

Soziologische Einsätze



Janosch Schobin und Philipp Staab (Hg.)

Soziologische Einsätze

Festschrift für Heinz Bude zu seiner Entpflichtung



Diese Veröffentlichung – ausgenommen Zitate und anderweitig gekennzeichnete Teile – ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>) lizenziert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7376-1077-3

DOI: <https://doi.org/10.17170/kobra-202301177392>

© 2023, kassel university press, Kassel
<https://kup.uni-kassel.de>

Umschlaggestaltung: Hedi Ehmke
Druck und Verarbeitung: www.bod.de
Printed in Germany

Inhalt

Janosch Schobin, Philipp Staab. Einleitung: Heinz Bude nimmt seinen Hut.....	5
Bernd Greiner. Die Rückkehr der Angst: Über die alte Signatur des Atomzeitalters und eine neue Geschichtsvergessenheit.....	11
Jens Hacke. Stimmungsdemokratie? Ängste, Hoffnungen und Leidenschaften aus der Perspektive der politischen Theorie.....	23
Jörg Dürrschmidt. ,Wen kümmert's, wer spricht?' Überlegungen zum zeitgenössischen Potential der Reform kommunaler Migrantvertretungen.....	39
Christoph Scherrer. Herausforderungen für gewerkschaftliche Strategien gegen wirtschaftliche Ungleichheit.....	57
Berthold Vogel. Zusammenhalt: Die Aktualität der (Be-)Gründungsfrage der Soziologie....	77
Hans Richard Brittnacher. <i>Cosi fan tutte</i> – der Verräter als flexible Sozialfigur.....	87
Inga Haese. Rural Change, Serendipity und Charisma. Vom Suchen, Finden und der Kunst in soziologischer Forschung	103

Janosch Schobin. Unsichtbar und unfühlbar? Der alte weiße Mann und die Phänomenologie der Einsamkeit.....	129
Natan Sznaider. Lessings Nathan und Budes Natan: über Freundschaft	145
Michael Kohlstruck. Das Altern einer Interpretation: 35 Jahre ‚Singularität des Holocaust‘	161
Rainer Hank. Der öffentliche Intellektuelle: Bemerkungen zum Verhältnis von Journalismus und Wissenschaft.....	191
Harry Nutt. Empathie und Abstand. Heinz Bude als Gesprächspartner	211
Gustav Roßler. Massen, Medien, Monaden	219
Wolfgang Bonß. Gesellschaftstheorie zwischen Ordnung, Entwicklung und Zeitdiagnose..	235
Michael Dellwing. Burgverteidigung gegen den Bauernaufstand: ‚Fake News‘-Paniken als Abwehrkämpfe gegen nichthegemoniale Deutungen	251
Ulrich Bielefeld. Nach dem Nachkrieg	269

Janosch Schobin, Philipp Staab

Einleitung: Heinz Bude nimmt seinen Hut

Dieser Mann ist uns vertraut. Er lächelt uns entgegen, wenn wir die Zeitung aufschlagen, spricht, wenn wir den Deutschlandfunk anschalten. (Fast) niemals sehen wir ihn vor Mitternacht im Fernsehen. Heinz Bude ist öffentlich, aber nie so viel, dass er langweilig werden könnte. Er hält Distanz. So richtig kennen wir ihn also vielleicht doch nicht.

Die meisten Festschriften versuchen sich einleitend an einer Synthese des Lebenswerks und tun dann anschließend so, als seien sie ganz normale Sammelbände. Wer noch einen Text übrig hat, hier kann man ihn unterbringen. Bitte nichts allzu Neues! Man feiert, was man kennt. Aber Heinz Bude kennen wir nicht. Sicherlich: Sein akademisches Werk ist mit einigen Schlüsselbegriffen untrennbar verbunden: Generation (Bude 1987/1997/2001), Exklusion (Bude 2004/2006), Angst (Bude 2014) und Solidarität (Bude 2019). Doch den ganzen Bude kriegt man so nicht in den Blick. Nicht die „Soziologie der Party“ (Bude 2015), nicht den Bude, der in Ruhrpott-Akzent Jürgen von Manger nachahmt, nicht den Heinz Bude, der in einer Kunstzeitschrift einmal die Essenz der Documenta-Stadt Kassel als skurrile Kombination von Eisdielen und Sexkinos charakterisierte, und nicht den Heinz Bude, der als Lehrender, als Chef, als Doktorvater, als intellektueller Leuchtturm Biografien mitgeprägt hat. Zu feiern gilt es nicht nur das Werk, sondern vor allem auch den Menschen.

Diesen Versuch unternimmt der vorliegende Band, der Beiträge von Weggefährtinnen und -gefährten Heinz Budes versammelt. Manch eine und manch einer fehlt dem Buch zwar, aber nicht, weil schon so viele gestorben wären, sondern vor allem, weil es unter Heinz' Freunden noch als Tugend gilt, die Tinte halten zu können. Der vermetrisierte akademische Betrieb der Gegenwart merzt diesen Wert ja mehr und mehr aus.

Als Person kennen die Beitragenden Heinz Bude vermutlich alle ein wenig anders. Das Buch bietet daher die Möglichkeit, ihn aus der Perspektive langjähriger Begleiterinnen und Begleiter womöglich nochmal ein bisschen besser kennenzulernen. Die Herausgeber bringen dabei eine spezifische Perspektive mit. Wir haben nicht nur auf die eine oder andere Art und Weise mit Heinz Bude zusammengearbeitet. Wir haben auch bei ihm studiert. Zum ersten Mal ist er uns wohl in einem Hörsaal oder Seminarraum der Universität Kassel begegnet, einem Ort, dem wir bis heute innerlich verbunden sind, nicht zuletzt, weil Heinz Bude uns hier die Soziologie offenbart hat. Eine Soziologie, deren Leitkriterium die Relevanz ist und die sich etwas zutraut. Eine Soziologie, die ernsthaft, fröhlich und cool zugleich ist.

Als Millennials haben wir noch die letzten aktiven Jahre der 68er-Professoren und -Professorinnen erleben dürfen. Auf deren Lehre lastete das Gewicht eines generationalen Projekts, das für uns Nachgeborene längst konfliktfreie Alltagskultur war. Philipp Staabs erstes soziologisches Seminar trug den Titel „Utopie, Ideologie, revolutionäre Gewalt“ und war ein faszinierendes, aber auch vollkommen unverhohlenes Projekt der generationalen Selbstbetrachtung. Janosch Schobin verbrachte die Frühphase seines Studiums mit einer an Max Weber geschulten Exegese der Entstehung der Soziologie aus dem Geiste der *décadence* der Gesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts — Soziologie als Wissenschaft des Niedergangs aus Niedergang. Die bittere Ernsthaftigkeit beider Perspektiven passte nicht ganz zu unserem „Gefühl der Welt“ (Bude 2016). Beim Boomer Heinz Bude war das anders. Er hätte sich nie die Blöße des offensichtlichen Bekenntnisses gegeben, nie ein generationales Lebens-thema öffentlich ausgeflaggt oder sich semesterlang auf die Frage der historischen Ursache der Soziologie festnageln lassen. Er hätte nie den Hörsaal im Cordsakko betreten, nie eine Radtour mit seinen Studierenden gemacht oder die Lehre bei schönem Wetter nach draußen verlegt. Man hätte sich auch nie getraut, ihn danach zu fragen. Als Studierender wollte man mit Heinz Bude nicht befreundet sein. Man wollte ihm folgen.

Die klassische charismatische Führerschaft ist freilich nicht gut geeignet, jene Selbstständigkeit zu fördern, auf die ein Soziologiestudium zielen sollte. Das

tat Heinz Bude als Lehrender auf andere Weise: Mit den Studierenden spielte er ‚hard to get‘. Er hatte eher eine statistische Aufenthaltsverteilung als eine Sprechzeit: Wer ihn zu fassen bekommen wollte, musste beides können: gut raten und wadenbeißen.

Nicht, dass er seinen Betreuungspflichten nicht nachgekommen wäre oder die Lehre vernachlässigt hätte. Aber er hatte Freude daran, persönlich und inhaltlich schwer ausrechenbar zu sein. Das ging schon bei den Seminaren los, in denen die diskutierten Texte die Studierenden stets ein wenig überfordern sollten. Hinter dem Vorgehen stand ein pädagogisches Prinzip, das er Jean Piaget zuschrieb, aber es war auch das pädagogische Bekenntnis eines Aufsteigers: Von Heinz Bude lernten wir, dass man schon, bevor man alles gelesen und verstanden hat, mitreden muss, um etwas zu begreifen – und dass man manchmal eine Lusche unter die Asse mischen muss, um am Ball bleiben zu können. Blieb man am Ball, wurde man mit wundervollen Anekdoten von LKW-Fahrern, Berliner Jungmännern oder angeblich berühmten Gynäkologinnen versorgt, die zur weiteren charismatischen Verrätselung der Person Heinz Bude beitrugen. Vielleicht verstand man am Ende nicht genau, worauf der Text von Merleau-Ponty über den Leib hinauswollte. Doch nach der Sitzung konnte man unter den Studierenden den nicht minder interessanten Fragen nachgehen, ob es stimmen könnte, dass Heinz Bude, wie er es erzählt hatte, beim ‚Jogging‘ von durchtrainierten jungen Männern für seine eigene Fitness bewundert worden sei, wobei er verstanden habe, welche Rolle der Körper in der Gegenwart spiele? Ob er das ernst oder lustig gemeint haben könnte? Ob der methodische Kniff wohl Teil einer didaktischen Strategie gewesen sei? Was man denn da jetzt wohl verstanden haben sollte? Wie man als Gynäkologin eigentlich berühmt sein könnte?

Das brachte einen ins Denken und zwar ins eigene. Wir haben diesen Kniff später auch während unserer Promotionen immer wieder erleben dürfen. Kam man mit einer kleinen Blockade zu Heinz, kannte er immer genau das eine Buch, das einem vorgeblich weiterhelfen konnte. Nicht immer war klar, wie. Aber immer hat es uns ins Handeln zurückgebracht.

Heinz Bude war in Kassel ein Fenster in eine andere Welt. Er hat die vor Ort so wichtige Lehramtsausbildung stets ernstgenommen. Vor allem aber war er über lange Jahre der entscheidende Anlaufpunkt für jene Soziologiestudierenden, denen Hessisch-Sibirien zu klein war. Man konnte an ihm eine Idee der Größe des eigenen Fachs erahnen, die sich schon in seinem Auftritt abbildete: immer elegant, immer wach, immer relaxed. Dabei immer aufs Ganze. Soziologie wirkt bei ihm bis heute bedeutsam und zugleich spielerisch und leicht.

Wir sind Heinz Bude dann nach dem Studium für unsere Promotionen nach Hamburg gefolgt. Das war die intensivste Phase unserer Zusammenarbeit. Hier haben wir erst das Arbeits- und Reisepensum richtig erkannt, das er über Jahre aufrechterhielt. Vorträge in drei Städten in einer Woche bei laufender Lehre waren da keine Seltenheit. Das Kolloquium seines Hamburger Arbeitsbereichs, das seinerzeit eine größere Kohorte von Doktorand:innen versammelte, die sich bis heute verbunden sind, mussten wir von Heinz Bude erbiten. Wir wollten damals die intellektuelle Tradition verstehen, die die Methode Heinz Bude grundierte. Was sind die Schlüsselideen einer solchen Haltung? Welche Texte sind nicht nur Kanon, sondern schaffen Profil? Dass Heinz Bude dieses Bedürfnis nach einer Sozialisation in die eigene Denktradition nur auf Nachfrage (dann aber gerne) anbot, sagt viel über ihn. Er hat kein Interesse an granularer Steuerung, wollte nie Klone von sich schaffen, noch nicht einmal richtige Schüler haben. Bei Heinz Bude durften wir uns entfalten. Keiner von uns hat das Gleiche gemacht – und vor allem, niemand war jemals versucht, Heinz Bude zu kopieren. Wie ungewöhnlich, wie wertvoll das ist.

Und sonst? Er hat sich beim Abendessen immer irgendwann an den Kindertisch gesetzt und Geschichten von Karl Heinz Bohrer erzählt. Er war und ist irre unterhaltsam. Er hat auf jeder Weihnachtsfeier getanzt. Auf ihn kann man sich verlassen. Er lässt es bis heute leicht aussehen. Dafür sind wir ihm dankbar.

Literatur

Bude, Heinz (2016): Das Gefühl der Welt: Über die Macht von Stimmungen, München: Carl Hanser.

Bude, Heinz (2019): Solidarität: Die Zukunft einer großen Idee, München: Carl Hanser.

Bude, Heinz (2001): Generation Berlin, Berlin: Merve.

Bude, Heinz (1987): Deutsche Karrieren: Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bude, Heinz (2004): Das Phänomen der Exklusion, Mittelweg 36, 13(4), S. 3-15.

Bude, Heinz und Lantermann, Ernst (2006): Soziale Exklusion und Exklusionsempfinden. KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 58(2), S. 233-252.

Bude, Heinz (1997): Das Altern einer Generation: Die Jahrgänge 1938-1948, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bude, Heinz (2014): Gesellschaft der Angst, Hamburg: Hamburger Edition.

Bude, Heinz (2015): Prolegomena zu einer Soziologie der Party, <https://www.welt.de/kultur/article149142953/Prolegomena-zu-einer-Soziologie-der-Party.html> [19.10.2022].

Bernd Greiner

Die Rückkehr der Angst: Über die alte Signatur des Atomzeitalters und eine neue Geschichtsvergessenheit

„Die Angst kommt daher, dass alles offen, aber nichts ohne Bedeutung ist. [...] Man muss Optionen wahren, in Szenarien denken und ‘günstige Gelegenheiten’ ergreifen. Man sollte sich vor Selbstüberschätzung hüten und zugleich Entscheidungsschwäche überwinden.“ (Bude 2014, S. 20)

Gemünzt auf die Alltagsangst in modernen Gesellschaften, trifft Heinz Bude mit dieser Beobachtung zugleich den Kern einer Zeitenwende, die ihren Namen tatsächlich verdient: den Beginn des Nuklearzeitalters im Juli 1945. Als damals in der Wüste von New Mexico zum ersten Mal eine Atombombe erfolgreich getestet wurde, schien sich eine günstige, um nicht zu sagen einmalige Gelegenheit zu eröffnen – die Chance, Macht in bislang ungekannter Weise zu mehren und auf absehbare Zeit die eigenen Bedingungen zu diktieren – egal gegen wen und an Orten eigener Wahl. Von der ‚winning weapon‘, einer Art Zauberwaffe, war folglich die Rede oder von einem ‚royal straight flush‘, dem politischen Äquivalent zum unschlagbaren Blatt beim Poker. Die neue Selbstgewissheit hatte eine ebenfalls mit Genugtuung kommentierte Kehrseite: die Angst der anderen. All jener also, die noch nicht im Besitz der neuen Waffe waren und sich wenig Chancen ausrechnen konnten, im Wettlauf um ein gleichermaßen gut bestücktes Arsenal mithalten zu können.

Bekanntlich waren die hochfliegenden Träume nur von kurzer Dauer. Seit der Entwicklung einer ungleich wuchtigeren Wasserstoffbombe und nach der Indienstnahme weitreichender, alle Kontinente abdeckender Raketen dämmerte allmählich die Erkenntnis, dass es sich im Grunde um stumpfe Waffen handelte. Die Drohung, einen atomar gerüsteten Feind zu vernichten, barg immer das Risiko der Selbstvernichtung. Als Präsident Dwight D. Eisenhower öffentlich von einem drohenden „Selbstmord der menschlichen Rasse“ sprach,

nahm er ein späteres Bonmot vorweg: Wer als Erster schießt, stirbt als Zweiter. Ähnliches war aus Moskau zu hören und erklärt, weshalb die nuklear aufgeplusterten Supermächte fortan eine Zurückhaltung an den Tag legten, mit der in vornuklearen Zeiten vermutlich nicht zu rechnen gewesen wäre.

Dennoch blieb alles offen, gleichwohl wurde weiter nach Auswegen aus dem Dilemma gesucht, also nach handhabbaren Optionen für Kriege der Zukunft. Man darf nicht in eine Situation kommen, so der in West wie Ost gepflegte Tenor, aus Angst vor dem Tod Selbstmord zu begehen oder nur die Wahl zwischen Kapitulation und Untergang zu haben. Die Angst vor der Bombe sollte auf keinen Fall als Verängstigung – oder Entscheidungsschwäche – verstanden werden. Denn eine Weltmacht, die mit ihren schärfsten Instrumenten nichts anzufangen weiß, besiegelt ihren Niedergang aus freien Stücken. Als der junge Henry Kissinger im Jahr 1957 diesem Merksatz ein umfangreiches Buch widmete, hatte er den Grundstein für seine fulminante Karriere gelegt. „Wir müssen imstande sein, den Gegner in eine Lage zu bringen, aus der er sich nur durch den totalen Krieg herausziehen kann, während wir ihn gleichzeitig durch die Überlegenheit unserer Vergeltungsfähigkeit davon abhalten, diesen Schritt zu tun. [...] Diejenige Seite, die eher willens ist, einen totalen Krieg zu riskieren, oder die den Gegner von ihrer stärkeren Bereitwilligkeit überzeugen kann, dieses Risiko zu übernehmen, befindet sich in der stärkeren Lage. [...] Solche Maßnahmen erfordern starke Nerven. [...] Die Wirksamkeit wird von unserer Bereitschaft abhängen, den Risiken von Armageddon ins Auge zu sehen.“ (Kissinger 1959, S. 123, 144f.)

So klang die weit ausholende Beschreibung dessen, was der damalige Außenminister John Foster Dulles schon Jahre zuvor „brinkmanship“ genannt und zur Staatskunst seiner Zeit erkoren hatte: Wenn nötig, sich dem Abgrund nähern, ohne zum Äußersten entschlossen zu sein, doch die Gegenseite im Ungewissen lassen, wo die Grenze zwischen Bluff und Vabanque verlief. Nicht zuletzt wegen dieser mit klerikaler Bestimmtheit vorgetragenen Maxime spielt die seitherige Geschichte in einer Grauzone, die immer auch ein Nistplatz der Angst ist.

Damit war das Feld für Geistes- und Naturwissenschaftler bestellt, die trotz aller Unterschiede auf einen gemeinsamen Namen hörten: ‚Defense Intellectuals‘. Ideen wider die Entwertung der mächtigsten Waffe zu finden, war ihr Auftrag, eine Karriere an der Drehtür zwischen Universität und Politik ihre Hoffnung. Wenn die Kosten eines totalen Krieges zu hoch sind, muss über zumutbare Varianten der Zerstörung nachgedacht werden – Generationen von Hochbegabten verschleuderten ihr Talent beim Brüten über diesem Problem. Sie akquirierten Unsummen an Forschungsgeldern, publizierten unentwegt und bestimmten auf Jahrzehnte einen halb akademischen, halb öffentlichen Diskurs mit stets wiederkehrenden Fragen: Wie viel Vernichtungskraft ist genug? Welche zivilen Ziele sollten geschont, welche militärischen Objekte müssen unbedingt anvisiert werden? Was ist unter tolerablen Schadensgrenzen zu verstehen? Und so weiter und so fort in einer intellektuellen Monokultur, die von der Machbarkeit des Krieges nicht lassen wollte und sich einen ethisch porösen Bezug zum Frieden leistete. Im Mittelpunkt der Gedankenexperimente standen ‚überschaubare Kriegsschauplätze‘, ‚kleine Atomwaffen‘ und ‚feingesteuerte Operationen‘, wobei die jeweiligen Empfehlungen weniger aufschlussreich sind als das unentwegte Anrennen gegen eine im Prinzip bessere Einsicht; genauer gesagt gegen das Wissen von der Unzumutbarkeit sämtlicher Varianten eines Atomkrieges.

