard Neckel<br><i>Burnout</i><br>Das gesellschaftliche Leid der Erschöpfung  | 116           |

|   |     |
|---|-----|
| Timothy Snyder<br><i>Kommemorativ Kausalität</i><br>Gedenkkultur vs. Geschichtsschreibung                           | 131 |
| Sergey A. Ivanov<br><i>Das Zweite Rom aus Sicht des Dritten</i><br>Russische Debatten über das »byzantinische Erbe« | 157 |
| Slawomir Sierakowski<br><i>Heimliche Sehnsucht</i><br>Czesław Miłosz und der Roman                                  | 174 |
| Czesław Miłosz<br><i>Die Geschichte des Astronauten</i>   | 184 |
| <i>Zu den Autorinnen und Autoren</i>  | 199 |

## Editorial

2015 geht die Zeitschrift *Transit* in ihr fünfundzwanzigstes Jahr. Die Herausgeberschaft übernimmt, nach Krzysztof Michalski, nun die Sozialanthropologin und Soziologin Shalini Randeria, die im Januar das Amt der Rektorin des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) angetreten hat.

Den Auftakt zum vorliegenden Heft macht Jürgen Osterhammel mit Reflexionen zu einer unscheinbaren Vokabel aus unserem Alltagswortschatz: »Schutz« – eine Kategorie, die im Repertoire der zuständigen Wissenschaften merkwürdigerweise fehlt. Angesichts der Tatsache, dass die Rhetorik des Schutzes in letzter Zeit verstärkt zu geopolitischen Zwecken eingesetzt wird und dabei die tiefe Ambivalenz des Konzepts zutage tritt, scheint es an der Zeit, sich systematisch mit seiner Begriffsgeschichte und Logik zu beschäftigen. Osterhammels Überlegungen lassen sich als Prolegomena zu einer vergleichenden Protektionsforschung lesen. Thomas Schwinn versucht, Defizite der gegenwärtigen Gesellschaftstheorie zu beheben, indem er Eisenstadts Ansatz einer Vielfalt der Moderne und allgemeiner die Globalisierungsthematik mit Max Webers Forschungsprogramm verbindet.

Der Mittelteil des Heftes gilt einem Thema, mit dem sich die Forschungen am IWM in den letzten Jahren zunehmend auseinandersetzen: der tiefgreifenden Krise unserer Zeit und ihrer kritischen Reflexion. Programatisch ist hier der Beitrag von Nancy Fraser. Es fehle uns, schreibt sie, ein Modell des Kapitalismus und seiner Krise, das unserer Zeit angemessen wäre. Ausgehend von Marx und über ihn hinaus fragt sie nach den verborgenen, nichtökonomischen Voraussetzungen des Kapitalismus. Sie identifiziert drei Bereiche: die gesellschaftliche Reproduktion, die Ökologie des Planeten und die politische Macht. In allen drei Bereichen haben in den letzten Jahrzehnten tiefgreifende Veränderungen stattgefunden, die mit entsprechenden Krisentendenzen und sozialen Kämpfen korrespondieren.

Shalini Randeria geht in ihrem Beitrag auf Aspekte eben jenes Strukturwandels ein, in dem Fraser Ursachen für die heutige Krise sieht: etwa

die Aushöhlung von demokratischen Rechten und staatlicher Souveränität oder Verschiebungen der Grenze zwischen Natur und Gesellschaft. Wir erleben eine neue Runde von »Umzäunungen« von Gemeingütern, z.B. in der Form von Privatisierung kollektiven Wissens durch Patentierung oder im Namen des Schutzes von Biodiversität. »Die koloniale wie postkoloniale Transformation von Landschaften in ›Umwelt‹, ›natürliche Ressourcen‹, ›biologische Vielfalt‹ und ›Naturschutzgebiete‹ entzieht diese Natur der Nutzung der *mit* ihr lebenden Bevölkerung. Diese Transformation ist daher ein eminent politischer Prozess der Beschneidung von Rechten.« Aktivisten, die dagegen kämpfen, sehen sich zu kurzlebigen und wechselnden Allianzen mit dem, aber auch gegen den Staat gezwungen – Resultat ist eine »fuzzy« Politik, die post-ideologische Züge trägt«.

Sighart Neckel beschäftigt sich mit Burnout als einer »Form sozialen Leidens an der Wettbewerbsgesellschaft und dem Wachstumskapitalismus der Gegenwart«. In diesem relativ neuen Syndrom reflektiert sich auf fast unheimliche Weise die Krise der Gesellschaft, und umgekehrt scheint Burnout die perfekte Metapher für deren desolaten Zustand: Denn ausgebrannt scheint auch »das Ökosystem (...) zu sein, so dass zahlreiche Beobachter unsere Wachstumsordnung in eine finale Krise hineintreiben sehen und mit ihr eine ökonomische Logik, die eine Expansion um jeden Preis betreibt und dabei die Biosphäre ebenso schindet wie sie soziale Beziehungen zerrüttet und ganze Sozialschichten in die Permanenz einer angespannten Lebenslage versetzt.«

Die kritischen Ansätze, die die vorgenannten AutorInnen vorstellen, könnten uns auch helfen, die epidemische Verbreitung und verwirrende Vielfalt der heutigen Protestbewegungen besser zu verstehen, und vielleicht auch ihr notorisches Scheitern. Mit diesem Phänomen beschäftigen sich die Beiträge von Ivan Krastev und Ivaylo Ditchev. In Krastevs Augen signalisiert die Politik des Protests das Ende sowohl der klassischen Idee der Revolution als auch der Idee des politischen Reformismus. Aber was tritt an deren Stelle? »Sind das antiinstitutionelle Ethos der Proteste und das antipolitische Wesen ihrer Politik nun eine Stärke oder eine Schwäche? Waren die Proteste erfolgreich oder sind sie gescheitert? Könnte öffentliche Unruhe ein besseres Instrument radikalen Wandels sein als Revolution oder Reform?« Ditchev versucht eine Phänomenologie der neuen Protestformen. Die Stadt ist ihre Bühne, und ihre ästhetische Dimension, ihre Kreativität gewinnt gegenüber den Inhalten an Bedeutung. Erfolg-

reich bedient sich die heutige Protestästhetik der neuen Medien, die eine rasche Verbreitung erlauben; zugleich artikuliert sie sich in Gestalt von »Marken«, die sich beliebigen Botschaften aufprägen lassen.

Über ihre Arbeit *History is a Work in Process* schreibt der Kurator Walter Seidl: »Petra Gerschner untersucht mit ihren fotografischen Projekten, Videoarbeiten und Installationen die Konstruktionen kultureller, post-kolonialer und identitärer Zuschreibungen im öffentlichen Raum sowie Machtverhältnisse, die sozialen Ein- und Ausschluss generieren. Ihr Photoessay gewährt Einblicke in die gegen die Austeritätspolitik bzw. das Spardiktat der Troika gerichteten Blockupy-Aktionen in Frankfurt am Main sowie die Gezi-Park-Proteste in Istanbul. Vor dem Gebäude der alten Europäischen Zentralbank in Frankfurt wurden 2013 DemonstrantInnen acht Stunden lang eingekesselt. Zeitgleich fanden in Istanbul Proteste gegen die Gentrifizierung und neoliberale Privatisierung des Gezi-Parks statt. Bei beiden Protesten wurde aufeinander Bezug genommen, wodurch auch in der Bildstrecke die Fotos miteinander verwoben werden.«

Timothy Snyders Buch *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin* hat international eine starke und positive Resonanz erfahren, in Deutschland hingegen ist es von einer ganzen Reihe von Historikern heftig kritisiert worden. Sein Aufsatz »Kommemorative Kausalität« setzt sich mit seinen deutschen Kritikern auseinander und zeichnet ein ernüchterndes Bild der Zukunft.<sup>1</sup> Zugleich gibt Snyder Einblick in methodologische Überlegungen, die *Bloodlands* ebenso wie seinem kommenden Buch *Black Earth: The Holocaust as History and Warning* zugrunde liegen. Das Problem ist, dass die heute vorherrschende Ersetzung von Geschichtsschreibung durch Gedenkkultur den Zugang zu dem breiteren Kontext von Modernisierung, imperialer Machtpolitik und politischer Ökonomie verstellt, ohne den der Holocaust nicht zu verstehen ist und noch weniger seine Relevanz für die Gegenwart: Er kann sich jederzeit wiederholen. »Wie die Nazis, die Osteuropa erobern wollten, und die Sowjets, die es taten, leben wir in einer Welt der Knappheit. Es ist nicht allzu schwierig, sich Ideen vorzustellen, die eine radikal ungleiche Ressourcenverteilung und die Vernichtung von Gruppen rechtfertigen, die im Weg zu stehen scheinen. Kann eine solche Vermählung von Ideen und Vernichtung wieder geschehen? Sie ist bereits geschehen – in China, in Kambodscha, in Afrika. War es genauso wie der Holocaust? Natürlich nicht.«

Sergej Ivanov verfolgt die russischen Debatten über das »byzantinische Erbe« durch die Jahrhunderte der Geschichte Russlands. Es wurde als Last beklagt, weil es Russland durch eine »Große Mauer« vom westlichen Europa getrennt habe, aber ebenso und mehr noch diene und dient es der Selbstversicherung Russlands als eigenständiger Kultur. 1875 schrieb der Diplomat und Philosoph Konstantin Leontjew: »Byzanz hat uns allen unsere Kraft gegeben. Unter seinem Banner werden wir dem Ansturm ganz Europas widerstehen, wenn es wirklich wagt, uns die Fäulnis und den Unflat seiner Vorschriften für ein irdisches Paradies aufzuzwingen.« Dieselbe Rhetorik begegnet uns heute in den schrillen Tönen, mit denen sich die herrschende Elite Russland von den Werten des Westens verabschiedet, oft unter Beschwörung eines fiktiven Byzanz, das in der russischen Literatur der letzten Jahren wieder Konjunktur hat.

In Heft Nr. 43 von *Transit* legte Slawomir Sierakowski eine Interpretation von Czesław Miłosz's unbekanntem Roman *Die Berge des Parnass* vor. Inzwischen ist das Werk in Polen erschienen. Wir drucken hier zum Abschluss des Heftes ein Kapitel ab samt einer Reflexion über den Stellenwert des Romans im Schaffen des großen polnischen Dichters.

Am Ende sei hier des ungarischen Soziologen Elemér Hankiss gedacht, der im Januar diesen Jahres verstorben ist. Als Mitglied des Redaktionskomitees hat er diese Zeitschrift von Anbeginn begleitet. Wir empfehlen seinen 1993 in *Transit* erschienenen Beitrag »Der ungarische Medienkrieg«<sup>2</sup> zur Wiederlektüre, der angesichts der jüngeren Entwicklungen in Ungarn unerwartet an Aktualität gewonnen hat. Hankiss schrieb damals: »Dies ist ein sehr persönlicher und einseitiger Bericht über einen unblutigen Krieg, der allen eine Lehre sein kann, die sich für die Nöte einer jungen Demokratie interessieren. Und für den Spaß, den man beim Aufbau einer Demokratie haben kann.« Zwei Jahrzehnte später ist diese Demokratie im Abbau begriffen, und der Spaß ist tiefer Sorge gewichen.

Wien, im März 2015

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu die Beiträge von Sebastian Huhnholz »Deutschsowjetische Bloodlands?«, in: *Journal of Modern European History*, vol. 12, nr. 4, 2014, sowie »Erfahrungswandel ohne Methodenwechsel? Zum ›Methodennationalismus‹ der deutschen Rezeption von Timothy Snyders *Bloodlands*«, in: *Tr@nsit*, [www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/erfahrungswandel-ohne-methodenwechsel/](http://www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/erfahrungswandel-ohne-methodenwechsel/).
- 2 [www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/der-ungarische-medienkrieg/](http://www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/der-ungarische-medienkrieg/).

*Jürgen Osterhammel*  
 SCHUTZ, MACHT UND VERANTWORTUNG  
 Protektion im Zeitalter der Imperien und danach\*

So wie Jan Patočka es in dem großen Essay »Europa und Nach-Europa« als den »Hauptzweck« seines Versuchs bezeichnet, »auf die Fragen überhaupt aufmerksam zu machen«, so möchte ich nichts mehr tun, als ein Thema mit groben Strichen zu umreißen und damit vielleicht eine Diskussion anzuregen, bei der Historiker sich mit Politikwissenschaftlern, Soziologen, Völkerrechtlern und Moralphilosophen zusammentun sollten. Es geht um eine unscheinbare Vokabel aus unserem Alltagswortschatz: »Schutz«.

*Zur Semantik von »Schutz«*

Im westlichen Denken gehört die Kategorie »Schutz« nicht zum Grundrepertoire des theoretischen Weltbezugs. Das lexikalische Grundwerk der Begriffsgeschichte, die achtbändigen *Geschichtlichen Grundbegriffe*, erwähnen sie nicht. Vergeblich sucht man in Hand- und Wörterbüchern der Philosophie, der Theologie, der Soziologie und der Politikwissenschaft nach »Schutz«, *protection*, *la protection* oder benachbarten Termini aus demselben semantischen Feld. Das juristische Denken kennt keine übergreifende Kategorie des Schutzes, sondern nur zahlreiche *Schutzarten*: Grundrechtsschutz, Kündigungsschutz, Patentschutz, usw. In der Politikwissenschaft, besonders der Theorie der Internationalen Beziehungen, wird man auf das benachbarte Wortfeld der »Sicherheit« verwiesen. In der Soziologie schweigen die Klassiker zum Thema. Allenfalls die Diskussion um Risiko und eine »Risikogesellschaft«, die zusehen muss, wie sie sich vor unzumutbaren Risiken schützt, geht in unsere Richtung.

Diese Abstinenz gegenüber der Aufwertung eines allgegenwärtigen Alltagswortes zu einer ebenso analytisch wie normativ verwendbaren

\* Jan Patočka-Gedächtnisvorlesung, gehalten am 4. Dezember 2014. Für die Publikation gekürzt und überarbeitet. Ich danke Wolfgang Egner und Wolfgang Seibel (beide Konstanz) für wichtige Literaturhinweise.

Kategorie, ist eigenartig. Sie mag jedoch von Fall zu Fall erklärbar sein. Zum Beispiel ist die Soziologie als ein Diskurs über Modernität entstanden, als eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und damit von Individuen, die sich aus älteren Schutzbindungen emanzipieren und zu frei handlungsfähigen Akteuren werden. Der Idee des Schutzes haftet etwas Vormodernes, wenn nicht Archaisches an: eher Gemeinschaft als Gesellschaft. Der Feudalherr bietet seinen Vasallen und Hintersassen Schutz vor der Niedertracht der Feinde; die Kirche nimmt die Gläubigen in ihre autoritäre Obhut; der Patriarch dominiert seinen Haushalt, weil und solange er ihn nach außen als geschützten Raum garantieren kann.

Die bürgerliche Gesellschaft beruht auf dem Prinzip der – zumindest fiktiven – Gleichheit. Ein Schutzverhältnis hingegen ist eines zwischen Ungleichen, es ist asymmetrisch, eine Beziehung zwischen einem Macht besitzenden Protektor und dem machtlosen oder mindermächtigen Schützling, der sogar manchmal ein Opfer seines Beschützers werden kann. Die Moderne hingegen, so will es der theoretische Generalkonsens der letzten zweihundert Jahre, beruht auf der Gleichheit der Menschen als Marktteilnehmer, Eigentümer – und sei es nur, marxistisch gesehen, Besitzer der eigenen Person – und Staatsbürger.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich die Gleichheit in Programm und Praxis universalisiert. Rechtliche Diskriminierungen auf der Grundlage von Geschlecht und Hautfarbe, ethnischer und religiöser Zugehörigkeit sind aus den Rechtsordnungen fast aller Länder verschwunden. Nur die biologisch Schwachen, also die Minderjährigen und in vielen Fällen die Behinderten, werden als ungleich anerkannt und stehen unter dem besonderen Schutz des Gesetzes. In der internationalen Politik und unter einem von den Vereinten Nationen geprägten und überwachten Völkerrecht hat ein Zwergstaat im Prinzip den gleichen souveränen Status wie die führende Weltmacht.

Über asymmetrische Schutzverhältnisse nachzudenken oder gar Schutz zu einer Kategorie der Politik- und Gesellschaftsanalyse erheben zu wollen, hat daher einen konservativen Beiklang. Schutz hat immer mit Verminderung von Freiheit zu tun, mit Abhängigkeit vom Beschützer, mit der Aufgabe von Handlungsautonomie. Wer schutzbedürftig ist, verfügt nicht über die Fülle seiner Kräfte, ist inkomplett, nur teilweise mündig, ergänzungsbedürftig und, vor allem, in einer doppelten Weise eingeschränkt und unterlegen: zum einen gegenüber dem Beschützer, zum

anderen aber auch gegenüber der Bedrohung, vor der ein Schutz nötig ist. Denn der Beschützer ist im Allgemeinen das kleinere Übel. Die Macht, die er ausübt, ist erträglich im Vergleich zur größeren Macht oder roheren Gewalt, vor der er schützt. Nur *eine* Ausnahme vom ungleichen Charakter des Schutzverhältnisses gibt es unter modernen Bedingungen: die Versicherung, die man sich als Kunde kauft. Zwischen mir und meiner Assekuranz besteht ein egalitärer *cash nexus*, keine Asymmetrie.

### *Schutzbedürfnisse*

Das Gefälle im Schutzverhältnis ist also bei näherer Betrachtung nicht ideologisch konstruiert und deshalb auch dem Vorwurf des Konservativen nur bedingt zugänglich. Es liegt in der Natur der Sache. Mit der Zunahme realer Ungleichheit – sei es der Vermögens- und Einkommensverteilung innerhalb einer nationalen Volkswirtschaft, sei es der ökonomischen und militärischen Potenziale von Staaten und ganzen Weltregionen – wachsen die empfundenen und artikulierten Schutzbedürfnisse. Da auch die Globalisierungstendenzen der letzten Jahrzehnte nicht zu einer generellen Nivellierung von Hierarchien geführt haben, da die Welt nicht »flach« geworden ist, bleibt eine ungeheure Menge von Schutzbegehren.

Zum Beispiel hat die globale Ausbreitung des Kapitalismus keineswegs zu einer realisierten Utopie der allgemeinen Daseinsvorsorge geführt. Gewerkschaften sind überall auf der Welt nicht weniger wichtig, als sie es zu ihrer Entstehungszeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren. Die Zustände in chinesischen Bergwerken oder südasiatischen Textilfabriken zeigen die Wirklichkeit *ungeschützter* Arbeit, der eine effektive Selbstorganisation, also der kollektive Selbstschutz, verwehrt ist. Hunderte von Millionen Menschen leben und arbeiten heute in Bedingungen elementarer Schutzlosigkeit. Dasselbe gilt für die Flüchtlinge und Vertriebenen, deren Zahl beispiellos ist. Man findet sie nicht nur in Afrika und dem Nahen Osten.

Wo der Sozialstaat schwächelt und vollends dort, wo es ihn gar nicht gibt, ist Schutzlosigkeit ein Massenschicksal. Dies gilt nicht nur für Länder mit niedrigstem Pro-Kopf-Einkommen, sondern auch für die Millionen in den USA und anderswo, die während der Hypothekenkrise ab 2007 aus ihren nicht mehr finanzierbaren Wohnungen vertrieben wurden. Vielleicht kann man für Gegenwart wie Vergangenheit ein Kriterium for-

mulieren: Die Zivilisiertheit einer Gesellschaft bemisst sich daran, wie gut sie ihre Schwächsten schützt. Für all dies bräuchte man eine Soziologie der Ohnmacht, die das Pendant zu den bekannten Theorien der Macht bilden müsste, einen öffentlichen Diskurs über die Geschützten und die Ungeschützten und über die zahlreichen Zwischenstufen, die man modisch auf einer Skala der »Prekarität« verortet. Und dies womöglich ergänzt durch eine naturwissenschaftlich-anthropologische Begründung von Schutz, die bei der biologischen Tatsache ansetzen müsste, dass die meisten Spezies ihre schutzlosen Nachkommen verteidigen.

Eine weitere Eigenschaft des Schutzbegriffs besteht darin, dass er ein bedrohliches Gegenprinzip voraussetzt, zum Beispiel eine aggressionsbereite Großmacht, vor der ein Staat Schutz in einem Militärbündnis sucht oder auch nur die Unwägbarkeiten des Lebens, gegen die man eine Versicherung abschließt. Charakteristisch ist auch der Zukunftsbezug. Schutz kann man mit hinreichenden Erfolgchancen nur suchen, wenn es noch nicht zu spät ist und nur noch Nothilfe und Rettung bleiben. Deshalb hat Schutz der Grundstruktur nach einen prospektiven Versicherungscharakter; er ist ein Austausch oder *trade-off* zwischen der Verminderung des Risikos zukünftiger Beeinträchtigung und den Kosten, die immateriell in freiwilliger Einschränkung der eigenen Handlungsautonomie bestehen.

Zwei weitere Überlegungen kommen hinzu. Erstens ist die zumindest aus liberaler Sicht sozialkonservative Konnotation des Schutzkonzepts, das aber natürlich schon früh auch ein sozialistisches war (als Schutz des Proletariats vor dem Druck des freien Marktes), durch die Idee des Schutzes der Natur vollkommen umgepolt worden. Zuerst auf ökologischem Gebiet hat der Schutzgedanke die Wertigkeit des Fortschrittlichen angenommen. Spätestens mit dem Gegensatz von ressourcenverzehrendem, am Produktionsparadigma orientiertem Sozialismus und einem ressourcenschonenden Ökologismus ist auch das alte Rechts-Links-Schema der europäischen Politik ins Wanken geraten. Fortschrittlich ist heute eher, wer die lebende Natur und das Klima schützen will, als der Protektor von Arbeitsplätzen im Kohlebergbau.

Zweitens gehört zu den negativ belasteten Bedeutungen von »Schutz« die korruptionsverdächtige Protektion, ein verbreiteter Falltypus asymmetrischer Sozialbeziehungen. Das Protegieren als Instrument von Einflusspolitik gehört zu den weithin modernisierungsresistenten Universalien des sozialen Lebens. Vergeblich dürfte man einigermaßen kom-

plexe Gesellschaften suchen, in denen ein unvermisches Leistungsprinzip vorherrscht, in denen noch nicht einmal sanfte Formen von Seilschaften, Cliques, Lehrer-Schüler-Verhältnissen, Verwandtschaftsbanden, landsmannschaftlichen Solidaritäten und anderen Formen von »Beziehungen« beim Fortkommen der Einzelnen eine Rolle spielen. Solche hyperrationalen Gesellschaften wären vermutlich in ihrem eisigen Meritokratismus unmenschlich. Auf der anderen Seite ist ein Überhandnehmen irregulär zuteilter Lebenschancen, also systemische Korruption, eine Hauptquelle politischer und administrativer Dysfunktionalität und eine der am weitesten verbreiteten Ursachen des Legitimitätsmangels politischer Ordnungen. Personalprotektion als Platzierungsstrategie ist mit der Rationalisierung sozialer Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert keineswegs verschwunden. Der alte Begriff des »Klientelismus« bleibt für die Untersuchung von Sozialverhältnissen auch in der Gegenwart unentbehrlich. Je unschärfer Klassen- und Schichtungsstrukturen bei genauerem Hinsehen werden, um so deutlicher rückt die fortdauernde Bedeutung informeller Netzwerke in den Blick.

*Schutzverantwortung in der internationalen Politik: Die Rückkehr des Protektorats*

In der Staatenwelt, so möchte man meinen, liegen die Verhältnisse einfacher. Hier gibt es klar definierte Akteure, nämlich die international anerkannten Regierungen souveräner Staaten. Über ihnen schwebt die Ebene internationaler Organisationen, also in erster Linie der UN, im Ausnahmefall Europa auch die Dachstruktur supranationaler Institutionen mit Unionscharakter, also die Europäische Union und ihr Organgeflecht. Die Beziehungen zwischen den Staaten sind im wesentlichen durch zwischenstaatliche Verträge und durch ein übergreifendes, allgemein anerkanntes Völkerrecht geregelt. Sie spielen sich teilweise immer noch hinter den Kulissen ab, sind aber im allgemeinen doch vor der Weltöffentlichkeit transparenter als im Zeitalter der Geheimdiplomatie.

Seit dem Ende des Kalten Krieges vor einem Vierteljahrhundert, so meinen viele Zeitdiagnostiker, hat sich die internationale Politik weitgehend entideologisiert, hat aus der Falle allgegenwärtiger Polarisierung herausgefunden und eröffnet größere Spielräume, um jenseits von national egoistischer Realpolitik »idealistische« Ziele eines menschheitlich

geteilten Gemeinwohls anzustreben: den Weltfrieden, die ubiquitäre Herrschaft des Rechts, die Begrenzung und Beseitigung von Hunger, Krankheit und Unbildung. In einer solchen Welt wäre Schutz eigentlich nur noch nötig als Schonraum für »Hilfe zur Selbsthilfe«, so etwas wie zielstrebig erziehende Toleranz von guten Eltern und Lehrern gegenüber Heranwachsenden.

Leider hat die Realität bisher solch rosige Erwartungen enttäuscht. Man musste vielleicht Historiker sein, um aufzuhorchen, als im Juni 1999 im Kosovo eine von Friedenstruppen gesicherte UN-Übergangsverwaltung entstand, auf die umgehend der Begriff des internationalen »Protektorats« angewandt wurde. Eine ähnliche Konstruktion wurde im Oktober desselben Jahres für Osttimor gewählt, das bis dahin von seiner früheren Annexionsmacht Indonesien bedrängt worden war. Hatte es aber nicht vom März 1939 bis zur deutschen Kapitulation im Mai 1945 ein »Protektorat Böhmen und Mähren« gegeben, der offizielle Name der vom nationalsozialistischen Großdeutschland annektierten Tschechoslowakei? War nicht überhaupt das Protektorat eine weithin praktizierte Form europäischer Kolonialherrschaft gewesen, die erst mit der Dekolonisation in den 1950er und 1960er Jahren verschwand? Hießen nicht die Kolonien des Deutschen Kaiserreichs »Schutzgebiete« und die kolonialen Militärkräfte »Schutztruppen«? Wer sollte damals von und vor wem geschützt werden?

Schon 1992 waren in Kroatien, wenig später in Bosnien und Herzegowina »Schutzzonen« (offiziell: *United Nations Protected Areas*), eingerichtet worden, freilich von fragwürdiger Effizienz. Die USA griffen das Konzept im Irakkrieg von 2003 auf und schufen gesicherte Zonen, in denen die irakischen Kurden vor der Verfolgung durch Saddam Hussein sicher sein sollten. (Übrigens hatte schon Ende 1937 der Siemens-Repräsentant John Rabe in Nanjing Tausende von Chinesen vor der japanischen Soldateska gerettet, indem er in einem mutigen Bluff eine »Schutzzone« erklärte und darüber eine Hakenkreuzfahne wehen ließ.) Im Herbst 2014 wurde die Etablierung solcher Schutzzonen von Sprechern der Jesiden und Christen im Irak gefordert, um diese Gruppen vor den mörderischen Nachstellungen des Islamischen Staates in Sicherheit zu bringen.

Mehr noch: durch einen Beschluss der Generalversammlung von 2005 haben sich die Vereinten Nationen auf das Prinzip der Schutzverantwortung (*Responsibility to Protect*, oft abgekürzt »R2P«) festgelegt. Seine Auslegung ist unter Juristen und in der Politik umstritten, aber

der Grundgedanke lässt sich leicht zusammenfassen. Er besteht aus zwei Schritten. Erstens hat jede nationale Regierung die »Pflicht« (wie man hier *responsibility* etwas zugespitzt übersetzen kann), für die Sicherheit und das Wohlergehen ihrer eigenen Bevölkerung zu sorgen. Vernachlässigt sie diese Pflicht in einem Ausmaß, das zu umfangreichen Verletzungen der Menschenrechte führt, dann hat – zweitens – die internationale Gemeinschaft die Verantwortung (ob in diesem Falle auch die zum Handeln zwingende Pflicht, ist umstritten), sich über das Prinzip der Nichteinmischung in fremde Souveränität hinwegzusetzen und anstelle der pflichtvergessenen Regierung selbst für die Wiederherstellung einigermaßen erträglicher Lebensumstände zu sorgen.

Auch dieser dramatische Appell an eine übernationale Verantwortung für Bevölkerungsgruppen und ganze Länder, die als hilflose Objekte der Weltpolitik gesehen werden, weckt historische Reminiszenzen. Denn der Völkerbund, die Vorläuferorganisation der Vereinten Nationen, bekannte sich 1919 zum Prinzip des *trusteeship*, das im Gegensatz zum Kolonialismus der Vorkriegszeit ein Element der Verantwortlichkeit enthielt, besonders dort, wo der Völkerbund Gebiete, die vormals von Deutschland und dem Osmanischen Reich kontrolliert worden waren, einzelnen Siegermächten als Mandate übertrug. Damit war ein treuhänderischer Erziehungskolonialismus gemeint, der letzten Endes in der Unabhängigkeit der Kolonisierten münden sollte.

### *Humanitäre Interventionen*

Im Prinzip der Schutzverantwortung verbindet sich das Stellvertreterhandeln der Treuhandschaft unmittelbar mit einem älteren Handlungstyp: dem der humanitären Intervention. Waren solche Interventionen im früheren Völkerrechtsverständnis unter der allgemeinen Ächtung von Krieg und Gewalt *verboten*, weil sie fremde staatliche Souveränität verletzten, so sind sie unter bestimmten Umständen seit einigen Jahren zugelassen, wenn nicht sogar in Einzelfällen geboten. Bis dahin erfolgten Interventionen typischerweise in Gestalt des Einsatzes europäischer und nordamerikanischer Truppen zur Rettung eigener Staatsbürger aus lebensbedrohlichen Situationen in einem fremden Land. Dafür gibt es viele Beispiele. Das spektakulärste aller Zeiten war die gemeinsame Intervention von acht Mächten gegen das Chinesische Kaiserreich im Sommer des Jahres 1900,

nachdem die aufständische Kampfsekte der Yihetuan oder »Boxer« das Gesandtschaftsviertel in Peking belagert hatte und nun mit der Massakrierung der Ausländer drohte. Formal handelte es sich um einen Krieg, den China den Mächten erklärt hatte, *de facto* war es eine – schließlich erfolgreiche – Rettungsintervention. Ein dramatisches Beispiel aus neuerer Zeit ist die Befreiung von 102 Geiseln auf dem Flughafen von Entebbe in Uganda durch israelische Sicherheitskräfte im Juli 1976. Weniger filmreif, aber heute häufiger ist *overseas citizen protection*, z.B. die schnelle Evakuierung von 35.000 Chinesen aus Libyen Anfang 2011.

Mit der Anerkennung des Prinzips der Schutzverantwortung wurde allerdings eine viel weiter reichende Art der Intervention legalisiert und in das Instrumentarium der internationalen Politik aufgenommen: der Gewalteininsatz nicht nur zu Gunsten von eigenen Bürgern der Interventionsmächte (der übrigens völkerrechtlich niemals eindeutig erlaubt worden war), sondern auch zum Nutzen von verfolgten Fremden. Mit einer emotional zugespitzten Redensart, die sich in Medien und Politik zuerst auf dem Höhepunkt der Libyen-Krise im Frühjahr 2011, dann im Zusammenhang des gleichzeitig beginnenden syrischen Bürgerkrieges ausbreitete und nüchterne Völkerrechtler erschauern lässt: Wenn eine Regierung »Krieg gegen das eigene Volk« führt, dann darf und muss man sie mit militärischen Mitteln daran hindern. Die Intervention, ob man sie im Einzelfall nun »humanitär« nennt oder nicht, ist damit beinahe zu einem virtuellen Standardinstrument der Weltpolitik geworden. Ganze Armeen sind inzwischen von der klassischen Landesverteidigung auf ferne Eingreifereinsätze umorientiert worden.

Nimmt man nun noch hinzu, dass Russland den »Schutz« russischsprachiger Minderheiten in seinen Nachbarstaaten unter Verletzung von deren Souveränitätsrechten zu einer Option seiner Außenpolitik erklärt und 2014 im Falle der Krim und der Ostukraine bereits in die Tat umgesetzt hat, dass es sich also unilateral übergeordnete Rechte von – um in ein älteres Lexikon zu greifen – Volkstumsschutz und imperialer Interessenverteidigung herausnimmt, dann scheint sich die Geschichte vollends zu wiederholen. Nach Dekolonisation und Kaltem Krieg erinnert plötzlich sehr vieles an die Epoche davor.

*Epochen von Intervention und Protektion*

So einfach ist es selbstverständlich nicht. Wenn die Geschichte sich wiederholt, dann mit charakteristischen Volten und Verschiebungen. Man muss sich vor zwei Einseitigkeiten hüten. Auf der einen Seite wäre es falsch, im Menschenrechtsinterventionismus der Gegenwart schlichtweg eine Wiederauflage des alten Imperialismus zu sehen und vielleicht sogar aus diesem Grunde einer auf Schutzverantwortung gegründeten Politik prinzipiell ihre Legitimität abzuspochen. Das Schlagwort vom Neoimperialismus greift zu kurz. Andererseits bedarf ein schematisches Geschichtsbild der Kritik, das, in den Sozialwissenschaften heute weit verbreitet, vom Ende des Kalten Krieges 1990 eine neue Epoche der Weltpolitik datiert, eine Epoche, in welcher der alte Machtrealismus durch eine wertegesteuerte Menschenrechtspolitik im Zeichen der Globalisierung abgelöst worden sei.

Zwischen 1648 und 1990, so kann man vergrößernd ein ohnehin schon sehr simples Modell zusammenfassen, habe eine »Westfälische« Ordnung gegolten, der zufolge souveräne Machtstaaten auf ihren jeweiligen Territorien treiben konnten, was sie wollten, während sie ihre Beziehungen untereinander über die Mächtemechanik von Gleichgewicht, imperialer Konkurrenz und Abschreckung regelten. Diese Ordnung sei seither tendenziell durch eine neuartige Moralisierung der internationalen Politik unterlaufen und am Ende außer Kraft gesetzt worden. Zwischen diesen beiden extremen Positionen lässt sich eine andere Geschichte von Schutzbeziehungen in der Staatenwelt erzählen.

Sie zerfällt allerdings chronologisch in zwei Abschnitte, die durch das Ende des Kalten Krieges getrennt werden, jedoch weniger aus einem geschichtsphilosophischen als aus einem pragmatischen Grund: Auch wenn es in jüngster Zeit gelegentlich Interventionen gab, die nicht von einem UN-Mandat gedeckt waren (vor allem 1999 der NATO-Lufteinsatz im Kosovo), so herrscht doch allgemeine Übereinstimmung darüber, dass in Ermangelung einer mit Rechten der Bundesexekution ausgestatteten Weltregierung allein der Weltsicherheitsrat Militäreinsätze zwecks Durchsetzung der Schutzverantwortung autorisieren darf und dass diese Militäreinsätze in aller Regel multilateral sein müssen. Erst mit dem Ende der permanenten Blockade zwischen den vetoberechtigten ständigen Mitgliedern des Sicherheitsrates hat dieses Gremium die nötige Handlungsfreiheit gewonnen, um

solche Autorisierungen zu beschließen. Mit diesem Grundsatz sind freilich keineswegs alle Fragen, die sich im Einzelfall ergeben könnten, bereits gelöst. Zu diesen Fragen gehören etwa die folgenden drei:

Erstens stellt sich das Problem, wie die Größenordnung von Menschenrechtsverletzungen empirisch unanfechtbar festgestellt und politisch abwägend beurteilt werden kann. Muss »Völkermord« (eine ebenso suggestive wie schillernde Vokabel) bereits begonnen haben oder unmittelbar bevorstehen, oder genügt es schon, wenn die Politik eines Regimes Flüchtlingsströme erheblichen Ausmaßes verursacht: Flüchtlingsströme, die von Völkerrechtlern heute oft als destabilisierende »Friedensbedrohung« interpretiert werden? Welche Rolle spielen Medien und Propaganda? Wie lassen sich in einem undurchsichtigen Konfliktgemenge Täter und Opfer trennscharf identifizieren?

Selbst wenn – zweitens – kaum jemand nach dem Verschwinden der amerikanischen Neokonservativen aus Positionen politischen Einflusses noch die Ansicht vertritt, es sei gestattet, zwecks Verbreitung der Demokratie und westlicher Wertvorstellungen (etwa der Gleichberechtigung und Förderung von Frauen) Angriffskriege zu führen, so ist doch zu erwarten, dass jeder schützende (und oft per »Kollateralschaden« Dritte in Mitleidenschaft ziehende) Eingriff in eine Konfliktsituation primär erst einmal destruktiv wirkt. Ein *failed state* wird nicht schon dadurch stabiler, dass man ihn ohne Exit-Strategie bombardiert. Unter welchem Mandat kann aber eine längere Besatzungsherrschaft gerechtfertigt werden?

Die berühmten Beispiele von gelungenem Aufbau unter Siegerbesatzung, nämlich Deutschland und Japan nach 1945, liegen schon zu weit zurück, um noch maßgeblich zu sein, und sie waren allein schon deshalb Sonderfälle, weil hier, anders als in Somalia, Haiti oder Osttimor, kein elementares *nation-building* erforderlich war. Ansonsten fallen die historischen Erfahrungen gemischt aus. Die als Befreiungs-, Befriedungs- und Wiederaufbauprojekte betrachteten Okkupationen des Irak und Afghanistans gelten heute weithin als Fehlschläge. Im Vergleich dazu verlief die Gründung des griechischen Staates im Jahre 1830, die auf einen Angriff der Flotten Großbritanniens und Russlands gegen die auf den griechischen Inseln wütenden Osmanen folgte, mit europäischer – insbesondere bayerischer – Hilfe, um einiges erfolgreicher. Ziehen sich jedoch die Interventen nach einem kurzen *surgical strike* zurück und überlassen das Objekt ihres Eingreifens sich selbst, dann droht – wie in Libyen nach

Gaddafi – das, was die klassische politische Theorie noch mehr perhorreszierte als die Tyrannis: die Anarchie.

Drittens können auch schützende humanitäre Interventionen keine unmittelbaren und spontanen Rettungsaktionen des Weltgewissens *per se* sein. Mögen sie für die Betroffenen plötzlich so erfolgen wie das erlösende Erscheinen des Ministers im *Fidelio*, so verbergen sich im Hintergrund doch komplizierte politische Vorbereitungen mit nationalen Regierungen und Militärapparaten, der UN-Bürokratie, humanitären Lobbyorganisationen und oft auch Exilpolitikern als den wichtigsten Mitspielern. Dies war bei den Interventionen des 19. Jahrhunderts kaum anders, von denen sich außer der griechischen auch eine ganze Reihe anderer gegen das Osmanische Reich richteten. Die Suche nach rein idealistisch motivierten, gewissermaßen politikfreien Schutzeingriffen führt in die Irre. Damals wie heute vermischen sich Gesinnungsethik und interessengeleitete Machtpolitik. Es gibt in den internationalen Beziehungen keine geradlinige und stetige Fortschrittsgeschichte vom Egoismus zum Altruismus.

Diese beiden Ingredienzien treten meist gemischt auf. Im 16. Jahrhundert unterstützte England die aufständischen Niederländer aus ideologischer Solidarität mit bedrohten Protestanten, aber gleichzeitig auch, um ein Festsetzen Spaniens oder das Ausbrechen von Anarchie an seiner kontinentalen Gegenküste zu verhindern. Im 17. Jahrhundert kam Oliver Cromwell den bedrängten protestantischen Waldensern im italienischen Piemont zu Hilfe, obwohl keinerlei Interessen des englischen Staates auf dem Spiel standen: ein seltener Fall von grenzüberschreitendem »Idealismus«. Ebenso schritt im frühen 19. Jahrhundert die Royal Navy auf allen Weltmeeren gegen den Sklavenhandel ein, ohne damit unmittelbar die geostrategischen und ökonomischen Interessen des Vereinigten Königreichs zu verfolgen. Dies waren ebenfalls im wesentlichen idealistisch, im Fall der Sklaverei sogar ansatzweise menschenrechtlich motivierte Aktionen. In vielen anderen Fällen hingegen, die sich von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart finden, diente die Empörung über das, was im 19. Jahrhundert »Massaker« hieß und heute »Menschenrechtsverletzung« genannt wird, als Vorwand für Machtdemonstrationen und Machtexpansion.

Man mag allerdings bezweifeln, dass die Wahrnehmung von Schutzverantwortung primär von den leitenden Absichten her beurteilt werden sollte. Wenn ein – wie auch immer motiviertes – Eingreifen den Zweck erfüllt, Verbrechen Einhalt zu gebieten, wäre die Aktion erfolg-

reich gewesen. Besonders wäre sie es dann, wenn gewaltförmige Folgen größeren Umfangs, etwa das Aufbrechen neuer gewaltsamer Konflikte (wie im Irak nach der Entmachtung Saddam Husseins) ausbleiben. Auch die Frage, warum – ob im 19. Jahrhundert oder in der Gegenwart – Großmächte in einigen Fällen intervenierten, in anderen, wo es mindestens ebenso dringlich geboten gewesen wäre, aber nicht, lässt sich aus rein humanitären Intentionen allein nicht beantworten. Tatsächliche Aktion verlangt einen politischen Willen, der wiederum unter Bedingung demokratischer Politik von innenpolitischen Prioritäten bestimmt wird. So hatte die Enthaltung der Bundesrepublik Deutschland am 17. März 2011 bei der Entscheidung im Weltsicherheitsrat über einen Lufteinsatz in Libyen unter anderem den taktischen Hintergrund, dass zwei Landtagswahlen unmittelbar bevorstanden und die verantwortlichen Politiker, also Kanzlerin und Bundesaußenminister, angesichts der in Deutschland favorisierten »Kultur der militärischen Zurückhaltung« die Unpopularität einer Kriegsbeteiligung fürchteten.

Eine Geschichte des internationalen Schutzes – um nun zu ihr zurückzukehren – könnte in breitesten Strichen ungefähr so aussehen:

In der europäischen Staatenwelt der Frühen Neuzeit war konfessionelle Solidarität ein häufiger Grund für grenzüberschreitende Militäroperationen. Schon im 16. Jahrhundert tauchte allerdings daneben der Gedanke auf, »ungerechte« Herrscher dürften nicht nur von ihrem eigenen Volk abgesetzt werden, sondern dies dürfe auch mit fremder Unterstützung, im Extremfall sogar allein auf fremde Initiative geschehen. In einigen Fällen kam es tatsächlich zu solchen Depositionen von Fürsten, die es in den Augen ihrer Kollegen zu toll trieben. Der Friedenskongress von Münster und Osnabrück hierarchisierte 1648 erstmals das Akteurspersonal und definierte den kleinen Kreis der europäischen Großmächte. Darin und in der konfessionellen Entschärfung, modern gesprochen: De-Ideologisierung, der Konfliktmuster lag seine Bedeutung, nicht in der vermeintlichen Erschaffung abgeschotteter Machtmonaden. Die Westfälische Ordnung beendete jedoch keineswegs die religiös motivierte oder zumindest offiziell so begründete Vertreibung von Minderheiten. Die Aufhebung des Ediktes von Nantes durch Ludwig XIV. 1685 ließ über 50.000 Hugenotten aus Frankreich allein in die deutschen Länder fliehen. Auch schwächte sich die Stellung kleinerer Akteure; die Teilungen Polens waren im Widerspruch der Großmächte vollkommen systemkonform.

Der Interventionismus im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons war erstmals, neben strategischen Imperativen der Blitzkriegführung, säkular-ideologisch motiviert. Wie zunächst 1798 in Ägypten, trat Bonaparte auch an den Peripherien Europas als Bringer einer höheren Zivilisation auf. Verschiedene nationale Varianten einer europäischen Zivilisierungsmission – die britische war stärker religiös aufgeladen als die französische – wurden dann zu einer Triebfeder der europäischen Kolonialexpansion im gesamten 19. Jahrhundert. »Zivilisierung«, die den Kolonialvölkern übrigens selten mit stärkerer Gewalt aufgezwungen wurde als innereuropäische Germanisierungen oder Russifizierungen, bedeutete im Denken der Zeit auch Schutz der Nicht-Europäer vor sich selbst, Befreiung von einheimischen Traditionen und Religionen, die angeblich einer höheren Entwicklung im Wege standen.

Zum Herrschaftsrepertoire der Kolonialmächte gehörte andererseits die indirekte Herrschaft, die sich über bestehende Ordnungen lagerte und wenig in sie eingriff, mithin keine größeren zivilisierungs-missionarischen Ambitionen verfolgte. In solchen Fällen wurden indigene Verhältnisse vor den Einwirkungen der Moderne geschützt. Die Form des Protektorats bot dafür eine geeignete Hülle. Protektorate waren eine Art von *colonialism light*. Diese Option wurde häufig auch aus Gründen der internationalen Politik gewählt: um multiple und mehrschichtige Souveränitäten zu ermöglichen oder um andere imperiale Mächte durch die extremere Form der Annexion nicht zu sehr zu provozieren.

Der Schutzgedanke kam in dieser Epoche weiterhin in drei anderen Spielarten vor. Erstens suchten gelegentlich nicht-europäische Herrscher und Völker von sich aus Schutz bei einer der Kolonialmächte, vor allem, um dem noch härteren Schicksal einer Unterwerfung unter ein rassistisches Siedlerregime zu entgehen. Zweitens mischten sich die europäischen Mächte über Religionsprotektorate, also die einseitige Unterstellung von Missionaren und indigenen Christen unter fremden Schutz, in die inneren Verhältnisse nominell selbständiger Staaten wie China und dem Osmanischen Reich ein. Hier konnte Schutz zu einem trojanischen Pferd der indirekten Destabilisierung werden, denn ein Übergriff auf die geschützten Bevölkerungsgruppen ließ sich leicht als ein *casus belli* interpretieren.

Drittens war es ein Novum des Berliner Kongresses von 1878, dass erstmals das Rechtsinstrument des Minderheitenschutzes in internationale Verträge eingefügt wurde. Das blieb in den meisten Fällen einst-

weilen ohne größere Folgen, bereitete jedoch juristisch die späteren Regelungen der Pariser Friedensverträge von 1919 vor. Entscheidend war, dass sich nun die Ansicht durchzusetzen begann, Obrigkeiten könnten mit ihren eigenen Untertanen nicht nach Belieben umspringen. Dies war nicht unbedingt ausschließlich humanitär gemeint, sondern entsprang auch der Sorge um die Stabilität territorial neugeordneter Regionen. Der Minderheitenschutz wird umso auffälliger, als im Zeitalter des kompetitiven Hochimperialismus humanitäre Interventionen eher seltener wurden als in der Zeit davor. Waren die Kolonialgebiete erst einmal verteilt, respektierte man die Regel, sich in die Kolonien der Konkurrenz nicht einzumischen.

Ähnliches galt unter anderen Vorzeichen später für den Kalten Krieg der fünfziger bis achtziger Jahre, als die Supermächte relativ zögerlich bei ihren Versuchen waren, in die Einflusszonen der Gegenseite vorzudringen. Die erfolgreichsten Fälle von wahrgenommener Schutzverantwortung gingen in dieser Periode von asiatischen Akteuren aus, zunächst von Indien 1971 im Sezessionskrieg Ostpakistans, der mit brutalen Übergriffen der pakistanischen Armee auf die Zivilbevölkerung Bengalens begonnen hatte und der dann zur Selbstständigkeit des neuen Staates Bangladesch führte. Indien verhinderte damals wahrscheinlich eine noch viel größere humanitäre Katastrophe. Den schlimmsten »Krieg«, den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts »eine Regierung gegen ihr eigenes Volk« führte, beendete Vietnam 1978, indem es das massenmörderische Regime der Roten Khmer in Kambodscha durch einen militärischen Einmarsch entmachtete. Diese Aktion, die mittelfristig und mit UN-Hilfe in eine relativ günstige Weiterentwicklung Kambodschas mündete, wäre im Meinungsklima des frühen 21. Jahrhunderts als Musterbeispiel von *R2P* umjubelt worden. Im späten Kalten Krieg fand Vietnam indes wenig Beifall in der westlich dominierten Weltöffentlichkeit, weil es als Vasall der Sowjetunion galt, während die Roten Khmer unter der losen Protektion des spätmaoistischen China standen, zu dem die USA seit Präsident Nixons Überraschungsbesuch von 1972 sich langsam erwärmende Beziehungen unterhielten.

Die Einführung der Schutzverantwortung als verpflichtendes Prinzip internationaler Politik 2005 war in der Geschichte internationalen Schutzes revolutionär, weil dieses Prinzip mehr nach sich zieht als nur die punktuelle Reparatur spezifischer Missstände. Es wird nicht nur spora-

disch in die Souveränität von Staaten eingegriffen, vielmehr wird ein von der Weltgemeinschaft insgesamt, repräsentiert durch den Sicherheitsrat, sanktionierter Regimewechsel, also nichts weniger als eine Revolution von außen, in Kauf genommen. Dieser Wandel wird vielfach als unmittelbares Ergebnis einer normativen Evolution verstanden. Die Sensibilität der Menschheit für Menschenrechtsverletzungen sei gestiegen, die Toleranz für Täter, auch solche in politischen Ämtern, zurückgegangen. Die Einsetzung einer internationalen Strafgerichtsbarkeit für Kriegsverbrechen sei ein weiteres Indiz für einen Schub im globalen Rechtsempfinden.

Daran dürfte vieles richtig sein, auch wenn die Versuchung groß ist, einen solchen Wertewandel, wie er ähnlich um 1800 bei der De-Legitimierung der bis dahin im atlantischen Raum selbstverständlichen Sklaverei festzustellen ist, als unabhängige Variable zu betrachten, die man selbst nicht weiter zu erklären braucht. Aber dieser Faktor allein reicht nicht aus. *R2P* war auch eine Flucht nach vorn als Konsequenz aus dem Scheitern des *Peace keeping*-Konzepts der Vereinten Nationen. Trotz mancher kleinerer und öffentlich wenig beachteter Erfolge hatte die Stationierung von schwach bewaffneten Blauhelmen, die zur Neutralität verpflichtet waren und Waffengewalt nur zu Selbstverteidigung einsetzen durften, große Massenverbrechen nicht verhindern können. Die Weltöffentlichkeit dachte dabei vor allem an den Völkermord in Ruanda 1994 und das Massaker in der angeblichen »Schutzzone« von Srebrenica im folgenden Jahr. Das Prinzip der Schutzverantwortung war deshalb ein Ergebnis der Unzulänglichkeit der bestehenden UN-Instrumente und ebenso der Sorge, »wilde« Interventionen ohne ein Mandat des Sicherheitsrates – wie die vietnamesische in Kambodscha – würden sich wiederholen.

Die vielfältige Problematik und innere Widersprüchlichkeit einer Interventionspolitik, die notgedrungen auf die militärischen Kapazitäten der USA und der alten europäischen Kolonialmächte angewiesen ist, dürfte den meisten von uns bewusst sein. Es muss auch gesehen werden, dass diese Großmächte sich nach solchen neuartigen Eingreifpflichten, die kostspielig und der heimischen Öffentlichkeit nicht immer leicht zu vermitteln sind, selten gedrängt haben. Die Initiative für *R2P* kam aus dem UN-Apparat selbst, sekundiert durch einflussreiche Intellektuelle, die für einen Übergang von der Friedenssicherung zur Friedenserzwingung plädierten. Der Schutz an Leib und Leben bedrohter Gruppen muss – darin

ist sich die Weltgemeinschaft in der Theorie einig – im Konflikt mit einzelstaatlicher Souveränität und sogar mit dem zwischenstaatlichen Frieden einen hohen Rang einnehmen. Die Verhinderung, Eindämmung und Bestrafung von Völkermord hat sich während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allmählich zu einem der obersten Werte der internationalen Ordnung entwickelt. Die Umsetzung solcher Prinzipien wird aber stets in einem konkreten Umfeld erfolgen, in dem sowohl die realpolitischen Interessen zahlreicher Akteure als auch ein verbreitetes Misstrauen gegen Großmächteinterventionen zu berücksichtigen sind.

Selbst in relativ einfachen Situationen, dann etwa, wenn ein *failing state* ohne legitime innere Ordnung und ohne starke Verbündete pazifiziert werden soll (Beispiele wären Somalia und Darfur), ergeben sich außerordentliche Schwierigkeiten. Viel komplexer ist die Lage, wenn eindeutige Freund-Feind-Zuschreibungen unmöglich sind und *regionale* Großmächte ihre jeweils eigenen Interessen verfolgen und sich an das Prinzip der Schutzverantwortung unterschiedlich stark und sehr selektiv gebunden fühlen. Dann führt kein direkter Weg von einem moralisch und völkerrechtlich unanfechtbaren Prinzip zu einer Praxis, die ein vernünftiges Verhältnis zwischen Gewalteinsatz und seinen Nebenfolgen auf der einen Seite, dem unmittelbaren humanitären Nutzen auf der anderen erzielt. Zwischen der Furcht und dem Zynismus der Realisten, die glauben, doch nichts ändern zu können und zu sollen, und dem Überschwang der Idealisten, die am liebsten jeden Tyrannen stürzen und vor das Haager Tribunal schleppen würden, liegt die breite Grauzone der suboptimalen Möglichkeiten.

### *Aporien des Schutzes*

Dieser Vortrag sollte helfen, sich die allgegenwärtige Denkfigur »Schutz« deutlicher bewusst zu machen. Vielleicht kann er sogar so etwas wie eine vergleichende Protektionsforschung anregen. Kühnere Zeitgenossen würden vermutlich analog zur »Risikogesellschaft« nun eine »Schutzgesellschaft« proklamieren. Es war ausführlicher von einem einzigen, aber politisch besonders wichtigen Aspekt von Schutz die Rede, dem Schutz lebensbedrohend gefährdeter Gruppen in anderen Ländern als unseren eigenen. Daneben sind viele weitere Facetten des Themas vorstellbar. Einige wurden eingangs genannt; andere sollen wenigstens jetzt noch

erwähnt werden: der Schutz vor Epidemien, bei dem wir uns auf das Können von Medizinern und Pharmazeuten verlassen und erschrecken, wenn dieses Können seine Grenzen erreicht; oder der Schutz unserer Privatsphäre, unserer Daten, für die sich Großkonzerne und Geheimdienste oft mehr interessieren als wir selbst, überhaupt der Schutz vor Manipulation.

Das Motiv »Schutz« eröffnet alle möglichen Zielkonflikte und Aporien. Selbstschutz geht oft auf Kosten des Schutzes der Anderen; Egoismus und Altruismus lassen sich schwer auf denselben Nenner bringen. Afrikanische und nahöstliche Bootsflüchtlinge suchen Schutz in Europa, die Europäer wiederum schützen sich vor ihnen. Man kann sich zu wenig, aber auch zu viel schützen. Aus Schutzbedürfnis vermag paranoide Eingelung zu werden. Schutz parzelliert und hierarchisiert ganze Gesellschaften. In vielen Ländern der Welt sind nicht nur die Superreichen, sondern bereits große Teile der Mittelschicht hinter den Mauern und Zäunen von *gated communities* verschwunden. Und wer schützt uns vor den Schützenden?

Das ist kein neues Dilemma. Im 17. Jahrhundert hat es bereits Thomas Hobbes diskutiert: Wenn sich der Bürger in einer Situation des offenen oder latenten Bürgerkrieges dem Schutz des ermächtigten Souveräns anvertraut und unterwirft, wer oder was bindet dann noch diesen Souverän? Diese Frage bleibt aktuell. Man findet sich in der guten Gesellschaft von Thomas Hobbes und, wie anfangs zitiert, von Jan Patočka, wenn man Fragen stellt, die beständiger sind als alle möglichen Antworten.

*Thomas Schwinn*  
 MULTIPLE MODERNITIES  
 Überlegungen im Anschluss an Max Weber

Die Modernisierungsthese unterstellte *ein* Entwicklungsmodell für alle Gesellschaften. Orientiert an den klassischen soziologischen Theorien wurde das westliche Ordnungsmuster als Standardmodell angenommen. Der seit ungefähr zwei Jahrzehnten vor allem durch S.N. Eisenstadt auf den Weg gebrachte Multiple-Modernities-Ansatz geht dagegen von pluralen Entwicklungswegen moderner Gesellschaften aus. Er bietet nicht nur eine Alternative zu den Modernisierungstheorien, sondern auch zu den Weltgesellschaftstheorien. Entsprechend ist er auch in die Kritik geraten. Ein Kritiker des Multiple-Modernities-Ansatzes hat sein Unbehagen an dieser Theorie mit folgender Argumentation vorgetragen:

We also find some differences in the ordinary lives led by the various populations: in the rites they perform, in the deities (if any) they worship, in the (religious and secular) festivals they celebrate, in the diets they prefer, etc. Yet, the lived experience of a typical ethnic Chinese physician/business woman/office clerk/industrial worker in Singapore probably resembles that of her Anglo-Saxon (or French or Swedish, etc.) counterpart living anywhere in the world more than that of a typical Chinese peasant living in one of China's poorest western provinces or that of her own ancestors who migrated to Singapore three generations earlier. If the multiple modernists were right, then common cultural roots should separate the ethnic Chinese *more* from their Western counterparts than from each other; if modernization theory were correct, then we would expect greater homogeneity within socio-economically similar groups than among people of similar ethnic and civilizational origin, but subject to vastly different levels of development. The available evidence [...] clearly favours the second proposition. (Schmidt 2007, S. 223).

Man muss dieser Einschätzung nicht folgen, kann aber gleichwohl sehen, dass damit zentrale Fragen angesprochen sind: Welche Unterschiede machen wirklich einen Unterschied? Sind es die von Entwicklungsniveaus traditional versus modern oder die Varianten auf einem gleichen Niveau; haben kulturelle Unterschiede eine Bedeutung gegenüber strukturellen, etwa ökonomischen Dynamiken; auf welcher Ebene sind Unterschiede

und Gemeinsamkeiten zu identifizieren: der Lebensführungs-, der Ordnungsebene oder der kulturellen Ebene? Die Begriffe, die wir setzen, lassen uns Unterschiede erkennen; sie sortieren Wichtiges von Unwichtigem. In dem Maße, wie sich die Moderne global ausbreitet, wird es schwieriger, Gemeinsamkeiten und Unterschiede begrifflich überzeugend zu erfassen. Bei der soziologischen Theorie findet man für diese Fragen kaum ein Problembewusstsein und entsprechend auch keine kategorialen Angebote. Die meisten Theorien haben sich in ihrer Entstehung an der Durchbruchproblematik von der Vormoderne zur Moderne abgearbeitet und dafür reichhaltige begriffliche Unterscheidungen angeboten: traditional-rational, mechanisch-organisch, segmentär-stratifikatorisch-funktional differenziert oder die *pattern variables*. So sehr man sich mit diesem einen großen Unterschied befasst, gerät das Bild der Moderne allzu kompakt, und die Theorien haben kaum etwas anzubieten, um die sich ausbreitende Moderne differenziert in ihren Varianten zu erfassen. Deshalb ist die berechtigte Frage der Kritiker nach den Kriterien von Modernitätstypen momentan schwer zu beantworten. Noch die Großtheorien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und des Neoweberianismus haben sich ihre zentrale Analyseperspektive durch die soziologischen Klassiker des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vorgeben lassen: Die Frage, welche Unterschiede einen Unterschied machen, beantworten sie mit dem Epochenbruch vormodern – modern. Es ist zu vermuten, dass eine theoretisch differenzierte Erfassung der globalen Ausbreitung der Moderne und den dabei womöglich entstehenden verschiedenen Ausprägungen eine ähnliche intellektuelle Großanstrengung erfordern wird, wie die Bestimmung der Differenz zur Vormoderne in den klassischen Theorien.

Hierfür bietet die These einer »Vielfalt der Moderne« eine fruchtbare, interessante Heuristik (Eisenstadt 2000; 2006). Warum ist hier eine Verknüpfung mit Max Webers Forschungsprogramm sinnvoll? Dies ist in zweierlei Hinsicht empfehlenswert. Zum einen hat die Weber'sche Soziologie in der jüngsten Diskussion, die mit Stichworten wie Globalisierung und Weltgesellschaft belegt ist, kein eigenständiges Theorieangebot vorgelegt. Das ist erstaunlich, bedenkt man, dass Weber in seiner vergleichenden Religionssoziologie die Welt eigentlich schon im Blick hatte. Die okzidentale Entwicklung wird nicht isoliert, sondern mit Blick auf andere Regionen und Religionen verständlich gemacht. In Webers drei-

gliedrigem Forschungsprogramm, Methodologie, Theorie und historisch-materiale Analyse, ist das letzte Glied in den zurückliegenden Jahren zu kurz gekommen. Diese historisch-materiale Seite seines Forschungsprogramms muss aktualisiert werden. Die theoretische und methodologische Seite seiner Soziologie wurde in den letzten Jahrzehnten gut entwickelt und zu einer konkurrenzfähigen Theorie ausgebaut. Der Anschluss an die Multiple-Modernities-These bietet die Möglichkeit, sich gegenüber anderen Ansätzen in der aktuellen Diskussion sichtbar zu positionieren und Webers historische Soziologie weiterzuführen.

Zum anderen verspricht der Anschluss an Max Weber auch einen Gewinn für die Debatte selbst. Das gilt für Eisenstadts These einer Vielfalt der Moderne, die in vielerlei Hinsicht konzeptionelle Blind- und Schwachstellen aufweist (Schwinn 2006; 2009). Das gilt aber auch für die Globalisierungsthematik generell, die sich in einem heterogenen und unübersichtlichen Zustand befindet. Den Großthesen von einem Weltsystem oder einer Weltgesellschaft steht eine kaum noch zu überblickende Variantenforschung zu Formen des Kapitalismus, demokratischer Regime, Wohlfahrtsstaaten, Bildungs- und Rechtssysteme, Familientypen usw. gegenüber. Die von den Weltsystem-Theoretikern behaupteten durchgehenden Vergesellschaftungsprozesse sind mit einer Fülle von empirisch nicht zu ignorierenden Varianzen und Unterschieden konfrontiert.

Weber interessierte der Durchbruch zur Moderne, aktuell steht die Ausbreitungsproblematik im Mittelpunkt. Die Aktualisierung seiner historischen Soziologie hat sich an seiner Methodologie und Theorie zu orientieren, die auch für die neue Fragestellung ihre Gültigkeit behalten. Die Religionssoziologie und seine historischen Konstellationsanalysen bieten dafür die nötigen Analysedimensionen: Kultur, Ordnungen und Handlungsorientierungen (Schluchter 2009, S. 32). Dieses Schema muss ergänzt werden durch die Unterscheidung verschiedener Aggregatebenen: die globale und die regionale bzw. nationale Ebene (Abbildung 1).

In Webers vergleichenden Analysen spielten die Wechselwirkungen zwischen den Welt- bzw. den großen Kulturreligionen keine Rolle. Mehr oder weniger abgezielte Konstellationsräume und deren Vergleich standen im Fokus. Aktuell muss eine zusätzliche globale Ebene angesetzt werden, die, so ist anzunehmen, regional- und länderspezifische Konstellationen nicht schluckt oder auflöst, die aber Kontextbedingungen für deren Reproduktion setzt. Freilich ist dies

keine Einbahnstraße. Globale Kontextbedingungen werden stärker oder dominant durch bestimmte regionale, sehr dynamische Konstellationen geprägt. Die Beziehungen und Wechselwirkungen der verschiedenen Ebenen und Dimensionen gilt es zu klären und nicht ex ante durch theoretische Setzung eine bestimmte zu privilegieren. Sortiert man vorhandene Studien und Ansätze nach diesem Analyseraster, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, wird deren selektive und begrenzte Analyseperspektive sichtbar.

Abbildung 1. Multiple Modernities: Ein Analyseraster

| Analysedimension                             | Aggregat- / Konstellationsebene                       |  |
|--|---|--|
|  | global  | regional / national                        |
| Kultur                                       | weltweite Orientierungsstandards, z.B. Menschenrechte | religiöse Erbschaften                      |
| Ordnungen<br>Institutionen<br>Sozialstruktur | z.B. kapitalistischer Markt                           | Formen des Kapitalismus, des Sozialstaates |
| Lebensführungen<br>Handlungsorientierungen   | transnationale Eliten                                 | länderspezifische Lebensläufe              |

Abbildung 2. Schwerpunkte und Grenzen vorhandener Forschungsansätze

|                            | global  | regional / national                              |
|----------------------------|---|--|
| Kultur                     | Stanforder Ansatz: Neoinstitutionalismus (Meyer)        | area studies, cultural studies                   |
| Ordnung,<br>Struktur       | Bielefelder Ansatz: Weltgesellschaft (Luhmann)          | Varieties-Forschung                              |
| Handlung,<br>Lebensführung | transnationale Elitenforschung,<br>Migrationssoziologie | Wirtschaftsstilforschung,<br>Lebenslaufforschung |

Im Folgenden kann keine Analyse präsentiert werden, die sich über alle drei Dimensionen und die beiden Ebenen erstreckt. Das ist momentan ein noch zu umfangreiches Projekt. Der Anspruch ist bescheidener: Es interessieren Mechanismen, die zu Variationen und damit zu verschiedenen Formen von Modernität führen. Dies wird für die Kultur- (I) und die Ordnungs- bzw. Strukturdimension (II) verfolgt, und im Anschluss werden die methodologischen Probleme des Vergleichs und der Typenbildung beleuchtet (III).

### *I. Kulturelle Variationen der Moderne*

Auf den ersten Blick scheint hier bei Weber nicht sehr viel zu holen zu sein. Jeder kennt die Metapher vom »stahlharten Gehäuse der Hörigkeit«. Sie unterstellt, dass sich in der etablierten Moderne die Strukturen mit einer gleichmachenden Mechanik überall durchsetzen. Der Kapitalismus würde sich die Motive, die er benötigt, selbst beschaffen. Schaut man jedoch auf Webers berühmte Studie »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, so stehen Anfang und Ende in einer gewissen, vom Autor nicht thematisierten Spannung zueinander. Ausgangspunkt und ein Anstoß für die Arbeit waren die ökonomisch relevanten Unterschiede von Protestanten und Katholiken seiner Zeit, Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts, also des bereits »fest im Sattel sitzenden modernen Kapitalismus«. Die Protestanten waren deutlich überrepräsentiert hinsichtlich Kapitalbesitz, Besuch höherer Bildungseinrichtungen sowie der Besetzung von Leitungspositionen und »den oberen Stufen der Arbeit in den großen modernen gewerblichen und Handelsunternehmungen«.<sup>1</sup> Die Studie endet mit der Vermutung, der siegreiche Kapitalismus bedürfe der religiösen Stütze nicht mehr, seit er auf mechanischer Grundlage ruhe (Weber 1978, S. 204). Wie ist die angenommene Irrelevanz der Religion für die moderne Ökonomie mit ihrer zu Beginn statistisch festgestellten Relevanz in Beziehung zu bringen? Von Weber selbst erhält man keine Antwort. Gegen die bei ihm stellenweise anzutreffenden reduktionistischen Tendenzen muss sein volles, zweiseitiges Analyseprogramm zur Geltung gebracht werden: die Ideenbedingtheit der Strukturen und die Strukturbedingtheit der Ideen.