Dass es bis heute nur eine einzige, mittlerweile über 40 Jahre alte Kollektivbiografie dieser ‚Defense Intellectuals‘ gibt (Kaplan 1983), gehört zu den Merkwürdigkeiten zeithistorischer Forschung. Ausgerechnet eine Disziplin, die sich grenzenloser Neugier rühmt und jeden Stein gerne mehrfach umdreht, legt in diesem Fall eine auffällige Teilnahmslosigkeit an den Tag und verpasst deshalb die Pointe der Geschichte. Denn was immer im Laufe der Jahre an feinziselierten Thesen über den Umgang mit Nuklearwaffen zu Markte getragen wurde, ihre Autoren schrieben wahlweise für den Papierkorb oder den nichtsnutzigen Beifall dauererregter Medien. Den letztendlich zuständigen Planern im Pentagon, wie auch ihren sowjetischen Pendanten, waren derlei intellektuelle Trockenübungen nicht bloß einerlei. Sie verachteten Theorien über begrenzte Nuklearkriege geradezu, wissend, dass es im Fall der Fälle

keine Grenze geben würde. Der unter John F. Kennedy vom Strategic Air Command in Washington abgesegnete Einsatzplan sah den Abschuss von 3.500 Atomwaffen gegen 1.077 Ziele in der UdSSR vor, sofort nach Kriegsbeginn, auf einen Schlag und eingedenk einer archaischen Maxime – viel hilft viel.

Gelegentlich vorgenommene Korrekturen rüttelten nicht am Dogma des ‚Overkills‘, sondern passten die Kriegsszenarien lediglich an waffentechnologische Neuerungen an. Von Selbstbeschränkung oder Eskalationskontrolle war nie die Rede, selbst die vielgepriesene ‚flexible response‘ setzte bei einer Überschreitung der Nuklearschwelle auf die ‚major attack‘. Demgemäß galt noch in den frühen 1980er Jahren der gleichzeitige Einsatz von 1.000 Nuklearraketen gegen Ziele in der Sowjetunion als strategisches Minimum. Wohlgermerkt: Minimum. Wobei auf jedem Trägersystem mehrere Sprengköpfe von der zehnfachen Stärke der Hiroshimabombe montiert waren.

Obwohl die USA auf der einen, die Sowjetunion und das heutige Russland auf der anderen Seite seit Jahrzehnten in etwa über das gleiche Vernichtungspotential verfügen, kann von einem ‚Gleichgewicht des Schreckens‘ oder einer Stabilität infolge beidseitiger Neutralisierung keine Rede sein. Warum? Weil eine aus der Angst geborene Einsatzdoktrin alte Ängste am Leben hält und neue befeuert: ‚Launch on Warning‘. Auf diese Option steuern die Notfallpläne des amerikanischen Militärs nach wie vor zu. Sollte sich im Zuge eines Konflikts der Eindruck verdichten, dass die Gegenseite nukleare Repressalien in Erwägung zieht oder einen Atomangriff ernsthaft vorbereitet, so lautet die Empfehlung: zuschlagen auf Verdacht. Die Alternative – Zeit gewinnen, um Missverständnisse auszuschließen, möglicherweise gar einen feindlichen Ersteinsatz riskieren – ist damit nicht aus der Welt. Doch sie steht im Schatten des Präventionsgedankens, also der druckvoll vorgetragenen Mahnung, dass im Zweifel die Risiken des Nichthandelns größer sind als die Gefahren des Handelns. In anderen Worten: Wer abwartet und nur reagiert, hat das Kräftemessen bereits verloren, ehe es richtig Fahrt aufnimmt. Insofern kann ‚Launch on Warning‘ als Handreichung gelesen werden, das Unkalkulierbare durch zeitige Eskalation kalkulierbar zu machen, und das gegnerische

Potential derart zu dezimieren, dass Gegenschläge verpuffen oder auf ein vermeintlich erträgliches Maß reduziert werden.

Dass derartige Vorgaben für Fehler kosmischen Ausmaßes anfällig sind, liegt auf der Hand. Dass sie bei angstgetriebenen Entscheidern fatal sein können, ebenfalls. Dennoch gilt ‚Launch on Warning‘ bis zum heutigen Tag, trotz alledem ist im Fall der Fälle mit Selbstbeschränkung nicht zu rechnen. Als wäre ihr erstschlagfähiges Arsenal nicht Drohung genug, nehmen die USA seit 2018 das Recht für sich in Anspruch, selbst auf konventionelle Gefährdungen eine atomare Antwort geben zu dürfen, wenn nicht zu müssen. Welche Umstände gemeint sind, bleibt in der Schwebe, und zwar mit Vorsatz, weil nukleare Drohpolitik einem einfachen Prinzip folgt: Je nebulöser die Absicht, desto intensiver die Wirkung. In diesem Sinne versprechen reduzierte Vorwarnzeiten einen psychologischen Zugewinn. Sobald die Befehlskette aktiviert ist, bleiben heutzutage bis zum ‚point of no return‘ – dem letztmöglichen Zeitpunkt eines Umschwenkens – exakt zwölf Minuten, Tendenz sinkend, denn technologische Innovationen sorgen verlässlich für eine Beschleunigung von Handlungsabläufen (Cirincione 2007, S. 113, 131-135).

Dergleichen ist, darauf kann nicht oft genug hingewiesen werden, keine amerikanische Besonderheit. Die einschlägigen Überlegungen in der ehemaligen Sowjetunion und im heutigen Russland sind zum Verwechseln ähnlich. In den noch immer taktgebenden Worten von Rodion Y. Malinowski, dem Verteidigungsminister von 1957 bis 1967: „Das Wesen des Atomkrieges [...] stellt uns vor die Wahl: Entweder Offensive oder Niederlage. [...] Der Erstschlag ist das wichtigste Instrument nuklearer Kriegsführung.“ (Malinowski, zit. n. Holloway 2017, S. 11) Der einzige Unterschied zu den USA liegt darin, dass eine teils eingebildete, teils reale materielle Unterlegenheit die Triebfeder für forcierte Rüstungsprojekte war oder dass man in außenpolitischen Konflikten den Einsatz erhöhte, um den Amerikanern die Nutzlosigkeit ihres Vorsprungs bei Waffen und Technik vor Augen zu führen – etwa während der Berlin-Blockade 1948, im Laufe des Korea-Krieges und wenig später anlässlich des Suez-Konflikts, erst recht in den Tagen der Kuba-Krise. Davon abgesehen, sind die Parallelen bei Gerätschaften und Einsatzdoktrinen derart auffällig,

dass sich ohne Übertreibung sagen lässt: Die Geschichte des Nuklearzeitalters wird in einem geschlossenen Spiegelkabinett aufgeführt; zu Lande, zu Wasser, in der Luft, im All – was der eine tut, kopiert der andere, wissend, dass der Vorsprung von heute schon morgen der Vergangenheit angehört, aber trotzdem erpicht auf den Profit des Augenblicks.

All dies hat der Physiker und Friedensforscher Carl Friedrich von Weizsäcker pointiert zusammengefasst: „Die großen Bomben erfüllen ihren Zweck, den Frieden und die Freiheit zu schützen, nur, wenn sie nie fallen. Sie erfüllen diesen Zweck auch nicht, wenn jedermann weiß, dass sie nie fallen werden. Eben deshalb besteht die Gefahr, dass sie eines Tages wirklich fallen werden.“ (1982, S. 36f.) Ergo ist die Rede vom nuklearen Tabu nichts weiter als Gerede, ebenso beruhigend wie irreführend und Gleiches gilt für das Beschwören von Abschreckung, der nimmermüden Letztbegründung atomarer Aufrüstung in allen Varianten. Nicht genug damit, dass Abschreckung auf eine Mobilisierung von Ängsten setzt und mithin von Voraussetzungen lebt, die niemand kontrollieren kann. Sie fußt gleichermaßen auf Prämissen, die kein Beteiligter garantieren will.

Warum dem so ist, zeigt die Geschichte ‚atomarer Diplomatie‘. Dieser Begriff, eine *contradictio in adjecto*, steht für das Bemühen, Atomwaffen politisch derart zu schärfen, dass sie gerade in Friedenszeiten Gewinn abwerfen. Angeknüpft wird an einem aus der Geschichte aller Großmächte bekannten Axiom: Wahre Macht basiert auf der Angst der anderen. Wer sich durchsetzen, gar den Eindruck von Ohnmacht vermeiden will, muss das Handwerk von Einschüchterung und Erpressung beherrschen und den Willen zur Gewalt glaubhaft unter Beweis stellen. Dass Konkurrenten, Gegner und Feinde mehr Angst vor einem Nuklearkrieg haben als man selbst, darum dreht sich die neue Zeichensprache der Macht. In letzter Konsequenz läuft sie auf das Vortäuschen von Unberechenbarkeit und Irrationalität hinaus, auf Überreaktionen, die alles offen und nichts ohne Bedeutung lassen. So gesehen findet der von Richard Nixon und Henry Kissinger zur Leitfigur geadelte ‚Madman‘, der Irre mit dem nervösen Finger am Atomknopf, zum Kern des Imperialen zurück: andere gefügig zu machen, indem der Eindruck erweckt wird, dass die Dinge

jederzeit außer Kontrolle geraten könnten. Der Souverän dominiert, weil er Rätsel aufgibt und mit Unsicherheit zermürbt.

Aus einem Memorandum, 1995 erstellt im Auftrag des Oberkommandos der amerikanischen Atomstreitkräfte: „Dieses unersetzliche Gefühl der Angst ist die treibende Kraft jeder Abschreckung. [...] Auf Seiten des Gegners Angst und Unsicherheit zu schüren, war nie und kann niemals ein durch und durch rationales Konzept sein. [...] Das Ergebnis von Abschreckung war nie komplett vorhersehbar und wird es niemals sein. [...] Abschreckung ist dann am effektivsten, wenn sie auf der Gegenseite Ängste schürt. [...] Im Grunde sollte sie die Angst vor Auslöschung schüren. [...] Die Ängste, die wir bei Gegnern erzeugen wollen, sollten unwiderstehlich, aber nicht lähmend sein. [...] Es schadet uns, wenn wir uns selbst als überaus rational und besonnen darstellen. Der Eindruck, dass einiges außer Kontrolle geraten könnte, kann durchaus nützlich sein, wenn es darum geht, bei den Verantwortlichen eines Widersachers Ängste und Zweifel zu wecken. Dieses unentbehrliche Empfinden von Angst ist das Wesen der Abschreckung. Dass die Vereinigten Staaten bei Angriffen auf ihre unverzichtbaren Interessen irrational und rachsüchtig werden können, dieses Bild von uns sollten wir gegenüber allen Gegnern abgeben. [...] Durch die Drohung mit dem Einsatz von Atomwaffen abzuschrecken, wird weiterhin der wichtigste Teil unserer Militärstrategie sein.“ (Nautilus Institute 1995, S. 7)

Es klingt, als hätten die Drehbuchautoren von Stanley Kubricks „Dr. Seltsam oder: Wie ich lernte, die Bombe zu lieben“ für eine Botschaft nach Moskau noch einmal in die Tasten gegriffen: Wir trauen euch nicht über den Weg und ihr tut gut daran, uns nicht zu vertrauen – denn im Zweifel könnt ihr davon ausgehen, dass wir zu allem fähig und willens sind; auch zu Maßnahmen, die auf den ersten Blick weltfremd oder schlicht verrückt erscheinen. Nikita Chruschtschow bietet sich ebenfalls als Gewährsmann an, vorweg mit einer bei mehreren Gelegenheiten wiederholten Instruktion an das Politbüro: „Man darf sich nicht scheuen, andere zur Weißglut zu treiben. Andernfalls werden wir es nie zu etwas bringen. [...] Wer schwache Nerven hat, wird an die Wand gedrückt.“ (Chruschtschow, zit. n. Greiner 2015, S. 37 und Holloway 2010,

S. 392) Derlei möchte man gerne als Ausweis präpotenter Kraftmeierei in die Fußnoten verschieben, was freilich nur um den Preis von Geschichtsvergessenheit zu haben ist. Denn wenn es eine alles überragende Signatur des Kalten Krieges gibt, dann ist es die von beiden Seiten über gut 40 Jahre praktizierte Drohung mit Atomwaffen.

Die Berlin-Krisen der Jahre 1948, 1959 und 1961, die Kriege in Korea und Vietnam, das jahrelange Scharmützel um die vor China gelegenen Inseln Quemoy und Matsu, das Armdrücken um den Suez-Kanal, die Kuba-Krise, der Jom-Kippur-Krieg, schließlich der Nervenkitzel wegen der Stationierung amerikanischer und sowjetischer Mittelstreckenraketen in den frühen 1980er Jahren – die Angst verharrte als steinerner Gast. Und ausgerechnet der für seinen kühlen Verstand gepriesene John F. Kennedy befeuerte sie nach Kräften. März 1962: „Chruschtschow darf sich nicht sicher sein, dass die USA, wenn ihre lebenswichtigen Interessen bedroht sind, niemals einen Erstschlag führen werden. Unter bestimmten Bedingungen könnten wir gezwungen sein, die Initiative zu ergreifen.“ (Kennedy, zit. n. Greiner 2015, S. 37) Es ist fast überflüssig, zu betonen, dass niemand wissen konnte und sollte, was unter „lebenswichtigen Interessen“ oder „bestimmten Bedingungen“ zu verstehen war. Oktober 1962: „Wir werden nicht verfrüht oder unnötigerweise einen weltweiten Nuklearkrieg riskieren, [...] aber wir werden vor diesem Risiko auch nicht zurückschrecken, wenn wir ihm gegenüberstehen. Ich habe die Streitkräfte angewiesen, sich auf alle Möglichkeiten vorzubereiten.“ (Kennedy, zit. n. Greiner 2015, S. 10, 52, 70) „Nicht verfrüht“ und „unnötigerweise“ sollte im Umkehrschluss wohl bedeuten, dass es zum richtigen Zeitpunkt durchaus nötig sein könnte, auf den Knopf zu drücken. Wie ernst all dies gemeint war, ist schwer zu beurteilen. Eigentlich spielt es keine Rolle. Dass derartige Szenarien die Öffentlichkeit in Atem hielten, darauf kam es an – weil Angst nicht nur eine psychologische Waffe unter vielen war, sondern angesichts des existenziellen Risikos die schärfste von allen.

Womit eine bemerkenswerte Verdrängung in den Blick rückt. Kein Präsident, kein Verteidigungsminister, kein Sicherheitsberater pochte je auf eine Revision von Plänen, deren Erfolg an Millionen von Toten bemessen wurde. Zwar

kam es hin und wieder zu heftigem Streit, doch dergleichen war die Ausnahme, im Wesentlichen blieb es bei wohlfeilen Appellen. Schon gar nicht griffen jene ein, die von Amts wegen hätten eingreifen können, ja müssen: die für die Kontrolle des Militärs zuständigen Parlamentarier. Ihnen ging es allein um die Bewilligung von Geldern, in Sachen Nuklearplanung und Einsatzbefugnis wollten sie noch nicht einmal informiert werden. Sage und schreibe 41 Jahre lang, zwischen 1977 und Ende 2018, gab es im US-Senat keine einzige Anhörung zu diesem Thema.

Bis heute wird stillschweigend akzeptiert, dass die Entscheidung über Vorpreschen oder Abwarten, also darüber, ob man als Erster Atomwaffen einsetzt oder es auf einen Zweitschlag ankommen lässt, bei einer einzigen Person liegt – beim Präsidenten. Er allein ist dazu befugt, er hat die absolute Autorität, er muss noch nicht einmal eine zweite Meinung einholen. Eine Rücksprache mit Ministern, hohen Militärs oder Spitzenpolitikern des Kongresses kann es selbstverständlich geben, allerdings ist sie nicht bindend. Falls Berater überhaupt hinzugezogen werden, haben sie kein Einspruchsrecht, der Verteidigungsminister nicht, der Vorsitzende der Vereinten Stabschefs nicht, Abgeordnete oder Senatoren erst recht nicht. Befehlsempfänger auf entfernten Stützpunkten zu Land und auf See müssen in Unkenntnis der mentalen und psychischen Verfassung ihres obersten Kriegsherren Folge leisten. Zur präsidentialen Machtfülle gehört, dass der Regierungschef Einsatzbefugnisse vorsorglich an Kommandeure von Atomeinheiten delegieren darf – Carte Blanche beim Totalausfall der Kommunikation. Das Problem wird dadurch nicht gelöst, sondern auf eine niedrigere Ebene verschoben. Denn diese Auserwählten haben ebenfalls sämtliche Freiheiten, sie können Einwände oder Vorschriften aller Art ignorieren. Von nuklearem Absolutismus zu sprechen, ist eine Untertreibung. Ein Präsident kann Gott spielen.

Da in Moskau dieselben Regeln gelten, lässt sich sagen: Die Atommächte muten der Welt Unzumutbares zu, Szenarien, in denen ein Irrer Zugriff zum Atomknopf haben kann oder Vernünftige vor der Wahl zwischen irren Optionen stehen. Just deshalb und unter dem Eindruck der Kuba-Krise strich Präsi-

dent John F. Kennedy den hochtönenden Begriff ‚Krisenmanagement‘ aus seinem Wortschatz. Ein Befehlshaber, gab er zu bedenken, kann in Extremsituationen anordnen, was er will, seiner Einflussnahme sind enge Grenzen gesetzt – weil am Ende der Befehlskette „irgendein Hurensohn nicht mitbekommt, was Sache ist.“ (Kennedy, zit. n. Greiner 2015, S. 123) Dass es Akteure geben mag, die einer besseren Einsicht folgen, bleibt als vage Hoffnung übrig. Sie hat sich mindestens zweimal erfüllt: im Oktober 1962, als die Skipper sowjetischer U-Boote, in kubanischen Gewässern zum Auftauchen gezwungen, entgegen der Befehlslage keine Atomtorpedos abfeuerten, und am 26. September 1983, als ein hochrangiger Rotarmist den Alarm vor einem US-Angriff auf die Fehlfunktion von Aufklärungssatelliten zurückführte und den Kreml nicht in Kenntnis setzte. Wie auch immer, mit Atomwaffen Drohpolitik machen zu wollen, ist russisches Roulette. Es wird nolens volens in Kauf genommen, dass Kleinigkeiten – Zufälle, Fehlwahrnehmungen und Fahrlässigkeit – ein Inferno auslösen. Weil sie derart auf dünnem Eis gebaut ist, lässt sich sagen: Abschreckung löst kein Problem, sie ist das Problem.

Im Grunde haben sich alle Beteiligten in eine Falle manövriert. Verlangt wird einerseits die Bereitschaft, Grauzonen zu betreten und bestenfalls auf Sicht zu navigieren, andererseits die Fähigkeit, selbst im Zwielflicht noch vorausschauend zu handeln, also sorgsam kalibrierte Botschaften an die Gegenseite auszusenden, auf imaginäre Grenzen zu achten, mit Signalen zu jonglieren. Dieses Modell postulieren ‚Defense Intellectuals‘ jedweder Couleur und Nationalität seit Jahrzehnten. Fixiert auf die Theorie des ‚rational actor‘, des von einer unsichtbaren Hand zum Nutzen aller gesteuerten Einzelnen, reden sie die in der Praxis wahrscheinlichen Konsequenzen klein: dass Verängstigte eben nicht in kühler Kosten-Nutzen-Abwägung den Rückzug antreten, sondern zu unerwarteten, möglicherweise unkontrollierbaren Reaktionen neigen. Zu beobachten ist ein intellektuelles Spekulieren bis an die Grenze der Selbsthypnose und darüber hinaus – getragen von dem Glauben, Probleme mit derselben Denkweise lösen zu können, durch die sie entstanden sind.

Spätestens an dieser Stelle wird Geschichte zur Gegenwart, und zwar in Gestalt einer nach dem russischen Überfall auf die Ukraine raumgreifenden Behauptung. Bis zur Kenntlichkeit überzeichnet, lautet sie wie folgt: Wir haben es in Moskau mit einem Wahnsinnigen zu tun, doch wenn dieser Machttrunkene mit seinem Atomsäbel rasselt, darf man sich nicht ins Bockshorn jagen lassen. Denn erstens will er nur spielen und zweitens gilt, sollte es dennoch hart auf hart kommen, dass der Westen dieses Spiel besser beherrscht und das gute Ende für sich haben wird. Wenn freilich kein Grund zur Panik besteht, kann ruhigen Gewissens und lautstark für Courage, Härte und Entschiedenheit getrommelt werden. Kurzum: „Wer einen imperialen Aggressor wie Putin bekämpfen will, darf nicht auf De-Eskalation setzen.“ (Knobbe 2022) So steht es tatsächlich in einem renommierten Magazin geschrieben: nicht auf De-Eskalation setzen.

Die argumentative Unwucht ist offenkundig. Auf diese Weise zu reden, setzt voraus, dass Atomangst nur eingebildet ist, mithin einer realen Grundlage entbehrt, und dass die Sorge vor nuklearer Eskalation nicht in ethischer Notwendigkeit gründet, sondern kindische Feigheit zu erkennen gibt (Pollatschek 2022, S. 40). Vor allem spiegelt sich in alledem eine bemerkenswerte Geschichtsvergessenheit. Dabei geht es weniger um Zahlen, Daten und Ereignisse, sondern vielmehr um das basale Wissen, dass im Zentrum jeder Krise die Unberechenbarkeit haust und mit ihr die Gefahr von Selbstläufern – eisdynamischer Weiterungen, die anfänglich niemand wollte, die am Ende aber keiner mehr zu bändigen weiß.

Auf dieses Defizit aufmerksam zu machen, ist einfach. Es zu erklären, fordert hingegen mehr. Drängt Generationelles an die Oberfläche, ein Auseinanderdriften von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, von eingetrübter Vergangenheit und ersehnter Zukunft? Wird jetzt der Preis fällig für ein seit Längerem anhaltendes Desinteresse gegenüber ‚harten Themen‘ wie Macht, Herrschaft und Militär bei gleichzeitiger Faszination für eine bis in die Kapillargefäße ausgeleuchtete Kulturgeschichte der Sitten und Moral? Oder ist es schlicht Angst, die wie immer in Zeiten des Krieges der Vernunft eine lange

Nase dreht? Mit akademischen Routinen wird man diesen geschichtsvergesenen Zeiten nicht den Puls fühlen können. Dazu braucht es Virtuosität, Streilitlust und Mut zum Unkonventionellen. Kurz: Heinz Bude.

Literatur

Bude, Heinz (2014): Gesellschaft der Angst, Hamburg.

Cirincione, Joseph (2007): Bomb Scare. The History and Future of Nuclear Weapons, Columbia University Press.

Greiner, Bernd (2015): Die Kuba-Krise. Die Welt an der Schwelle zum Atomkrieg, 2. Aufl., München.

Holloway, David (2010): Nuclear Weapons and the Escalation of the Cold War, 1945-1962. In: Odd Arne Westad/Melvin Leffler (Hg.): The Cambridge History of the Cold War, Vol. 1, Cambridge University Press.

Holloway, David (2017): Racing toward Armageddon? Soviet Views of Strategic Nuclear War, 1955–1972, Unpublished Manuscript, Juli 2017.

Kaplan, Fred (1983): The Wizards of Armageddon, New York.

Kissinger, Henry (1959 [1957]): Kernwaffen und Auswärtige Politik, München/Wien.

Knobbe, Martin (2022): Zeitenwende? Ja, aber eine europäische. In: Spiegel.de, 01.05.2022.

Nautilus Institute (1995): Nuclear Strategy Project, „Essentials in the Post-Cold War Deterrence“.

Pollatschek, Nele (2022): Ein herzliches Obacht an Putin. In: Süddeutsche Zeitung, 30.04./01.05.2022, S. 40.

von Weizsäcker, Carl Friedrich (1982): Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981, München/Wien.

Jens Hacke

Stimmungsdemokratie? Ängste, Hoffnungen und Leidenschaften aus der Perspektive der politischen Theorie

Zeitdiagnostik und ihr Ursprung in der Philosophie

Nach dem vielzitierten Bonmot Hegels ist die Philosophie ihre Zeit in Gedanken gefasst, und in der Tat ist die philosophische Zeitdiagnose in der Moderne ein maßgebliches Genre, das in Deutschland vermutlich durch Johann Gottlieb Fichtes stilbildendes Werk über *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805) entscheidend mitgeprägt wurde. Die Philosophie büßte ihre Allzuständigkeit und akademische Führungsposition zwar im Lauf des 19. Jahrhunderts ein, aber der Anspruch, die jeweilige Epoche als Zeitzeugin zu deuten, ging nicht verloren. Vergewenwärtigt man sich einige bekannte Beispiele philosophischer Zeitdiagnostik – Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), die Horkheimer-Adorno-Koproduktion zur *Dialektik der Aufklärung* (1944), Hans Freyers *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955) oder Arnold Gehlens *Moral und Hypermoral* (1969) – dann wird auch deutlich, dass eine besondere Verbindung zwischen Philosophie und Soziologie besteht. Sie wird allgemein im Begriff der Sozialphilosophie offensichtlich, deren Zuständigkeitsbereich schwer einzugrenzen ist und die Reflexion der Konstitution gesellschaftlichen Zusammenlebens bildet – eng verbunden mit normativen Fragestellungen der politischen Philosophie.

Auffällig bleibt darüber hinaus, dass herausragende Vertreter der philosophischen Anthropologie wie Plessner und Gehlen, die normativen Ansätzen gegenüber skeptisch blieben, in der Bundesrepublik Soziologieprofessuren bekleideten, und auch am Frankfurter Institut für Sozialforschung bewegten sich Max Horkheimer, Theodor Adorno und später Jürgen Habermas virtuos zwischen beiden Professionen. In der alten Bundesrepublik wurde von ehemaligen Philosophen wie Gehlen und Helmut Schelsky zwar die Suche nach Wirklichkeit ausgerufen und allgemein eine empirische Wende vorbereitet, aber

die Empirie bot hier lediglich eine Startrampe für ausgreifende Zeitdeutungen, die von bestimmten Ideen geprägt wurden. Schelskys ‚nivellierte Mittelstandsgesellschaft‘, das Paradigma des technischen Zeitalters oder Gehlens These von der zunehmenden Weltfremdheit, die durch die Angewiesenheit auf ‚Erfahrungen zweiter Hand‘ hervorgerufen wurde, bezogen die Attraktivität aus ihrer Suggestionskraft. Solche Deutungen wurden eher mit literarischem Geschick und zeitdiagnostischem Gespür lanciert als mit umfassender Empirie belegt. Das spricht nicht unbedingt gegen die Intuitionen ihrer Urheber, denn zweifellos lassen sich auf diese Weise Debatten mit aufklärender Wirkung eröffnen. Es gibt einen triftigen Grund zu vermuten, dass die Philosophie dazu beitragen kann, die Gegenwart zu verstehen – auch wenn die heutige akademische Philosophie diesen Befund zu falsifizieren scheint. Aber möglicherweise wird darin eher ein Problem wissenschaftlicher Selbstabschließung berührt als ein Einwand gegen die zeitdiagnostische Kompetenz des philosophischen Denkens formuliert. Anhand der Kontroversen um Peter Sloterdijk ließe sich dieses Dilemma genauer exemplifizieren. Gerade Sloterdijk registriert in der politischen Philosophie mittlerweile vor allem „das depressive Gemaule der Vernünftigen“, aber kaum einen Beitrag zum Verständnis unserer Zeit (Sloterdijk 2012, S. 25).

Verdrängung der ‚langen Generation‘

Die faszinierende ‚lange Generation‘ der Soziologen, denen Heinz Bude in seinem mittlerweile klassischen Merkur-Aufsatz aus dem Jahr 1992 bereits zu Lebzeiten ein Denkmal setzte und die in Gestalt von Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, M. Rainer Lepsius und Niklas Luhmann über Jahrzehnte die Diskurshoheit behauptet haben, blieb umfassend philosophisch orientiert und bezog daraus ihre intellektuelle Energie. Insbesondere Dahrendorf und Habermas besaßen nicht nur einen ‚Spürsinn für Relevanzen‘, sondern repräsentierten ein theoretisches Format, das sie seit Beginn der 1960er Jahre zu den herausragenden intellektuellen Stimmen machte. Angesichts der zunehmenden

Szientifizierung und Ausdifferenzierung, der Dominanz quantitativer Methoden bzw. dem damit einhergehenden Anspruch, Zeittrends durch Datenerhebungen und Umfragen objektiv abbilden zu wollen, sind die Exponenten einer philosophisch und politiktheoretisch gleichermaßen informierten Soziologie selten geworden. Das Wagnis der umfassenden gesellschaftlichen Zeitdiagnose nimmt kaum noch jemand auf sich. Mittlerweile verkörpert Heinz Bude selbst seit mehr als dreißig Jahren eine lange Generation öffentlicher Wirksamkeit mit dem Unterschied, dass es um ihn herum einsam geworden ist – allenfalls die jüngeren Kollegen Armin Nassehi, Andreas Reckwitz oder Hartmut Rosa können es im Hinblick auf zeitdiagnostische Kompetenz und intellektuelles Engagement mit ihm aufnehmen.

Heinz Bude skizzierte im erwähnten Aufsatz (1992) bereits sein Programm einer öffentlichen Soziologie. Der damals 38-Jährige wollte die verdiente Generationskohorte – bei allem Respekt – aufs Altenteil schicken, und arbeitete selbst erfolgreich daran, als neuer Stichwortgeber den Staffelstab zu übernehmen. Anders als die Altvorderen kultivierte Bude einen Stil des öffentlichen Rasonierens, der auf Dialog setzte. Bude war in der Lage, ganz unterschiedliche Auditorien zu erobern: Nicht nur in den Universitäten und Feuilletons, sondern auch auf Theaterbühnen und in den verschiedenen öffentlichen Foren erreichte er sein Publikum, weil er die Freude an der dialogischen Erkenntnis ausstrahlte und zu begeistern wusste. Er wurde zum Intellektuellen der von ihm so apostrophierten ‚Generation Berlin‘ – und hat diesen Platz bis heute behauptet.

Bude wusste, dass er in der Abfolge eine Generation übersprang. Die Achtundsechziger kamen zwar 1998 endlich an die Regierung, aber eigentlich war ihre Zeit bereits vorbei – und im Fach Soziologie hatten sie keinen sonderlich prominenten Platz eingenommen, sie verblieben wie fast überall im Schatten der skeptischen Flakhelfer. Was Bude an dieser langen Generation bewunderte, machte seine Aneignung ihres Intellektuellenbegriffs deutlich: Zum Beruf des Intellektuellen gehöre – frei nach Lepsius – „ein gewisser Dilettantismus, der es ihm gestattet, Fragen zu stellen, auf die die Fachleute, die tagein, tagaus mit diesen Dingen beschäftigt sind, überhaupt nicht kämen“. Im

Grunde beschreibe „die Funktionsbestimmung des Intellektuellen die Arbeit des Soziologen“, die eben nicht „auf einen bestimmten sachlichen Bereich beschränkt ist“. Öffentliche Soziologie erhebt den Anspruch, die gesellschaftliche Bedeutung einer Wissenschaft über Fachdebatten hinaus nicht nur zu kommunizieren, sondern auch im Sinn eines intellektuellen Engagements Fragen und Befunde zuzuspitzen. Sie verlangt zeitdiagnostisches Gespür, aber auch eine Einbettung in ideelle und historische Kontexte.

Budes Art, Soziologie zu betreiben, ist über den Verdacht erhaben, nach öffentlicher Aufmerksamkeit um ihrer selbst willen zu streben. Es ist daran zu erinnern, dass er selbst methodisch fundierte Beiträge zur Generationenforschung, zu gesellschaftlichen Exklusionsmechanismen und zur Bildungsproblematik vorgelegt hat. Allerdings bezieht sein Werk einen nicht unbeträchtlichen Reiz daraus, dass Bude es unternimmt, Zeitstimmungen, -strömungen und -gefühle auf den Begriff zu bringen, um damit bewusst den Aktionsradius des empirisch tätigen Soziologen zu überschreiten. Bude erinnert uns daran, dass es zur intellektuellen Redlichkeit der Geistes- und Sozialwissenschaften gehören sollte, den Zustand der gesamten Gesellschaft in den Blick zu nehmen. Der staatlich alimentierte Universitätsprofessor darf durchaus Überlegungen zum Nutzen der breiten öffentlichen Diskussion anstellen und damit der Öffentlichkeit vermitteln, womit er sich beschäftigt. Bude hat keine Berührungsgänge auf Podien, mit seiner Zuhörerschaft und seinen Lesern in den Medien jenseits des unmittelbaren Fachpublikums – er sucht diese Begegnungen immer wieder, um die Resonanz der eigenen Überlegungen fortwährend zu testen.

Zeitdiagnostik – dieser Begriff wird oft abschätzig verwendet und von der Wissenschaft geschieden. Zeitdiagnosen, so das Vorurteil, verabsolutieren einige Faktoren, deren Neuigkeitswert sie stets übertreiben. Dabei versuchen die hervorragenden unter ihnen das Allgemeine auf den Begriff zu bringen und riskieren – unter dem Denkmantel der Zeitgebundenheit – übergreifende Deutungen. In anderen Worten: Der Zeitdiagnostik nimmt sich die Freiheit, umfassende Themen in Angriff zu nehmen und sie auf knappem Raum zu verhandeln. Wer unter dem Diktat der Aktualität zeitdiagnostisch schreibt,

zwingt sich zum Zusammendenken, zur Anstrengung des Assoziierens, zur Thesenbildung und dazu, dem Unabgeschlossenen eine Form zu geben. Heinz Bude setzt sich diesem Druck als unvergleichlich begabter Selbstdenker und Gesprächsvirtuose regelmäßig aus, weil dadurch seine Stärken zur Geltung kommen. Die Produkte seiner konzentrierten Reflexionsarbeit sind dabei von bleibendem Wert, weil sie auf einem philosophischen und sozialtheoretischen Fundament ruhen, das über den aktuellen Anlass hinaus Festigkeit verleiht. Ich möchte im Folgenden, ermutigt durch Bude, aus politikwissenschaftlicher Sicht den Begriff der Stimmung erkunden.

*Wenig Stimmung in der politischen Theorie*¹

Stimmung ist ein Fremdwort für weite Teile der politischen Theorie, keinesfalls handbuchtuglich, mit dem Vorurteil des Impressionistisch-Feuilletonistischen belegt – und eine begriffs- oder ideengeschichtliche Grabung würde vermutlich kaum nennenswerte Ergebnisse zutage fördern. In der politischen Theorie wird der Mensch zwar als ein fühlendes, launisches und schwer zurechnungsfähiges Wesen verstanden – allfällige anthropologische Grundlagenbetrachtungen ihrer Klassiker belegen dies –, aber es lässt sich nicht behaupten, dass die Auswirkungen von kollektiven Stimmungslagen oder die Beeinflussung gesellschaftlicher Stimmungen einen prominenten Gegenstand der Reflexion darstellen. Einige der dominanten politischen Philosophien aus den letzten fünfzig Jahren – nehmen wir einmal Rawls und Habermas – klammern gesellschaftliche Stimmungslagen und kollektiv-emotionale Phänomene entschieden aus. Bei ihnen gilt das Primat der Vernunft.

Das ist seltsam, denn jedem politischen Beobachter ist klar, dass Stimmungen Faktoren demokratischer Entscheidungsfindungen sind; in der Politikwissen-

¹ Den folgenden Teil habe ich – in Anwesenheit Heinz Budes – vorgetragen auf der von Rainer Hank und Lars Feldt organisierten Tagung „Stimmungen“ am Walter-Eucken-Institut Freiburg, 9. Oktober 2021.

schaft als angewandter Sozialwissenschaft sind unzählige Forscher:innen beschäftigt, um mit den Mitteln der Demoskopie Aufschluss über Stimmungslagen in der Bevölkerung zu erhalten. Die Meinungsumfrage, die wöchentlichen Polit-Barometer und die Beliebtheitskala des parteipolitischen Führungspersonals bestimmen ganz wesentlich unsere Wahrnehmung von Politik. Deswegen ist es kaum verwunderlich, wenn in Wahlkampfzeiten beständig von einer ‚Stimmungsdemokratie‘ gesprochen wird. Meist ist das pejorativ gemeint: Die Stimmung bezeichnet dann den Gegensatz zur Vernunft; in ihr ist schon das Schwankende enthalten, der Stimmungsumschwung. Wenn keine Argumente, keine unterscheidbar programmatische Agenda oder kein alternatives charismatisches Führungspersonal auszumachen sind, dann unterrichten uns die Meinungsforscher über eine diffuse Wechselstimmung. Mitunter beschleicht einen der Verdacht, dass die Rede von Stimmungen als Platzhalter für Kontingenz und schwer Erklärbares fungiert.