Zunächst werde ich der Ideenbedingtheit der Strukturen nachgehen und dazu eine bestimmte Interpretation der Differenzierungstheorie vor-

schlagen. Differenzierung ist das Kernkonzept soziologischer Theorie. Die Trennung verschiedener Sphären und ihr spannungsvolles Verhältnis zueinander ist eines der kennzeichnenden Merkmale der okzidentalen Moderne. Die Begriffe »Spannung« oder »Trennung« lassen zwei Lesarten zu, die auch für ein adäquates Verständnis der Ausbreitungsproblematik relevant sind. Die eine Interpretation ist die der gängigen Differenzierungstheorie. Die Sphären besitzen Eigengesetzlichkeiten und heterogene Rationalitäten, die inkommensurabel sind. Die Rationalitäten bieten einen universellen Sinn- und Ordnungspool der Moderne, der für alle Gesellschaften verfügbar ist, weil sie freigesetzt, d.h. von jeder kulturellen Einbettung gelöst sind. Der historische Entdeckungs- und Entwicklungszusammenhang mag zwar kulturspezifisch gerahmt sein, der Ausbreitungszusammenhang ist es nicht mehr. Sie sind von universeller Bedeutung oder gar Gültigkeit. In diesem Sinne interpretiert die Weltgesellschaftstheorie das global ausgreifende Vergesellschaftungspotential der Teilsysteme.

In einer zweiten Lesart hinterlässt der kulturspezifische Entstehungskontext seine Spuren in der Ausprägung der Sphären. Spannung ergibt sich hier dadurch, dass das sich Absetzende noch geprägt bleibt vom Gegenpart. Es sind nicht völlig inkommensurable Qualitäten, die aufeinanderprallen, sondern den Konflikten unterliegt noch etwas Gemeinsames: *Sinnkonkurrenz* ist das entscheidende Kriterium, mit dem Weber in der »Zwischenbetrachtung« das Verhältnis der Sphären zueinander analysiert. In der Beziehung Religion – Kapitalismus treffen nicht transzendente Erlösungsideen auf rein materielle diesseitige Bedürfnisse, sondern deren Verhältnis wird auf der Wert- und Sinnenebene verhandelt. Der moderne Kapitalismus mag anethisch sein, aber nicht wert- und sinnfrei. Er stellt eine Wertsphäre dar, die auf einem dominanten Wert ruht. Wertrationales Handeln bestimmt Weber (1980, S. 12) durch den »bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen«. Einen solchen Katalog der Eigenwerte breitet die »Zwischenbetrachtung« (Weber 1978, S. 536ff.) aus – Möglichkeiten der sinnhaften Orientierung.

Dort werden die axiologischen Spannungen und Konflikte von der Religion aus rekonstruiert. Und dies hat einen historischen Grund. Die Entstehung der modernen Gesellschaft ist durch eine spezifisch religi-

öse Entwicklung mit ausgelöst worden, und zwar so, dass die Religion zunächst die semantisch und operativ führende Ordnung war. Die spannungs- und konflikthafter Ab- und Freisetzungprozesse der weltlichen Ordnungen werden mitbestimmt vom Gegenstück, der Religion, als der historisch dominanten Sphäre. Das gilt nicht nur für die vielfach dokumentierten inhaltlichen Erbschaften des Religiösen im Weltlichen, sondern auch dafür, dass sich überhaupt *Wertsphären* ausdifferenzieren konnten, d.h. Ordnungen mit einem *prinzipiellen* Deutungs- und Gestaltungsanspruch. So verdanken sich die modernen politischen Legitimationsfiguren u.a. einer Übersetzung christlichen Naturrechts in ein weltliches. Die Art des Konflikts wirkt sich auf die darin agierenden Instanzen aus. Die Trennung von Religion und Politik vollzog sich im Okzident in einem langen historischen Streit zwischen Kirche und weltlichen Gewaltenträgern bzw. dem Staat. Auf die dabei geltend gemachten transzendenten Ansprüche des Christentums konnte nicht mit bloß pragmatisch zweckrationalen Argumenten und Strategien reagiert werden. Aussicht auf Erfolg konnte man nur erwarten, wenn man der politischen Sache seinerseits einen prinzipiellen Wert verleihen konnte.

Nicht nur auf dem politischem Feld, sondern auch auf vielen anderen Feldern sind diese religiösen Überträge in die weltlichen Sphären identifizierbar: Das moderne Arbeitsethos verdankt sich einer Säkularisierung puritanischer Askese; das philosophische Verlangen Descartes' nach einer unbedingten wissenschaftlichen Gewissheit ersetzt das Streben nach religiöser Heilsgewissheit und die säkularisierte Idee der Gleichheit aller vor dem Gesetz den Glauben an die Gleichheit aller Menschen vor Gott. Und Ernst Troeltsch (1963, S. 49) interpretiert die moderne Kunst seit Aufklärung und Romantik »als Säkularisation des religiösen Gefühlsüberschwanges und seine Richtung auf das Natürliche«. Hier lässt sich eine Reihe von Arbeiten zu den jüdisch-christlichen Wurzeln neuzeitlicher und moderner Entwicklungen anschließen (Löwith 1979; Blumenberg 1996; Böckenförde 1977; Assmann 2002), die aber in den Sozialwissenschaften kaum rezipiert wurden. In die soziologische Theorie haben sie keinen Eingang gefunden.

In dieser Sichtweise ist Säkularisierung und Differenzierung als bloßer Trennungsvorgang unterbestimmt. Die voll ausgebildeten Wertsphären und Ordnungen können die Eierschalen des Entstehungskontextes nicht völlig abwerfen. Das lässt sich durch Vergleiche bestätigen. Dem

Wetablehnungspotential des Christentums, insbesondere des asketischen Protestantismus, steht nach Weber und Eisenstadt eine schwache Transzendenz im Konfuzianismus gegenüber, in Japan fehlt sie nach Eisenstadt (1996) ganz. Im Okzident vollzieht sich die Enttranszendierung erst mit der Moderne, und mit dem asketischen Protestantismus ist eine enorme Steigerung der Weltentwertung an der Tür zur Moderne feststellbar. In Japan findet diese Enttranszendierung bereits lange vor der Moderne statt (Schwinn 2013, S. 88ff.). Während im Okzident die Lebenssphären mit religiösen Legitimationsfiguren gestützt waren und diese sich in die säkularisierte Form der Werte übersetzten, ist in konfuzianischen Ländern das Eigenrecht von Ordnungen weniger ausgeprägt. Weber beschreibt die Lebensordnungen in der »Zwischenbetrachtung« (1978, S. 551), d.h., sie besitzen einen Eigenwert, der sie prinzipiell gegen bloß pragmatische Erwägungen auf Kurs hält. Dies ist ein Nachschein des transzendenten Potentials einer bestimmten Religion. Im konfuzianischen Kontext zählen die Ordnungen dagegen mehr zweckrational, in ihrem Leistungsaspekt.

Eine solche Interpretation muss das globale Vergesellschaftungspotential der differenzierten Ordnungen vorsichtiger einschätzen und stärker mit kulturbedingten Varianzen rechnen. Die ideellen Erbschaften der Religionen können weitergehende soziale Wirkungen entfalten, indem gewisse ihrer Gehalte sich in eine säkulare Gestalt übersetzen. Das lässt sich mit einem Beispiel konkretisieren: der Überführung der Theodizee in die säkulare Anthropodizee. Das Problem der irdischen Ungleichverteilung von Vor- und Nachteilen kann nicht mehr durch Verweis auf jenseitige Zuständigkeiten und Ausgleich gelöst werden, sondern wird nun als ein von Menschen Gemachtes begriffen und ein Ausgleich muss durch diesseitige Institutionen gefunden werden. Rieger und Leibfried (2004, S. 51f., 70ff., 187f., 204f.) erklären damit die Unterschiede wohlfahrtsstaatlicher Entwicklungen in westlichen und ostasiatischen Ländern. Die Schwierigkeiten der Modernisierungstheorie, die von einer festen Sequenz bzw. einem komplementär aufeinander angewiesenen institutionellen Set von Kapitalismus, Demokratie und Sozialstaat ausgeht, verdanken sich einer funktionalistischen Modellvorstellung. In dieser werden Institutionen auf technische Prozeduren oder auf ihren Leistungsaspekt reduziert und müssten folglich in jedem Kontext gedeihen. Zu dieser Annahme passt jedoch nicht die empirische Einsicht, dass gleichartige politische und wirtschaftliche Verhältnisse nicht zu gleichen

Formen von Sozialpolitik führen. Dies lässt sich nur dann erklären, wenn man Sozialpolitik als einen institutionellen Komplex begreift, der eigene Werte und Normen benötigt. Diese sind gegenüber dem kapitalistischen Markt in hohem Maße legitimationsbedürftig. Die dafür erforderlichen Gerechtigkeitsvorstellungen verdanken sich nach Rieger und Leibfried u.a. einer christlichen Erbschaft. »Hier findet ein doppelter Verschiebungsprozess statt: Die heimatlos gewordenen Heilsversprechen drängen danach, einem neuen Subjekt, der Sozialpolitik, zugeschrieben zu werden, und diese anspruchsvolle Reformmaschinerie verlangt dringend nach höheren Weihen« (Rieger / Leibfried 2004, S. 52). Der Wohlfahrtsstaat ist nicht nur Instrument und Ergebnis der Säkularisierung, sondern selbst auch die säkularisierte Version konfessioneller Sozialdoktrinen (Manow 2008, S. 12). Diese Legitimationsquelle liefert nach Einschätzung der beiden Autoren der Konfuzianismus nicht. Generell sind das transzendente Potential der Wertsphären und ihr Spannungsverhältnis zueinander in diesem Kulturkreis geringer ausgeprägt. Die entsprechenden Institutionen sind dadurch politisch disponibler. Sie zählen mehr in ihrem strategischen Leistungsaspekt und sind weniger wertrational in der Kultur verankert. Die Fähigkeit, auch lange anhaltende ökonomische Leistungskrisen zu überstehen, verlangt mehr als bloße funktionale Zweckdienlichkeit, sie ist von einem Legitimationsglauben abhängig.

Gleiches gilt für den Einfluss des Konfuzianismus auf den Kapitalismus. Herrmann-Pillath (1996, S. 178f.) stellt fest, dass »im chinesischen Kulturraum vom Altertum bis zur jüngsten Gegenwart keine sozialphilosophische Begründung, Legitimation und systematische geistige Durchdringung genau jener Phänomene erfolgt ist, bei denen gerade Chinesen heute weltweit eine prominente Rolle spielen: Nämlich der Marktwirtschaft und dem Unternehmertum«. Die mangelnde ideelle, weltanschauliche Rechtfertigung und Verankerung des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs, der im Okzident lange historische Auseinandersetzungen u.a. mit der Religion vorausgehen, führt zu einer für westliche Augen merkwürdigen Kombination von chinesischem Kapitalismus und Sozialismus. Für die Eliten ist unternehmerisches Handeln »funktional notwendig«, aber weniger durch Werte begründbar oder zu rechtfertigen (vgl. auch Osterhammel 2002).

Die verschiedenen Sphären besitzen nicht ein überall gleichermaßen verfügbares globales oder universelles Vergesellschaftungspotential. Sie

sind ohne kontextspezifische Rahmungen nicht institutionalisierbar. Für die Ökonomie gibt es dafür in den letzten Jahrzehnten eine reichhaltige Forschungsliteratur (Berghoff / Vogel 2004). Die Rational-Choice-Theorie stößt auf die *bounded rationality* der Akteure, die nur innerhalb kultureller Frames zum Tragen kommt. Die neue Wirtschaftssoziologie verfolgt seit Mark Granovetter die soziokulturelle Einbettung allen ökonomischen Handelns, und die Institutionenökonomie entdeckt die institutionelle Rahmung ökonomischer Prozesse. Gemeinsam ist diesen Forschungsrichtungen die Einsicht, dass die Ökonomie nur über externe Rahmen und Stützen ordnungsfähig ist. Es wird der Annahme widersprochen, dass die ökonomische Entwicklung nur einer homogenisierenden, effizienzgesteuerten Entwicklung folge, in deren Verlauf ein *one best model* übrig bleibe (Priddat 2004, S. 105). Die verschiedenen National- oder Regionalökonomien gleichen sich nicht völlig an, sondern weisen Pfadabhängigkeiten auf. Freilich sind diese verschiedenen Varianten Ausprägungen *eines* modernen Kapitalismus, und dessen Dynamik wird durch sie nicht stillgelegt.

## II. Die Strukturbedingtheit der Ideen

Die bisherigen Ausführungen sind keine Rechtfertigung für kulturell vorgenommene Typenbildungen von Modernität. Auch das lässt sich mit Webers Soziologie begründen. Kulturen und Religionen sind keine kompakten Einheiten mit eindimensionalen Wirkungseffekten, sondern sie besitzen in der Regel verschiedene ideelle Stränge, die für heterogene Motivreihen und Institutionenbildungen relevant sind. So war das Christentum bei der historischen Genese der okzidentalen Moderne nicht insgesamt entwicklungsbestimmend, sondern Weber konzentriert sich auf eine seiner Ausformulierungen. Und der asketische Protestantismus entfaltete seine Wirksamkeit nur im Kontext weiterer, unabhängig von ihm gegebener Bedingungen. Die religiösen Deutungsmuster sind zudem unterschiedlich detailliert ausgearbeitet, und für bestimmte regelungsbedürftige Materien muss mit kulturellen Leerstellen und mangelnden Deutungskompetenzen gerechnet werden. Ein kulturelles Muster lässt eine Bandbreite von Institutionalisierungsmöglichkeiten zu, bedingt durch die variierende interpretatorische Aktivierung ideeller Gehalte und durch Faktoren des Kontextes, in dem sich eine Idee und Institution bewähren

müssen. Auch ist die Bedeutung der Religion bei der Genese und der Ausbreitung bzw. Vervielfältigung der Moderne verschieden zu gewichten. In der Geschichte Europas hat Religion Ordnungen im Status *Nascendi* mitgeformt. So legt Troeltsch (1994) in den »Soziallehren« dar, dass die mittelalterliche Einheitskultur nur deshalb möglich war, weil der Katholizismus überall auf wenig entwickelte weltliche Verhältnisse gestoßen ist. Dieses Dominanz- und Entwicklungsgefälle kippt für die heutige Ausbreitungsproblematik eher von der religiösen zur weltlichen Seite.

Religionen haben es heute mit unvergleichlich entwickelteren Verhältnissen mit einer ausgeprägten Dynamik zu tun, die sie nicht selten zu einer bloß noch reaktiven Instanz werden lassen. Etikettierungen wie konfuzianische, hinduistische oder islamische Moderne stellen daher Übergeneralisierungen dar. Weber spricht auch nirgends von einer christlichen Moderne. Kultur ist abhängige wie unabhängige Variable zugleich und es ist eine sinnvolle Analysestrategie, den kulturell bedingten Prägungen von Modernitätsmustern nachzugehen. Nur darüber lässt sich entscheiden, wie viel Konfuzianisches oder Christliches letztlich darin enthalten ist. Dabei gilt es auch, die andere Einflussrichtung von Webers Religionssoziologie zu verfolgen: Wie werden die Kulturen durch die Moderne verändert? – also nicht nur konfuzianische Moderne, sondern auch moderner Konfuzianismus. Kulturen verdanken ihre Wirkung nicht der quasi authentischen Fortschreibung einer Tradition aus der Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft, sondern die Sinnbestände werden ausgewählt und interpretiert im Hinblick auf Fragen und Probleme, die in der Moderne aufgeworfen werden. Religionen differenzieren und verändern sich modernitätsbedingt.

So haben die Debatten zum Stellenwert und zur Rolle des Islam gezeigt, dass die insbesondere mit der kapitalistischen Transformation verbundenen Modernisierungskonflikte von Gesellschaften sich »in internen Differenzierungen der religiösen Gemeinschaften und einer Pluralisierung der religiösen Lebenswelten [spiegeln]. Das Spektrum reicht, typologisch gesehen, von Fundamentalismen, in denen religiöse Tradition zugunsten einer unbedingten Identitätsbehauptung und Abgrenzung gegenüber allem Westlichen reformuliert wird, über Reform und Erneuerung der religiösen Überlieferung, [...] bis hin zu Synkretismen und Prozessen von Konversion« (Graf 2004, S. 196f.). In Reaktion auf die Interessen von sozialstrukturellen Gruppen, die von Modernisierungsprozessen unter-

schiedlich betroffen sind, seien es primär Modernisierungsverlierer oder entstehende mittelständische Schichten, die nach neuen Formen kapitalismuskompatibler islamischer Identität verlangen, fallen die Auslegungen der religiösen Texte sehr verschieden aus.

In diesem Wechselspiel von Strukturbedingtheit der Ideen und Ideenbedingtheit der Strukturen ergeben sich spezifische Amalgamierungen, die weder rein als Ausdruck kultureller Gehalte noch als Ergebnis struktureller Logiken verstanden werden können. Religiöse Ideen und moderne Herausforderungen stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Religiös gestützte Ideen weichen nicht einfach wirtschaftlichem Problemdruck, sie vermögen ihrerseits Probleme auf eine spezifische Weise zu interpretieren. Aber indem die Ideenträger sich auf die aktuellen Herausforderungen einlassen, werden modernitätsbedingte Konfliktfronten in das religiöse Gedankengebäude einbezogen und wirken an dessen Entwicklung mit.

### *III. Vergleich und Typenbildung*

Mit dem bisher Thematisierten ist eine Grundfrage noch nicht beantwortet: Nach welchen Kriterien bildet man Typen von Modernität? Was macht die Eigenart eines bestimmten Typus aus und unterscheidet ihn von anderen? Wie ist das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Moderne zu fassen? Befriedigende Antworten auf diese Fragen lassen sich in der Literatur nicht finden, und auch die folgenden Ausführungen haben keine parat. Vielmehr sollen die methodologischen und theoretischen Aspekte beleuchtet werden, die dabei zu berücksichtigen sind. *Methodologisch* ist hier zunächst Webers Vergleichsstrategie hervorzuheben. Das Gros der soziologischen Klassiker und der späteren Theorien bieten evolutionistische Modelle, die ein universelles, für alle Gesellschaften gültiges Entwicklungsschema unterstellen. Dieser Evolutionismus der Klassiker wirft seinen langen Schatten bis in die heutigen Weltgesellschaftstheorien und Globalisierungsannahmen (Schwinn 2012). Weber entwickelte dagegen seine Arbeiten zur okzidentalen Entwicklung über den Vergleich, der dazu dient, universalistische Spekulationen zu zügeln und die Spezifik je besonderer Entwicklungsräume und Konstellationen hervorzuheben. Übertragen auf die aktuelle Ausbreitungsproblematik bedeutet dieses Vorgehen, die Moderne nicht durch eine universell gültige Modelllogik zu

bestimmen und die Varianten nur als Unterfälle darin einzuordnen. So geht etwa der Bielefelder Ansatz bei Luhmann und Stichweh von einem Welt-system aus, dessen Logik sich in allen Varianzen noch identifizieren lasse. Dagegen das Vergleichen methodologisch ernst zu nehmen heißt, Gemeinsamkeiten und Unterschiede erst im Vergleich bestimmen zu können.

Nun wird dieser Analysestrategie vorgeworfen, sie verliere das globale Verwobensein der Länder und Regionen aus dem Blick. Der Vergleich, von einer Variante ausgehend, etwa der europäischen, und sie anderen kontrastierend gegenüberzustellen, schaffe artifizielle Einheiten. Hier knüpft sich dann die Empfehlung an, von einem sogenannten »methodologischen Nationalismus« zu einem »methodologischen Globalismus« überzugehen.<sup>2</sup> Prämisse jeder Analyse müsse sein, dass alle Phänomene heute als nur in ihrer globalen Wechselwirkung entstanden und reproduktionsfähig gesehen werden könnten. Diesen wechselwirkenden Zusammenhang zerhacke die Vergleichsstrategie willkürlich, weil sie nicht angeben könne, was sinnvolle Einheiten des Vergleichs seien.

Um hier zu begründeten Antworten zu kommen, muss ein weiteres Charakteristikum von Webers Methodologie berücksichtigt werden: seine Meidung von Kollektivbegriffen. Zunächst sind mit der Globalisierung keine methodologischen Konsequenzen verbunden. Nicht methodologischer Globalismus versus methodologischer Nationalismus, sondern methodologischer Individualismus versus methodologischer Holismus benennt die Grundfrage unseres Faches. Methodologische Entscheidungen hängen nicht von der Art des Gegenstandes ab, den wir untersuchen. Ob wir eine interaktive Mikrosituation oder globale Prozesse in den Blick nehmen – beide Male steht man vor dem Problem, was eine adäquate Analyseeinheit darstellt und wie sie mit den sie umgebenden Kontexten verwoben ist. Die Behauptung, das Globale oder ein Welt-system sei ein unhintergebarbarer Kontext und damit die entscheidende Einheit der Analyse, muss plausibel zeigen, wie diese allgemeine Aggregationsebene sich in allem Partikularem Geltung verschafft. Das haben die verschiedenen Varianten der Weltsystemtheorie bisher nicht befriedigend einlösen können (vgl. Greve / Heintz 2005; Hack 2005; Schwinn 2005). Der Vergleichsstrategie lässt sich daher nicht vorwerfen, die globale Einheit willkürlich zergliedert zu haben, wenn es für diese Welteinheit keine überzeugenden konzeptionellen *und* empirischen Angebote gibt.

Die schwächere Annahme von globalen Wechselwirkungen ist durch-

aus mit dem methodologischen Individualismus Webers vereinbar. Dies hält die Abbildung 1 fest. Neben dem Handeln der Akteure sind die strukturellen Zusammenhänge, in denen sie stehen, ein unverzichtbarer Aspekt dieses Paradigmas. Globale Vergesellschaftungsprozesse sprechen nicht gegen vergleichende Analyse. Die Kritiker der Vergleichsstrategie sind bisher eine Antwort schuldig geblieben, was denn aus ihrer Kritik folgt. Ein Verzicht auf Vergleich wohl nicht. So hat Shalini Randeria Eisenstadts Annahme einer Vielfalt der Moderne die mangelnde Berücksichtigung des Verwobenseins dieser Formen vorgeworfen. Sie spricht aber dann selbst von *entangled modernities* im Plural und sieht »unterschiedliche Formen und Pfade der Moderne im Verlauf einer gemeinsamen Geschichte« (Randeria 2000, S. 46). Die Ausdrücke *Wechselwirkung* und *globale Beziehung*, *entanglement*, *cultural flow* und *transfer*, die heute in aller Munde sind, bezeichnen allesamt vage und diffuse Sachverhalte. Der Vergleich einerseits und Transfer- oder Beziehungsanalysen andererseits können nicht gegeneinander ausgespielt werden. Kulturtransfers setzen die Benennung des Differenten voraus, zwischen denen etwas übertragen oder ausgetauscht wird. Es bedarf wiederum eines Vergleiches von Transfergeschichten, um die spezifischen Resultate von Beziehungen und Übersetzungsprozesse erfassen zu können und um zu klären, warum Transfers zu diesen und keinen anderen Ergebnissen geführt haben (Knöbl 2007, S. 187f.). Nur durch den Vergleich lässt sich herausfinden, wie sich in einer wechselwirkenden Konstellation stehende Typen von Modernität unterscheiden; wie die Spielräume, die solche Konstellationen in der Regel lassen, unterschiedlich genutzt werden. Bei der Ausbreitung der Moderne müssen diese Wechselwirkungen und Referenzbeziehungen berücksichtigt werden, aber gerade in einer Weise – das wäre die Forschungsthese –, die plurale Formen nicht verhindert.

Webers Methodologie ist mit Weltsystemannahmen nicht vereinbar. Sie ist aber auch im Multiple-Modernities-Ansatz nicht zufriedenstellend eingelöst. Entgegen Eisenstadts Präferenz für die kompakte Präsentation und den Vergleich von Zivilisationen nimmt Weber in der Religionssoziologie einen gesichtspunktbezogenen Vergleich vor. Die vergleichenden Studien tragen den übergeordneten Titel »*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*«. Zwar wird in den Analysen zu den einzelnen Religionen ein umfassendes Wissen zu Wirtschaft, Politik, Recht und Religion entfaltet, aber doch so, dass deren Konstellationswirkung auf *eine* interessierende

Frage hin ausgerichtet ist, das Ausbleiben oder Fördern einer für den modernen Kapitalismus erforderlichen Motivlage. Zwar bieten die »Vor-bemerkung« (Weber 1978, S. 1ff.) und die »Zwischenbetrachtung« (Weber 1978, S. 536ff.) eine Synopse der Wertsphären und Ordnungen, aber nur aufzählend. Ordnungsarrangements und Konstellationen werden von ihm nicht im Totalvergleich gegenübergestellt, sondern bezogen auf einen Analysegesichtspunkt.

Die Ausgangsfrage, welche Unterschiede einen Unterschied machen, also woran sich die Typenbildung zu orientieren hat, ist ohne die Wahl eines Gesichtspunktes nicht zu beantworten. So mag es für manche Fragestellungen wichtiger sein, ob in Ländern oder Regionen überhaupt Schulen, Krankenhäuser, sozialstaatliche Einrichtungen, demokratische Minimalstandards vorhanden sind, als die Frage, nach welchen Kriterien man entwickelte Institutionenformen typisieren kann. Insofern verlieren auch die sehr generellen Bestimmungen von Modernität der Klassiker und der späteren Theorien nicht an Bedeutung. Von den über 200 Ländern des Globus lavieren nicht wenige an der Durchbruchs- oder Übergangsproblematik vormodern – modern herum. Wenn man den Begriff der Moderne, wie z.T. in den Multiple-Modernities-Arbeiten feststellbar, inflationär ausweitet, geht ein qualifiziertes Unterscheidungsvermögen verloren. So ist die Rede von einer »afrikanischen Moderne« für viele Länder nur die euphemistische Umschreibung von Unterentwicklung. Auch sind die Entwicklungsunterschiede innerhalb von Ländern riesig, etwa zwischen den ländlichen und städtischen Regionen in China oder Indien. Hier haben ältere Konzepte wie partielle Modernisierung nach wie vor ihre analytische Berechtigung. Wenn man die herkömmliche Dichotomie von Tradition und Moderne fallenlassen möchte, wofür manche optieren, muss man sie in anderen Termini rekonstruieren, um *Grade der Modernisierung* von *Typen der Modernität* unterscheiden zu können. Während Grade der Modernisierung für die Lebenssituation gravierende Leistungsunterschiede aufweisen, stehen Typen der Modernität hierzu in einer Äquidistanz zueinander. Der rheinische oder der angelsächsische Kapitalismus, der konservative, der sozialdemokratische oder der liberale Wohlfahrtsstaat wirken sich auch auf die Lebensverhältnisse aus, aber diese Differenzen haben doch eine andere Qualität im Vergleich zu gesellschaftlichen Situationen, in denen funktionierende basale Institutionen so gut wie nicht vorhanden sind.

Den eigentlichen analytischen Gewinn der Multiple-Modernities-These sehe ich für jene Länder und Regionen, die in der Zahl wohl zunehmen werden, die sich auf einem vergleichbaren Niveau bewegen, auf dem Modernitätsunterschiede gegenüber Modernisierungsunterschieden wichtiger werden. Und hierfür benötigt man ein begriffliches Unterscheidungs- und Differenzierungsvermögen, das die klassischen Großtheorien nicht und die aktuellen, marktgängigen Theorien noch nicht bieten. Letztere tragen schon im Titel die von ihnen präferierte Ebene: sei es die Welt in den Weltgesellschaftstheorien, seien es die durch die Religionen markierten zivilisatorischen Einheiten bei Eisenstadt und bei Huntington, oder die Wahl eines institutionellen Bereichs in der Variety-Forschung. Die adäquate Ebene der Typenbildung kann aber nicht theoretisch oder methodologisch vorentschieden werden, sondern ist wiederum abhängig vom Analyseproblem. Das lässt sich über einen Vergleich der Varieties-of-capitalism-Forschung mit dem Multiple-Modernities-Ansatz demonstrieren. Hier fällt auf, dass unterschiedliche Untersuchungs- bzw. geographische Einheiten für die Typenbildung gewählt werden. Deutschland und Japan werden von der Variantenforschung demselben nichtliberalen Typus von Kapitalismus zugeordnet (Streeck 2001). Der sogenannte »rheinische Kapitalismus« liegt quer zu Kulturgrenzen, d.h., als Typeneinheit wird ein institutioneller Bereich gewählt. Bei Eisenstadt (1996) ist dagegen die japanische Zivilisation die zentrale Einheit, die einen eigenen Typus von Modernität abgrenzt. Lassen sich einige wenige Modelle von Kapitalismus, Wohlfahrtsstaat, Demokratie und Bildungseinrichtungen identifizieren, die für alle Kulturen praktikabel sind, oder ist Kultur ein bei der Typenbildung mitbestimmender Faktor?

Schaut man sich die Studien von Streeck / Yamamura (2001; 2003) zum rheinisch-japanischen Kapitalismus an, so fällt auf, dass Kultur darin kaum eine Rolle spielt. Es sind gemeinsame oder vergleichbare *strukturelle* Bedingungen, die Deutschland und Japan in ihrer Geschichte teilen: späte, staatszentrierte Industrialisierung; totalitäre Kriegsregime, die planend und steuernd in viele Bereiche eingreifen; kein kontinuierlicher angloamerikanischer Modernisierungspfad, sondern ein von Zusammenbrüchen charakterisierter, in dem die Neuanfänge wiederum staatszentriert in Gang gesetzt werden mussten. Mit diesen Faktoren wird versucht, eine wesentliche Gemeinsamkeit dieser Art von Kapitalismus zu erklären: die stärkere Koordinierung und soziale Einbettung wirtschaftlichen

Handelns. In ihrer bekannten kapitalismusvergleichenden Studie stellen Hall und Soskice (2001, S. 34) jedoch innerhalb des rheinischen Typs einen Unterschied zwischen der industriebezogenen Koordinierung der deutschen Wirtschaft und der gruppenbezogenen der japanischen Wirtschaft fest, mit »significant effects on corporate strategy and economic outcomes.« In Deutschland sind die Wirtschaftsstrukturen sektoral organisiert: Arbeitgebervereinigungen, Unternehmenskoordination, Gewerkschaftsorganisation, Muster der Berufsausbildung und das System der Tarifaueinandersetzen orientieren sich meist industriespezifisch. Im Kontrast dazu sind japanische Wirtschaftsstrukturen eher netzwerkartig organisiert. Eine Familie von Unternehmen mit engen Beziehungen liegt quer zu den industriespezifischen Sektoren. Das führt zu unterschiedlichen Mustern der Kooperation und Konkurrenz. Diese Variation bleibt jedoch unaufgeklärt und wird nicht näher auf kulturelle Unterschiede hin untersucht. Weitet man eine auf Strukturen konzentrierte Analyse durch eine kulturorientierte aus, werden die Unterschiede zwischen einem deutschen und einem japanischen Ordnungsmuster verständlich. Ein Charakteristikum der japanischen Kultur ist das schwach ausgeprägte axiale oder transzendente Potential (Eisenstadt 1996, S. 7, 13). Dieses verleiht kulturellen Ideen eine hohe legitimierende und formende Kraft in Bezug auf die sozialen Ordnungen. Sie macht sich im Okzident in vielen Aspekten bemerkbar. Der hohe Stellenwert und die Autonomie des Individuums gegenüber sozialen Einheiten; die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre; universalistische Solidaritätskonstruktionen; und schließlich die Autonomisierung und Trennung von Wertsphären.

Diese okzidentale Kulturgrammatik fehlt bzw. ist schwächer ausgebildet in asiatischen Kulturen. Die institutionellen Einrichtungen sind in geringerem Maße durch eigenständige Ideen legitimiert. Das in westlichen Gesellschaften entwickelte soziologische Strukturmodell differenzierter Ordnungen ist nur bedingt übertragbar auf die japanische Gesellschaft. Kapitalismus, Demokratie (Eisenstadt 1996, S. 60, 157), Sozialpolitik (Rieger / Leibfried 2004, S. 132f.), Religion (Robertson 1992; 2003, S. 23) sind weniger durch eigene Wertsphären legitimiert, sondern stärker für pragmatische Erfordernisse disponibel. Auch das Rechtssystem spielt eine geringere Rolle. In ihm sind im Okzident die einzelnen Ansprüche der Sphären und ihr Verhältnis zueinander abgesteckt: von Kapitalismus und Demokratie, von Politik und Religion, von privater und öffentlicher

Sphäre. In Japan sind Wirtschaftsbeziehungen, wie auch das Verhältnis von Staat und Wirtschaft weniger nach klaren Rechtsprinzipien gestaltet als vielmehr netzwerkartig nach diffusen sozialen Austauschkriterien (Murakami / Rohlen 1992, S. 77ff.). Die Ordnungsbildung nach sachlichen oder wertspezifischen Rationalitätskriterien konkurriert mit und wird konterkariert durch differenzierungsübergreifende Solidarisierungen und Beziehungsformen. Entsprechend können in Japan heterogene Produktionssparten zu einer Unternehmensfamilie zusammengeschlossen werden. Das soziale schlägt das sachliche Kriterium. Die entlang industrieller Sektoren, d.h. sachlich verwandter Produktionsbereiche, laufende Koordinierung der deutschen Wirtschaft ist dagegen Ausdruck der allgemeinen Geltung und Durchsetzung des sachlichen Differenzierungsprinzips.<sup>3</sup>

Das in der vergleichenden Kapitalismusforschung entscheidende Merkmal für die Typenbildung ist die soziale Einbettung und Koordinierung dieser Wirtschaftsform in Japan und Deutschland. In dieser Perspektive macht es durchaus Sinn, Japan an den Rhein zu verlegen und dieses Modell mit dem britisch-amerikanischen zu kontrastieren, weil man hier allgemeine Unterschiede der Nationalökonomien erfasst hat. Nimmt man dagegen eine um kulturelle Faktoren – die in der Varieties-Forschung weitgehend fehlen – erweiterte Typenbildung vor, verliert der rheinische Typus seine Bedeutung nicht, er muss allerdings untergliedert werden. Das gemeinsame Merkmal, soziale Einbettung, des deutschen und des japanischen Kapitalismus beruht auf einem unterschiedlichen Set an Faktoren. Mit dem kultursoziologisch erweiterten und verfeinerten analytischen Auflösungsvermögen werden dann unterschiedliche Arten oder Typen von Einbettung sichtbar.

### *Schlussbemerkungen*

Der Multiple-Modernities-Ansatz ist nur bedingt geeignet, die historische Seite von Webers Forschungsprogramm zu aktualisieren und weiterzuentwickeln. Er leistet übertriebenen zivilisatorischen Homogenitätsunterstellungen Vorschub. Die Weltreligionen der Achsenzeit werden als die ausschlaggebenden Einheiten für die Typen von Modernität gesetzt. Diese Last der historisch-kulturellen Erbschaft lässt die modernitätssimmanenten Varianzen und Dynamiken nicht ausreichend in den Blick kommen. Das zweiseitige Analyseprogramm, die Ideenbedingtheit der Strukturen und

die Strukturbedingtheit der Ideen, ist nicht zufriedenstellend eingelöst.

Ein Mehrdimensionen- und Mehrebenenansatz, wie er hier skizziert wurde, bietet den Vorteil, dass die Frage von Gemeinsamkeiten und Unterschieden bei der Typenbildung flexibler gehandhabt werden kann und nicht durch die Privilegierung bestimmter Analysedimensionen und Aggregatebenen vorentschieden wird. Der Aktualisierung von Webers historischer Soziologie kann man kein der Aufmerksamkeit auf dem Theorienmarkt förderliches Etikett wie »Weltgesellschaftstheorie«, »clash of cultures« oder »zivilisatorischer Ansatz« aufkleben. Zurückhaltung wird sich hier langfristig als Vorteil erweisen.

### Literatur

- Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Frankfurt a.M. 2002.
- Hartmut Berghoff / Jakob Vogel (Hg.), *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*, Frankfurt a.M. / New York 2004
- Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1996.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Zum Verhältnis von Kirche und Moderne«, in: Reinhart Koselleck (Hg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, S. 154-177.
- José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago / London: University of Chicago Press 1994.
- Shmuel N. Eisenstadt, *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago / London: University of Chicago Press 1996.
- Ders., *Die Vielfalt der Moderne*. 3. Aufl., Weilerswist 2000.
- Ders., »Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung«, in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einbeit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden 2006, S. 37-62.
- Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Jens Greve / Bettina Heintz, »Die ›Entdeckung‹ der Weltgesellschaft. Entstehung und Grenzen der Weltgesellschaftstheorie«, in: Bettina Heintz / Richard Münch / Hartmann Tyrell (Hg.), *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, Stuttgart 2005, S. 89-119.
- Lothar Hack, »Auf der Suche nach der verlorenen Totalität. Von Marx' kapitalistischer Gesellschaftsformation zu Wallersteins Analyse der ›Weltsysteme‹«, in: Bettina Heintz et al. (Hg.), *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, Stuttgart 2005, S. 120-158.
- Peter A. Hall / David Soskice, »An Introduction to Varieties of capitalism«, in: Peter Hall / David Soskice (Hg.), *Varieties of capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 1-68.
- Carsten Herrmann-Pillath, »Koreferat zum Referat von Barbara Krug«, in: D. Cassel (Hg.), *Entstehung und Wettbewerb von Systemen*, Berlin 1996, S. 179-189.
- Kerstin Kleinstück, *Individualisierung in der japanischen Gesellschaft. Japan im Spiegel der Beck'schen Individualisierungsthese*, Hagen 1999.
- Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a.M. / New York 2007.

- Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 7. Auflage, Stuttgart 1979.
- Philip Manow, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt a.M. / New York 2008.
- Yasusuke Murakami / Thomas Rohlen, »Social-Exchange Aspects of the Japanese Political Economy: Culture, Efficiency, and Change«, in: Shumpei Kumon / Henry Rosovsky (Hg.), *The Political Economy of Japan, Vol. 3: Cultural and Social Dynamics*, Stanford: Stanford UP 1992, S. 63-105.
- Jürgen Osterhammel, »Gesellschaftsgeschichtliche Parameter chinesischer Modernität«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 71-108.
- Ders., »Transferanalyse und Vergleich im Fernverhältnis«, in: Hartmut Kälble / Jürgen Schriewer (Hg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. / New York 2003, S. 439-466.
- Johannes Paulmann, »Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer«, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 649-685.
- Birger P. Priddat, »Historische Methode und moderne Ökonomie«, in: Hartmut Berghoff / Jakob Vogel (Hg.), *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*, Frankfurt a.M. / New York 2004, S. 99-116.
- Shalini Randeria, »Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie«, in: Ulrich Beck / Andre Kieserling (Hg.), *Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*, Baden-Baden 2000, S. 41-50.
- Elmar Rieger / Stephan Leibfried, *Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*, Frankfurt a.M. 2004.
- Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1992.
- Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt*, Tübingen 2009.
- Volker H. Schmidt, »One World, One Modernity«, in: ders., (Hg.), *Modernity at the beginning of the 21st Century*, Newcastle 2007; S. 205-228.
- Volker Schubert, »Individualisierung und Konformität – Kontrastierende Modelle in Japan und Deutschland?«, in: Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden 2006, S. 185-197.
- Thomas Schwinn, »Weltgesellschaft, multiple Moderne und die Herausforderungen für die soziologische Theorie. Plädoyer für eine mittlere Abstraktionshöhe«, in: Bettina Heintz / Richard Münch / Hartmann Tyrell (Hg.), *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, Stuttgart 2005, S. 205-222.
- Ders., »Die Vielfalt und Einheit der Moderne – Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms«, in: ders. (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden 2006, S. 7-34.
- Ders., »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 38 (2009), S. 454-476.
- Ders., »Der lange Schatten der soziologischen Klassiker. Theoretische Kontroversen in der Globalisierungsliteratur«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 1 (2012), S. 123-136.
- Ders., »Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne«, in: Christof Wolf / Matthias König (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53 der KZfjSS*, Wiesbaden 2013, S. 73-97.
- Wolfgang Streeck, »Introduction: Explorations into the Origin of Nonliberal Capitalism in Germany and Japan«, in: Wolfgang Streeck / Kozo Yamamura (Hg.), *The Origins of Nonliberal Capitalism. Germany and Japan in Comparison*, Ithaca / London: Cornell University Press 2001, S. 1-39.
- Wolfgang Streeck / Kozo Yamamura (Hg.), *The Origins of Nonliberal Capitalism. Germany and Japan in Comparison*, Ithaca / London: Cornell University Press, 2001

- Dies., »Introduction: Convergence or Diversity? Stability and Change in German and Japanese capitalism«, in: Kozo Yamamura / Wolfgang Streeck (Hg.), *The End of Diversity? Prospects for German and Japanese Capitalism*, Ithaca / London: Cornell University Press 2003, S. 1-50.
- Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Aalen 1963.
- Ders., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1994.
- Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 7. Auflage, Tübingen 1978.
- Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen 1980.
- Thomas Welskopp, »Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte«, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 35 (1995), S. 339-367.

## Anmerkungen

- 1 Weber (1978, S. 19) stützte sich auf statistisches Material von 1895.
- 2 Zur Debatte der Historiker vgl. Welskopp 1995; Paulmann 1998; Osterhammel 2003.
- 3 Die geringere ideelle Autonomisierung des Individuums hinterlässt ebenfalls Spuren im institutionellen Gefüge: eine schwache zivilgesellschaftliche Basis von Politik; schwächer institutionalisierte sozialstaatliche Ansprüche des Individuums; und eine andere Art der Vertrauensbildung und Solidaritätsstiftung. Soziale Beziehungen werden über personale Netzwerke gebildet. Die okzidentale Form des rechtlich gestützten Ordnungsvertrauens setzt die ideelle Legitimierung und Autonomisierung des Individuums gegenüber seinen Partizipationskontexten voraus. Fehlt dies, tritt das Individuum viel weniger als autonome Handlungseinheit hervor und wird in seinen Möglichkeiten und seiner Identität stärker durch die sozialen Einheiten definiert, in denen es sich befindet (Schubert 2006, Kleinstück 1999). Vgl. auch Schwinn 2013, S. 88ff.

*Shalini Randeria*

## ENTRECHTUNG UND VERRECHTLICHUNG Entpolitisierung der Demokratie?\*

Wir leben in paradoxen Zeiten. Die globale Ausbreitung der Demokratie geht Hand in Hand mit der Aushöhlung ihrer Substanz. Immer mehr innenpolitische Angelegenheiten werden dem Zugriff nationaler Parlamente entzogen. Gleichzeitig werden durch die Verlagerung von Entscheidungskompetenzen auf die Exekutive die Partizipationsmöglichkeiten von Bürgerinnen und Bürgern eingeschränkt. Der Gang zum Gericht erscheint manchmal als der einzige Weg, um willkürliches staatliches Handeln einer öffentlichen Kontrolle zu unterwerfen. Die Folge ist, dass während das Vertrauen in Politik und Politiker schwindet, in vielen Ländern das Ansehen von Richtern und Gerichten steigt – eine Entwicklung, die nicht nur die Kompetenzen der Judikative erweitert, sondern auch deren Politisierung mit sich bringt. Mir geht es im Folgenden darum, auf die Zweideutigkeit solcher Prozesse hinzuweisen, die Fragen der Entrechtung und Ermächtigung in ein neues Licht rücken.

Als Folge der Vervielfachung von Akteuren und Arenen der Herrschaftsausübung und Konfliktlösung an unterschiedlichen Schauplätzen der ganzen Welt überschreitet das Recht heutzutage Staatsgrenzen in komplexer Weise. Es ist nicht länger deckungsgleich mit dem Nationalstaat. Und während die wachsende Zahl von Formen der Konfliktlösung ebenso wie die Pluralität der normativen Ordnungen den zivilgesellschaftlichen Akteuren alternative Normen und Foren eröffnet hat, die ihren Handlungsspielraum im Kampf gegen neoliberale Politik erweitern, bringt die Heterogenität und Vielfalt dieser Normen oft auch Rechtsunsicherheit mit sich.

\* Diesem Beitrag liegt die Vorlesung zugrunde, welche die Autorin anlässlich ihres Amsantritts als Rektorin des IWM am 3. März 2015 im Wiener Rathaus gehalten hat. Wir danken dem Wissenschaftsreferenten der Stadt Wien und Koordinator der *Wiener Vorlesungen*, Prof. Hubert Christian Ehalt, für die Erlaubnis zum Abdruck.

Obwohl heute mehr denn je von Transparenz und Rechenschaftspflicht die Rede ist, beobachten wir die Tendenz, dass sich internationale Finanz- und Handelsorganisationen, transnationale Konzerne sowie Staaten und NGOs zunehmend ihrer Verantwortung entziehen. Die neue Architektur der *Global Governance*, die durch Rechtspluralismus und überlappende Souveränitäten charakterisiert ist, hat dieser Entwicklung Vorschub geleistet. Internationale Institutionen stellen sich aus der Verantwortung für unliebsame Maßnahmen, indem sie sich als machtlose Diener und Berater ihrer souveränen Mitgliedsstaaten präsentieren. Nationalstaaten wiederum rechtfertigen unpopuläre Maßnahmen, indem sie externe Faktoren und Akteure dafür verantwortlich machen, sei es das Diktat des globalen Kapitals, die Brüsseler Bürokratie, die Vorschriften des Internationalen Währungsfonds (IMF) und der Weltbank oder die Bestimmungen der Welthandelsorganisation (WTO).

Besonders begrenzt ist der Spielraum von Staaten des globalen Südens, ein Terminus, der heute seine geographische Referenz verloren hat. Man könnte ihn inzwischen auf alle Staaten anwenden, die von Kredit gewährenden internationalen Finanzinstitutionen abhängig sind. Die Chance dieser subalternen Staaten, über die Regeln im internationalen System mitzubestimmen oder nationale politische Agenden autonom festzulegen, wird sowohl von außen eingeschränkt als auch von innen angefochten, wie wir heute beispielsweise in Griechenland beobachten können. Der Staat aber ist sowohl Akteur als auch Objekt der Globalisierung. Trotz seiner Unzulänglichkeit bleibt er unverzichtbar, weil staatliche Gesetze eine Schlüsselrolle bei der Umsetzung neoliberaler Programme auf nationaler Ebene spielen. Verarmung und Entrechtung sind die Folgen. Sie stellen das Ergebnis politischer Entscheidungen dar, welche die Zerstörung der Lebensgrundlage von zahllosen Menschen bewusst in Kauf nehmen. In Indien etwa werden ganze Dörfer oder Slums zwangsumgesiedelt, um Infrastruktur- oder Bauprojekte mit ausländischen Investoren zu realisieren. Rechtliche Regelungen werden umgeschrieben, um den Abbau von Rohstoffen durch Privatkonzerne zu ermöglichen. Amtlichen Berechnungen zufolge werden in Indien seit 1947 ca. 500 000 Menschen aufgrund von Infrastrukturprojekten *jährlich* zwangsumgesiedelt, womit seit der Unabhängigkeit des Landes über 60 Millionen Menschen zu sogenannten »Entwicklungsflüchtlingen« im eigenen Land wurden.

Die auf diese Weise überflüssig gemachten Menschen verlieren, ohne

adäquate staatliche Entschädigung, den Zugang zur Allmende (*commons*) in Gestalt von Wald und Weideland. Kleinbauern, Landarbeiter und Subsistenzwirtschaft betreibende Waldbewohner werden so zur Migration gezwungen und zu städtischen Slumbewohnern gemacht. Eine weitere Folge ist, dass Dorfgemeinschaften und Verwandtschaftsnetzwerke, die mangels Sozialversicherung häufig die einzige ökonomische Sicherheit darstellen, ebenfalls zerschlagen werden. Der extensive Landraub für die Errichtung von Sonderwirtschaftszonen vertreibt und enteignet die lokale Bevölkerung, deren Lebensraum per Gesetz zur Ausnahmezone erklärt wird – extraterritoriale Gebiete innerhalb von Staatsgrenzen, wo weder nationales Steuerrecht noch Arbeits- und Umweltrecht gilt. Im Zuge der Umsetzung globaler Umweltnormen wie die der Biodiversität werden nationale Naturschutzparks errichtet, die eine andere Art der Einhegung (*enclosure*)<sup>1</sup> darstellen: Zugangs- und Nutzungsrechte lokaler Bewohner werden beschnitten, auch wenn sie nicht physisch vertrieben werden. Auf diese Weise geht die Verrechtlichung von immer mehr Lebensbereichen paradoxerweise mit Enteignung und mit der Erosion von Bürgerrechten einher. Als Antwort auf die wachsende Bedeutung des Rechts im Alltagsleben findet auch der Widerstand dagegen mit juristischen Mitteln statt. Welche Chancen eröffnet die Verrechtlichung in nationalen wie internationalen Arenen und welche Risiken birgt sie? Welche Auswirkungen hat die Grenzverschiebung zwischen Recht und Politik für die Demokratie?

Während das Wahlrecht in einer repräsentativen Demokratie an territoriale Nationalstaaten gebunden bleibt, wird das Recht zu skandalisieren oder anzuprangern sowohl innerhalb wie außerhalb nationaler Landesgrenzen angewandt. Pierre Rosanvallon folgend könnte man dies als einen Bestandteil der »Gegendemokratie« bezeichnen. Sie besteht in der Skandalisierung wie Überwachung von Staaten und internationalen Institutionen durch BürgerInnen sowie in der Inanspruchnahme medialer Öffentlichkeiten und Rechtsinstanzen, um sie zur Rechenschaft zu ziehen. Auf transnationaler Ebene ist es für BürgerInnen leichter, politische Verfehlungen der eigenen Regierung zu bekämpfen, als selbst Repräsentation in internationalen Organisationen zu erlangen. Und selbst dort, wo Kollektivbeschwerden vor Instanzen wie dem Inspection Panel der Weltbank den Betroffenen Gehör verschaffen und neue Rekursmöglichkeiten auf transnationaler Ebene eröffnen, bedeutet dies bei weitem nicht, dass diese auch erfolgreich genutzt werden können. Oft mangelt es schlicht an

den nötigen finanziellen Ressourcen, an Rechtsexpertise, dem Zugang zu den Medien oder zu transnationalen Netzwerken.

Infolge der gleichzeitigen Transnationalisierung und Privatisierung von staatlicher Politik und Rechtssystemen hängen die Mechanismen und Logiken der Ausgrenzung und Ermächtigung nicht nur vom staatlichen Recht ab. Die Ambiguitäten und Grenzen solcher Verrechtlichungsprozesse und der Widerstand dagegen, der sich ebenfalls in der Sprache des Rechts artikuliert, sollen hier aufgezeigt werden. Erst die Schaffung von Rechtsbegriffen wie Biodiversität und geistigem Eigentum, die neue Rechtsobjekte an der Schnittstelle von Natur und Kultur konstituieren, haben zu einer neuen Form von Enteignung in weiten Teilen des globalen Südens geführt. Versuchen wir, den vielfältigen Grenzziehungen und Verschiebungen zwischen »öffentlich« und »privat« sowie »Natur« und »Kultur« nachzugehen, die im Zentrum der gegenwärtigen Dynamik von Enteignung und Entrechtung stehen. Anhand von zwei Beispielen aus Indien, die ich meiner Forschung zu diesen Themen entnehme, möchte ich exemplarisch ausloten, welche Möglichkeiten und Grenzen der Gang vor Gericht bietet, um gegen Entrechtung vorzugehen. Hierzu thematisiere ich einerseits die »listige Politik« des Staates im Zusammenspiel mit internationalen Organisationen und Konzernen und andererseits die Wahl von juristischen Mitteln als Form des politischen Protests.

Die Idee von Gemeingütern (*commons*) erfreut sich in der kritischen Theorie wie unter AktivistInnen wachsender Beliebtheit – nicht zuletzt seit Michael Hardt und Antonio Negris Buch *Commonwealth*. Letztere haben zu Recht darauf hingewiesen, dass *commons* nicht nur natürliche Ressourcen wie Wälder, Flüsse, Wasser und Luft umfassen. Auch gemeinsam genutzte von Menschenhand geschaffene Produkte wie Computerprogramme sollten unter diese Kategorie subsumiert werden. Die Rights-to-the-City-Bewegungen beispielsweise machen uns vielerorts darauf aufmerksam, dass städtischer öffentlicher Raum auch als Gemeingut zu gelten hat, wie etwa der massive Widerstand gegen die Privatisierung des Gezi-Parks in Istanbul vor Augen geführt hat. Je zentraler Gemeingüter aller Art für die kapitalistische Produktionsweise von Saatgut, Medikamenten, Biotechnologien oder Informationstechnologien sind, so Hardt und Negri, desto schneller werden sie kapitalistischen Eigentumsverhältnissen unterworfen und zu Waren gemacht. Was wäre notwendig, um den vereinfachenden Gegensatz zwischen privat und öffentlich bei der

Verwaltung von Gemeingütern, seien es Flüsse oder Computer-Codes, zu überwinden? Wie können liebgewonnene liberale Selbstverständlichkeiten im Denken über den Staat hinterfragt werden, ohne eine Allianz mit libertären Theoretikern amerikanischer Prägung einzugehen, die unter Berufung auf Autoren wie Hayek staatliche Eingriffe nur in Ausnahmefällen befürworten und denen nicht-staatliche Governance nicht als Defekt, sondern als normativ erstrebenswerter Zustand erscheint?

Meines Erachtens bedarf es einerseits einer Infragestellung der Gleichsetzung bzw. Reduzierung von allem »Öffentlichen« auf den Staat, ohne ihn aus seiner Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl zu entlassen. Andererseits muss man die verklärte, romantisierte Sicht auf lokale Gemeinschaften überwinden, welcher Art auch immer sie seien. Ebenso notwendig ist es, den Gegensatz zwischen Natur und Kultur zu hinterfragen, der für das moderne europäische Denken so zentral ist und welcher der Patentierung von Lebewesen zugrunde liegt. In diesem Zusammenhang möchte ich ein besonders aufschlussreiches Rechtsobjekt behandeln, das an der Schnittstelle zwischen Natur und Kultur angesiedelt ist und die konventionelle Unterscheidung dieser zwei Sphären verwischt: nämlich das Konstrukt von geistigem Eigentum.

Ein globales Netzwerk von AktivistInnen focht beispielsweise das Patent eines US-amerikanischen Chemieunternehmens an, das sich das lokale Wissen zur Herstellung von Neemöl sichern wollte, einem natürlichen Pestizid, das von Bauern in Südasien seit Jahrhunderten verwendet wird. Das Europäische Patentamt in München lehnte es ab, das traditionelle, kollektive Wissen der Bauern anzuerkennen; stattdessen wurden die Einwände eines indischen Fabrikbesitzers anerkannt, der noch vor dem US-amerikanischen Konzern ein ganz ähnliches Verfahren zur Gewinnung von Neemöl erfunden hatte. Werden Rechtsmittel im Widerstand gegen die Enteignung biogenetischer Ressourcen gewählt, engt die Sprache des angloamerikanischen Rechts und dessen Spielarten die Wahl der Argumente ein, wie das Beispiel zeigt: Denn nur individuelle Eigentumsrechte werden gesetzlich anerkannt, und einzig eine moderne technische Leistung gilt als Erfindung bzw. Innovation. Euro-amerikanisches Denken, welches einen absoluten Gegensatz zwischen Kultur und Natur konstruiert, spielt bei der Konzeption von geistigen Eigentumsrechten eine entscheidende Rolle. Neue Governance-Modelle für Gemeingüter müssen daher diese strikte Trennung überwinden, um gegen eine solche neue

Art von Einhegung vorgehen zu können. Kritiker biogenetischer Patente, die sich an nationale oder internationale Gerichte gewandt haben, sind in dem Widerspruch gefangen, genau jene individuelle Eigentumsdefinition und absolute Unterscheidung zwischen Natur und Kultur akzeptieren zu müssen, die sie im speziellen Fall – sei es beim Neemöl, der südafrikanischen Hoodia-Kaktuspflanze oder beim Basmatireis – anfechten.

Die neoliberalen Rahmenbedingungen für geistige Eigentumsrechte ziehen nicht nur die Grenze zwischen öffentlich und privat neu, sie ändern auch die Definition des Eigentumsbegriffs selbst. Kritiker aus dem Norden wie aus dem Süden haben auf die Notwendigkeit hingewiesen, der Kommerzialisierung von Gemeingütern Grenzen zu setzen. Sie weisen darauf hin, dass die von der WTO definierten Rahmenbedingungen der Trade Related Intellectual Property Rights (TRIPS) nicht nur die Ernährungssicherheit und -souveränität, sondern auch die Lebensgrundlage und medizinische Versorgung lokaler Gemeinschaften in den Ländern des globalen Südens gefährden. AktivistInnen haben zudem gegen undurchsichtige Handelsgespräche und Schlichtungen bei der WTO protestiert, wo Expertengremien und Lobbyisten die Macht nationaler Regierungen beschneiden, um Einfluss auf politische Entscheidungsprozesse zu nehmen.

Aus diesem Grund versuchen die AktivistInnen das Recht wieder stärker an Fragen von Gerechtigkeit und Legitimität zu binden. Die soziale Legitimität des formalen Rechts geht verloren, wenn Gesetze, losgelöst von jeglichem Gerechtigkeitsempfinden, lediglich als Teil einer technisch definierten Good Governance und als Vehikel zur Effizienzsteigerung der Märkte gesehen werden. AktivistInnen machen zudem darauf aufmerksam, dass Europa, die USA und Japan ihre eigene Industrialisierung im 19. und frühen 20. Jahrhundert ohne Einschränkungen durch Patente vorantreiben konnten, die sie nun aber den Entwicklungsländern auferlegen. Außerdem hat TRIPS gravierende Auswirkungen auf Sozialleistungen und die Verteilung von Ressourcen, indem einerseits die Kosten für Patente auf die Verbraucher abgewälzt werden und andererseits natürliche Rohstoffe vom Süden in den Norden abgezogen werden. Das ohnehin schon bestehende Ungleichgewicht wird so durch TRIPS zum Nachteil der Entwicklungsländer weiter verstärkt. Wie Jeremy Rifkin, Präsident der Foundation on Economic Trends, treffend formulierte, »läuft der wahre Kampf auf die Frage hinaus, ob die natürlichen Ressourcen des Planeten als gemeinschaftliches Gut erhalten bleiben oder ob dieses gemeinsame

Erbe kommerziell ausgeschlachtet und zum geistigen Eigentum einiger weniger großer Unternehmen erklärt wird«. <sup>2</sup>

Welche Rolle spielt der Staat beim Schutz von Gemeinwohl und Gemeingütern, oder welche Rolle könnte er dabei spielen? Mit dem Konzept des »listigen Staats« verlagere ich den Fokus vom Unvermögen des Staates auf die Analyse seiner Strategien. Staaten des globalen Südens sollten nicht als strukturell defizitär, sondern als Produkt ihrer Geschichte mit einer nach wie vor asymmetrischen Stellung in der internationalen Ordnung betrachtet werden. Dennoch sind sie nicht bloße Opfer ihrer Vergangenheit bzw. gegenwärtiger Globalisierungsprozesse. Der Gestaltungsspielraum von Staaten, die bei internationalen Finanzinstitutionen verschuldet sind, ist hinsichtlich der Planung und Implementierung ihrer politischen Programme zweifelsohne eingeschränkt. Doch schiene es mir ein Fehler, die Selbstdarstellung dieser Staaten hinsichtlich ihrer »Schwäche« als gegeben hinzunehmen, anstatt ihre politischen Wahlmöglichkeiten und Manövrierräume zu erkunden. Während Wohlfahrtsstaaten einst Risiken und Ressourcen in der Bevölkerung umverteilten, suchen listige Staaten heute die Verantwortung umzuverteilen. Während schwachen Staaten die Fähigkeit fehlt, die Interessen ihrer BürgerInnen zu schützen, zeigen listige Staaten entweder Stärke oder Schwäche, je nachdem, welche Interessen auf dem Spiel stehen. »List« verweist in diesem Zusammenhang nicht auf das staatliche Leistungsvermögen, sondern auf eine neue Art von Beziehung zwischen nationalen Eliten (häufig in Abstimmung mit internationalen Institutionen) und BürgerInnen. Das Konzept des listigen Staates ist für die Beschreibung einer ganzen Bandbreite von Taktiken von Nutzen, mithilfe deren der Staat mal in Erscheinung tritt und mal verschwindet.

Ich möchte nun anhand eines konkreten Falles zum Thema Biodiversitätsschutz exemplarisch auf die problematische Trennlinie zwischen Natur und Gesellschaft zurückkommen und die Notwendigkeit, sie neu zu denken, thematisieren. Diese Notwendigkeit ergibt sich vor allem aus den komplexen Folgen von Normsetzungen durch mächtige internationale NGOs im Umweltbereich, die als private Akteure von den Betroffenen kaum zur Rechenschaft gezogen werden können.

Zu einem neuen globalisierten Naturverständnis gehört nicht zuletzt auch die Idee der biologischen Vielfalt. Das Konzept der Naturschutzgebiete, das zum Kernbestand des globalen Umweltregimes gehört, wurde von der Weltnaturschutzunion (IUCN) eingeführt. Es beruht auf dem

US-amerikanischen Vorbild der Nationalparks, die heute unbewohnte Naturreservate sind. Wurden früher in den Kolonien Waldgebiete von imperialen Mächten klassifiziert und ausgebeutet, so werden heute im Namen von Biodiversität ganze Gebiete im globalen Süden von privaten Akteuren neu klassifiziert und normiert. Der WWF hat inzwischen weltweit 232 »Biodiversitäts-Krisenherde« wissenschaftlich identifiziert und aufgelistet. Der Schutz dieser Gebiete, der die Lebenswirklichkeit der dort in Einklang mit der Natur lebenden Menschen völlig außer Acht lässt, wird durch mächtige internationale NGOs vorangetrieben, die zu selbsternannten »Hütern der globalen ›Artenvielfalt«« avanciert sind. Im Verlauf der letzten 25 Jahre hat sich die Fläche dieser Gebiete vervierfacht. In Indien erreichte ihre Ausdehnung im Jahr 2010 rund sechs Prozent der gesamten Fläche des Subkontinents mit einer Gesamtbevölkerung von ca. drei Millionen Menschen, die in diesen neu umzäunten Gebieten (*enclosures*) leben.

Dem Konzept der Biodiversität liegt ein antagonistisches Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur zugrunde, das etwa den WaldbewohnerInnen in Indien völlig fremd ist. Im neuen globalen Naturschutzregime wird Natur als eine sich selbst regulierende, unberührte Wildnis dargestellt, die durch den verschwenderischen Ressourcenverbrauch der lokalen Bevölkerung bedroht sei. Daher werden deren traditionelle Zugangs- und Nutzungsrechte eingeschränkt und ihr Wissen über die Natur als nicht-wissenschaftlich disqualifiziert. Die koloniale wie postkoloniale Transformation von Landschaften in »Umwelt«, »natürliche Ressourcen«, »biologische Vielfalt« und »Naturschutzgebiete« entzieht diese Natur der Nutzung der *mit* ihr lebenden Bevölkerung. Diese Transformation ist daher ein eminent politischer Prozess der Beschneidung von Rechten.

Eines meiner Forschungsprojekte beschäftigt sich mit einem Programm zum Schutz biologischer Vielfalt in den Wäldern von Gir im westlichen Indien. Dieses als Naturschutzgebiet deklarierte Areal stellt den letzten intakten Lebensraum von ca. 300 asiatischen Löwen dar. Sie teilen sich das Waldgebiet mit rund 1500 Familien von Viehzüchtern, die die Kernzone des »Gir Nationalparks« nun nicht mehr betreten und das umliegende Reservat, das zum Erholungsraum für die Mittelschicht erklärt wurde, nur eingeschränkt nutzen dürfen. Gestützt auf internationale Normen, durchgesetzt von der nationalen Regierung und finanziert durch die Weltbank, verwandelte das Projekt die ansässigen Viehzüchter

samt ihren Büffelherden in illegale Eindringlinge. Dies hatte zur Folge, dass den Löwen nun ihre gewohnten Beutetiere fehlten und sie daraufhin das Naturschutzgebiet verließen, um Vieh in angrenzenden Dörfern zu reißen. Manche Löwen, die zu Menschenfressern wurden, mussten sogar erschossen werden – ein Ergebnis, das man schwerlich als erfolgreiche Artenschutzpolitik bezeichnen kann, wie mir mehrere Hirten spitzzünftig sagten. Es entbehrt nicht der Ironie, dass das über Jahrhunderte bewährte, symbiotische Verhältnis zwischen Viehzüchtern, Büffeln und Löwen, das auch den Wald geschützt hat, erst durch die Einführung von globalen Naturschutznormen zerstört wurde.

Um die Rechte der lokalen Bevölkerung zu schützen, die um ihre Existenzgrundlage bangt, setzten Aktivisten vor Gericht ausgerechnet die Umsiedlungsnormen der Weltbank strategisch ein, um das nationale Recht auszuhebeln. Denn für die Dauer des Projektes hatten die Richtlinien der Weltbank, die eine Umsiedlung der Bewohner ohne deren Zustimmung verbieten, Vorrang vor nationalem Recht. Auf der Suche nach langfristigen Lösungen starteten Aktivisten zudem eine landesweite Kampagne gegen das koloniale Prinzip der *eminent domain*. Dieses räumt dem Staat die Macht ein, sich kraft seiner übergeordneten Souveränität Land in seinem Hoheitsgebiet anzueignen und einer öffentlichen Nutzung zuzuführen. Die Aktivisten befürworteten stattdessen das von amerikanischen Gerichten in Umweltprozessen angewandte Prinzip des *trusteeship*, das den Staat nicht als Eigentümer, sondern als Treuhänder der natürlichen Ressourcen auf seinem Territorium begreift und ihm damit eine Reihe von Pflichten auferlegt. Wir haben es hier nicht nur mit einem spannenden Beispiel für die kreative Aneignung von Rechtsnormen durch nichtstaatliche Akteure zu tun, sondern auch mit einer Amerikanisierung des indischen Rechts von unten.

\*

Es war Pierre Bourdieu, der in *Das Elend der Welt* darauf hinwies, dass die Niederlage im symbolischen Kampf um Anerkennung die schlimmste Form der Enteignung und Beraubung sei. Denn materielle Not sei, wie er hinzufügt, mit dem Unrecht der Verweigerung gesellschaftlich-symbolischer Werte untrennbar verbunden. Demnach gibt es keinen archimedischen Punkt, von wo aus die diversen subtilen und oft nicht

wahrnehmbaren Formen gesellschaftlicher Marginalisierung und Diskriminierung, Stigmatisierung und Exklusion auf messbare Kategorien absoluter oder relativer Armut reduziert werden können.

Enteignung und Entrechtung können das kollektive und individuelle Handlungsvermögen gleichermaßen korrodieren. Ein angemessenes Verständnis von Armut muss diese in Relation zu anderen Lebensbedingungen setzen wie der Möglichkeit demokratischer Teilhabe, dem Zugang zu öffentlichen Gütern und Infrastruktur auf der einen und der Verweigerung von Bürgerrechten, Zwangsumsiedelungen und der Beraubung von Existenzgrundlagen auf der anderen Seite. In jeder dieser Konstellationen lassen sich sowohl die verschiedenen Erfahrungen mit Armut und Entrechtung erkennen als auch die unterschiedlichen Möglichkeiten politischen Handelns, die als Versuch verstanden werden können, mit allen verfügbaren Mitteln einen anderen Alltag mitzugestalten.

Spektakuläre, medienwirksame Aktionen wie die weltweiten Proteste gegen die Millenniums-Runde der WTO im Jahr 1999 sucht man im heutigen Widerstand gegen das Transatlantische Freihandelsabkommen TTIP vergebens. Trotz inhaltlicher Gemeinsamkeiten mit den damaligen WTO-Gegnern scheinen sich die Proteste mittlerweile auf die nationale Ebene zu beschränken. Es geht mir hier (wie in meiner Forschung allgemein) darum, das alltägliche, leise Leid und die strukturelle Gewalt in ihrer Verbindung mit Prozessen der Verrechtlichung ins Blickfeld zu rücken, die beinahe unbemerkt die Lebensgrundlage von Millionen von Menschen vernichten. Zugangs- und Nutzungsbeschränkungen von Gemeingütern, seien es Wälder, geistiges Gemeingut oder kollektives Wissen wie im Fall von Basmatireis oder Neemöl, führen heute eher zu Klagen vor nationalen wie transnationalen Gerichten als zu konventionellen Formen des politischen Protests.

Die genannten Beispiele machen jedoch auch die Ambivalenz transnationaler zivilgesellschaftlicher Allianzen in einer post-westfälischen Weltordnung sichtbar. Indem BürgerInnen ihre Regierungen nun umgehen und sich direkt an supranationale Institutionen wenden, erweitern sie ihre eigenen rechtlichen wie politischen Handlungsspielräume. Gleichzeitig führen die Autorität und Legitimität, die soziale Bewegungen und NGOs internationalen Institutionen verleihen, paradoxerweise auch zu einer weiteren Schwächung der Nationalstaaten, die sie eigentlich in die Verantwortung nehmen möchten. Der Staat wird künftig keine einheit-

liche Quelle normativer Ordnung mehr darstellen, da staatliches Recht selbst sich aus heterogenen Quellen speist. Die Existenz pluraler und sich überschneidender transnationaler normativer Ordnungen lässt die Hoffnung auf Wiederherstellung der nationalen Rechtsautonomie ebenso wie den utopischen Traum von einer übergreifenden globalen Regulierung jenseits des Staates als wenig realistisch erscheinen.

Die genannten Beispiele veranschaulichen auch das Dilemma von AktivistInnen, die zu kurzlebigen und wechselnden Allianzen mit, aber auch gegen den Staat gezwungen sind. Listige Staaten wiederum schaffen es, immer weniger Verpflichtungen gegenüber ihren Bürgern einzugehen. Zivilgesellschaftliche Akteure stehen daher vor dem Problem, dass sie die Machtbefugnisse ihrer Staaten gleichzeitig beschränken und erweitern wollen. So haben soziale Bewegungen als einstmals scharfe Kritiker des Staates den Nutzen staatlicher Souveränität wiederentdeckt, wenn es beispielsweise um die Regulierung mächtiger Konzerne und Banken geht. Das Resultat dieser selektiven pragmatischen Partnerschaften mit dem Staat ist eine »fuzzy« Politik, die post-ideologische Züge trägt. Eine Sache haben internationale Institutionen, Staaten und transnationale Bürgerbündnisse am Ende aber gemein: Sie alle müssen mehrere Öffentlichkeiten an unterschiedlichen Orten gleichzeitig ansprechen, gegensätzliche Interessen befriedigen, lokale Prioritäten mit einer Vielzahl von globalen Agenden in Einklang bringen sowie ihre Anliegen in eine weltweit verständliche Sprache übersetzen. Daraus ergeben sich zentrale Fragen hinsichtlich der Rechenschaftspflicht dieser drei Akteure vor dem Hintergrund einer äußerst ungleichen Machtverteilung in der neuen Architektur der *Global Governance*, in der Konzerne und Finanzmärkte immer mehr Einfluss auf die Politik gewinnen.

#### Anmerkungen

- 1 »Einhegung« (*enclosure*) bezeichnet die Umwandlung eines der allgemeinen Nutzung offen stehenden Areals (Allmende, *commons*) in eines der zumeist privaten Nutzung. (Anm. d. Red.)
- 2 Zitiert nach: J. F. Burns, »Tradition in India vs. a Patent in the U.S.«, in: *The New York Times* vom 15. September 1995.

*Ivan Krastev*  
VON DER POLITIK ZUM PROTEST

Es war einmal in einem kleinen demokratischen Land, da trug sich etwas höchst Seltsames zu. Eine Wahl wurde abgehalten, doch als es zur Auszählung der Stimmen kam, stellte sich heraus, dass kaum ein Viertel der abgegebenen Stimmzettel korrekt ausgefüllt war, wovon auf die Partei der Rechten 13 Prozent, auf die Partei der Mitte neun und auf die Partei der Linken etwa 2,5 Prozent entfielen. Einige Stimmen waren ungültig, doch alle anderen, also etwa drei Viertel aller Stimmzettel, waren schlichtweg leer. Das politische Establishment war tief bestürzt. Warum hatten sich so viele Bürger der Stimme enthalten? Was führten sie im Schilde? Wie hatten die »Enthaltensamen« das geplant, wie hatten sie es angestellt, sich zu organisieren?

Zu ihrer Verzweiflung blieb die hektische Suche der Regierung nach den Rädelsführern der Stimmenthaltungsverschwörung erfolglos. Bald wurde klar, dass hinter den Stimmenthaltungen weder Ideologen noch Organisatoren standen. Auch von einer Konspiration konnte keine Rede sein, da weder Planung noch Vorbereitung im Spiel gewesen waren. Ein Aufruf dazu war nicht einmal getwittert worden. Die einzige rationale Erklärung war, dass die Mehrheit der Menschen gleichzeitig (und ein jeder Wähler unabhängig von allen anderen) auf die Idee gekommen war, einen leeren Stimmzettel in die Wahlurne zu werfen. Als Folge gab es niemanden, mit dem die Regierung hätte verhandeln, niemanden, den sie hätte dingfest machen, niemanden, den sie für Erpressungs- oder Vereinnahmungsversuche ins Visier hätte nehmen können. Nach einer bangen Woche ließ die Regierung die Wahl wiederholen, doch dieses Mal waren es schon 83 Prozent der Stimmzettel, die leer blieben.

Das ist zusammengefasst eine Geschichte aus dem Roman *Die Stadt der Sehenden* des portugiesischen Schriftstellers José Saramago aus dem Jahr 2004. Mittlerweile ist jedoch etwas von dieser fiktionalen »Stimmenthaltungsrebellion« in die reale Welt übergesprungen. Scheinbar spontan sind Heerscharen Unzufriedener, die der US-amerikanische Kolumnist Thomas Friedman die »square people« (Platzleute) nennt, urplötzlich auf

der Bildfläche aufgetaucht und haben einen Raum in Beschlag genommen, der sowohl abseits der Regierung als auch der traditionellen Opposition liegt.<sup>1</sup> Dieser Platz könnte der Tahrir-Platz in Kairo, der Unabhängigkeitsplatz in Kyiv, der Taksim-Platz in Istanbul, die Avenue Habib Bourguiba in Tunis, der Bolotnaya-Platz in Moskau, der Rothschild Boulevard in Tel Aviv, die Puerta del Sol in Madrid, der Syntagma-Platz in Athen, der Zuccotti Park in Manhattan, der Altamira-Platz in Caracas oder jeder andere einer Reihe ähnlicher Orte sein. In über 70 Ländern rund um den Globus<sup>2</sup> strömten Menschen in großer Zahl auf die Straße, um anhaltende Protestversammlungen abzuhalten, die den Massenmedien misstrauen, die politischen Parteien ignorieren, die, wenn überhaupt, nur über wenige erkennbare Anführer verfügen und meist jede formale Organisation meiden und stattdessen mittels Internet und ad hoc gebildeten Zusammenkünften kollektiv diskutieren und entscheiden.

Diese neue Welle lautstarker Unzufriedenheit wird nicht von einer bestimmten Ideologie oder von klaren Forderungen getragen. Sie besteht, in Friedmans Worten, zumeist aus jungen Leuten, die »nach einem höheren Lebensstandard und mehr Freiheit streben [...], die miteinander verbunden sind, indem sie entweder auf städtischen oder auf virtuellen Plätzen oder beidem zusammenströmen, und die weniger ein gemeinsames Programm als eine gemeinsame Vorstellung von der Richtung eint, in die sie ihre Gesellschaften gehen sehen möchten.«

Solche Protestepidemien brachen, angefangen mit Tunesien, in der arabischen Welt um den Jahreswechsel 2010/11 aus, in Russland Ende 2011 bis in das folgende Jahr hinein, in der Türkei 2013, in der Ukraine Ende desselben Jahres bis Anfang 2014 und in Venezuela beginnend mit Februar 2014 (um nur ein paar zu erwähnen). Jede Wutdemonstration war auf ihre eigene Weise und aus ihren eigenen lokalen Gründen wütend, doch die Proteste summieren sich zu einem weltweiten Phänomen, das viele unserer Vorstellungen von der Zukunft verändert hat. Die Proteste waren riesige Veranstaltungen mit Hunderttausenden von Menschen. Von Juli bis Oktober 2011 erlebte Israel die größte Graswurzelmobilisierung seiner Geschichte. Im selben Jahr nahmen über zwei Millionen Menschen an den spanischen Demonstrationen teil, über drei Millionen beteiligten sich an den Protesten in Brasilien 2013. Diese Ereignisse stießen in der breiten Öffentlichkeit auf beträchtliche Sympathien und schlugen die Vorstellungskraft vieler junger Menschen in ihren Bann. »Sicher scheint nur«,

schrieb Googles Verwaltungsratschef Eric Schmidt, »dass es in nächster Zukunft, wenn die Kommunikationstechnologie neue Verbindungen herstellt und neue Freiräume der Meinungsäußerung eröffnet, viele revolutionäre Bewegungen geben wird.« Davon würden jedoch nur wenige, so fügte er hinzu, »erfolgreich verlaufen und in dramatischen politischen Umwälzungen enden.«<sup>3</sup>

Die Protestierenden zeigten sich offen feindselig gegenüber Institutionen und äußerten ihr Misstrauen sowohl gegen den Markt wie gegen den Staat. In der Vergangenheit ging es bei Protestbewegungen tendenziell um Emanzipation – sie machten sich für die Rechte der Arbeiter, Frauen oder Minderheiten stark –, und ihre Straßenumzüge zielten darauf, Zugang zu und Vertretung in staatlichen Institutionen zu erhalten. Die gegenwärtigen Bewegungen sind von einem anderen Gefühl getragen. Sie werden nicht von nichtrepräsentierten Gruppen angetrieben, die in die Institutionen drängen, vielmehr von einer neuen Generation von Rebellen, die danach streben, ganz ohne die vorhandenen Institutionen auszukommen. Die Besetzer von Occupy Wall Street hätten nicht deshalb etwas bewirkt, »weil sie an die Politiker bestimmte Forderungen und Vorschläge herantrugen«, insistierte David Graeber, einer der Aktivisten der Bewegung. »Stattdessen lösten sie eine Legitimitätskrise innerhalb des gesamten Systems aus, indem sie eine Ahnung davon gaben, wie echte Demokratie aussehen könnte.«<sup>4</sup>

Aufgrund ihres Misstrauens gegen Institutionen waren die Protestierenden schlicht nicht daran interessiert, die Macht zu ergreifen. Ihre Revolte richtete sich nicht gegen die Regierung, sondern dagegen, regiert zu werden. Dieser Geist des Libertarismus, ja sogar des »Anarchismus mit kleinem a« ist es, was Occupy Wall Street mit dem ägyptischen Aufstand gegen Diktator Hosni Mubarak gemein hatte. Doch während es den Protesten gelang, die anti-institutionelle Phantasie bei manchen Bürgern zu befeuern, lösten sie bei anderen Angst vor Chaos und Anarchie aus, was es den Regierungen erlaubte, das Drängen der Protestierenden auf direkte Demokratie als Bedrohung der öffentlichen Ordnung hinzustellen.

Welchen Reim können wir uns auf all diese Proteste machen? Signalisieren sie einen radikalen Wandel der politischen Praxis, oder sind sie bloße Leuchtpunkte auf dem Bildschirm des öffentlichen Lebens, spektakuläre, aber letztlich bedeutungslose Ausbrüche öffentlicher Wut? Warum treten die Proteste in demokratischen und nichtdemokratischen Ländern glei-

chermaßen auf? Und was macht diese Politik quer durch so viele verschiedene Gesellschaften hindurch so offenkundig attraktiv?

### *In Demokratien und Autokratien gleichermaßen*

Zu den über 70 Ländern, die in den letzten fünf Jahren von großen politischen Protesten betroffen waren, gehören Autokratien wie diejenigen Mubaraks in Ägypten und Ben Alis in Tunesien, aber auch Demokratien wie Großbritannien und Indien. Einige, wie Israel, sind wohlhabend; andere, wie Bosnien, arm und wirtschaftlich am Boden. Manche sind groß (Russland), andere (wieder Bosnien) klein. In den meisten von ihnen wächst die soziale Ungleichheit, doch das ist nicht überall der Fall – in Brasilien sinkt sie. Proteste sind in Ländern ausgebrochen, die von der globalen Wirtschaftskrise und ihren Nachwirkungen in den späten 2000er Jahren in Mitleidenschaft gezogen wurden – Griechenland und Spanien kommen hier spontan in den Sinn –, aber sie sind auch in Ländern wie der Türkei aufgeflammt, deren aufstrebende Wirtschaft, von ökonomischen Schwierigkeiten kaum getrübt, mit hoher Wachstumsrate weiterboomte.

Es ist bemerkenswert, dass die Protestwelle Demokratien und undemokratische Länder gleichermaßen getroffen hat, und noch mehr, dass sowohl demokratische wie autokratische Regierungen die Neigung haben, auf gespenstisch ähnliche Weise darauf zu reagieren. Viele beeilten sich, die Proteste als Aktionen zu diskreditieren, die nicht spontan seien und nicht vom Volk ausgingen, sondern von unzufriedenen Eliten. In politisch so unterschiedlichen Ländern wie dem autoritären Russland, der demokratischen Türkei, der halbdemokratischen Ukraine und einem EU-Mitgliedstaat wie Bulgarien hatte es den Anschein, als folgten die Reaktionen demselben Drehbuch. Es überrascht nicht, dass starke oder vermeintlich starke Politiker wie Wladimir Putin in Russland, Recep Tayyip Erdoğan in der Türkei und Wiktor Janukowytsch in der Ukraine wilde Verschwörungstheorien in die Welt setzten und die Schuld an den Protesten wahlweise bei »ausländischen«, von den USA finanzierten »Agenten«, einer nebelhaften, aus der Unordnung in der Türkei Profit schlagenden »Zinslobby« oder lokalen Faschisten und vom Westen manipulierten Wirtschaftsoligarchen (Ukraine) suchten. Dass gar ein demokratischer Politiker wie Sergei Stanischew, Vorsitzender der Sozialdemokratischen Partei Europas und der Bulgarischen Sozialistischen Partei, allen Ernstes erklärte, die

Proteste seien von verborgenen oligarchischen Interessen finanziert, lässt einen vollends an der Urteilskraft der politischen Elite zweifeln. Keine Regierung zeigte sich sonderlich zimperlich beim Einsatz von Polizei zur Eindämmung (in einigen Fällen zur Zerschlagung oder zumindest der versuchten Zerschlagung) der Proteste. Die gängige Botschaft der Behörden war weniger »Vertraut uns!« – die meisten wissen, dass ein solcher Appell fruchtlos wäre –, als »Traut niemandem!«. Und die Regierungen sowohl von Demokratien als auch von Autokratien benutzten die Proteste, um die Gesellschaft in rivalisierende Lager zu spalten und die Bürger mit dem Gespenst von Chaos und Anarchie zu schrecken.

Es ist leicht zu verstehen, warum die Bürger eines Landes, denen das Recht zur Wahl der eigenen Führung verwehrt ist, Straßenproteste als Quelle des gesellschaftlichen und politischen Wandels betrachten, doch warum sollte dies auch für Bürger von Ländern mit freien und fairen Wahlen gelten? Das ist eine der entscheidenden Fragen, die die gegenwärtige Protestwelle aufwirft. Könnte es sein, dass Wahlen, jene idealtypischen Gelegenheiten der Wähler, ihren Willen zur Geltung zu bringen, heute ironischerweise vielerorts zu kollektiven Feiern der Machtlosigkeit des Volkes verkommen sind, die bei den Bürgern das Gefühl hinterlassen, ein anderes, wirkungsvolleres Mittel zu benötigen, um ihre Wünsche kundzutun?

Die wachsende Beliebtheit des Begriffs der »gelenkten Demokratie« gibt zu denken. Es ist ein heikles Konzept: Verschiedene politische Akteure benutzen es aus unterschiedlichen Gründen, um sehr unterschiedliche Regime zu beschreiben. Putins Apologeten nennen sein autoritäres Regime, das mit Hilfe manipulierter Wahlen die Macht des Kreml über die Gesellschaft legitimiert, euphemistisch eine »gelenkte Demokratie«. Kritiker der mangelnden demokratischen Mitbestimmung in der Europäischen Union tadeln diese als »gelenkte Demokratie«, wenn sie beklagen, dass die Bürger durch die Mitgliedschaft äußeren Zwängen unterworfen werden und ihnen damit wichtige Entscheidungen aus der Hand genommen und an nichtgewählte Gremien übertragen werden – man denke nur an die Begrenzung der nationalen Haushaltsdefizite und Verschuldungen. Der Begriff der »gelenkten Demokratie« lässt sich nach Meinung mancher auch auf Hongkong anwenden mit seiner Mischung aus (bisher teilweise) demokratisch gewählter Verwaltung und Institutionen, die den Behörden der Kommunistischen Partei Chinas eine enorme Weisungsmacht über die Angelegenheiten der Stadt einräumen. Manch einer sorgt sich gar, dass die

wachsende Macht des Geldes in der Politik dabei ist, die Vereinigten Staaten in eine weitere Spielart der »gelenkten Demokratie« zu verwandeln.

Das breite Spektrum von Verwendungen dieses Terminus ist bezeichnend, weil es die Vorstellung einer klaren Unterscheidung zwischen demokratischen und nichtdemokratischen Regierungsformen in Frage stellt. Das zwingt uns, über die praktischen Auswirkungen zweier mächtiger, aber widersprüchlicher Trends nachzudenken, die heute die globale Politik prägen. Mit der Verbreitung von Informations- und Kommunikationstechnologien demokratisiert sich das öffentliche Leben stärker, und die Individuen erlangen größere Macht. Die Menschen können schneller mehr wissen und sich rascher und leichter organisieren als zuvor, was für autoritäre Regime eine Bedrohung darstellt. Gleichzeitig jedoch erlaubt die wachsende Verfügbarkeit von großen Datenmengen (Big Data) Regierungen und Großunternehmen, eine schier unbegrenzte Menge an Informationen über die Vorlieben und Verhaltensmuster der Bürger zu sammeln, aufzubereiten und für ihre Zwecke zu nutzen. Die Möglichkeit der Manipulation (die bisweilen unter dem harmlos klingenden Begriff des »Schubsens« (*nudging*) firmieren)<sup>5</sup>, ja der Ausübung von Zwang sowie die Bedrohung der Grundpfeiler der Demokratie, die damit einhergeht, sind offensichtlich. Eliten, die mittels Daten manipulieren, haben dabei mit den protestierenden Massen eines gemein: Ihr Handeln wird durch die neuen Informationstechnologien erleichtert; beide Gruppen verbindet zudem, dass sie den an der Wahlurne zum Ausdruck kommenden Präferenzen des Volks nur noch eine geringe Bedeutung beimessen. Die Eliten behandeln Wahlen als Gelegenheiten, das Volk zu manipulieren, statt ihm zuzuhören (Big Data reduziert Wahlen auf eine Feedbackquelle), während die Protestierenden es vorziehen, Wahlen als Gelegenheiten für Demonstrationen zu nutzen statt als Mittel der politischen Einflussnahme.

### *Wahlen: Feiern der Machtlosigkeit?*

Sex ist nicht Liebe und Wahlen sind keine Demokratie, aber niemand begreift das Geheimnis der Liebe, ohne die Natur der sexuellen Anziehung zu verstehen, und niemand kann Demokratie begreifen, ohne den Sinn von Wahlen zu erfassen. Die Demokratie verlangt danach, zugleich den Ehrgeiz der politischen Akteure zu zügeln *und* das politische Spiel zu dramatisieren. Sie soll die Apathischen auf Trab bringen, sich für das

öffentliche Leben zu interessieren, aber auch Eiferer in die Schranken weisen. Die Mobilisierung der Passiven und gleichzeitig die Befriedung der Entrüsteten, das ist der Kern von Wahlen. Aber Wahlen fordern uns auch dazu auf, Politiker nicht einfach danach zu beurteilen, was sie getan haben, sondern auch danach, was sie zu tun versprechen. In diesem Sinn sind Wahlen ein Mechanismus zur Produktion kollektiver Träume. Man verbietet Wahlen, und man willigt damit ein, entweder in einer Gegenwart zu leben, in der die Zukunft abwesend ist, oder man wirft sich einer Zukunft in die Arme, die vom Staat verordnet ist. Wahlen zielen darauf ab, die Zukunft offenzuhalten. Sie bringen Wandel; sie verhindern ihn nicht.

Alexis de Tocqueville war einer der ersten, die begriffen, dass die Muttersprache jeder echten Demokratie der Diskurs der Krise ist. Demokratische Politik, bemerkte er, brauche das Drama. »Je näher die Wahl heranrückt«, so Tocqueville, »desto lebhafter wird das Ränkespiel, die Unruhe wächst und breitet sich aus [...]. Das ganze Volk wird von einem fieberhaften Zustand erfasst [...]. Sobald jedoch das Schicksal entschieden hat, verflüchtigt sich diese Aufregung, alles beruhigt sich, und der Strom, der für einen Augenblick über die Ufer trat, kehrt friedlich in sein Bett zurück.«<sup>6</sup>

»Tocqueville«, bemerkte David Runciman, »entdeckte auf seiner Amerikareise, [dass] demokratisches Leben eine Abfolge von Krisen ist, die sich als nichts dergleichen erweisen.«<sup>7</sup> Die Arbeitsweise der Demokratie besteht darin, das Normale als katastrophal hinzustellen und gleichzeitig zu versprechen, dass alle Krisen zu bewältigen seien. Demokratische Politik funktioniert wie eine landesweite Therapiesitzung, in der die Wähler mit ihren schlimmsten Albträumen konfrontiert werden – demographischer Kollaps, Wirtschaftskrise, Umweltkatastrophe, ein neuer Krieg –, dabei aber überzeugt sind, die Macht zu besitzen, das Verhängnis abzuwenden. Wenn die Wahlen vorüber sind, wird die Welt auf magische Weise zum Normalzustand zurückkehren. Ist es daher überraschend, dass Politiker und Medien beinahe jede Wahl zum Wendepunkt stilisieren – zur Entscheidung über das Schicksal der Nation für kommende Generationen?

Demokratische Politik ist unmöglich ohne das beständige Schwanken zwischen exzessiver Dramatisierung und Trivialisierung der Probleme, vor denen wir stehen. Wahlen verlieren ihre Macht, wenn es ihnen nicht gelingt, ein übersteigertes Krisengefühl zu erzeugen, während sie gleichzeitig ein optimistisches Gefühl inspirieren, dass die Krise gelöst werden kann. Damit Wahlen funktionieren, darf, wie Stephen Holmes beobach-

tet hat, der Einsatz weder zu hoch noch zu niedrig sein. Wo Menschen um das schiere Überleben kämpfen, wäre es unrealistisch zu erwarten, dass das Spiel der Wahl erfolgreich sein kann. Jüngste Entwicklungen in Afghanistan und im Irak demonstrieren, dass die Menschen zu den Waffen statt zu den Wahlurnen eilen, wenn der Einsatz zu hoch ist. Und doch, wenn am Wahltag über nichts von Bedeutung entschieden wird – wenn das Wählen sein »Drama« einbüßt –, warum sollte sich da noch irgendwer die Mühe machen, hinzugehen?

Einige europäische Länder bieten heute klassische Beispiele für eine Krise der Demokratie, die dadurch verursacht wird, dass es bei den Wahlen um zu wenig geht. Warum sollten Griechen und Portugiesen noch zur Wahl gehen, wo sie doch nur zu gut wissen, dass angesichts der Probleme mit der europäischen Währung die Politik der nächsten Regierung genau dieselbe sein wird wie die der gegenwärtigen? In den Tagen des Kalten Kriegs konnten sich die Bürger den Wahlurnen in der Erwartung zuwenden, mit ihrer Stimme über das Schicksal ihres Landes zu entscheiden und zum Beispiel bestimmen, ob es Teil des Westens bleiben oder seine Privatindustrie verstaatlichen und sich dem Osten anschließen sollte. Fragen von großer Tragweite waren an der Tagesordnung. Heute haben sich die Unterschiede zwischen links und rechts praktisch verflüchtigt, und bei Wahlen geht es eher um den eigenen Geschmack als um irgendetwas, das die Bezeichnung ideologische Überzeugung verdienen würde.

Wahlen verlieren nicht nur ihr Vermögen, die Vorstellungskraft der Bürger zu beflügeln, es will ihnen auch nicht mehr gelingen, Krisen wirkungsvoll zu überwinden. Die Menschen verlieren langsam das Interesse an Wahlen. Es gibt den weit verbreiteten Argwohn, dass sie zu einem Zirkus verkommen sind. Es ist wahr, dass sich Wahlen in immer mehr Länder verbreitet haben und heute vielerorts freier und fairer sind als früher; doch obwohl wir öfter wählen als in der Vergangenheit, mobilisieren Wahlen nicht mehr die Passiven und befrieden nicht mehr die Entrüsteten. Der Niedergang der Wahlbeteiligung in westlichen Demokratien in den letzten 30 Jahren ist, zusammen mit dem Ausbruch der politischen Massenproteste in den letzten fünf, eine machtvolle Manifestation dieser Krise. Im größten Teil Europas sind Wahlen zum Beiwerk geworden. Mehr noch, sie bringen heute Regierungen an die Macht, denen massives öffentliches Misstrauen entgegenschlägt, sobald sie ihr Amt antreten.

Das Problem mit den Wahlen ist nicht einfach, dass sie die Unterprivi-

legierten unterrepräsentiert lassen. Wenn es um das tatsächliche Regieren geht, fallen Wahlen weniger ins Gewicht, nicht nur, weil sich die politischen Wahlmöglichkeiten verengt haben, sondern weil Wahlen Mehrheiten und Politikmandate nicht länger »herstellen«. Die Fragmentierung der öffentlichen Sphäre hat moderne Demokratien in Orte schwindender Mehrheiten verwandelt. 2012 wiesen von den 34 OECD-Mitgliedsländern nur vier eine Regierung auf, die sich im Parlament auf eine absolute Mehrheit stützen konnte. Und da Wahlen keine klaren Mehrheiten und unzweideutigen politischen Mandate mehr produzieren, gelangen Wähler zu der Überzeugung, dass sie sich nicht mehr verpflichtet fühlen müssen, die Regierung zu unterstützen, die sie gewählt haben. Verschärft wird das Problem durch den Umstand, dass es den Parteien, selbst wenn sie an der Regierung sind, schwer fällt, ihre Versprechen einzuhalten.

Der Verlust der Dramatik von Wahlen hat einen paradoxen Effekt, nämlich dass sie zu einem Ritual mutieren, das mehr damit zu tun hat, die Partei an der Macht zu demütigen, als der Opposition das Vertrauen auszudrücken. Heutzutage grenzt es an ein Wunder, eine Regierung zu finden, die sich auch nur ein Jahr nach ihrer Wahl noch der Unterstützung der Mehrheit des Volkes erfreut. Man denke nur an den dramatischen Niedergang der Unterstützung, die der französische Präsident François Hollande erlitt. Seit dem Wahlsieg über seinen Vorgänger Nicolas Sarkozy im Mai 2012 fiel seine Zustimmungsrate um 30 Prozent, obwohl sich in Frankreich seither nichts sonderlich Außergewöhnliches zugetragen hat. Der Fall Hollande legt nahe, dass die Beziehung zwischen der Regierung und ihren Unterstützern, die einst einer unglücklichen, aber soliden katholischen Ehe glich, heute eher einem flüchtigen Sexabenteuer gleichkommt. Die Wähler verstehen ihre Abstimmung schlicht nicht als langfristigen Vertrag mit der von ihnen gewählten Partei. Die Wahlentscheidung gründet nicht länger auf Zukunftserwartungen, sondern ist größtenteils ein Urteil über die Leistung der Regierenden in der Vergangenheit.

Wenig überraschend zeigen Studien, dass die Vorteile, die Amtsinhaber früher genossen, schwinden. Regierungen brechen schneller zusammen als früher und sie werden weniger häufig wiedergewählt.<sup>8</sup> »Niemand wird mehr wirklich gewählt«, argumentiert der französische Historiker Pierre Rosanvallon. »Die Machthabenden genießen nicht länger das Vertrauen der Wähler; sie ernten lediglich den Vorzug des Misstrauens gegen ihre Gegner und Vorgänger.«<sup>9</sup>

Petra Gerschner

History is a Work  
in Process

















Es gibt einen weiteren perversen Effekt dieses Schwunds an Dramatik: Wahlen gelingt es nicht mehr, die Opposition zu demobilisieren. Traditionell bedeutete ein Wahlsieg, dass es der siegreichen Partei erlaubt wurde, zu regieren. Wie Kriege hatten Wahlen klare Gewinner und Verlierer, und der Sieger setzte seine Agenda durch – zumindest in der ersten Hälfte seiner Mandatszeit. Die Opposition durfte von Rache träumen, wäre aber schlecht beraten gewesen, die Regierung am Regieren zu hindern. All diese überkommenen Gewissheiten ändern sich heute. Wo Regierungsparteien keine Mehrheiten mehr gewinnen oder diese tags darauf verlieren, sollte es nicht schockieren, wenn Oppositionen sich weniger verpflichtet fühlen als früher, das Urteil der Wähler als endgültig anzunehmen. Die Multiplizierung von Wahlen (Parlaments-, Regional-, Gemeinde-, Präsidentschaftswahlen), die Allgegenwart von Meinungsumfragen und der neue Appetit auf Referenden machen es der Opposition leicht, den Anspruch der Regierung anzufechten, das Mandat des Volkes zu haben.

Wo Minderheitsregierungen an der Macht sind, sträuben sich die oppositionellen Minderheiten gegen das Eingeständnis ihrer Niederlage. Und da die Wahlergebnisse an Bedeutung verlieren, wird die Politik konfrontativer. Je stärker Regierungen (durch den IWF, die EU oder durch Investoren und den Anleihemarkt) daran gehindert werden, ihre Wirtschaftspolitik zu ändern, desto stärker beginnt der politische Wettstreit um Identitätsfragen zu kreisen. Wenn die Wähler realisieren, dass sie die Banker nicht bestrafen können, ohne sich selbst zu schaden, richtet sich ihr Finger auf die Immigranten. Kurz, die Wähler sehen Wahlen nicht länger als Vehikel zur Erteilung eines Mandats für Veränderung, und die Regierungen betrachten sie nicht länger als belastbare Quelle ihrer Regierungsfähigkeit.

### *Das Mittelklasse-Dilemma*

Sind Volksproteste eine neue Institution, mit der Politiker zwischen den Wahlen kontrolliert werden sollen? Oder stellen sie eine *Alternative* zur Institution der Wahlen dar? Und warum verliert die Mittelklasse das Vertrauen in Wahlen? Wenn wir das Wesen der gegenwärtigen Protestwelle verstehen wollen, müssen wir einen näheren Blick auf die Konsequenzen des schwindenden Glaubens der Bürger an die politikentscheidende Wirkung von Wahlen werfen.

Historisch war der Aufstieg des politischen Einflusses der Mittelklasse

mit dem Kampf für das allgemeine Wahlrecht verbunden. Wahlen waren für die Mittelklasse, was Schach für die Russen und außereheliche Affären für die Franzosen waren: ein Spiel, das sie zu gewinnen weiß. In freien und fairen Wahlen ihre Stimme abzugeben, ermächtigt die Bürger, gesellschaftliche Koalitionen zu schmieden und ihre eigenen Interessen und Werte voranzubringen. Als »Herr der Gesamtheit«<sup>10</sup> porträtierte Tocqueville die Mittelklasse. Wir haben daher zu erwarten gelernt, dass die Mittelklasse, wenn sie auf die Straße geht, freie und faire Wahlen fordern wird. Aber wir können uns nicht mehr sicher sein, dass ihre Vorliebe für Wahlen fort dauert. Russland, Thailand, die Türkei und Bulgarien liefern vier interessante Beispiele. Sie senden stark kontrastierende Signale im Hinblick auf Demokratie, Wahlen und den politischen Einfluss der Mittelklasse.

In Russland ging die Mittelklasse im Dezember 2011 nach einer undurchsichtigen Parlamentswahl auf die Straße, um zu fordern, dass Wahlen frei und fair sein sollten. Alle erkannten an, dass Putins Partei sehr wahrscheinlich Wahlen auch ohne Manipulation klar gewonnen hätte, aber den Russen der Mittelklasse ging es nicht darum, die Macht zu übernehmen, sondern die Legitimität von Putins Regime herauszufordern. In Thailand bestand die Forderung der Mittelklasse darin, »keine Wahlen« abzuhalten. Sie bestand auf einem »ernannten Volksrat«, um die thailändische Politik in Ordnung zu bringen, und rief lauthals nach »Reform vor Wahlen«. Am Ende bekam sie im März 2014 einen Militärputsch und stellte sich frohgemut hinter ihn. In der Türkei führten die Proteste vom Gezi-Park (die im Mai 2013 ausbrachen und sich gegen Erdoğan's Pläne richteten, Bäume um den Taksim-Platz im Herzen von Istanbul's stark bebautem modernem Stadtzentrum fällen zu lassen und den Park zu verkleinern) zu weitreichender Kritik am Premierminister und Forderungen nach Rücktritt seiner Regierung. Merkwürdigerweise jedoch riefen die Demonstranten *nicht* nach vorgezogenen Wahlen, denn sie bezweifelten, für die Mehrheit der Wähler zu sprechen. Das starke Abschneiden von Erdoğan's Partei bei den Kommunalwahlen von 2014 bestätigte diese Zweifel. Die Gezi-Park-Proteste hatten nicht das Ziel, eine Wählermehrheit zu bilden, sondern waren ein Versuch, der Macht einer solchen Mehrheit Grenzen aufzuzeigen. Bulgarien war der verwirrendste Fall. Dort strömten Mitte 2013 Zehntausende von Menschen auf Sofias Hauptboulevard (eindrucksvolle Zahlen in einem Land mit nur 7,3 Millionen Einwohnern), um gegen die Ernennung eines berüchtigten Oligarchen zum

Chef der nationalen Antikorruptionsbehörde zu protestieren. Meinungsumfragen zufolge unterstützten satte 70 Prozent der Öffentlichkeit die Demonstranten. Ihre Bewegung forderte leidenschaftlich Neuwahlen, aber dieselben Meinungsumfragen, die ihren starken Rückhalt in der Bevölkerung offenbarten, zeigten auch, dass dessen ungeachtet die meisten Befragten (einschließlich der Mehrheit, die vorgezogene Neuwahlen befürwortete) aufgrund des Mangels an unterstützenswerten Parteien und Kandidaten kaum geneigt waren, wählen zu gehen.

Für die neue Ambivalenz der Mittelklasse gegenüber Wahlen gibt es eine Reihe verschiedener Erklärungen. Natürlich unterscheiden sich die Umstände von einem Land und einem Weltteil zum anderen, und die jeweiligen lokalen Verhältnisse fallen ins Gewicht. Dennoch bleibt ein klarer globaler Trend erkennbar: die Bedeutung von Wahlen wird schwächer. Die weltumspannende, von der Ausbreitung von Märkten und Konsum emporgetragene Mittelklasse – jene Klasse, in der Francis Fukuyama die Triebkraft der gegenwärtigen globalen Protestwelle erkennt –, misstraut Wahlen, weil sie nicht an den Staat glaubt. Sie will nicht Teil der Regierung sein und findet es daher schwierig, siegreiche politische Koalitionen zu schmieden.<sup>11</sup> Sie fühlt sich (wie man in Thailand sehr deutlich erkennt) von einer Koalition bedroht, zu der Oligarchen und die verarmten Massen gehören, die den Staat immer noch als Hauptquelle ihres Wohls sehen.

Bei diesen Protesten klingt ein emotionaler Ton an, in dem der Wunsch nach sozialem Aufstieg und zugleich nach Wahrung des Besitzstands mitschwingt. Viele Demonstranten protestieren nicht, weil sie zur Mittelklasse gehören, sondern weil sie dazu gehören möchten. Das heißt, sie fühlen sich im Hinblick auf Bildung und Wertekanon als Mittelklasse, sind jedoch gezwungen, in wirtschaftlich prekären Verhältnissen zu leben. Gehälter werden beschnitten, gute Arbeitsplätze sind oft rar, und selbst diejenigen, die aufgrund ihres Vermögens eindeutig zur Mittelklasse gehören, sind hoch verschuldet. Durch die Linse dieser Umstände betrachtet, erscheinen die Proteste als Versuche, den individuellen Mittelklassestatus in einer unfreundlichen Welt zu behaupten und zu festigen. Politischer Aktivismus kompensiert die ökonomische Unmöglichkeit, inmitten eines hartnäckigen Abschwungs oder einer langen Phase minimalen Wachstums der Mittelschicht anzugehören.

Zu protestieren verleiht ein Gefühl der Stärke, wählen zu gehen frustriert, weil die Übernahme der Regierung keine Garantie für einen Wan-

del mehr ist. Wahlen sind dabei, ihre zentrale Rolle in der demokratischen Politik einzubüßen, weil die Bürger nicht länger glauben, dass ihre Regierung tatsächlich das Regieren besorgt, und auch, weil sie nicht wissen, wen sie für ihre Misere verantwortlich machen sollen. Je transparenter unsere Gesellschaften werden, desto schwieriger wird es für die Bürger zu entscheiden, worauf sie ihre Wut richten sollen. Wir leben in einer Gesellschaft »unschuldiger Übeltäter«, wo Regierungen lieber ihre Ohnmacht als ihre Macht verkünden.

Nehmen wir die Frage der wachsenden Ungleichheit. Wenn man sie kritisieren möchte, wen oder was soll man dafür verantwortlich machen: Den Markt? Die Regierung? Neue Technologien? Kann irgendeine Regierung viel tun, um die Ungleichheit zu vermindern, ohne die Fähigkeit des Landes zu zerstören, auf dem globalen Markt zu konkurrieren? Die fruchtlosen Versuche mehrerer linker Regierungen, die Steuern der Superreichen zu erhöhen, unterstreichen eindrucksvoll die Beschränkungen, denen jede Regierung im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik ins Auge blicken muss.

Sollten wir die Regierung also bedauern, statt zu versuchen, sie zu stürzen? Die Wähler fühlen sich heute hilflos, weil die Politiker, die sie wählen, offen ihren Machtverlust aussprechen. Jemand schrieb an eine Wand in Brasilien: »Ich hab die Sparpolitik satt, ich will Versprechen hören!« Darin kommt etwas Grundlegendes zum Ausdruck. In einer demokratischen Politik ohne Alternativen versuchen Politiker eine Tugend daraus zu machen, *keine* Versprechen abzugeben. Doch die Parole »keine Versprechungen« übersetzt sich für die Wähler in: weniger Macht. Die Demokratie lebt von Versprechen: Politiker, die es versäumen, Versprechen zu geben, können nicht verantwortlich gemacht werden. »Ich habe dir nie etwas versprochen« ist eine abgedroschene Phrase aus Schundromanen. Beim Klang dieser Worte kann die arme Sitzengelassene nur noch schluchzend davonlaufen.

In seinem bemerkenswerten Buch *Counter-Democracy* von 2006 sah Pierre Rosanvallon die Entstehung führerloser Proteste als Instrument zur Verwandlung der Demokratie im 21. Jahrhundert voraus.<sup>12</sup> Schritt für Schritt, so meint er, würden die »positive Demokratie von Wahlen und rechtstaatliche Institutionen« von der »negativen Souveränität der Zivilgesellschaft« umzingelt: Das Volk wird seine Souveränität als Macht der Verweigerung bekräftigen. Unter solchen Bedingungen darf man nicht mehr erwarten, dass Politiker langfristige Visionen predigen, oder dass

politische Bewegungen inspirierende kollektive Projekte vorantreiben. Auch soll man keine politischen Parteien erwarten, die über die Loyalität der eigenen Anhänger gebieten und die politische Imagination der Bürger ansprechen. Die Demokratie der Zukunft wird ganz anders aussehen. Menschen werden ins öffentliche Rampenlicht treten, nur um bestimmte politische Entscheidungen zurückzuweisen oder bestimmte Politiker zu entlarven. Die gesellschaftlichen Schlüsselkonflikte, die das politische Leben strukturieren, werden zwischen dem Volk und der Elite stattfinden – nicht zwischen links und rechts, sondern zwischen oben und unten. Die neue Demokratie wird eine Demokratie der Zurückweisung.

Der neue Politiker hegt keine Illusionen über die Effektivität der Regierung, glaubt aber dennoch, dass es in der Verantwortung des Volkes liege, sie zu kontrollieren. Die Leidenschaft für Transparenz und das obsessive Pochen auf die Rechenschaftspflicht sind eine natürliche Reaktion auf die Abnutzung der Repräsentation.

Eine Reihe von Kommentatoren erkannte in den Massenprotesten schnell eine Art Revolution nichtstaatlicher Organisationen. In mancher Hinsicht hatten sie recht. Viele der protestierenden Aktivisten waren tatsächlich im Umfeld nichtstaatlicher Organisationen sozialisiert, und ihre Betonung von Transparenz und Aufsicht entstammt direkt dem NGO-Lehrbuch. Doch das Zeitalter der Proteste könnte auch den Niedergang der nichtstaatlichen Organisationen einläuten. Die anti-institutionelle Botschaft der Proteste treibt die jüngere Generation zu einem internetfixierten Aktivismus und bringt sie davon ab, organisatorisch zu denken. Da viele Regierungen außerdem die Spontaneität der Proteste in Zweifel ziehen und ständig nach ihren vermeintlichen Rädelsführern suchen, bieten sich nichtstaatliche Organisationen als Sündenböcke geradezu an. Kaum überraschend reagierten die Behörden in zahlreichen Fällen (das Russland Putins ist das berühmteste Beispiel dafür) mit der Verhängung harscher Restriktionsmaßnahmen für NGOs.

### *Weder Revolution noch Reform*

Sind das anti-institutionelle Ethos der Proteste und das antipolitische Wesen ihrer Politik nun eine Stärke oder eine Schwäche? Waren die Proteste erfolgreich oder sind sie gescheitert? Könnte öffentliche Unruhe ein besseres Instrument radikalen Wandels sein als Revolution oder Reform?

Es ist nicht leicht, diese Fragen zu beantworten. Wenn die jüngsten massiven Ausbrüche von gesellschaftlicher Wut als Revolution betrachtet werden können, wie viele behaupten, dann sind sie eine seltsame Revolution. Im 20. Jahrhundert trugen Revolutionen noch ideologische Etiketten. Sie waren »kommunistisch« wie die Lenins, »faschistisch« wie die Mussolinis oder »islamisch« wie die Khomeinis. Die heutigen Proteste klingen im Gegensatz dazu wie Übungen in Markenentwicklung: Wir haben »Facebook«- oder »Twitter«-Revolutionen und »Blackberry«-Unruhen. Sie beschäftigen die öffentliche Phantasie, ohne irgendwelche Ideologien oder charismatische Anführer hervorzubringen. Diese Proteste werden durch Videos, nicht Manifeste in Erinnerung bleiben; durch Happenings, nicht Reden; durch Verschwörungstheorien, nicht politische Traktate. Sie stellen eine eigenständige Form der Partizipation ohne Repräsentation dar.

Obwohl sie keinen Anspruch auf Macht erheben, bieten sie eine effektive Strategie der Ermächtigung der Bürger im Zeitalter der Globalisierung. In einer Welt, wo Regierungen weniger Macht haben als früher, Unternehmen mobiler sind und politische Parteien der Fähigkeit ermangeln, Zukunftsvisionen zu beschwören und so politische Identitäten zu stiften, leitet sich die Macht der Bürger aus ihrer Fähigkeit zur Unruhestiftung ab. Es ist charakteristisch, dass sich die Protestierenden in den meisten Fällen entschlossen, die öffentliche Ordnung nicht durch Streiks zu stören, sondern durch die Besetzung öffentlicher Räume. Es war nicht der Arbeiter oder Student, der im Zentrum der Proteste stand, sondern der idealisierte Bürger. Den Protesten gelang es, die Politik über nationale Grenzen hinaus zu beeinflussen und bei den Eliten jedes Sicherheitsgefühl zu untergraben. Die Proteste waren, anders als Wahlen, in der Lage, die *Intensität der öffentlichen Stimmung* zu repräsentieren, und gleich in welchem Land nährte sich diese Stimmung aus der Feindseligkeit gegenüber den Eliten.

Die Proteste haben gezeigt, dass sich die Dinge ändern können. Selbst wo sie nichts Konkretes forderten, bekräftigten die Proteste die Möglichkeit des Wandels und ermöglichten auf diese Weise etwas, das Wahlen einst bewerkstelligten: Sie hielten die Zukunft offen. Die Menschen, die Plätze besetzten, bekamen ein Gefühl der Macht, das sich an der Wahlurne nicht einstellte. Die Proteste schufen auch eine Gemeinschaft, und die Teilnehmer machten ihre Protestaktivitäten oft zu einer Grundlage ihrer politischen Identität. Proteste haben eine breitere Popularität gewonnen. Eine Meinungsstudie in Russland ein Jahr nach der Niederlage der Protestbe-

wegung demonstriert das am besten. Obwohl die politische Mobilisierung in Moskau und anderen Zentren der Proteste abgenommen hat, stieg die Zahl derjenigen außerhalb dieser Zentren, die für den Fall einer Bedrohung ihrer Interessen zum Aufbegehren bereit sind, auf das Doppelte.<sup>13</sup>

Protesten gelingt es besser als Wahlen, die Reihen der Elite zu spalten, sowohl national wie auch international. Eliten fürchten nichts mehr als große Menschenmengen ohne Anführer oder Forderungen. Massenproteste spalten die Elite sofort in jene, die sich ihnen stellen, und jene, die sie zerschlagen wollen, in diejenigen, die mit den Protestierenden reden, und diejenigen, die sie lieber verhaften möchten. Und während Wahlen in den internationalen Medien kaum Wellen schlagen, können es wirklich große Proteste weltweit in die Schlagzeilen schaffen. Die Proteste untergraben auch die Solidarität der Elite auf internationaler Ebene. Es ist für demokratische Regierungen im Westen leichter, unfaire Wahlen anzuerkennen, als die gewaltsame Zerschlagung von Massenprotesten zu unterstützen.

Die öffentlichen Proteste der letzten Jahre stellen eine Rebellion gegen die Institutionen der repräsentativen Demokratie dar, jedoch ohne irgendwelche Alternativen anzubieten. Selbst die klare Bevorzugung von Gewaltlosigkeit ist hier aufschlussreich, spiegelt sich darin doch unter anderem die Furcht vor Repräsentation und Hierarchie. Tatsächlich nutzten in dem Augenblick, wo bei den Euromaidan-Protesten in der Ukraine Gewalt ausbrach, sofort organisierte paramilitärische Gruppen die Gunst der Stunde. Erfolg im bewaffneten Kampf zwingt dazu, sich von der Vorstellung einer führungslosen Revolution zu verabschieden. Wenn es zu Kämpfen kommt, und ebenso, wenn es zu Wahlen kommt (die ja schließlich als Wettstreit ohne Blutvergießen geschaffen wurden), können diese neuen Protestbewegungen rasch dahinschmelzen.

Die heutigen Massenproteste übernehmen (in gewaltloser Weise) die Rolle, die gewaltsame Aufstände in der Geschichte gespielt haben. Wie Volksaufstände bezeugen Massenproteste, dass das souveräne Volk existiert und wütend ist. Proteste fungieren als eine Alternative zu Wahlen, insofern sie eine andere Art der Volksrepräsentation entwickeln. Um ihre symbolische Rolle zu spielen, müssen die Proteste bestimmte Kriterien erfüllen. Sie müssen nicht nur eine sehr große Zahl von Menschen mobilisieren, sondern auch spontan sein, und sie dürfen nicht von irgendeiner politischen Partei organisiert sein. Sie sollten ferner Menschen zusammenführen, die sich im normalen politischen Leben kaum begegnen würden (Facebook

nutzende ägyptische Studenten und bärtige ägyptische Salafisten zum Beispiel). Die Protestierenden weisen in der Regel die Idee zurück, eine politische Partei oder Parteien zu bilden, ja meiden es häufig, politische Alternativen zu formulieren. Die Sprache des Protests muss die der Moral statt der Politik sein. Kurz, Proteste sind eine Revolte gegen die Eliten, aber zugleich überlassen die Protestierenden (ob sie dies eingestehen oder nicht) es genau jenen Eliten zu entscheiden, was als Nächstes geschieht.

Die Protestierenden lehnen in ihren Verlautbarungen leidenschaftlich die Idee einer Politik ab, die keinen Raum für Alternativen lässt, aber die meisten Proteste laufen am Ende auf eine Akzeptanz der Realität hinaus. Keine der großen Protestbewegungen ist mit einer Plattform zur Veränderung der Welt hervorgetreten – oder auch nur der Wirtschaft. In diesem Sinn mögen wir hier weniger eine mögliche revolutionäre Triebkraft gegen den Kapitalismus vor uns haben als eines seiner Überdruckventile.

Die globale Protestwelle markiert also nicht die Rückkehr einer revolutionären Politik. Wie Wahlen dienen Proteste dazu, eine Revolution, mit ihrer Botschaft einer radikal anderen Zukunft, in unüberbrückbarer Ferne zu halten. Mit der Zeit wird es immer schwieriger zu entscheiden, welche Proteste wirklich Erfolg hatten. Zwei Jahre nach den großen Demonstrationen in Moskau sitzt Putin nach wie vor im Kreml, und Russland ist sogar noch weniger demokratisch als zuvor. In Ägypten ist die Armee zurück an der Macht und begleicht gewaltsam Rechnungen mit den Muslimbrüdern, während viele derjenigen, die vor zwei Jahren freie Wahlen forderten, die Machtergreifung der Generäle im Juli 2013 als »Umsturz des Volkes« preisen. In den Vereinigten Staaten verschwand Occupy Wall Street ebenso dramatisch, wie die Bewegung aufgetaucht war. In Griechenland ist der Widerstand gegen die Sparpolitik abgeflaut. In der Türkei gewann, wie wir gesehen haben, Erdogans Seite bequem die Wahlen, die auf die Unruhen vom Gezi-Park folgten. Die Protestwelle in Bulgarien hinterließ in der Öffentlichkeit eine noch verzweifeltere und misstrauischere Stimmung als zuvor. Den Protesten gelang es überall, den politischen Status quo zu erschüttern, aber sie halfen den Eliten auch, ihre Macht neu zu legitimieren, indem sie letztlich demonstrierten, dass es keine wirkliche Alternative zu ihnen gibt.

Die Politik des Protests signalisiert die Dämmerung sowohl der klassischen Idee der Revolution als auch der Idee des politischen Reformismus. Revolutionen werden von Ideologien vorangetrieben und streben nach der

Eroberung der Regierungsmacht – echte Revolutionäre lassen sich von Ideen leiten und wollen um jeden Preis obsiegen. Nichts davon traf auf die jüngsten Proteste und Protestierenden zu. Mit ihrem Mangel an Ideologie und konkreten Forderungen waren sie im wahrsten Sinn *rebels without a cause*. Politischer Reformismus akzeptiert, dass die Welt unvollkommen ist, aber er glaubt auch an ihre Verbesserungsfähigkeit. Er ist bestrebt, durch die Institutionen hindurch zu wirken und nicht gegen sie. Kleine Schritte und gradueller Wandel basierend auf Einsichten sowie Versuch und Irrtum, so sagt uns der reformistische Kanon, charakterisieren den besten Weg zu politischen Verbesserungen. In seiner klassischen Version verbindet der Reformismus Wandel von innen heraus und an der Spitze mit politischem Druck von außen und von unten. Er benutzt Wahlen als Instrument des politischen Wandels. Reformismus war die Strategie hinter dem Erfolg der westlichen Gesellschaften im letzten Jahrhundert, aber Reformismus ist nicht das, was die jüngsten Protestbewegungen suchen.

Die Demokratie des Protests kehrt sowohl der Revolution wie dem Reformismus den Rücken. Die blutige Geschichte revolutionärer Regierungen in den letzten zwei Jahrhunderten hat die Revolution diskreditiert, während der Reformismus nicht radikal genug erscheint. Die Protestierenden glauben, dass der Reformismus (ein für ihren Geschmack zu schwaches und fades Gebräu) für die Unterprivilegierten seltener politischen Nutzen abwirft als dies Katastrophen und Brüche in der gesellschaftlichen Ordnung wie Kriege und Revolutionen tun. Die Demokratie des Protests folgt daher der Logik einer Abfolge von Brüchen und Restauration der öffentlichen Ordnung.

Die jüngste Protestwelle scheint die größte Affinität zu dem zu haben, was ein anderer französischsprachiger Denker, Martin Breugh, die »plebejische Erfahrung« nennt.<sup>14</sup> Sie ist ein Ausbruch zivilgesellschaftlicher Energie, der sich nicht zu politischen Parteien oder Organisationen kristallisiert, sondern Spuren hinterlässt und die Hoffnung wachhält, dass die Welt durch kollektives Handeln der Bürger verändert werden kann. Sie ist ein Augenblick, keine Bewegung. Es ist eine Explosion der politischen Subjektivität, und wie eine Explosion lässt sie sich per definitionem nicht über einen längeren Zeitraum aufrechterhalten.

In vielerlei Hinsicht ähnelt die aktuelle politische Revolte gegen politische Repräsentation der Situation im antiken Rom, wo die Plebejer manchmal zum Ausdruck ihrer bürgerlichen Wut in großer Schar aus Rom

hinausmarschierten, um auf einem Hügel ein paar Kilometer entfernt zu kampieren. »Hier blieben sie ohne einen Führer eine Reihe von Tagen in einem mit Wall und Graben befestigtem Lager, hielten Ruhe, nahmen nichts, als was sie zum Lebensunterhalt brauchten, und wurden weder herausgefordert noch forderten sie ihrerseits heraus«, schreibt Livius, der große Chronist der Römischen Republik. »Ein ungeheurer Schrecken herrschte in der Stadt, und einer hatte Angst vor dem anderen.«<sup>15</sup>

Diese römischen Sezessionen unterschieden sich von Verschwörungen und Bürgerkriegen. Bei ihnen ging es weniger darum, die Herrscher auszutauschen (auch wenn dabei zuweilen, wie bei dieser Gelegenheit im Jahr 494 v. Chr., neue Ämter mit neuen Befugnissen geschaffen werden konnten); vielmehr ging es darum, eine Einigung über die Prinzipien zu erzielen, gemäß denen Macht ausgeübt wurde. Wie Livius erzählt, stimmten die Plebejer der Rückkehr in die Stadt, die ohne sie nicht überlebensfähig war, erst zu, als es einem Gesandten des Senats namens Menenius Agrippa gelang, mit der berühmten Parabel über den Magen und die Glieder des Gemeinwesens ein Narrativ anzubieten, das die Bedeutung der Plebs für die Gesellschaft ebenso wie ihre Macht anerkannte.<sup>16</sup>

Proteste sind unvorhersehbar. Unvorhersehbarkeit ist die Quelle ihrer politischen Effektivität, aber auch ihrer Schwäche. Regierungen werden nie wissen, wann sich das Volk regen könnte, um Plätze zu besetzen und damit die Regierung vor das unangenehme Problem einer führungslosen und folglich unbestechlichen Volkserhebung zu stellen. Aber auch die Bürger werden nie wissen, ob und unter welchen genauen Bedingungen ihre Mitbürger noch einmal bereit sein werden, massenhaft auf die Straße zu strömen. Was, wenn das öffentliche Interesse verletzt wird, aber nicht eklatant genug, um die bremsenden Kräfte der bürgerlichen Trägheit und Apathie zu überwinden? Dann ist es gut, ein etwas verlässlicheres Hilfsmittel zur Hand zu haben als Proteste. Denn was, wenn man einen Protest veranstaltet, aber keiner geht hin?

*Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos*

#### Anmerkungen

1 Vgl. Thomas Friedman, »The Square People, Part 1« und »The Square People, Part 2«, in: *New York Times*, 13./17. Mai 2014.

2 Diese Zahl der betroffenen Länder wird von der Intelligence Unit des *Econo-*

- mist genannt, s. »Rebels Without a Cause. What the Upsurge in Protest Movements Means for Global Politics«, unter [www.eiu.com/public/topical\\_report.aspx?campaignid=ProtestUpsurge](http://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=ProtestUpsurge).
- 3 Eric Schmidt / Jared Cohen, *Die Vernetzung der Welt. Ein Blick in unsere Zukunft*, Reinbek bei Hamburg 2013, S. 181.
  - 4 David Graeber, *The Democracy Project. A History, a Crisis, a Movement*, New York 2013, S. XIX.
  - 5 Vgl. Richard Thaler und Cass Sunstein, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale UP 2008 (deutsch: *Nudge: Wie man kluge Entscheidungen anstößt*, Berlin 2009). Vgl. auch Harald Staun, »Big Data & Social Physics: Wie wir gern leben sollen«, in: *FAZ* vom 7. September 2014. (Anm. d. Red.)
  - 6 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2 Bde., Zürich 1987, Bd. 1, S. 197f. Die Kenntnis dieser Einsicht Tocquevilles verdanke ich David Runciman, *The Confidence Trap. A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*, Princeton UP 2013.
  - 7 Runciman, *The Confidence Trap*, a.a.O., S. 23.
  - 8 Vgl. Moisés Naím, *The End of Power: From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being in Charge Isn't What It Used to Be*, New York 2013.
  - 9 Pierre Rosanvallon, *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*, Cambridge UP 2008, S. 176; zuerst veröffentlicht als *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris 2006.
  - 10 Alexis de Tocqueville, *Erinnerungen*, Stuttgart 1954, S. 41.
  - 11 Vgl. Francis Fukuyama, »The Middle-Class Revolution«, in: *The Wall Street Journal* vom 28. Juni 2013.
  - 12 Vgl. Rosanvallon, *Counter-Democracy*, a.a.O., S. 14.
  - 13 Vgl. Levada Analytical Center, »Russian Public Opinion 2012–2013«, Moskau 2013.
  - 14 Vgl. Martin Breaugh, *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*, New York 2013.
  - 15 Titus Livius, *Römische Geschichte*, München / Zürich 1987, Buch I-III, hier: Buch II, Kapitel 32, S. 233.
  - 16 Die Parabel begegnet uns in Shakespeares *Coriolanus* wieder. In der Eröffnungsszene begegnet Menenius Agrippa einem »Haufen aufrührerischer Bürger mit Stäben, Knütteln und anderen Waffen«, der auf dem Weg zum Kapitol ist. Menenius beschwichtigt die Bürger mit einem »hübschen Märchen«, eben dem Gleichnis vom Magen und den Gliedern.

*Ivaylo Ditchev*

## OHNMÄCHTIGE EMPÖRUNG

### Beobachtungen zu neuen Formen des Protestes

Die Zahl und die Verbreitung von Protestbewegungen ist in den letzten Jahrzehnten exponentiell gestiegen, und sie erfassen autoritäre Regime und Demokratien gleichermaßen. Kaum denkbar, dass in Ländern wie Griechenland, Spanien, Frankreich oder Bulgarien Reformen durchgesetzt werden können, ohne dass Menschen dagegen auf die Straße gehen. Der stete Druck auf die Regierungen könnte als erfreuliche Bewegung hin zu einer größeren Kontrolle durch die Bürger gewertet werden, wäre da nicht die Enttäuschung, die sich fast immer einstellt und Misstrauen und Feindseligkeit nur weiter vertieft. Etwas anderes ist es, so ließe sich einwenden, wenn Protestbewegungen den Sturz von Diktaturen bewirken. Allerdings scheinen auf den Fall der Regime meistens ebenfalls Enttäuschung und neue Gewalt zu folgen.

Die Erfahrung wachsender sozialer Ungleichheit und die Weiterentwicklung demokratischer Standards gehören zu den Hauptgründen für die schwindende Legitimität der etablierten Demokratien. Ein weiterer Faktor ist mit den heutigen Protestformen selbst verbunden. In seiner zweiten *Abhandlung über die Regierung* argumentierte John Locke, dass die Macht zu ihrer Legitimation der Zustimmung des Volkes bedürfe. Das wirft allerdings sogleich die Frage nach der Mehrheit der Menschen auf, die nie zu ihrem Herrscher und schon gar nicht zu seinen konkreten Taten befragt wurden. Für Locke bestand die Lösung in der Annahme, dass Menschen, schon indem sie auf dem Territorium ihrer Regierung leben, ihr stillschweigendes Einverständnis mit den herrschenden Verhältnissen zu verstehen geben und auf diese Weise die Macht legitimieren.<sup>1</sup>

In Demokratien wird dieses stillschweigende Einverständnis in vielfältiger Weise in Frage gestellt. Die Stadt, sozusagen die »Hardware« des Protestes, wird durch die visuellen Medien stark überrepräsentiert; demoskopische Erhebungen erfragen unsere Meinung zu tausenderlei Dingen, über die wir uns vorher nie Gedanken gemacht haben; zahllose Inter-

netunternehmen drängen uns unablässig zu Bewertungen und Reaktionen, zum Teilen von diesem und jenem. Sprache ist faschistisch, so das berühmte Diktum von Roland Barthes, nicht weil sie am Sagen hindere, sondern weil sie zum Sagen zwingt.<sup>2</sup> Unter dem Druck der meinungsmachenden Maschinerie neigt die stillschweigende Zustimmung der Menschen dazu, sich in lärmende Wut zu verwandeln.

Warum aber sollte massenhaft erzeugte Meinung nicht auch, wie etwa Noam Chomsky meint, massenhafte Zustimmung bewirken?<sup>3</sup> Doch ist das wirklich der Fall?

\*

Protestaktionen bewegen sich strategisch im Raum: Die Menschen besetzen Plätze und Gebäude, erringen mit der Gründung utopischer Republiken eine lokale Scheinsouveränität, sie blockieren Straßen und ziehen Grenzen zwischen »uns« und »denen«. In dieser Weise bringen die Bürger den grundlegenden Archetypus der Politik zur Wiederaufführung. Doch der Raum wird gleichzeitig von medialen Repräsentationen konstruiert: Je mehr fotografiert, gefilmt und berichtet wird, desto mehr Rohmaterial wird für neue Protestaktionen gewonnen. Hier sieht man, welchen Wandel die der ikonischen Wende folgende digitale Revolution herbeigeführt hat. Nicht zufällig sprechen wir metaphorisch von »virtuellen Räumen«, auch wenn solche Welten nur aus elektronischen Impulsen in der Zeit bestehen. Wir meinen damit, dass der reale Raum durch eine komplexe Repräsentation gedoppelt wird und so Koexistenzen, Relationen, Juxtapositionen und Parallelen vervielfältigt werden. So ist die Protestrhetorik von heute zwischen diesen beiden Räumen angesiedelt: zwischen der Stadt und ihren sich vervielfältigenden Repräsentationen.

\*

Bilder sind mehrdeutig. Das Bild eines auf der Straße liegenden Mannes kann Verschiedenes bedeuten: Wurde er von einem Auto überfahren? Führt er eine Protestaktion durch? Ein erläuternder Text stabilisiert die fließende Bedeutung des Bildes, er »verankert« sie, wie Roland Barthes das nennt.<sup>4</sup> Die weltweit praktizierte Copy-and-Paste-Kommunikation im Internet ermöglicht die Trennung des erklärenden Textes vom Bild und verstärkt damit die Mehrdeutigkeit. Das Bild eines auf dem Boden liegen-

den Mannes erscheint auf meinem Bildschirm: Wie soll ich das Foto deuten, das von einem Ort zu mir kommt, von dem ich nichts weiß? Könnte es sich um eine örtliche Sitte handeln? Ist der Mann obdachlos?

Wenn die Deutungen so offen sind, scheint die Bedeutung jeglichen Bildes konstruiert, auch die von scheinbar authentischen Fotografien, wie sie von Journalisten geliefert werden. Ihnen schlägt heute derselbe Argwohn entgegen wie den Politikern. Er entpolitisiert nach und nach das bürgerschaftliche Engagement und ersetzt, wie James Jasper es nennt, »bürgerschaftliche Proteste« durch »nachbürgerschaftliche«. <sup>5</sup> »Bitte keine Politik«, so lautet eine Forderung, die man bei Protesten ebenso in Sofia wie in Athen, in Istanbul oder New York vernehmen kann. Ängstlich bedacht, sich nicht für die Interessen der einen oder anderen Gruppe vereinnahmen zu lassen, verschreiben sich die Aufbegehrenden lieber einer moralischen Sache, die alle Menschen oder zumindest 99 Prozent der Menschheit betrifft, wie es etwa die Occupy-Bewegung für sich in Anspruch nimmt.