Die Soziologie hat sich in den letzten Jahren der kollektiv-emotionalen Dimension der Stimmung zugewandt. Heinz Budes Buch über *Das Gefühl der Welt* (2016) kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, weil er die „Macht von Stimmungen“ mit feinem Gespür in Lebenswelt und Kultur zu entschlüsseln sucht und das Wagnis unternimmt, disparat wirkende Zeitgefühle aus Arbeitswelt, Lebensumständen, Umweltwahrnehmungen und Ästhetik zueinander ins Verhältnis zu setzen. Nimmt man Budes Analysen ernst, dann signalisieren diffuse Stimmungen und Kollektivgefühle ein politisches Kommunikationsdefizit, das jenseits unmittelbarer Sachprobleme zu Krisen und unvorhergesehenen Konflikten führen kann. Was gesellschaftlich nicht artikuliert und diskutiert werden kann, bleibt auch politisch schwer bearbeitbar. Daher haben wir allen Grund, unsere diskursiven Antennen zu schärfen und milieuübergreifend auf Stimmungstendenzen zu achten. Bereits zwei Jahre zuvor hatte Bude mit seinem Buch *Gesellschaft der Angst* (2014) einen kleinen Bestseller gelandet und auf nachdrückliche Art die Defizite einer quantitativ-datenbasierten und rein empirischen Sozialwissenschaft markiert.

Zeitgleich mit Bude war 2016 auch Hartmut Rosas Resonanztheorie der Moderne erschienen, die den Begriff der Stimmung prominent verwendete. Aber

letztlich sind Rosas Einlassungen zum Stimmungsbegriff politisch wenig relevant. Ihm geht es um individuelle Gestimmtheiten, die sich im Erlebnis von Landschaft oder in ästhetischen Erfahrungen ergeben. Wenig Aufschluss erhält man darüber, in welcher Form bestimmte Zeitstimmungen zu kollektiven Phänomenen werden, die gerade in der Politik Spuren hinterlassen. Atmosphären und Stimmungen zählt Rosa zu kontextuellen Faktoren, die in einem gewissen Sinn unverfügbar sind. Das heißt, Stimmungen überraschen uns, sie bilden die „primäre Resonanzachse zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Gefühlen und Atmosphären“, aber der Soziologe bezieht sie eher auf das individuelle Gemüt als auf kollektive Emotionen. Die Suche nach „Resonanzoasen“ wird dann zum Schlüssel, um sich in Stimmung zu bringen (Rosa 2016, S. 633-644).

Das mag als Ratgeber zur individuellen Lebensführung nützlich sein, hilft aber kaum, wenn wir entschlüsseln wollen, wie sich bestimmte gesellschaftliche Stimmungen ausformen, was ihre Ursachen sind und welche Wirksamkeit sie erlangen. Heinz Bude weist mit Recht darauf hin, dass die Macht der gesellschaftlichen Stimmung keiner Regie unterworfen ist. Gleichwohl hat auch die liberale politische Philosophie kontinuierlich darauf gepocht, die nicht-rationale, gefühlsmäßige Dimension nicht außer Acht zu lassen. Adam Smith thematisierte bereits in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* die „sozialen Affekte“, und Alexis de Tocqueville analysierte die Ambivalenz der Emotionen für die demokratische Gesellschaft – als Leidenschaft für Freiheit und Gleichheit einerseits, als Konformismus und Tyrannei der Mehrheit andererseits. Es bleibt erstaunlich, dass die Bedeutung von Emotionen und Stimmungen in der modernen politischen Theorie so lange unterschätzt wurde.

Martha Nussbaum (2014) betonte in ihrem grundlegenden Werk die Aufgabe des Liberalismus, „erwünschte politische Emotionen“ zu pflegen. Damit erinnerte sie an die klassischen Streitfragen zwischen Liberalismus und Republikanismus und nahm die kommunitaristische Kritik am Liberalismus auf. Der dauerhafte Vorwurf an einen kontraktualistisch orientierten Liberalismus oder an die individualistisch, rationalistisch und positivistisch dominierten Varianten

ten lautet bis heute, dass er an den Lebenswirklichkeiten vorbei geht. Im Beharren auf Diskursvernunft, normative Begründung, Gerechtigkeitserwägungen oder auch in der Hoffnung auf die Produktivität des Wettbewerbs bleibt er blind für die tatsächlich wirksamen irrationalen Dynamiken demokratischer Politik. Da helfen weder der Schleier des Nichtwissens noch demokratisch-rechtstaatliche Schleusensysteme für die Impulse der Zivilgesellschaft; auch der zwanglose Zwang des besseren Arguments kann kaum etwas gegen die Macht der Emotionen ausrichten. Allerdings muss sich Nussbaum ebenfalls mit dem Vorwurf auseinandersetzen, zugunsten eines forciert normativen Ansatzes die abgründigen Gemeinschaftsgefühle weitgehend auszuklammern.

Faktoren politischer Emotionalisierung

Einige Schlüsselbegriffe politischer Emotionalisierung möchte ich an dieser Stelle in Erinnerung rufen: Nation, Patriotismus, Charisma, kollektive Identität, Heldentum, Mitleid. Sie dürften bei Habermas oder Rawls auf dem Index stehen, bleiben ob ihrer Wucht und Unkontrollierbarkeit verdächtig und müssen diskursiv kleingearbeitet werden. Aber natürlich macht sie das nicht weniger wirksam, wie uns jede politische Krise und jeder Wahlkampf lehrt. Solche eben benannten politischen Emotionen tragen unbestreitbar zur Stimmungslage einer Gesellschaft bei. Ihre Instrumentalisierung kann zum Mittel der Mobilisierung werden, der Wandel ihrer Formen verändert Stimmungen.

Allerdings erschöpft sich darin keineswegs dasjenige, was wir etwas unbeholfen als politische Stimmung zu bezeichnen versuchen. Es ist notwendig zu wissen, welche außerrationalen, gefühlsmäßigen Faktoren in einer Gesellschaft wirken. Michael Walzer hat für einige emotive Bindungen, die unser Leben prägen, den treffenden Ausdruck der „unfreiwilligen Assoziation“ gefunden: Heimat, Konfession, Sozialisation zum Beispiel. Wir können versuchen, diese Prägungen zu reflektieren, uns zustimmend oder kritisch zu ihnen verhalten – aber wir können sie nicht verschwinden lassen (Walzer 1999, S. 11-38).

Zweifellos beeinflussen diese Faktoren generell unsere Gestimmtheit, aber ihre Erörterung ist unzureichend, wenn wir den schwankenden Stimmungen und der Dynamik gesellschaftlicher Stimmungen auf die Spur kommen wollen. Angesichts dieser vorsichtigen Annäherungen wird deutlich, wie schwer es ist, einen einigermaßen fest umrissenen Stimmungsbegriff zu definieren. Versuchen wir es folgendermaßen: Diverse politische Emotionen tragen zur Gestimmtheit oder Stimmung einer Gesellschaft bei. Sie können mit den oben genannten Schlüsselbegriffen politischer Emotionalisierung skizziert werden, jedoch lässt sich die Gesellschaft nicht im Sinn einer politischen Emotionspflege lenken oder stabilisieren. Auch die eher statisch wirkenden Gestimmtheiten, die Walzer mit den Ligaturen unfreiwilliger Assoziation fasst, sind steten Veränderungen unterworfen: Sie prägen, werden angenommen, abgelehnt, transformiert etc. Aus diesen Interaktionen gehen im Bude'schen Sinn Gefühle für die Welt hervor, die als Stimmungen politisches Denken und Handeln beeinflussen.

Stimmungsdemokratie

Dass die Demokratie in besonderer Weise positive Stimmungen erzeugen kann, aber auch ihren Schwankungen ausgesetzt ist, haben bereits ihre Befürworter und Kritiker im alten Griechenland erörtert (Meier 1983, S. 247-272). Die Volksversammlung als Sammelbecken für Leidenschaften, als Wiege eines spezifischen Könnensbewusstseins, aber auch als Ort der Massenmanipulation, wo das Volk zur willfährigen Gefolgschaft geschickter Demagogen werden kann – diese Aspekte sind seit Langem bekannt. In der Moderne sind Kollektivstimmungen und die aus ihr hervorgehenden Bedrohungen zumeist unter dem Begriff der Masse und mit Blick auf die sich entwickelnde Massenpsychologie verhandelt worden.

Das Zeitalter der Massen, die moderne Massendemokratie, die „einsame Masse“ (Riesmann), „Masse und Macht“ (Canetti) – so lauteten die Stichworte, mit denen man das Phänomen der Entindividualisierung und der Kol-

lektivemotionen zu fassen versuchte. Die Erfahrung der Masse, die Gemeinschaftssehnsüchte und die Inszenierung der Masse im totalitären Staat boten neue Möglichkeiten der Legitimationsbeschaffung und der emotiven Lenkung. Kulturkritiker befürchteten eine Vermassung, in deren Vollzug das Individuum entwurzelt, atomisiert und wie ein Magneteilchen äußeren Kraftfeldern ausgesetzt werde. Massenemotionen präsentierten sich als vollendete Entfremdung; sie bedrohten die bürgerliche Existenz und ließen das persönliche Empfinden verkümmern. In der Masse transformierte sich die Vielheit der Bürger mit ungeahntem Ausmaß zu etwas Neuem – die Einzelnen wurden in Massenemotionen, im Rausch der Gemeinschaft und der Zugehörigkeit gleichsam fortgetragen. Elias Canetti hat dieses persönliche Erlebnis zu einem Lebensthema gemacht; die Erklärungen von Faschismus und Nationalsozialismus leiteten sich vielfach von diesem Erlebnis der Masse ab (Canetti 2003).

So eindrucksvoll die Analyse moderner Vermassung und manipulativer Massenpsychologie auch ist – für die Entschlüsselung rezenter populistischer Strategien erweist sie sich als erstaunlich aktuell –, so wenig hilft sie dabei, die Stimmungen in den Normallagen der Demokratie zu verstehen.

Zunächst einmal hilft die Einsicht, dass kollektive Stimmungen an sich nicht bedrohlich sein müssen. Sie speisen sich aus Hoffnungen und Wünschen, Sorgen und Ängsten sowie Leidenschaften und Begehrlichkeiten – und haben zweifellos Einfluss auf demokratische Politik. Zur entscheidenden Frage wird, wie demokratische Politik zugleich Sensibilität für Stimmungen pflegen und bewahren kann, sich aber gleichzeitig davor schützt, von ihnen überwältigt zu werden. Wenn der australische Politikwissenschaftler Simon Tormey in seinem 2015 erschienenen Buch den Weg zur „resonanten Stimmungsdemokratie“ begrüßt, dann suggeriert dies zunächst ein neues Paradigma.

Allerdings ist an zweierlei zu erinnern: Erstens äußerte sich sein Enthusiasmus für One-Topic-Movements und neue Aktionsformen noch vor der ca. 2015 einsetzenden massiven Welle des Populismus; zweitens geht Tormey den üblichen Weg einer demokratisierungseuphorischen politischen Theorie, welche die Errungenschaften des repräsentativen Systems erst einmal mit großer

Geste in Frage stellt, um direktdemokratische Formen schließlich nicht als Alternative, sondern lediglich als Ergänzung zu präsentieren (Tormey 2015). Philip Manows hat in seinem Essay über die *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie* (2020) wiederum die Gefahren, die in einer Aufwertung direktdemokratischer Voten liegen, eindeutig markiert: In Wahrheit führt die Forderung nach dauernder Beteiligung und Vertiefung zu einer Destabilisierung der parlamentarischen Demokratie; sie sitzt dem alten Irrtum der Volkssouveränität als kompakter Willensäußerung auf.

Insofern liegt es nahe, ein klassisches Argument für die repräsentative Demokratie zu erneuern, das bereits die Founding Fathers zum Angelpunkt ihres defensiven Demokratieverständnisses machen: Die Aufgabe der parlamentarischen Demokratie liegt darin, den Volkswillen, der als Spektrum von Meinungen und Auffassungen ermittelt wird, durch Repräsentanten zu veredeln. Dazu gehört auch, dass die gewählten Repräsentanten im Amt gesellschaftliche Stimmungen bzw. Stimmungswandel wahrnehmen, darauf vermittelt reagieren und diese Stimmungen somit kanalisieren. Womöglich ist die Demokratie die einzige Regierungsform, die zuverlässige Rezeptoren für Stimmungen ausbilden und damit so umgehen kann, dass sich eruptive Ausbrüche von Stimmungen nicht immanent ordnungsgefährdend auswirken. Sie ist auch die einzige Regierungsform, die der vielfältigen Gleichzeitigkeit verschiedener Stimmungen Rechnung trägt. Eine einzige dominante oder homogene gesellschaftliche Stimmung bleibt eine Schimäre. Keine diagnostizierte politische Stimmung lässt sich auf den Begriff bringen; vielmehr verarbeitet eine schwer berechenbare Resultante unterschiedlicher Stimmungslagen und reguliert damit den demokratischen Prozess.

Wie entwirren wir das Gewirr aus Emotionen und Stimmungen aus politikwissenschaftlicher Perspektive? Gary Schaal hat einen Ordnungsvorschlag gemacht, um den Faktor Emotion in der Politik zu entschlüsseln (Schaal/Heidenreich 2013):

- a) Emotionen als Begründung von politischen Wünschen der Bürger:innen (Input),

- b) Politik mit Emotionen durch Politiker:innen (Throughput)
- c) Emotionspolitik, deren Ziel die Veränderung von emotionalen Zuständen der Bürger:innen ist (Output).

Diese Unterscheidungen erscheinen mir sinnvoll, aber sie helfen uns noch nicht, das Problem der Stimmung insgesamt zu fassen. Vielmehr haben alle drei Modi unmittelbar mit dem Erspüren von gesellschaftlichen Stimmungen zu tun. Stimmungen entstehen aus kollektiven Emotionen und bieten ihrerseits wieder Möglichkeitsräume für politisches Handeln. Erfolgreiche Politik liest gesellschaftliche Stimmungen und erkennt die Chance, sie geschickt zu nutzen – auch mit Mitteln der verstärkenden Emotionalisierung.

Zu nennen sind besonders zwei allgemein bekannte Faktoren, die entscheidende Stimmungstrends und -umschwünge bewirken können:

- 1) die ökonomische Lage, die bei Konjunkturaufschwung Zuversicht, Zufriedenheit und Hoffnung vermitteln kann, im Abschwung die Stimmung drückt sowie zu Verunsicherung und Frustration führen kann;
- 2) bestimmte markante Ereignisse, die zur kollektiven historischen Erfahrung werden – seien es Kriege, politische Umstürze, globale Phänomene (Migrationsströme), Umwelt- und Naturkatastrophen, Reaktorunfälle (Tschernobyl, Fukushima).

Es ist ersichtlich, dass erfolgreiche Politik in der Demokratie den Umgang mit solchen Stimmungsphänomenen meistern muss und dass diese Klippen zum bestimmenden Kriterium für politische Bewährung werden können. An sie werden Programmatiken angepasst, sie können wichtiger als die eigentliche inhaltliche Ausrichtung einer Partei werden. Legendär ist Gerhard Schröders Ausrufung der eigenen Person zur Stimmungskanone (um Rainer Hanks in der Einladung zur Tagung eingeführte und sofort einleuchtende analytische Kategorie zu verwenden): Der niedersächsische Ministerpräsident und Kanzlerkandidat machte im Juli 1998 den Konjunkturaufschwung an der Aussicht auf seine Kanzlerschaft fest: „Der Aufschwung, den wir jetzt haben, ist mein

Aufschwung.“ Vier Jahre später war es sein rustikal inszeniertes Krisenmanagement der Oderflut, das die Wende im Wahlkampf gegen Edmund Stoiber brachte. Wir müssen solche Beispiele nicht vermehren – natürlich gibt es auch Fälle, die das Zerplatzen von Stimmungsblasen illustrieren, beispielsweise die Ausrufung des SPD-Kanzlerkandidaten Martin Schulz, der zum vorübergehenden König aller Stimmungsbarometer und Meinungsumfragen wurde, bevor überhaupt eine einzige Wahl stattgefunden hatte. Demokratische Politik ist Politik mit Stimmungen, wer wollte das bestreiten. Die Politikwissenschaft täte gut daran, diese emotive Dimension des Politischen nicht segmentiert wahrzunehmen – also sie nicht allein der Demoskopie, der Meinungsforschung etc. zu überlassen, sondern sie auch in der Regierungslehre, Policy-Forschung und Politischen Theorie zu berücksichtigen.² Es bleibt schwierig, jenseits der Akteursebene, wo Programme, Institutionen, Strategien eine Rolle spielen, den Wirkungsgrad von Stimmungen zu bemessen.

Ideen- und Stimmungsgeschichte

Eine kultursoziologisch wache Zeitdiagnostik könnte hier helfen, Tendenzen für Wertewandel und Stimmungsumschwünge zu erkennen. Dass schlagzeiträchtige und einprägsame Bestimmungen des Zeitgeistes niemals vollends zutreffen, spricht nicht gegen solche Bemühungen. Die politische Ideengeschichte hat bislang zu wenig unternommen, um das Genre der Zeitdiagnostik systematisch zu untersuchen. Oftmals sind es verborgene und untergegangene Zeitdiagnosen, deren analytische Kraft rückblickend ebenso aufschlussreich sein kann wie die Irrtümer. Moritz Julius Bonns *Krisis der europäischen Demokratie* (1925), Hans Freyers *Revolution von rechts* (1931) oder Karl Jaspers' *Die geistige Situation der Zeit* sind Beispiele für Zeitdiagnosen in der Weimarer Republik, die stärker auf die darin seismographisch wahrgenommenen Stimmungen hin und nicht nur im Hinblick auf theoretische oder politische Positionen untersucht werden sollten.

² Erste Ansätze dazu bei Felix Heidenreich/Gary S. Schaal (2012).

Generell zeigt sich, dass politische Ideengeschichte – sobald sie sich um die Wirksamkeit von Ideen kümmert und nicht auf ihre intellektuelle Genese beschränkt – auch Stimmungen miterforscht, weil sie Resonanz und Rezeptionsbereitschaften im Blick haben sollte. Die Durchsetzung von Ideen hängt selbstredend weniger von ihrer Vernünftigkeit und rationalen Begründungsfähigkeit ab, sondern davon, inwiefern Ideen in einem gesellschaftlichen und kulturellen Klima gedeihen können. Dementsprechend lässt sich Demokratiegeschichte nicht als selbstgewisse Fortschrittsgeschichte schreiben. Vielmehr werden demokratische Ideen an sich wandelnde gesellschaftliche Bedingungen angepasst, dabei transformiert und häufig im Sinne von Überbietungsformeln als Fortschritt deklariert.

Worin dieser Fortschritt besteht, ist schwer zu fassen. Kommunikation wandelt sich, öffentliche Räume verändern sich, die Segmentierung der Bevölkerung erfolgt entlang immer neuer Linien. Es entsteht ein Regime der konstanten Überschreitung, das zur Herausforderung für demokratische Integration und Inklusion wird. Demokratien leben von Stimmungen, reagieren auf Stimmungen und sind selbst in der Lage, Stimmungen zu schaffen. Insofern wäre es unsinnig, die Stimmungsdemokratie als pejorativen Begriff liegen zu lassen. Möglicherweise ist es der Vorteil der Demokratie, dass sie im Gegensatz zu autokratischen Regierungsformen ein komplexes und produktives Verhältnis zu gesellschaftlichen Stimmungen unterhält. Es trägt dann zur Aufklärung bei, die Macht von Stimmungen in der Demokratie unbefangen anzuerkennen und nicht als Mysterium zu behandeln.

Literatur

Bude, Heinz (1992): Die Soziologen der Bundesrepublik. In: Merkur 46, S. 569-580.

Bude, Heinz (2001): Generation Berlin, Berlin.

Bude, Heinz (2014): Gesellschaft der Angst, Hamburg.

Bude, Heinz (2016): Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen, München.

Canetti, Elias (2003): Masse und Macht (1960), 29. Aufl., Frankfurt a.M.

Heidenreich, Felix/Schaal, Gary S. (Hg.) (2012): Politische Theorie und Emotionen, Baden-Baden.

Manow, Philip (2020): (Ent-)Demokratisierung der Demokratie. Ein Essay, Berlin.

Meier, Christian (1983): Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a.M.

Nussbaum, Martha (2014): Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin.

Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.

Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix (2013): Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie. In: APuZ 32-33/2013, S. 3-11.

Sloterdijk, Peter (2012): Zeilen und Tage. Notizen 2008-2011, Berlin.

Tormey, Simon (2015): Vom Ende der repräsentativen Politik, Hamburg.

Walzer, Michael (1999): Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt a.M.

Jörg Dürrschmidt

„Wen kümmert’s, wer spricht?“ Überlegungen zum zeitgenössischen Potential der Reform kommunaler Migrantenvertretungen

Kontext

Wie für die vertraute Leserschaft unschwer zu erkennen ist, sind Intention und Überschrift dieses Textes inspiriert von Heinz Budes Beitrag *Über den Zeitgenossen* (1998). In ihm macht er deutlich, dass es dabei um mehr geht als eine Zeitgefährtenschaft der Gleichaltrigen. Vielmehr wird mit der Figur des ‚Zeitgenossen‘ eine „Position des Erkennens“ beschrieben, die „auf der Höhe der Zeit ist“ (S. 956f.), was wiederum bedeutet, dass von dieser Position aus, in der Banalität der Akkumulation alltäglicher Abläufe, Muster von „geschichtlicher Aktualität“ erkennbar werden. Um in solch privilegierter Erkenntnisposition zu stehen, braucht es einerseits die Kontingenz des Erlebens. Es braucht die Anwesenheit in geschichtlichen „Verdichtungspunkten“, in denen ein Gefühl dafür entstehen kann, „wo und wie die Dinge aufbrechen, zusammenkommen, sich verschieben und sich ordnen“. Um jedoch überhaupt ein Gespür für solche Momente der sozialen Verdichtung und geschichtlichen Zuspitzung zu bekommen, ist ‚Zeitgenossenschaft‘ andererseits auch eine Grundhaltung der „Entschlossenheit [...], sich seiner Welt auszusetzen“ – und zudem des Mutes, die erlittenen Weltverhältnisse so zu deuten, dass Entwürfe über die darin enthaltenen Potentiale gemeinsamen (guten) Lebens zur öffentlichen Diskussion gestellt werden (ebd., S. 960f.). In jedem Fall steckt in der bei Samuel Beckett entlehnten synekdochischen Frage ‚Wen kümmert’s, wer spricht?‘ nicht nur eine pointierte Verknappung, sondern ein ganzes Forschungsprogramm. Heinz Bude selbst hat dieses Programm in Richtung der Exklusionsdebatte und mit Blick auf Fragen nach der „Sprache der Gerechtigkeit“ (Bude/Willisch 2006) sowie bezüglich der Rolle einer ‚öffentlichen Soziologie‘ und ihres Beitrags zur gesellschaftlichen Selbstverständigung (Bude 2005) maßgebend vorangetrieben.

Mit dem vorliegenden Text wird der Versuch unternommen, dieses Forschungsprogramm auf eine kommunalwissenschaftliche Problemstellung umzulegen. Es wird zum einen die Idee aufgegriffen, dass zeitgenössische Diagnosen sich nicht nur an welthistorische Verdichtungsmomente wie 9/11 oder den Fall der Berliner Mauer knüpfen müssen, sondern dass die Frage ‚Wen kümmert’s, wer spricht?‘ auch in scheinbar banalen Entscheidungen von Politik und Verwaltung virulent sein kann. Dazu soll im Sinne einer ‚soziologischen Forensik‘ (Inglis 2010) die Ummodellierung und Umbenennung der kommunalen Migrantenvertretungen im Zuge der neuen Integrationsgesetzgebung in Baden-Württemberg (PartIntG BW 2015) als exemplarisches Gesellschaftsfragment dienen, an dem bestimmte Probleme der heutigen Entfaltung von ‚Zeitgenossenschaft‘ deutlich werden.¹ Dabei drängen sich zunächst vordergründige Fragen des institutionalisierten Mitspracherechts und der wahrrechtlich fundierten politischen Willensbildung auf. Diese lassen sich jedoch nicht klären, ohne den Horizont lebensweltlicher Potentiale mitzudenken, den Migranten und Migrantinnen als kritische Zeitgenossen in die kollektive Selbstverständigung in Richtung ‚postmigrantische Gesellschaft‘ (Foroutan 2016) einbringen (können).

Vom Integrationsbeirat zum Integrationsrat² – mehr als eine Umbenennung?

Der Sachverständigenrat für Migration und Integration war sich der Ambivalenz der neuen Integrationsgesetzgebung der Bundesländer Berlin, Nordrhein-

¹ Die empirischen Fragmente dieses Textes stammen aus zwei an der Hochschule für öffentliche Verwaltung und Finanzen Ludwigsburg durchgeführten studentischen Fachprojekten im BA und Master ‚Public Management‘, die diesen Übergang mit einem qualitativen Forschungsansatz begleitet haben.

² Ich beziehe mich hier auf den bei den beiden Fachprojekten im empirischen Fokus stehenden Ludwigsburger Integrations(bei)rat, weil er die feine Nuancierung der Reformpotentiale auch in seiner Bezeichnung pointiert zum Ausdruck bringt – während die tatsächliche Spannbreite der Benennungen der einzelnen kommunalen Migrantenvertretungen eine recht große Spannbreite bietet, zwischen dem häufig verwendeten

Westfalen, Baden-Württemberg und Bayern, die sich in dieser Reihenfolge zwischen 2010 und 2016 neue Landesintegrationsgesetze gaben, durchaus bewusst, als er sein wissenschaftliches Zwischenresümee dieser Rechtsvorlagen unter die Überschrift *Papiertiger oder Meilensteine?* (SVR 2017) stellte. In ihnen lässt sich ein grundsätzlich stärker teilhabeorientiertes statt assimilatives Integrationsverständnis erkennen, das mehr auf die Potentiale statt die Defizite der Migrationsbevölkerung abstellt. Zum einen enthalten diese Regelungen demnach das Potential für nachhaltige „Strukturen der Koordination und Mitwirkung“ im Bereich der Integrationspolitik. Zum anderen können sie zu „rein symbolischen Rechtsakten“ verkümmern, weil sie im Einzelnen meist empfehlenden und nicht bindenden Charakter haben und zudem wenig praktische, und darin vor allem finanzielle, Unterstützung für die kommunale Ebene ihrer Umsetzung anbieten (ebd., S. 4-6). Symbolpolitik bleibt die Landesintegrationsgesetzgebung aber vor allem auch deshalb, weil darin aus Sicht des Sachverständigenrats die für die politische Willensbildung und Teilhabe zentrale Frage nach der Staatsbürgerschaft umschifft wird. Gemäß Rechtslage – und damit zurecht – wird hier auf die Zuständigkeit des Bundes in Fragen des Staatsangehörigkeitsrechts verwiesen. Die Frage der von dieser formalrechtlichen Statuszuschreibung relativ unabhängigen Ausweitung des kommunalen Wahlrechts auf Angehörige von Drittstaaten im Sinne einer anderswo in Europa praktizierten ‚Zivil-‘ oder ‚Stadtbürgerschaft‘ wiederum wird erst gar nicht adressiert (vgl. ebd., S. 8).

Dementsprechend sind die Kommunen als Umsetzer einer vom Land angeordneten teilhabeorientierten Integrationspolitik zu einem Balanceakt aufgefordert: Ausbau der indirekten politischen Teilhabe der migrantischen Bevölkerung, insbesondere derer aus Nicht-EU-Staaten, bei gleichzeitigem Ausschluss eines Großteils der Mitbürger mit Migrationserfahrung vom Wahlrecht selbst auf kommunaler Ebene. Die kommunalen Migrantenvvertretungen werden in dieser Konstellation als zentraler Baustein einer proaktiven Integ-

‚Migrationsbeirat‘ über das ‚Forum für Integration‘ bis hin zum ‚Internationalen Ausschuss‘ u.a.m. (vgl. MSI-BW 2020, S. 18).

rationspolitik angemahnt. In den ‚Handreichungen‘ des Ministeriums für Soziales und Integration Baden-Württemberg (MSI-BW 2020, S. 8) zu ebendiesen Gremien liest sich das dann u. a. folgendermaßen: „kommunale Migrantenvertretungen in Baden-Württemberg haben Konjunktur“; sie „werden damit zum *Sprachrohr* für diejenigen, deren Einflussmöglichkeiten begrenzt sind“; sie „können zwar keinen Ersatz für das fehlende [kommunale] Wahlrecht darstellen, sie können allerdings dazu beitragen, dass auch diese Interessen *gehört* und berücksichtigt werden“ (Hervorhebungen durch den Verfasser).

Damit die neuen Vertretungsgremien die Anliegen der Mitbürger mit Migrationshintergrund tatsächlich besser zu Gehör bringen können, hat es neben einer äußerlichen Namensänderung auch einige Reformen bezüglich Struktur und Ausstattung gegeben. Die beiden wichtigsten Reformbestrebungen richten sich dabei auf die Art ihrer Repräsentativität sowie ihre Themensetzungsmacht. Während die früheren Ausländer- und Migrationsbeiräte ihre Legitimation vor allem durch den Wahlakt der migrantischen Wohnbevölkerung erhielten, geht die Tendenz bei den neuen Integrationsräten in Richtung Auswahl und Ernennung durch den Gemeinderat, und damit zu einer Verschiebung ihrer Legitimität hin zu Akzeptanz durch gewählte politische Macht (MSI-BW 2020, S. 24). Dem wohnt eine latente Dynamik in Richtung fachlicher Expertise statt zivilgesellschaftlicher Rückbindung inne, obwohl nach den Idealvorstellungen des Gesetzgebers die Integrationsräte neben ihrer stärker profilierten Rolle als ‚Expertengremium‘ weiterhin eine „wichtige Schnittstelle und Mittlerfunktion zwischen den Einwohnern und Einwohnerinnen mit Migrationsgeschichte sowie der Politik, Verwaltung und (Fach-)Öffentlichkeit“ einnehmen sollen (ebd., S. 3). Mit der wachsenden fachlichen Profilierung entlang gesamtgesellschaftlicher statt klientelspezifischer Themenfelder wie Schule und frühkindliche Bildung, Sprache und kultureller Dialog, Wirtschafts- und Stadtentwicklung, Demografie und öffentliche Infrastruktur wird die inhaltliche Kompatibilität mit der Tagesarbeit von Kommunalpolitik und -verwaltung intendiert. Im Gegenzug wird die strukturelle Verzahnung von Integrationsrat und Gemeinderat optimiert. Da, wo man in den

früheren Gremien auf die wohlwollende Aufnahme von Themen durch den Bürgermeister in der Doppelrolle des Vorsitzenden der kommunalen Migrantenvertretung und zugleich der kommunalen Verwaltungsspitze angewiesen war, haben die neuen Integrationsräte Antragsrecht im Gemeinderat. Durch die Entsendung fachkundiger Mitglieder können sie ihrem Antrag durch Anhörungs- und Rederecht in den entsprechenden Gremien des Gemeinderats Nachdruck verleihen, allerdings nach wie vor nicht über diesen mitentscheiden (MSI-BW 2020, S. 40, 51). Verbesserungen im Bereich thematische Schulungen (z. B. politische Kommunikation), eigenständiges Budget (z. B. für die Bewerbung eigener Projekte) sowie Infrastruktur (z. B. Geschäftsstelle) runden das Reformpaket ab.

So konstituiert, stellen die neuen Integrationsräte einen ausgereizten Balanceakt zwischen repräsentativer und deliberativer politischer Partizipation dar (vgl. Kersting 2020). Ob darin wohlwollend eine „Schule der Demokratie“ gesehen wird, die der „Normalisierung der Situation der Zugewanderten“ dient, u. a. indem die Gepflogenheiten demokratischer und verwaltungstechnischer Verfahren erlernt werden und sie damit zum potentiellen „Sprungbrett“ in die ‚richtige‘ (Kommunal-)Politik werden – oder ob sie, wie alle in Richtung zeitintensive aber wenig wirksame „Bürgerbeteiligung“ gehenden Partizipationsangebote, eher als „reine Methadon-Programme der Politik“ entzaubert werden würden, das war seit Beginn des Reformprozesses umstritten (vgl. Vicente 2011; Leif 2011).

In diesen pointiert zugespitzten Einschätzungen spiegeln sich grundsätzliche demokratie- und partizipationstheoretische Positionen. Aus einer von der These der ‚Postdemokratie‘ ausgehenden Position wird auf die Defizite der repräsentativen oder Wahldemokratie verwiesen. Medialisierung, Lobbyismus und Professionalisierung des Politikbetriebs in den gewählten Institutionen führen demnach zu Defiziten in der Rückbindung an das Wahlvolk allgemein und zu einer „defizitären Repräsentation schwacher Interessen“ mit wenig Sanktionsmacht gegenüber der Politik im Besonderen. Das Wahlrecht kann folglich angesichts sinkender Wahlbeteiligung nicht mehr der Königsweg politischer Willensbildung sein. Stattdessen wird aus dieser Perspektive

das Inklusionspotential niedrigschwelliger dialogischer Beteiligungsformate betont, das u. a. in „kommunalen Sondergremien“ wie den Integrationsräten befördert wird (Bausch 2014, S. 11-17). Die andere Position hat ihren Ausgangspunkt im „Zielkonflikt zwischen mehr Beteiligung und politischer Gleichheit“ (Schäfer/Schoen 2013). Demnach ist mehr partizipative Beteiligung nicht immer „mit mehr oder besserer Demokratie gleichzusetzen“. Vor dem Hintergrund des Anliegens, Zugewanderten und Minderheiten in neuen Beteiligungsformen „Gehör zu verschaffen“, ist die ernüchternde Beobachtung zur Kenntnis zu nehmen, dass „alternative politische Beteiligungsmöglichkeiten stärker als Wahlen zulasten sozial Schwacher verzerrt sind“ (ebd., S. 94f.; vgl. Bausch 2014, S. 20). Deshalb wird gegenwärtig wieder stärker eine Position vertreten, die in dialogischen Partizipationsformen keine wirksame Alternative zur Ausweitung des Wahlrechts sieht. Aus dieser Perspektive gehört politische Gleichheit zu den „Basisnormen von Demokratien“, so dass Menschen, die in ihrer Lebensführung von politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen betroffen sind, in ebendiese auch einbezogen werden müssen. Für die von politischer Willensbildung und -entscheidung Ausgeschlossenen, und dadurch zu Bürgern und Bürgerinnen ‚zweiter Klasse‘ Degradierten oder zur politischen Willensbildung nur Teilzugelassenen kann das in seiner symbolischen Wirksamkeit sogar die gelingende Integration über Sprache, Bildung und Arbeit unerschwinglich entwerfen. Wer nicht wählen darf, hat nicht nur keine Sanktionsmacht gegenüber den politischen Eliten, sondern ist auch nicht herausgefordert, eine eigene politische Agenda zu setzen und die entsprechenden Wert- oder Funktionseliten für deren politische Durchsetzung zu generieren. Solange sie nicht mit einer Erweiterung des kommunalen Wahlrechts einhergehen, behalten deshalb die an eine migrantische Wohnbevölkerung gerichteten konsultativen und dialogische Partizipationsangebote „den Charakter einer Integration durch die Hintertür“ (Roth 2017, S. 243-245, 247).

Protokoll oder Palaver?

Ob die aufwendige Transition der kommunalen Migrant*innenvertretungen zu Integrationsräten tatsächlich ‚zeitgemäß‘ ist, lässt sich am besten aus der Perspektive der Beteiligten beurteilen.³ Sowohl aus der Sicht von Politik und Verwaltung als auch jener der Integrations(bei)räte war klar, dass das alte Modell „müde geworden“ war bzw. seine anfängliche „Schubkraft verloren“ hatte. In der Begründung dazu werden hingegen divergierende Ansichten präsentiert. Für Politik und Verwaltung hatten sich die Akteure in den früheren Integrationsbeiräten in konkretem Projektenthusiasmus im Bereich Bildung und interkulturelle Begegnung aufgerufen, weshalb die Transition hin zu stärker fachlich beratenden Integrationsräten neben „neuen Formaten der Partizipation“ eben auch ein personelles „Fresh-up“ brauchte. Von Seiten der ehrenamtlichen (Bei-)Räte jedoch wurde auf strukturelle Probleme und Schieflagen verwiesen. Sie sahen eine Verwaltung, die sich „auf Ideen draufsetzt“ und diese dann „im Sinne der Verwaltung weiterentwickelt“, statt sie im Integrationsrat „einfach auch sich entwickeln zu lassen“. Am Ende wurde der Druck, eigene Ideen mit stadtpolitischen Interessen und Verwaltungsvorgängen kompatibel zu machen, als so stark wahrgenommen, dass sarkastische Formulierungen wie „also, wir sind am Ende des Tages Mitglieder [eines freiwilligen Gremiums], nicht Mitarbeiter [einer Verwaltung]“ benutzt wurden, um die Situation zu beschreiben. Dies wiederum ist aus Sicht der Verwaltungsspitze naiv, denn „Hierarchie ist *part of the deal*, wenn es um Verwaltung geht, das weiß man“. Soll und Ist dieser Form politischer Partizipation fallen zwangsläufig auseinander: „Es soll zwar ein Gespräch auf Augenhöhe sein“, das da in den Integrations(bei)räten geführt wird, tatsächlich aber „ist die Machtverteilung natürlich anders“. Nicht weniger pointiert wird von migrantischer Seite die ambivalente Situation vor Beginn des Reformprozesses zusammengefasst: „Also, das ist schon sehr gut organisiert von der offiziellen Seite, nur dass

³ Unter Zugriff auf Interviewmaterial aus den unter Endnote i erwähnten Projekten

eben wenige Migranten oder Menschen mit Migrationshintergrund sich zu Wort melden.“

Metaphorisch wird diese Pattsituation als Konflikt zwischen zwei Sprach- und Kommunikationsstilen beschrieben. Dabei steht das „Palaver“ für das „viele reden mit“ – eine Form der Unterhaltung, in der die migrantischen Vertreter und Vertreterinnen das Gefühl haben, „mehr Zeit zu bekommen, um zu Wort zu kommen, auch wenn wir etwas falsch formulieren“; und in der, auch wenn nichts entschieden wird, „man zumindest seine Ideen einbringen und gemeinsam weiterentwickeln kann“; eine ganzheitliche Form der Unterhaltung, wo „wir uns den anderen anhören im Sinne von wir erleben uns mal“; denn im ‚Palaver‘ kann man „den Leuten in die Augen schauen und die Stimme hören, weil ja ist nicht immer ja und nein ist nicht immer nein“. Das „Protokoll“ hingegen steht für den Diskurs von Politik und Verwaltung, wo „strategisch formuliert wird, statt es direkt zu sagen“; es steht für formalisierte Sitzungsordnung, Anträge und hierarchische Sprecherordnung, für einen Sprachhabitus, „wo man korrekt und schnell sein muss im Formulieren, wenn einem das Wort erteilt wird“, und für einen Gesprächsmodus, in dem die gute Idee nur so viel wert ist wie die Fähigkeit, „sein Anliegen auch laut zu äußern“. Ein Diskurs also, in dem „mit dem Rederecht auch Pflichten einherkommen, die sehr verwaltungstechnisch sind“, die ein freies Gremium wie der Integrations(bei)rat nicht sofort und vollumfänglich überschaubar und dementsprechend latent verunsichert den darin routinierteren Vertretern von Politik und Verwaltung gegenübertritt.