Alberto Melucci hat die Entstehung der »neuen sozialen Bewegungen« bis in die 1960er Jahre zurückverfolgt. Diese ersetzen, so Melucci, nach und nach die altlinken, auf Führungspersönlichkeiten zentrierten Organisationen mit ihren spezifischen Programmen und Forderungen. Die neuen Bewegungen sind horizontal strukturiert, sie sind fragmentiert und setzen sich aus separaten, autonomen Einheiten zusammen, denen es an funktionaler Spezialisierung mangelt. Was im Netz kursiert, schreibt Melucci, das seien nicht Ideen, sondern kollektive Identitäten, Verhaltensmodi, subversive Codes; Bürgerbewegungen würden immer mehr zu einem »amorphen Nebel verschwommener Formen und variabler Dichte«, weil ihre Basis sich weniger politisch als eher kulturell definiere. <sup>6</sup> Mit anderen Worten, heute fordern die Bürger die Macht nicht durch bestimmte Handlungen heraus, sondern durch ihr bloßes Da-Sein: Sie organisieren sich, rufen inmitten städtischer Räume freie Kleinstrepubliken aus und leben unter der willkommenen Beobachtung durch die Medien. Wenn man böse ist, könnte man an Hal Ashbys Film *Willkommen Mr. Chance* denken, wo ein zurückgebliebener Gärtner zur Berühmtheit in der oberen Gesellschaft aufsteigt, die seine schlichten Weisheiten für die größten Offenbarungen hält. <sup>7</sup>

Es gibt zahlreiche Beispiele für ein solches »Leben als Protest«, bei dem sich Bürger klarer politischer Positionen enthalten und an einem Ort im

öffentlichen Raum Ad-hoc-Gemeinschaften bilden. Als die Polizei im New Yorker Zuccotti Park die Generatoren der Demonstranten konfiszierte, begannen die Besetzer mit Hilfe von Fahrrädern, die an Dynamos angeschlossen waren, ihre eigene Energie zu erstrampeln, und schufen so eine wunderbare Metapher. Bei den Tränengasangriffen der türkischen Polizei im Gezi-Park, Istanbul, wurden spontan Erste-Hilfe-Stellen organisiert; ein herzergreifendes Bild zeigte einen Militanten, der die wunden Augen eines Hundes verarztet. Kaum eine Protestbewegung, wo nicht in irgendeiner Form Essen, Kleider, Bücher und Ähnliches geteilt werden, manchmal unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das kommunistische Ideal einer geldlosen Gesellschaft. Die »Frühaufsteher«, wie sich die Studenten selbst nannten, die im Herbst 2013 die Universität von Sofia besetzten, benutzten ein Alkoholmessgerät, um sicherzustellen, dass in ihrer Festung kein Alkohol konsumiert wurde, nicht weil sie Abstinenzler waren, sondern um ihre neue, heterotopische Moralität zu unterstreichen. Die Herausforderung der Macht liegt in der Tatsache, dass die Protestierenden die kulturellen Codes ändern.

Der politische Konflikt hat auch eine räumliche Dimension. In der Türkei war der auslösende Funke das Vorhaben, Bäume im Gezi-Park, einer der letzten Grünflächen der Stadt, zu fällen, um Platz für ein Einkaufszentrum zu schaffen. In Brasilien lösten Fahrpreiserhöhungen für öffentliche Verkehrsmittel wütende Proteste aus; in Spanien und den USA entzündete sich der Zorn an Zwangsräumungen infolge der Immobilienkrise. Der Kampf um Raum erscheint laut David Harvey wichtiger als der um Arbeitsbedingungen, wie Marx annahm.<sup>8</sup> Der Grund dafür ist, dass der Raum politisch ist und sich leicht für politische Statements instrumentalisieren lässt.

Die Stadt ist die beste Bühne für das Ritual des Protestes, da die Bürger körperlich an den Geschehnissen beteiligt sind. Eine Stadt ist nicht nur eine Ansammlung von Menschen, sondern auch von Blicken: Sie bildet einen Rahmen der Sichtbarkeit, wo es genügt, präsent zu sein, um wahrgenommen zu werden. Bürgerbewegungen entstanden in Europa, wo Städte typischerweise einen zentralen öffentlichen Platz haben, der als Bühne zur Machtlegitimierung diente. Diese Räume wurden nach und nach von den Bürgern in Beschlag genommen, um ebendieser Macht die Stirn zu bieten. In den weitgestreckten amerikanischen Ballungsräumen fehlen solche Räume; die Proteste finden daher oft vor Einkaufszentren

statt, in der Hoffnung, dass das Fernsehen darüber berichtet.

Die traditionelle Ästhetik von Räumen der Macht in der Stadt, die häufig mythisch aufgeladen sind, wie im Fall der Pariser Bastille, dem Trafalgar Square in London oder dem Syntagma-Platz in Athen, wird heute von der Ästhetik ihrer Beschlagnahme überlagert. Die destruktive und bedrohliche Menschenmasse der Bewegungen des 19. Jahrhunderts, wie sie Gustave Le Bon schilderte, wurde mit der Zeit romantisiert und als diszipliniertes Proletariat präsentiert, als heroische Freiheitskämpfer, bis sie schließlich zu dem wurde, was sie heute ist. Heute haben die Herrschenden und das Volk die Plätze getauscht: Während die Macht bestrebt ist, nicht allzu sichtbar zu sein, posieren die Bürger stolz im Rampenlicht.

In den heutigen Bürgerprotesten spielt die ästhetische Dimension eine wichtige Rolle. Ein städtisches Wahrzeichen, etwa ein Denkmal, das in einen vorhandenen emotionalen Rahmen eingeschrieben ist, kann subversiv re-interpretiert werden, um ihm eine neue Bedeutung zu geben. So nahmen die osteuropäischen Samtrevolutionen rituell kommunistische Monumente in Beschlag, um Spott und Empörung zu erzeugen oder Schuld zuzuweisen. Sowjetische Denkmäler in Bulgarien dienen Straßenkünstlern bis heute als Material: Sie werden mit Pussy-Riot-Masken verkleidet, in amerikanische Comic-Superhelden verwandelt oder in den Farben der ukrainischen Nationalflagge bemalt. In anderen Fällen wird ihre Bedeutung überhaupt nicht verändert, wie Kemal Atatürks Denkmal auf dem Taksim-Platz, das den Protestierenden als Symbol republikanischer Werte diente, die sie vom neo-osmanischen Regime bedroht sahen. Tatsächlich ist es erstaunlich, wie häufig Denkmäler – als deren Eigenschaft Robert Musil gerade ihre Unsichtbarkeit erkannte<sup>9</sup> – von den Bürgern für ihren Kampf vereinnahmt werden. Dieser Kampf hat oft einen internationalen Charakter, ganz wie die Denkmäler selbst bei ihrem Bau: Lenin-Statuen wurden über den gesamten Ostblock verstreut aufgestellt, um den Triumph der Sowjetmacht zu symbolisieren – und zum Zeichen der Befreiung werden ebenjene Lenin-Bildnisse heute vom Sockel gestürzt.

Zur Protestästhetik gehört die Nachahmung, ein Künstler lernt vom anderen, der zentrale Platz einer Stadt imitiert den Platz einer anderen. Während Machteliten die räumlichen Arrangements anderer prestigeträchtiger Städte imitieren, lernen die Bürgerbewegungen von Protestierenden anderer Länder in einem Prozess wechselseitigen Austauschs, der

mittlerweile durch visuelle Plattformen wie YouTube ganz einfach geworden ist, wie sie sich solche Räume aneignen können. Der Protest wird zu einem Genre, das für das globale Publikum leicht wiedererkennbar sein soll.

\*

In welchem Ausmaß sind solche Ausdrucksformen ebenso wie die Bewegungen selbst spontan? Oder stecken andere Kräfte dahinter? Weil sie freiheitliche Bürgerbewegungen im Ausland finanzieren, geraten die USA immer wieder in Verdacht, gezielte politische Agitation zu betreiben, um Regimewechsel herbeizuführen. Allerdings bleibt dabei unklar, warum amerikanische Steuergelder in Serbien und der Ukraine Wirkung zeigen, nicht aber in Venezuela und Weißrussland. Und warum sollte Washington daran gelegen sein, enge Verbündete in Ländern wie Ägypten zu stürzen oder Unruhen in Spanien auszulösen? Verdacht richtet sich auch oft gegen ausländische nichtstaatliche Organisationen, besonders gegen die Stiftungen von George Soros. Andere wiederum argwöhnen hinter bestimmten antiwestlichen Bewegungen den langen Arm Moskaus; wieder andere erkennen den bedrohlichen Einfluss islamischer Organisationen oder schlicht die Machenschaften konkurrierender Wirtschaftsmächte, die zur Schwächung ihrer Rivalen Unruhen schüren. Tatsächlich nehmen all diese Akteure Einfluss auf Protestbewegungen, doch durch keinen lassen sie sich vollständig erklären. Die schlichte bipolare Welt der Vergangenheit ist heute in zahlreiche politische Zentren zersplittert, so dass sich simple Urteile verbieten.

\*

Was die Form der Proteste angeht, liegen die Dinge offenbar einfacher. Heute gibt es praktische Leitfäden für Protestaktionen, einer der populärsten ist Gene Sharps *Von der Diktatur zur Demokratie*.<sup>10</sup> Sharp sieht in der Gewaltlosigkeit die beste Waffe, um die öffentliche Meinung zu mobilisieren und Diktatoren unter Druck zu setzen. Er erteilt an die zweihundert nützliche Ratschläge für Kampfpraktiken und -taktiken, deren sich Revolutionäre bedienen können. Tatsächlich könnte man dieses Buch als Gegenstück zum *Revolutionären Katechismus* aus dem 19. Jahrhundert lesen, der Sergey Nechayev zugeschrieben wird, wo es heißt:

»Der Revolutionär verachtet die öffentliche Meinung.«<sup>11</sup> Heute ist es das genaue Gegenteil: Dem in der Welt der globalen Medien agierenden Typus des Protestierenden geht es zuallererst um die öffentliche Meinung, und Sharps Leitfaden zeigt die Mittel auf, sie für sich einzunehmen.

Noch aufschlussreicher ist das Beispiel des Centre for Applied Nonviolent Actions and Strategies (Zentrum für angewandte gewaltlose Aktionen und Strategien), kurz CANVAS genannt. Es wurde von der siegreichen Widerstandsgruppe Otpor! ins Leben gerufen, die im Jahr 2000 den serbischen Diktator Milošević zu Fall brachte. Das Wort »angewandt« ist wörtlich zu nehmen, da CANVAS seit nunmehr über einem Jahrzehnt revolutionäre Workshops organisiert und die Sprache des gewaltlosen Protestes an so unterschiedlichen Orten wie auf den Malediven und im Iran, in Kirgistan oder Tunesien vermittelt. Interessanterweise bezeichnet der Direktor des Zentrums, Srđa Popović, seine Taktiken und Strategien oft als »Markenzeichen«. Eine revolutionäre Geste, ein Lied, eine Performance, sie alle sollen globale Markenzeichen werden und sich wie clevere Werbung viral verbreiten. Die Bewegung Otpor! (Widerstand) wird so selbst zu einer Marke. CANVAS verkauft die serbische Erfolgsgeschichte weltweit und verdient damit möglicherweise sogar Geld.<sup>12</sup> Die Idee der »Marke« markiert einen Bruch zwischen Form und Inhalt. Eine als »Marke« etablierte Geste des Widerstands, wie etwa eine bestimmte Protestchoreografie, könnte im Prinzip als Mittel zum Kampf für ganz unterschiedliche, ja konträre moralische und politische Ziele eingesetzt werden.

\*

Wie funktioniert die Semiotik des Protestes? Wesentlich ist die rasche Verbreitung von Bildern. Ein besonderes Genre im Zeitalter der Massmigration ist der Protest aus der Ferne, zum Beispiel, wenn Gruppen von Menschen fern ihrer Heimat in anderen Ländern aus Solidarität kleine Proteste organisieren und Videos mit Botschaften verbreiten wie »London steht hinter Budapest«, »Berlin unterstützt Istanbul«, »Wien solidarisiert sich mit der Ukraine«. Unterstützung dieser Art wurde früher diskursiv geäußert und musste sich notwendigerweise mit Ideen befassen; ihr visueller (man möchte sagen, postkartenhafter) Aspekt verschiebt heute den Akzent viel stärker auf die Szenerie, die Wahrzeichen, den Beifall.

Ferner sind da die erwähnten »Protestmarken« wie Otpor! aus Serbien, die spanischen Indignados, die Occupy-Bewegung aus den USA oder die griechische Bewegung mit dem Schlachtruf »Wir zahlen nicht!«, die sich global verbreiten und die Bildung von lokalen Ablegern, sozusagen von Franchise-Unternehmungen anregen. Für diese Ausbreitung sorgen nicht nur die globalen Medien, sondern auch mobile »Projektrevolutionäre«, wie die um Popović, die Workshops und Diskussionen organisieren. Militante aus Spanien und Griechenland treffen linke Gruppen in Italien oder Bulgarien; Vertreter von CANVAS besuchen Freiheitskämpfer im Ausland; grüne Parteien lassen sich von Ökobewegungen beraten. Meist ergibt sich ein solcher Austausch aus der gegebenen Situation heraus, erfolgt über Einladungen, Kontakte, richtet sich nach vorhandenen Finanzierungs- und Übernachtungsmöglichkeiten. Es wäre daher ziemlich schwierig, Vergleiche zu früheren Zeiten zu ziehen, als Revolutionen noch aus Moskau oder Washington gesteuert wurden.

Neben der Mobilität der Aktivisten selbst gibt es das Phänomen des Protesttourismus von Besuchern, die von öffentlichen Unruhen eher angezogen als abgeschreckt werden. Einige kommen aus Sympathie für die Sache, andere aus schierer Neugier auf Ereignisse, die sie fotografieren und über die sie berichten können. Der Bürgerprotest in Hongkong 2014 zum Beispiel soll Festlandtouristen angelockt haben, die von der daheim undenkbareren Demokratiebewegung fasziniert waren. Auch der Kampf um Istanbuls Gezi-Park 2013 schlug viele in seinen Bann.<sup>13</sup>

Was ist die Folge einer solchen Zirkulation revolutionärer Bilder und Techniken, von Aktivisten und Zuschauern? Alle Anliegen lassen sich anscheinend unter den Oberbegriff der »Zivilgesellschaft« einordnen: linke ebenso wie rechte, der Kampf gegen Flughäfen ebenso wie die Verteidigung streunender Hunde. Ohne eine klare Agenda oder Utopie für die Zukunft regrediert der Bürgerprotest jedoch schnell zu bloßer Emotion. Das Nullniveau der Proteste scheint mit dem Titel von Stéphane Hessels Buch *Empört euch* erreicht, ein internationaler Bestseller, von dem die meisten nur den Titel kennen.

\*

Internationaler Vergleich und Nachahmung prägen Protestbewegungen seit Beginn des Medienzeitalters. Schon während des Völkerfrühlings

1848 wurden in ganz Europa Barrikaden errichtet, ein prestigeträchtiges Symbol des urbanen Kampfes im Gefolge der Französischen Revolution selbst dort noch, wo Barrikaden gar nicht gebraucht wurden. 2014 hatte die Protestbewegung in Kiew gute Gründe für die Errichtung von Barrikaden (das Know-how dazu soll einem Gerücht zufolge ein Spezialist aus Serbien vermittelt haben). Doch Barrikaden wurden auch in Bulgarien errichtet, wo es in den Städten praktisch keine gewaltsamen Auseinandersetzungen gab. Die »Anarchitektur« der provisorischen Bauten wird heute von Stadtplanern studiert und bewundert.<sup>14</sup>

Dieses Land lieferte ein besonders tragisches Beispiel für nachahmende Protestaktionen: Seit 2013 verbrannten sich dort im Zuge einer Art Medienepidemie über 20 Menschen selbst, eine Protestform, die in der heimischen Tradition völlig unbekannt war und sehr wahrscheinlich von weltweit kursierenden Bildern ähnlicher Aktionen im Ausland inspiriert war.

Wie entstand die Occupy-Bewegung im Zucotti Park? Am Anfang stand eine E-Mail-Nachricht des konsumkritischen Magazins *Adbusters* vom Juni 2011 an seine Abonnenten, die forderte: »Amerika braucht seinen eigenen Tahrir-Platz.«<sup>15</sup> Die ägyptischen Proteste auf dem Tahrir-Platz wiederum waren inspiriert vom tunesischen Bardo-Platz. Die Griechen erhoben sich aufgestachelt vom Spott der Indignados: »Seid leise! Die Griechen schlafen!« Analog zu den »Indignados« nannten sie sich »Aganaktismenoi«. Die griechische Parole »Wir zahlen nicht« wurde in der Folge wiederum von den Spaniern aufgegriffen. Die bulgarische Protestbewegung von 2013 begann als Wettstreit mit dem türkischen Bürgeraufstand und maß sich schließlich mit der ukrainischen Erhebung, wobei allerdings der Mangel an Gewalt und Heldentum beklagt wurde. Gemeinsam war den Protestierenden die Verwendung von abwertenden Bezeichnungen für die Obrigkeit und kulturelle Gesten wie die im Gezi-Park organisierte Bibliothek und der Protestmarsch bulgarischer Studenten mit Büchern auf dem Kopf. Das griechische Schlagwort von der »Generation 700 Euro« wurde hier den noch dürtigeren wirtschaftlichen Verhältnissen angepasst und mit »Generation 500 Leva« (250 Euro) übersetzt. Dem voraus gingen die Proteste in Italien, wo sich die *precariati*, die Antonio Invorvaia und Alessandro Rimassa in ihrem Roman *Generation 1000 Euro* beschrieben, schon 2007 mit dieser Summe empörend gering bezahlt sahen.

Der virale Erfolg einer Protestgeste sorgt dafür, dass sie rasch aufgenommen und an den jeweiligen lokalen Kontext angepasst wird. Diese Form der Verbreitung schafft eine Art ästhetische Internationale ohne echte politische Agenda. Für Francis Fukuyama ist den neuen Bewegungen gemein, dass es sich dabei um eine »Revolution der Mittelklasse« handelt, die er nicht nur in ökonomischen, sondern auch in kulturellen Begriffen definiert.<sup>16</sup> Ich erkenne darin eher Bewegungen von Eingesessenen: alteingesessene Stadtbewohner wie im Falle Istanbuls, wo Erdoğan sich wesentlich auf Zugewanderte stützt, die vom neoliberalen Bauboom in die Großstadt gelockt wurden; Ortsansässige waren es auch, die sich in Bulgarien gegen die von der Sozialistischen Partei vom Land nach Sofia gekarrten sogenannten »Anti-Protestler« stellten, oder auf dem Maidan gegen die »titushki«, vom Regime gedungene Schläger. Bei Bewegungen nach dem Modell von Otpor! erlebte man junge Leute, die im Westen ausgebildet waren und nun ihre Rückkehr in die Heimat verkündeten. In Griechenland und Spanien wehrten sich Bürger gegen die vom fernen EZB-Sitz in Frankfurt aus dirigierte europäische Sparpolitik, ein Protest, in den sich zuweilen auch antideutsche Ressentiments mischten. Selbst Unabhängigkeitsbewegungen wie in Katalonien oder Schottland können als Teil eines Kampfes zur Rückeroberung der politischen Subjektivität in einer zu groß gewordenen Welt gesehen werden.

\*

Ein weiteres Merkmal der neuen Protestbewegungen ist, wie leicht der Kampf heute geworden ist. Einerseits gibt es eine generelle Tendenz in der demokratischen Welt, Dissens, selbst wenn er weit über das gesetzlich Erlaubte und die guten Sitten hinauschießt, zu tolerieren. Ein drastisches Beispiel war bei den bulgarischen Protesten 2013 zu beobachten, wo ein Mann mit einer Kloschüssel anrückte, sie vor dem Parlament aufstellte, seine Hose herunterließ, Platz nahm und skandierte: »Ich scheiß‘ auf eure Regierung.« Dies unter den unbeeindruckten Blicken der Polizei eines Landes, in dem man vor nicht allzu langer Zeit für einen politischen Witz noch ins Gefängnis kam.

Andererseits wird der Protest durch digitale Kommunikation enorm erleichtert. Ein paar Minuten reichen schon, um eine Online-Petition ins Leben zu rufen, ohne dass man dafür auch nur vom Sofa aufstehen

müsste. Es wird gern gesagt, Diktaturen würden heute durch Twitter oder Facebook gestürzt. In halbdemokratischen Ländern wie der Türkei und Russland, wo die offiziellen Medien unter der Kontrolle des Staates stehen, stellen solche Plattformen in Windeseile her, was Charles Tilly als die Hauptbotschaft des zivilen Protestes definierte: »Anerkennungswürdigkeit, Einheit, Vielzahl und Engagement«. <sup>17</sup> Die neuen Medien sind so selbst zu einem Symbol geworden: Die Namen digitaler Plattformen tauchen als Slogans auf den Wänden arabischer Städte auf; Demonstranten in Budapest oder Kyiv schwenken erleuchtete Smartphones durch die Luft – blaues Techno-Licht als Symbol der gewachsenen Kommunikationsmacht der Protestierenden statt traditionelle Kerzenflammen. Das Medium ist die Botschaft.

\*

Die Möglichkeiten der neuen Medien haben allerdings einen unerwarteten Nebeneffekt: den Imperativ der Kreativität. Der Zwang zur Kreativität geht nicht nur vom Web 2.0 aus, das es jedem Nutzer leicht macht, Texte, Bilder und Videos zu suchen, zu speichern, zu modifizieren und weiterzuleiten oder selbst zu produzieren und zu veröffentlichen. Durch Jahrzehnte der Liberalisierung und durch die Ausdehnung auf ein globales Publikum ist der Medienmarkt heute nicht länger durch einen Mangel an Information, sondern durch Informationsüberschuss gekennzeichnet, und das heißt mit Blick auf unser Thema, auch durch ein Übermaß an Berichterstattung über Proteste, Kämpfe und Leid. Bürgerbewegungen in der demokratischen Welt haben heute nicht mehr mit Zensur zu kämpfen, sondern müssen sich in einem harten Ringen die Aufmerksamkeit der Medien erstreiten.

Auch der Erfolg von Otpor! lässt sich aus der Perspektive des Kampfes um Medienaufmerksamkeit deuten. Die serbische Widerstandsgruppe hatte die Bedürfnisse der »Gesellschaft des Spektakels« verstanden. Die kleine Gruppe junger Serben, die Otpor! gegründet hatte, konnte kaum auf Unterstützung ihrer nationalistisch gesinnten Mitbürger zählen; mit rationalen Argumenten hätten sie ihre Landsleute schwerlich davon überzeugen können, Milošević den Rücken zu kehren. Aufmerksamkeit zu erregen und Sympathie jenseits politischer Argumente zu wecken, das war die geniale Strategie der Marke Otpor!. Sie brachte die Menschen

zum Beispiel mit Spaßaktionen auf der Straße zum Lachen, etwa indem sie Passanten das Privileg verschaffte, für einen Dinar das Konterfei von Milošević zu schlagen. Wer waren ihre Lehrer? Nicht nur Martin Luther King oder Gandhi, wie man erwarten könnte, sondern auch Monty Python.<sup>18</sup>

Seit Jahrzehnten ist eine Tendenz zur Ausweitung des von Gene Sharp aufgelisteten Repertoires der Protestformen erkennbar. Triviale und endlos wiederholte Gesten verlieren selbst für glühende Aktivisten schnell ihren Reiz: Menschenketten, die Nationalflagge malträtieren, Eier werfen oder den Gegner (Mubarak, Merkel, Putin...) mit Hitlerbärtchen versehen. Ein immer noch wirksamer Klassiker ist das Klavier auf einem öffentlichen Platz, das auf einen vorbeikommenden Musiker wartet. Geradezu emblematischen Charakter erhielt die Aktion des Pianisten Markiyany Matsekh, der am 8. Dezember 2013 in Kiew ein Konzert für ein Berkut-Kordon gab.<sup>19</sup> Protestaktionen treffen heute auf ein zunehmend anspruchsvolles Publikum. Entsprechend hat sich die Protestästhetik entwickelt. Schon der Fall des Kommunismus in Osteuropa wurde von beeindruckenden »performances« und »happenings« begleitet, die Menschen ansprechen wollten, die kaum einen Begriff von den Genres der zeitgenössischen Kunst hatten. Originelle Einfälle waren in jüngster Zeit auf den Straßen von Kairo, New York und Madrid zu beobachten, wobei die vielleicht erstaunlichsten Aktionen in Istanbul im Gezi Park stattfanden: etwa ein wirbelnder Derwisch in Gasmasken (Ziya Azazi) oder die Aufführung des »Klangs der Töpfe und Pfannen« des anatolischen Volksmusikensembles Kardeş Türküler. Weniger gut kam ein tableau vivant in Sofia an, das allegorisch das in Fesseln geschlagene Bulgarien in Form einer Frau darstellte, die von Studenten aus ihren Ketten befreit wird – es wurde als Protestkitsch verurteilt. Fotoausstellungen machen solche Aktionen unsterblich. Wie im Marketing braucht jeder Protest sein Emblem: In Hongkong sind es die Regenschirme, in Georgien die Rosen, bei der ukrainischen Revolution 2004 die Farbe Orange.<sup>20</sup> Es gibt sogar Ranglisten der besten Protestbewegungen.

Spektakuläre Protestformen können den Inhalt in den Hintergrund drängen. Er schrumpft zu bloßer Entrüstung, während die kreative Form das Interesse bannt und sich rasch global verbreitet. So könnte sich die merkwürdige Tatsache erklären, dass ganz ähnliche Aktionen völlig unterschiedliche Botschaften vermitteln. Nehmen wir zum Beispiel die

Besetzung öffentlicher Plätze, wo kleine Gruppen entschlossener Aktivistinnen Zeltlager errichten und ihre Parolen verbreiten, unter den Augen von Schaulustigen, Passanten und Sympathisanten, die mit ihnen diskutieren oder Essen bringen. Die politischen Inhalte, denen die Zeltrepubliken Nachdruck verleihen sollen, sind ganz verschieden: Da gab es die antikommunistische Botschaft der aus Zelten gebauten »Stadt der Wahrheit« in Bulgarien in den 90er Jahren oder die antikapitalistischen Lager in Madrid und New York in der letzten Zeit; es gibt Zeltlager von Kriegsgegnern vor Militärstützpunkten und Klimacamps in der Nähe großer Kohlendioxid-Schleudern; manche Kampierende fordern bezahlbaren Wohnraum, wie in Tel Aviv, oder sie trachten nach dem Sturz des Präsidenten, wie in Kiew.

Oder betrachten wir die Aktionsform studentischer Besetzungen von Universitäten. Die »Frühaufsteher« in Sofia kämpften gegen die »Kommunisten«, womit in erster Linie die korrupte Regierung gemeint war. Die Studenten waren eher rechts, sie erhoben moralische Forderungen und verlangten nach Recht und Ordnung. Gleichzeitig ahmten sie die Besetzung der Pariser Sorbonne im Mai 1968 durch linke Studenten nach, die sich die Parole »Utopie oder Tod« auf die Fahnen geschrieben hatten. Solche seltsamen, das politische Koordinatensystem verwischenden ästhetischen Identifikationen werden möglich durch die Vorherrschaft des Visuellen. Sie versetzt Protestierende in die Lage, Protestaktionen anderer Bewegungen zu kopieren, ohne deren Botschaften zu übernehmen.

Diese Ästhetisierung im Sinne einer Dominanz der Form bringt ein grundlegendes Problem mit sich. Traditionell ist die Politik ein langweiliges Geschäft, das vorgegebenen Parteilinien folgt. Wo dagegen die Originalität der Botschaft zum Imperativ wird, da wird Neuigkeit zur Pflicht: Immer neue Botschaften müssen erdacht werden, immer neue Protagonisten sind zu präsentieren, und am interessantesten wird es, wenn die Botschaft von heute der von gestern widerspricht. Die guten alten ideologischen Abhandlungen und Manifeste werden ersetzt durch Wellen von Web-Emotionen, die sofort verfangen, aber dann ebenso schnell verebben. Sollte es uns wundern, dass gänzlich neue Bewegungen wie Occupy spurlos verschwinden, dass Griechenland tatsächlich »bezahlt«, dass die Türkei Erdoğan mit noch höherem Stimmenanteil wiedergewählt hat, dass die arabischen Aufstände erst die Islamisten und dann die Armee auf den Plan riefen?

Der Blick auf die räumliche Dimension kann helfen zu verstehen, warum die Landschaft der Bürgerproteste so zersplittert ist. Es gab im Gezi-Park keinen Anführer, kein Programm, keine Utopie: Linke und Rechte, Religiöse und Anarchisten hatten ein einziges Identifikationsmerkmal gemein: die Tatsache, dass sie dort waren, im Park. Auf welchen gemeinsamen Nenner könnte man die Kräfte bringen, die in Athen protestierten? Da gab es die eher nationalistischen und populistischen Leute auf dem oberen Syntagma-Platz, während sich die Internet- und die Zelt-Leute weiter unten niederließen, wo auch die allabendliche Generalversammlung stattfand.<sup>21</sup> Die Frage »Bist du dagewesen?« tritt an die Stelle der Frage: »Was sind deine politischen Überzeugungen?«

\*

Wenn selten wirklich etwas erreicht wird durch solche Proteste, sollten wir da unser Augenmerk womöglich auf ihre rituelle Dimension richten? Die alten Formen symbolischer Souveränität in Gestalt von Machtritualen wie Militärparaden, Prozessionen oder Krönungsfeiern sind nicht verschwunden, aber doch aus der Mode gekommen. Wie oben schon angemerkt, ziehen die Herrschenden sich aus dem öffentlichen Raum zurück, den nun die Bürger in Beschlag nehmen, um die Macht herauszufordern. Vielleicht hilft die rituelle Qualität des Protestierens den Menschen dabei, ihre Würde im Angesicht wachsender Ungerechtigkeit zu wahren? Ein typischer Auslöser von Protesten ist der Tod eines jungen, unschuldigen Menschen, ob bei Krawallen in Pariser oder Londoner Vororten oder, wie jüngst, in Ferguson in den USA. Wenn sich danach Emotionen auf der Straße Luft machen, handelt es sich dabei um einen Weg, ein tragisches Ereignis zu verarbeiten und das Böse einem Schuldigen, der Polizei, anzulasten? Ist der Protest am Ende ein Weg, um belastende Umstände, seien es steigende Preise oder die Erhöhung des Rentenalters, zu akzeptieren (selbst wenn wir uns lautstark dagegen zur Wehr zu setzen scheinen)?

Der Anthropologe Max Gluckman richtete in seiner Studie über »Rituale der Rebellion in Südostafrika« sein Augenmerk auf den rituellen Charakter des Machtwechsels. Anders als man meinen könnte, fordert die rituelle Rebellion die konkrete Machtverteilung heraus, nicht aber das System als solches. Gluckman kam zu dem Schluss, dass die im Ritual institutionalisierte Rebellion die gesellschaftliche Struktur festigt.

Die Analogie zu den Auflehnungspraktiken in unseren demokratischen Gesellschaften liegt nahe.<sup>22</sup>

Es gibt Optimisten, die überzeugt sind, dass wir auf dem Weg zu einer neuen Form der direkten Demokratie sind, wo die Bürger über jede einzelne Frage online abstimmen und an die Stelle ihres stillschweigenden Einverständnisses ihre explizite Partizipation tritt. Eine solche Utopie erscheint mir nicht nur unrealistisch, sondern auch wenig erstrebenswert. Niemand hat den Alptraum einer totalen Demokratie besser vor Augen geführt als Dave Eggers in seinem 2013 erschienenen Roman *The Circle*.<sup>23</sup> Doch ohne Zweifel sind die gegenwärtigen Formen der demokratischen Partizipation unzureichend. Nur scheinen uns die neuen Protestbewegungen von einer stärkeren Teilhabe am politischen Prozess eher zu entfernen. Was bewirkt denn die gegenwärtige chaotische Unzufriedenheit, abgesehen von dem offenkundigen Vorzug, hier und da eine Diktatur zu stürzen? Sie blockiert die politische Macht und damit unser einziges Mittel, private Wirtschaftsinteressen, die heute stärker sind als jemals zuvor in der Geschichte, in Schach zu halten. Eine anscheinend außer Kontrolle geratene Massenwut ohne Programm oder Führung scheint eher geeignet, den Feind zu stärken als ihn zu bekämpfen.

*Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos*

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. John Locke, *Zwei Abhandlung über die Regierung* (1689), hg. von Michaela Rehm und Bernd Ludwig, Berlin 2012, *Zweite Abhandlung*, Kap. 8 (»Die Entstehung von politischen Gesellschaften«), § 119.
- 2 »Doch die Sprache als Performanz aller Rede ist weder reaktionär noch progressiv; sie ist ganz einfach faschistisch; denn Faschismus heißt nicht am Sagen hindern, er heißt zum Sagen zwingen.« Roland Barthes, *Leçon / Lektion. Antrittsvorlesung im Collège de France*, Frankfurt a.M. 1980, S. 19.
- 3 Vgl. Noam Chomsky, *Wege zur intellektuellen Selbstverteidigung. Medien, Demokratie und die Fabrikation von Konsens*, München 1996.
- 4 Vgl. Roland Barthes, »Rhetorik des Bildes«, in: Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt a.M. 1990, S. 37.
- 5 Erstere sind Menschen, die vom System ausgeschlossen sind und um ihre eigenen politischen und ökonomischen Rechte kämpfen; letztere sind relativ gut integrierte Menschen, die allgemeine Anliegen vertreten, die sie nicht unmittelbar betreffen. Vgl. James M. Jasper, *The Art of Moral Protest. Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*, University of Chicago Press 1997, S. 7.

- 6 Alberto Melucci, *Challenging Codes. Collective Action in the Age of Information*, Cambridge UP 1996, S. 78 und 113f.
- 7 USA 1979, nach der Romanvorlage von Jerzy Kosiński.
- 8 Vgl. David Harvey, *Rebellische Städte. Vom Recht auf Stadt zur urbanen Revolution*, Berlin 2013.
- 9 Vgl. Robert Musil, »Denkmale«, in: *Nachlass zu Lebzeiten*, Reinbek 1989, S. 62ff.
- 10 Gene Sharp, *Von der Diktatur zur Demokratie. Ein Leitfaden für die Befreiung*, München 2014.
- 11 *Der revolutionäre Katechismus*, [www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm](http://www.physiologus.de/komment/lit/netscha.htm).
- 12 Vgl. Patrick A. Hafner u. a., *The Revolution Business*, Dokumentarfilm von journeyman.tv, 28 Min., Großbritannien 2011, <http://journeyman.tv/62012/short-films/the-revolution-business.html>.
- 13 Vgl. Nilüfer Göle, »Gezi Park: Politik des öffentlichen Raums«, in: *Transit* 44 (2013).
- 14 Vgl. etwa den Beitrag von Nadia Parfan, »Анархитектура« (Anarchitektur) zu den Barrikaden auf dem Maidan 2014, <http://partizaning.org/?p=8595>.
- 15 Mathias Schwartz, »Pre-occupied. The origins and future of Occupy Wall Street«, in: *The New Yorker*, 28. November 2011.
- 16 Vgl. Francis Fukuyama, »The Middle-Class Revolution«, in: *The Wall Street Journal*, 28. Juni 2013, <http://online.wsj.com/articles/SB10001424127887323873904578571472700348086>.
- 17 Vgl. Charles Tilly, *Regimes and Repertoires*, University of Chicago Press 2010, S. 54.
- 18 Vgl. Wayne Gytting, »Protest as Carnival. Using Humor to Confound Authoritarianism«, in: *The Art of the Prank*, 2011, <http://artoftheprank.com/2011/10/30/protest-as-carnival-using-humor-to-confound-authoritarianism/>.
- 19 Vgl. den Artikel »Protest Piano«: <http://maidantranslations.com/2014/02/12/protest-piano-revolutionary-art-against-violence-by-fascist-extremists-videos-photos/>.
- 20 Dass der Sohn des ukrainischen Präsidenten Viktor Yushchenko, Andrei, die Symbole dieser Revolution als Warenzeichen eintragen ließ, beweist außer Zynismus, dass es möglich ist, die politische Form von ihrem Inhalt zu lösen. Solche Privatisierung von Gemeineigentum war auch in Serbien, Bulgarien und anderen Ländern zu beobachten.
- 21 Vgl. Marilena Simiti, *Rage and Protest. The case of the Greek Indignant movement*, Hellenic Observatory European Institute, Working paper 82, 2014.
- 22 Vgl. Max Gluckman, »Rituale der Rebellion in Südafrika«, in: Fritz Kramer / Christian Sigrist (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat*, 2 Bde, Bd. 1, *Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt a.M. 1978.
- 23 Dave Eggers, *The Circle*, San Francisco 2013 (deutsch: *Der Circle*, Köln 2014).

*Nancy Fraser*  
 KRISE, KRITIK UND KAPITALISMUS  
 Ein Leitfaden für das 21. Jahrhundert\*

Es ist eine Ehre und eine Freude, die diesjährige Jan-Patočka-Gedenkvorlesung halten zu dürfen. Dies erlaubt mir auch, die Verbindung zum Institut für die Wissenschaften vom Menschen aufzufrischen, wo ich 1994, vor beinahe zwanzig Jahren, eine schöne und inspirierende Zeit als Visiting Fellow verbrachte. Außerdem verdanke ich dieser Einladung die Anregung, mehr über Patočkas Denken und Leben in Erfahrung zu bringen. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als hätte ich mit ihm wenig gemein. Schließlich war er ein Phänomenologe und unerschütterlicher Kritiker der sowjetischen Vorherrschaft, während ich eine Sozialistin, Feministin und Vertreterin der Kritischen Theorie bin. Gerade mich auszuwählen, um eine Vorlesung zu seinem ehrenden Gedenken zu halten, mag also durchaus seltsam anmuten. Tatsächlich aber empfinde ich eine starke Affinität zur weltlichen Qualität von Patočkas Denken und zu seiner historischen Sensibilität – zu seinem Bestreben, durch philosophische Reflexion die Bedeutung der Vergangenheit zu enthüllen, die Herausforderungen der Gegenwart zu diagnostizieren und die Aussichten für die Zukunft zu erkennen. Als Achtundsechzigerin, die mit dem gegenwärtigen Common Sense heftig über Kreuz liegt, bin ich zutiefst bewegt von seinem Bemühen, eine philosophisch informierte Haltung zu beziehen, die darauf ausgerichtet war, die Depression zu durchbrechen, die das kulturelle und geistige Leben der Tschechoslowakei nach der Zerschlagung des Prager Frühlings in den 1970er Jahren erstickte.

Besonders beeindruckt mich Patočkas Unterfangen, Husserls Frage nach der Krise Europas in seiner eigenen Zeit neu aufzuwerfen. Es war die Phase nach dem Zweiten Weltkrieg, als Husserls naiver Glaube an die Macht von Philosophie und Vernunft unwiederbringlich zerstoßen war. Patočkas Ansatz war überraschend vorausschauend. Über die Spaltung

\* Diesem Artikel liegt die Jan Patočka-Gedächtnisvorlesung zugrunde, die die Autorin am 7. November 2013 in Wien gehalten hat.

Europas im Kalten Krieg hinausblickend, dachte er über das Ende der zentralen Stellung Europas in der Menschheitsgeschichte nach. Er stellte zwei tiefgreifende Fragen, mit denen wir bis heute ringen. Erstens: Wer sind die Erben Europas? Und, zweitens: Worin besteht das europäische Erbe? Patočkas Antworten haben bis heute nichts an Geltung verloren. Ihm war klar, dass man angesichts der Geschichte des europäischen Imperialismus und der Expansion des kapitalistischen Weltsystems die Erben Europas nicht einschränkend durch die üblichen Merkmale von Geographie und Ethnos definieren kann. Sie können nur, mit Patočkas Wort, »heterogen« sein. Er ahnte auch, dass Europas Erbe von der Entscheidung zwischen zwei möglichen Wegen abhängen würde, die beide in seiner Geschichte begründet liegen: vom Weg der Eroberung oder vom Weg der Solidarität, insbesondere der »Solidarität der Erschütterten«. Ich zitiere:

Die Solidarität der Erschütterten ist die Solidarität derer, die verstehen. Unter den heutigen Umständen kann das Verstehen sich aber nicht nur auf die grundsätzliche Ebene von Knechtschaft und Freiheit dem Leben gegenüber beschränken, sondern impliziert auch ein Verständnis der Bedeutung von Wissenschaft und Technik, von jener *Kraft*, die wir freisetzen. (...) Die Solidarität der Erschütterten hat die Fähigkeit, »nein« zu sagen zu allen Mobilisierungsmaßnahmen, die den Kriegszustand verewigen. (...) Sie muss und kann eine geistige Autorität bilden und zu einer geistigen Macht werden, welche die kriegführende Welt dazu drängt, sich einzuschränken, und so bestimmte Handlungen und Maßnahmen unmöglich macht.<sup>1</sup>

Diese schöne Wendung von der »Solidarität der Erschütterten« beschwört für mich die verhängnisvolle Verbindung von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit herauf, von der unsere Zeit ebenso wie diejenige Patočkas gekennzeichnet ist. Verknüpft mit seiner Kritik des Eurozentrismus, Imperialismus und Militarismus, wirft sie einen erhellenden Lichtschein auf einen Denker, dem ich mich nahe fühle. Insofern auch ich danach strebe, vom Standpunkt der »Solidarität der Erschütterten« aus zu denken, mag es mir am Ende vielleicht doch glücken, eine Vorlesung zu halten, die seinem Andenken Ehre erweist.

\*

Auch mein Thema ist die Krise. Aber die Krise unserer Zeit umfasst nicht nur die »Krise Europas«, sondern geht über diese hinaus. Da sie nach dem Fall des Kommunismus und im Gefolge des globalen Aufstiegs des

Neoliberalismus in Erscheinung getreten ist, lässt sich unsere Krise am besten, wie ich glaube, als *Krise des Kapitalismus* verstehen. Im Folgenden möchte ich eine Darstellung von ihr geben, die auf Marx aufbaut, aber ihn zugleich transzendiert.<sup>2</sup> Daher wird meine Vorlesung ihrem Buchstaben nach stark von Patočkas Denken abweichen, doch steht sie in ihrem Bemühen, die Umrisse einer neuen »Solidarität der Erschütterten« auszumachen, seinem Geist womöglich gar nicht so fern.

Ich beginne mit einer Beobachtung: Der Kapitalismus ist zurück! Nach Jahrzehnten, in denen einem der Begriff schwerlich außerhalb der Schriften marxistischer Denker begegnete, machen sich nun Kommentatoren verschiedener Couleur offen über seine Tragfähigkeit Gedanken, Wissenschaftler aller Schulen überschlagen sich, um die Kritik an Kapitalismus zu systematisieren, und Aktivisten auf der ganzen Welt machen gegen seine Praktiken mobil. Zweifellos ist die Rückkehr des Begriffs »Kapitalismus« eine willkommene Entwicklung, ein kristallklares Anzeichen, wenn denn noch eines vonnöten war, für die Tiefe der gegenwärtigen Krise – und für den weit verbreiteten Hunger nach ihrer systematischen Beschreibung. All das Reden über »Kapitalismus« kann als Symptom für die wachsende Ahnung gelesen werden, dass die heterogenen Missstände – finanzieller, wirtschaftlicher, ökologischer, politischer, sozialer Art –, von denen wir umgeben sind, auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden können, und dass Reformen, die es versäumen, die tiefenstrukturellen Ursachen dieser Missstände anzugehen, zum Scheitern verurteilt sind. Ebenso signalisiert die Renaissance des Begriffs den vielerorts bestehenden Wunsch nach einer Analyse, die geeignet wäre, die Beziehungen zwischen den disparaten sozialen Kämpfen unserer Zeit zu klären, eine Analyse, welche die enge Kooperation, wenn nicht den Zusammenschluss ihrer fortschrittlichsten Strömungen zu einem Block gegen das System befördern könnte. Das Gefühl, dass »Kapitalismus« die zentrale Kategorie einer solchen Analyse liefern könnte, trifft ins Schwarze.

Dennoch bleibt der aktuelle Boom der Rede vom »Kapitalismus« weitgehend rhetorisch – eher ein Symptom des Wunsches nach Systemkritik als ein substantieller Beitrag dazu. Dank Jahrzehnten der sozialen Amnesie sind ganze Generationen jüngerer Aktivisten und Sozialwissenschaftler zu gewieften Diskursanalytikern geworden, von den Traditionen der *Kapitalkritik*<sup>3</sup> aber gänzlich unbeleckt geblieben. Erst jetzt beginnen sie sich zu fragen, wie diese nutzbar zu machen wäre, um den sich heute auf-

drängenden Zusammenhang von Krise und Kapitalismus zu klären. Die »Alten«, Veteranen früherer Phasen antikapitalistischen Engagements, die einige Anleitung geben könnten, sind durch ihre eigenen Scheuklappen gehandicapt. Trotz erklärter Absichten ist es ihnen nicht gelungen, die Einsichten des Feminismus, des Postkolonialismus und des ökologischen Denkens systematisch in ihr Verständnis der kapitalistischen Krise einzu beziehen.

Das Fazit ist, dass wir eine tiefe kapitalistische Krise durchleben, ohne über eine kritische Theorie zu verfügen, die sie adäquat erklären könnte. Zweifelsohne passt die heutige Krise nicht zu unseren überkommenen Standardmodellen kapitalistischer Krisen. Offensichtlich ist sie multidimensional und umfasst nicht nur die offizielle Ökonomie einschließlich des Finanzsektors, sondern auch solche nicht-ökonomischen Phänomene wie die Erderwärmung, Fürsorgedefizite und die Aushöhlung staatlicher Macht auf jeder Ebene. Dennoch haben unsere allgemein akzeptierten Krisenmodelle die Tendenz, sich ausschließlich auf ökonomische Aspekte zu konzentrieren, die sie von anderen Faktoren isolieren und ihnen gegenüber privilegieren. Ebenso wichtig ist, dass die heutige Krise neue politische Konstellationen und Grammatiken des sozialen Konflikts hervorbringt. Kämpfe um die Natur, um gesellschaftliche Reproduktion und staatliche Macht haben heute einen zentralen Stellenwert und betreffen vielfältige Achsen der Ungleichheit, darunter Nationalität/Ethnizität, Religion, Sexualität und Klasse. In dieser Hinsicht lassen uns jedoch unsere gängigen theoretischen Modelle im Stich, da sie das Hauptaugenmerk weiterhin auf Arbeitskämpfe im Bereich der Produktion legen.

Es fehlen uns also Konzeptionen des Kapitalismus und der kapitalistischen Krise, die unserer Zeit angemessen sind. Mein Ziel in dieser Vorlesung ist es, einen Weg aufzuzeigen, der diesem Mangel abhelfen könnte. Der Weg führt durch das Denken von Karl Marx, dessen Verständnis des Kapitalismus, wie ich hier vorschlage, in einem weiteren Rahmen neu verortet werden sollte. Mit seinem reichhaltigen Begriffsfundus hat Marxens Denken viel zu bieten, und es ist grundsätzlich offen dafür, in eine solche breitere Perspektive gerückt zu werden. Was es jedoch nicht leistet, ist die systematische Beschäftigung mit Geschlecht, Ökologie und politischer Macht als strukturierenden Prinzipien und Ordnungen der Herrschaft in kapitalistischen Gesellschaften oder gar als Motor sozialer Kämpfe. Meine Vorgehensweise wird hier daher darin bestehen, zuerst *auf* Marx

zu schauen und dann *hinter* ihn, in der Hoffnung, neues Licht auf einige alte Fragen zu werfen: Was genau ist Kapitalismus – wie lässt er sich am besten begrifflich fassen? Sollten wir ihn uns als Wirtschaftssystem vorstellen, eine Form des ethischen Lebens, oder als institutionalisierte Gesellschaftsordnung? Wie sollten wir seine »Krisentendenzen« charakterisieren und wo sollten wir sie lokalisieren?

### *Definitionsmerkmale*

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich zunächst in einer sehr knappen, schematischen Weise vier Merkmale in Erinnerung rufen, in denen Marx bestimmende Kennzeichen des Kapitalismus erkannte. So wird mein Ansatz auf den ersten Blick sehr orthodox wirken. Allerdings beabsichtige ich, in einem zweiten Schritt seine Orthodoxie zu durchbrechen, indem ich aufzeige, wie diese Kernmerkmale einige andere Dinge voraussetzen, die im Hintergrund erst ihre Ermöglichungsbedingungen bilden. Genau wie Marx hinter die Sphäre des Tausches in die »verborgne Stätte der Produktion«<sup>4</sup> blickte, um die Geheimnisse des Kapitalismus zu entdecken, werde ich die Möglichkeitsbedingungen der Produktion hinter dieser Sphäre suchen, in Bereichen, die noch verborgener sind.

Für Marx ist das erste Definitionsmerkmal des Kapitalismus das Privateigentum an Produktionsmitteln, was eine Klassenteilung zwischen Eigentümern und Produzierenden voraussetzt. Dieser Klassenunterschied resultiert aus dem Zusammenbruch einer vorangehenden gesellschaftlichen Welt, in der die meisten Menschen, wie unterschiedlich auch situiert, Zugang zu Mitteln zum Erwerb ihres Lebensunterhalts und zu Produktionsmitteln hatten; Zugang, mit anderen Worten, zu Nahrung, Obdach und Kleidung sowie zu Werkzeugen, Land und Arbeit, ohne durch den Arbeitsmarkt gehen zu müssen. Der Kapitalismus hat solche Verhältnisse gründlich beseitigt. Er zäunte die Allmende ein, schaffte die vom Gewohnheitsrecht verbürgten Nutzungsrechte der Mehrheit ab und machte aus geteilten Ressourcen das Privateigentum einer kleinen Minderheit.

Als Folge müssen diejenigen, die den Reichtum der Gesellschaft produzieren, nun ihre Arbeitskraft als Ware auf dem Markt verkaufen. Nur in dieser Weise, indem sie ihre Arbeitsfähigkeit gegen Lohn tauschen, können sie Zugang zu Arbeit und den notwendigen Gütern erlangen, um zu überleben und ihre Kinder großzuziehen. Hier haben wir somit Marx

zufolge ein zweites Definitionsmerkmal des Kapitalismus: der freie Markt für Arbeitskraft, jene merkwürdige Ware, die bei ihrem Einsatz in der Produktion einen Mehrwert erzeugen kann, der ihre eigenen Reproduktionskosten übersteigt. Es lohnt sich zu betonen, wie bizarr, wie »unnatürlich«, wie historisch anormal und spezifisch diese Institution des freien Arbeitsmarkts ist. Arbeit ist hier in einem doppelten Sinn »frei«: erstens im Sinne eines rechtlichen Status – nicht versklavt oder in Leibeigenschaft, erblich oder in anderer Weise an einen gegebenen Ort oder einen besonderen Herrn gebunden –, daher mobil und in der Lage, einen Arbeitsvertrag zu schließen. Doch zweitens bedeutet »frei« hier abgeschnitten vom Zugang zu Subsistenz- und Produktionsmitteln, darunter von Gewohnheitsrechten zur Nutzung von Land und Werkzeugen – und folglich der Ressourcen und Anrechte beraubt, die es einem erlauben könnten, sich vom Arbeitsmarkt fernzuhalten.

Als Nächstes kommt das ebenso seltsame Phänomen des sich selbst vermehrenden Werts, das Marxens drittes Kernmerkmal darstellt. Der Kapitalismus sei eigentümlich, so sagt er uns, insofern ihm ein objektiver systemischer Drang oder eine Bewegungsrichtung innewohnt, nämlich die Akkumulation von Kapital. Im Prinzip zielt alles, was die Eigentümer qua Kapitalisten tun, darauf ab, ihr Kapital zu vermehren. Wie die Produzenten stehen auch sie unter einem besonderen Systemzwang. Und die Bemühungen eines jeden, seine Bedürfnisse zu befriedigen, sind mittelbar, eingespannt für etwas anderes, das Vorrang annimmt – ein oberstes Gebot, das einem unpersönlichen System eingeschrieben ist, der Eigenantrieb des Kapitals zu unendlicher Selbstvermehrung. Marx ist an diesem Punkt brillant. In einer kapitalistischen Gesellschaft, sagt er, wird das Kapital selbst zum Subjekt. Die Menschen sind Schachfiguren, darauf reduziert, herauszufinden, wie sie sich in den Zwischenräumen verschaffen können, was sie brauchen, indem sie dem Untier Nahrung geben.

Das vierte Merkmal spezifiziert die charakteristische Rolle des Marktes in der kapitalistischen Gesellschaft und erfordert eine etwas weiter ausgreifende Erörterung. Märkte gab es die ganze Menschheitsgeschichte hindurch, auch in nichtkapitalistischen Gesellschaften. Ihre Funktionsweise unter dem Kapitalismus unterscheidet sich jedoch durch zwei Eigenheiten. Erstens dient der Markt in der kapitalistischen Gesellschaft der Bereitstellung der wichtigsten Mittel der Warenproduktion – wozu nicht nur die Arbeitskraft zählt, sondern auch Immobilien, Kapitalgüter,

Rohstoffe, Energie und Kredite. Durch die Bereitstellung dieser Produktionsmittel mit Hilfe von Marktmechanismen verwandelt der Kapitalismus sie in Waren. Es ist, in Piero Sraffas bestechender Formulierung, ein System zur »Produktion von Waren mittels Waren«,<sup>5</sup> wenn auch eines, das, wie wir noch sehen werden, auf einem Hintergrund von »Nicht-Waren« beruht. Die zweite Eigenheit des Marktes in einer kapitalistischen Gesellschaft ist, dass er bestimmt, wie der Mehrwert der Gesellschaft investiert wird. Mit Mehrwert meint Marx den kollektiven Fonds gesellschaftlicher Energien, der über das hinausgeht, was zur Reproduktion einer gegebenen Lebensweise und zum Wiederauffüllen des im Lebensverlauf Aufgezehrten erforderlich ist. Wie eine Gesellschaft ihre Fähigkeit zur Herstellung von Mehrwert nutzt, ist zentral und wirft fundamentale Fragen auf, wie die Menschen leben möchten – wo sie ihre kollektive Kraft investieren wollen, wie sie »produktive Arbeit« mit dem Familienleben, Freizeit und anderen Aktivitäten ausbalancieren wollen –, ebenso, welche Beziehung sie zur nicht-menschlichen Natur anstreben und was sie künftigen Generationen hinterlassen möchten. Kapitalistische Gesellschaften überlassen solche Entscheidungen den Eigentümern, die sich gesellschaftlichen Mehrwert privat aneignen und nach Marktkriterien investieren mit dem Ziel, die Akkumulation zu maximieren. Diese Aushändigung der wichtigsten Angelegenheiten an einen Apparat zur Kalkulation monetarisierten Werts ist vielleicht die folgenreichste und perverseste Eigenschaft kapitalistischer Gesellschaften. Sie steht in enger Beziehung zu unserem dritten Kernmerkmal, der dem Kapital innewohnenden, aber blinden Gerichtetheit, jener selbstläufige Expansionsprozess, mit dem es sich zum Subjekt der Geschichte aufschwingt und an die Stelle der Menschen tritt, die es erschaffen haben, und sie zu seinen Dienern macht.

Indem ich diese beiden Eigenheiten des Marktes hervorhebe, signalisiere ich meinen Dissens zu der weit verbreiteten Sicht, der Kapitalismus treibe unablässig die Kommodifizierung des Lebens voran. Diese Ansicht führt, wie ich glaube, in eine Sackgasse, zu dystopischen Phantasien einer ganz und gar dem Markt unterworfenen Welt. Nicht nur vernachlässigen solche Schreckgespenster die emanzipatorischen Aspekte des Marktes, sie übersehen auch die von Immanuel Wallerstein betonte Tatsache, dass der Kapitalismus gewöhnlich auf der Basis »halbproletarisierter« Haushalte arbeitet. Unter solchen Bedingungen, die es den Eigentümern erlauben, den Arbeitern weniger zu bezahlen, ziehen viele Haushalte

einen beträchtlichen Teil ihres Lebensunterhalts aus anderen Quellen als Löhnen, darunter Selbstversorgung (Kleingärtnerei, Nähen), informelle Wechselseitigkeit (gegenseitige Hilfe, Tausch von Sachleistungen) und staatliche Transfers (Sozialleistungen, soziale Dienste, öffentliche Güter).<sup>6</sup> Unter solchen Bedingungen bleibt ein beträchtlicher Anteil an Tätigkeiten und Gütern außerhalb der Reichweite des Marktes. Dabei sind sie keine bloßen Überbleibsel aus vorkapitalistischer Zeit und stehen auch nicht vor dem Verschwinden. Sie waren ein wesentlicher Bestandteil des Fordismus, dem es gelang, in den Kernländern des Kapitalismus den Konsum der Arbeiterklasse durch halbproletarisierte Haushalte, die männliche Erwerbstätigkeit mit weiblicher Haushaltsführung verbanden, zu fördern und den Warenkonsum an der Peripherie zu bremsen. Die Halbproletarisierung ist im Neoliberalismus sogar noch ausgeprägter: Er hat eine ganze Akkumulationsstrategie auf der Vertreibung von Millionen von Menschen aus der offiziellen Wirtschaft in informelle Grauzonen aufgebaut, aus denen das Kapital Wert abschöpft. Wie wir sehen werden, ist diese Art der »primitiven Akkumulation« ein fortlaufender Prozess, von dem das Kapital profitiert und auf das es sich stützt.

Der Punkt ist also, dass vermarktlichte Aspekte kapitalistischer Gesellschaften mit nicht-vermarktlichten Aspekten koexistieren. Das ist keine Laune oder ein empirischer Zufall, sondern ein Merkmal, das der DNA des Kapitalismus eingebaut ist. Tatsächlich ist »Koexistenz« ein zu schwacher Ausdruck, um die Beziehung zwischen den beiden genannten Aspekten kapitalistischer Gesellschaften einzufangen. Ein besserer Ausdruck wäre »funktionelle Überlappung«, oder, noch stärker und einfacher, »Abhängigkeit«.<sup>7</sup> Märkte hängen um ihrer schieren Existenz willen von nicht-vermarktlichten gesellschaftlichen Beziehungen ab, die ihre im Hintergrund bleibenden Ermöglichungsbedingungen liefern.

### *Hintergrundbedingungen*

Bislang habe ich hier eine recht orthodoxe Definition des Kapitalismus ausgebreitet, basierend auf vier Kernmerkmalen, die »ökonomisch« zu sein scheinen. Ich bin praktisch Marx gefolgt und habe jenseits der Common-Sense-Perspektive, die sich auf den Markttausch konzentriert, auf die »verborgne Stätte der Produktion« geblickt. Nun jedoch möchte ich hinter diese Stätte schauen, um noch Verborgeneres zu entdecken. Meine

These lautet, dass Marxens Darstellung der kapitalistischen Produktion nur Sinn ergibt, wenn wir anfangen, ihre im Hintergrund wirkenden Ermöglichungsbedingungen sichtbar zu machen. Die nächste Frage wird also sein: Was muss hinter diesen Kernmerkmalen existieren, damit sie funktionieren?

Gegen Ende des ersten Bandes von *Das Kapital*, in dem Kapitel über die sogenannte primitive oder ursprüngliche Akkumulation, schneidet Marx selbst eine Frage dieser Art an.<sup>8</sup> Woher kam das Kapital, fragt er: Wie kam es zum Privateigentum an Produktionsmitteln und wie geschah es, dass die Produzenten von ihnen getrennt wurden? In den vorangehenden Kapiteln hatte Marx die ökonomische Logik des Kapitalismus in Abstraktion von seinen Ermöglichungsbedingungen offengelegt, die als schlicht gegeben angenommen wurden. Aber wie sich herausstellte, gab es eine ganze Hintergrundgeschichte darüber, woher das Kapital selbst stammt – eine ziemlich gewalttätige Geschichte der Enteignung und Beraubung. Wie David Harvey betont hat, ist diese Geschichte nicht nur in der Vergangenheit angesiedelt, bei den »Ursprüngen« des Kapitalismus.<sup>9</sup> Enteignung ist ein fortdauernder, wenn auch inoffizieller Mechanismus der Akkumulation, der neben dem offiziellen Mechanismus der Ausbeutung – Marxens Vordergrundgeschichte sozusagen – weiterläuft.

Dieser Schritt, von der Vordergrundgeschichte der Ausbeutung zur Hintergrundgeschichte der Enteignung, stellt eine große epistemische Verschiebung dar, die alles Vorangegangene in ein anderes Licht rückt. Er ist analog zu dem Schritt, den Marx zuvor tat, fast gleich zu Anfang des ersten Bands, wo er uns einlädt, die Sphäre des Markttauschs und die damit verbundene gängige bürgerliche Perspektive hinter uns zu lassen und die verborgene Produktionsstätte aufzusuchen, die eine kritischere Perspektive ermöglicht. Als Folge dieses ersten Schritts entdecken wir ein schmutziges Geheimnis: Die Akkumulation schreitet durch Ausbeutung voran. Das Kapital vermehrt sich, mit anderen Worten, nicht mittels des Tauschs von Äquivalenten, wie die Marktperspektive nahelegt, sondern gerade durch sein Gegenteil: indem den Arbeitern ein Teil der Kompensation ihrer Arbeitszeit vorenthalten wird. Ähnlich stoßen wir am Ende des Bandes, wo wir von der Ausbeutung auf die Enteignung kommen, auf ein noch schmutzigeres Geheimnis: Hinter dem sublimierten Zwang der Lohnarbeit liegen offene Gewalt und unverblümter Diebstahl. Mit anderen Worten, die lange Darlegung der ökonomischen Logik des Kapi-

talismus, die einen Großteil des ersten Bandes einnimmt, ist nicht das letzte Wort. Ihr folgt ein Schritt zu einer anderen Perspektive, der Enteignungsperspektive. Dieser Schritt hin zu dem, was hinter der »verborgnen Stätte der Produktion« seinerseits verborgen liegt, ist auch ein Schritt in die Geschichte, die nun offenbart, dass Enteignung eine im Hintergrund arbeitende Ermöglichungsbedingung für Ausbeutung ist.

Man kann zudem argumentieren, dass es mindestens drei weitere, ebenso folgenreiche epistemische Verschiebungen gibt, die in Marxens Darstellung des Kapitalismus angedeutet, aber von ihm nicht entwickelt werden. Diese verborgeneren Stätten harren noch ihrer theoretischen Klärung. Sie müssen, wenn man so will, in neuen Bänden des *Kapitals* behandelt werden, wenn wir ein angemessenes Verständnis des Kapitalismus des 21. Jahrhunderts entwickeln wollen.

Die erste ist die epistemische Verschiebung von der *Produktion zur gesellschaftlichen Reproduktion* – zu den Formen der Versorgung, Fürsorge und Interaktion, die soziale Bande schaffen und aufrechterhalten. Wahlweise »Fürsorge« (*care*), »affektive Arbeit« oder »Subjektivierung« genannt, formt diese Aktivität die menschlichen Subjekte des Kapitalismus, erhält sie als verkörperte natürliche Wesen und konstituiert sie zugleich als gesellschaftliche Wesen, indem sie ihren *Habitus* und ihre sozio-ethische Substanz oder *Sittlichkeit*<sup>10</sup> prägt, in der sie sich bewegen. Zentralen Raum nehmen hier die Sozialisierung, die Bildung von Gemeinschaften, die Schaffung und Reproduktion geteilter Bedeutungen, affektiver Dispositionen und Werthorizonte ein, die das Fundament gesellschaftlicher Zusammenarbeit bilden. In kapitalistischen Gesellschaften finden viele, wenn auch nicht sämtliche dieser Tätigkeiten außerhalb des Marktes statt, in Haushalten, Nachbarschaften und einer Fülle von öffentlichen Institutionen einschließlich Schulen; und viel davon, wenn auch nicht alles, nimmt nicht die Form von Lohnarbeit an. Doch die gesellschaftliche Reproduktionstätigkeit ist für die Existenz von Lohnarbeit, die Akkumulation von Mehrwert und das Funktionieren des Kapitalismus als solchem unverzichtbar. Lohnarbeit könnte nicht existieren in Abwesenheit von Hausarbeit, Kinderaufzucht, Schulunterricht, Fürsorge und einer Fülle anderer Tätigkeiten, die dazu beitragen, neue Generationen von Arbeitern hervorzubringen und die Reihen der gegenwärtigen aufzufüllen sowie die gesellschaftlichen Bande aufrechtzuerhalten. Ganz ähnlich der »ursprünglichen Akkumulation« ist die gesellschaftliche Reproduktion deshalb eine

unabdingbare, im Hintergrund wirkende Ermöglichungsbedingung der kapitalistischen Produktion.

Darüber hinaus ist die Trennung zwischen gesellschaftlicher Reproduktion und Warenproduktion strukturell für den Kapitalismus zentral – tatsächlich ist sie seine Schöpfung. Wie zahlreiche feministische Denkerinnen und Denker betont haben, ist die Unterscheidung zutiefst geschlechtsspezifisch, wobei die Reproduktion mit den Frauen, die Produktion mit den Männern verbunden wird. Historisch hat die Aufspaltung in »produktive« Lohnarbeit und unbezahlte »reproduktive« Arbeit die modernen kapitalistischen Formen weiblicher Unterordnung untermauert. Wie jene zwischen Eigentümern und Arbeitern beruht auch diese Aufspaltung auf dem Zusammenbruch einer vorangehenden Welt. In diesem Fall einer Welt, in der Frauenarbeit, wenngleich von jener der Männer unterschieden, sichtbar und als integraler Teil des gesellschaftlichen Universums öffentlich anerkannt war. Mit dem Kapitalismus aber wird die reproduktive Arbeit abgetrennt und in eine separate, »private« heimische Sphäre verwiesen, wo ihre gesellschaftliche Bedeutung verdunkelt wird. Und in einer Welt, wo Geld das primäre Machtmedium ist, wird dieser Prozess durch die Tatsache besiegelt, dass reproduktive Arbeit unbezahlte Arbeit ist: Diejenigen, die sie verrichten, sind den Lohnempfängern strukturell untergeordnet, obwohl ihre Leistung erst die notwendigen Voraussetzungen für Lohnarbeit schafft.

Weit davon entfernt, universell zu sein, ist die Trennung von Produktion und Reproduktion also historisch mit dem Kapitalismus entstanden. Aber sie war damit nicht einfach ein für alle Mal gegeben. Im Gegenteil, die Trennung wandelte sich historisch und nahm in unterschiedlichen Phasen der kapitalistischen Entwicklung verschiedene Formen an. Während des 20. Jahrhunderts wurden einige Aspekte der gesellschaftlichen Reproduktion in öffentliche Dienstleistungen und öffentliche Güter umgewandelt, entprivatisiert, aber nicht kommodifiziert. Heute, wo der Finanzkapitalismus einige dieser Dienstleistungen reprivatisiert und mal an die Haushalte und Gemeinden zurückgibt, mal in Waren verwandelt, und dabei zugleich Aspekte der gesellschaftlichen Reproduktion zum ersten Mal kommodifiziert, ändert sich die Aufteilung abermals. Auf diese Weise zieht der Kapitalismus unserer Zeit die institutionellen Grenzen neu, die Warenproduktion von gesellschaftlicher Reproduktion trennen, und gestaltet so die Geschlechterordnung um. Indem er die Kür-

zung öffentlicher Versorgungsleistungen fordert und gleichzeitig massiv Frauen für niedrig bezahlte Jobs im Dienstleistungs- und Herstellungsektor rekrutiert, führt dieser Kapitalismus einen vehementen Angriff auf die gesellschaftliche Reproduktion – und verwandelt diese Hintergrundbedingung der kapitalistischen Akkumulation damit in einen der Hauptbrennpunkte der kapitalistischen Krise.

### *Natur und Macht*

Doch wir sollten auch eine zweite, ebenso bedeutsame Verschiebung der epistemischen Perspektive betrachten, die uns an einen anderen verborgenen Ort leitet. Diese Verschiebung wird am besten vom Werk öko-sozialistischer Denker verkörpert, die im Begriff sind, eine weitere Hintergrundgeschichte zu schreiben: über die Selbstbedienung des Kapitalismus bei der Natur. Diese Geschichte betrifft die *Annexion der Natur* – die »Landnahme«<sup>11</sup> – durch das Kapital, sowohl als Quelle von »Inputs« der Produktion als auch als »Deponie« zur Entsorgung ihres Abfalls. Die Natur wird hier zu einer Ressource des Kapitals, deren Wert zugleich vorausgesetzt und geleugnet wird. In der Kalkulation des Kapitals als kostenlos veranschlagt, wird die Natur ohne Kompensation oder Ersatz enteignet und stillschweigend als unerschöpflich betrachtet. So stellt die Fähigkeit der Natur, Leben zu ermöglichen und sich zu erneuern, eine weitere notwendige Hintergrundbedingung der Warenproduktion und Kapitalakkumulation dar.

Strukturell nimmt der Kapitalismus eine scharfe Trennung als gegeben an zwischen einer natürlichen Sphäre, verstanden als Angebot eines freien, zur Aneignung bereitstehenden Nachschubs unproduzierter »Rohstoffe«, und einem Reich der Ökonomie, verstanden als eine von und für Menschen produzierte Wertsphäre. Damit einher geht die Verhärtung einer bereits zuvor bestehenden Trennung der – als spirituell, soziokulturell und historisch betrachteten – menschlichen Natur von der – als materiell, objektiv gegeben und ahistorisch verstandenen – nicht-menschlichen Natur. Die Verschärfung dieser Unterscheidung beruht ebenfalls auf dem Zerbrechen einer früheren Welt, in welcher der Rhythmus des sozialen Lebens in vielerlei Hinsicht an den der nicht-menschlichen Natur angepasst war. Der Kapitalismus trennte die Menschen brutal von den natürlichen, saisonalen Rhythmen der Natur und zog sie zum Dienst in der

industriellen Fertigung ein, die sich aus fossilen Brennstoffen und einer profitgetriebenen hochtechnisierten Landwirtschaft speist. Er hat einen »Riss im Stoffwechsel« von Gesellschaft und Natur erzeugt und damit das heute so genannte Anthropozän eingeläutet, eine gänzlich neue geologische Ära, in der die menschliche Tätigkeit entscheidende Auswirkungen auf das Ökosystem und die Atmosphäre der Erde hat.<sup>12</sup>

Auch dieser mit dem Kapitalismus entstandene Riss ist im Laufe der kapitalistischen Entwicklung mutiert. Die gegenwärtige neoliberale Phase hat eine neue Runde von Umzäunungen eingeleitet, zum Beispiel die Kommodifizierung von Wasser. Gleichzeitig verbreitet der Neoliberalismus auch in starkem Maße neue Technologien, die verheißen, die Grenze zwischen Natur und Mensch zu verwischen – man denke nur an die neuen Reproduktionstechnologien oder Donna Haraways »Cyborgs«.<sup>13</sup> Diese Entwicklungen stellen keine »Versöhnung« mit der Natur in Aussicht, sondern intensivieren nur noch ihre Kommodifizierung und Annexion. Anders als die von Marx und Polanyi beschriebene Einzäunung von Land, die »lediglich« bereits vorhandene natürliche Phänomene vermarktlichte, dringen die neuen Einhegungen tief ins Innere der Natur vor, verändern ihre interne Grammatik, bewirken ihre »reelle Subsumtion«, genau wie eine frühere Phase des Kapitalismus die reelle Subsumtion der Arbeit vollzog.<sup>14</sup> Schließlich vermarktlicht der Neoliberalismus auch den Umweltschutz – siehe den schwungvollen Handel mit Emissionsrechten und Zertifikaten sowie mit »Umweltderivaten«, der Kapital von langfristigen, umfangreichen Investitionen abzieht, die erforderlich wären, um unsere nicht-nachhaltige, auf fossile Brennstoff basierende Lebensweise zu ändern. Vor dem Hintergrund der globalen Erwärmung verwandelt dieser Angriff auf das, was von der ökologischen Allmende bleibt, die natürliche Bedingung der Kapitalakkumulation in einen weiteren zentralen Knotenpunkt der kapitalistischen Krise.

Betrachten wir schließlich eine letzte große epistemische Verschiebung, die auf die *politischen* Möglichkeitsbedingungen des Kapitalismus weist: Um seine konstitutiven Normen zu etablieren und durchzusetzen, ist er *auf staatliche Macht angewiesen*. Der Kapitalismus ist undenkbar ohne einen rechtlichen Rahmen, der das private Unternehmertum und den Markttausch absichert. Seine Vordergrundgeschichte beruht entscheidend auf öffentlicher Macht, um Eigentumsrechte zu garantieren, die Einhaltung von Verträgen durchzusetzen, Streitigkeiten zu regeln, antikapi-

talistische Rebellionen zu unterdrücken und das volle Vertrauen in die Geldzufuhr, das Lebenselixier des Kapitals, aufrechtzuerhalten – »*the full faith and credit*«, wie es in der Sprache der amerikanischen Verfassung heißt. Historisch gesehen war die in Rede stehende staatliche Macht zumeist in Territorialstaaten beheimatet, darunter jenen, die als Kolonialmächte auftraten. Es war das Rechtssystem solcher Staaten, das scheinbar entpolitisierte Bereiche umriss, innerhalb deren private Akteure ihre wirtschaftlichen Interessen verfolgen konnten, frei sowohl von offener politischer Einmischung als auch von auf Verwandtschaft beruhender Patronage. Ebenso waren es Territorialstaaten, die »legitime Gewalt« zur Niederwerfung von Widerstand gegen die Enteignungen mobilisierten, auf deren Basis die kapitalistischen Eigentumsbeziehungen geschaffen und fortgeschrieben wurden. Ebensolche Staaten verstaatlichten auch das Geld und verbürgten seinen Wert.<sup>15</sup> Historisch könnte man sagen, dass der Staat die kapitalistische Wirtschaft »konstituierte«.

Hier begegnet uns eine weitere große strukturelle, für die kapitalistische Gesellschaft konstitutive Spaltung: diejenige zwischen Gemeinwesen und Wirtschaft. Mit dieser Trennung geht die institutionelle Differenzierung von staatlicher und privater Macht, von politischem und wirtschaftlichem Zwang einher. Wie die anderen zentralen Spaltungen, die wir erörtert haben, erwächst auch diese als Folge des Zerbrechens einer früheren Welt. Was in diesem Fall niedergerissen wurde, war eine gesellschaftliche Welt, in der wirtschaftliche und politische Macht praktisch verschmolzen waren – wie zum Beispiel in der Feudalgesellschaft, wo die Kontrolle über Arbeit, Land und Militärmacht in der einzigen Institution von Lehnsherrschaft und Vasallentum lag. In der kapitalistischen Gesellschaft dagegen sind, wie Ellen Wood elegant gezeigt hat, ökonomische und politische Macht auseinandergefallen; einer jeden wird ihre eigene Sphäre, ihr eigenes Medium und ihr eigener Modus Operandi zugewiesen.<sup>16</sup> Doch die Vordergrundgeschichte des Kapitalismus unterliegt auch politischen Ermöglichungsbedingungen auf der geopolitischen Ebene. Worum es hier geht, ist die Organisation des weiteren Raums, in den die Territorialstaaten eingebettet sind – ein Raum, in dem sich das Kapital angesichts seines Expansionsdrangs leicht bewegt. Aber seine Fähigkeit, über Grenzen hinweg zu operieren, hängt vom internationalen Recht, Vereinbarungen zwischen den Großmächten und supranationalen Regimes ab, die diese Sphäre teilweise (in kapitalfreundlicher Weise) befrieden, ein Reich,

das häufig als Naturzustand gedacht wird. Durch die gesamte Geschichte hindurch hing die Vordergrundgeschichte des Kapitalismus von den militärischen und organisatorischen Fähigkeiten einer Abfolge globaler Hegemonialmächte ab, die, wie Giovanni Arrighi argumentierte, danach trachteten, im Rahmen eines Vielstaatensystems Akkumulation in einem immer ausgedehnteren Maß zu fördern.<sup>17</sup>

Damit hängen weitere strukturelle Spaltungen zusammen, die für die kapitalistische Gesellschaft konstitutiv sind: die »westfälische« Spaltung zwischen »inländisch« und »international« einerseits und die imperialistische Spaltung zwischen Zentrum und Peripherie andererseits – beide beruhend auf der fundamentalen Trennung einer zunehmend globalen, als »Weltsystem« organisierten kapitalistischen Ökonomie von einer als internationales System von Territorialstaaten organisierten politischen Welt. Diese Spaltungen wandeln sich gegenwärtig ebenfalls, da der Neoliberalismus die politische Macht, auf die sich das Kapital historisch sowohl auf staatlicher wie auf geopolitischer Ebene stützte, aushöhlt – siehe die Krise der Europäischen Union und die Auflösung der US-amerikanischen Hegemonie. Als Folge dieser Aushöhlung sind die politischen Ermöglichungsbedingungen des Kapitalismus heute ebenfalls ein wichtiger Austragungsort und Konfliktherd der kapitalistischen Krise.

Über jeden dieser Punkte ließe sich noch mehr sagen, doch die allgemeine Stoßrichtung meiner Argumentation sollte deutlich geworden sein. In der Auskleidung meiner anfänglichen Darstellung des Kapitalismus habe ich gezeigt, dass seine vordergründigen »ökonomischen« Merkmale von »nicht-ökonomischen« Hintergrundbedingungen abhängen. Ein ökonomisches System, das durch Privateigentum, Akkumulation, einen freien Markt für Arbeit und andere Mittel der Warenproduktion sowie durch die private Aneignung und Marktallokation gesellschaftlichen Mehrwerts definiert ist, wird von drei entscheidenden Hintergrundbedingungen ermöglicht, die jeweils die gesellschaftliche Reproduktion, die Ökologie des Planeten und die politische Macht betreffen. Um den Kapitalismus zu verstehen, müssen wir deshalb seine vordergründige Geschichte zu diesen drei Hintergrundgeschichten in Beziehung setzen. Wir müssen die Marxsche Perspektive mit feministischen, ökologischen und politiktheoretischen Perspektiven verbinden – staatstheoretischen, kolonialen/postkolonialen und transnationalen.

*Eine institutionalisierte Gesellschaftsordnung*

Was für ein Wesen ist der Kapitalismus also dieser Darstellung zufolge? Das Bild, das ich gezeichnet habe, unterscheidet sich erheblich von der vertrauten Vorstellung, der Kapitalismus sei ein Wirtschaftssystem. Zugegeben, es mag auf den ersten Blick so ausgesehen haben, als wären die von uns erkannten Kernmerkmale ökonomisch. Doch dieser Anschein täuschte. Eine der Eigentümlichkeiten des Kapitalismus ist, dass er die ihn strukturierenden gesellschaftlichen Beziehungen so behandelt, als wären sie ökonomisch. Tatsächlich aber standen wir rasch vor der Notwendigkeit, über die nicht-ökonomischen Hintergrundbedingungen zu sprechen, die erst die Existenz eines solchen »Wirtschaftssystems« ermöglichen. Sie lassen sich nicht aus dem Bild wegreuschieren, vielmehr müssen diese Hintergrundbedingungen als Teil unseres Kapitalismusverständnisses begrifflich und theoretisch gefasst werden.

Ebenso unterscheidet sich das von mir skizzierte Bild von der Sicht des Kapitalismus als verdinglichter, durch umfassende Kommodifizierung und Monetarisierung gekennzeichnete Form ethischen Lebens. Nach dieser Auffassung, wie sie Lukács in seinem gefeierten Essay von 1923 über »Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats« vortrug, kolonisiert die Warenform das ganze Leben und drückt so verschiedenartigen Phänomenen wie Gesetz, Wissenschaft, Moral, Kunst und Kultur ihren Stempel auf.<sup>18</sup> Meiner Auffassung nach ist die Kommodifizierung in der kapitalistischen Gesellschaft jedoch bei weitem nicht universell. Im Gegenteil, wo sie vorhanden ist, hängt ihre Existenz gerade von Bereichen ab, die nicht kommodifiziert sind. Ob gesellschaftlich, ökologisch oder politisch, spiegeln diese nicht-kommodifizierten Bereiche nicht einfach die Warenlogik, sondern verkörpern eigene normative und ontologische Grammatiken. Auf Reproduktion (im Gegensatz zu Produktion) gerichtete gesellschaftliche Praktiken zum Beispiel neigen dazu, Ideale der Fürsorge, der wechselseitigen Verantwortung und Solidarität hervorzubringen, auch wenn diese häufig hierarchisch und eng sind.<sup>19</sup> Ebenso nehmen Praktiken, die sich auf das Gemeinwesen im Gegensatz zur Ökonomie richten, häufig auf Prinzipien der Demokratie, öffentlicher Autonomie und kollektiver Selbstbestimmung Bezug, so beschränkt oder ausgrenzend diese typischerweise sind. Schließlich fördern Praktiken, die mit der nicht-menschlichen Natur als Hintergrundbedingung des Kapitalismus verbunden

sind, tendenziell ethische Orientierungen wie ökologische Verantwortung und Verzicht auf Beherrschung der Natur sowie moralische Ideale wie Generationengerechtigkeit, mögen diese auch romantisch oder sektiererisch sein. Keine dieser nicht-ökonomischen Normativitäten sollte idealisiert werden, doch ist es wichtig, ihre Abweichung von den Werten zu registrieren, die mit dem Vordergrund des Kapitalismus assoziiert sind: vor allem Wachstum, Effizienz, gleichwertiger Tausch, individuelle Wahl, negative Freiheit und Meritokratie.

Diese Divergenz zwingt uns dazu, den Kapitalismus konzeptionell ganz anders zu fassen. Weit davon entfernt, eine einzige, alles durchdringende Logik der Verdinglichung hervorzubringen, ist die kapitalistische Gesellschaft normativ differenziert und umfasst eine bestimmte Pluralität verschiedener, aber untereinander in Beziehung stehender gesellschaftlicher Ontologien. Was geschieht, wenn diese miteinander kollidieren, bleibt abzuwarten. Aber die Struktur, auf die sie sich stützen, ist bereits klar: Die charakteristische normative Topographie des Kapitalismus erwächst aus den Vordergrund-Hintergrund-Beziehungen, die wir identifiziert haben. Wenn wir daraus eine kritische Theorie entwickeln wollen, müssen wir die Auffassung vom Kapitalismus als einer verdinglichten Form des ethischen Lebens durch eine differenziertere, strukturelle Sicht ersetzen.

Wenn der Kapitalismus weder ein Wirtschaftssystem noch eine verdinglichte Form des ethischen Lebens ist, was ist er dann? Meine Antwort ist, dass er am besten als institutionalisierte Gesellschaftsordnung verstanden werden kann, auf einer Ebene zum Beispiel mit dem Feudalismus. Den Kapitalismus in dieser Weise zu verstehen, unterstreicht seine strukturellen Spaltungen, besonders die institutionellen, die ich identifiziert habe. Konstitutiv für den Kapitalismus ist, wie wir gesehen haben, eine institutionelle Trennung von »ökonomischer Produktion« und »gesellschaftlicher Reproduktion«, eine geschlechtsspezifische Trennung, die spezifisch kapitalistische Formen männlicher Dominanz begründet, während sie gleichzeitig die kapitalistische Ausbeutung der Arbeitskraft ermöglicht, und, durch sie, seinen offiziell sanktionierten Akkumulationsmodus. Ebenfalls bestimmend für den Kapitalismus ist die institutionelle Trennung von »Ökonomie« und »Gemeinwesen«, eine Trennung, die als »ökonomisch« definierte Angelegenheiten von der politischen Agenda von Territorialstaaten ausschließt, während sie dem Kapital erlaubt, sich frei in einem transnationalen Niemandsland zu bewegen, wo es die Vorteile hegemoni-

aler Ordnung erntet und sich gleichzeitig politischer Kontrolle entzieht. Ebenso fundamental für den Kapitalismus ist schließlich die zwar schon vor ihm existierende, jedoch durch ihn massiv verstärkte ontologische Trennung zwischen seinem (nicht-menschlichen) »natürlichen« Hintergrund und seinem (scheinbar nicht-natürlichen) »menschlichen« Vordergrund. Wenn wir also vom Kapitalismus als einer institutionalisierten Gesellschaftsordnung sprechen, die auf solchen Trennungen beruht, weisen wir damit auf seine nicht-zufällige, strukturelle Überschneidung mit Geschlechterunterdrückung, politischer Dominanz – sowohl national wie transnational, kolonial wie postkolonial – und Umweltzerstörung hin; in Verbindung natürlich mit seiner ebenso strukturellen, nicht-zufälligen Vordergrunddynamik der Ausbeutung der Arbeit.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die den Kapitalismus durchziehenden institutionellen Trennungen schlicht ein für alle Mal gegeben wären. Im Gegenteil, gerade die Weise, *wo* und *wie* kapitalistische Gesellschaften die Linie zwischen Produktion und Reproduktion, Wirtschaft und Gemeinwesen, menschlicher und nicht-menschlicher Natur ziehen, variiert historisch entsprechend dem Akkumulationsregime. Tatsächlich können wir uns kompetitiven Laissez-faire-Kapitalismus, staatlich gelenkten Monopolkapitalismus und globalisierenden neoliberalen Kapitalismus genau in dieser Weise vorstellen: als drei historisch spezifische Wege, die Wirtschaft von der Politik, die Produktion von der Reproduktion und die menschliche von der nicht-menschlichen Natur abzugrenzen.

### *Grenzkämpfe*

Ebenso wichtig ist, dass die genaue Konfiguration der kapitalistischen Ordnung an jedem Ort und zu jeder Zeit von der Politik abhängt – von der gesellschaftlichen Machtbalance und vom Ausgang sozialer Kämpfe. So sind die institutionellen Spaltungen des Kapitalismus beileibe nicht einfach gegeben, sondern werden vielmehr häufig Brennpunkte von Konflikten, wenn die Akteure mobil machen, um etablierte Grenzverläufe zwischen Ökonomie und Gemeinwesen, Produktion und Reproduktion, menschlicher und nicht-menschlicher Natur herauszufordern oder zu verteidigen. Soweit sie darauf abzielen, umstrittene Prozesse auf der institutionellen Landkarte des Kapitalismus zu verschieben, greifen die Subjekte des Kapitalismus auf die verschiedenen normativen Per-

spektiven der von uns identifizierten Bereiche zurück.

Wir können das heute überall um uns herum beobachten. Manche Gegner des Neoliberalismus zum Beispiel greifen auf Ideale der Fürsorge, Solidarität und gegenseitigen Verantwortung aus dem Bereich der Reproduktion zurück, um Bestrebungen zur Kommodifizierung der Bildung zu bekämpfen. Andere berufen sich auf Ideen aus dem Bereich der Ökologie, etwa über den verantwortungsvollen Umgang mit der Natur und über Generationengerechtigkeit, um sich für eine Wende hin zu erneuerbaren Energien stark zu machen. Wieder andere beschwören mit dem Gemeinwesen verbundene Ideale öffentlicher Selbstbestimmung, um für internationale Kapitalkontrollen einzutreten und die demokratische Rechenschaftspflicht über den Staat hinaus auszudehnen. Solche Forderungen, zusammen mit den Gegenforderungen, die sie unweigerlich auf den Plan rufen, sind das ureigene Element sozialer Kämpfe in kapitalistischen Gesellschaften – so grundlegend wie die Klassenkämpfe um die Kontrolle der Warenproduktion und die Verteilung des Mehrwerts, die für Marx im Vordergrund standen. Diese Grenzkämpfe, wie ich sie nennen will, prägen die Struktur kapitalistischer Gesellschaften entscheidend.<sup>20</sup> Sie spielen eine konstitutive Rolle im Hinblick auf den Kapitalismus als einer institutionalisierten Gesellschaftsordnung.

Die Konzentration auf Grenzkämpfe legt eine komplexe Sicht auf die Beziehungen zwischen Vordergrund und Hintergrund in der kapitalistischen Gesellschaft nahe. Einerseits können Reproduktion, Ökologie und politische Macht als notwendige Hintergrundbedingungen der ökonomischen Vordergrundgeschichte des Kapitalismus betrachtet werden, eine Sichtweise, die ihre Funktionalität für die Warenproduktion, die Ausbeutung der Arbeit und die Kapitalakkumulation betont. Dennoch lassen sich diese nicht-ökonomischen Ordnungen nicht auf ihre Ermöglichungsfunktion reduzieren. Weit davon entfernt, durch die Dynamik der Akkumulation erschöpft zu werden oder ihr zur Gänze dienstbar zu sein, birgt jede dieser verborgenen »Stätten« charakteristische Ontologien gesellschaftlicher Praxis und normative Ideale, die reich an kritisch-politischen Möglichkeiten sind – besonders in Zeiten der Krise, wenn sie sich gegen zentrale ökonomische Praktiken wenden lassen, die mit der Kapitalakkumulation in Zusammenhang stehen. In »normalen« Zeiten dienen die strukturellen Scheidungen des Kapitalismus dazu, die verschiedenen Normativitäten innerhalb ihrer eigenen institutionellen Sphären von-

einander abzugrenzen. In Krisenzeiten dagegen schwächen sich solche Trennlinien ab. Wenn die Scheidelinien nicht halten, erleben die Subjekte des Kapitalismus – die ja in mehr als einer Sphäre leben – Normkonflikte. Sie müssen sich dann nicht auf Ideen von »außen« stützen, sondern können auf die eigene komplexe Normativität des Kapitalismus zurückgreifen, um ihn zu kritisieren und die Vielfalt von Idealen, die in einer auf Vordergrund-Hintergrund-Trennungen gründenden institutionalisierten Gesellschaftsordnung (zuweilen prekär) koexistieren, gegen den Strich bürsten und gegen ihn aufbieten. So hilft uns die Konzeption des Kapitalismus als institutionalisierter Gesellschaftsordnung zu verstehen, wie eine Kritik des Kapitalismus von innen heraus möglich ist.

Zugleich verbietet diese Konzeption, Gesellschaft, Gemeinwesen und Natur in romantischer Weise als etwas zu deuten, was »außerhalb« des Kapitalismus stünde und seinem Wesen nach gegen ihn gerichtet wäre. Diese romantische Sicht findet sich heute bei einer erklecklichen Zahl antikapitalistischer Denker und linker Aktivisten, darunter Differenzfeministinnen, Tiefenökologen und Neoanarchisten, ebenso wie bei vielen Vertretern alternativer Wirtschaftsformen wie »pluraler«, »Postwachstums-« und »Solidar-Ökonomie«. Zu häufig behandeln diese Strömungen »Fürsorge«, »Natur«, »Direkte Aktion« oder »Allmendewirtschaft« als ihrem Wesen nach antikapitalistisch. Als Folge übersehen sie die Tatsache, dass ihre bevorzugten Praktiken integrale Bestandteile der kapitalistischen Ordnung sind.

Aus meiner Sicht entstanden Gesellschaft, Gemeinwesen und Natur gleichzeitig mit der Wirtschaft und entwickelten sich in Symbiose zu ihr. Sie sind tatsächlich das »Andere« der Wirtschaft und gewinnen ihren spezifischen Charakter erst im Kontrast zu ihr. So bilden Reproduktion und Produktion ein Paar, wobei jeder Begriff durch den anderen mit definiert wird. Keiner ergibt ohne den anderen Sinn. Dasselbe gilt von den Paaren Gemeinwesen / Ökonomie und Natur / Mensch. Als fester Bestandteil der kapitalistischen Ordnung bietet keiner der nicht-ökonomischen Bereiche einen gänzlich externen Standpunkt, der eine reine und radikale Form der Kritik verbürgen könnte. Im Gegenteil, politische Projekte, die an das appellieren, was sie sich als »außerhalb« des Kapitalismus vorstellen, enden gewöhnlich damit, kapitalistische Stereotype zu recyceln, wenn sie weibliche Fürsorge gegen männliche Aggression, spontane Kooperation gegen ökonomische Kalkulation, den holistischen Organismus

der Natur gegen anthropozentrischen Individualismus setzen. Wenn man politische Kämpfe auf diese Gegensätze gründet, spiegelt man undurchschaut die institutionalisierte Ordnung der kapitalistischen Gesellschaft, statt sie herauszufordern.

### *Widersprüche*

Daraus folgt, dass eine angemessene Darstellung der Vordergrund-Hintergrund-Beziehungen des Kapitalismus drei unterschiedliche Ideen zusammenhalten muss. Erstens: Die nicht-ökonomischen Bereiche des Kapitalismus dienen als ermöglichende Hintergrundbedingungen seiner Ökonomie; deren schiere Existenz hängt von den Werten und Inputs der nicht-ökonomischen Bereiche ab. Zweitens haben diese Bereiche zugleich ein eigenes Gewicht und einen eigenen Charakter, die unter bestimmten Umständen Ressourcen für einen antikapitalistischen Kampf liefern können. Dennoch, und das ist der dritte Punkt, sind diese Bereiche feste Bestandteile der kapitalistischen Gesellschaft, die sich historisch im Tandem mit ihrer Wirtschaft konstituiert haben und durch eine Symbiose mit ihr gekennzeichnet sind.

Es gibt noch eine vierte Idee, die uns zum Problem der Krise zurückführt, mit dem ich begonnen habe. Die Vordergrund-Hintergrund-Beziehungen des Kapitalismus bergen Quellen gesellschaftlicher Instabilität. Wie wir gesehen haben, ist die kapitalistische Produktion nicht selbsttragend, sondern geht auf Kosten der gesellschaftlichen Reproduktion, der Natur und der politischen Macht; doch ihre Orientierung auf endlose Akkumulation droht gerade ihre eigenen Ermöglichungsbedingungen zu destabilisieren. Im Fall ihrer ökologischen Bedingungen stehen die natürlichen Prozesse auf dem Spiel, die das Leben ermöglichen und den materiellen Input der sozialen Grundversorgung bereitstellen. Im Fall der gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen der kapitalistischen Produktion sind die soziokulturellen Prozesse gefährdet, die die Solidaritätsbeziehungen, die affektiven Dispositionen und die Werthorizonte bereitstellen, auf denen die gesellschaftliche Kooperation fußt, und die zudem für geeignet sozialisierte und ausgebildete Menschen sorgen, die »Arbeitskraft« stellen. Im Fall ihrer politischen Bedingungen ist es die öffentliche Macht, die kompromittiert wird, sowohl die nationale wie die internationale, die Instanz also, die Eigentumsrechte garantiert, die Ein-

haltung von Verträgen durchsetzt, Streitigkeiten klärt, antikapitalistische Rebellionen unterdrückt und den Geldzufluss aufrechterhält.

Hier haben wir, in Marxens Begriffen, drei »Widersprüche des Kapitalismus« – den ökologischen, den gesellschaftlichen und den politischen –, die mit drei Krisentendenzen korrespondieren. Anders als die von Marx betonten Krisentendenzen rühren diese jedoch nicht aus Widersprüchen her, die der kapitalistischen Wirtschaft selbst innewohnen. Sie gründen vielmehr auf Widersprüchen zwischen dem ökonomischen System und seinen Ermöglichungsbedingungen: zwischen Wirtschaft und Gesellschaft, Wirtschaft und Natur, Wirtschaft und Gemeinwesen.<sup>21</sup> Ihre Wirkung besteht, wie oben ausgeführt, darin, in der kapitalistischen Gesellschaft eine breite Palette von sozialen Kämpfen zu befeuern – nicht nur Klassenkämpfe im Bereich der Produktion, sondern auch Grenzkämpfe um Ökologie, gesellschaftliche Reproduktion und politische Macht.

Welche Art von Kritik folgt aus der hier skizzierten Konzeption? Die Sicht des Kapitalismus als institutionalisierter Gesellschaftsordnung ruft nach einer vielsträngigen Form kritischer Reflexion, ganz ähnlich der von Marx im *Kapital* entwickelten. Wie ich ihn lese, verwob Marx eine Systemkritik der inhärenten Tendenz des Kapitalismus zur (ökonomischen) Krise, zum einen mit einer normativen Kritik der dem Kapitalismus inhärenten (Klassen-)Herrschaftsdynamik, zum anderen mit einer politischen Kritik des Potentials für emanzipatorische gesellschaftliche Transformation, die dessen charakteristischer Form des (Klassen-)Kampfes innewohnt. Die Sicht, die ich umrissen habe, beruht auf einem analogen Verweben kritischer Stränge, doch die Webart ist, da jeder Strang in sich vielsträngig ist, komplexer. Die Kritik der systemischen Krise schließt nicht nur die von Marx erörterten ökonomischen Widersprüche ein, sondern auch die drei hier erörterten Widersprüche zwischen Bereichen, die die notwendigen Hintergrundbedingungen der Kapitalakkumulation destabilisieren, indem sie gesellschaftliche Reproduktion, Umwelt und politische Macht gefährden. Ebenso umfasst die Herrschaftskritik nicht nur die von Marx analysierten Beziehungen der Klassenherrschaft, sondern auch jene der Geschlechterherrschaft, der politischen Herrschaft und der Beherrschung der Natur. Schließlich behandelt die politische Kritik vielfältige Gruppen von Akteuren – Klassen, Geschlechter, Statusgruppen, Nationen, *demos*, möglicherweise sogar Spezies – und Kampfvektoren: nicht nur in Bezug auf Klassen-, sondern auch auf Grenzkämpfe.

Was potentiell als antikapitalistischer Kampf zählen kann, ist auf diese Weise viel breiter, als die Marxisten traditionell annehmen. Sobald wir hinter die Vordergrundgeschichte auf die Hintergrundstory blicken, werden alle unverzichtbaren Hintergrundbedingungen für die Ausbeutung der Arbeit zu Konfliktbrennpunkten in der kapitalistischen Gesellschaft. Damit geht es nicht nur um Kämpfe zwischen Arbeit und Kapital im Bereich der Produktion, sondern auch um Grenzkämpfe um Geschlechterherrschaft, Ökologie, Imperialismus und Demokratie. Wichtig ist aber auch, dass letztere nun in einem anderen Licht erscheinen: als Kämpfe im, um und, in manchen Fällen, gegen den Kapitalismus selbst. Ihr emanzipatorisches Potential liegt in ihrer Fähigkeit, neue Konfigurationen von Wirtschaft, Gesellschaft, Natur und politischen Gemeinwesen anzustreben. Sich die strukturellen Trennungen, durch welche die kapitalistischen Gesellschaften historisch konstituiert wurden, neu vorzustellen, stellt die Hauptaufgabe für die sozialen Bewegungen und die kritischen Denker dar, die sich im 21. Jahrhundert für Emanzipation einsetzen. Vielleicht kann diese Anstrengung auch zu einer neuen »Solidarität der Erschütterten« beitragen.

*Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos*

#### Anmerkungen

- 1 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2010, S. 158.
- 2 Die vorliegenden Überlegungen wurden im Gespräch mit Rahel Jaeggi entwickelt und werden in unserem Buch *Crisis, Critique, Capitalism* bei Polity Press erscheinen. Herzlichen Dank an sie ebenso wie an Blair Taylor für seine Hilfe bei der Recherche. Für ihre Unterstützung danke ich ferner dem Centre for Gender Studies der Universität Cambridge, dem Collège d'études mondiales (Paris), dem Forschungskolleg Humanwissenschaften (Bad Homburg) und dem Centre for Advanced Studies ›Justitia Amplificata‹ (Universität Frankfurt).
- 3 Im Original deutsch.
- 4 Marx-Engels-Werke, Bd. 23, *Das Kapital*, Bd. I, Zweiter Abschnitt, Viertes Kapitel, S. 189, Berlin 1968.
- 5 Vgl. Piero Sraffa, *Warenproduktion mittels Waren*, Berlin 1968.
- 6 Vgl. Immanuel Wallerstein, *Der historische Kapitalismus*, Berlin 1984, S. 33f.
- 7 Vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt a.M. 1978; Nancy Fraser, »Can Society Be Commodities All the Way Down? Post-Polanyian Reflections on Capitalist Crisis«, in: *Economy and Society*, Bd. 43 (2014).

- 8 Vgl. Marx-Engels-Werke, Bd. 23, *Das Kapital*, Bd. I, Siebenter Abschnitt, S. 741ff, Berlin 1968.
- 9 Vgl. David Harvey, *Der »neue« Imperialismus. Akkumulation durch Enteignung*, Hamburg 2003, S. 136-178.
- 10 Im Original deutsch.
- 11 Im Original deutsch.
- 12 Vgl. Marx-Engels-Werke, Bd. 25, *Das Kapital*, Bd. III, Sechster Abschnitt, S. 821, Berlin 1968; vgl. auch John Bellamy Foster, »Marx's Theory of Metabolic Rift. Classical Foundations of Environmental Sociology«, in: *American Journal of Sociology*, Bd. 105, Nr. 2 (1996).
- 13 Vgl. Donna Haraway, »A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century«, in: *Socialist Review* 80 (1985).
- 14 Vgl. hierzu den Beitrag von Shalini Randeria im vorliegenden Heft. (Anm. d. Red.)
- 15 Vgl. Geoffrey Ingham, *The Nature of Money*, Cambridge 2004; David Graeber, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart 2012.
- 16 Vgl. Ellen Meiksins Wood, *The Empire of Capital*, London / New York 2003.
- 17 Vgl. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of Our Time*, London / New York 1994.
- 18 Vgl. György Lukács, »Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats«, in: ders., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied 1968, S. 170-354.
- 19 Vgl. Sara Ruddick, *Mütterliches Denken. Für eine Politik der Gewaltlosigkeit*, Frankfurt a.M. / New York 1993; Joan C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993.
- 20 Vgl. Nancy Fraser, »Struggle over Needs. Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture«, in: Dies., *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis / London 1989.
- 21 Vgl. James O'Connor, »Capitalism, Nature, Socialism. A Theoretical Introduction«, in: *Capitalism, Nature, Socialism*, Bd. 1, Nr. 1, 1988, S. 1-22.

*Sighard Neckel*

BURNOUT

Das gesellschaftliche Leid der Erschöpfung

Wer heute im Frankfurter Bankenviertel Sozialforschung betreibt und Gespräche mit Finanzexperten führt, stößt immer häufiger auf Berichte wie den eines 50jährigen Investmentbankers, der Folgendes aus seiner Berufsbiographie erzählt:

Nach sieben Jahren in der Zentrale war ich sehr müde und hatte Burnout. Da war ich so um die 40. Wir hatten früh Kinder gekriegt und natürlich geackert ohne Ende. Aber es war auch so, dass man sich dann erst so richtig selbst erlebt hat, beim Reisen zum Beispiel. Das ist natürlich toll, und dann die Goldkarte und die Platinkarte von Amex und so ein Zeug. Dieses sich selbst erst spüren, wenn man so hyperaktiv ist. Sobald es dann still ist, wird es leer. Das ist bei vielen Investmentbankern so. Die brauchen diese Spannung des Deal-Machens – »wir sind die Deal-Maker«. Das führt zu immer mehr, mehr, mehr – bis man dann abstürzt. Also, ich war total müde. Dann haben die Ärzte mir gesagt: »Du musst sofort raus«. Hab' dann eineinhalb Jahre gebraucht...

In den 1970er Jahren, als der Begriff »Burnout« in den Vereinigten Staaten entstand, wurde das Ausgebranntsein vornehmlich in Sozialberufen und bei Lehrerinnen und Lehrern diagnostiziert. Rastloser beruflicher Einsatz, eine starke Identifikation mit der Arbeit und Frustration über die geringe Anerkennung des eigenen Tuns standen typischerweise Pate beim körperlichen und psychischen Zusammenbruch. Heute gilt Burnout als weitverbreitet in der gesamten Berufswelt – von Führungskräften der Wirtschaft über prominente Sportler, Autorinnen und Medienstars bis hin zu Wissenschaftlern, mittleren Angestellten und Hartz IV-Empfängern. Zwischen 2004 und 2012 sind, wie der Bundesverband der Betriebskrankenkassen berichtet, die Arbeitsunfähigkeitstage in Deutschland wegen Burnout um das 18fache gestiegen. Das deutsche Bundesministerium für Arbeit und Soziales schätzt, dass allein auf psychische Überlastung und Burnout der Ausfall von 54 Millionen Arbeitstagen zurückgeht, eine Zunahme gegenüber 2001 von 60 Prozent. Unter 40- bis 50-jährigen männlichen Berufstätigen

tigen mit einem hohen sozioökonomischen Status ist Burnout am meisten verbreitet. In unteren und mittleren Schichten hingegen, bei Jüngeren und stärker bei Frauen als bei Männern werden zunehmend Depressionen diagnostiziert. Nach aktuellen Studien des Berliner Robert-Koch-Instituts leiden ca. acht Prozent der Erwachsenen in Deutschland an einer diagnostizierten Depression. Es lässt sich annehmen, dass sich dahinter nicht selten ähnliche Symptome wie jene verbergen, die bei Patienten aus höheren Sozialgruppen als Burnout festgestellt werden.

Dennoch stellt Burnout keine »Modekrankheit der Besserverdienenden« dar, wie dies die Medien neuerdings gerne verbreiten, nachdem sie zuvor den publizistischen Wirbel um Burnout selbst erst angeheizt haben. In den Zustand einer totalen Erschöpfung der körperlichen und psychischen Kräfte geraten auch Arbeitslose, alleinerziehende Mütter und gewöhnliche Arbeitnehmer. Führungskräfte mögen ein Burnout als »Verwundetenabzeichen der Leistungsgesellschaft« (Wolfgang Schmidbauer) herzeigen können, das auf ihren besonderen Einsatz in der Berufswelt verweist, ohne sich dem Stigma einer Depression aussetzen zu müssen. Dieser symbolische Vorteil ändert jedoch nichts daran, dass für die Entstehung eines belastungsbedingten Zusammenbruchs ein zumeist länger anhaltender Leidensdruck verantwortlich ist. In den oberen Schichten, die sich an den Schaltstellen der Wirtschaft oder im Zentrum von Organisationen befinden, stellt sich – wie das Zitat des Investmentbankers illustriert – Burnout nicht selten als plötzlicher Einbruch einer persönlichen Erfolgsgeschichte von Macht, Status und Selbstwirksamkeit ein, die mitunter als euphorisch erlebt worden ist. Demgegenüber resultiert die Erschöpfung des Durchschnitts eher daraus, dass die Nöte und Forderungen des Alltags, des Berufslebens und der Familienorganisation den betroffenen Menschen schließlich buchstäblich über den Kopf wachsen.

Gleichwohl gehört Burnout nicht zu den medizinisch approbierten Krankheiten. Auch das neueste Verzeichnis von Krankheiten und Gesundheitsproblemen der Weltgesundheitsorganisation von 2013 (ICD-10) kennt Burnout allein als »Problem der Lebensbewältigung«. Und in der Tat: Von einem akuten Burnout wird immer dann gesprochen, wenn sich eine emotionale Erschöpfung mit einer körperlichen Auszehrung verbindet und zu einem massiven Kollaps führt, der die Fortsetzung der bisherigen Lebensführung zumindest zeitweilig unmöglich macht. Chronischer Stress über längere Zeiträume hinweg, ein anhaltendes Gefühl der

Überforderung oder Überlastung sowie Enttäuschungen im Beruf werden als Ursachen für Burnout benannt. Für die Umwelt macht sich dies etwa bemerkbar in einer starken Reizbarkeit der betroffenen Personen und einer »Depersonalisierung« ihrer sozialen Kontakte, denen gegenüber sich Gleichgültigkeit, Distanz und Zynismus verbreitet.

In der Medizin mag die Frage, ob Burnout eine eigenständige Krankheit ist, die sich durch eindeutige Merkmale von körperlichen Erschöpfungszuständen, vom chronischen Müdigkeitssyndrom oder von Depressionen unterscheidet, von großer Bedeutung sein. Die Sozialforschung indes, die sich für Burnout als ein zeittypisches Phänomen der modernen Lebensführung und heutiger Arbeitswelten interessiert, braucht sich zwischen »krank« oder »gesund«, »normal« oder »pathologisch« nicht zu entscheiden. Wie Emotionen insgesamt ein Bindeglied zwischen Person und Gesellschaft sind, ein Vermittler zwischen dem Körper und dem Sozialen, so kommt auch der emotionalen Erschöpfung die soziologische Bedeutung zu, Auskunft über die Stellung des Einzelnen in seiner sozialen Umwelt zu geben, über Probleme und Konflikte zu informieren, die aus der jeweiligen Lebensführung entstehen.

Aus dem Blickwinkel der Soziologie stellt Burnout ein subjektives Leid dar, für das die medizinische Behandlungsdiagnose einer »Krankheit« nicht entscheidend ist, da sich in ihm über individuelle Belastungen hinaus gesellschaftliche Probleme, insbesondere des modernen Berufslebens, dokumentieren. So sind sich medizinische, psychologische und sozialwissenschaftliche Experten auch weitgehend darin einig, dass Burnout ein meist arbeitsbedingtes Erschöpfungssyndrom darstellt, dessen Ursachen in den Belastungsfaktoren eines gesellschaftlichen Wandels zu suchen sind, der von dem Einzelnen in hohem Maße berufliche Einsatzbereitschaft, eine starke Identifikation mit der Arbeit, zeitliche Flexibilität, persönliche Eigenverantwortung und vermehrte Selbststeuerung bei der alltäglichen Lebensbewältigung einfordert.

Die Zunahme des Burnout-Syndroms im letzten Jahrzehnt ist kein Zufall. Zwar hat die deutliche Zunahme psychischer Erkrankungen auch etwas mit der Umstellung der Dokumentation kassenärztlicher Diagnosen auf das ICD-10-System seit dem Jahr 2000 zu tun, doch wäre es verfehlt, im Anstieg von Burnout-Befunden, der bereits in den 1990er Jahren massiv eingesetzt hat, allein den Effekt neu eingeführter Klassifikationen zu sehen. Auch bei psychischen Erkrankungen, deren Diagnostik seit

langem verlässlich etabliert ist, steigen die Fallzahlen kontinuierlich, und dies, obgleich der Gesamtkrankenstand in der Arbeitswelt seit Jahren insgesamt sinkt.

Im Folgenden möchte ich nun Burnout näher charakterisieren als eine Form sozialen Leidens an der Wettbewerbsgesellschaft und dem Wachstumskapitalismus der Gegenwart: Ausgehend von der soziologischen Betrachtungsweise von subjektivem als sozialem Leid in einem ersten Teil meines Vortrags, werde ich in einem zweiten Schritt die Wettbewerbsgesellschaft der Gegenwart als eine soziale Ordnung analysieren, die Leiden dadurch produziert, dass sie die Individuen in die permanente Sorge um ihre eigene Leistungsfähigkeit zwingt. Im dritten Teil meines Vortrags möchte ich zeigen, dass Individuen dadurch besonders verwundbar werden, dass sie ihre immer größeren Anstrengungen in der Hoffnung auf eine berufliche Selbstverwirklichung erbringen, die nicht selten in Selbstausbeutung umschlägt. Erschöpfung, damit komme ich dann im Schlussteil meines Vortrags zu sprechen, vermag heute schließlich so umfassend die Krise des Wachstumskapitalismus zu beschreiben, dass Burnout aber auch als Beginn eines gesellschaftlichen Wandels verstanden werden kann. Und so will ich am Ende meines Vortrags aufzeigen, dass die Kritik an der Vernutzung von psychischen Kräften im Kapitalismus der Gegenwart auch die Herausbildung einer neuen Rechtfertigungsordnung bewirken kann, die nicht mehr nur individuelle Selbstverwirklichung, sondern auch einen schonenden Umgang mit subjektiven Ressourcen verspricht. Zunächst aber zur soziologischen Perspektive.

### *Subjektives als soziales Leid: Die soziologische Perspektive*

Psychisches Leiden als soziales, also als sozial bedingtes Leid zu begreifen, gehört zum Grundverständnis der Soziologie. So zeigte Emile Durkheim in seiner berühmten Studie »Der Selbstmord« von 1897 den Einfluss von sozialem Wandel, wirtschaftlichen Krisen und gemeinschaftlicher Integration auf die Selbstmordraten auf. Die scheinbar rein individuelle Handlung des Suizids, so weist Durkheim nach, wird durch gesellschaftliche Faktoren beeinflusst: Die Anzahl der Suizide steigt in Zeiten sozialen Wandels, »infolge« - wie Durkheim schreibt - »schmerzhafter Krisen oder auch infolge günstiger, aber allzu plötzlicher Wandlungen«. Zu jener Zeit, als Durkheim den Selbstmord als eine »soziale Tatsache«

untersuchte, öffnete sich der Blick für gesellschaftlich bedingtes Leiden insgesamt. Hierzu trug nicht wenig bei, dass in den letzten zwanzig Jahren des 19. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika ein Erschöpfungssyndrom grassierte, das seinerzeit als Zeitkrankheit *par excellence* galt: die Neurasthenie, die Nervenschwäche oder »reizbare Schwäche«. Das menschliche Nervensystem schien durch die modernen Lebensumstände, durch Fortschritte in Kommunikation und Transport und die damit einhergehende Beschleunigung überbeansprucht zu werden.

Insbesondere die Lebensverhältnisse bürgerlicher Eliten hatten sich durch technische Innovationen in kurzer Zeit verändert und sollten zu Symptomen wie dauernde Ermüdung, Kopfschmerzen, Melancholie, Schlaflosigkeit und einem Verlangen nach Drogen führen. Auch Max Weber, der den gesellschaftlichen Wandel zwischen den Epochen soziologisch analysierte, war Neurasthenie-Patient und litt jahrelang an dem nervösen Leiden. Aber auch der Vorwurf, dass es sich bei der Neurasthenie um eine eingebildete Krankheit und eine Modediagnose handele, war Ende des 19. Jahrhunderts verbreitet, wie der französische Soziologe Alain Ehrenberg in seinem Buch über das »erschöpfte Selbst« rekonstruiert hat. Gleichwohl war die Neurasthenie der Ausgangspunkt für eine neue Aufmerksamkeit für das psychische Leiden an gesellschaftlichen Verhältnissen. Grundlegend für das moderne Verständnis von innerem psychischem Leid wurde nun ein sogenanntes exogenes Verständnis, dass nämlich von außen gesellschaftliche Faktoren auf das Individuum einwirken, die eine innere Wirkung und innere pathologische Reaktionen zur Folge haben können.

Die klassische soziologische Frage ist seither, welchen Anteil bestimmte Zustände einer sozialen Ordnung daran haben, subjektives Leid zu erzeugen. In unserer Gegenwart dürfte die Studie »Das Elend der Welt« von Pierre Bourdieu dem gesellschaftlichen Leiden von Menschen die deutlichste Stimme verliehen haben. Indem Bourdieu und sein Forschungsteam Personen von ihren Wohnverhältnissen und Arbeitsbedingungen, ihren Sorgen und Verletzungen erzählen lassen, bieten sie einen verstehenden Zugang zu menschlichen Nöten in Zeiten ökonomischer Transformationen und einer sich wandelnden Sozialordnung, die durch den Neoliberalismus bewirkt worden sind. Hieran anknüpfend ist in den letzten Jahren unter dem Begriff »social suffering studies« eine interdisziplinäre Forschungsrichtung entstanden, die einerseits gesellschaftlich

geprägte Leidenserfahrungen in das Zentrum ihrer Untersuchungen stellt, und sich andererseits den Arten und Weisen widmet, in denen Personen ihre Leidenserfahrungen artikulieren.

Burnout als ein soziales Leiden, das wesentlich durch Arbeit hervorgerufen wird, gibt – so verstanden – Auskunft über die Belastungen, welche die Arbeitswelt der Gegenwart charakterisieren. Ihre Ursprünge hat die Burnout-Forschung in einem politisch-kulturellen Milieu, das die Art und Weise, in der heute gearbeitet wird, erstaunlich geprägt hat. Mitte der 1970er Jahre war es der New Yorker Psychoanalytiker Herbert Freudenberger, der erstmals das Burnout-Syndrom beschrieb. Er entdeckte es im alternativen Helfermilieu von Sozialarbeitern, in dem Arbeit weit mehr darstellte als nur Quelle des Gelderwerbs zu sein. Als Psychoanalytiker, der sich in der Free-Clinic-Bewegung in Spanish Harlem und in der Arbeit mit Drogenabhängigen engagierte, beobachtete er bei sich und seinen Kollegen eine zunehmende emotionale Entleerung, Müdigkeit und eine zynische Einstellung gegenüber den Klienten. Eine besonders große Gefahr des »Ausbrennens« sah er in alternativen Institutionen, weil die Mitarbeiter dort in ihrem hohen Engagement umso mehr mit den Zielen ihrer Organisationen identifiziert seien. Scheitere die Arbeit mit Klienten, entstehe aufgrund der Durchdringung von Privat- und Berufsleben und durch die Investition emotionaler Ressourcen das Gefühl, nicht nur im Beruf, sondern als ganze Person gescheitert zu sein.

Die psychologische Literatur, die in den letzten vierzig Jahren über Burnout entstanden ist, zeichnet ein weitgehend übereinstimmendes Bild: Burnout folgt auf eine Phase immer größer werdender Anstrengungen, die vollbracht werden, um eigene oder fremde Ansprüche zu erfüllen. Von Burnout Betroffene versuchen Misserfolge mit verstärktem Einsatz zu kompensieren und geraten so in eine Spirale, bei der persönliche Ressourcen verausgabt werden, ohne je neue bilden zu können. Auch wenn Burnout gemeinhin als Leiden an schierer Überarbeitung gilt, so ist nicht die Überanstrengung allein verantwortlich für das »Ausbrennen«, sondern die Überanstrengung im Kontext bestimmter normativer Erwartungen. An Burnout Leidende haben hohe Ansprüche an ihre Arbeit ebenso wie an ihre eigene Arbeitskraft. Ihre berufliche Tätigkeit wollen sie mit Sinn erfüllt sehen, auch wenn sie dafür den Preis der Auszehrung zahlen müssen. Gerät die Berufsrealität in Konflikt mit ihren Intentionen und Wünschen, werden die Einsätze erhöht. Burnout tritt dann als selbst-

zerstörerischer Versuch auf, unter Aufbietung aller Kräfte unrealistische Erwartungen zu verwirklichen.

### *Die Entgrenzung von Wettbewerb: Gesellschaftsdiagnose*

Heute stellt Burnout nicht allein in sozialen Berufen, bei Lehrerinnen und Sozialarbeitern ein Problem dar. Unrealistische Erwartungen an die Belastbarkeit von Mitarbeitern entstammen längst nicht mehr dem Idealismus alternativer Milieus der 1970er Jahre, sondern sind in einer ökonomischen Kultur zur Regel geworden, die um jeden Preis auf permanente Leistungssteigerung setzt. Im Burnout-Syndrom artikuliert sich ein weit verbreitetes Unbehagen an den Arbeits- und Lebensbedingungen einer Wettbewerbsgesellschaft, das sich in bestimmten Fällen und Lebensphasen zu einer akuten Erschöpfungskrise steigert. Nicht einzelne Umstände beruflicher Belastung und Konkurrenz sind ursächlich hierfür, sondern das Zusammentreffen zahlreicher Stressfaktoren. In einer Arbeitswelt, die sich gegenüber dem Privatleben entgrenzt und alle auch subjektiven Energien und Motive einfordert, schlägt sich der zunehmende Leistungsdruck in engmaschigen Erfolgskontrollen nieder, die den Einzelnen dem Gefühl einer dauernden Bewährungsprobe aussetzen. Gepaart mit der Verdichtung und der Beschleunigung der alltäglichen Zeitorganisation sowie der Norm der permanenten Erreichbarkeit bricht durch die digitale Kommunikation der Beruf weitgehend in die Privatsphäre ein – Feierabend war gestern. Hohe Mobilitätsanforderungen bei gleichzeitiger Zunahme unsicherer und befristeter Beschäftigungsverhältnisse und die gestiegenen Ansprüche, die sowohl Arbeitgeber als auch Beschäftigte an die berufliche Tätigkeit richten, erhöhen den Druck, der auf dem alltäglich hohen Organisationsaufwand auch des Privat- und Familienlebens lastet. In der Arbeit und vielen anderen Lebensbereichen wird heute eine Art Selbstzuständigkeit erwartet, so dass man sich vom Verlauf des eigenen Berufswegs bis zum persönlichen Gesundheitsstatus und dem Schulerfolg der Kinder für alles selber verantwortlich fühlt. Dies hat vielfach zu einer »Verbetrieblichung« der alltäglichen Lebensführung geführt, der sich auf Dauer viele nicht mehr gewachsen sehen.

Der wesentlichste gesellschaftliche Faktor bei dieser »Verbetrieblichung« der alltäglichen Lebensführung ist die Ausbreitung von Wettbewerben, wie sich dies heute in Wirtschaft und Beruf, aber auch weit

darüber hinaus im Sozialleben und in der populären Kultur niederschlägt. Wettbewerbe sind ein moderner Modus der Ressourcenallokation und gehören damit zu den typischen Merkmalen der gesellschaftlichen Gegenwart. Sie werden eingesetzt, um Ressourcen effektiv zu nutzen und zu verteilen, weshalb sie überall dort implementiert werden, wo das organisatorische Ziel die Leistungssteigerung des Einzelnen ist. In Konkurrenz mit anderen zu stehen, soll Motivation und Einsatz beleben und den Erfolgswillen anspornen. Mit der Ausbreitung des Neoliberalismus seit den 1990er Jahren kam es zu einer zeitlichen und sachlichen Entgrenzung von Wettbewerben, so dass Wettbewerbe nicht nur die Wirtschaft, sondern zunehmend die Sozialordnung als Ganze bestimmen. Einerseits wurden immer mehr Güter über Wettbewerbe verteilt, vormals öffentliche Institutionen dem Markt zugeführt. Andererseits wurden Wettbewerbe auch dort als Mittel zur Effektivitätssteigerung eingeführt, wo zuvor kein Markt existierte, wie etwa in Universitäten und öffentlichen Verwaltungen. Dies führt heute zu einer Entgrenzung von Wettbewerben, so dass sich die zeitlichen Abstände, in denen Personen sich Wettbewerben ausgesetzt sehen, erheblich verkürzen. Der erreichte Status wird in immer kürzeren Abständen wieder zur Disposition gestellt und muss stets neu erkämpft werden. Besonders bemerkbar macht sich dies in befristeten Arbeitsverhältnissen, die den Leistungsdruck auf die Mitarbeiter erhöhen und sie zwingen, ihren Wert für die Organisation immer wieder von neuem beweisen zu müssen.

Wettbewerbe, die Ressourcen vermehren sollen, tragen so zu einer massiven Ressourcenvernichtung bei, weil sie die Individuen zwingen, am Ende nur noch in ihre eigene Wettbewerbsfähigkeit zu investieren. Jeder Wettbewerb produziert zudem notwendigerweise Gewinner und Verlierer. Besonders viele Verlierer werden auf sogenannten »winner-take-all«-Märkten produziert, bei denen die Ersten weit mehr erhalten als alle Nächstplatzierten zusammen. In dem Maße, wie in Zeiten vertiefter sozialer Ungleichheit solche »winner-take-all«-Strukturen zunehmend die Verteilungsordnungen charakterisieren, verschwenden immer mehr Konkurrenten ihre Ressourcen an einen destruktiv gewordenen Wettbewerbsmodus. Ein Beispiel hierfür ist die Konkurrenz um Drittmittel an Hochschulen und Universitäten, die zu unzähligen aufwendigen Anträgen für Forschungsarbeiten führt, die nie durchgeführt werden. In Wirtschaftsunternehmen wiederum wird vielfach nicht mehr der betriebene

Aufwand einer Arbeitsleistung gratifiziert, der etwa in Arbeitsstunden messbar ist, sondern der finanzielle Erfolg, den die Arbeitsleistung im Wettbewerb mit anderen erzielt. Wie lange man arbeiten muss, um diesen Erfolg zu erlangen, liegt in der eigenen Hand. Dies bedeutet nicht nur, dass Wettbewerbe viele Verlierer produzieren, deren Anstrengungen nicht anerkannt werden, sondern auch, dass der Einzelne nie weiß, wann er genug gearbeitet hat und ob die investierte Zeit bereits ausreicht, um besser zu sein als die Konkurrenz. Dies ist einer der Hintergründe dafür, dass Burnout vielfach aus einem Zusammenspiel von Überanstrengung und Gratifikationskrise entsteht, also als Ergebnis eines dauerhaften Stresses, der zu keiner Belohnung führt.

Doch erfasst die heutige Entfesselung aller ökonomischen und menschlichen Triebkräfte nicht allein das Berufsleben und seinen diensthabenden Imperativ der permanenten Verbesserung. Die Unrast der wirtschaftlich-kapitalistischen Dynamik taucht ebenso in der Ungeduld der durchgeplanten Kindererziehung wie in der Kurzatmigkeit intimer Beziehungen und der nervösen Sorge um das eigene Selbst und das körperliche Fitnessprogramm auf. Die Kapitalismuskritik unserer Gegenwart begreift die subjektive Lebensweise und die privaten Haushalte denn auch als die letzten Zielgebiete eines wirtschaftlichen Schubs der Beschleunigung, der seinen Ausgang von den Finanzmärkten nimmt, durch die moderne Informations- und Kommunikationstechnik übertragen wird, in den kurzfristigen Rentabilitätserwartungen der Unternehmen seinen Niederschlag findet und sich schließlich im Getriebensein in der Arbeitswelt und dem subjektiven Leid des notorischen Zeitnotstandes manifestiert.

### *Selbstverwirklichung und Verwundbarkeit: Das subjektive Dilemma*

Aber nicht nur die Entgrenzung von Wettbewerben, die in alle Poren des Soziallebens eindringen, und die Beschleunigung machen Menschen anfällig für Erschöpfung. Hinzu tritt als »subjektiver Faktor« der Wunsch vieler danach, dass die Arbeit mehr sein möge als bloßer Lebensunterhalt. Ebenso wie die Burnout-gefährdeten Helfer aus den 1970er Jahren, die danach strebten, mit ihrem Einsatz zu einer besseren Welt beizutragen und die dabei in eine Spirale immer größerer Anstrengungen und Enttäuschungen gerieten, macht heute der Wunsch nach beruflicher Selbstverwirklichung anfällig dafür, persönlich zu viel in die Arbeit zu investieren.

Die Burnout-Forschung der 1970er und 1980er Jahre sah aufgeblähte Bürokratien, starre Hierarchien, stumpfe Routinen und kleinteilige Kontrollen als Ursachen für das »Ausbrennen« an. Burnout werde, so wurde es damals beschrieben, begünstigt durch »eingefleischte Gewohnheiten«, »unterdrückte Phantasie« und »immerzu mechanisches Reagieren«. Mit Luc Boltanski und Ève Chiapello (»Der neue Geist des Kapitalismus«) lässt sich die Kritik dieser Zeit als »Künstlerkritik« gesellschaftlicher Entfremdung identifizieren: Sie richtete sich gegen bürokratische und tayloristische Formen der Arbeitsorganisation und erhob die Forderungen nach Autonomie und Selbstverwirklichung. Ihr Gegenstand war nicht in erster Linie die Ungerechtigkeit der kapitalistischen Wirtschaftsorganisation, sondern die Unfreiheit und Inauthentizität, die der Kapitalismus hervorbringt, und die mangelnden Möglichkeiten zur persönlichen Selbstentfaltung.

Heutige Arbeitsformen haben hingegen die Forderungen nach Flexibilisierung, Entbürokratisierung und Subjektivierung der Arbeit vielfach aufgenommen und stellen dies als Zugewinn an Authentizität und Autonomie dar. Insofern in Unternehmen die individuellen Selbstverwirklichungsansprüche aktiviert und gezielt zur Steigerung der Wertschöpfung und zur Optimierung nutzbar gemacht werden, ist aus der früheren *Forderung* nach beruflicher Selbstverwirklichung heute eine *Anforderung* und eine Erwartung an moderne Arbeitnehmer geworden.

Die eigene Arbeit als Ergebnis eines intrinsischen Eigeninteresses darzustellen, gehört daher zu den typischen Zumutungen des Berufslebens der Gegenwart. Aktivität, Selbstveränderung und Engagement sind die neuen Werte am Arbeitsplatz. Der Wunsch, sich persönliche Erfolge durch hohe Motivation und pausenlosen Einsatz zu sichern, lässt Arbeitnehmer in eine gefährliche Verknüpfung von Selbstverwirklichung und Selbstausbeutung geraten. Die schwedische Soziologin Elin Thunman hat in den letzten Jahren Burnout-Patienten interviewt, die mindestens ein halbes Jahr krank geschrieben waren, und daraus eine interessante Studie gemacht. Die meisten ihrer Interviewpartner gaben an, ihrem Beruf mit Leidenschaft nachzugehen und emotional stark involviert zu sein. So wird z.B. eine 43jährige Vorschullehrerin mit den Worten zitiert: »Ich habe das Bedürfnis, die Initiative zu übernehmen. Ich brauche ein Ventil für meine Kreativität. Wenn es stagniert, bin ich gelangweilt. Und ich fühle

mich in meinem Beruf eingeengt, wenn ich nicht frei arbeiten kann. Ich brauche diesen Flow.« Und eine 36jährige Hotelangestellte sagte über die Zeit, bevor sie Burnout bekam: »Je mehr ich tat und je kompetenter ich wurde, umso besser wurde ich als Person. Und dann denkt man natürlich, wenn ich bei der Arbeit gut bin, dann ist das auch mein Wert als Mensch. Ich war meine Arbeit.« Die Befragten berichteten aber auch, dass ihre Arbeitgeber zwar eine hohe Identifikation mit dem Job einforderten, dass sie gleichzeitig aber die Bedingungen, unter denen sie ihren beruflichen Aufgaben nachkamen, nicht selbst wirklich in der Hand hatten. Auf diese Weise wird die in Aussicht gestellte Selbstverwirklichung zu einer Falle: Die Identifikation mit der Arbeit trieb die späteren Burnout-Patienten, je unzulänglicher die Arbeitsbedingungen waren, in immer größeres Engagement, was schließlich dann zum Erschöpfungszusammenbruch führte.

Diese »Ausgebrannten«, von denen die Soziologin Thunman in ihrer Studie spricht, haben viel gemeinsam mit den Sozialarbeiterinnen und Lehrern der 1970er und 1980er Jahre, auch wenn sie in ganz anderen Bereichen tätig sind. Der bedeutende Unterschied zwischen den Helferberufen vor vierzig Jahren und den Angestellten der Gegenwart besteht jedoch darin, dass das hohe Ausmaß an Identifikation mit der Arbeit, das bei den Sozialberufen noch als »Helfersyndrom« verspottet wurde, nunmehr eingefordert wird. Auch bringt die Angst, ersetzt zu werden, heute viele Berufstätige dazu, grenzenlos Überstunden zu machen. Eine Anfrage im Deutschen Bundestag aus dem Jahr 2013 ergab, dass die Zahl der Beschäftigten, die abends arbeiten, innerhalb von zehn Jahren um 46 Prozent angestiegen ist, und die Anzahl der Beschäftigten mit überlangen Arbeitszeiten in den vergangenen zehn Jahren um 23 Prozent zugenommen hat. Gerade posttayloristische Managementformen, bei denen Mitarbeitern freigestellt wird, auf welche Weise sie vereinbarte Ziele erreichen, führen dazu, dass die Arbeitszeit verlängert und verdichtet wird: Was den Beschäftigten als »Freiheit« versprochen wird, erweist sich bei genauerem Hinsehen also als eine höchst ambivalente Form von Selbstverantwortlichkeit.

### *Jenseits erschöpfter Ressourcen: Ein Kapitalismus der Nachhaltigkeit?*

Unter dem Begriff Burnout ist in den letzten Jahren ein Leiden an der Arbeit in der Wettbewerbsgesellschaft entstanden, das bisweilen frei ist

vom Stigma individuellen Versagens. Der Begriff des »Ausbrennens« birgt ja die Vorstellung, vorher für die Arbeit gebrannt zu haben und attestiert den Betroffenen trotz ihres Scheiterns einen gesellschaftlich anerkannten Einsatz. In Talkshows, Sachbüchern und den Titelgeschichten zahlloser Magazine wurde durch den Begriff Burnout ein medialer Raum geschaffen, Überanstrengung und Überforderung zum öffentlichen Thema zu machen. Der Wandel der Arbeitswelt und die daraus entstehenden psychischen Kosten, welche die Arbeitssoziologie teilweise bereits seit Jahrzehnten beschrieben hatte, fanden plötzlich Eingang in gesellschaftliche Debatten. Burnout wurde auf diese Weise zu einem Verdichtungssymbol, mit dessen Hilfe Kritik an steigendem Leistungsdruck und an unmäßigen Anforderungen in der modernen Arbeitswelt artikuliert werden kann. Burnout bezeichnet dadurch auch im öffentlichen Verständnis nicht bloß ein individuelles Leiden, sondern stets auch eine gesellschaftliche Pathologie. Der Burnout-Patient ist nicht nur medizinischer Fall, sondern wird als eine typische Sozialfigur begriffen.

Trotz dieser öffentlichen Wahrnehmung ist der normative Status von Burnout in gewisser Weise ungeklärt, weil sich mit dem Erschöpfungssyndrom recht unterschiedliche Botschaften verbinden lassen. Vielen gelten die Zumutungen der gegenwärtigen Arbeitswelt als unvermeidbar in einer globalisierten Welt, in der Unternehmen um Konkurrenzfähigkeit kämpfen, weshalb sie von ihren Mitarbeitern ein hohes Maß an Wettbewerbsorientierung verlangen. Und im Zeichen der Finanzkrise scheint es in vielen europäischen Ländern ein Grund zur Dankbarkeit geworden zu sein, überhaupt arbeiten zu dürfen. Während die südeuropäischen Nachbarländer von Rezession gebeutelt sind und sich die Krise in Arbeitslosigkeit, Armut und mangelnder Krankenversorgung ausdrückt, ist z.B. Deutschlands Wirtschaft Krisenprofiteur und wächst. Vor diesem Hintergrund steht das Leiden an der Arbeitswelt unter einem besonderen Legitimationsdruck, der nicht selten in den Vorwurf umschlägt, von Burnout Betroffene würden lamentieren und bloß Anerkennung für ihre Wohlstandsprobleme einfordern. In einer Gesellschaft, die Fortschritt und Wohlergehen mit wirtschaftlichem Wachstum in eins setzt, ist das Leiden derer, denen alles über den Kopf wächst, nicht selten das Ziel von Häme und Spott.

Die Burnout-Ratgeber indes sind sich einig: Was das Individuum tun könne, um Burnout zu vermeiden, sei, einen schonenden Umgang mit den

eigenen Kräften einzuüben. Schon ein Blick auf die Buchcover des entsprechenden Genres zeigt die Omnipräsenz der Erschöpfungsmetapher: Männer im Anzug, die ihre Kräfte in rasenden Hamsterrädern vergeuden; leere Akkus, die nicht früh genug wieder aufgeladen wurden. Managern wird in solchen Ratgebern empfohlen, die Ressourcen ihrer Mitarbeiter nicht zu verschwenden, um einen »organisatorischen Burnout« zu verhindern. Den von Burnout betroffenen Angestellten hingegen empfehlen die Ratgeber eine Bewusstwerdung darüber, wo die Quellen ihrer subjektiven Fähigkeiten liegen und wie sie ihre persönliche Lebensführung als Ausgleich zur Arbeit nutzen können. Sport, gegenseitige Wertschätzung und Erholungsfähigkeit werden als Vorkehrungen begriffen, die Burnout unwahrscheinlicher machen und den Menschen helfen sollen, chronischen Stress zu ertragen. Auch richtiges Zeitmanagement und Work-Life-Balance gelten als probate Selbsttechniken, um ein »Ausbrennen« zu vermeiden.