Mit den neuen Integrationsräten wird das Patt zwischen ‚Palaver‘ und ‚Protokoll‘ eindeutig in Richtung des Letzteren aufgelöst. Eine wichtige strukturelle Reform ist dabei das Aufbrechen eines potentiell 30 Personen umfassenden Gremiums in kleine Teams. Denn, zumindest aus der Perspektive von Politik und Verwaltung geblickt: „Je mehr Spielraum, desto mehr Grauzone es gibt, desto größer ist der Frust.“ Mit der Einrichtung von kleinen Sprecherteams zu Themen wie Schule, Erwachsenenbildung, Religion oder Wirtschaft und Stadtentwicklung ergeben sich „ein klareres Profil des Integrationsrates und klarere Zuordnungen von Verantwortung und konkreten Gesichtern, so dass

nicht mehr Schleifen über 20 Personen und mehr gedreht werden müssen, wenn es um Rückmeldung geht“. Dieser strukturelle Reformprozess wird mitgetragen, vor allem von einer neuen Generation von Integrationsräten, die meinen, dass „das Mitschwätzen sinnvoll organisiert werden muss“ im Sinne der Kompatibilität mit den in Ehrfurcht als „hochritualisiert“ wahrgenommenen Gemeinderatssitzungen. Diese neue Generation ist deshalb stärker bereit, sich vertieft auf die verwaltungsgerechte Professionalisierung ihres Ehrenamts einzulassen und zu lernen, „wie die Verwaltung aufgebaut ist, wo und wie wir Anträge einreichen können“. Und es ist ihr klar, dass dies weniger mit Defiziten in der deutschen Umgangssprache zu tun hat als mit der Einsicht, dass „wie man Anträge stellt auch die sprachlich Versierten erst lernen müssen“. Dahinter steckt die pragmatische Erkenntnis, dass es einer gewissen Gewandtheit in der Verwaltungssprache bedarf, weil spontane Ideen „zu Konzepten verschriftlicht werden müssen, wenn wir denn die Chance haben wollen, Fördergelder zu bekommen“.

Kurzum – gefragt ist eine Generation von Integrationsräten, die bereit ist, sich entlang von Verwaltungskategorien wie Geschäftsordnung, Arbeitskreise, Gesetzesgrundlagen oder auch Netzwerktreffen, ‚Best-Practice‘-Austausch und Öffentlichkeitsarbeit zu arrangieren. Die damit einhergehende Hoffnung auf „mehr und qualitativ hochwertige Beratung“ in den Ausschüssen, Fraktionen und gegenüber der Verwaltung mag berechtigt sein, wenn darunter die Kompatibilität mit bestehenden Strukturen in Politik und Verwaltung gemeint ist. Aber hat man damit auch Integrationsräte geschaffen, die – wie von Seiten der Verwaltungsspitze ebenfalls eingefordert – „möglichst nah am Puls der Zeit sind, damit sie *gut* beraten können“?

Tatsächlich enthüllt sich bei genauerem Hinsehen ein alternativer Diskurs unter einigen der interviewten Integrations(bei)räte, der in seiner Intention dem ‚Palaver‘ nähersteht als dem ‚Protokoll‘. Hier wird im Grunde gefragt, was die Integrationsräte tun können, damit die Gesellschaft, sinnbildlich gesprochen, hinsichtlich der Integration ‚vor die Welle‘ kommt. Das folgende Zitat aus einem Interview mit einer langjährigen (Bei-)Rätin, fasst diesen Topos pointiert zusammen: „Man versucht hier immer im Nachhinein zu integrieren.

Das Kind ist schon in den Brunnen gefallen und ich versuche nachzujustieren. Das versucht man seit 1990 und es funktioniert nicht. Ich muss mich auf den Weg machen, gucken ‚Wie tickt die Welt heute?‘ und dann muss ich halt gucken, dass ich aus dem etwas mache.“ Und weil diese Gesellschaft sich mit grundsätzlichen Fragen der Integration „so unheimlich schwer tut“, ist es aus dieser Perspektive die primäre Aufgabe der Integrationsräte, immer mal wieder „den Finger draufzuhalten“ auf solche offenen, aber zukunftsweisenden Frage. Dazu, ergänzen andere, ist es neben den migrantischen Perspektiven auf konkrete Probleme wie frühkindliche Bildung, Wohnraumbeschaffung oder öffentlicher Nahverkehr vor allem wichtig, „diesen Gesamtblick zu haben“ und darum auch Leute in die Integrationsräte zu bekommen, die sich „als Sprecher für das Zusammenleben insgesamt“ verstehen. Insbesondere wird die Sorge artikuliert, dass „von Tag zu Tag der Abstand zur deutschen Bevölkerung immer größer wird“ – aber auch unter den „Migranten, die schon länger da sind“, neigen dem Vernehmen nach „nicht alle zu Offenheit und Toleranz“. Zudem wird diesen etablierten migrantischen Milieus eine Tendenz zugeschrieben „unter sich viel zu klagen, dies aber nicht zur Sprache zu bringen“.

Aus dieser Perspektive könnte als Aufgabe der neuen Integrationsräte das Organisieren eines großen Palavers abgeleitet werden, um damit „eine bessere Verständigung zwischen Migranten, Migrantenvereinen, der Stadtverwaltung und dann einfach den Stadtbewohnern zu erreichen, um Neugier zu wecken und durch besseres Kennenlernen Ängste abzubauen“. Allerdings teilen nicht mehr alle Beteiligten den darin schwingenden Optimismus: „Wir müssen Brücken schaffen, aber die Mauern sind manchmal sehr groß. Und wenn die Mauer noch größer wird, dann können wir alles machen, aber so eine starke Brücke gibt es dann leider nicht.“ Hier treten ganzheitliche Probleme auf die Agenda, die die Stadtgesellschaft aus der Komfortzone herausführen, oder noch einmal im Originalton: „Es ist doch so, dass jeder sich ein bisschen in das Unkuschelige wagen sollte und sich selber auch was zutrauen sollte.“ Aus dieser Sicht geht es gerade nicht um verwaltungskompatible Beratung durch die Integrationsräte, sondern eher um das konstruktive Gegenteil: „Wir wollen eine politische Kraft sein, die das Leben hier mitgestaltet. Und dazu werden

wir uns auf die Hinterfüße stellen müssen und die verfasste Kommunalpolitik quälen in Anführungsstrichen.“

Stadt als Zukunftsraum

Dass an dieser Stelle aus den sich neu formierenden Integrationsräten Widerstand angemeldet wird gegenüber einer Verschiebung ihrer Struktur und Intention in Richtung effektivitätssteigernde Verwaltungskompatibilität, ist der Schlüssel zu ihrem Verständnis als eine Institution mit zeitgenössischem Potential. Metaphorisch äußert sich dieser Widerspruch im Festhalten am ‚Palaver‘. Frei nach Tucholskys berühmtem Diktum, wonach die Leute das meiste in dieser komplexen Welt nicht gänzlich verstehen, wohl aber richtig empfinden, könnten wir sagen, dass die im vorherigen Abschnitt zu Wort gekommenen durchaus „ein Gefühl dafür besitzen, wo und wie die Dinge aufbrechen, zusammenkommen, sich verschieben und sich [neu] ordnen“ (Bude 1998, S. 960). So schwingen in der scheinbar belanglosen Querele über die Ausrichtung der Integrationsräte am bürokratischen ‚Protokoll‘ oder dem diffus aufs Ganze gerichteten ‚Palaver‘ Dinge von weit größerer Relevanz mit.

Zunächst können wir die Weigerung, sich als freie und ehrenamtlich Migrantenvertretung gänzlich ans bürokratische ‚Protokoll‘ anzupassen, als eine Form der „offensiven Differenzmarkierung“ verstehen, wie es in den neueren SINUS-Migrantenmilieuanalysen unter Rückbezug auf Heinz Bude formuliert wird (Hallenberg 2018, S. 20). Wenn in unseren Interviews formuliert wird: „Ich habe meinen eigenen Stil im Umgang mit anderen, egal, ob Migranten oder Deutsche“, oder: „Wir sind keine Politiker, weil wir nicht formulieren, sondern es direkt sagen“, dann verweist dies auf das Insistieren auf „Anerkennung durch Differenz“, eine Grundhaltung, die die SINUS-Milieus gerade den Statusbewussten unter den Migranten zurechnen. Ähnlich wie in Bezug auf Gender argumentiert wurde, haben auch die Vertreter etablierter migrantischer Milieus, die in die Institutionen von Politik und Verwaltung drängen, die Chance, diesen Institutionen ihren eigenen Stempel aufzudrücken und auf diese Weise zu einer nachhaltig veränderten Gesprächskultur

beizutragen. Dies sollte anstelle einer Überanpassung an den dominanten Diskurs und Machthabitus und mit einem selbstbewusst abweichenden Kommunikationsstil geschehen (vgl. Bausch 2014, S. 22f.).

Anders als eine ‚Politics-of-Cultural-Difference‘, die auf die Anerkennung immer spezifischerer kultureller Eigenheiten von immer kleineren Gruppierungen insistiert, deutet sich in den Integrationsräten somit eher das Potential einer konstruktiven ‚Politik der Differenz‘ an, mit der die migrantische Perspektive auf bestehende soziale Verhältnisse im Ganzen gerichtet wird und deren bestehende Schwachstellen institutionell reflektiert werden (vgl. Bausch 2016, S. 247). Dies positioniert die neuen Integrationsräte als mögliche Zellen einer ‚postmigrantischen‘ Perspektive, die sich in „gleichwertigen, nicht mehr paternalistisch strukturierten Partnerschaften“ erschließt, die durch beständigen kommunikativen Austausch in der Lage sind, Ambivalenzen und Ambiguitäten auszuhalten (vgl. Foroutan 2016, S. 241-243). Jedoch insbesondere dieses grundsätzliche und gemeinsame Durchdenken der städtischen oder kommunalen Gesellschaft jenseits der vorstrukturierenden und (scheinbar) alles erklärenden Differenz von ‚einheimischer Normalität‘ und ‚zugewanderten Problemen‘ (vgl. Yildiz 2017, S. 23), benötigt – nochmals unter Rückgriff auf den Originalton – „eine besondere Art interkultureller Kompetenz, und zwar auf beiden Seiten, der Verwaltungsspitze und uns [den ehrenamtlichen Vertretern und Vertreterinnen im Integrationsrat]“. Das gemeinsame Durchdenken findet sich nicht zuletzt auch in der Differenzmarkierung von ‚Protokoll‘ und ‚Palaver‘ wieder.

Es ist aus einer postmigrantischen Perspektive tatsächlich erstaunlich, dass erst unlängst damit begonnen wurde, die vielfältigen Bestände an migrantischem Alltagswissen für zukünftige Entwicklungen der Städte und Kommunen „aus den Archiven des Schweigens zu holen“ (Yildiz 2017, S. 30). Während im Umfeld von Feuilleton und Belletristik der ‚Kult des Exils‘ zelebriert wurde und die multilokale Verortung und biografische Zerrissenheit als Garant für außergewöhnliche zeitdiagnostische Einsichten galt (Buruma 2002), waren die alltäglichen transnationalen Bezüge der migrantischen Nachbarn vornehmlich unter der Perspektive des aufzuholenden Defizits gedeckelt. Und

es legt den ambivalenten Charakter auch oder gerade der neuen Integrationsräte offen, die weg vom ‚Palaver‘ (noch) stärker in Richtung ‚Protokoll‘ gedrängt werden. In der inneren Bilanzierung hört sich das etwa so an: „Wir Migranten haben vermutlich von der Kommune, also von der Politik und den Geschehnissen der Verwaltung, null Ahnung, aber das Drumherum, diese Ressourcen, die Migranten auch mitbringen, die werden nicht richtig genutzt.“

Diese Aussage wiederum zeigt, wie sehr eine auf die Zukunft ausgerichtete Stadtentwicklung(spolitik) ein ganzheitlich reflektiertes Verständnis von Stadt bzw. Kommune braucht, denn das Spannungsverhältnis von ‚Protokoll‘ und ‚Palaver‘ entsteht auch aus dem „Doppelcharakter der Stadt“ (Weiske 2013, S. 85f.). Schließlich ist eine Stadt immer beides: politisch verfasste Kommune und lebensweltliche Gemeinde. Erstere ist dem Recht verpflichtet und bürokratisch organisiert; Letztere entscheidet im alltäglichen gemeinsamen Umgang, was Usus ist und wer in welchem Maße richtig dazugehören kann. Das Angebot zum gemeinsamen ‚Palaver‘ über die gemeinsam bewohnte Stadt und den Rest der Welt ist aus dieser Perspektive eine basale Kulturtechnik zur ‚fiktiven Verortung‘ individueller und kollektiver Lebensansprüche im Bezugsfeld der lebensweltlichen Gemeinde (vgl. Weiske 2002). Durch sie entsteht ein „imaginiertes Labor des Gemeinsamen“, über das die wichtige Ressource symbolischer Anerkennung verteilt und emotionale Zugehörigkeit erarbeitet werden kann (ebd., S. 230f.).

Das postmigrantische ‚Palaver‘ mag also die Prozesse des ‚Protokolls‘ verlangsamen, aber es trägt zweifellos zur sozialen Resilienz des Ortes und darüber hinaus der Gesellschaft bei. Denn am Horizont des scheinbar belanglosen Austauschs schwingen immer auch die grundsätzlichen Fragen nach der Legitimität des gegenwärtigen gemeinsamen Lebens und der Machbarkeit möglicher Alternativen mit. Es ließe sich sogar behaupten, dass „das *Empfinden* des gemeinsamen Lebens“ (Heinz Bude in: taz 27.07.2021; Hervorhebung des Verfassers) der ultimative Horizont für Äußerungen mit ‚zeitgenössischem‘ Potential ist. Das in transkontextuellen Erfahrungswelten, marginalisierten Erinnerungen und mobilen Netzwerken angereicherte migrantische Wissen ist

dabei sicher unverzichtbar bei der Beantwortung der konkreten Frage: „Welche Stadtgesellschaften sollen angesichts pluraler Herausforderungen entwickelt werden?“ (Gruber 2017, S. 98). Darüber hinaus aber ist die migrantische Lebenserfahrung als Quelle für innovative Suchbewegungen auch gerichtet auf gesamtgesellschaftliche ‚konkrete Utopien‘ (E. Bloch) der ‚Stadt von übermorgen‘ (BBSR 2015). Die in den Integrationsräten gebündelten migrantischen Wissensbestände mit ihrer Fähigkeit zur „kontrapunktische[n] Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse“ (Yildiz 2017, S. 22) hätten hier sicherlich etwas beizutragen zum „Denken auf Vorrat“ (BBSR 2015, S. 370), z. B. bezüglich Fragen der Generationenverantwortung, des Missverhältnisses von materiellem Wohlstand und der dazu nicht immer proportional wachsenden ganzheitlichen Lebensqualität, oder auch der Schwierigkeiten der Geltendmachung von Menschenrechten ohne Bürgerrechte und nicht zuletzt zum Verhältnis von akzeptierbarer Fremdheit und tolerierbarer Fremdzuschreibung.

Fazit: Demokratischer Experimentalismus

In ihrer jetzigen (selbst neuen) Form verschenken die Integrationsräte ihr Potential für demokratische Innovation und bleiben „eher eine Subordination unter bestehende Strukturen“ (Kersting 2020). Mit ihrer Entwicklung zum Beratungs- und Lobbygremium geht eine noch stärkere Verzahnung mit dem routinierten Politik- und Verwaltungsbetrieb einher. Das konstruktiv-kritische Potential des lebensweltlich inspirierten ‚kontrapunktischen Perspektivwechsels‘ kann sich in den neuen Strukturen der Professionalisierung schlechter artikulieren. Mit dem „Lob des Palavers“ (Rein 2007) deutet sich in der empirischen Erschließung der Transition der Integrations(bei)räte ein wichtiger Gegendiskurs an. Darin wiederum drückt sich ein Empfinden aus, das auf der Höhe des ‚zeitgenössischen‘ Verständnisses von Stadtentwicklung(spolitik) steht, die das alltagskulturelle und informelle Moment von zivilgesellschaftli-

cher Selbstorganisation nicht nur passiv tolerieren kann, sondern in eine nachhaltige ‚Ko-Produktion‘ von Stadtgesellschaft überführen will (Willinger 2014).

In den Integrationsräten treffen so gesehen zwei Handlungslogiken aufeinander und gehen eine nicht problemlose Koproduktion von politischer Partizipation ein: die kommunalpolitische, rechtsbasierte sowie gemeinwohlorientierte auf der einen und die zivilgesellschaftliche, emotionsbasierte und gruppenorientierte auf der anderen Seite. Dies garantiert „Lebendigkeit“ und „Attraktivität“ einerseits, aber auch „Streit um Prioritäten“ und „Kontingenzen“ andererseits. Diese Konstellation erfordert ein offenes Steuerungsverständnis, das die formelle und rechtsbasiert formulierte Definition städtischer Ordnung nicht absolut setzt. Vielmehr geht es um das Einüben von kommunaler Politik und Verwaltung in einem ‚postheroisches Management‘, das nicht mehr alles im Griff haben will, sondern mit Irritationen und Ambivalenzen umgehen kann, weil es sie als Voraussetzung für Innovation und Resilienz begreift (Willinger 2014, S. 148f., 153f.).