Die heutige Wettbewerbsgesellschaft sieht jedoch einen schonenden Umgang mit subjektiven Ressourcen kaum vor. So sehr sich die zeitlichen Abstände verkürzen, in denen Positionen in Wettbewerben errungen und wieder verteidigt werden müssen, so wenig ermöglicht die damit entstehende Dynamisierung des Statuskampfes eine langfristige Einteilung der körperlichen und psychischen Kräfte. Endet diese Dynamisierung im Kollaps, so tritt zunächst Stagnation ein. Ausgebrannte sind gelähmt, passiv, emotionslos, sie haben keine Ressourcen mehr, die sie einbringen, geschweige in Wert setzen könnten, da ihr gesamtes persönliches Potential, vorerst jedenfalls, restlos verbraucht worden ist.

So beschrieb auch der eingangs von mir zitierte Investmentbanker seinen psychischen Zusammenbruch als Endpunkt einer fortwährenden beruflichen Rastlosigkeit. Er habe, so sagte er, »geackert ohne Ende« und sich erst dann selbst gespürt, wenn er »hyperaktiv« gewesen sei. Und mit den Worten »immer mehr, mehr, mehr – bis man dann abstürzt« illustrierte er seinen psychischen Kollaps als Effekt der scheinbar grenzenlosen Steigerung seiner persönlichen Anstrengungen. Die hohe Frequenz seiner Handlungseinheiten und sein Streben nach Statuszuwachs führen ihn schließlich in den Zustand einer umfassenden Erschöpfung. Oft steht an der Quelle der Erschöpfung auch nicht die Forderung von Vorgesetzten, Überstunden zu machen, sondern der Wunsch von Beschäftigten selbst, ihre Arbeit so zu verrichten, dass sie mit den Ergebnissen eine persönliche

Befriedigung verbinden und ihre berufliche Tätigkeit als wichtigen Teil ihrer Selbstverwirklichung betrachten können. In flexibilisierten Arbeitsstrukturen scheint zudem jeder frei darin zu sein, selbst über den Aufwand zu entscheiden, den er oder sie in die Arbeit investieren möchte. All dies mündet in den paradoxen Umschlag von Selbstverwirklichung in Selbstausbeutung.

Das soziologisch Interessante ist nun, dass die Erschöpfung als ein weit verbreitetes subjektives Krisensymptom nicht nur Stillstand ausdrückt, sondern als Anzeichen eines beginnenden Wandels begriffen werden kann, der über die Person hinaus auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Organisationsformen umfasst. Wenn die Zeichen nicht trügen, erleben wir gerade, wie sich, durchaus erzwungenermaßen, die bisherigen Rechtfertigungsbedingungen des heutigen Kapitalismus verändern. Noch Ende der 1990er Jahre machten die bereits erwähnten französischen Soziologen Boltanski und Chiapello eine Rechtfertigungsordnung des Kapitalismus aus, in der flexible Netzwerkstrukturen die Teilnahme an Konkurrenz und Wettbewerb attraktiv erscheinen ließen. Heute indes ist fraglich, ob diese Teilnahme nicht anders gerechtfertigt werden muss, ob das Versprechen auf persönliche Autonomie und Selbstverwirklichung noch ausreichend Anziehungskraft besitzt in einer Zeit, die sich selbst immer stärker im Begriff der Erschöpfung beschreibt. Erschöpfung ist heute ein Zustand, der sich nicht nur in der psychischen Verfassung von Personen, in ansteigenden Diagnosen von Burnout, Depression und chronischer Müdigkeit manifestiert. Auch die wirtschaftliche Überschuldung, die Vernutzung ökologischer Ressourcen und die Verknappung von Fürsorge und sozialer Sicherheit sind Symptome von Erschöpfungskrisen des heutigen Wachstumskapitalismus.

Wir leben heute in einer vierfachen Krise. Ökonomisch zeigt die Finanzkrise des europäischen Staatensystems, dass die unbegrenzte Expansion von Märkten, Gewinnen und Konsum in das Desaster einer rettungslosen Verschuldung mündet. Die Wachstumsdynamik eines finanzmarktgetriebenen Kapitalismus ist selber an den Rand der Erschöpfung geraten, seit die Märkte grenzenlos expandierten, der Konsum unendlich gesteigert wurde und die letzten menschlichen Reserven im wirtschaftlichen Handeln mobilisiert worden sind.

Nicht weniger ausgebrannt scheinen das Ökosystem und insbesondere die fossilen Energien zu sein, so dass zahlreiche Beobachter unsere

Wachstumsordnung in eine finale Krise hineintreiben sehen und mit ihr eine ökonomische Logik, die eine Expansion um jeden Preis betreibt und dabei die Biosphäre ebenso schindet wie sie soziale Beziehungen zerrüttet und ganze Sozialschichten in die Permanenz einer angespannten Lebenslage versetzt. Zahlreiche Bevölkerungsgruppen scheitern heute daran, den Gefahren wirtschaftlicher Deklassierung zu entgehen und müssen damit kämpfen, den Wettbewerb um Lebenschancen dauerhaft durchhalten zu können. Insbesondere die Mittelschichten treten heute als Kollektivsubjekt der Erschöpfung und einer grassierenden Müdigkeit auf. Aus der Komfortzone eines gesicherten Wohlstandes entlassen und den Erschütterungen der Arbeits- und Finanzmärkte ebenso ausgesetzt wie ihren notorischen Ängsten vor dem Statusverlust, ächzen sie unter der finanziellen Last von Steuern und Abgaben, Krediten und privater Vorsorge, während Unternehmen und Märkte sie stärker denn je zur beruflichen Höchstleistung antreiben.

Offenbar lassen sich mit dem Begriff der Erschöpfung so unterschiedliche Dinge wie subjektive Notlagen und gesellschaftliche Misstände gleichermaßen beschreiben. Und so vermag dieser Begriff, die psychische Krise von Individuen mit den Befunden einer angespannten Lebenslage breiter gesellschaftlicher Schichten und dem problematischen Zustand einer ganzen Wirtschafts- und Sozialordnung zu verbinden. Die öffentliche Kritik, die dieses Krisenquartett heute findet, könnte den Beginn einer neuen Rechtfertigungsordnung des Kapitalismus bilden, in deren Zentrum der Begriff der »Nachhaltigkeit« steht. Schon finden wir erste Anzeichen dafür in Unternehmen, die beginnen, die knappe Ressource qualifizierter Arbeitskräfte nachhaltiger zu bewirtschaften und in denen Maßnahmen für die Förderung der psychischen Gesundheit ergriffen werden. Die Kritik an dem verbreiteten sozialen Leiden an Wachstum und Wettbewerb vermag so möglicherweise zu einer Erneuerung des Kapitalismus unter dem Vorzeichen der Nachhaltigkeit beizutragen. Und es sind solche Innovationen des kapitalistischen Geistes, die ihn wahrscheinlich vor seiner eigenen Erschöpfung bewahren.

#### Literatur

Sighard Neckel und Greta Wagner (Hg.): *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin 2013 (Suhrkamp).

*Timothy Snyder*

KOMMEMORATIVE KAUSALITÄT  
Gedenkkultur vs. Geschichtsschreibung

Ohne Hitlers Antisemitismus, sein Verständnis und seine Darstellung der Juden als weltweite Bedrohung Deutschlands, wäre der Holocaust nicht geschehen. Mit dieser Aussage wird eine notwendige Bedingung für den deutschen Versuch spezifiziert, die Juden Europas zu vernichten. Doch muss die plausible historische Erklärung eines bedeutenden historischen Ereignisses plural sein und vielfältige Kausalitätslinien miteinander verknüpfen, die zusammengenommen nicht nur notwendig, sondern auch *hinreichend* sind. Zum Zweck der Erklärung des Holocaust ist Antisemitismus folglich nicht genug; zum Zweck des Gedenkens an ihn dagegen wohl. Das Problem ist nur, dass unsere Zeit stärker dem Gedenken als der Geschichte verhaftet ist. Gedenken erfordert keine angemessene Erklärung der Katastrophe, lediglich ein ästhetisch anverwandertes Bild ihrer Opfer. Wenn Gedenkkulturen das Interesse an der Geschichte ersetzen, besteht die Gefahr, dass Historiker eher zu solchen Erklärungen greifen, die sich am leichtesten vermitteln lassen.<sup>1</sup>

In den letzten beiden Jahrzehnten ist der Holocaust zum zentralen Ereignis der europäischen Zeitgeschichte geworden und hat damit die Französische Revolution abgelöst, die diesen Platz zwei Jahrhunderte lang innehatte. François Furet, der große Historiker ihrer gesellschaftlichen und intellektuellen Rezeption, hat vor den Gefahren einer »histoire commémorative« gewarnt, einer das Gedenken feiernden Historiographie, die erfolgreich erzählt, was am elegantesten erinnert wird.<sup>2</sup> Im Fall des Holocaust besteht die Gefahr in einem Phänomen, das man »kommemorativ Kausalität« nennen könnte, wo dasjenige, dessen man am effektivsten und häufigsten gedenkt, zu dem wird, was sich in der historischen Darstellung am bequemsten als Ursache präsentieren lässt. So zeichnet sich die Gefahr ab, ja sie ist bereits gegenwärtig, dass durch kommemorativ Kausalität die Geschichte des Holocaust, wie Hannah Arendt es vorhergesagt hat, auf ein Abbild zeitgenössischer Emotionen reduziert wird.<sup>3</sup>

*Die koloniale Episteme*

In den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg war der Holocaust ein nachgeordneter Aspekt der Nationalgeschichte Deutschlands. Die 1970er und 1980er Jahre waren durch die Debatte zwischen »Intentionalisten« und »Funktionalisten« beherrscht, wobei Erstere den Schwerpunkt auf das kontingente Wesen von Hitlers Aufstieg zur Macht und die Bedeutung seiner Entscheidungen legten, während Letztere die Kontinuität und den Erfindungsreichtum der staatlichen Institutionen in Deutschland betonten. Der Streit wurde in den 1990er Jahren, in denen die Nazizeit zunehmend durch den Holocaust definiert wurde, weitergeführt. Mittlerweile schien die entscheidende Frage in der Rolle Hitlers und anderer Naziführer bei der Initiierung eines ideologisch bestimmten Massenmordes an den Juden zu liegen, im Gegensatz zu Initiativen, die von bestimmten Institutionen in Reaktion auf wirtschaftliche oder militärische Faktoren ergriffen wurden. Für diese früheren und späteren Ausprägungen der Kontroverse zwischen Intentionalisten und Funktionalisten legten, was die deutsche Geschichtsschreibung betrifft, die Forschungen von Ian Kershaw und Peter Longerich überzeugende Lösungen vor.<sup>4</sup>

Wenngleich Intentionalisten und Funktionalisten auf entgegengesetzten Seiten zu stehen scheinen, überdeckt ihr Zwist einen grundlegenden Konsens: die Bevorzugung der inneren, psychologischen und nationalen Geschichte gegenüber der äußeren, soziologischen und transnationalen. Intentionalisten und Funktionalisten waren zwar verschiedener Ansicht darüber, wie es den Deutschen gelungen ist, die Herrschaft über einen Großteil Europas zu erringen, sie alle teilten jedoch die Annahme, dass sich diese Fragen auf der Grundlage von Quellen entscheiden ließen, die, selbst in den besten Fällen und in den abgewogensten Deutungen, auf deutsche Perspektiven beschränkt blieben, aus denen sie entstanden waren und denen sie Ausdruck verliehen.

Da sich die meisten Teilnehmer an diesen Disputen auf offizielle deutsche Quellen stützten, nahm der Diskurs einen implizit psychologischen Charakter an. Es ist eine Sache, aufzuzeichnen und zu interpretieren, wie die Deutschen die Welt sahen und sie umzuformen meinten, eine durchaus andere jedoch, diese Welt zu beschreiben und zu deuten. Spätestens nach dem September 1939 stießen deutsche Führer und Institutionen auf

Akteure und Kräfte, die nicht ihre Schöpfungen waren, außerhalb ihrer Kontrolle lagen und sich nicht an ihre Vorhersagen hielten. Gewiss, die polnische Regierung, die 1939 ein Bündnis verweigerte, oder die Rote Armee, die 1941 Moskau verteidigte, tauchen in deutschen Quellen auf; aber kein Historiker, der sich nur auf deutsche Quellen stützt, kann die Welt rekonstruieren, aus der sich diese Quellen speisen. Tatsächlich bleibt selbst die subjektive Seite, die Frage der deutschen Ziele und Stimmungen, schleierhaft ohne ein unabhängiges Verständnis der überraschenden und unleugbaren Realität, auf die die Deutschen stießen und mit der sie sich auseinandersetzen mussten, ohne sie freilich immer verständlich festhalten zu können.

Historiker, die zugeben, sich auf den Zivilisationsbegriff zu stützen, dürften heute wohl Seltenheitswert haben, dennoch scheint die Methodologie vieler Geschichten des Holocaust eben darauf zu fußen. Als Folge der Abhängigkeit von deutschen Quellen, die zwar unverzichtbar, aber für sich genommen ungenügend sind, bekräftigte die Holocaust-Geschichtsschreibung eine bestimmte Idee einer einzigen deutschen oder westlichen Zivilisation. Natürlich machen die Holocaust-Historiker – im doppelten Sinn des Wortes – kritischen Gebrauch von ihren deutschen Quellen. Aber sie gehen in einer Weise, die in der komparatistischen Geschichtswissenschaft heute inakzeptabel wäre, wie selbstverständlich davon aus, dass die Realität der Eroberung durch die Aufzeichnungen der Eroberer erschöpfend wiedergegeben werde. Das Narrativ der Zivilisation handelt von ihrer moralischen Entgleisung und imperialen Überdehnung mit der Folge des metaphysischen und physischen Zusammenbruchs. So verweisen die Geschichten der deutschen Zivilisation z.B. auf Institutionen, die sich missbrauchen lassen (vgl. etwa Raul Hilbergs bahnbrechendes Werk), oder sie beschreiben die Gründe für den »Irrweg« der deutschen Zivilisation (wie in allen Spielarten der Idee des deutschen »Sonderwegs«) oder sie nehmen die deutsche Zivilisation als spezifisches und extremes Beispiel einer breiteren Tendenz moderner Entfremdung, Konzentration und Zerstörung (Hannah Arendt).<sup>5</sup> Aber damit eine Zivilisation untergehen, ihre Widersprüche offenbaren oder zur Moderne heranreifen kann, muss sie zunächst einmal existieren. Ohne die Annahme einer deutschen Zivilisation und von Zivilisation selbst wäre der narrative Bogen ihrer Selbstzerstörung unsinnig. Die Tatsache, dass man dem Handlungsfaden des Holocaust so leicht folgen kann, sollte uns stutzig machen.

Ein auffälliges Merkmal der traditionellen Methodologie ist die koloniale Episteme: der ungerührte Gebrauch deutschsprachiger Quellen zur Beschreibung von Ereignissen, von denen Nichtdeutsche jenseits der deutschen Grenzen betroffen waren. Wie mittlerweile zwei Generationen von Historikern gründlich demonstriert haben, bedarf die Kolonialgeschichtsschreibung einer multifokalen Methodologie. In den meisten, wenn nicht allen Kolonialgeschichten gilt das als selbstverständlich – nur nicht in der Geschichte des Nazireichs in Osteuropa. So stützt sich die Geschichtsschreibung der frühen britischen Herrschaft in Südasien nicht nur auf die offiziellen britischen Quellen, sondern zunehmend auch auf Quellen in den Lokalsprachen. Es wird immer schwieriger, über die spanische Herrschaft in Nord- und Südamerika zu schreiben, ohne die Perspektiven indianischer und afrikanischer Bevölkerungen mit in die Darstellung aufzunehmen. Selbst die Geschichte des nordamerikanischen Grenzlands [*frontier*] ist vielsprachig geworden, mit herausragenden neueren Studien, die sich auf französische, spanische und indigene Quellen stützen. Entsprechend ist die Geschichte des Nazireichs in Westeuropa ja auch auf Grundlage lokaler Quellen geschrieben worden – man versuche nur einmal, sich Robert Paxtons Arbeit über das Vichy-Regime ohne Nutzung des Französischen vorzustellen.<sup>6</sup> Wohl kaum ein Historiker würde seinen Studenten den Rat erteilen, eine Geschichte der französischen Kollaboration oder Resistance ohne Kenntnis der französischen Sprache zu verfassen. Dieses Argument hat im östlichen Teil des Nazireichs noch weit größere Bedeutung und Tragweite als im westlichen, nicht zuletzt, weil der Holocaust in Osteuropa stattfand und in der überwältigenden Mehrheit osteuropäische Juden betraf. In der Geschichte des europäischen Kolonialismus wird also heute nur eine Ausnahme von der Regel gemacht, dass die lokalen Völker eine Stimme haben sollen – und diese Ausnahme betrifft den wichtigsten Fall.

In den meisten Kolonialgeschichten besteht die Antwort auf die imperiale Historiographie in der Sozialgeschichte. Aber die Sozialgeschichte welcher Gesellschaft? Ein Nebenschauplatz des Historikerstreits von 1986/87 kreiste um die Frage der Legitimität der Alltagsgeschichte der Deutschen während des Zweiten Weltkriegs.<sup>7</sup> War es moralisch vertretbar, so fragten damals die Kritiker, heiles Familienleben und die Realität des Leids in der deutschen Heimat zu porträtieren, während die Deutschen die Juden ausrotteten?<sup>8</sup> Könnte das nicht nahelegen, dass sich die

Geschichte einer Gesellschaft isoliert von den entsetzlichsten Gräueltaten schreiben ließe, die ein Gemeinwesen jemals begangen hat? Gewiss würde eine Sozialgeschichte der Deutschen die koloniale Episteme nicht überwinden. Ein wichtiger Schritt, der in den letzten beiden Jahrzehnten in bedeutenden Darstellungen des Holocaust und des Dritten Reiches unternommen wurde, ist der Einschluss der Erfahrung deutscher Juden. Könnte das die Beschränkungen der kolonialen Episteme überwinden?

Richard Evans erweiterte den Zuständigkeitsbereich der Sozialgeschichte, indem er durch die Anführung jüdischer und anderer deutscher Erfahrungsberichte in der ersten Person demonstrierte, wie sich das tägliche Leben durch den Aufstieg Hitlers und die Konsolidierung seines Regimes verwandelte und sich die Deutschen so veränderten, dass von Normalität, in dem Sinn, wie der Begriff in der naiven Alltagsgeschichte der 1980er Jahre angenommen wird, keine Rede mehr sein konnte. Allerdings handelt es sich hier noch immer um eine Sozialgeschichte im nationalen statt europäischen Maßstab, die somit abermals den Rahmen einer deutschen Zivilisation bekräftigte. Auch im dritten Band seiner Studie behandelt Evans die Deutschen als komplexe Gesellschaft, die eine nuancierte Untersuchung erfordert, während er die Gesellschaften der von den Deutschen eroberten Nachbarländer mit vertrauten (und ungenauen) Stereotypen beschreibt. Saul Friedländer reagierte auf dieselbe Herausforderung, indem er das Alltagsleben deutscher Juden mit nie zuvor erreichter erzählerischer Bravour in die Geschichte des politischen Antisemitismus und des Massenmords an den Juden einbettete. In seiner wie in Evans' Synthese fügt die Sozialgeschichte der Geschichte des Holocaust die Dimension der Erfahrung hinzu, statt Deutsche und Opfer künstlich voneinander zu trennen. Doch auch die Erfahrung deutscher Juden als Wegweiser zum Holocaust hat ihre Beschränkungen und bestätigt in einigen wichtigen Aspekten die koloniale Episteme eher, als sie zu überwinden.<sup>9</sup>

Die Einbeziehung der kleinen Bevölkerungen assimilierter deutschsprachiger »Westjuden« und die Marginalisierung größerer Gruppen von jiddisch- oder russischsprachigen »Ostjuden« in solchen Geschichten des Holocaust verschärft die Frage der Zivilisation. Für die meisten Leser der Holocaust-Geschichten sind deutsche Juden unproblematische Sympathieträger, gerade weil ihr Leben vertraut bürgerlich-kultiviert anmutet. Doch so ästhetisch bequem es ist, den erzählerischen Akzent auf die deutschen Juden zu legen, verleitet es die Leser doch zu dem Glauben, sie seien

die typischen Opfer des Holocaust gewesen, was sie in einer bestimmten objektiven Hinsicht aber nicht waren: Etwa 97 % der Holocaustopfer sprachen kein Deutsch. Die Erfahrung der deutschen Juden mit der Nazimacht war, so furchtbar, erniedrigend und oft tödlich sie auch war, durchaus anders als die der viel größeren Gruppen osteuropäischer Juden, die das Gros der Holocaust-Opfer ausmachten. Zum einen überlebten die meisten deutschen Juden. Außerdem erlebten sie die deutsche Herrschaft innerhalb Deutschlands, bis sie emigrierten oder deportiert und ermordet wurden. Das bedeutete bis zu zwölf Jahre Leben unter Hitler, häufig mindestens acht. Die meisten Juden unter den osteuropäischen Bevölkerungen wurden binnen drei Jahren nach ihrer ersten Berührung mit der deutschen Macht getötet, darunter etwa eine Million innerhalb der ersten sechs Monate. Im Sommer 1941 wurden mehr osteuropäische Juden binnen der ersten zwei Monate deutscher Besatzungsherrschaft umgebracht als deutsche Juden während des gesamten Holocaust. Deutsche Juden wurden erst dann in beträchtlicher Zahl ermordet, nachdem der Holocaust in der besetzten Sowjetunion begonnen hatte. Sie überlebten in Deutschland aus Gründen, die weiter östlich undenkbar gewesen wären, zum Beispiel weil sie mit Nichtjuden verheiratet waren.

Ebenso wichtig für den Charakter der Holocaust-Geschichtsschreibung ist der subjektive Unterschied zwischen deutschen Juden und anderen jüdischen Opfern, was sowohl auf Primär- wie auf Sekundärquellen maßgeblichen Einfluss hatte. Zum überwiegenden Teil identifizierten sich die deutschen Juden mit der deutschen Kultur, zu der einige von ihnen bedeutende Beiträge geleistet hatten, und mit der deutschen Zivilisation, von deren Sendung die meisten von ihnen überzeugt waren. Es überrascht daher nicht, dass sie ihr eigenes Schicksal als einen Verrat an den deutschen nationalen Traditionen oder als ein Zeichen des Nieder- und Untergangs der europäischen Zivilisation verstanden. Eben weil sie in der Regel patriotische Deutsche waren, eben weil sie als Juden verfolgt wurden, neigten sie dazu, den Antisemitismus als verwirrenden und isolierten Schandfleck in einer Geschichte zu sehen, zu der sie sich zugehörig betrachteten. Die deutschen Juden waren nicht in der Position, den Beginn des Holocaust wahrzunehmen, solange und sofern sie nicht selbst in den Osten deportiert wurden. Daher wird ein Narrativ, das sich von der Erfahrung der deutschen Juden leiten lässt, wichtige Ursachen und Wendepunkte übersehen.<sup>10</sup>

Auf diese Weise verfestigen bedeutende Werke zur Geschichte des Holocaust, die sich auf deutschsprachige Quellen stützen, einschließlich jener, die Erinnerungen deutscher Juden zitieren, das Paradigma der deutschen Zivilisation, das ihre Darstellungen strukturiert. Die Geschichte einer modernen Katastrophe nimmt die Form einer klassischen Tragödie an: Niedergang und Fall, mit dem Antisemitismus als tragischer Verfehlung. Von Hilberg (dem *locus classicus*) über Friedländer und Longerich (die heutigen Standardwerke) hat diese Geschichte zwei Phasen, gewöhnlich in zwei Teilen oder Bänden arrangiert: der politische Antisemitismus innerhalb Deutschlands (Niedergang) und der Massenmord an den Juden jenseits von Deutschland (Fall). Aber wenn wir uns losreißen können von dem vertrauten und zwingenden geschichtlichen Handlungsverlauf, den Hilberg herausgearbeitet und Arendt theoretisch begründet hat (Diskriminierung, Separierung, Eliminierung), um einige der grundlegenden Fakten des Holocaust zu betrachten, spüren wir die Spannung zwischen der Macht der Erzählung und der tatsächlichen Macht. Wenn Antisemitismus einen Holocaust auslösen könnte, dann hätte es einen solchen in Deutschland bereits vor 1939 geben müssen. Doch obwohl einige hundert Juden ermordet wurden und etwa die Hälfte der jüdischen Bevölkerung zwischen 1933 und 1939 emigrierte, geschah im Vorkriegsdeutschland nichts, was in die Nähe eines Massenmords an den Juden gekommen wäre. Tatsächlich kamen auf jeden in Nazideutschland während der 1930er Jahre ermordeten Juden etwa einhundert, die in der Sowjetunion umgebracht wurden. Als der Holocaust begann, geschah dies unter Juden, die zuvor keiner systematischen Diskriminierung und Rassentrennung ausgesetzt gewesen waren. Sie wurden schlicht ermordet, als die deutsche Herrschaft an die Stelle der sowjetischen rückte.

Liest man Gesamtdarstellungen des Holocaust, liefert der Antisemitismus ohne Holocaust der 1930er Jahre die dramatische Spannung, weil wir bereits wissen, was als Nächstes kommt. Aber als ursächliche Erklärung ist der politische Antisemitismus der 1930er Jahre eindeutig unzureichend, er ist bestenfalls notwendiger Teil einer Erklärung. Die – gewöhnlich unausgesprochene – Hypothese, die zwischen den Teilen eins und zwei einer Holocaust-Geschichte auftaucht, besagt, dass ein in Phase eins erzeugter Überschuss an Antisemitismus überschwappt und zur treibenden Kraft von Massenermordungen in Phase zwei wird. Das hat enorme literarische Kraft, ergibt aber keinen logischen Sinn. Wenn wir annehmen, dass ein

Holocaust allein durch Antisemitismus hervorgebracht wird, dann muss es in Deutschland in den 1930er Jahren eher zu wenig Antisemitismus als zu viel davon gegeben haben, weil es damals keinen Holocaust gab.

In den Geschichtsschreibungen des Holocaust spielt sich alles in Deutschland ab – bis es woanders geschieht. Die Juden im Osten (die erdrückende Mehrheit der Opfer) und andere Osteuropäer fehlen so lange, bis deutsche Augen sie sehen und deutsche Stenographen diese Wahrnehmungen niederschreiben. Wenn die Länder Osteuropas in einer Geschichte des Holocaust präsent sind, bevor sie erobert werden, so gewöhnlich als mentale Geographie der Nationalsozialisten; wenn die Völker Osteuropas gegenwärtig sind, so nur als Abstraktionen in den nationalsozialistischen Planungen. Dann, während der Invasionen im Osten von 1939 bis 1941, tauchen Territorien und Völker am epistemischen Horizont auf, um beherrscht oder vernichtet zu werden. Hier erwächst ein moralisches Problem, denn die Menschen, die zu den großen Opfergruppen gehören, werden für die Leser weit weniger real sein als führende Nazis, die Deutschen allgemein oder deutsche Juden, die in der Geschichte allesamt seit sechs oder acht Jahren präsent sind.

Auch ein Problem des Kontextes oder des Handlungsortes taucht hier auf. Man stelle sich eine Geschichte des Holocaust vor, in der vermerkt wird, dass während der Hitlerzeit in den Ländern, in denen der Holocaust stattfand, vor oder während des Massenmordes an den Juden auch acht Millionen Nichtjuden ermordet wurden. Wo das nicht erwähnt wird, fehlt den Lesern die Grundlage für das Verständnis anderer Kausalmechanismen von Massenmorden, die zu dieser Zeit an diesem Ort am Werk gewesen sein könnten. Doch das fundamentale Problem der Darstellung der östlichen Invasionen von 1939 bis 1941 ist die Abwesenheit lokaler Texte, die Abwesenheit von Quellen in den örtlichen Sprachen. Quellen auf Deutsch können den Niedergang und Fall der Zivilisation porträtieren; das Fehlen von Quellen auf Jiddisch, Polnisch und Russisch lässt die Vernichtung von Individuen und Gesellschaften als unwesentlichen Teil der Geschichte erscheinen. Ausgerechnet dort, wo die schlimmsten Exzesse der Nazipolitik beginnen, bleibt der Historiker in einer gewissen Distanz zum Geschehen stehen. Und die Leser verbleiben zwischen einer Zivilisation, die ihren eigenen Untergang in Texten aufzeichnet, und einer Zone der Textlosigkeit, der Leere einer Tabula rasa.

*Kommemorative Kausalität*

Üblicherweise füllt Antisemitismus die unbeschriebene Tafel. In literarischer Hinsicht ist das notwendig, da der erste Teil der Geschichte offenbar einen Überschuss an Antisemitismus hervorgebracht hat, der auf die Erfüllung seiner historischen Bedeutung wartet. Und tatsächlich kann man starke und überzeugende Argumente vorbringen, wie es Longerich getan hat, dass sich Antisemitismus als politische Praxis zuerst in Deutschland als erfolgreich erwiesen hat und dann seine Umsetzung im Nazireich versucht wurde. Das ist ein wichtiger Teil der Erklärung des Holocaust, aber er kann nicht erschöpfend sein: Nach Longerichs eigenem Verständnis waren es bestimmte Bedingungen, die die Deutschen über Deutschland hinausführten – Angriffskrieg und Kolonialplanung – und die der Politik des Antisemitismus einen neuen Handlungsort unter verwundbareren Bevölkerungen verschafften.<sup>11</sup>

Der Antisemitismus, der die fehlende kausale Triebfeder liefert, ist typischerweise derjenige der osteuropäischen Bevölkerungen unter der Besatzung. Das Problem ist, dass diese Bevölkerungen gewöhnlich gar nicht erforscht worden sind. Nach äußerst sorgfältigen historischen Untersuchungen der Politik des deutschen Antisemitismus taucht der Antisemitismus in den Ländern, in denen der Holocaust tatsächlich stattgefunden hat, plötzlich als ahistorische Kraft auf. Anders als bei den Deutschen, deren Antisemitismus als erforschenswertes Zivilisationsproblem präsentiert wird, werden Osteuropäer als antisemitisch an sich dargestellt. Ihr Antisemitismus ist in Yitzhak Arads unverzichtbarer Studie des Holocaust in der Sowjetunion »inhärent«. Daniel Jonah Goldhagen bietet »antisemitischen Wahn« an, um die Sicht der Osteuropäer auf die Juden zu charakterisieren.<sup>12</sup> Das Augenfälligste an solchen kategorischen Urteilen ist ihre ausdrückliche Ablehnung historischer Analyse. Inhärenz und Wahn sind jene Art von Begriffen, die durch ihre bloße Eindringlichkeit die Leser aus der historischen Argumentation herausziehen und diese überflüssig erscheinen lassen. So wird abermals der Rahmen der deutschen Zivilisation festgeklopft und in Gegensatz zur östlichen Barbarei gerückt: Die Deutschen mögen tief gefallen sein, aber die Osteuropäer sind schlicht von niederer Art. Die Deutschen bringen Texte hervor, deren kritische Analyse ihren tiefen Fall offenbart; keine Texte werden benötigt, um zu wissen, was wir über die Osteuropäer wissen müssen.<sup>13</sup>

Der Punkt ist keineswegs, dass Antisemitismus keine wichtige Ursache des Holocaust gewesen wäre. Natürlich war er das. Zusammen mit Tyrannei, Konformismus, Krieg, Kolonialismus und Staatszerstörung war er eine der notwendigen Bedingungen für die verhängnisvollste Massenmordkampagne der Geschichte. Hitlers ganz besonderes Verständnis der Juden als einer widernatürlichen Kraft, die vom Planeten zu entfernen ist, scheint den Anfangspunkt jeder Erklärung zu markieren. Das Problem ist, dass dies keine zureichende Erklärung des Holocaust ist. So wenig es in Deutschland zwischen 1933 und 1939 einen Holocaust gab, so wenig gab es ihn in Osteuropa während des halben Jahrtausends, in dem die Region weltweit die zentrale Heimat der Juden war. Nicht aus Mangel an antijüdischen Ressentiments – Antisemitismus war in Osteuropa praktisch allgegenwärtig, weshalb er logisch nicht als entscheidender Grund für die Explosion des Mordens im Sommer 1941 gesehen werden kann. Er war mehr oder weniger eine Konstante, während es in jenem Augenblick einige auffällige Variablen gab, vor allem die Zerstörung osteuropäischer Staaten während der Doppelbesetzung durch Deutschland und die Sowjetunion nach dem Scheitern erster deutscher Pläne für eine »Endlösung«. So viel war in Bewegung, als der Holocaust begann, dass der osteuropäische Antisemitismus, der zwar bedeutsam, aber in diesem zeitlichen Rahmen statisch war, als Hauptursache kaum in Frage kommt. Während einer beliebigen Woche im Jahr 1941 oder 1942 wurden in Osteuropa mehr Juden ermordet als in allen historischen Pogromen zusammen. Der Holocaust war eindeutig ein Ereignis von einer anderen Ordnung als traditionelle antijüdische Gewalt und erfordert eine andere Art von Erklärung. Darüber hinaus waren die Deutschen selbst sowohl mit dem Maß des örtlichen Antisemitismus unzufrieden wie mit dem Chaos, das folgte, wenn Juden Pogromen zum Opfer fielen. Sie verließen sich nicht auf lokale Gewalt – provoziert oder nicht – als ihre Methode zur Judenvernichtung.

Es gibt sorgfältige kausale Beweisführungen über lokalen Antisemitismus, insbesondere in einer Reihe wichtiger Bücher aus jüngster Zeit von polnischen Historikern sowie in Christoph Dieckmanns bemerkenswerter Gesamtdarstellung des Holocaust in Litauen.<sup>14</sup> Diese Nachweise können jedoch nie allein auf Grundlage deutscher Quellen überzeugend erbracht werden, die nur wenig Substantielles über die Motivationen ihrer örtlichen Kollaborateure beizusteuern vermögen und dazu neigen,

die Einheimischen als Barbaren hinzustellen. Obwohl sich osteuropäische Antisemiten zweifellos am Holocaust beteiligten, ist nicht klar, dass sie es mit viel größerer Wahrscheinlichkeit taten als andere. Selbstverständlich hing die Virulenz des lokalen Antisemitismus mit der Besetzung, insbesondere der doppelten Besetzung zusammen, und den durch sie ausgelösten drastischen militärischen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verwerfungen. Der Holocaust begann in jener Zone Europas, die einer doppelten Besetzung anheimfiel. Das zwingt uns dazu, unser Augenmerk auf externe machtvollere Faktoren zu richten, in einem Maß, auf das uns das Studium des besetzten Frankreichs nur ungenügend vorbereitet.

Wenn es eine Region gibt, wo sich die Aufmerksamkeit auf die Rolle des lokalen Antisemitismus im Holocaust gerichtet hat, so ist es die Westukraine. Mit »Westukraine« meinen Historiker gewöhnlich Galizien, das zur Habsburger Monarchie gehört hat, während die meisten Regionen der heutigen Ukraine Teil des Russischen Reichs und später, zwischen den Kriegen, Teil Polens gewesen sind. Galizien war tatsächlich die Heimat einer gewalttätigen terroristischen Bewegung, bekannt als Organisation Ukrainischer Nationalisten. Beträchtliche (und ertragreiche) Bemühungen sind in die Dokumentation der Rolle der ukrainischen Nationalisten im Holocaust geflossen. Aber es ist vollkommen klar, dass dieser Nachweis eher von moralischer als praktischer Bedeutung ist. Er belegt, dass die ukrainischen Nationalisten keine sauberen Hände hatten, was nicht sonderlich überrascht; es bedeutet keineswegs, dass die Deutschen die ukrainischen Nationalisten für den Holocaust brauchten. In der Mittel- und Ostukraine, d.h. in der besetzten Sowjetunion, war der ukrainische Nationalismus als Stimmung von geringer und als politische Bewegung von keinerlei Bedeutung. Doch wie im Rest der besetzten Sowjetunion hatten die Deutschen auch hier keine Probleme, örtliche Unterstützung zu finden, und die Mordrate an den Juden war so hoch wie in der Westukraine oder noch höher. Den Antisemitismus in Osteuropa zu lokalisieren und ihn mit dem Verlauf des Holocaust zu korrelieren, verstellt einigen Historikern den Blick auf die Komplexität der osteuropäischen Geschichte, die ihnen als inhärent antisemitisch infiziert erscheint. Diese geographische Distanzierung macht es den Lesern umso leichter, sich von Gefühlen zu distanzieren, deren Ablehnung, wie sie wissen, von ihnen erwartet wird, während eine solche ahistorische Perspektive die Osteuropäer weniger

menschlich erscheinen lässt als die stärker kontextualisierten Deutschen. Das vertraute zivilisatorische Gefälle wird ein weiteres Mal bestätigt.<sup>15</sup>

Das mangelnde Interesse der Holocaust-Historiker an der Geschichte der Länder, in denen die Juden lebten und starben, ist symptomatisch für kommemorativ Kausalität. Die Revolutionen von 1848 werden als Wendepunkt erinnert, an dem die Geschichte versäumte, eine Wende zu nehmen. An die Revolutionen von 1989 wird man sich wohl als Wendepunkt erinnern, an dem die Geschichtsschreibung die Wende verpasste. Weil der Holocaust gänzlich in Ländern stattfand, die dann hinter den Eisernen Vorhang fielen, bot der 1989 eröffnete Zugang zu den postkommunistischen Archiven eine einmalige Gelegenheit nicht nur für die Erforschung des Kommunismus, sondern auch der deutschen Gräueltaten. Eigentlich kam dies dem wachsenden Interesse an Erfahrung entgegen, hatte doch die große Mehrheit der im Holocaust ermordeten Juden in jenen Ländern gelebt, die später Teil des kommunistischen Blocks wurden. Doch unglücklicherweise ist die Historiographie des Holocaust in den zwei Jahrzehnten seit 1989 der breiteren europäischen Tendenz zu visueller Geschichte und Gedächtnisgeschichte gefolgt. Die Erfahrung des Holocaust wurde nie zu einem zentralen Thema, wohl aber ihre Darstellung. Sie war überall sehr konservativ, da sie zwangsläufig immer von einem im Vorhinein festgelegten Verständnis von dem abhängt, was zum Gegenstand der Vorstellung, Erinnerung und Darstellung wird. Wenn wir darin persönlich gerne mancherlei Progressives erkennen möchten, so laufen diese Tendenzen in Wirklichkeit auf die Bewahrung einer veralteten Darstellung der historischen Vergangenheit hinaus.

Dieser Konservatismus des sich Ende der 1980er Jahre herausbildenden Holocaust-Verständnisses prägte sowohl die ältere, nach einer Synthese strebende Generation von Historikern, als auch die jüngere, die neue Herangehensweisen an ein scheinbar altes Thema suchte. Die besseren Holocaust-Historiker wussten natürlich, dass die Ereignisse nun in Osteuropa angesiedelt werden konnten und sollten und dass sie in ihren Darstellungen die Erfahrungen der dort Anfang der 1940er Jahre lebenden Gruppen berücksichtigen mussten. Sie schwammen gegen den Strom.

*Eine bequeme Kontroverse*

Gedenken ist der Sirenengesang der Bedeutungsgebung, es spricht zu den Gefühlen und schläfert das Denken ein. Es soll uns die Opfer näherbringen und die Täter bannen, am besten unter Verweis auf deren Überzeugungen, die wir dann unerträglich finden und als Verhängnis der Opfer betrachten können. Faktoren jenseits des Antisemitismus zu ignorieren und dort, wo Antisemitismus das Thema ist, den historischen Schauplatz außer Acht zu lassen, hat ein bestürzend unvollständiges öffentliches Verständnis des Holocaust zur Folge. Es herrscht ebenso und gerade unter jenen, die Bücher über den Holocaust lesen, Dokumentarfilme dazu ansehen und auf andere Weise bemüht sind, einen Zugang zu diesem Ereignis zu gewinnen. Der Preis dafür, den osteuropäischen Antisemitismus als narrativen Kitt zu benutzen, der brüchige Erklärungen des Holocaust zusammenhält, ist die Fortschreibung des altbekannten zivilisatorischen Gefälles zwischen Westen und Osten.

Diese Einstellung ist ein ernstes intellektuelles Problem für die Historiker, die aufgrund ihrer Geläufigkeit alle Vorzüge (und Reize) der Trägheit besitzt. Sie ist uns von den Nazis und aus dem Kalten Krieg vertraut. Der Fall der Berliner Mauer, ein Augenblick, der sowohl die Nachkriegszeit wie den Kalten Krieg zu beenden schien, hat weniger ausgerichtet, als man hätte erwarten können, um das vorherrschende Bild einer höheren Zivilisation im Westen (zu der Deutschland nun wieder fraglos gehört) und einer abwesenden oder niederen Zivilisation im Osten zu verändern. Sicher werden politische Revolution, wirtschaftliche Dynamik und europäische Integration am Ende eine Auswirkung auf diese Wahrnehmung haben, aber es ist doch bemerkenswert, dass die mehr als zwei Jahrzehnte radikalen Wandels seit 1989 den Rahmen der westlichen Zivilisation wohl verändert, aber nicht überwunden haben.

Überraschend ist vielleicht, wie bequem diese Sicht ebenso für die Historiker und Intellektuellen in Osteuropa gewesen ist, hat sie doch auch ihnen erlaubt, Argumente aus den 1980er Jahren und aus früherer Zeit auf die Welt von heute zu projizieren. Das Problem entspringt, wie ich glaube, der Konstellation, dass die kommemorative Kausalität in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten gerade zu jenem Zeitpunkt Fuß fasste, nämlich Anfang der 1990er Jahre, als sich die Gelegenheit zu neuer Forschung über das Nazireich und den Osten bot. Im Internet,

in der Presse und im Europäischen Parlament tobt der Streit zwischen Westlern, die auf die Einzigartigkeit des Holocaust pochen, und Ostlern, die das Gewicht auf die stalinistischen Verbrechen legen. Antriebskraft und Dauerhaftigkeit dieses Disputs zwischen westlichen »Zivilisierern« und östlichen »Nationalisierern« erwachsen aus gewissen intellektuellen Grundüberzeugungen. Zur Sicht der Zivilisierer auf die Vergangenheit gehört die Tragödie vom Niedergang und Fall der (deutschen) Zivilisation. Sie lässt keinen Raum für die Möglichkeit anderer Zivilisationen im unmittelbaren Osten von Berlin, seien sie polnisch, litauisch oder jiddisch. So widmen sie der langsamen Zerstörung der Rechtsstaatlichkeit im Deutschland der 1930er Jahre (zweifelloos ein sehr wichtiges Thema) allgemein viel Aufmerksamkeit, während die völlige Zerstörung von Staaten östlich von Deutschland gewöhnlich überhaupt keine Beachtung findet.<sup>16</sup>

1939 und 1940 zerstörten Deutsche und Sowjets im Rahmen des Hitler-Stalin-Pakts gemeinsam Polen, während die Sowjets außerdem die drei baltischen Staaten zerschlugen. In diesen Ländern lebten grob gerechnet zehnmal so viele Juden und zwanzigmal so viele Holocaustopfer wie in Deutschland selbst. Die Zerstörung von Staaten hatte für die Juden entscheidende Konsequenzen: An Orten, an denen die staatliche Autorität der Vorkriegszeit zerschlagen oder aufgehoben wurde, hatten Juden eine Überlebenschance von etwa eins zu zwanzig; an Orten, an denen der Vorkriegsstaat erhalten blieb, selbst wenn dieser Staat der Nazistaat selbst oder ein Naziverbündeter war, lag diese Überlebenschance eher bei eins zu zwei. Doch um die Bedeutung des Staates für die Juden (und natürlich für andere Bürger) zu ermessen, müssten Holocaust-Historiker das politische Leben und die Tradition jenseits Deutschlands in Betracht ziehen. Das lässt sich innerhalb des Narrativs von Niedergang und Fall unmöglich leisten, ebenso wenig wie in den Grenzen der kolonialen Episteme.

Doch für viele Zivilisierer gab es eine Zivilisation östlich von Deutschland: die Sowjetunion. Trotz all ihrer Fehler, die zuweilen auch eingeräumt werden, gilt die UdSSR als Zivilisation unter Feuer, als jene Macht, die durch ihre Selbstrettung die Menschheit rettet. Das entscheidende Bild für diese Erlösungsvorstellung ist die »Befreiung« von Auschwitz durch die Rote Armee. Dieser Topos, der immer strapaziert wird, wenn sich Zivilisierer in Bedrängnis wännen, ist mehr als problematisch. Warum Auschwitz und nicht die Killing Fields oder die Vernichtungsfabriken weiter im Osten, wo jeweils weit mehr Juden ermordet wurden? Auch diese Orte

wurden von der Roten Armee befreit, aber ihnen fehlt die Resonanz von Auschwitz, wo uns einige Opfer bekannt sind und einige Opfergruppen zur vertrauteren mittel- und westeuropäischen Zivilisationsgeographie gehören. Anders als die Killing Fields, anders als die Todeslager von Treblinka, Belżec und Sobibór war Auschwitz nicht nur ein Ort von Massentötungen, sondern auch ein großes Konzentrationslager, die Befreiung richtete sich dort also auf etwas Greifbares.

Vielleicht bietet sich Auschwitz vor allem deshalb an, weil es zum Synonym für die Abgründe einer gefallenen Zivilisation geworden ist. Es wird als böse gesehen, aber auch als modern. Es offenbart einen tragischen Defekt. Aus diesem Grund ist seine Befreiung durch Soldaten, die in dialektischem Gegensatz eine gesunde und siegreiche Zivilisation zu repräsentieren scheinen, umso schlagender. Da die Sowjets Auschwitz befreiten, so legen die Zivilisierer nahe, dann müssen sie für Werte gestanden haben, die denen der Nazis, die es erbaut hatten, entgegengesetzt sind. Obwohl viele der Gefangenen, die in Auschwitz auf die Rote Armee warteten, gar keine Juden waren, sind sie zum Inbild jener Juden geworden, die in der Ankunft der Sowjets ihre einzige Überlebenschance sahen. Die Befreiung von Auschwitz passt so perfekt zu den Annahmen und literarischen Bedürfnissen der Zivilisierer, vermählt sie doch die emotional unwiderstehliche Kraft der verzweifelten Hoffnungen jüdischer Überlebender mit der unausgesprochenen Vorstellung, die Zivilisation selbst sei zurückgekehrt und habe triumphiert.

Dieser verführerische literarische Kunstgriff kann nur gelingen, wenn vorausgehende Bezüge zu sowjetischer Macht und Politik ausgeblendet sind. So kann man eine ganze Bibliothek von Büchern über den Holocaust lesen, ohne zu erfahren, dass er in doppelt besetzten Ländern begann, in denen die deutsche Invasion von 1941 die nach der sowjetischen Besetzung von 1939 in Polen und 1940 im Baltikum errichteten sowjetischen Strukturen auflöste; ohne zu erfahren, dass die Sowjetmacht überall präsent war, wo der Holocaust stattfand, entweder kurz nach oder (gewöhnlich) kurz vor und nach dem Massenmord an den Juden. Die Sowjets selbst töteten etwa vier Millionen Menschen in den Ländern, in denen der Holocaust während der Hitlerzeit stattfand. Viele der Nichtdeutschen, die Juden ermordeten oder die Todesfabriken bewachten, waren Doppelkollaborateure und Sowjetbürger. Auschwitz, das Symbol des Bösen, der Moderne und der Befreiung, war eine Stadt in Polen gewesen, die nach

den Bestimmungen des Hitler-Stalin-Paktes von 1939 den Deutschen von den Sowjets überlassen wurde. Es war die (mit sowjetischer Hilfe ausgeführte) Zerschlagung des polnischen Staates, durch die die jüdische Bevölkerung in Deutschland von ein paar Hunderttausend auf über zwei Millionen wuchs. Im deutsch besetzten Polen folgten Vertreibung und Ghettoisierung von Juden sowie die Beschleunigung der Planungen für die »Endlösung«. Ein Plan der Nationalsozialisten sah Anfang 1940 vor, zwei Millionen polnische Juden in die zu dieser Zeit noch mit Deutschland verbündete Sowjetunion zu deportieren. Wenig überraschend, jedoch problematisch für die Zivilisierer, lehnten die Sowjets ab.

Während der deutsch-sowjetischen Allianz spielte die Sowjetpropaganda die antisemitische deutsche Politik herunter. Das führte dazu, dass Mitte 1941, als die Deutschen in sowjetisches Territorium einfielen, die jüdischen Bürger der Region auf die neue Realität nahezu völlig unvorbereitet waren. Im Verlauf des deutsch-russischen Kriegs von 1941 bis 1945 waren die gefährlichsten Orte für Juden wie für alle anderen eben jene sowohl von den Sowjets wie von den Deutschen besetzten Gebiete. Unbestreitbar spielten die Sowjets die entscheidende Rolle beim Sieg über die Deutschen, aber nicht anders als ihre Alliierten kämpften sie nicht dafür, den Holocaust zu stoppen. Als die Heeresgruppe Mitte der Roten Armee im August 1944 an der Weichsel Stellung bezog und zusah, wie die Deutschen den Warschauer Aufstand brutal niederschlugen, gaben sie den Deutschen auch die Zeit, 67 000 überlebende Juden von Łódź nach Auschwitz zu deportieren, die beide nur ein paar Tagesmärsche entfernt waren. Sie warteten ebenfalls, als die meisten der verbliebenen Gefangenen von Auschwitz auf Todesmärsche nach Deutschland geschickt wurden. Der Punkt ist nicht, dass die Sowjetunion ebenso schlecht war wie Nazideutschland oder als Komplize des Holocaust angesehen werden sollte. Der Punkt ist, dass diese bedrückende Geschichte aus der Geschichtsschreibung des Holocaust ausgeklammert wird, weil sie mit dem Bild der Befreiung von Auschwitz als ergreifende Rückkehr der Zivilisation kollidiert.

Für die Gegenspieler der Zivilisierer in Osteuropa, die »Nationalisierer«, ist das Schlüsselkonzept nicht Zivilisation, sondern nationale Souveränität.<sup>17</sup> Während die Holocaustforscher dazu neigen, die Bedeutung anderer deutscher oder sowjetischer Verbrechen zu untertreiben, die dort stattfanden, wo sich der Holocaust ereignete, betonen die Nationalisierer die deutschen und sowjetischen Verbrechen, die mit dem Verlust

der Staatlichkeit verbunden waren (und übertreiben dabei häufig deren Bedeutung). Die Osteuropäer können über die Zerstörung ihrer Staaten nicht hinwegsehen, wie es Historiker des Holocaust gerne tun. Da es die Sowjetunion war, die sich als größter Zerstörer von Staaten hervortat (entweder in den Kriegen nach der bolschewistischen Revolution 1917, während des Nichtangriffspaktes von 1939 bis 1941 oder bei Kriegsende 1945), können die Nationalisierer die UdSSR nicht als Erlöser der Zivilisation sehen. Sie sehen in ihr stattdessen einen Aggressor, bestrebt, die nationalen Gemeinschaften der Region zu zerstören, in die die meisten Nationalisierer hineingeboren worden waren und deren Souveränität erst zwischen 1989 und 1991 wiederhergestellt wurde. Anders als die Zivilisierer, die gewöhnlich (mit Ausnahme der älteren Generation) wenig oder keine Erfahrung mit der Tyrannei haben, sind die Nationalisierer (bis auf die jüngere Generation) unter dem Kommunismus groß geworden, sodass von ihnen vernünftigerweise kaum zu erwarten ist, die UdSSR aus der Geschichte auszublenden. Ihnen ist auch bewusst, dass die Sowjetpolitik nicht nur darin bestand, Staaten zu zerstören, sondern auch darin, deren Eliten zu liquidieren, die die staatliche Souveränität eines Tages wiederherstellen könnten. Wenn sie Nationalgeschichte schreiben, so trotzen sie damit auch dem, was die Sowjets als Verdikt der Geschichte hinstellten.

Die Nationalisierer sehen bei ihren westlichen Kollegen eine allzu große Bereitwilligkeit, dieses Verdikt hinzunehmen; bestenfalls schrieben Letztere über osteuropäische Länder, als ob dort Eliten, Staaten und Traditionen fehlten, schlimmstenfalls verloren sie darüber überhaupt keine Worte. Weil der Holocaust in der besetzten Sowjetunion begann und gänzlich in Ländern geschah, die unter sowjetische Herrschaft fielen, gehen die Osteuropäer wie selbstverständlich davon aus, dass eine Geschichte des Kriegs und der Gräueltaten sowohl Hitler wie Stalin einschließt. Tabus über Vergleichbarkeit und dergleichen ergeben für Menschen, deren Familien oft sowohl unter sowjetischer wie deutscher Gewaltherrschaft zu leiden hatten, wenig Sinn. In den Landschaften und Stadtbildern Osteuropas haben beide Regime bleibende Spuren hinterlassen, sodass selbst jüngere und kommende Generationen Schwierigkeiten haben werden, die Besatzung ihrer Heimat durch die Nazis als etwas völlig anderes zu sehen als den Rest der Geschichte.

Der Holocaust war in Osteuropa nie unbekannt, eben weil er in Osteuropa stattfand und weil die große Mehrheit seiner Opfer Osteuropäer

waren – »Nachbarn« und »Nächste«, um den denkwürdigen Ausdruck von Jan Gross zu benutzen.<sup>18</sup> Nationale Mythen von reinem Heldentum während des Kriegs und Unschuld während des Holocaust sind seit 1989 in mehreren osteuropäischen Ländern mit unterschiedlichem Erfolg in Frage gestellt worden; historiographische Debatten über den Holocaust haben auf verschiedenen Niveaus stattgefunden. Die Zivilisierer scheinen von den Nationalisierern mehr zu erwarten: eine Wiederholung deutscher Schuldbekennnisse, gefolgt von der Akzeptanz des gegenwärtigen Stands der Holocaust-Geschichtsschreibung mit all ihren Problemen, Beschränkungen und Tabus. Das ist unmöglich. Es ist zwar unbestreitbar, dass sich Hunderttausende von Osteuropäern in der einen oder anderen Weise am Holocaust beteiligten, und es ist so gut wie gewiss, dass die meisten Judenmörder keine Deutschen waren, doch die »Endlösung« war eine deutsche Politik, die auf besetztem Territorium von Deutschen (und Österreichern) betrieben wurde. Die nationale Anerkennung eines singulären nationalen Verbrechens kann jenseits von Deutschland nicht als Zivilisationsstandard gesetzt werden, weil das fragliche Verbrechen vor allem ein deutsches war. Der Zivilisationsstandard, ob als Zusammenbruch oder als Apologie, wird von Deutschland gesetzt. Es kann nur zu Verwirrungen führen, wenn die Zivilisierer Universalismus mit *der deutschen Erfahrung* verwechseln und erwarten, dass die Eliten in Osteuropa einfach dem deutschen Muster folgen.

In den letzten beiden Jahrzehnten haben wir erlebt, wie der Streit zwischen Zivilisierern und Nationalisierern die Versuche zur Konstruktion einer gemeinsamen europäischen Geschichte und das Projekt der europäischen Integration erschwert hat. Schließlich ist sich jede Seite sicher, das Beste an Europa zu repräsentieren: das Europa der Erfahrung im Osten, das Europa der Aufklärung im Westen. Der Streit dauert an und wird wohl weitergehen, weist doch jede der beiden Geschichten eine gewisse Kohärenz auf. Weit davon entfernt, die jeweils andere Position herauszufordern, hilft sie nur, sie tiefer zu verankern.

Das zentrale Merkmal der Kontroverse besteht darin, dass sie ungeachtet des Anscheins für beide Seiten höchst bequem ist. Dem Klischee zufolge schafft ein Streit mehr Hitze als Licht: Dieser hier produziert eine Art behaglicher Wärme. Jede Seite liegt bei so vielen wichtigen Fragen so offensichtlich falsch, dass die andere gar nicht umhin kann, sich selbst im Recht zu fühlen. Doch die heimliche Gemeinsamkeit im Herzen dieser

komfortablen Kontroverse ist die allgemeine Einhelligkeit über kommerative Kausalität. Beide forschen aus kolonialer Perspektive, indem sie sich der Quellen der Kolonisatoren bedienen, um das Schicksal der Unterdrückten nachzuzeichnen; beide sehen aus den Augen des Staates, um wie die Opfer zu fühlen. Sie definieren die Opfer unterschiedlich, aber sie behandeln sie ähnlich. Elemente zeitgenössischer Darstellung, die wir als postmodern oder befreiend empfinden mögen, dienen der konservativen Funktion einer bequemen, endlos perpetuierten Kontroverse. Vergegenwärtigen wir uns dies an vier Beispielen: Diskurs, Sprache, Terminologie und Darstellung.

Der *Diskurs* der Einzigartigkeit des Holocaust schafft einen ansteckenden Exzeptionalismus, der sowohl Zivilisierern wie Nationalisierern zupass kommt. Um die historische Frage klar zu beantworten: Der Holocaust war sowohl im Hinblick auf die Absichten wie auf das Ergebnis ein beispielloses Verbrechen. Das Problem beginnt nicht bei einer Geschichtsschreibung, welche die Einzigartigkeit zu beweisen sucht, sondern bei einem historischen Diskurs, der sie schlicht voraussetzt (und bestrebt ist, ein Tabu dagegen zu errichten, die Frage durch Beweise zu entscheiden). Die Zivilisierer halten es für selbstverständlich, dass die Nationalisierer den Diskurs der mutmaßlichen Einzigartigkeit akzeptieren, und betrachten es als Zeichen von Barbarei, wenn das nicht geschieht. Doch das Problem der Zivilisierer ist nicht, dass die Geschichte des Holocaust keinen Eindruck macht, es besteht vielmehr darin, dass sie in anderer Weise beeindruckt als erwartet.

Der Diskurs der Einzigartigkeit des Holocaust wird von Osteuropäern – nicht ganz falsch – als eine Bestätigung der konventionellen lokalen Praktiken der Geschichtsschreibung verstanden. Betrachten wir die methodologischen Annahmen des Holocaust-Diskurses: 1. Bekräftigung der Einzigartigkeit der Erfahrung der Opfer, begleitet von der Überzeugung, das Leiden der einen Gruppe könne die gesamte Menschheit erlösen; 2. die koloniale Episteme oder die kritische Verwendung kolonialer Quellen; 3. entschiedene Einsprachigkeit oder die starke Präferenz, nicht auf Quellen zurückzugreifen, durch die sich die Darstellung komplizieren könnte; 4. sorgfältige Abgrenzung von Insidern und Outsidern. Sobald diese Annahmen ausdrücklich benannt werden, erkennen wir, dass sie die traditionelle osteuropäische nationale Geschichtsschreibung charakterisieren, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausbildete und bis zum

heutigen Tag praktiziert wird. Die Geschichte des Holocaust kann so aufgefasst werden, dass sie nicht eine herausfordernde neue Art des Diskurses darstellt, sondern der nationalen Geschichtsschreibung bloß ein weiteres Beispiel liefert und so die Legitimität nationaler Historiographie als solche bestätigt. Der Exzeptionalismus erweist sich damit als ansteckend. Die Geschichte des Holocaust wurde im späten 20. Jahrhundert nach dem Modell des osteuropäischen romantischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts geschrieben, den sie ihrerseits im 21. Jahrhundert wieder bestärkt.

Die zweite Art der Kooperation zwischen den Protagonisten der Kontroverse besteht in einem linguistischen Waffenstillstand: Wenn ihr versprecht, keine unserer *Sprachen* zu erlernen, versprechen wir, eure nicht zu lernen. Kein Holocaust-Historiker, der 1989 Bedeutung hatte, machte sich die Mühe, eine osteuropäische Sprache zu erlernen, trotz der unerwarteten Verfügbarkeit von Quellen in jenen Ländern, in denen der Holocaust stattgefunden hat. Keine auf Englisch erschienene Gesamtdarstellung des Holocaust schreibt die Ortsnamen korrekt. Wie ernst würden wir wohl eine Geschichte der Rebellion Cromwells nehmen, in der die Namen englischer Städte falsch buchstabiert sind? Eine der Aufgaben, die mit trostloser Vorhersagbarkeit russischen und polnischen Übersetzern zufällt, ist die Standardisierung der exzentrischen Topologien westlicher Holocaust-Geschichten. Allzu häufig benutzen Historiker bei den Ortsnamen deutsche Schreibweisen, einige aus dem Stegreif von deutschen Amtsträgern erfunden, statt zu überprüfen, wie ein gegebener Ort vielleicht von den Menschen genannt wurde, die dort lebten und starben.<sup>19</sup> In der Zwischenzeit hat, ebenso erstaunlich, eine neue Generation polnischer Holocaust-Forscher die Bühne betreten, die offenbar kein Deutsch liest. Osteuropäische Historiker sind heute weniger vielsprachig als unter dem Kommunismus. Diese polnischen Forscher haben in den letzten Jahren dennoch die im internationalen Vergleich interessantesten neuen Arbeiten zum Holocaust hervorgebracht. Leider bleiben sie weitgehend ungelesen, weil nur eine kleine Schar von Holocaust-Historikern in Deutschland, Israel oder den Vereinigten Staaten die Sprache des Landes versteht, in dem ein Großteil des Holocaust stattfand.<sup>20</sup>

Der Begriff »Genozid« führt eine *Terminologie* ein, die es Zivilisierern und Nationalisierern erlaubt, einen dauerhaften, wenn auch umstrittenen Waffenstillstand einzuhalten. Die Zivilisierer neigen zu der Auffassung,

dass es nur einen Genozid gab: den Holocaust; die Nationalisierer entgegen, dass es zwei gegeben habe: den Holocaust und ein sowjetisches Verbrechen (welches, hängt vom jeweiligen Land ab). Natürlich haben beide unrecht, denn nach der rechtlichen Definition haben Deutsche und Sowjets vielfachen Genozid begangen. Jede Debatte darüber, ob die richtige Zahl von Genoziden mit eins oder zwei anzugeben sei, ist also politisch und wird sehr wahrscheinlich aus Ignoranz oder unredlicher Absicht oder beidem geführt. Was die Zivilisierer und Nationalisierer gleichermaßen am Begriff des Genozid schätzen, ist seine Mehrdeutigkeit.

Den Nationalisierern erlaubt die breite rechtliche Definition von Genozid, zu behaupten (sehr oft zu Recht), dass ein bestimmtes Verbrechen gegen ihr Volk ein Genozid war. Aber der Reiz des Ausdrucks für die Nationalisierer liegt nicht in der Möglichkeit seiner zutreffenden Verwendung, sondern vielmehr in seiner populären Verbindung mit dem Holocaust. Viele Leute glauben, dass Genozid dasselbe bedeutet wie Holocaust, deshalb können Nationalisierer Pluspunkte einheimsen, wenn sie ein Verbrechen Genozid nennen. Aber warum sind manche der irrigen Ansicht, dass der Holocaust der einzige Genozid gewesen sei? Das liegt an den Zivilisierern, die auf der ausschließlichen Anwendung des Begriffs Genozid auf den Holocaust bestehen, um auf diese Weise Vergleiche zu vereiteln. Natürlich laden solche Abwehrbestrebungen zu Vergleichen durch jene ein, die ihre eigene nationale Tragödie gerne von einer ähnlichen Aureole umkränzt sähen. Folglich ist die Frage zu stellen: Warum glauben die Zivilisierer eigentlich, dass der Holocaust, der nach schlichten historischen Begriffen eindeutig beispiellos war, durch die Anwendung eines Rechtsbegriffs erhellt wird, die offenkundig unrichtig ist? Aller Wahrscheinlichkeit nach deshalb, weil die Holocaust-Historiker kein Vertrauen in ihre Behauptung der Einzigartigkeit haben und deshalb eine ahistorische Stütze ihrer Sicht suchen. Wenn das stimmt, ist dieses mangelnde Vertrauen wenig mehr als eine Einladung an die Nationalisierer, bei jeder sich bietenden Gelegenheit das Wort »Genozid« zu verwenden. Wie dem auch sei, das Einvernehmen zwischen Zivilisierern und Nationalisierern über die Unverzichtbarkeit eines Begriffs, den sie vieldeutig lassen, ermöglicht die endlose Fortführung der Diskussion.

*Darstellung:* Seit 1989 haben die Zivilisierer den Nationalisierern unwissentlich dabei geholfen, parallele, in kommemorativer Kausalität gründende Opfergeschichten zu etablieren. Das United States Holocaust

Memorial Museum und die israelische Gedenkstätte Yad Vashem sind buchstäblich zur Inspiration für die Gedenkministerien und neuen historischen Museen geworden, die heute in einem Großteil von Osteuropa so populär und wohlfinanziert sind. Statt an ihre eigenen traditionellen Nationalmuseen anzuknüpfen, geben sich Forscher und Kuratoren alle Mühe, die wirkungsvollen Formate der Holocaust-Museen nachzuahmen. Sie glauben, dass sich die Techniken, mit deren Hilfe der Holocaust aus der Geschichte isoliert wird, auch auf andere Episoden von Massentötungen und Repressionen in Osteuropa anwenden lassen.

Kommemorativ Kausalität ist folglich nicht nur ein Problem für Historiker des Holocaust, weil sie mangelhafte Geschichten des Holocaust hervorbringt; sie ist ein Problem, weil sie mangelhafte Geschichten von Ereignissen hervorbringt, die mit dem Holocaust in Zusammenhang stehen und mit ihm verglichen werden. Sie erlaubt es, die bequeme Kontroverse zwischen Zivilisierern und Nationalisierern zu institutionalisieren.

### *Zirkuläre Geschichte*

Kommemorativ Kausalität, die Verwechslung von gegenwärtiger Resonanz und vergangener Macht, verweigert der Geschichte ihren angemessenen Gegenstand. Die Erklärung des Holocaust wird zirkulär, sie ist nicht länger eine Suche nach den Begriffen, die den Schrecken der jüdischen Erfahrung auszudrücken vermögen, und nach den Konzepten, die die deutsche Politik in ihrem Gesamtzusammenhang erklären. Vielmehr füllt sie Darstellungs- und Verstehenslücken der Geschichtsschreibung unreflektiert mit unserem heutigen *common sense* aus. Natürlich ist es immer schwierig, ein Gleichgewicht zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu finden; danach zu suchen ist die Aufgabe des Historikers. Diese Aufgabe wird indes unmöglich, wenn der kommemorativ Impuls der Gegenwart mit der Vergangenheit selbst verwechselt wird, sodass das am einfachsten Darstellbare zum argumentativ am leichtesten Vertretbaren wird. Dann haben wir keine ernsthaften Erklärungen mehr, sondern nur noch emotionale Reflexe. Die Grenzen der Geschichte werden kraft kommemorativer Kausalität durch die Zufälligkeiten der Empathie gezogen, die dann zu einem kostbaren Gut wird. Über Episoden von Massentötungen außerhalb des Holocaust zu schreiben, so behauptet Omer Bartov, »schließt Empathie aus.«<sup>21</sup> Wenn das stimmt, liegt der Fehler bei den Autoren von Holocaust-

Geschichten, nicht bei ihren Lesern. Gewiss werden Menschen, die den Holocaust überlebten, Empathie mit jenen empfunden haben, die andere Gräueltaten überlebten; dahinter sollten seine Erforscher nicht zurückfallen.

Die Juden wussten während des Zweiten Weltkriegs von der Ermordung sowjetischer Kriegsgefangener durch die Deutschen. Aber wer wird dieser drei Millionen Todesopfer der Naziunterdrückung gedenken? Niemand, denn sie gehören zu keiner Gedenkgemeinschaft. Weil ihrer nicht gedacht wird, gehen sie in Gesamtdarstellungen des Holocaust unter, obwohl ihre Erfahrung unabdingbar für eine angemessene Erklärung des Holocaust ist. Ihr Leid zwingt uns, unser Augenmerk auf die Planung der Nazis für den Osten zu richten: die Schaffung eines auf Rassekriterien beruhenden Imperiums, nach dem Verhungernlassen und der Deportierung von zig Millionen Menschen. Diese Pläne muss man kennen, um zu verstehen, warum die Deutschen die von Juden besiedelten Länder eroberten. Die Erfahrung der sowjetischen Kriegsgefangenen bestätigt auch die ideologische Priorität der Judenvernichtung bei den Nazis. Als die deutschen Pläne am sowjetischen Widerstand scheiterten, war Hitler gewillt, slawische Gefangene als Zwangsarbeiter einzusetzen, während er die »Endlösung« in einer Weise beschleunigte und eskalierte, dass daraus der Holocaust wurde. Viele dieser Menschen waren zweimal einer Politik der Verhungern ausgesetzt: nicht erst 1941 in den entsetzlichen deutschen Hungerlagern, sondern schon 1933 in der sowjetischen Ukraine. Diese Leben gemahnen uns daran, Fragen von Modernisierung, Imperium und politischer Ökonomie zu beachten, wenn wir hoffen wollen, den Holocaust zu verstehen. Diese Kategorien eignen sich nicht für das Gedenken, weil sie nicht der Vergangenheit angehören. Sie sind gegenwärtig – eben dies ist der Grund, warum wir ihrer eingedenk sein sollten.

Der kommemorativ Impuls trennt nicht nur Ideologie von Geschichte, er beschränkt die Ideologie auf das, was in nichttextuellen Formen dargestellt werden kann. Ideologie wird zu dem, was sich heute ästhetisieren lässt, statt als das zu erscheinen, was in der Vergangenheit angestrebt wurde. Ohne ein lebendiges Verständnis der Ansprüche der Ideologie an die Welt und ohne ein lebendiges Verständnis vergangener Welten, die durch Ideologie verändert wurden, können wir weder den Antisemitismus verstehen noch uns auf seine Rückkehr vorbereiten (oder auf das Wiederaufleben ähnlicher Ideen). Wie die Nazis, die Osteuropa erobern wollten, und die Sowjets, die es taten, leben wir in einer Welt der Knappheit. Es ist

nicht allzu schwierig, sich Ideen vorzustellen, die eine radikal ungleiche Ressourcenverteilung und die Vernichtung von Gruppen rechtfertigen, die im Weg zu stehen scheinen. Kann eine solche Vermählung von Ideen und Vernichtung wieder geschehen? Sie ist bereits geschehen – in China, in Kambodscha, in Afrika. War es genauso wie der Holocaust? Natürlich nicht. Aber ist es für das historische Verständnis oder das politische Urteil produktiv, die Erforschung der Vergangenheit auf die Gedenkpraktiken von heute abzustimmen? Können wir es uns leisten, die ideologischen Dispute des 20. Jahrhunderts in Gestalt einer bequemen Kontroverse wiederaufzuführen, während wir die Verbindungen zwischen Materiellem und Ideen ignorieren? Sollten wir unsere Sache auf eine Idee von Zivilisation stützen, die von der Bewältigung einer nicht zu bewältigenden Vergangenheit im Dienste der Aufrechterhaltung einer nicht aufrechtzuerhaltenden Gegenwart abhängt? Natürlich nicht.

*Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos*

#### Anmerkungen

- 1 Dieser Essay stützt sich auf drei Vorlesungen, die ich am Wilson Center in Washington, D.C. sowie an den Universitäten Cambridge und Princeton gehalten habe. Mein Dank für die Einladungen geht an Vladimir Tismaneanu, Rory Finnan und Jan-Werner Müller.
- 2 *Penser la Révolution française*, Paris 1978, dt.: 1789. *Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a.M./Wien/Berlin 1980, z.B. S. 17.
- 3 In ihren Vorlesungen von 1965 an der New School for Social Research, gesammelt in *Über das Böse. Eine Vorlesung in Ethik*, München 2007.
- 4 Vgl. u.a. Ian Kershaw, *Hitler. 1889-1945*, Wien 2010; Peter Longerich, *Der ungeschriebene Befehl. Hitler und der Weg zur »Endlösung«*, München 2001; Peter Longerich, *Heinrich Himmler. Biographie*, Berlin 2008. Siehe auch meine Rezension von Longerich, »A New Approach to the Holocaust«, *New York Review of Books*, 23. Juni 2011, S. 54 ff.
- 5 Vgl. Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde., 10. durchges. u. erw. Auflage, Frankfurt a.M. 2007; Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1955.
- 6 Vgl. insbesondere, aber nicht ausschließlich Michael R. Marrus / Robert O. Paxton, *Vichy France and the Jews*, New York 1981.
- 7 Vgl. Charles S. Maier, *Die Gegenwart der Vergangenheit. Geschichte und die nationale Identität der Deutschen*, Frankfurt a.M. 1992. Siehe auch Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, München 1988. Eine unschätzbare englischsprachige Einführung in den Historikerstreit ist Peter Bald-

- win (Hg.), *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*, Boston 1990.
- 8 Das schlichte faktische Problem mit dieser Herangehensweise ist, dass sich deutsche Familien des Holocaust und anderer deutscher Verbrechen vollkommen bewusst waren, nicht zuletzt, weil so viele von ihnen davon materiell profitierten. Obwohl in den 1980er Jahren unter den Deutschen der älteren Generation zweifellos bekannt, war dies damals nicht so gut dokumentiert wie heute.
  - 9 Vgl. Richard J. Evans, *Das Dritte Reich. Krieg*, München 2009; Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung, 1933-1939; die Jahre der Vernichtung, 1939-1945*, München 2008. Ich bespreche beide Werke in *The New York Review of Books*, »What We Need to Know About the Holocaust«, 30. September 2010 und »Nazi, Soviets, Poles, Jews«, 3. Dezember 2009.
  - 10 Ein faszinierendes Beispiel für einen Tabubruch durch diese doch recht gewöhnliche Beobachtung ist Jan Patočkas Erörterung von Husserl in seiner Analyse von Heideggers berühmten Spiegel-Interview, »Kommentar zum Spiegel-Interview mit Martin Heidegger«, in: Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, S. 577-584.
  - 11 Vgl. meine längere Erörterung in »A New Approach to the Holocaust«, a.a.O.
  - 12 Vgl. Daniel Jonah Goldhagen, *Schlimmer als Krieg. Wie Völkermord entsteht und wie er zu verhindern ist*, München 2009, S. 383; Yitzhak Arad, *The Holocaust in the Soviet Union*, Lincoln (Nb.)/Jerusalem 2009.
  - 13 Die Unterscheidung, die ich zwischen kommemorativer und kausaler Geschichte zu treffen versuche, ähnelt jener, die Isaiah Berlin zwischen den Methodiken Voltaires und Vicos herausarbeitet, vgl. *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt a.M. 1994, S. 168-195.
  - 14 Christoph Dieckmann, *Deutsche Besatzungspolitik in Litauen 1941-1944*, Göttingen 2011. Vgl. auch meine Rezensionen »Hitlers Logical Holocaust«, in: *New York Review of Books*, 20. Dezember 2012, und »Stalin & Hitler: Mass Murder by Starvation«, in: ebd., 21. Juni 2012.
  - 15 Wichtige Studien zur Rolle der Organisation Ukrainischer Nationalisten im Holocaust stammen von John-Paul Himka und Marco Carynnyk. Zu meiner eigenen Arbeit über ethnische Säuberungen durch ukrainische und polnische Nationalisten vgl. »The Causes of Ukrainian-Polish Ethnic Cleansing, 1943«, in: *Past and Present*, 179 (2003), S. 197-234; »Leben und Sterben der Juden in Wolhynien«, in: *Osteuropa*, 57 (2007), 4, S. 123-142; relevante Kapitel in *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*, New Haven u.a. 2003; *Sketches from a Secret War. A Polish Artist's Mission to Liberate Soviet Ukraine*, New Haven u.a. 2005.
  - 16 In Yehuda Bauers unverzichtbarer und exzellenter Studie der Shtetlach, hinsichtlich deren die staatliche Souveränität der Vorkriegszeit nicht ignoriert werden kann, wird sie ausgeblendet. Die polnische Gesellschaft, so Bauer, sei unter der Last ihrer eigenen Korruption, ihres wirtschaftlichen Scheiterns und ihrer Nutzlosigkeit zusammengebrochen. Vgl. Yehuda Bauer, *The Death of the Shtetl*, New Haven 2009, S. 360 (dt.: *Der Tod des Shtetls*, im Druck).
  - 17 Obwohl ich die Einladung zum vorliegenden Artikel vermutlich meiner Arbeit über den Holocaust verdanke, habe ich einen Großteil meiner Karriere dem Pro-

- blem der Nationalgeschichte und nationalen Mythen in Osteuropa gewidmet. Auf die eine oder andere Weise war dies das Thema der vier Bücher, die *Bloodlands* vorausgegangen sind.
- 18 Beim englischen Titel von Gross' Buch *Neighbors* schwingt eine Bedeutung mit, die dem polnischen Original und dem deutschen Titel (*Nachbarn*) abgeht. In der englischen Bibelübersetzung steht in Leviticus 19:18 das Gebot: »*love your neighbors as yourself*«, zu Deutsch: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«. Im Lukas-Evangelium definiert Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter den Nächsten als jemanden, der Barmherzigkeit beweist, was die Polen in Jedwabne gerade nicht taten. Diese bittere Ironie fehlt im Polnischen (wie im Deutschen), da der Buchtitel »*sąsiedzi*« nicht das Wort ist, das in der polnischen Übersetzung von Leviticus und Lukas Verwendung findet (sondern »*bliźni*«).
  - 19 Die Verwendung eines Nachschlagewerks würde dieses Problem lösen: Paul Robert Magocsi, *Historical Atlas of Central Europe. From Early Fifth Century to the Present*, Seattle (Wash.) 2002.
  - 20 Die Bücher von Jan Gross erscheinen auf Englisch (z.T. auf Deutsch), ebenso wie die von Barbara Engelking und Jacek Leociak, *The Warsaw Ghetto. A Guide to the Perished City*, New Haven 2009. Beachtung und Übersetzung verdienten u.a.: Marek Szapiro, *Nim słońce wszędzie. Dziennik pisany w ukryciu 1943-1944*, Warschau 2007; Barbara Engelking, Dariusz Libionka, *Żydzi w powstańczej Warszawie*, Warschau 2009; Adam Puławski, *W obliczu Zagłady. Rząd RP na Uchodźstwie, Delegatura Rządu RP na Kraj, ZWZ-AK wobec deportacji Żydów do obozów zagłady (1941-1942)*, Lublin 2009; Jan Grabowski, *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942-1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warschau 2011; Barbara Engelking, *Jest taki piękny, słoneczny dzień...*, Warschau 2011.
  - 21 »Review Forum« über Donald Bloxham, *The Final Solution. A Genocide*, mit Jürgen Matthäus, Martin Shaw, Omer Bartov, Doris Bergen und Donald Bloxham, *Journal of Genocide Research*, Bd. 13, März-Juni 2011, Nr. 1-2, S. 107-152, hier S. 128.

*Sergey A. Ivanov*

## DAS ZWEITE ROM AUS SICHT DES DRITTEN

Russische Debatten über das »byzantinische Erbe«

Obwohl die Rus ein halbes Jahrtausend mit Byzanz koexistierte, sollte die Bedeutung des byzantinischen Einflusses auf die russische Kultur nicht überschätzt werden. Wie viel konnte eine junge Kultur, die in den Weiten Osteuropas Gestalt annahm, von einer antiken Zivilisation, die in mediterraner Kultur, römischer Staatlichkeit und griechischer Gelehrsamkeit verwurzelt war, schon entlehnen? Mitte des 11. Jahrhunderts begann Byzanz' Größe zu schwinden, bis das Reich nach vier Jahrhunderten auf zwei Landstriche zusammengeschrumpft war. Die Moskauer Rus tauchte zu Beginn des 13. Jahrhunderts als winziges Fürstentum auf und wuchs ständig, bis es vierhundert Jahre später zum zweitgrößten Land der Erde geworden war. Die Byzantiner legten ganz langsam ihr (zuweilen unbegründetes) Überlegenheitsgefühl gegenüber den »Barbaren« ab. Den Russen gelingt es bis heute nicht, ihren (zuweilen unbegründeten) Minderwertigkeitskomplex gegenüber dem Westen abzustreifen. Stile und Stimmungslagen der russischen Musik, des russischen Tanzes und der russischen Kleidung haben nichts mit ihren byzantinischen Gegenstücken gemein. Blaubeeren sind im Süden so unbekannt wie Olivenbäume im Norden. Ein Grieche hätte niemals eingelegten Kohl oder selbstgebrauten Alkohol genossen, während einem russischen Pilger in Konstantinopel beim Anblick griechischer Gaumenfreuden speiübel wurde. Eine Legende aus der Nestorchronik beschreibt maliziös die Verwirrung des Apostels Andreas (der hier einen Byzantiner verkörpert) über die Nowgoroder Badesitten: »[...] und sie heizen sie [die Badehäuser] bis zur Gluthitze [...] sie erheben Ruten und [...] schlagen sich selbst, und sie schlagen sich so lange, bis sie kaum lebendig herauskommen, und sie übergießen sich mit kaltem Wasser [...]«. Umgekehrt kam Stephan von Nowgorod, der im 14. Jahrhundert eine Pilgerreise nach Konstantinopel unternahm, kein anderer Vergleich für die Kapitale in den Sinn als »ein großer Wald: Es ist unmöglich, sich ohne einen guten Führer zurechtzufinden«.

Angesichts des Unterschieds zwischen beiden Kulturen wurden viele Entlehnungen transformiert und umgedeutet, häufig bis zur Unkenntlichkeit. Dies wird in den Diskussionen über das »byzantinische Wesen« der russischen Staatlichkeit häufig vergessen. Um nur ein offenkundiges Beispiel anzuführen: Konstantin der Große war der einzige byzantinische Kaiser, der heiliggesprochen wurde, während slawische Fürsten sehr häufig kanonisiert wurden; der erwähnte Stephan von Nowgorod beschreibt beglückt zahlreiche Reliquien, die er und seine Gefährten küssen durften, und fügt hinzu: »Es gibt dort auch viele Zarengräber, und obwohl [diese Kaiser] keine Heiligen sind, küssten wir Sünder [sie].« Die Lektionen, die die russischen Besucher von Byzanz lernten, hatten nichts mit den Byzantinern selbst zu tun: Russische Reisende sahen in Byzanz, was sie sehen wollten. Sie schufen sich ihr eigenes, imaginäres Byzanz.

Im Folgenden konzentriere ich mich darauf, wie der Moskauer Staat und später Russland mit dem Bild des untergegangenen Reichs umgingen, und lasse die Beziehung zwischen Byzanz und dem frühen russischen Fürstentum beiseite. Es gibt in der Wahrnehmung der russischen Öffentlichkeit viele Mythen, die sich auf Byzanz beziehen. So sind heute die meisten Menschen überzeugt, das russische Nationalwappen, der Doppeladler, entstamme dem byzantinischen Erbe, insbesondere, dass Sophia Palaiologina es als Mitgift für Ivan III. nach Moskau mitgebracht hatte. Die Ehe der beiden wurde 1472 geschlossen, der Doppeladler tauchte zuerst 1497 auf dem Zarensiegel auf. Allerdings sprechen mehr Gründe dafür, dass es sich um eine Nachbildung des österreichischen Wappens handelt. Die Idee, dass die Moskauer Zaren »Geburtsrechte« auf das Erbe von Byzanz hätten, stammte von den Venezianern, die darauf erpicht waren, Verbündete in ihrem Kampf gegen die Osmanen zu finden. Bei den Moskauern der Zeit fand das keinen sonderlichen Anklang. Während sowohl Kiew als auch Vladimir ein Goldenes Tor in Nachahmung der Porta Aurea von Konstantinopel errichteten, besaß Moskau kein solches Bauwerk; Kiew und Nowgorod eiferten mit ihren eigenen Sophienkathedralen der Hagia Sophia in Byzanz nach, der großen Hauptkirche der Orthodoxie – Moskau tat es nicht.

Es ist wahr, dass Iwan IV., der Schreckliche (1533-1584), die Kappe des mongolischen Khans, mit der er zum Zaren gekrönt wurde, die »Mütze des Monomach« nannte und mit einigen weiteren Symbolen aus Byzanz spielte, aber weit mehr am Herzen lag ihm der Anspruch, ein Nachkomme des Augustus zu sein, und mit Vorliebe berief er sich auf das Erste, nicht das

Zweite Rom. Was die Religion betraf, pflegte er zu sagen: »Unser Glaube ist nicht griechisch, sondern christlich.« Politische Denker der Zeit wie Iwan Pereswetow warnten Ivan IV. davor, die oströmischen Kaiser (*basileis*) nachzuzahlen, die ihr Reich verloren hatten, weil sie ihre Vorrechte an ihre Magnaten abgetreten hatten. Letztere bezeichnete der Zar verächtlich als »diese *hypatoi* [Adlige oder Konsuln] und *strategoï* [Generäle]«. Im Allgemeinen wurde Byzanz letztlich als gescheitert betrachtet und genoss bei niemandem besondere Wertschätzung. Derselbe Pereswetow legte dem Moskauer Zaren als wahres Vorbild Mehmet den Eroberer ans Herz.

Die Idee von Moskau als »Drittem Rom« geht auf den Mönch Philotheus (Filofei) zurück, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in einem Kloster in der Nähe von Pskow lebte. Ozeane von Tinte wurden darüber vergossen, diese Idee zu erörtern, und es ist nicht das Ziel des vorliegenden Aufsatzes, jener langen Debatte irgendetwas hinzuzufügen. Die eschatologische These des Mönchs verwandelte Konstantinopel (das »Zweite Rom«) in eine Metapher, die mit dem realen Byzanz kaum etwas zu tun hatte. Die Idee des »Dritten Roms« gewann 1589 einige Popularität, als Moskau auf sein Recht auf ein eigenes Patriarchat pochte. Später geriet die Vorstellung vollständig in Vergessenheit (außer in den Gemeinden der Altgläubigen im 17. Jahrhundert). Das galt bis zu den 1860er Jahren, als Filofeis Schriften erstmals veröffentlicht und in einem gänzlich anderen Umfeld rezipiert wurden.

Byzanz diente bei verschiedenen Gelegenheiten als Fundgrube für historische Präzedenzfälle. Als etwa 1598 Zar Fjodor starb, ohne einen legitimen Thronfolger zu hinterlassen, wurde ein ganzes Arsenal byzantinischer Fälle bemüht, um Boris Godunows Anspruch auf den Thron zu rechtfertigen – mit einer Einschränkung, denn da sich das Gerücht verbreitete, dass Godunow bei der Ermordung von Zar Fjodors jüngeren Bruder Dimitrij die Hand im Spiel gehabt hatte, wurde Basileios I., der Makedonier, der seinen Vorgänger beseitigt hatte, aus der Liste der byzantinischen Vorbilder getilgt. Mitte des 17. Jahrhunderts wuchs die internationale Bedeutung des Zarentums, und Byzanz rückte wieder als imperiales Vorbild in den Vordergrund. So diente Zar Alexei die alte byzantinische Gesetzessammlung *Eisagogē tou nomou* (auch fälschlich *Epanagogē*) dazu, das Primat des Zarentums über die Kirche zu behaupten; gefällige Griechen intonierten für den Zaren Orakelsprüche, wonach es den Russen vorherbestimmt sei, Konstantinopel zu befreien. Zar Alexei

übernahm auch einige byzantinische Insignien und gab in Konstantinopel einen Reichsapfel und ein Diadem in Auftrag, hergestellt »nach Art des frommen griechischen Zaren Konstantin«; während der Krönung seines Sohnes Fjodor empfing der Zar, wie die byzantinischen Kaiser, am Altar die Kommunion nach dem Priesterritus, und man begann auch, nach byzantinischer Sitte, seinen Namen während der Liturgie zu nennen. Die oberflächliche Entlehnung verstreuter Versatzstücke aus der imperialen Ideologie und Praxis rückte das Moskauer Reich allerdings noch lange nicht näher an Byzanz: Alexeis russische Untertanen betrachteten sein Verhalten als blasphemische Aneignung sakraler Funktionen.

Peter der Große hegte eine deutliche Abneigung gegen das untergegangene Reich, einfach aufgrund seiner Ineffizienz. Nach ihm wurde das byzantinische Paradigma irrelevant. Die erste, die die Idee Byzanz wiederbelebte, war Katharina die Große. Sie hegte einen »griechischen Plan« zur Zerschlagung des Osmanischen Reiches und wollte Byzanz unter russischem Schutz wiederherstellen. Die Zarin nannte ihren zweiten Enkelsohn sogar Konstantin – um ihn auf den Thron des künftigen neuen Byzanz zu hieven. Aber solche Pläne erwiesen sich als kurzlebig (1768 bis 1789), und wieder fiel Byzanz in Vergessenheit.

Die byzantinische Frage tauchte im 19. Jahrhundert wieder auf, als sich die russische Elite des unsicheren Status des Landes unter den Weltzivilisationen bewusst zu werden begann. Doch der Ton der Diskussion hatte sich geändert: 1836 bekräftigte der Philosoph Pjotr Tschaadajew in seinen *Philosophischen Briefen* seine Überzeugung, dass es die Rus mit ihrer Bevorzugung Konstantinopels gegenüber Roms war, die Russlands Unglück besiegelt habe: »Poussés par une destinée fatale, nous allions chercher dans la misérable Byzance, objet du profond mépris de ces peuples, le code moral qui devait faire notre éducation.« (Unserem verhängnisvollen Schicksal gehorchend, wendeten wir uns an das elende, von diesen Völkern tief verachtete Byzanz, um von ihm jene sittliche Ordnung zu übernehmen, die unserer Erziehung zugrunde gelegt werden sollte.) Damit war eine Debatte eröffnet, die ohne nennenswerte Änderung der Begrifflichkeit oder Argumente bis heute fort dauert.

Alexander Puschkin, der große russische Dichter und Freund Tschaadajews, schrieb eine Erwiderung, in der er Russlands Wahl und Russlands Recht verteidigte, sich vom Rest Europas zu unterscheiden. Ironischerweise schrieb er auf Französisch, wie in der russischen Aristokratie üblich:

»Vous dites [...] que Byzance était méprisable et méprisée etc. – hé, mon ami! [...] Nous avons pris des Grecs l'évangile et les traditions, et non l'esprit de puérité et de controverse. Les mœurs de Byzance n'ont jamais été celles de Kiov.« (Sie sagen [...] Byzanz sei verächtlich und verachtet etc. – nun, mein Freund [...] Wir haben von den Griechen das Evangelium und die Traditionen übernommen, nicht den Geist der Kinderei und des Zwists. Die Sitten von Byzanz waren niemals die von Kiew.) Natürlich stützten sich beide Korrespondenten in ihrer Wahrnehmung von Byzanz nicht nur auf Gibbon, nicht nur auf Montesquieu und Voltaire, sondern auf den allgemeinen westlichen Bezugsrahmen.

Die Debatte konnte sich nicht frei entfalten, da der Zar über Tschaadajews Brief erzürnt war. Er ließ die Zeitschrift, die ihn veröffentlicht hatte, sofort schließen, jagte ihren Herausgeber ins Exil und stellte Tschaadajew für viele Jahre unter Hausarrest. Puschkin selbst verzichtete darauf, seine Antwort abzuschicken, die nur die offizielle Verfolgung »nachgeplappert« hätte. Der Schriftsteller ließ den Brief in seinem Archiv, nachdem er darauf notiert hatte: »Ein Falke hackt einem anderen kein Auge aus.« Tschaadajew blieb bis an sein Lebensende untröstlich. Viele Jahre nach seiner philosophischen Abhandlung beharrte er in einem privaten Brief: »Wir, die wir in der Nachfolge von Byzanz stehen, wissen nur zu gut, was es heißt, wenn die spirituelle Macht der Gnade der säkularen Herrscher überlassen bleibt.«

Byzanz als Reich gewann Mitte des 19. Jahrhunderts noch einmal an Bedeutung. Als der Orientalist Jakob Fallmerayer seine Theorie von der Slawisierung des Balkans in byzantinischer Zeit vortrug, wollte er damit den Westen vor der »russischen Bedrohung« warnen. Trotz ihres russophoben Einschlags fielen Fallmerayers Ideen bei einer neuen Denkströmung in Russland, den sogenannten Slawophilen, auf fruchtbaren Boden, schienen sie doch ihren Anspruch auf das byzantinische Erbe zu untermauern. Der früheste Slawophile und große russische Dichter Fjodor Tjuttschew führte in München viele Gespräche mit Fallmerayer »*de fatis byzantinis*«, wie Letzterer in seinem Tagebuch vermerkte. Fallmerayer notierte sich auch Stichpunkte zu Tjuttschews Ideen: »Byzanz Heilige Stadt. Pruritus Residenz zu verlegen.« Für Tjuttschew wie für die anderen »Slawophilen« war Konstantinopel ein »natürliches Ziel«, aber es war kein Selbstzweck. In seinem Gedicht »Prophezeiung« (1850) beschwor Tjuttschew den russischen Zaren, er möge sich, sobald im »auferstandenen Byzanz« der Altar Christi in der Hagia Sophia wiedererrichtet sei,

sich vor diesem niederwerfen, um sich dann als »Zar aller Slawen« wieder zu erheben. Dass der Ausbruch des Krimkriegs 1853 mit dem 400. Jahrestag des Falls von Byzanz zusammenfiel, gab einem neuen Schwall imperialistischer Träume Auftrieb. Der Dichter Apollon Maikow schrieb: »Lasst alle wissen, dass der Traum vom christlichen Byzanz in Russland noch lebendig ist.«

Es gibt zwei Facetten der russischen Debatte über das byzantinische Erbe: Der politische Aspekt kreiste um das Schicksal Konstantinopels und der orthodoxen Christen nach dem bevorstehenden Untergang des Osmanischen Reichs. Einige, wie Fjodor Dostojewski, beharrten darauf, Konstantinopel müsse russisch werden, andere vertraten die Meinung, es solle zur Hauptstadt einer panslawischen Föderation werden. Michail Saltykow-Schtschedrin, ein großer russischer Satiriker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, spottete in *Geschichte einer Stadt* über die russische Byzanz-Obsession. Weiten Kreisen der gebildeten Gesellschaft erschien die Diskussion über das Schicksal Konstantinopels jedoch aufregend und schmeichelhaft, besonders in den 1870er Jahren, als ein siegreicher Krieg gegen die Türkei russische Truppen sogar bis an den Stadtrand von Istanbul führte.

Der andere Aspekt der Byzanz-Debatte betraf heimische Probleme: Ist Russland eine einzigartige Kultur, die nur Byzanz zum Vorläufer hatte, oder ist es Teil Europas? Als der berühmte deutsche Historiker Karl Eduard Zachariae von Lingenthal die Ansicht äußerte, die byzantinische Bauerngemeinde sei eine slawische Neuerung gewesen, wurde diese Hypothese von den Slawophilen enthusiastisch begrüßt. Doch nicht alle in Russland hielten ein solches slawisches »Bindeglied« für unabdingbar. Der Diplomat und Philosoph Konstantin Leontjew verachtete die Slawen und bewunderte Byzanz. Er benutzte es als Symbol einer Theokratie, die er dann als Modell zur Nachahmung empfahl. »Byzanz hat uns allen unsere Kraft gegeben«, schrieb er. »Unter seinem Banner werden wir dem Ansturm ganz Europas widerstehen, wenn es wirklich wagt, uns die Fäulnis und Unflat seiner Vorschriften für ein irdisches Paradies aufzuzwingen.« Natürlich wusste er nahezu nichts über Byzanz, für ihn war es nur ein ideales Konstrukt. In einem Buch von 1875, dessen Titel übersetzt *Byzantismus und Sklaverei* lautet und das seither hoch geachtet, viel gelobt und kritisiert wurde, wird das eigentliche Byzanz nur einige wenige Male erwähnt. Leontjew war der Erfinder des Begriffs »Byzantis-

mus« (im Gegensatz zu »Byzantinismus«), ein Ausdruck, der sich bei den Bewunderern des Reiches als Bezeichnung für eine gutartige Tyrannei einbürgerte. Zum Ausgleich tauchte eine weitere russische Neuprägung auf, die abwertenden westlichen Ausdrücken wie dem deutschen »Byzantinismus« und dem französischen »byzantiner« entsprach: византийщина. An der Debatte um das byzantinische Erbe beteiligten sich prominente öffentliche Persönlichkeiten wie Alexander Herzen, der Byzanz wegen seiner »Debilität« verdammt, ebenso wie Wladimir Solowjow und Wassili Rosanow. Letzterer, einer der bedeutendsten und originellsten Denker aus Russlands Silbernem Zeitalter, widersprach Leontjews utopischen Konstrukten. Seine Bemerkungen sind so scharfsinnig, dass sie es verdienen, hier ausführlicher zitiert zu werden:

Wann, in welcher Epoche, wurden wir denn besonders von byzantinischen Prinzipien geprägt? Würden nicht alle zustimmen, dass es in der Zeit war, als Moskau den russischen Staat schuf? Aber wenn dem so ist, warum absorbierten wir diese Prinzipien nicht in der Phase unserer kindlichen Empfänglichkeit, als Byzanz lebendig war und uns nahe stand, sondern zur Zeit unserer argwöhnischen Absonderung, als Byzanz bereits gefallen war? [...] Stellen die byzantinischen Ursprünge des Moskauer Lebensstils nicht ein Phänomen dar, das weit eher illusorisch als real ist? [...] Als Byzanz von einem mächtigen und attraktiven Reich zu einer Sklavin des Islam wurde [...] – gerade in dieser Zeit soll Russland also von den Prinzipien Byzanz' durchdrungen worden sein. Ist das nicht eine Illusion? Schreiben wir da nicht unsere zutiefst originellen und einzigartigen Aspekte einer Nachahmung zu? [...] Das verfeinerte und verkommene Byzanz, das abstrakte Dispute theologischer und philosophischer Natur mit Orgien mischte, mit dem Lärm und der Ausschweifung des Zirkus, kann kaum ernstlich als Vorläufer und Prototyp des Moskauer Staates betrachtet werden – verdrossen schweigsam, von sturer Hartnäckigkeit, mehr kraftvoll als verschlagen, so ganz und gar unverfeinert in seinem Denken, seinem Geschmack und seinen Gefühlsneigungen.<sup>1</sup>

Nie um Selbstwidersprüche besorgt, bejahte Rosanow in seinen späteren Schriften die Idee, dass Byzanz tatsächlich eine große Rolle in der russischen Geschichte gespielt hatte, freilich eine negative: »Hat das Jahrtausend des Byzantismus in Russland denn irgendetwas Gutes bewirkt? Man kann mit der Hand auf dem Herzen erwidern: Nein, hat es nicht! Seien wir daher konsequent und helfen, Russland vom Joch des Byzantismus zu befreien.«

Als das Russische Reich in das 20. Jahrhundert eintrat, erreichte der russische Byzantinismus seinen Gipfel: Die Eroberung des Bosporus und

die Errichtung eines Kreuzes auf der Hagia Sophia waren die Hauptziele der russischen Außenpolitik. Die öffentliche Stimmung der Zeit lässt sich mit der Tatsache illustrieren, dass 1911 der junge Ossip Mandelstam, dessen Familiengeschichte – er war Jude und vor kurzem mit seinen Eltern von Polen nach St. Petersburg gezogen – kaum Anknüpfungspunkte zu den imperialen, orthodoxen Sehnsüchten aufwies, ein enthusiastisches Gedicht über die Konstantinopler Sophienkathedrale schrieb:

Die Hagia Sophia – stehnzubleiben  
 Gebot der Herr den Völkern, den Monarchen!  
 Denn deine Kuppel, laut dem Augenzeugen,  
 Ist die am Himmel festgemachte ...

Das Beispiel Justinians, für alle Zeiten –  
 Da sie, aus Ephesos, die Diana hieß,  
 Die grünen hundertsieben Marmorsäulen  
 Für fremde Götter sich entführen ließ.

Was sich wohl dein Erbauer überlegt hat,  
 Als er, hoch an Idee und hoch an Geist,  
 So legte die Apsiden und Exedren,  
 Dass er nach Westen und nach Osten zeigt?

Herrlicher Tempel, in der Welt sich badend,  
 Und vierzig Fenster – ein Triumph des Lichts;  
 Unter der Kuppel segeln stillerhaben  
 Vier Erzengel, und schöner gibt es nichts.

Das wissend-weise sphärische Gebäude  
 Wird Völker überleben und die Zeiten,  
 Dumpf schluchzen Seraphim, und ihr Geläute  
 Schafft sie nicht ab, die goldenen Dunkelheiten ...<sup>2</sup>

Die Idee, dass Russland selbst die Reinkarnation von Byzanz sei, fand ihren plastischsten Ausdruck in dem als »byzantinisch« bezeichneten Architekturstil. Er kam in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf und erreichte in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts, wo im ganzen Russischen Reich und über seine Grenzen hinaus vierzig »byzantinische« Kathedralen erbaut wurden, seinen Höhepunkt: Außer in Russland wurden auch in Griechenland, Bulgarien, ja sogar in Frankreich und Deutschland (Biarritz und Bad Kissingen) solche Gotteshäuser gebaut. Das

pompöseste und großartigste unter ihnen ist die St. Nikolaus-Marine-Kathedrale in Kronstadt, dessen Ähnlichkeit zur Hagia Sophia in Konstantinopel sowohl im Außen- wie im Innendekor ins Auge sticht.

Die Byzantinistik war eine der Säulen der russischen Geisteswissenschaften. In der Türkei nahm das Russische Archäologische Institut in Konstantinopel eine führende Stellung unter den europäischen akademischen Institutionen der Stadt ein. Natürlich war die große Mehrheit der Gelehrten, die sich mit Byzanz befassten, Monarchisten oder zumindest Konservative. Der einzige Republikaner unter ihnen war Pawel Besobrasow, dessen Buch über den byzantinischen Gelehrten Michael Psellos eine verschleierte Kritik an der russischen Reichsbürokratie war. Wie wir weiter unten sehen werden, setzte sich diese Tradition der verklausulierten Rede, Byzanz zu sagen und Russland zu meinen, später bei den sowjetischen Byzantinisten fort.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs befeuerte die öffentliche Debatte noch mehr. 1915 sandte der führende russische Byzantinist, Fjodor Uspenski, ein Memorandum an Zar Nikolaus II., in dem er die Schritte auflistete, die nach der russischen Übernahme Konstantinopels zu unternehmen wären. Im selben Jahr veröffentlichte Erzbischof Antonij (Chrapovitski), einer der einflussreichsten Kleriker Russlands (er war der erste Anwärter auf das Amt des Patriarchen nach Wiedereinführung des Patriarchats), ein Plädoyer für die Wiederherstellung des Byzantinischen Reichs in seinen ursprünglichen Grenzen – ein Traum, der in gewisser Weise noch kühner war als die Begehrlichkeiten der Verfechter der großgriechischen Idee (*Megali Idea*), die sich die Vereinigung aller Teile der antiken griechischen Welt herbeisehnten. Doch die offizielle Haltung gegenüber Istanbul war für die Griechen nicht so günstig. Am 2. März 1915 teilte Zar Nikolaus II. dem französischen Botschafter (dessen Name ironischerweise Paléologue lautete) mit: »Die Stadt Konstantinopel und Südthrazien müssen meinem Reiche einverleibt werden.« Nachdem die Entente cordiale seinen Anspruch akzeptiert hatte, schien die Eroberung von Zargrad, der Kaiserstadt, unmittelbar bevorzustehen. Am ersten Weihnachtstfeiertag 1916 schrieb der symbolistische Dichter Wjatscheslaw Iwanow die beschwörenden Worte: »Oh Rus, wenn du dich in die purpurnen Roben von Zargrad hüllst, diene keinem weltlichen Begehren.«

Die Februarrevolution 1917 gebot der imperialen Hysterie keinen Einhalt; stattdessen stellte sich die byzantinische Frage sogar noch bren-

nder. In der Atmosphäre überwältigender Unsicherheit nach dem Sturz der Monarchie tadelten einige Theologen den exzessiven Gnostizismus und das Asketentum von Byzanz, Verirrungen, die, wie sie glaubten, später der russischen Seele eingepflanzt worden waren.

\*

Als die Bolschewiki im Oktober 1917 an die Macht kamen, interessierten sie sich nicht im Geringsten für Byzanz, doch ihre Kontrahenten auf der anderen Seite der Barrikaden vergaßen Byzanz nicht: Der abrupte Zusammenbruch des russischen Imperiums zwang religiöse und politische Denker, nach den Wurzeln der Katastrophe zu suchen. Der berühmte Theologe Sergej Bulgakow zum Beispiel gab Byzanz die Schuld an der Einsamkeit der russischen Kultur, die sie anfällig für verderbliche Einflüsse gemacht habe.

Zusammen mit dem Christentum übernahm Russland in diesem schicksalsträchtigen Augenblick die gesamte byzantinische Abgesondertheit und Beschränktheit; es wurde vom ganzen westlichen christlichen Europa durch eine »Große Mauer« getrennt und blieb isoliert. [...] Dabei war die byzantinische Haltung gegenüber Russland nie aufrichtig oder warmherzig, sondern immer von Überheblichkeit und Hinterlist geprägt.<sup>3</sup>

In Bulgakows Dialog *An den Mauern von Cherson*, geschrieben 1922 am Ende des brutalen Bürgerkriegs in einer Atmosphäre des Terrors und der Verzweiflung, ging es nur um Byzanz und sein Erbe, als ob dies die Hauptsorgen der Zeit gewesen wären. Der Schriftsteller Alexei Tolstoi, 1920 einer der russischen Emigranten in Konstantinopel, beschreibt die bittere Enttäuschung eines Offiziers der Weißgardisten, dessen trügerischer imperialer Traum zerplatzt war: »Soll Byzanz doch zur Hölle fahren! So viel von unserem russischen Blut wurde vergossen für dieses verfluchte Byzanz. Es ist wieder einmal die übliche russische Dummheit!«

Für die Bolschewiki war Byzanz eines der Attribute des Zarentums; für die Menschen der neuen, avantgardistischen Ära wurde es ein Symbol für alles Verstaubte, Mottenzerfressene, Verrottete. Von den späten 1920er bis zu den späten 1930er Jahren war schon das Wort »Byzanz« verpönt und wurde nur in Anführungszeichen benutzt. Byzantinisten wurden zum Ziel von Repressionen; Wladimir Beneschewitsch, der Prominenteste unter ihnen, wurde hingerichtet.

Etwa zehn Jahre später jedoch begann Stalins imperiale Renaissance, und Byzanz erlebte eine allmähliche Rückkehr. 1943 wurde Byzantinistik per Dekret wieder eingeführt. Die sowjetische Führung hauchte den imperialen Ambitionen des zaristischen Russlands neues Leben ein: 1946 erhob Stalin territoriale Ansprüche gegen die Türkei. 1947 erreichte die byzantinische Renaissance in der UdSSR ihren Höhepunkt, dann ebte sie wieder ab.

Nach und nach lockerte sich die ideologische Starre des kommunistischen Regimes, und viele der früheren Verbote wurden aufgehoben: Was undenkbar gewesen war, wurde möglich. So erlebte von Mitte der 1960er Jahre an das orthodoxe Christentum im Zuge eines neuen Interesses an der alten Kultur eine Wiederbelebung. Das bekannteste Symbol für die religiöse Wiederbelebung war Andrei Tarkowskis Film *Andrej Rubljow* von 1966. Plötzlich entwickelte das Sowjetvolk ein Interesse an Ikonen und altrussischer Kirchenarchitektur, und das Thema Byzanz profitierte von dieser neuen Leidenschaft. Der große sowjetische Byzantinist Sergei Awerinzew wurde eingeladen, von 1969 bis 1971 eine Vorlesungsreihe an der Staatlichen Universität Moskau über byzantinische Ästhetik zu halten. Seine Vorträge hatten sensationellen Erfolg: Hunderte von Menschen stürmten ins Auditorium, wo es nur Stehplätze gab. Im Nu war dieses esoterische Thema ideologisch derart aufgeladen, dass die Behörden die Vorlesung als »religiöse Propaganda« verboten (was sie tatsächlich auch war). In Leningrad und Moskau wurde 1975 bis 1977 eine große Ausstellung über *Byzantinische Kunst in sowjetischen Sammlungen* gezeigt. In der Eremitage gehörte »zu den für die Ausstellung gewählten Räumlichkeiten der Thronsaal [...] des Winterpalais. Der feierlich zeremonielle Charakter des Interieurs [...] betonte den imperialen Charakter der byzantinischen Kunst. Die Organisatoren hatten keine Absicht, die beiden Reiche zu vergleichen [...], aber der Vergleich wurde dennoch gezogen.«<sup>4</sup> Viktor Lasarew, ein prominenter Kunsthistoriker und bekannter Experte für byzantinische Kunst, erhielt 1976 den Staatspreis der UdSSR. Romane wurden verfasst, in denen Byzanz positiv dargestellt wurde. In einem zu dieser Zeit veröffentlichten Kinderbuch wird ein Sklave aus der Rus von Andreas dem Narren zum Christentum bekehrt.

Manchmal nahm die religiöse Wiederbelebung noch riskantere Formen an: Einige westliche Veröffentlichungen über Byzanz kamen als Samisdat in Umlauf – als Texte, die von Eiferern heimlich übersetzt, abgetippt

und verteilt wurden. So geschah es mit einem Buch des in den USA wirkenden Gelehrten und orthodoxen Priesters John Meyendorff über den byzantinischen Theologen Gregorios Palamas: Der Samisdat fachte unter russisch-orthodoxen Christen das Interesse am Hesychasmus, einer spirituellen Gebetspraxis, enorm an – ein Interesse, das bis heute andauert. Meyendorff selbst traf sich bei einem Besuch in Moskau 1979 mit einer Gruppe »antisowjetischer« Priester. Das Treffen wurde vom KGB überwacht und Meyendorff später in der sowjetischen Presse als »subversives Element« präsentiert.

Doch es war nicht nur die byzantinische Religion, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich zog. Schon der bloße Charakter einer despotischen, ideologisch verbrämten Herrschaft, wie sie Byzanz darstellte, rief bei Menschen in der sowjetischen Gesellschaft selbst gegen ihren Willen vertraute Assoziationen wach. Sowjetische Intellektuelle lasen Bücher über Byzanz und warfen sich verschwörerische Blicke zu, während ihre ideologischen Aufpasser ohnmächtig zuschauen mussten. Es ist nur natürlich und geradezu unvermeidlich, Verbindungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu ziehen, ob wir wollen oder nicht, aber unter sowjetischen Bedingungen erschien noch die kleinste Parallele politisch, und alle politischen Anspielungen besaßen eine starke, beinahe erotische Spannung. Konstantin Leontjew konnte von einer Rückkehr des »Byzantismus« nach Russland nur träumen, der *Homo sovieticus* betrachtete Byzanz als eine Art spinnwebenverhangenen Spiegel, in dem er sein eigenes Ebenbild wiederzuerkennen glaubte. Während er bei einem offiziellen Anlass der Ansprache eines kommunistischen Funktionärs lauschte, flüsterte der erwähnte Byzantinist Awerinzew einem neben ihm sitzenden Kollegen ins Ohr: »Wenn Byzantisten untereinander diskutieren, begreift man nur schwer, worüber sie streiten. Wir sind besser gerüstet, das zu verstehen, als die westlichen Kollegen.«

1985 ließ Joseph Brodsky in seinem Essay *Flucht aus Byzanz* solchen Gefühlen freien Lauf. Der Titel ist offenkundig eine ironische Anspielung auf den Titel von William Butler Yeats' Gedicht »Segeln nach Byzanz«. In seiner Schrift benutzte der im Exil lebende Brodsky das alte Reich, um seinen abgrundtiefen Hass auf das totalitäre System der Sowjetunion zu artikulieren. Der Essay tat Byzanz zutiefst Unrecht. Brodsky tat nicht einmal so, als dächte er in historischen Begriffen – und hielt mit seiner Voreingenommenheit nicht hinter dem Berg. Er schrieb: »Rus empfing

oder übernahm alles aus den Händen von Byzanz: nicht nur die christliche Liturgie, sondern auch das christlich-türkische System der Staatsführung [...] Worin besteht der Unterschied zwischen dem Generalsekretär und [...] dem Imperator?«<sup>5</sup> Das war zugleich ungerecht und oberflächlich, doch sogar der große russisch-amerikanische Byzantinist Alexander Kazhdan teilte Brodskys irrige Sicht – die persönlichen Erfahrungen der beiden nivellierten den Kompetenzunterschied.

\*

Der Fall des Kommunismus hob alle Beschränkungen auf und schuf Raum für historisch-philosophische Diskussionen, die sich bis dahin in die Sprache der Allegorie hatten flüchten müssen. Bestimmte Denkschulen begannen, die russischen Probleme auf Byzanz zu schieben. Ein neuheidnischer Autor schrieb: »Byzanz fuhr fort, freiheitsliebenden Stämmen die ›Christianisierung‹ aufzuzwingen. Das ›christliche‹, sklavenhalterische Byzanz, dem freiheitsliebenden Russland ewig feindlich gesonnen, griff Russland selbst an und hetzte ihm die Nomaden der Steppe auf den Hals.«<sup>6</sup> Solche Anschauungen blieben aber in der Minderheit. Byzanz wurde in erster Linie von antiwestlichen, antiliberalen Denkern besungen. Der Erste, der diese Haltung einnahm, war der Essayist Vadim Kozhinov, der in kommunistischer Zeit seine Ansichten für sich behalten müssen, in den 1990er Jahren aber endlich frei sprechen konnte. In seinem 1997 erschienenen Buch *Geschichte der Rus und das russische Wort* schrieb er: »[...] der Westen verabscheute Russland nicht nur, weil Russland ein eigenwilliger Staat war; dem Westen war das eurasische Wesen des byzantinischen Reichs zuwider [...] Russland war der einzige Staat, der das eurasische Wesen von Byzanz erbte.«<sup>7</sup> Kozhinov etikettiert Byzanz somit als »eurasischen« Staat. Dieselbe Idee trug Alexander Dugin vor, der Chefideologe des sogenannten »Neo-Euroasianismus«. Dugin schreibt:

Unser solidestes Fundament ist Byzanz. Russland ist Byzanz. Unsere Formel lautet: Der Westen ist böse; Byzanz ist gut. Alles Schlechte, was über Byzanz geschrieben wurde, ist Lüge. Das sind nur ideologische Winkelzüge, die der Westen in seinem ideologischen Kampf einsetzt. Jeder Russe muss wissen, dass Byzanz das reine Gute ist. Jeder, der etwas anderes behauptet, ist ein Feind. Wer Byzanz kritisiert, ist ein Feind des russischen Volkes. Das muss die ehern vorgegebene Richtung sein. Die Richtung nach Byzanz. Byzanz ist eine absolute Richtlinie für das russische

Projekt, unser Referenzpunkt in der Geschichte. Das ist gewiss und unverrückbar, das ist von zentraler Bedeutung. Byzanz fiel, als es an der Richtigkeit seines eigenen Wegs zu zweifeln begann.<sup>8</sup>

Der Mythos eines besonderen, eurasischen Wegs für Russland wurde zuerst in den 1920er Jahren von einer Gruppe exilierter Akademiker formuliert und in den 1990er Jahren von Philosophen in Russland aufgegriffen. Es sollte erwähnt werden, dass sich die Gründerväter dieser Denkrichtung nicht auf Byzanz fokussierten. Die heutigen »Neo-Eurasi-anisten« haben jedoch wieder eigene Gegner, die »Byzantisten« (im Sinne Leontjews). Einer von ihnen, Alexander Elisejew, verteidigte Byzanz von einem rassistischen Standpunkt aus:

Byzanz als Zweites Rom war der größte arisch-christliche Staat, und die (öffentliche) Aufmerksamkeit auf seine historische Erfahrung zu lenken, könnte eine machtvolle Waffe für die russisch-nationalistische, orthodoxe und konservative Revolution werden. Wir, die Russen, die Nachkommen der Arier, sind eng mit diesen Zivilisationen verwandt. Heute brauchen wir dringend unsere eigene »Byzantinisierung«.<sup>9</sup>

Vladimir Putins Aufstieg zur Macht im Jahr 2000 markierte das Scheitern der Ideologie des politischen Liberalismus in Russland. Nachdem in den 1990er Jahren die liberalen Reformen misslungen waren, wurde rasch klar, dass Russland sich nicht dem Westen anschließen konnte und wollte; es begab sich wieder auf die Suche nach einer nationalen Identität. Unterdessen erschütterte der Aufstieg des radikalen Islam die Illusion eines »eurasischen« Russland. Das Land wanderte, ohne einen gemeinsamen nationalen Bezugsrahmen, ohne Leitlinien oder Vorläufer, abermals zwischen den Welten. Nicht zufällig wurde seit Beginn dieser Dekade Byzanz im öffentlichen Diskurs immer populärer, wie etwa die beiden folgenden Medienzitate belegen: »Vielleicht ist Byzanz nicht nur Russlands Vergangenheit, sondern auch Russlands Zukunft«, und: »Russland ist Byzanz. Es war und es ist Byzanz und wird es immer bleiben.«

Liberalen benutzten das Beispiel Byzanz, um das traurige Schicksal von Autokratie und Bürokratie und einer allmächtigen Ideologie zu illustrieren; umgekehrt präsentierten nicht nur religiöse Eiferer und konservative Rechtsaußen, sondern auch die Kommunisten das untergegangene Reich als nachahmenswertes Vorbild. 2004 veröffentlichte der Führer der Kommunistischen Partei, Gennadi Sjuganow, einen Aufsatz mit dem Titel »Das Vermächtnis von Byzanz«.

Etwa zur gleichen Zeit entstand das Konzept eines »Neobyzantismus« als Versuch, auf den Ideen von Leontjew und anderen aufzubauen. Schauen wir uns nur einmal an, wie oft Byzanz seit 1995 in der russischen Presse erwähnt wurde (die erste Zahl bezieht sich auf die landesweiten, die zweite auf die regionalen Publikationen): 1995: 12/2; 1996: 60/24; 1997: 125/93; 1998: 159/100; 1999: 183/158; 2000: 279/310; 2001: 291/269; 2002: 325/207; 2003: 440/375; 2004: 543/524; 2005: 464/532; 2006: 637/642; 2007: 595/589; 2008: 762/705.

Am 30. Dezember 2007 feierte der Inlandsgeheimdienst der Russischen Föderation FSB sein 90. Jubiläum. Der FSB ist stolz darauf, Nachfolger der sowjetischen Geheimpolizei zu sein, der 1917 von Lenin gegründeten Tscheka. Bei seiner Festansprache im Hauptquartier des Dienstes (der berühmten Lubjanka), begnügte sich FSB-Direktor Nikolai Patruschew nicht mit dieser kurzen Liste von Vorläufern: »Geschichtskundige wissen, dass Sicherheit auch früher schon ein Problem war. Sophia Palaiologina heiratete Ivan III., und als Nichte des letzten byzantinischen Kaisers nahm sie Sicherheitsfragen sehr ernst.«

In diesem Umfeld wurde im Februar 2008 im staatlichen Fernsehen ein Pseudodokumentarfilm mit dem Titel »Die Vernichtung eines Reiches: Die Lektion von Byzanz« ausgestrahlt. Regisseur und Präsentator des Films war der Vorsteher des Moskauer Sretensky-Klosters, Tichon Schewkunow, Gerüchten zufolge Putins persönlicher Beichtvater.

Der Film war reine Fiktion, voller kruder sachlicher Fehler und krasser Verzerrungen, und er war erfüllt von Hass auf den Westen. Nicht die Türken, sondern der Westen hatte danach das tausendjährige Reich zerstört. Der Film enthielt zahlreiche offenkundige Anspielungen auf brisante aktuelle politische Probleme. Kaiser Basileios II. war ein offensichtlicher Prototyp Putins. Der Film war mit russischem Jargon gespickt wie »Vertikale der Macht«, »Stabilisierungsfonds« oder »Oligarchen«. Obwohl selbst Kleriker, interessierte Schewkunow der religiöse Aspekt des byzantinischen Lebens im Film nicht; er beklagte sogar, dass zu viele Griechen die Ordensgelübde abgelegt hatten, zum Schaden der militärischen Macht des Reiches.

Dabei geht es hier weniger um die groteske Geschichtsverdrehung in diesem Film als vielmehr um den großen Widerhall, den er in der russischen Gesellschaft fand. Druck- und Online-Medien publizierten Dutzende Kommentare und Rezensionen aller Art – positive, neutrale und

negative (interessanterweise kam Kritik auch von radikalen russischen Nationalisten). »Ich war erfreut zu hören«, brüstete sich Schewkunow in einem Interview, »dass der Generalstab der Russischen Streitkräfte Kopien von meinem Film anfertigen ließ und sie als besondere Geburtstagsgeschenke verteilte. Er beanspruchte sogar das Urheberrecht und kennzeichnete ihn als ›Urheberrechtlich geschützt vom Generalstab der Russischen Streitkräfte‹. War das illegal? Es war schon gesetzeswidrig, aber auch sehr anrührend. Ich bekam viele Anrufe von Regierungsbehörden.«

Im selben Jahr reiste Schewkunow durch Russland, zeigte seinen Film in Kinos und kommentierte ihn. Manchmal, wie in Krasnodar, nahm der örtliche Gouverneur an der Diskussion teil und pries das Werk unisono mit dem Publikum.

Schließlich sah sich der russische Patriarch Alexi II. am 23. April 2008 zu der öffentlichen Erklärung genötigt, dass Schewkunows Position nicht die Ansichten der Kirche wiedergebe: »Man sollte die Ereignisse, die in Byzanz stattfanden, nicht mit unserer Zeit vergleichen, man sollte keine Parallelen ziehen.« Doch unter dem neuen Patriarchen Cyril wurde Schewkunow zum Leiter der Kulturabteilung der Russischen Orthodoxen Kirche.

Eine Welle des offiziellen Interesses an Byzanz leitete die endgültige Verabschiedung der herrschenden Elite von den westlichen Werten ein. Im Januar 2014 veröffentlichte ein prominenter, dem Kreml nahestehender Politikexperte, Valerij Fadejew, Chefredakteur des Magazins *Expert*, einen Artikel mit dem Titel »Auf festem Boden«. Er beginnt mit einem ausführlichen Lob der byzantinischen Zivilisation, legt dar, dass Russland ihr legitimer Erbe sei und endet mit der Versicherung, dass die Russen dem Westen nicht unterlegen und auch nicht ebenbürtig seien, sondern tatsächlich überlegen. Der russische Kulturminister Wladimir Medinski, dessen Agentur ein offizielles Dokument mit dem Titel *Russland ist nicht Europa* herausgebracht hat, wurde in einem Interview von der Zeitung *Kommersant* gefragt: »Ihrer Meinung nach ist Russland nicht Europa. Was ist es dann?« Seine Antwort: »Die Wurzeln unserer Zivilisation gehen auf Byzanz zurück, das eintausend Jahre lang das höchste Niveau der römischen Zivilisation bewahrte und weiterentwickelte. Es war eine wundervolle Synergie von Nationen. Was diese riesige Menschenmasse unterschiedlicher Sprachen vereinte, waren gemeinsame Werte und der Glaube.« Nach dem Anschluss der Krim veranstaltete Präsident Putin im

August 2014 in Jalta ein Treffen hoher Persönlichkeiten des Kulturlebens. Bei dieser Gelegenheit verkündete der oben erwähnte Tichon Schewkunow: »Lieber Wladimir Wladimirowitsch! Die Griechen betrachteten die Russen als Einwohner der Krim und nannten sie Tauroskythen, was »die Russen von der Krim« bedeutet. [...] Und daher bereiten wir einen Geschichtsthemenpark vor, der von der Geschichte der alten Zeiten erzählt und von Byzanz. Die Ausstellung wird gewaltig.«

Warum wird Byzanz heute eine so besondere Aufmerksamkeit zuteil? Was ist dort für die Schöpfer der neuen russischen Ideologie zu holen? Ihr Byzanzbild hat wenig mit dem gemein, das Leontjew malte, für den die zentrale Gestalt der byzantinischen Geschichte Kaiserin Irene war, die ihren eigenen Sohn blenden ließ. Das Byzanz der Ideologenträume ist ein Land, das natürlich politisch zentralisiert, natürlich streng orthodox ist, aber auch einen hohen Lebensstandard hat, mit einer stabilen Währung, einer gebildeten Bevölkerung, sozialen Garantien und einer entwickelten Wirtschaft.

Wenn das tatsächliche Europa uns nicht mag, werden wir ein anderes finden, ein »wahres«, das europäischer ist als Europa selbst – für diese Vorstellung steht Byzanz.

*Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos*

### *Anmerkungen*

- 1 В. В. Розанов, Эстетическое понимание истории, in: Константин Леонтьев, *Pro et Contra*, St. Petersburg 1995, Bd. 1, S. 117f.
- 2 Ossip Mandelstam, »Hagia Sophia«, in: *Der Stein. Frühe Gedichte 1908-1915*. Aus dem Russischen übertragen und herausgegeben von Ralph Dutli, Zürich 1988, S. 83.
- 3 С. Булгаков, У стен Херсониса, St. Petersburg 1993, S. 12f.
- 4 Y. Ryatnitsky, »An imperial eye to the past: Byzantine exhibitions in the State Hermitage Museum, 1861-2006«, in: *Tyragetia*, Nr. 4, 2011, S. 85.
- 5 Joseph Brodsky, »Flucht aus Byzanz«, aus dem Amerikanischen von Jörg Trobitius, in: *Flucht aus Byzanz. Essays*, München 1988, S. 381.
- 6 А. В. Трехлебов, Клич Феникса, Glazov 1997, S. 64.
- 7 В. В. Кожин, *История Руси и русского слова*, Moskau 1997, S. 54.
- 8 А. Дугин, Абсолют византизма, <http://arctogaia.com/public/vizantizm.htm>.
- 9 А. Елизеев, »Византизм как орудие национальной революции«, <http://nationalism.org/eliseev/vizantizm.htm>.

*Slawomir Sierakowski*  
HEIMLICHE SEHNSUCHT  
Czesław Miłosz und der Roman

Czesław Miłosz wollte eigentlich gar keine Romane schreiben, er verstand sich als Dichter. Auch hielt er die Polen aus historischen und kulturellen Gründen für unfähig, gute Romanwerke zu schaffen. Und davon ganz abgesehen betrachtete er den Roman als aussterbende literarische Gattung. Trotzdem veröffentlichte er in den fünfziger Jahren zwei Romane: *Das Gesicht der Zeit* und *Das Tal der Issa*. In Miłoszs Gesamtwerk, zwischen Gedichten und Essays, nehmen die beiden Titel eine Sonderstellung ein. Sie wurden jeweils aus einem konkreten Impuls heraus geschrieben: *Das Gesicht der Zeit* für einen Wettbewerb, *Das Tal der Issa* als Selbsttherapie nach der Emigration und dem Wirbel um *Das verführte Denken*. Der Erfolg seines bis heute weltweit bekanntesten Buches lieferte Miłosz nach der deprimierenden Trennung von der polnischen Leserschaft einen weiteren Grund zu der Sorge, ob er überhaupt noch als Dichter wahrgenommen würde und nicht bestenfalls nur noch als Politologe, Essayist oder Literaturprofessor.

Nach den fünfziger Jahren interessierte der Roman Czesław Miłoszs nur noch als Gegenstand von Rezensionen oder literaturwissenschaftlichen Texten.

*Der Mut der Naiven*

In Miłoszs Augen lebt der Roman im Zeitalter der aufkommenden Massenkultur entweder »vom sukzessiven Ausverkauf seiner Prägung oder er tritt auf wie ein Gaukler, der am Ende der Vorführung die Geheimnisse seiner Kunst offenlegt.« Die Liebhaber des Romans »finden nur noch schmale Kost; unter dem Druck der ihm feindlich gesonnenen Psychologie entwickelt sich der Roman zum wenig nahrhaften Anti-Roman.« Das Entstehen guter Romane werde durch das für unsere Zeit symptomatische Übermaß an Bewusstsein verhindert. Naivität ist heute eine gefähr-

liche Eigenschaft. Wer will heutzutage noch einfach erzählen? Ich fürchte mich selbst, eine derart banale Frage zu stellen. Und würde ein solcher Autor als Künstler anerkannt?

Anlässlich der Verleihung des Literaturnobelpreises an Boris Pasternak fragt Miłosz: »Warum halten die Literaten Westeuropas und der USA *Doktor Schiwago* für ein Buch, das Albert Camus zufolge die gesamte literarische Weltproduktion überragt? Bestimmt deshalb, weil er eine heimliche Sehnsucht stillt, denn Pasternak wagte es, einen *naïven* Roman zu schreiben, wozu sie nicht mehr imstande sind.« Der Mensch und die Wirklichkeit wurden aus dem Roman ausgelagert in die heute immer beliebteren Biographien und Interviews in Buchform, deren Autoren nichts riskieren, weil sie nicht mehr als originäre Schöpfer auftreten. Der Leser indes kann wieder Geschichten hören. Auch wenn es paradox klingt: Heutzutage findet der Leser in allen möglichen fiktionalen Formen mehr Realismus als in den Werken der führenden Romanciers. Der Roman, wie wir ihn aus dem neunzehnten Jahrhundert kennen, lebt heute vor allem in bestimmten meist als zweitrangig angesehenen und nicht mit Nobelpreisen bedachten Genres weiter – in Krimis, Liebesgeschichten und insbesondere in der Phantastik (hat Miłosz deshalb seinen dritten, unvollendeten Roman *Góry Parnasu* [Die Berge des Parnass]<sup>1</sup> als Science-Fiction konzipiert?). Hier können die Autoren noch ungeniert erzählen, die Konvention und die Ausrichtung auf ein breites Publikum liefern ihnen die Rechtfertigung dazu.

Gleichfalls symptomatisch ist das Aufkommen eines neuen Typs von Historikern, die eine Art »detektivischer Geschichtsschreibung« betreiben, und dies keineswegs nur publikumswirksam, sondern mitunter auch auf hohem Niveau. Bücher wie Timothy Snyders *Sketches from a Secret War. A Polish Artist's Mission to Liberate Soviet Ukraine* über den polnischen Politiker und Unabhängigkeitskämpfer Henryk Józewski (1892-1981) und *Der König der Ukraine. Die geheimen Leben des Wilhelm von Habsburg* oder Marci Shores *Caviar and Ashes. A Warsaw Generation's Life and Death in Marxism, 1918-1968* sowie *Der Geschmack von Asche. Das Nachleben des Totalitarismus in Osteuropa* sind womöglich ebenso sehr Literatur wie Geschichtswissenschaft. Und dies nicht nur für Anhänger der Postmoderne, die die Grenzen zwischen den beiden Diskursen leugnen, sondern vor allem für die Leser. In *Der Geschmack von Asche* erinnert Marci Shore selbst daran, dass nach einer Lesung in

Polen das Publikum nicht einig war, ob *Caviar and Ashes* – eine Studie zur Geschichte einer bestimmten Generation von Marxisten, für die Shore siebzehn Archive und Dokumente in fünf Sprachen auswertete und die wie ein Drama mit der Vorstellung der handelnden Figuren beginnt – letztlich eine Tragödie oder eine Romanze sei. Ein Historiker würde einen derartigen Vergleich womöglich nicht als Kränkung empfinden, aber wie würde ein Schriftsteller reagieren?

»Naivität und Schlichtheit werden als Mangel an Takt sowie als Anbiederung an vulgären Geschmack diskreditiert.« Entsprechende Kritik traf auch Miłosz selbst. Zwar warf ihm niemand vor, er biedere sich einem Massenpublikum an, aber die Kritik war sich darin einig, dass er keine Romane schreiben konnte. Doch zeichnen sich *Das Gesicht der Zeit* und *Das Tal der Issa* gerade durch den Mut zur Naivität aus. In diesem Zusammenhang sei an die Bemerkung des so viel gelesenen wie geschmähten Michel Houellebecq erinnert, guter Stil setze voraus, dass man etwas zu sagen habe. Das war vor allem eine Spitze gegen literarische Dummköpfe, aber sie bringt die Dinge wieder ins Lot: Erst kommt das »Was«, dann das »Wie«. Auch Houellebecqs Erfolg beruht letztlich weniger auf der ihm oft unterstellten Extravaganz und Provokationslust als vielmehr auf seiner Fähigkeit, Geschichten über unsere Welt zu erzählen, und insbesondere auf seiner fast schon kindlich naiven Haltung. Houellebecq ist wie ein Kind. Bei einem gemeinsamen Spaziergang musste ich ihn bei jeder Wegbiegung an der Hand nehmen und aufpassen, dass er mir nicht verlorenging...

Houellebecq sagt auch, wer die Wahrheit sage, enttäusche seine Mitmenschen. Wahrheit meint hier natürlich nicht das Gegenteil von Lüge, sondern die unverstellte Beschreibung der Realität. Houellebecq ist nicht deshalb umstritten, weil in seinen Romanen Sex, Drogen und Gewalt vorkommen, sondern weil er erzählt, wie es wirklich ist: dass wir nach Liebe hungern und das Alter fürchten; dass die Hässlichen gegen die Schönen verlieren, die Alten gegen die Jungen, die Armen gegen die Reichen, die Namenlosen gegen die Prominenten. Er schreibt ohne Umschweife, dass der König nackt ist. Auf die Frage, warum die Protagonisten seiner Romane sterben, antwortet er mit einer Gegenfrage: Ob demjenigen, dem das aufgefallen sei, auch aufgefallen sei, dass im echten Leben die Menschen gleichfalls sterben.

Es ist offensichtlich, dass Miłosz sich weitaus mehr für Romane aus dem neunzehnten Jahrhundert interessierte als für Gegenwartsromane.