Suchen wir zum Schluss nach einem griffigen Kürzel für die hier entwickelte Problemlage, so werden wir in einem Aufsatz von Charles F. Sabel (2001) am Beginn der Debatte über neue Formen von Governance fündig. Er bezeichnete jenen den „Wicked Problems“ des 21. Jahrhunderts gerecht werdenden Steuerungsmodus als ‚demokratischen Experimentalismus‘. Dessen Erfolgsformel sollte eine Staatsmacht sein, die den Zugriff ihrer Verwaltungsbürokratie so weit lockert, dass sich soziale Intelligenz dezentral und von unten organisieren kann. Was ihm als zentrale Steuerungselemente vorschwebte, waren lokale Verwaltungseinheiten, die zwar den rechtlichen Rahmen setzen, aber ansonsten hybride Organisationsformen protegieren, die weder reine Bürokratien noch informelle Netzwerke sind – und doch die Vorteile beider zusammenbringen: die nachhaltigen überlokalen Lernkapazitäten der ersteren und den spontanen Zugang zu lokalen Wissensbeständen der letzteren. Das unterschwellig fortdauernde ‚Lob des Palavers‘ in den neu formierten Integrationsräten kann im Rahmen dieses ‚demokratischen Experimentalismus‘ als Impuls

in Richtung „narrative Demokratie“ (Rosanvallon 2015) verstanden werden, in der „die vielen leisen Stimmen“ nicht länger ungehört bleiben.⁴

Literatur

Bausch, Christiana (2016): Zwischen Einschluss und Ausschluss. Integrationsräte als Modell für die politische Partizipation und Repräsentation von Migrantinnen und Migranten. In: Migration und Soziale Arbeit 38(3), S. 246-252.

Bausch, Christiane (2014): Inklusion durch politische Selbstvertretung. Die Repräsentationsleistung von Ausländer- und Integrations(bei)räten. Baden-Baden: Nomos.

BBSR (Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung) (2015): Die Stadt von Übermorgen. In: Informationen zur Raumentwicklung Heft 4/2015.

Bude, Heinz (1998): Über den Zeitgenossen. In: Merkur 52(594/595), S. 956-961.

Bude, Heinz (2005): Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie. Ein Kommentar zu Michael Burawoy. In: Soziale Welt 56(4), S. 375-380.

Bude, Heinz/Willisch, Andreas (2006): Das Problem der Exklusion. In: dies. (Hg.): Das Problem der Exklusion: Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige. Hamburg: Hamburger Edition, S. 7-23.

⁴ Ich danke Dr. Markus Rutsche (HVF Ludwigsburg) für hilfreiche Anmerkungen zum ersten Entwurf des Textes.

Buruma, Ian (2002): Kult des Exils. Kritik einer pathetischen Geste. In: U.J. Wenzel (Hg.): Der Kritische Blick: über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 105-121.

Foroutan, Naika (2016): Postmigrantische Gesellschaften. In: H.U. Brinkmann/M. Sauer (Hg.): Einwanderungsgesellschaft Deutschland: Entwicklung und Stand der Integration. Wiesbaden: Springer VS, S. 227-254.

Gruber, Bettina (2017): TEIL.HABEN. Voraussetzung für inklusive Entwicklung in Städten. In: Th. Geisen, Chr. Siegel und E. Yildiz (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität: Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden: Springer VS, S. 97-112.

Hallenberg, Bernd (2018): Migranten, Meinungen, Milieus: vhw-Migrantenmilieu-Survey 2018. Berlin: vhw.

Inglis, Tom (2010): Sociological Forensics. Illuminating the Whole from the Particular. In: Sociology 44(3), S. 507-522.

Kersting, Norbert (2020): Politische Repräsentation und Integration. Zur Akzeptanz von Migrationsbeiräten. In: B. Egner und D. Sack (Hg.) Neue Koalitionen – alte Probleme. Stadtforschung aktuell. Wiesbaden: Springer.

Leif, Thomas (2011): Mythos Politische Beteiligung – Phantom Bürgergesellschaft: Analyse-Abstinenz und Reflexions-Defizit der Politik. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24(2), S. 8-13.

MSI-BW (2020): Handreichung Kommunale Migrantenvertretungen in Baden-Württemberg: Engagieren – Mitbestimmen – Gestalten. Stuttgart: Sozialministerium.

Rein, Annette (2007): Lob des Palavers. In: M. Neumann, T. Spengler und H.M. Enzensberger (Hg.) Kursbuch 166: Vorabsprachen, Absprachen und Verabredungen. Hamburg: Zeitverlag, S. 134-139.

Rosanvallon, Pierre (2015): Das Parlament der Unsichtbaren. Wien: blinklicht.

Sabel, Charles F. (2001): A Quiet Revolution of Democratic Governance: Towards Democratic Experimentalism. In: OECD (Hg.) Governance in the 21st Century. Paris: OECD Publications, S. 121-148.

SVR (2017): Papiertiger oder Meilensteine? Die Integrationsgesetzgebung der Bundesländer im Vergleich. Berlin: SVR GmbH.

taz (27.07. 2021) Soziologe Heinz Bude im Gespräch: „Das Ende des Neoliberalismus“, <https://taz.de/Soziologe-Heinz-Bude-im-Gespraech/!5785826/> [20.05.2022].

Vicente, Miguel (2011): Die Arbeit der Integrationsbeiräte in Deutschland. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24(2), S. 38-43.

Weiske, Christine (2002): Stadt und Welt. Fiktive Verortungen als die Images der Stadt Chemnitz. In: Chr. Hannemann, S. Kabisch/Chr. Weiske (Hg.): Neue Länder – Neue Sitten: Transformationsprozesse in Städten und Regionen Ostdeutschlands. Berlin: Schelzky & Jeep, S. 230-254.

Weiske, Christine (2013): Stadtlandschaften im Wandel – Thematisierungen der Stadt als soziale Landschaft und als Organisation. In: K. Harm/J. Aderhold (Hg.): Die subjektive Seite der Stadt. Wiesbaden: Springer VS, S. 81-96.

Willinger, Stephan (2014): Governance des Informellen. In: Informationen zur Raumentwicklung Heft 2/2014, S. 147-156.

Wilmes, Bernhard (2018): Politische Partizipation von Migrantinnen und Migranten, <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/dossier-migration/247685/politische-partizipation-von-migrantinnen-und-migranten> [23.08.2021].

Yildiz, Erol (2017): Postmigrantische Perspektiven auf Migration, Stadt und Urbanität. In: Th. Geisen/Chr. Siegel/ders. (Hg.): Migration, Stadt und Urbanität: Perspektiven auf die Heterogenität migrantischer Lebenswelten. Wiesbaden: Springer VS, S. 19-33.

Christoph Scherrer

Herausforderungen für gewerkschaftliche Strategien gegen wirtschaftliche Ungleichheit

Einführung

Da der gesellschaftliche Zusammenhalt eine der Fragen ist, die sich durch das Werk von Heinz Bude ziehen, möchte ich meinen Beitrag dem Thema Strategien gegen wirtschaftliche Ungleichheit widmen. Die Einkommens- und Vermögensungleichheit nimmt in den meisten Ländern zu. Die Bekämpfung dieses Trends erfordert nicht nur ein Verständnis seiner Ursachen, sondern auch die Entwicklung wirksamer Gegenstrategien. Eine Reihe von Kampagnen zur Eindämmung der Ungleichheit haben sich in letzter Zeit als eher erfolglos erwiesen. Man denke an die deutsche Kampagne ‚umFAIRteilen‘ und die Schweizer Initiative zur Deckelung hoher Gehälter. Selbst in Brasilien, dem Vorzeigeland für den Abbau der Ungleichheit unter den Präsidentschaften von Lula und Dilma, resultierten die Verbesserungen aus der Umverteilung des Einkommens innerhalb der Arbeiterklasse und nicht aus höheren Steuern für die Reichen (Lavinias 2014).

Ich spreche die Frage der strategischen Interventionen aus der Perspektive der Gewerkschaften an, da ich diese als zentrale Akteure zur Bekämpfung wirtschaftlicher Ungleichheit ansehe. Mein Ziel ist es, Herausforderungen für Strategien gegen wirtschaftliche Ungleichheit zu identifizieren, damit kontextsensitive Vorgehensweisen entwickelt werden können. Ich schlage keine einheitliche Strategie vor, denn Länder unterscheiden sich nicht nur in Bezug auf den Grad der Ungleichheit, sondern auch in ihren Arbeitsbeziehungskulturen, den vorherrschenden Einstellungen gegenüber wirtschaftlichen Unterschieden und ihren politischen Systemen. Mein Ansatz ist von der Theorie der sozialen Bewegung geprägt.

Bevor ich Themen erörtere, die für Gegenstrategien in Betracht kommen, möchte ich die Möglichkeiten der Gewerkschaften hervorheben, Ungleichheit durch Tarifverhandlungen und politische Interessenvertretung zu mildern. Ich argumentiere, dass ein Versäumnis, die Ungleichheit zu bekämpfen, langfristig die Existenz der Gewerkschaften untergraben wird. Diese können zur Eindämmung der Unterschiede auf verschiedene Machtressourcen zurückgreifen, die von der Position ihrer Mitglieder auf dem Arbeitsmarkt, ihrer organisatorischen Stärke, ihrer institutionellen Verankerung und ihrer Fähigkeit abhängen, Anliegen so zu formulieren, dass diese sowohl bei potenziellen Verbündeten als auch allgemein Zustimmung finden. Dennoch sollten Gewerkschaften die Unterstützung ihrer Mitglieder und Funktionäre für eine egalitäre Agenda nicht als selbstverständlich hinnehmen, denn es könnte sein, dass sie sich mit Hierarchien am Arbeitsplatz oder in der Gesellschaft als Ganzes abfinden.

Durch Kollektivverhandlungen können Gewerkschaften einen wichtigen Beitrag zum Abbau von Ungleichheiten unter den Beschäftigten leisten. Angesichts der umfangreichen Literatur zum Thema, wie man die Unorganisierten organisieren kann, konzentriere ich mich auf die politische Interessenvertretung in Bezug auf die Frage der Ungleichheit. Für Advocacy-Arbeit ist die Erforschung politischer Gelegenheitsstrukturen erforderlich, d. h. die Identifizierung von Zugangspunkten und Verbündeten im politischen Prozess. Während für die meisten Gewerkschaften der Zugang zur wirtschaftspolitischen Entscheidungsfindung begrenzt ist, öffnen sich vereinzelt Gelegenheitsfenster, die manchmal auch aktiv geschaffen werden.

Da in einigen Kampagnen gegen Ungleichheit die öffentliche Meinung falsch eingeschätzt wurde, ist ein großer Teil meiner Ausführungen der allgemeinen Ambivalenz der Öffentlichkeit in dieser Frage gewidmet. Dies geschieht hauptsächlich mit Bezug auf die öffentliche Meinung in Deutschland und den USA. Mein Beitrag endet mit einigen Anregungen für Strategien zur Bekämpfung von Ungleichheit.

Gewerkschaften und Ungleichheit

Die gewerkschaftliche Tarifverhandlung und die sozialpolitische Interessenvertretung wurden als zwei der bedeutsamsten Faktoren für die erfolgreiche Bekämpfung wirtschaftlicher Ungleichheit in Industriegesellschaften herausgestellt (Brady et al. 2013; Huber/Stephens 2001). Während man in einer repräsentativen Demokratie erwarten würde, dass die Regierung auf die Mehrheit der Wähler reagiert, die nicht von der zunehmenden Ungleichheit profitieren, hat sie bisweilen zur Verstärkung der Situation beigetragen, es versäumt gegenzusteuern oder unzureichend gehandelt. Hacker und Pierson (2010, S. 173) liefern eine überzeugende Erklärung für dieses Paradoxon: „Die Kunst für politische Entscheidungsträger besteht nicht darin, auf den Medianwähler zu reagieren; sie besteht darin, die Zielkonflikte zu minimieren, wenn die Wünsche der mächtigen Gruppen und die Wünsche der Wähler aufeinanderprallen“ (eigene Übersetzung). Organisierte Interessen überwiegen in Prozessen des Agenda-Settings, weshalb Gewerkschaften eine relevante Rolle bei der Verringerung der Ungleichheit spielen. Die Kehrseite der Medaille ist jedoch, dass der Rückgang des gewerkschaftlichen Organisationsgrades als eine Hauptursache für die zunehmende Ungleichheit in postindustriellen Demokratien identifiziert wurde (Huber/Stephens 2014).

Die Gewerkschaften haben auch dazu beigetragen, die geschlechtsspezifischen Lohnunterschiede zu verringern (Blau/Kahn 2003). Zuweilen haben sie sich jedoch dafür entschieden, Insider zu schützen, und so die Arbeitsmarktsegmentierung verstärkt – auch auf Kosten der Frauen (Hill 1968). Daher bleibt die Bekämpfung der Ungleichheit für einige Gewerkschaften eine Herausforderung in ihren eigenen Reihen.

Das Versäumnis, gegen die Ungleichheit vorzugehen, hat möglicherweise keine unmittelbaren Auswirkungen auf die Gewerkschaften als Organisationen. Langfristig wird jedoch ihre Position auf dem Arbeitsmarkt und in der Politik darunter leiden. Die Schwierigkeiten, die mit der Begrenzung des Arbeitskräfteangebots verbunden sind, können der strukturelle Grund dafür sein,

dass Gewerkschaften trotz gegenteiliger Verlautbarungen Ausgrenzung praktizieren. Wenn sich eine Gewerkschaftsbewegung diese Vorgehensweise erst einmal zu eigen gemacht hat, werden die Gewerkschaftsführer:innen in jeder neuen Entscheidungssituation die Kosten und die Risiken einer stärkeren Integration wahrscheinlich höher einschätzen als die Aufrechterhaltung einer Ausgrenzungspolitik. Dies gilt insbesondere dann, wenn die getroffenen Entscheidungen das Ergebnis bürokratischer Verfahren und Berechnungen sind. Mit Blick auf die Gewerkschaftskassen erscheint es sicherlich weniger lohnend, schlecht bezahlte Arbeiter:innen in prekären Niedriglohnssektoren zu organisieren als Lohnabhängige mit sicheren Arbeitsplätzen im öffentlichen Dienst (Voos 1987).

Auf lange Sicht werden sich solche kurzfristigen Kostenvermeidungsstrategien jedoch nicht auszahlen. Die Mitgliederzahl wird aus drei Gründen sinken: Erstens werden die wachsenden Lohnunterschiede zwischen gewerkschaftlich organisierten und nicht organisierten Sektoren den Anreiz für das Management erhöhen, eine gewerkschaftliche Vertretung ihrer Belegschaft zu verhindern. Bei Einstellungen für neue Werksstandorte oder bei der Einführung moderner Produktionsmethoden wird die Unternehmensleitung stets versuchen, Arbeitskräfte aus Gruppen einzustellen, die zuvor vom Arbeitsmarkt ausgeschlossen waren. Es wäre auch ein Irrtum zu glauben, dass die Qualifikationsprämie, die die derzeitigen Mitglieder erhalten, lebenslang garantiert ist, vor allem angesichts der Möglichkeiten für grenzüberschreitende Auslagerungen, die heutzutage sogar im Falle der medizinischen Dienstleistungen bestehen. Zweitens werden sich diese neuen Gruppen an die zuvor selbst erfahrene Diskriminierung erinnern und weniger offen für Organisierungsbemühungen etablierter Gewerkschaften sein. Drittens werden Gewerkschaften, die traditionell Ausgrenzung praktizierten, in ihren Reihen kaum Personen finden, die in der Lage wären, auf neue Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer zuzugehen und sie zu organisieren.

Die Geschichte der US-amerikanischen Arbeiterbewegung ist ein Beispiel für die langfristigen Folgen von Ausgrenzungspraktiken. Die Facharbeitergewerkschaften in der American Federation of Labor (AFL) haben aufgrund von

Taylorismus und Fordismus ihre starke Position auf dem Arbeitsmarkt verloren. Als Folge ihrer Unfähigkeit, Allianzen zu bilden, wurde es möglich, sie politisch zu isolieren (Montgomery 1987). Da der Congress of Industrial Organizations (CIO) die Ausschlusspraktiken überwinden konnte, gelang es ihm, die Industriearbeiterschaft zu organisieren. Doch Anfang der 1950er Jahre gaben seine Gewerkschaften diese Agenda wieder auf. Der abgebrochene Angriff auf die Bastionen der rassistischen Ausgrenzung im Süden hatte zur Folge, dass einflussreiche Politiker der Region schrittweise den politischen Einfluss der Gewerkschaften innerhalb der Demokratischen Partei begrenzten (Davis 1986, S. 92). Der US-Gewerkschaftsbewegung gelang es trotz einer zunehmend freundlicheren Haltung gegenüber Schwarzen und später auch gegenüber zugewanderten Arbeitskräften nicht, ihre relative Isolation zu überwinden. Im Zuge der Finanzkrise von 2008 wurde die letzte große Bastion der US-Gewerkschaftsbewegung, der öffentliche Sektor, von rechten Gouverneuren angegriffen (Paul 2015). Die immense Zunahme der Vermögenskonzentration der letzten Jahrzehnte und die Nutzung dieses Reichtums durch konservative Milliardäre hat der politischen Rechten erhebliche finanzielle Mittel und Medienzugang verschafft.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Gewerkschaften hohe Geldbeträge aufbringen und einen großen personellen Aufwand betreiben müssen, wenn sie die Ungleichheit durch Tarifverhandlungen, Organisieren und politische Kampagnen angehen wollen. Das Versäumnis, dies zu tun, gefährdet jedoch auf lange Sicht die Existenz der Gewerkschaften selbst.

Das strategische Repertoire der Gewerkschaften

Was müssen Gewerkschaften berücksichtigen, wenn sie Ungleichheit erfolgreich bekämpfen wollen? In den folgenden Abschnitten argumentiere ich, dass sie sich ihrer Machtressourcen, Identität und politischen Möglichkeiten bewusst sein müssen.

Es lassen sich vier Quellen der Macht von Lohnabhängigen identifizieren: strukturelle, assoziative, institutionelle und diskursive Macht (vgl. McGuire, 2013, S. 37). Strukturelle Macht (d. h. Markt- oder logistische Macht) wird durch die Nachfrage nach Personal bestimmt, die in der Regel bei qualifizierten Arbeitskräften höher ist. Infolgedessen verfügen Letztere über mehr Marktmacht. Aufgrund dieser Machtunterschiede führt der Einsatz von Marktmacht in der Regel zu Ungleichheit innerhalb der Arbeiterklasse – es sei denn, die mächtigeren Gruppen von Beschäftigten zeigen sich solidarisch mit denen, die weniger Einfluss haben. Gewerkschaften sind Vereinigungen von Lohnabhängigen, die versuchen, die schwache Position der einzelnen Beschäftigten gegenüber der konzentrierten Macht des Kapitals zu überwinden. Würden sich die Arbeiter:innen ausschließlich auf die Markt- und die Verbandsmacht verlassen, wäre die Mehrheit von ihnen vom Konjunkturzyklus abhängig. Auf Grundlage der institutionellen Macht können sie ihr Recht auf Tarifverhandlungen auch in Krisenzeiten verteidigen. Diese beruht auf ihren früheren organisatorischen und politischen Erfolgen. Im politischen Bereich variiert die institutionelle Macht der Gewerkschaften von Land zu Land stark. Den meisten Gewerkschaften fehlt jedoch der Zugang zur wirtschaftspolitischen Entscheidungsfindung in den Bereichen der Geld-, der Finanz- und der Außenwirtschaftspolitik. Selbst wenn traditionell gewerkschaftsfreundliche Parteien an der Regierung beteiligt sind, ist der Zugang zu diesen Bereichen begrenzt (Hachmann/Scherrer 2012).