In seinem umfangreichem Werk finden sich keine Kommentare zu einer Reihe der wichtigsten Romanwerke des zwanzigsten Jahrhunderts, dafür jedoch ausführliche Besprechungen etwa der Romane von Maria Rodziewiczówna oder Respektsbekundungen für Eliza Orzeszkowa. Natürlich erklärt sich Miłoszs Interesse an diesen beiden Autorinnen vor allem damit, dass er in ihren *Kresy*<sup>2</sup>-Romanen eine Art »Heimatsuche« betrieb (als gebürtiger Litauer hätte er den Ausdruck »Kresy« womöglich empört zurückgewiesen, sofern nicht die »Krone«<sup>3</sup> gemeint gewesen wäre), doch ihre Popularität erklärte er mit dem Talent der Autorinnen zum spannenden Erzählen – dazu gehörten für ihn, wie er freimütig einräumte, unter anderem die vorweggenommene Information, wer der Bösewicht ist, die unvermittelte Wiedergabe von Gedanken, als bewege sich der Erzähler in den Köpfen der Figuren, der *Suspense*, der den Leser mit den Identifikationsfiguren mitfiebern lässt sowie der Einsatz von melodramatischen Elementen. Zugleich war er sicher, dass Kritiker und Literaturwissenschaftler diese erzählerischen Mittel für primitiv halten würden.

Wenn Miłosz über Romane des zwanzigsten Jahrhunderts schrieb, so standen diese also zumeist – wie Pasternaks *Doktor Schiwago* oder Solschenizyns Romane – in der Tradition des neunzehnten Jahrhunderts. In Miłoszs Augen bedeutet »das Frühere nicht notwendigerweise einen Schritt hin zu dem, was später kommt, denn es kann sich auch als Beginn eines völlig anderen »Später« herausstellen.« Miłoszs skeptische Haltung zum westlichen Gegenwartsroman ist nicht allein mit seiner beruflichen Stellung als Slawist in Berkeley zu erklären; die Bandbreite seines Wissens und seiner Interessen reicht weit über das hinaus, was er an der Universität lehrte. Vielleicht hatte er nach den im französischen Exil erlittenen Kränkungen durch die französische Linke eine Abneigung gegen »postmoderne Strömungen« entwickelt, doch er war keineswegs ein Konservativer oder Traditionalist. Vielmehr vertrat er in den zeitgenössischen Debatten über das Wesen und die Funktion von Literatur einen bestimmten Standpunkt. Stark vereinfacht gesagt, glaubte Miłosz nicht an die absolute Autonomie der Literatur. Jede Kritik an einer zum Selbstzweck betriebenen und in einem Netz selbstreflexiver Bezüge gefangenen Kunst kann allerdings leicht als – mit linken politischen Positionen assoziierten – Aufruf zum Engagement oder als Ausdruck eines anachronistischen, von konservativer Haltung zeugenden Formbegriffs missverstanden werden. Das zeigt sich in einem – ursprünglich für ein amerikanisches Publikum bestimm-

ten – Interview mit Miłosz aus dem Jahr 1973. In diesem Solschenizyn gewidmeten Gespräch finden sich affirmative Bezugnahmen sowohl auf Solschenizyn und Lukács als auch auf Dostojewski und Thomas Mann. Miłosz vergleicht die Schwächephase der russischen Literatur während der Zeit des sozialistischen Realismus mit den zeitgleich ablaufenden Wandlungen des Romans im Westen. Während in der Sowjetunion auch die Kultur zentral geplant wurde, »durchliefen die Literaturen der westlichen Länder infolge einer Reihe von künstlerischen Revolutionen, deren Folgen wir heute sehen, eine gewaltige Entwicklung. [...] Der Roman verlor den Protagonisten, der uns berühren oder begeistern konnte und mit dem wir uns identifizieren konnten, anstelle von Figuren haben wir nun flottierende Träger von Wahrnehmungen und Reflexionen. In diesem Sinne haben sich im Westen Kunst und Literatur entmenschlicht. Und damit auch den Kontakt zur Wirklichkeit verloren, denn nur die klar umrissene menschliche Form gestattet, Wirkliches von Unwirklichem zu unterscheiden. Möglicherweise muss der Roman realistisch sein – dergestalt, dass er immer vom *zoon politikon* handeln muss. György Lukács hält Thomas Mann für den letzten Vertreter der ruhmreichen westlichen Tradition des Romans, allerdings schreibt er kurz vor seinem Tod über die Parallelen zwischen den dargestellten Welten und Gesellschaftsbildern im *Zauberberg* und bei Solschenizyn, zwischen dem Davoser Sanatorium und dem Gefängnis im *Ersten Kreis* oder dem Spital in *Krebsstation*. Das gesellschaftliche Panorama zerfasert aber in einen soziologischen Roman, sobald es an eindrücklichen Hauptfiguren und individuellen Schicksalen fehlt, an Figuren wie bei Dostojewski, wie Hans Castorp bei Thomas Mann oder wie Matrjona und Kostoglotow – um nur die gelungensten zu nennen – bei Solschenizyn.«

Für Miłosz ist der Roman undenkbar ohne die fundamentale Gleichung (vielleicht auch Ungleichung) mit den Hauptvariablen »Gut«, »Böse« und »der Mensch«. Ohne sie fehlt der Kontakt zur Wirklichkeit und damit die Identifikationsmöglichkeit für den Leser. Es fehlt die Kultur. Wer den Menschen sowie das Gute und das Böse lediglich als Resultate aller möglichen psychologischen oder gesellschaftlichen Wirkkräfte betrachtet, kappt in Miłoszs Augen den Kontakt der Literatur zur wirklichen Welt. Dann bleibt nur ein »passives Aufsaugen« in der Kontemplation des Seins oder eine ästhetische Radikalität, die künstlerisches Idiom als Wirklichkeit ausgibt. Miłosz sieht sogar eine »versteckte Verbindung«

zwischen Theorien, die Literatur als *écriture* im Sinne einer von sich selbst zehrenden Sprache begreifen, und der Entstehung des totalitären Staates. Damit hat er wohl zumindest insofern recht, als ein Künstler, der sich in seiner ästhetischen Autonomie einigelt, für den totalitären Staat keine Gefahr darstellt, ein Künstler, der auf der Suche nach Wahrheit die überkommenen Formen sprengt, hingegen schon. Die jüngste Geschichte kennt zahlreiche Beispiele, unter denen Miłoszs eigenes Schicksal nicht einmal das dramatischste ist.

### *Die Naivität der Mutigen*

In Polen fiel das Aufkommen des Romans mit dem Verlust der Eigenstaatlichkeit zusammen. Das nationale Trauma und seine Nachwirkungen erschwerten die Auseinandersetzung mit universellen Fragen, das Erzählen von komplizierten Entscheidungen und schwierigen Persönlichkeiten oder die Suche nach mehrdimensionalen Antworten auf die Frage: *Unde malum?* Auch die Leser hatten andere Bedürfnisse. In polnischen Romanen gab es Polen, Russen oder Deutsche, keine Menschen. Gute Romane können aus Russland, Frankreich oder Deutschland stammen, aber sie müssen allgemeinmenschliche Probleme behandeln. In Polen riskierte man Unverständnis oder gar den Vorwurf des Verrats, wenn man die Dinge verkomplizierte. Miłosz beschreibt dies treffend in einem Text über den Philosophen Stanisław Brzozowski (1878-1911): »Stimmt der mehrfach gegen Brzozowski erhobene Vorwurf, manche seiner Schriften, zumal die Romane, ließen eine Neigung zum Verrat erkennen? Womöglich ist dieser Vorwurf nicht so abwegig, wie er zunächst scheint. In allen Konflikten braucht jedes Lager klare und offensichtliche Überzeugungen; wer wie Brzozowski forscht und hinterfragt, woher diese Überzeugungen stammen, schwächt den Zusammenhalt des Lagers, das heißt er taugt nicht zum Soldaten. Doch gibt es Situationen und Umstände, in denen soldatische Tugenden unbedingt erforderlich sind, weil es ohne sie keine Moral gibt.«

Entscheidungen des Typs: kämpfen oder nicht kämpfen, durchhalten oder überlaufen, verurteilen oder vergeben sind oft dramatisch, aber selten tragisch. Die Polen mochten schwere Entscheidungen zu treffen haben, die jedoch immer moralisch begründet waren. Diese Entscheidungen sagten mitunter viel über konkrete Individuen oder Nationen

aus, aber kaum etwas über das Individuum im allgemeinen. An die Stelle moralischer Konflikte trat das Moralisieren, die Intentionen und Handlungen einer Romanfigur mussten moralisch legitim sein, andernfalls wurde die handelnde Figur zum »finsternen Charakter«, die eventuell eine Wandlung zum Guten durchmachte. Andrzej Kmicic, die Hauptfigur in Henryk Sienkiewiczs *Sintflut*, kann sowohl gut als auch böse sein, aber er kann nicht auf gleiche Weise gut sein wie Dostojewskis Fürst Myschkin und zugleich Verwüstungen anrichten. Kmicic' Verlobte Oleńka wartet mit der Hochzeit bis zur endgültigen Wandlung des Helden zum Guten (und dieses Gute ist natürlich gleichbedeutend mit dem Wohl des Vaterlandes) – niemals hätte sie wie Aglaja enden oder wie Sonja beginnen können<sup>4</sup>. Bei Mickiewicz erscheint Zar Peter I. als gewöhnlicher Tyrann und spiegelbildliches Gegenteil von Marc Aurel (gezeichnet als Ideal und Freund der einfachen Menschen), bei Puschkin indes als bewundernswerter Gründer eines gewaltigen Imperiums und Unterdrücker des Individuums. Puschkins Figuren entziehen sich anders als Mickiewicz's Personal einer einfachen Beurteilung. Daher konnte, wie Miłosz schreibt, »Puschkin zur Prosa übergehen und den russischen Roman begründen, während Mickiewicz die Rätselhaftigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen als solche nicht interessierte.« Anzufügen wäre noch, dass in Polen der Typ des byronistischen Helden, der damals in allen europäischen Literaturen anzutreffen war, im Novemberaufstand stirbt, ohne Nachkommen zu hinterlassen. Deshalb kennt die polnische Literatur auch nicht den – wenngleich keineswegs eindeutig – zynischen »Helden unserer Zeit« à la Lermontow, ohne den sich wiederum der psychologische Roman in Russland nicht hätte entwickeln können. Auch Mickiewicz's polnisch-byronistischer Konrad Wallenrod rächt nicht eigene Kränkungen, sondern das seiner Nation angetane Unrecht. Byron schreibt in *The Giaour* zum Tod der Titelfigur: »He pass'd – nor his name and race / Hath left a token or a trace«. In der polnischen Übersetzung wird »race« zu »Vaterland« – ein Held ohne ethnische Zuschreibung, ohne Vaterland ist in der polnischen Literatur nicht vorstellbar.

Für Miłosz gab es in der polnischen Prosa des neunzehnten Jahrhundert nur zwei Werke, die er nicht als didaktische und panegyrische Literatur ansah: Bolesław Prus' Romane *Die Puppe* und *Pharao*. Doch selbst Prus vermochte keinen »zynischen Helden« wie bei Balzac oder Stendhal hervorzubringen, keinen Protagonisten, der Macht oder Geld um

ihrer selbst willen begehrt. In der *Puppe* veredelt Prus das kapitalistische Streben seines Protagonisten Wokulski durch dessen echte Zuneigung zu Izabella Łęcka. Miłosz wirft in »*Legends Nowoczesności*« (Legenden der Moderne) die Frage auf, ob es nicht an der Zeit sei, »das gesamte menschliche Potenzial zu aktivieren und endlich herauszufinden, wozu der Mensch imstande ist.« Also nicht nur, wie meist in der polnischen Literatur, einen guten oder bösen Romanhelden zu schaffen, sondern einen Romanhelden jenseits von Gut und Böse. Was aber, wenn man ihn wie Gide die ungehemmte Wonne der Befreiung von allen Zwängen erleben lässt? Wohin führt es, wenn man die Zweideutigkeit selbst so hehrer Ideen wie Christentum oder Katholizismus auslotet, indem man sie mit der Geschichte eines Robinson Crusoe zusammenführt? Und was geschieht, wenn man die Blüte einer Kunst analysiert, die sich am Kadaver der Gesellschaft, der Tradition und der Hierarchie weidet, was Miłosz in der Zwischenkriegszeit bei Stanisław Ignacy Witkiewicz entdeckt? Doch auch Witkiewiczs Romane *Die Unersättlichkeit* und *Abschied vom Herbst* leiden an den typisch polnischen Schwächen in der spezifischen Ausprägung ihrer Epoche, des Jungen Polen – übertriebene Psychologisierung und »Monstrosität« –, und können daher nicht beanspruchen, mehr zu sein als Dokumente ihrer Zeit.

Außer in den zuletzt genannten Werken klammert der polnische Roman dieser Zeit »sorgfältig alles »Finstere« aus (deshalb ist in Sienkiewiczs *Trilogie* der Tod kein Tod und das Blut kein Blut), und wo er dem Drama des Daseins begegnet, versucht er ein Melodram daraus zu machen, ein gesellschaftlich akzeptables Rührstück.« Miłosz erklärt die Rückständigkeit der polnischen Prosa mit der kollektiven Identität und der durch diese bedingten verengten Perspektive. Seiner Meinung nach passen Lyrik, Drama und Essay besser zu den Polen.

Mit Brzozowski stimmt Miłosz darin überein, dass das grundlegende historische Trauma »die Polen intellektuell und künstlerisch erschöpfte, weil es ihnen den Blick auf die Wahrheit der menschlichen Existenz verstellte: Das Böse und das Leiden, mit dem die ganze menschliche Gattung zu kämpfen hat, verorteten sie in einer bestimmten geographischen und geschichtlichen Konstellation«. Nach Miłosz Auffassung hat Mickiewicz die existenzielle Situation des Polen ein für allemal festgeschrieben, und zwar als »Leben im Schatten des Imperiums«. Die Idealisierung der Zeit vor den Teilungen und die Projektion von allem Bösen auf den äußere-

ren Feind verhinderten im Zusammenspiel, dass jene kritische Haltung gegenüber dem Menschen und der bestehenden Gesellschaft entstand, die überall auf der Welt den Hauptimpuls für die Entwicklung der Prosa bildete. Das Böse wurde nicht im Menschen gesucht, sondern in Russland. Infolgedessen sind die Figuren polnischer Romane meist recht einfach gestrickt. Oder ist etwa Pan Tadeusz, der Titelheld unseres Nationalepos, eine komplexe Gestalt?

\*

In postmodernen Zeiten sind wir entweder konservativ oder wir sind gar nicht. Steht am Beginn der Postmoderne der Verlust des Glaubens an die großen Gesellschaftserzählungen, so an ihrem Ende der Verlust des Glaubens an die Gesellschaft selbst. Wir hören auf, etwas anderes zu sein als Individuen. Und wenn wir keine Jünger der Postmoderne sind und diesen Zustand nicht akzeptieren, dann sind wir linke, rechte oder sonstige Konservative, und in jedem Fall steht unsere Weltanschauung im Zeichen einer Tradition, nach der wir uns sehnen, an der wir festhalten und die wir für die heutige Zeit fruchtbar machen wollen. Miłosz nannte sich oft einen Linken oder Konservativen, er mochte die Verfechter der Postmoderne nicht, wengleich seine Abneigung nicht ganz überzeugend wirkte, denn er beschrieb die Erosion des religiösen Glaubens, den Niedergang des Fortschrittdenkens oder die ambivalenten Folgen des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts nicht so viel anders als Lyotard oder Baudrillard. Womöglich wandte er sich gerade deshalb der Religion zu, weil er nicht akzeptieren konnte, was er diagnostizierte.

Doch das ist eine andere Geschichte. Eigentlich ein Roman, denn es ist nicht der einzige Zwiespalt und Widerspruch im Leben von Czesław Miłosz.

*Aus dem Polnischen von Bernhard Hartmann*

Verzeichnis der zitierten Bücher und Texte von Czesław Miłosz (nach den polnischen Erstdrucken)

*Zniewolony umysł*, Paris 1953 (dt. *Verführtes Denken*, Köln 1953).

*Zdobycie władzy*, Paris 1953 (dt. *Das Gesicht der Zeit*, Stuttgart 1953).

*Dolina Issy*, Paris 1955 (dt. *Das Tal der Issa*, Köln 1957).

- Komentarz do komentarzy o Nagrodzie Nobla* [Kommentar zur den Kommentaren zum Nobelpreis], in: *Kultura* Nr. 12 (1958).
- Człowiek wśród skorpionów* [Der Mensch unter Skorpionen], Paris 1962.
- Dwustronne porachunki* [Gegenseitige Abrechnungen], in: *Kultura* Nr. 6 (1964).
- Prywatne obowiązki* [Private Pflichten], Paris 1972.
- Ziemia Ulro*, Paris 1977 (dt. *Das Land Ulro*, Köln 1977).
- O współczesnej literaturze rosyjskiej i Zachodzie* [Über die zeitgenössische russische Literatur und den Westen], in: *Krytyka* Nr. 31 (1989).
- Rodziewiczówna*, in: *Kultura* Nr. 3 (1991).
- Trzeźwe spojrzenie na Pasternaka* [Pasternak nüchtern betrachtet], in: *Krytyka* Nr. 34 (1991).
- Legendy Nowoczesności* [Legenden der Moderne], Kraków 1996.
- Diagnoza nieostateczna. Rozmowa o rosyjskiej historii, literaturze i polityce. Z Czesławem Miłoszem rozmawia Sylwia Frołow* [Vorläufige Diagnose. Ein Gespräch über russische Geschichte, Literatur und Politik. Sylwia Frołow im Gespräch mit Czesław Miłosz], in: *Tygodnik Powszechny* Nr. 28 (2006).
- O Sołżenicynie. Pytania* [Über Solschenizyn. Fragen], in: *Zeszyty Literackie* Nr. 4 (2008).
- Góry Parnasu. Science fiction* [Die Berge des Parnass. Science fiction], Warschau 2013.

#### Anmerkungen

- 1 *Góry Parnasu. Science fiction*, Warschau 2013. Ein Auszug aus dem Roman findet sich im vorliegenden Heft. Siehe auch den Beitrag des Autors „Verlieren für die Menschen. Czesław Miłosz's Science Fiction-Roman *Góry Parnasu*“, in: *Transit. Europäische Revue* Nr. 43 (Winter 2012/13). (Anm. d. Red.)
- 2 Kresy – Bezeichnung für die früheren Ostgebiete. (A.d.Ü.)
- 3 Krone – das Königreich Polen in der polnisch-litauischen Union (1569-1795). (A.d.Ü.)
- 4 Aglaja und Sonja – Weibliche Hauptfiguren in Dostojewskis Romanen *Der Idiot* und *Schuld und Sühne*. (A.d.Ü.)

*Czesław Miłosz*  
DIE GESCHICHTE DES ASTRONAUTEN\*

In Wahrheit heiÙe ich Lino Martinez. Wie ich schon früher berichtet habe, war ich lange Mitglied des Bundes und Teilnehmer der Expedition nach Sardion. Unabhängig davon, was weiter geschehen wird, möchte ich erzählen, was ich erlebt habe und warum ich hier bin. Das wird nicht leicht, daher will ich ganz am Anfang beginnen.

Ich stamme aus einer Familie, in der man nicht von klein auf von den Privilegien der Eltern profitierte und die Schulen des Bundes besuchte. Zum Bund kam ich erst später dank meiner auÙergewhnlich guten Testergebnisse. Aufgewachsen bin ich unter der Obhut meiner Mutter, meinen Vater kannte ich nicht. In der Schule kam ich gut zurecht, ich war von kräftiger Statur, spielte gern mit den Kameraden und lernte leicht. Allerdings gab es auch Probleme. In meiner Heimat, den Anden, lebten damals – ich bin viel älter, als man aus meinem Aussehen schlieÙen könnte – noch viele Christen, meine Mutter war eine von ihnen. Die christlichen Praktiken waren ihr sehr wichtig und sie hielt auch mich dazu an durchaus mit Erfolg, denn eine Zeit lang glaubte ich aufrichtig und betete täglich. Doch dann durchlebte ich eine schmerzliche Krise. Auslöser war meine Abscheu vor unserem Priester, der – wie sich herausstellte – sein Gewand nur zum Schein trug und vorgab, jemand anderes zu sein, als er war: ein Beamter des Büros für öffentliche Fürsorge, der im Auftrag seiner Vorgesetzten die Gemeindemitglieder bespitzelte. Die Krise wäre früher oder später ohnehin gekommen, aber dieses Detail ist doch nennenswert. Abgesehen davon war ich für einen gesunden und fröhlichen Jungen überraschend, ja krankhaft schüchtern – weniger im Umgang mit Gleichaltrigen, aber älteren gegenüber umso mehr. Wenn meine Mutter mich zum Einkaufen schickte, stand ich innere Kämpfe aus, mein Herz raste, bis ich fast ohnmächtig wurde, ich wurde abwechselnd rot und weiÙ im Gesicht, bevor ich endlich wagte, das Geschäft zu betre-

\* Originaltitel: »OpowieÙ Astronauty«. Aus: Czesław Miłosz, *Gry Parnasu. Science fiction*, Warschau (Wydawnictwo Krytyki Politycznej ) 2013, S. 62-82.  
© Czesław Miłosz 2013.

ten. Diese Schüchternheit ließ allmählich nach, endgültig verschwand sie aber erst, als die Astronauten mich in ihr Institut aufnahmen. Womöglich wurde ich gerade wegen meiner Schüchternheit aufgenommen, denn in einer günstigen Konstellation mit anderen Eigenschaften lässt sie sich durch die richtige Therapie in überdurchschnittlichen Mut verwandeln.

Ich war schon etwas älter, ein junger Mann fast, als meine Mutter bei einem Unfall starb. Daraufhin lebte ich für einige Zeit bei entfernten Verwandten. Das war eine wichtige Zeit für mich, aber dazu komme ich noch. Erst berichte ich vom Training, das ich bei den Astronauten durchlief. Wenn auch nur sehr allgemein. Nicht, dass ich Angst hätte, gegen das Schweigegebot zu verstoßen, das wäre mir egal, aber ich bin so konditioniert worden, dass dieses Gebot stärker ist als mein Wille. In aller Kürze könnte man sagen: Weil der Krieg das beste Beispiel für die Macht der geballten, auf einen einzigen Punkt konzentrierten menschlichen Energie lieferte, folgte man bei uns dem Modell der militärischen Disziplin und impfte uns alle soldatischen Tugenden ein. Natürlich geschah das weniger plump als in den alten Armeen mit ihren uniformierten Bleisoldaten und ihrem blinden Gehorsam. Wir waren bewusste, gläubige Soldaten der Menschheit, das Bewusstsein und der Glaube an unser Ziel standen über allem. Auch das Selbst-Bewusstsein. Wir verbrachten unzählige Stunden allein vor dem Monitor, der unsere Hirnaktivität prüfte. Es ging darum, eine möglichst große Harmonie zwischen Sein und Denken zu erreichen. Absolute Ruhe ist natürlich unerreichbar, eine gerade, kaum pulsierende Alphawelle, wie wenn man eine Katze vor den Oszillographen setzt. Doch die Zickzacksprünge der nach oben und unten ausschlagenden Betawellen, die gedankliche Unruhe signalisieren, lassen sich mit wachsender Erfahrung glätten, bis die leuchtende Linie langsam und gleichmäßig pulsiert, bis also die Betawelle etwas von der harmonischen Sanftheit der Alphawelle annimmt.

Uns wurde viel abverlangt, und niemand außerhalb des Bundes kann sich vorstellen, wie viele Stunden wir arbeiteten. Wie gesagt, lernte ich leicht, aber die Maßstäbe der Menschen von außerhalb sind für uns belanglos. Dank der täglichen Gabe von Substanzen, deren chemische Zusammensetzung mir unbekannt ist, konnte unser Gehirn ungeheure Informationsmengen verarbeiten. Überdies bewirkten diese Gaben gleichsam eine Aufspaltung: Ein Teil von uns staunte darüber, wie schnell unser Geist arbeitete und wie aufnahmefähig unser Gedächtnis war. Das

alles, die unermüdliche Arbeit, auch an uns selbst, entfernte uns immer mehr von den normalen Menschen. Alkohol war verboten, und auf den Konsum von M-37-Wellen stand die Höchststrafe. Auch sexuell waren wir während der Zeit im Institut zu strenger Askese verpflichtet.

Ich identifizierte mich ganz mit dem Bund, ich war der Bund, der Bund war ich. Ich studierte intensiv seine Geschichte, und angesichts seiner Errungenschaften hielt ich es für folgerichtig und gerecht, dass er eine Grenze zwischen uns und dem Rest der Menschheit gezogen hatte. Für folgerichtig und gerecht hielt ich auch unsere Privilegien, schon weil wir sie uns durch eine Anstrengung erworben hatten, die andere scheuten. Außerdem besaßen wir eines dieser Privilegien allein deshalb, weil es unmöglich verallgemeinert werden konnte. Ich meine natürlich das Recht auf Lebensverlängerung, das, wenn es nicht auf einige wenige beschränkt gewesen wäre, zum völligen Zusammenbruch geführt hätte. Die Durchschnittsmenschen kamen nicht einmal mit dem kurzen Leben klar, das sie hatten, sie flüchteten sich in den Selbstmord. Was hätten sie also mit ein paar hundert Jahren anfangen sollen, ganz zu schweigen vom fundamentalen und unlösbaren Problem der Überbevölkerung des Planeten. Wir dagegen waren bereit, nötigenfalls unser Leben zu opfern, wohlwissend, dass wir mehr zu verlieren hatten als sie mit ihren sich schnell abnutzenden Organismen.

Ich kann nicht beschreiben, wie sehr ich mich durch das mehrjährige Training veränderte. Jeder von uns war zugleich locker und fixiert auf das gemeinsame Ziel, wie ein Pfeil im Flug. Wir repräsentierten unsere Gattung auf der Erde und in der Galaxie, man hatte uns Patriotismus und ein Gefühl der Verantwortung für die ganze Gattung beigebracht. Das Problem der Entwicklung der ganzen restlichen Menschheit wurde dabei keineswegs vergessen. Im Gegenteil, ständig war die Rede davon, als wir die Geschichte des Bundes studierten. Doch es hatte schon so viele vergebliche Versuche gegeben. Sollte man die Menschen mit Gewalt auf die Streckbank legen, damit sie wüchsen? Wenn sie es nicht wollten und darunter litten? Früher hatte man feierlich erklärt, man werde den neuen Menschen erschaffen und jede Köchin werde einen Staat regieren können. Einen Staat! Zu einer Zeit, als schon in der kleinsten Fabrik die einen Befehle erteilten und die anderen diese Befehle ausführten, während sie fluchten, stahlen und sich in der Freizeit betranken. Die Entscheidung, die unsere Vorgänger treffen mussten, war unausweichlich. Das heißt, Propaganda ja.

Man kam nicht umhin, den Menschen Hoffnungen zu machen und bis zu einem gewissen Grad in ihnen das Gefühl von Stolz und Zugehörigkeit wachzuhalten. Allerdings musste man die Propaganda nahezu komplett als Verlust abschreiben, als Rauschen, als leeres Getöse. Ihre Begeisterung wecken? Wie denn? Dazu hätten sie sich mitverantwortlich fühlen müssen. Sie waren aber nicht mitverantwortlich, auf sie kam es nicht an.

Für uns war also unsere Sonderstellung, ja Einsamkeit, die zwangsläufige Folge der allgemeinen Entwicklung und jener Vorfälle, die unsere Gattung an den Rand der völligen Vernichtung geführt hatten. Eine Last und kein Grund zu Stolz oder Hochmut. Es war auch gehörig Raum für Fehler und Wahrscheinlichkeiten, mitunter fast wie beim Roulette. Denn als man die Siedler nach Lakanien schickte, bezweifelte niemand, dass sich für diese Mission nur Männer und Frauen mit einer soliden Ausbildung durch den Bund eigneten – nur so ließe sich verhindern, dass die neue Kolonie mit dem inneren Chaos der Durchschnittsmenschen infiziert würde. Und doch war klar, dass es sich um ein Experiment handelte, ein weiteres, und dass mindestens eines misslungen war, denn wenn alles nach Plan gelaufen wäre, hätte man Auguria wohl nicht aufgegeben. Was auf Auguria geschehen war, wussten wir nicht. Überhaupt muss man sagen, dass der Bund etwas ganz anderes ist, als die Menschen außerhalb denken. Weil weder seine innere Struktur noch die internen Abläufe und Ereignisse öffentlich gemacht werden, wirkt er nach außen wie ein Monolith. Unterdessen hängt alles davon ab, wo man sich im Bund befindet, in welchem Teil und auf welcher Ebene. Der Aufbau ist streng hierarchisch, es gibt keine Verbindung zwischen den einzelnen Sektionen und Abteilungen, nur die senkrechte Kommunikation jeder Abteilung mit der übergeordneten.

Noch vor der Expedition nach Sardion dachte ich viel über unsere Sache nach, was nicht heißt, dass ich gezweifelt hätte. Ich teilte meine Gedanken mit niemandem, aber nicht, weil sie im Widerspruch zu meinen Überzeugungen gestanden hätten. Man hatte mich nur keine Sprache gelehrt, in der ich sie hätte formulieren können, demnach waren es eher Viertel-Gedanken. Allerdings wäre es falsch zu sagen, mir wäre das damals schon so klar gewesen wie heute. Mich beunruhigte mehr oder weniger der Druck, der von der Menschheit auf uns ausging. Wir waren scheinbar isoliert, aber das stimmte nur teilweise. Der Verstand, der Jahrtausende lang geforscht und geschaffen hatte, angefangen mit den ersten Werkzeugen und der Entdeckung des Feuers, wohnte in uns, wir waren seine Träger,

die einzigen, denn wir hatten nirgends in der Galaxie andere vernunftbegabte Wesen gefunden. Und wir waren nicht nur stolz auf unsere Wissenschaft, sondern auch auf die Fähigkeit, unsere Leidenschaften durch den Verstand zu kontrollieren, die tierischen Instinkte des Egoismus oder der Angst. Doch als der Hunger besiegt war und der Kampf ums Überleben leichter wurde, nahm diese Fähigkeit ab und übertrug sich gleichsam von der Gattung auf uns, den Bund. Denn die Menschen von außerhalb irrten, wenn sie der bewusst verbreiteten Legende glaubten, unsere Stellen würden nach dem Urteil leidenschaftsloser Computer besetzt. In Wirklichkeit tobte im Bund ein Machtkampf, der unter einer Vielzahl von Vorwänden, aber darum umso verbissener geführt wurde. Es war die Macht als solche, die alle absorbierte, nachdem von unten keine Gefahr mehr drohte. Ich vermutete vage, man habe die Erdbewohner keineswegs deshalb sich selbst überlassen und gestatte ihnen zu tun, was ihnen gefiel, weil sie so schwer zu bilden seien. Vielmehr deshalb, weil sich in unserem geschlossenen System eine Leidenschaft festgesetzt habe, die den Beteiligten die Energie raube, die nötig gewesen wäre, um mehr als eine negative Kontrolle über jene fremden Massen auszuüben.

Als man mich für die Reise auswählte, nahm ich das als ehrenvolle Auszeichnung. Hier zeigt sich übrigens wieder die Macht der Sprache, denn manche Wörter behalten die Färbung, die sie für unsere Urahnen hatten, auch wenn sie für uns längst etwas anderes bedeuten. Das Wort Reise etwa verbindet sich aller Erfahrung zum Trotz noch immer mit Loslösung und Geschwindigkeit. Man bricht irgendwo auf, und für eine bestimmte Zeit ist man woanders, wie damals, als man mit der Postkutsche oder der Eisenbahn reiste – Reisegefährten, vorbeiziehende Landschaften. Oder als Raketen von der Erde abhoben, von Explosionsmotoren angetriebene Geschosse. Also verband auch ich mit der Reise unwillkürlich Begriffe wie Aufbruch, Unterwegssein, Ankommen, obwohl ich theoretisch wusste, dass nichts dergleichen geschehen würde. Man hätte das Wort aufgeben sollen, als man zum ersten Mal mehr als neunzig Prozent Lichtgeschwindigkeit erreichte, aber man spricht weiter von Reise und von Geschwindigkeit. Unser Raumschiff glich vielleicht am ehesten Segelschiffen, die nur die Monotonie des Ozeans umgab und die ihrer Besatzung das Festland ersetzten. Allerdings ohne das Abstoßen vom Ufer und ohne wehende Segel oder den Abschiedsgruß der Bordkanonen, denn der Planet verschwand wie weggeblasen. Vielleicht glich es auch einem neuen

Land, aus dem es keine Rückkehr in die Heimat mehr gibt und in dem man statt zeitweiligen Reisegefährten Gefährten für immer hat. Sardonio war etwas mehr als zwei Lichtjahre entfernt, bei einer Geschwindigkeit von über 99,5 Prozent Lichtgeschwindigkeit sollten wir etwa fünf unserer Jahre außerhalb der Erde verbringen. Wenn man berücksichtigte, dass bei dieser Geschwindigkeit die Differenz zwischen Erdzeit und Bordzeit sprunghaft ansteigt, hieß das, wir würden nicht auf dieselbe Erde zurückkehren. Die fünf Jahre in unserem Raumschiff entsprächen fünfzig Erdenjahren. Auf diese Weise verfestigte sich die schreckliche Entfremdung des Bundes von der Masse der Sterblichen. Wir konnten damit rechnen, bei unserer Rückkehr eventuell noch einige hochbetagte Kollegen und Freunde vorzufinden, aber ansonsten statt kleiner Pflänzlinge große Bäume, statt Kindern alte Menschen und statt der Passanten in den Städten nur Erinnerungen.

Auf solche Expeditionen wird niemand ohne Partner geschickt. Diese werden vom Bund sorgfältig ausgewählt. Die sittliche Toleranz war immer leichtfertiger Duldung nahegekommen, also hatte sich auch hier der Bund abgegrenzt, indem er die polygamen Sitten der Erdenmenschen nachsichtig behandelte, von den eigenen Leuten aber strenge Monogamie forderte. Meine Frau Ilen hatte dieselbe Schulung durchlaufen wie ich. Ohnehin dachte niemand von uns auch nur im Traum daran, sich Frauen von außerhalb des Bundes anzunähern. Es gab zu wenig Gemeinsames. Zwischen Ilen und mir herrschte absolutes Verständnis, uns verband der gemeinsame Glaube an das Ziel, wir konnten uns selbst in unseren Reflexen ganz aufeinander verlassen. Daher gestattete man uns zu heiraten. Das geschah nicht in jedem Fall, nur nach längerer Beobachtung und als Resultat genetischer Berechnungen. Wie die anderen Paare unserer Besatzung brachen also auch Ilen und ich auf in eine andere Zeit als die unseres Planeten, und bei unserer Rückkehr zur Erde sollte uns noch stärker zusammenschweißen, dass wir für die Gefangenen ihrer, nicht unserer Zeit, Fremde sein würden.

Ich möchte nicht näher auf die tägliche Routine unserer gemeinsamen Jahre eingehen. Dienste, Studium, Schachspiel, leichtathletische Wettkämpfe, dann wieder Dienste, Studium und immer so weiter. Das unterschied sich kaum vom Alltag im Institut. Aber zwischen den in einem Raumschiff eingeschlossenen Menschen entsteht etwas, das über Kollegialität und Freundschaft oder Antipathie und Hass hinausgeht, eine sich

ständig wandelnde kaleidoskopische Ordnung. Erst dort, auf dem Raumschiff erlebte ich in aller Schärfe den Gegensatz zwischen uns Menschen und dem absolut gleichgültigen Universum. Die veränderliche Konstellation zwischen uns nahm riesige Ausmaße an, die von uns passierten Welten indes schrumpften, denn sie waren ohne Sprache. Und je mehr ich uns in unserem Kreisen um uns selbst, wie um sich selbst kreisende Planeten betrachtete, desto besser verstand ich, dass ich mehr wollte, als wir einander gaben. Was wollte ich? Ich wusste es nicht. Wie die Abwesenheit von Sprache wirkt die interplanetare Leere befreiend, sie intensiviert und potenziert unser – ihr entgegengesetztes – Sein als warmblütige, denkende Wesen. Mir kam der Gedanke, dass die Gerüchte um die Schließung von Auguria stimmen könnten. Angeblich war dort die Magie wieder aufgelebt, die Kolonisten hatten eine neue Hierarchie geschaffen, welche die Ordnung des Bundes auf den Kopf stellte, weil man selbsternannten Herrschern folgte, die kollektive schamanische Rituale anführten. Dass Figuren mit solchen Fähigkeiten auftauchen konnten, war nicht erfreulich, und doch verstand ich, woher derartige Verlockungen kamen. Man hatte uns gelehrt, die Größe des Menschen zu bewundern. Hier waren wir also, die so weit wie niemand je zuvor ausgesandte Vorhut der menschlichen Gattung, und suchten untereinander Wärme und Ermutigung, doch die von uns gebildete Struktur gründete auf – immer neu verteilten – kleingeistigen Ambitionen, Verletzungen und dem Streben nach Dominanz. Kurz gesagt, die Scheidewände zwischen Ich und Ich verschwanden nicht, sondern wuchsen eher noch, und ich hatte das Gefühl, an eine glatte Oberfläche zu stoßen, hinter der sich vielleicht etwas verbarg, vielleicht aber auch nicht, vielleicht war die menschliche Größe nur die Kubikwurzel aus nichts.

Der spezielle Zuschnitt unserer Ausbildung ließ nur wenig Raum für nicht unmittelbar mit der Technikgeschichte verbundene Gegenstände. Ich war aber mit den alten Vorstellungen über die Planeten vertraut, zumal über die Sonne als Symbol der höchsten, lebenspendenden Kraft. Recht eingehend hatten wir die Ansichten eines europäischen Geologen aus dem achtzehnten Jahrhundert studiert, vielleicht, weil er unabhängig von seiner religiösen Doktrin ein großer Gelehrter war, gleichsam ein Prä-Einstein, und einige seiner wissenschaftlichen Ideen stimmten. In seinen lateinischen Traktaten berichtete dieser Sonderling detailliert von Reisen durch Himmel und Hölle und entwarf eine komplette anthropo-

zentrische und heliozentrische Doktrin. Für ihn gab es im Universum nur Gott und den Menschen, selbst Engel und Teufel waren Menschenseelen, die Engel erlöste Seelen, die Teufel verdammt. Und die Wirklichkeit war eine doppelte, sie existierte für sich und als Symbol einer anderen, geistigen Wirklichkeit. Die Sonne war das höchste Symbol, das Symbol Gottes, so dass die erlösten Seelen unaufhörlich aus der niedersten Sphäre, die er Mondsphäre nannte, zur höchsten, der Sonnensphäre, aufstiegen. Unaufhörlich, weil die geistige Sonne undurchdringlich war, nicht zu ergründen, also war der Himmel Bewegung, aufsteigende Bewegung. Und ich muss gestehen, als ich mich im Raumschiff daran erinnerte, beneidete ich die Menschen, die in ihrem Sonnensystem lebten und die Sonne als Fixpunkt ansahen. Bei der Geschwindigkeit unseres Schiffes war die Sonne acht Minuten von der Erde entfernt, und die Kolonisten sollten bald nicht die irdische Sonne, sondern andere Sonnen und andere Sonnensysteme erblicken. Ich fragte mich, ob der Mensch nicht den von seinem Verstand gezogenen Kreis verließ, wenn er seine irdisch geprägten, von Sonne, Mond, Pflanzen und Tieren inspirierten Symbole verlor, worauf unsere Vorstellungskraft sich nicht den Trillionen von Himmelskörpern draußen zuwandte, sondern den Besatzungsmitgliedern, die auf eigenen Umlaufbahnen einer um den anderen kreisten.

Unser Aufenthalt auf Sardion. Es stimmt, wir nahmen den Planeten als erste in Besitz. Aber Sardion ist so, wie ihn die dorthin geschickten Instrumente schon lange zeigten und wie man ihn auf den Bildschirmen sieht. Er trägt seinen Namen mit Recht. In den Monaten, in denen wir die Station errichteten, dachte ich an die Generationen, die dort ohne die Farben Grün und Blau aufwachsen würden, umgeben vom Rot der Felsen und des Himmels. Gelbrot, Rostrot, Purpurrot, Graurot oder rotdurchtränktes Schwarz. Ich werde keine allseits bekannten Tatsachen nacherzählen, etwa dass die Entwicklung der Lebensformen nicht evolutionären, sondern involutionären Gesetzen folgt. Sicher haben wir auf dieser Reise erstaunliche Dinge gesehen, doch der Mensch kann sich an alles gewöhnen. Auch der Neuankömmling aus der Wildnis gewöhnte sich einst schnell an die Hochhäuser der Großstadt und lernte sogar Auto fahren. Und ich muss sagen, nichts von dem, was sich auf der Reise ereignete, kam dem Schock gleich, der mich traf, nachdem ich zur Erde zurückgekehrt war.

Jetzt ist es Zeit, wie versprochen zu meiner frühen Jugend zurückzukehren. In ein Land, das diesem hier so sehr ähnelt, dass es mich wohl

nicht zufällig hierher gezogen hat. Dieselben hohen Berge, dieselben Wälder und Seen. Meine Verwandten, Wincenty und Felisa, lebten das ganze Jahr über hoch oben in einer Region, die dem Botanikerbund gehörte. Wincenty war Biologe und befasste sich von Amts wegen mit Fischen. Ein sehr altes Haus an einem See, aus dem wie hier ein Fluss entsprang. Nur waren die Häuser dort, die älteren, aus behauenen Stein gebaut. Im Winter gab es Schnee und Skifahrer. Im Sommer war es ein Urlaubsparadies, unweit des Hauses waren Ställe, wo man Pferde für Bergausflüge mieten konnte. Es hatte sich so ergeben, dass sich jeden Sommer ein gewisser Hauki um die Pferde kümmerte, ein junger Mann, der im Winter irgendetwas studierte, also nichts tat. Er kam, sobald der Schnee taute, hatte ein Zimmer im Haus und blieb bis zum Herbst.

Ich war damals gerade der Kindheit entwachsen und in einem schwierigen Alter. Ich dachte, ich würde nie sein wie die anderen, ich entdeckte alle möglichen körperlichen Mängel an mir, obwohl mir eigentlich nichts fehlte. Ich hätte sehr gestaunt, wenn mir jemand gesagt hätte, er hielt mich für einen hübschen Jungen. Wegen meiner Schüchternheit und anderer Hemmungen blieben meine physischen Fähigkeiten unsichtbar, unkoordiniert. Ich bewunderte Hauki, er war für mich ein unerreichbares Muster männlicher Harmonie und lässiger Anmut. Was immer er anfang, gelang ihm schnell und mühelos. Niemand, so dachte ich, konnte sich mit ihm messen. Muskulöser Torso, langer Hals, kleiner Kopf, kastanienbraunes Haar – solche Jünglinge mussten den antiken Bildhauer für ihre Götterstatuen Modell gestanden haben. Hauki lief meist mit nacktem Oberkörper umher, und ich betrachtete gebannt die blauen Adern, die sich von den Oberarmen zu den breiten, schweren Handgelenken zogen. Meine Bewunderung oder Verliebtheit war wohl nicht trivial, wenn mich später, viel später, im Raumschiff ein Bild verfolgte, das gleichsam die ganze Schönheit der Erde in sich trug: Hauki, wie ich ihn zum ersten Mal gesehen hatte, auf einem Pferd galoppierend, die vollkommene rhythmische Übereinstimmung von Pferd und Reiter, die Nüstern und die Mähne des Pferdes, das Spiel der Muskeln, der Kontrast zwischen der vorgebeugten, reglos angespannten menschlichen Gestalt und dem Lauf des Tieres. Hauki behandelte mich herablassend freundlich, er nahm mich nur am Rande wahr, obwohl ich manchmal, wenn er meinen mäßigen Schwimmstil korrigierte oder mir meine Reitfehler erklärte, seinem skeptisch neugierigen Blick begegnete. Wir verbrachten kaum Zeit miteinander, so dass

ich ihn vorwiegend aus der Ferne bewunderte. Immer beschäftigt und überdies umgeben von seinen Mädchen, die ihm mit Recht zustanden und die mit Recht, wie ich demütig einsah, von mir keine Notiz nahmen.

Wincenty war behäbig, gutmütig und übte sich im Geigenspiel. Felisa rackerte von früh bis spät, denn Haus und Garten, teils auch die Pferdeställe, waren ihre Sache. Sie legte keinen Wert auf Kleidung, meist trug sie schwarze, abgetragene Kleider oder zerrissene Hosen, nur die Haare wurden von einem bunten Tuch zusammengehalten. Diese geblühten grünen oder gelben Tücher waren die einzigen Indizien, dass sie vielleicht einen Spiegel benutzte. Sie umsorgte Wincenty liebevoll, doch sie hatte ein ironisches Verhältnis zu den Menschen, genauer gesagt zum Leben allgemein, und ihr ganz spezielles Lächeln und ihr Schulterzucken sagten einem, man dürfe vom Leben nichts Besonders erwarten, wichtig sei nur, die tägliche Pflicht zu erfüllen. Mir versuchte sie die Mutter zu ersetzen, sie achtete darauf, dass ich aß und die Hemden wechselte. Gelegentlich wollte sie mich auch in ein Gespräch verwickeln und meine Schwermut vertreiben, denn ich war damals oft traurig und niedergeschlagen. Ich suchte ihre Nähe, ich hatte ja außer ihr und Wincenty niemanden und sehnte mich sehr nach etwas Wärme.

Warum kam sie eines Abends in mein Zimmer, ermutigte mich, sie zu küssen, und öffnete ihren Schlafrock, unter dem sie nackt war? Warum führte sie mich in die Geheimnisse der Liebe ein? Bis dahin hatte ich sie nie als Frau betrachtet, sondern als ältere Person, denn in diesem Alter sind ein paar Jahre ein gewaltiger Unterschied. Hatte sie Mitleid mit dem einsamen Heranwachsenden, der so leicht zu beglücken war? Suchte sie Abwechslung von der Monotonie der täglichen Arbeit? Oder hielt sie mich, was ich mir nicht vorstellen konnte, doch für einen hübschen Jungen? Wie dem auch sei, die Offenbarung, die ich erfuhr, kam umso plötzlicher, als die immer abgehetzte und mit tausend Dingen befasste Felisa, die ich kannte, sich mir unerwartet als ganz anderes Wesen zeigte und ich nicht begreifen konnte, warum mich diese andere Felisa überraschte. Ihre körperliche Anmut überwältigte mich, ich war monatelang wie benommen und jauchzte insgeheim vor Begeisterung. Nicht, dass ich nicht nackte Mädchen um mich gehabt hätte, aber deren öffentliche, allzu sichtbare Nacktheit verhielt sich zu Felisas geheimnisvoller Nacktheit wie die runden, gewöhnlichen Formen von Tauben oder Spatzen zum Aufblitzen eines Wildvogels im Dickicht. Anflüge von Schuldgefühl gegenüber Win-

centy verflohen schnell, ich vertraute Felisa absolut, und wenn sie mich auf diese Weise beschenken wollte, dann sollte es offenbar so sein. Ich hätte nie gewagt sie zu verurteilen. Vielleicht wirkten hier die normalen polygamen Triebe, gleichsam die Naturgesetze, jedenfalls war es nicht Völlerei – sich die besten Stücke herauszupicken, passte nicht zu Felisa. Ich verurteilte sie auch später nicht, als mir, schon im Institut, im Rückblick auf bestimmte kleine Details, Blicke und Tonlagen klar wurde, dass Hauki seinen Platz im Haus nicht bloß purer Freundschaft verdankte.

Ich erzähle das, obwohl die damaligen Erlebnisse weit zurückliegen, so weit, dass ich kaum noch glauben kann, einmal dieser schüchterne Junge gewesen zu sein. Doch tief in mir, unter vielen Schichten verborgen, war die Erinnerung lebendig geblieben, und sie stieg auf, wenn mich im Raumschiff das Heimweh nach der Erde packte. Bäume, Blumen und Bergbäche zeigten sich im zauberhaften Licht der ersten Entdeckung, damals in der unschuldigen und lächerlichen ersten Jugend. Vielleicht sogar noch schöner, verklärt und erhaben, weil für immer verloren. Ich hoffte, die Erde wiederzusehen, aber es wäre nicht mehr dieselbe, zu der ein unvergleichliches Jahr sie für mich gemacht hatte. Und ja, ich setzte schließlich wieder meinen Fuß auf das Gras, dessen schmale grüne Zungen sich im Wind beugten, ich hörte den Gesang der Zikaden. Doch die Vergangenheit war fort, meine eigene und die der anderen, ich taumelte, plötzlich um ein halbes Erdenjahrhundert älter, Neuankömmling in einem unbekanntem Land, in einer fremden Zivilisation, in der ich mich neu zurechtfinden musste.

Ich hätte nicht aus unserem Kreis heraustreten, nicht das Unmögliche versuchen sollen. Ich sah die bekannten Gesichter der Astronautenkollegen und hielt die Hand meiner Altersgenossin Ilen. Und doch beherrschte mich die an Bord des Raumschiffs erworbene Obsession, Kontinuität herzustellen, vielleicht die Kontinuität meiner Person. Ich stellte zaghafte Recherchen an, ganz allgemeine, ohne überhaupt mit Ergebnissen zu rechnen. Doch das Unerwartete trat ein: Wincenty und Felisa lebten, sie bewohnten sogar noch dasselbe Haus. Ich nahm den Hörer nicht ab, ich fürchtete den Anblick des Gesichts auf dem Bildschirm. Ich schrieb einen Brief. Und wenig später hielt ich gegen alle Wahrscheinlichkeit eine handschriftliche Antwort in der Hand, die Buchstaben waren schärfer gezeichnet als früher, aber es war unverkennbar Felisas Schrift. Sie schrieb, sie lebten immer noch in ihrem alten Haus, auch wenn Wincenty schon lange

nicht mehr arbeite. Der Wasserpegel des Sees sei gesunken und man habe eine neue biologische Station gebaut. Gesundheitlich ließen sie nach, Wincenty sehe schlecht und gehe am Stock, aber sie kämen zurecht. Ich habe bestimmt viel zu tun, aber da ich den Wunsch geäußert habe, wofür sie mir dankbar seien, würden sie mich vor ihrem Tod gern noch einmal sehen.

Ein längerer Abschnitt des Briefes war der Antwort auf meine Frage nach Hauki gewidmet. Wie ich sicher wisse (ich wusste es nicht), habe Hauki eine Stelle bei den Vereinigten Büros bekommen. Er sei aber mit seiner Arbeit sehr unglücklich gewesen, weil er nichts Interessantes in ihr gefunden habe. Zum Glück habe er die richtige Frau gefunden, das habe ihn gerettet. An dieser Stelle nannte sie einen Namen, ich versuchte mich zu erinnern, hatte aber nur einen vagen Umriss vor Augen, wie wenn man am Morgen einen Traum zu rekonstruieren versucht. Mit dieser Frau hatte Hauki mehrtägige Ausflüge zu Pferd unternommen, die Taschen und Schlafsäcke am Sattel festgeschnallt. Also hatte ich damals nicht bemerkt, wie unterschiedlich unsere Wahrnehmung war, denn Hauki war nur für mich der sorglose Herr des Lebens gewesen, in meiner Jugend waren mir sein Ernst und seine Suche nach einer festen Bindung entgangen. Schon damals hatte sich ihre Verbindung gefestigt, dauerhaft und endgültig. Einige Jahre nach dem Start der Expedition nach Sardion begingen sie gemeinsam Selbstmord, in ihrem Abschiedsbrief war die Rede von einem gemeinsam gefassten Entschluss »angesichts der Sinnlosigkeit von Allem«.

Mein Triumph. Wenn man jemanden beneidet, und ich beneidete Hauki, ich war sicher, ich würde nie an ihn heranreichen ... Und dann dieses Scheitern. Nicht er hatte gesiegt, sondern ich. Meine Kraft, mein Geschick, mein Verstand. Man ehrte meine Verdienste und präsentierte mein Konterfei wie das eines jeden Expeditionsteilnehmers. Ich war hier, lebendig, jung, mächtig, während von Hauki nichts geblieben war, nicht einmal eine Handvoll Asche, die einzige verbliebene Spur lag in der Erinnerung zweier alter Menschen. Wir möchten uns vielleicht nicht eingestehen, dass die Niederlage eines anderen unser Triumph ist, doch wenn wir es einmal tun, und ich tat es, dann verändert sich etwas in uns. Ich versuchte nicht daran zu denken, aber meine Vorstellungskraft rekonstruierte aus den wenigen vorhandenen Bildern den Prozess ihres langsamen Abgleitens in Verzweiflung, Apathie und graue Eintönigkeit, sie flüsterte mir sogar ihre Gespräche ein. Ich kann nicht genau beschreiben, wie sich mein Triumph, weil es ein schändlicher war, in Trauer verwandelte. In Trauer über die Vergeblichkeit des Schö-

nen. Und wie, zum ersten Mal seit langem, die Welle meines Oszillators zu springen begann, so dass ich, wäre ich getestet worden, die Prüfung nicht bestanden hätte. Denn mein Sieg schien mir nicht hinreichend begründet und ich stellte mir die Frage, ob es nicht menschlicher sei, wie diese beiden zu unterliegen. Schließlich verschlechterte sich ihr Schicksal in dem Maße, in dem sich unseres verbesserte, zwei Waagschalen, eine unten, eine oben, je mehr Glaube an das Ziel und Sinn für uns, desto weniger für sie. Ich fühlte mich plötzlich verantwortlich für das Unglück Haukis und aller, die so waren wie er, für die ganze Ordnung, auch wenn ich diese Ordnung rational für notwendig hielt.

Leider fuhr ich hin. Ich gebe jetzt einen ganz unbeholfenen Bericht von meinem Besuch. Die Winzigkeit, Zerbrechlichkeit und Dünnknochigkeit unseres Planeten rührte mich, so wie uns die anmutige Schwäche eines Kindes rührt. Doch in diesem geschrumpften Haus zu stehen, inmitten von wiedererkannten und geschrumpften Dingen, das alles wie in einer Kristallkugel vor sich zu sehen? Was ist das Zeugnis unserer Sinne wert, unsere Wahrnehmung, wenn derselbe Stuhl, derselbe Türrahmen, dieselbe Schwelle einmal so sind und beim nächsten Mal ganz anders? Immerhin hatten der Stuhl und die Schwelle überdauert, also musste ich mich verändert haben. Ich konnte die Kiefern ums Haus nicht erkennen, ich verlor mich in den verschobenen Entfernungen des von neuem Wald bewachsenen Bergs. Und über den Augenblick der Begrüßung schweige ich lieber. Ich erkannte sie und erkannte sie nicht, ich war entsetzt. Dieser ausgebleichene, blinde und gebeugte menschliche Überrest war einst der athletische, breitschultrige Wincenty gewesen, diese graue, vertrocknete Greisin einst meine Felisa. Unzählige abwärts verlaufende Falten hatten ihren Mund zerstört, die vom Zahnfleisch entblößten Zähne waren vorgerückt und prägten nun anstelle der inzwischen erloschenen Augen das Gesicht oder vielmehr den Schädel, der wirkte, als wolle er sich auch noch der letzten Muskeln entledigen, um unter der pergamentenen Haut zu erstarren.

Ich habe von Trauer gesprochen. Das ist vielleicht nicht das richtige Wort, denn ich möchte eine Empfindung artikulieren, für die es wohl keine Worte gibt. So, wie mir die einst großen Gegenstände klein vorkamen, waren auch Sehnsüchte, Leidenschaften, Verrat und Schuld auf Miniaturmaße geschrumpft und ihre Armseligkeit rief nach Vergebung. Nicht nach Vergebung durch einen Menschen. Es hätte eines universellen Prinzips bedurft, einer Gottheit, die den Menschen unmöglich hätte etwas

verübeln oder die Vergebung verweigern können, wo sie doch so elend und vergänglich waren. Nicht einmal das waren sie, denn sie vermochten nichts festzuhalten. Wo war die wahre Felisa? War es die aus dem Liebeslied, deren Haut den Duft von Oliven verströmte? Oder die, die hier vor mir stand? Ich sah den gemusterten Stoff auf dem Sofa, dessen dunkles Holz dieselbe Tönung hatte wie früher, und das wohlbekanntes Gitterdessin war wie eine Demütigung. Selbst dieses scheinbar leicht zu zerstörende Objekt vermochte der Zeit zu widerstehen, nicht aber sie, die vom Schlag ihres sich abnutzenden Herzens abhingen.

Bei der Wandlung, die seitdem in mir stattgefunden hat, war das angelebte Wissen keine große Hilfe. Ich hatte gelernt, das Chaos zu verachten, doch jetzt trug ich das Chaos in mir und war gezwungen, meine Einstellungen zu überprüfen. Was nützen ein Panzer oder ein Korsett, wenn sich darunter Schwäche verbirgt? Vielleicht waren wir nicht anders als jene unserer Vorfahren, die sich aus Angst vor dem Makel in ihrem Inneren in Kohorten aufstellten und sich dem Kommando der Befehlshaber unterwarfen, weil sie irrigerweise glaubten, der Makel jedes Einzelnen werde verschwinden, wenn sie gemeinsam marschierten? Früher hatte es mich beunruhigt, dass wir nicht rein genug waren, noch zu ähnlich der chaotischen und leicht erregbaren Menschheit. Jetzt gerieten umgekehrt meine ritterlichen oder soldatischen Überzeugungen ins Wanken. Und es ging sicher nicht um zwei unterschiedliche Dinge, sondern um die Bestätigung der vagen Unstimmigkeit, die daraus resultierte, dass ich nie ganz Astronaut gewesen war. Dieser langsame und sukzessive Wandel ist mir heute nur teilweise verständlich. Entscheidend war wohl das Aufkommen eines immer stärker werdenden Wunsches: zu verlieren. Ein dunkler Zwang, ein Stachel, der nicht aufhört uns zu quälen, bis wir tun, was er verlangt. Denn die Solidarität mit ihnen, mit den Menschen, hatte mich an den Abgrund getrieben, ganz bei ihnen konnte ich nur sein, wenn ich fiel.

Meine Ehe mit Ilen schützte mich übrigens nicht, sondern trug vielmehr zu dem Wandel bei. Ich sah mich in ihr wie in einem Spiegel, sie blieb unerschütterlich, ich war es nicht mehr. Und ihre Tugenden kamen mir gläsern vor, das ganze Innere war ausgewaschen, transparent, was aber falsch war, der Mensch ist voll Schmutz. Sie freute sich über die Rückkehr zur Erde, Sport und Unterhaltung, ich begleitete sie, freilich immer öfter schweigend. Sie war besorgt über meinen Zustand, aber ich wollte niemanden mit meiner Krankheit anstecken, niemanden, auch sie nicht, bekehren. Es war

mein ganz privates Leiden. Was hieß es schon, dass wir amtlich verheiratet waren, weil wir zur gleichen Zeit lebten – mich zog es zu dieser schlechteren Erde, wo es nichts gab außer Angst und Einsamkeit.

Wenn das Leben ist, was es ist, dann muss man verlieren. Indem man gleichsam das allen gemeinsame Schicksal erfüllt, richtet man einen Vorwurf an die unbekannte Macht, um sie zu beschämen oder zu provozieren: Umso schlimmer für sie, wenn sie die Menschen so gleichgültig zerstört. Ich spürte einfach wie Hauki »die Sinnlosigkeit von Allem«. Man könnte das Todessehnsucht nennen. Doch ich hatte mich nur für den rieselnden Sand im Stundenglas entschieden, für die nicht von künstlich antrainierten Tugenden verdeckte innere Verwirrung, den Leichtsinns der jungen Felisa, das gemeinsame Los der Kinder Adams. Nicht, dass ich die Hoffnung aufgegeben hätte. Bis dahin hatte ich oberflächlich gelebt, jetzt kam die Zeit zum Nachdenken und Wandern, verbunden mit der Erwartung, manches werde sich aufklären, wenn wir erst die Hülle abgeworfen hätten, der Zeit ausgesetzt, die uns Stück für Stück alles nimmt, und auch vorbereitet auf ein plötzliches Ende, besser vorbereitet als die Astronauten, die auf ihren Expeditionen die Höhere Bruderschaft des Nirwana nicht fürchten müssen.

Ich verschwand, ohne jemanden zu informieren, nicht einmal Ilen, und änderte meinen Namen. Unsere Langlebigkeit verlangt jährlich zwölf Behandlungen, eine pro Monat. Ich bin nun seit zwei Jahren außerhalb des Bundes, also ist das erledigt. Selbst wenn sie mich fänden, wäre ich keiner von ihnen mehr. Ich bereue nichts. Ich bin gewandert und habe die Erde kennengelernt. Dabei ist mein Makel, meine Schwäche immer deutlicher geworden. Sicher, es war nicht leicht, Ilen zu verlassen, aber was hätte ihr meine Auflehnung genutzt? Ohne Makel, heiter, der Sache treu, wird sie mich als Verlust abschreiben und, wenn ich längst nicht mehr lebe, an neuen Expeditionen teilnehmen. Und ich bezweifle, dass sie sich für mich interessieren würde, begegnete sie mir als altem Menschen. Ich habe gesagt, dass ich nichts bereue, denn für mich begann alles mit Haukis Niederlage. Inzwischen denke ich, wenn unsere menschliche Gattung die Wahl hatte, zu verlieren oder so zu siegen, wie sie es tat, dann war der Sieg den Preis nicht wert.

*Aus dem Polnischen von Bernhard Hartmann*

## *Zu den Autorinnen und Autoren*

*Ivaylo Ditchov* lehrt Cultural Anthropology an der St. Kliment Ohridsky Universität Sofia. 2014 war er Visiting Fellow am IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien). 2005 erschien sein Buch *Desire of Spaces, Spaces of Desire: Studies in Urban Anthropology*. Herausgeber der Zeitschrift *Seminar*, <http://seminar-bg.eu>.

*Nancy Fraser* ist Henry A. and Louise Loeb Professor of Political and Social Science an der New School University. Auf Deutsch erschienen u.a. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (2003, zusammen mit Axel Honneth); *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht* (2003); *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates* (2001).

*Petra Gerschner* ist Künstlerin aus München. Sie absolvierte die Münchner Fotoschule, studierte politische Wissenschaften und machte 1999 als Meisterschülerin an der Akademie der Bildenden Künste München ihr Diplom. Auszeichnungen u. a. Danerstipendium für Fotografie 1991; Debütantenpreis der Akademie der Bildenden Künste München 1999; Arbeitsstipendium, Stiftung Kunstfonds Bonn, 2009; Internationales Fellowship für Kunst und Theorie, Künstlerhaus Büchsenhausen Innsbruck, 2014; Europäischer Architektur fotografie-Preis 2015. Seit 1992 internationale Ausstellungstätigkeit.

*Sergey A. Ivanov* lehrt Byzantinistik an der Higher School of Economics in Moskau und an der Universität St. Petersburg. Zu seinen Büchern zählen *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (russisch 1995, englische Übersetzung 2006); *Barbarians into Christians: Byzantine Missionary Work* (russisch 2003, englische Übersetzung in Vorbereitung); *Auf der Suche nach Konstantinopel. Ein Reiseführer durch das byzantinische Istanbul* (russisch, 2014). 2013 war er Visiting Fellow im IWM-Programm *Russia in Global Dialogue*.

*Ivan Krastev* ist Direktor des Centre for Liberal Strategies in Sofia und Permanent Fellow am IWM, wo er den Schwerpunkt *Die Frage der Demokratie* leitet. Zuletzt erschienen *Democracy Disrupted: The Global Politics on Protest* (2014); *In Mistrust We Trust: Can Democracy Survive When We Don't Trust Our Leaders* (2013).

*Czesław Miłosz* (1911 - 2004) war ein polnischer Lyriker, Romancier und Essayist. Zu seinen bekanntesten Werken in deutscher Übersetzung zählen *Verführtes Denken* (1953); *West- und östliches Gelände* (1959); *Tal der Issa* (1981); *Das Zeugnis der Poesie* (1984); *Die Straßen von Wilna* (1997). 1980 erhielt Miłosz den Nobelpreis für Literatur.

*Sighard Neckel* lehrt Soziologie mit dem Schwerpunkt Soziale Ungleichheit an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. und ist Mitglied der Leitung des Instituts für Sozialwissenschaften. 2015 war er Visiting Fellow am IWM. Zu seinen letzten Büchern zählen *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft* (2013, Hg. mit Greta Wagner); *Kapitalistischer Realismus. Von der Kunstaktion zur Gesellschaftskritik* (2010); *Strukturierte Verantwortungslosigkeit. Berichte aus der Bankenwelt* (mit Claudia Honegger und Chantal Magnin).

*Jürgen Osterhammel* lehrt Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Konstanz. Sein Buch *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (2009) hat ihn international bekannt gemacht; mit Akira Iriye gibt er *Die Geschichte der Welt* (2012 ff.) heraus.

*Shalini Randeria* lehrt Sozialanthropologie und Soziologie am Graduate Institute of International and Development Studies in Genf. Seit Januar 2015 ist sie Rektorin des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien. Zu ihren jüngsten Publikationen zählen *Vom Imperialismus zum Empire: Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung* (2009); *Anthropology, Now and Next* (2014); *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (2. Aufl. 2014); *Border Crossings: Grenzverschiebungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt* (im Druck).

*Thomas Schwinn* lehrt Allgemeine Soziologie mit dem Schwerpunkt Soziologische Theorie am Institut für Soziologie der Universität Heidelberg. 2013 erschien *Max Weber und die Systemtheorie. Studien zu einer handlungstheoretischen Makrosoziologie*.

*Walter Seidl* lebt in Wien als Autor, Kurator und Künstler. Er promovierte in Zeitgeschichte und betreut seit 2005 die Kunstsammlung der Erste Group und ERSTE Stiftung. Seidl kuratierte zahlreiche Projekte in Europa, Nordamerika und Japan. Er schrieb eine Reihe von Essays für KünstlerInnenmonografien und verfasst regelmäßig Ausstellungsrezensionen und Kritiken für internationale Kunstzeitschriften.

*Slawomir Sierakowski* ist Soziologe, Publizist und Verleger. Er ist Gründer und Kopf von *Krytyka Polityczna*, einer Bewegung linksliberaler Intellektueller, Künstler und Aktivisten, mit Dependancen in der Ukraine und Russland. Er leitet das Institute for Advanced Study in Warschau und die Stanislaw Brzozowski Association, zu der u.a. ein Verlag sowie Kulturzentren in Polen und der Ukraine gehören. 2014/15 ist Sierakowski am IWM Bronislaw Geremek Visiting Fellow.

*Timothy Snyder* ist Bird White Housum Professor of History an der Yale University und Permanent Fellow am IWM. Auf deutsch erschienen zuletzt *Bloodlands: Europa zwischen Hitler und Stalin* (2011) und *Nachdenken über das Zwanzigste Jahrhundert* (2013, mit Tony Judt); im Herbst 2015 folgt *Black Earth: The Holocaust as History and Warning* in deutscher Übersetzung bei C.H. Beck in München.



Besuchen Sie uns im Netz  
[www.iwm.at](http://www.iwm.at)

Photographie auf der letzten Seite:

Aus der Serie *History is a Work in Process* von Petra Gerschner, 2015 (Original in Farbe).  
Das Bild wurde während der Demonstrationen bei der Eröffnung des EZB-Neubaus in  
Frankfurt am 18. März 2015 aufgenommen.