Schließlich können Gewerkschaften diskursive Macht ausüben. Diese lässt als die Fähigkeit definieren, andere von den eigenen Argumenten zu überzeugen. Sie hängt von der Kompetenz ab, die eigenen Anliegen so zu formulieren, dass sie mit den Weltanschauungen anderer Menschen übereinstimmen. Die Botschaften müssen entsprechend den ausgewählten Zielgruppen ‚gerahmt‘ werden. Doch Worte allein reichen in der Regel nicht aus, denn die beste Propaganda für Gewerkschaften sind Siege für ihre Mitglieder. Eine Untergruppe der diskursiven Macht ist die symbolische Macht, die an die herrschende Moral appelliert. Sie kann von Lohnabhängigen mit wenig Marktmacht und institutioneller Macht wirksam eingesetzt werden, wenn ihre Behandlung durch

das Management oder den Staat gegen die allgemeine Moral verstößt (Chun 2009).

Obwohl diese Machtressourcen nicht unumstößlich sind, können Gewerkschaften sie nicht nach Belieben einsetzen. Sie sind das Produkt der Geschichte und spezifischer Kontexte. Die Geschichte ist in der Identität einer Gewerkschaft verkörpert. Gemäß Richard Hyman (2007) können Gewerkschaften danach kategorisiert werden, ob sie sich selbst als Klassen-, Gesellschafts- oder Marktakteure wahrnehmen. Eine „Businessgewerkschaft“ kann sich nicht ohne weiteres in eine „Gewerkschaft der sozialen Bewegung“ verwandeln und umgekehrt. Daher muss jede Organisation über ihre Stärken und Schwächen nachdenken und beurteilen, ob sie ihre Identität etwas ‚dehnen‘ kann, um einen Beitrag zum Kampf gegen die Ungleichheit zu leisten.

Für eine wirksame Kampagnenarbeit müssen sich die Gewerkschaften der Tatsache bewusst sein, dass die Einstellungen ihrer Mitglieder, Aktivist:innen und Funktionär:innen voneinander abweichen können. Zwar kann Letzteren befohlen werden, eine Kampagne zu organisieren, doch wird diese in der Regel nur dann erfolgreich sein, wenn sie sich den verfolgten Zielen anschließen. Es besteht der begründete Verdacht, dass nicht alle haupt- und ehrenamtlichen Funktionär:innen Strategien zur Bekämpfung der Ungleichheit unterstützen. Es ist bekannt, dass einige Gewerkschaftsfunktionär:innen Karriereerwartungen haben, die über den Aufstieg in der Gewerkschaftsbürokratie hinausgehen. Auch gehören sie häufig zu den besser bezahlten Arbeitskräften. Gerade in Ländern des globalen Südens gehören einige von ihnen der Mittelschicht an und beschäftigen in ihren Haushalten informelle Arbeiterinnen und Arbeiter. Das bedeutet, dass für eine Strategie zur Bekämpfung der Ungleichheit die spontane Unterstützung von Funktionär:innen nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden sollte.

Gewerkschaftsaktivist:innen tragen aufgrund ihres Idealismus und ihrer Bereitschaft, Zeit zu investieren und auf materielle Vorteile zu verzichten, zu Kampagnen bei. Deshalb sollte den Aktivist:innen aufmerksam zugehört werden. Einige von ihnen könnten zu weit gehen und Forderungen durchsetzen,

die bei anderen Gewerkschaftsmitgliedern oder in der Öffentlichkeit keine Resonanz finden. Da aber ihr übermäßiges Engagement für jede Kampagne, die mit Widrigkeiten konfrontiert ist, wertvoll ist, muss für sie ein Platz gefunden werden.

Als mitgliederbasierte Organisationen müssen die Gewerkschaftsführungen sicherstellen, dass die Basis ihre Strategie unterstützt. Einerseits sollte eine Kampagne auf Themen beruhen, die die Mitglieder interessieren. Andererseits sollten die Aktivisten die anderen Beteiligten etwas unter Druck setzen, um sicherzustellen, dass allgemeine Gerechtigkeitsstandards eingehalten werden oder das Überleben der Organisation gesichert ist. Schließlich ist der Arbeitsplatz in der Regel hierarchisch organisiert und einige Mitglieder könnten sich in ihrer Position wohl fühlen, sodass sie nicht übermäßig daran interessiert sind, Ungleichheit zu thematisieren.

Angesichts der unterschiedlichen Organisationsgeschichte und der Besonderheit der Kontexte kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Strategien der Gewerkschaften und ihrer Verbündeten zu Konflikten mit anderen Gewerkschaften führen. Zum Beispiel kann eine Gewerkschaft eine Insider-Lobby-Strategie wählen, eine andere eine Straßenmobilisierung. In diesem Fall könnten sich die Insider durch die Outsider gestört fühlen. Außerdem kann eine Gewerkschaft zu Tarifverhandlungen übergehen und den Staat fernhalten, während eine andere vor Gericht prozessiert. Damit die Arbeiterbewegung erfolgreich ist und nicht gespalten wird, sollten die verschiedenen Strategien akzeptiert und als einander ergänzend betrachtet werden (vgl. Deakin et al., 2015).

Politische Gelegenheiten

Bevor Strategien ausgearbeitet werden, sollten die politischen Möglichkeiten für ihre Umsetzung geprüft werden. Wissenschaftler:innen der Sozialen Bewegungsforschung haben das Konzept der Politischen Opportunitätsstrukturi-

ren (POS) entwickelt. Eine POS bezieht sich auf die Offenheit eines politischen Systems für die Forderungen von gesellschaftlichen Kräften wie Gewerkschaften (Meyer 2004). Sie umfasst „die Stabilität oder Instabilität der breiten Palette von Bündnissen der Eliten, die typischerweise die Grundlage eines Gemeinwesens bilden; die Anwesenheit oder Abwesenheit von Verbündeten unter den Eliten und die Fähigkeit und Neigung des Staates zu staatlicher Repression“ (McAdam et al. 1996, S. 27; eigene Übersetzung). Eine POS-Analyse beinhaltet zunächst eine Bewertung der politischen Prozesse im Zielfeld, wobei gefragt wird, wer die Akteure sind und wo die Zugangsmöglichkeiten für Gewerkschaften in Regierung, Parlament und Politiknetzwerk liegen. Bob Jessop (1990) betont die Selektivität des Staates: Bestimmte Forderungen finden in dessen Apparaten Unterstützung, andere nicht. Da die meisten der heutigen Staaten nach neoliberalen Prinzipien internationalisiert worden sind, gehören Forderungen nach Umverteilung eher in die letzte Kategorie. Daher ist es eine Voraussetzung für den Erfolg, mögliche Verbündete und Unterstützungspotenziale in den Medien, bei verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und in der Wählerschaft sorgfältig zu identifizieren. Zudem ist es relevant, die politischen Möglichkeiten im Hinblick auf die eigenen Ressourcen, die eigene Identität usw. zu bewerten.

Auch wenn eine bestimmte POS recht geschlossen erscheinen kann, gibt es doch Öffnungen. Diese können beispielsweise ein Wahlkampf oder ein Ereignis sein, mit dem in unserem Fall besonders negative Aspekte der Ungleichheit hervorgehoben werden. Da sich das Entstehen von solchen Gelegenheitsfenstern nicht leicht vorhersagen lässt, ist eine gewisse strategische Flexibilität erforderlich. Ebenso sollte eine POS auch nicht als unabänderlich angesehen werden. Eine sorgfältig ausgearbeitete langfristige Strategie könnte die Struktur der politischen Chancen verändern, z. B. durch Vorbereitung des intellektuellen Bodens oder durch Vertrauensbildung in Form von Aktivitäten im kleinen Rahmen mit Verbündeten. In einigen Fällen könnten sogar Ereignisse ausgelöst werden, die Fenster der Gelegenheit öffnen.

Die Ambivalenzen der öffentlichen Meinung

Es gibt Anzeichen für eine negative Einstellung der Öffentlichkeit zur bestehenden Ungleichheit. So ergab beispielsweise eine 2012 in OECD-Ländern durchgeführte Umfrage, dass die meisten Menschen deutlich niedrigere Gehälter für CEOs bevorzugen würden. Wie jedoch die gescheiterten Kampagnen für höhere Steuern für Reiche oder Obergrenzen für Managergehälter nahelegen (Kampagnenleitung der 1:12-Initiative 2014), ist eine genauere Analyse der öffentlichen Stimmung notwendig. Mit der gleichen Umfrage über die angemessene Vergütung von CEOs wurde auch festgestellt, dass die Öffentlichkeit sich der vorherrschenden Ungleichheit nicht bewusst ist. Die Befragten aus den USA schätzten das Verhältnis zwischen den Gehältern von Führungskräften und denen von ungelerten Arbeitnehmern auf 30 zu 1, tatsächlich lag es bei 350 zu 1 (Kiatpongsan/Norton 2015). Daher muss mit jeder Kampagne zur Verringerung der Ungleichheit das Bewusstsein der Öffentlichkeit für dieses Thema geschärft werden.

Aber selbst wenn die Angehörigen der Mittel- und der Arbeiterklasse sich der zunehmenden Ungleichheit bewusst sind und ihr kritisch gegenüberstehen, unterstützen sie nicht automatisch eine Umverteilung. Umfragen unter US-Bürger:innen zeigen zum Beispiel, dass trotz zunehmender Ungleichheit der Anteil der Befragten, die sagen, dass Bezieher höherer Einkommen zu wenig Steuern zahlen, von 77 Prozent im Jahr 1992 auf 61 Prozent im Jahr 2013 gesunken ist (Rampell 2013).

Während die Mehrheit in den USA dafür ist, dass Reiche mehr bezahlen sollten, halten die Befragten in den fortgeschrittenen Industrieländern das allgemeine Steuerniveau für zu hoch. Einerseits sind diese Meinungsbilder eine Ermutigung für diejenigen, die eine progressivere Besteuerung fordern. Andererseits können die Umfrageergebnisse als Warnung vor einer Änderung der Steuersätze verstanden werden, da dies schnell auf Widerstand stoßen wird. Ein genauerer Blick auf die Umfragen zeigt, dass der Grad der Unterstützung für eine progressive Besteuerung und das Gesamtsteuerniveau in hohem Maße

von der wirtschaftlichen Lage der Befragten abhängen (Barnes 2015). Darüber hinaus variiert die Steuerakzeptanz je nach Land und Gruppe. Anhand des Ausmaßes des Vertrauens in die Regierung lassen sich einige der Unterschiede erklären. Ist dieses gering, dann wird die Besteuerung kritisch betrachtet, weil die Menschen vermuten, dass sie von steuerfinanzierten Regierungsprogrammen nicht profitieren werden (Barnes 2015, S. 57).

Ungleichheit in Deutschland: Wahrnehmungen und Positionen

Ähnliche ambivalente Haltungen zu Einkommens- und Reichtumsunterschieden sind auch in Deutschland festzustellen. So ergab eine umfangreiche Studie über die Einstellungen der Deutschen zur Ungleichheit (Engel 2014a), dass die meisten der Befragten ihren eigenen Lebensstandard als ungerecht empfanden, wenn er weit unter dem lag, was sie sich aufgrund ihrer Qualifikationen und Anstrengungen ausgerechnet hatten. Diejenigen, deren Einkommen höher war, als sie erwarten konnten, bewerteten ihr Einkommensniveau mit geringerer Wahrscheinlichkeit als ungerecht (Engel 2014b, S. 84). Auffallend ist, dass die Gruppe der Übererfolgreichen viel kleiner war (6,7 Prozent) als die der Untererfolgreichen (45 Prozent), weshalb von einem größeren Publikum für die Frage der ungerechten Einkommensverteilung ausgegangen werden könnte. Dennoch war für die meisten Befragten die Abweichung zwischen ihren Erwartungen und ihrem erreichten Lebensstandard eher gering, sodass nur wenige Letzteren als ungerecht beurteilten (Engel 2014b, S. 86).

Ob die Einkommensverteilung als gerecht oder ungerecht empfunden wird, hängt auch stark von der persönlichen Einstellung zur Arbeit ab. Überwiegend waren die Befragten einer Studie von Laura Burmeister und Uwe Engel der Meinung, dass harte Arbeit ein höheres Einkommen verdient. Nur 6 Prozent stimmten dem nicht zu, 4 Prozent waren neutral. Eine knappe, aber dennoch beträchtliche Mehrheit war jedoch der Meinung, dass nicht nur die Ergebnisse harter Arbeit, sondern auch diese an sich mit einem höheren Einkommen be-

lohnt werden sollte. Die Kehrseite dieses Gefühls ist, dass es mit der Ablehnung der Idee einhergeht, dass jeder Mensch über ähnlich hohe Mittel verfügen sollte (72 Prozent der Befragten) (Burmeister/Engel 2014, S. 173).

Ein weiteres Hindernis für die Bekämpfung von Ungleichheit sind positive Einstellungen zum Wettbewerb. Dieser wurde von 76 Prozent der Befragten als Anreiz für harte Arbeit und neue Ideen gesehen. Damit einher ging die Überzeugung, dass Einkommensunterschiede akzeptabel sind, weil sie zeigen, inwieweit der Einzelne seine Lebenschancen genutzt hat (59 Prozent dafür; Burmeister/Engel 2014, S. 176). Dennoch wurde auch die Umverteilung unterstützt. Es sprachen sich 63 Prozent dafür aus, die wirtschaftlich Erfolgreichen stärker zu besteuern. Der Aussage, dass es in der Verantwortung der Regierung liegt, dafür zu sorgen, dass alle Menschen über ein ausreichendes Einkommen verfügen, stimmten 50 Prozent zu (ebd.).

Die Befürwortung oder Ablehnung der Position, dass die Regierung für die Sicherung eines angemessenen Lebensstandards für alle verantwortlich ist, wurde bis zu einem gewissen Grad von den Einkommen und den Qualifikationen der Menschen beeinflusst (Burmeister Engel 2014, S. 179, 180). Dieser Befund wurde durch eine weitere große Umfrage aus dem Jahr 2014 bestätigt (INSA-Meinungstrend 2014) und scheint in vielen Ländern zu gelten (Barnes 2015, S. 57). Er hängt auch vom Peer-Group-Effekt ab. In Gemeinden, in denen überwiegend Reiche wohnen, bewerten Ärmere ihre eigene Position eher als ungerecht. In Gemeinden mit einer gleichmäßigeren Einkommensverteilung werden Einkommensunterschiede als „normal“ angesehen (Engel 2014b, S. 89). Für Aktivistinnen und Aktivisten bedeuten diese Erkenntnisse eine Anpassung nationaler Strategien an die Besonderheiten lokaler Kontexte.

Wie eine vergleichende Untersuchung der US-amerikanischen und der deutschen Einstellungen zur Erbschaftssteuer vor einigen Jahren ergab, wird ererbtes Vermögen in Deutschland in deutlich stärkerem Maße als in den USA als legitim angesehen (Beckert 2007). Dies wird durch die empirischen Befunde von Burmeister und Engel bestätigt. Der Gedanke, Vermögen weiterzugeben, damit die eigenen Kinder bessere Lebenschancen haben, war auch

in der untersten Einkommensgruppe deutlich präsent (Burmeister und Engel 2014, S. 185, 190). Aus der Perspektive des Wirtschaftsliberalismus steht diese Position im Widerspruch zur Meritokratie. Wenn das Leistungskriterium jedoch nicht auf Einzelpersonen, sondern auf Familien angewandt wird, was überwiegend bei Deutschen, wenngleich auch vereinzelt bei Amerikanern zu beobachten ist (vgl. Mankiw 2014), ist die Unterstützung des Wettbewerbs sowie der Weitergabe von Wohlstand weniger widersprüchlich. Die Legitimität von ererbtem Reichtum ist tief verwurzelt. Das Recht der nächsten Generation, die Nachfolge ihrer Eltern anzutreten, entstand bereits vor dem Aufkommen moderner Eigentumsrechte (Penner 2014).

Unter bestimmten Umständen kann die Unterstützung für ererbtes Vermögen jedoch nachlassen. Auf die Frage, ob es gerecht sei, dass einkommensstarke Familien ihre Nachkommen auf Privatschulen schicken, waren die Antworten der Befragten in Deutschland, einem Land mit einem kleinen privaten Bildungssektor, gleichmäßig auf Zustimmung und Ablehnung verteilt. Haushalte mit Kindern standen dieser Aussage weniger positiv gegenüber, weil sie die Existenz von Privatschulen möglicherweise als eine ungerechte Diskriminierung ihrer eigenen Nachkommen angesehen haben (Burmeister/Engel 2014, S. 190).

Kultur und intersubjektive Bedeutungsgebung

Die Unterschiede zwischen den Ländern in Bezug auf den Grad des Vertrauens in die Regierung und die Einstellung zu ererbtem Reichtum zeigen die Bedeutung der intersubjektiven Bedeutungsgebung, d. h. der Kultur. Michéle Lamont et al. (2014) diskutieren kulturelle Prozesse, die durch die routinemäßigen und als selbstverständlich vorausgesetzten Aktivitäten sowohl der Reichen als auch der Armen zu Ungleichheit beitragen. Insbesondere untersuchen sie, inwiefern Identifikationsprozesse wie Rassisierung und Stigmatisierung sowie Rationalisierungsprozesse, zum Beispiel Standardisierung und Evaluierung, Ungleichheit erzeugen (und reproduzieren). Gramscianisch ausgedrückt, ist die Ungleichheit zum ‚gesunden Menschenverstand‘ geworden;

ihre Existenz und ihre Praktiken werden als natürlich angesehen. Da er kein ‚falsches Bewusstsein‘, sondern ein Muster der intersubjektiven Bedeutungsgebung auf der Grundlage ererbter Ideen und konkreter Praktiken ist, reicht es nicht aus, den gesunden Menschenverstand durch Erziehung und andere Interventionen, die sich an den Einzelnen wenden, auf die Ebene des ‚guten Menschenverstands‘ zu heben. Darüber hinaus müssen die Praktiken geändert werden – dazu gehören auch Routinen und Lebensstile.

Ein Beispiel aus der Finanzwelt kann zur Veranschaulichung dieser Herausforderung herangezogen werden. Kapitalbasierte Rentensysteme tragen zu Finanzialisierungsprozessen bei, die wiederum die Ungleichheit verschärfen. Ist ein solches System erst einmal etabliert, reproduziert es sich von selbst, weil nicht nur die Finanzindustrie, die Treuhänder der Rentenfonds (manchmal auch die Gewerkschaften) und die Angestellten des Fonds, sondern auch die derzeitigen und künftigen Begünstigten von ihm abhängig werden. So beschloss beispielsweise das kalifornische Public Employees Retirement System (CalPERS), das für seinen Aktionärsaktivismus bekannt ist, risikoreichere Strategien zu verfolgen, um die während der Krise aufgelaufenen Verluste auszugleichen (Walsh 2010). Es scheint, dass eine Rückkehr zu einem öffentlichen System erst dann möglich ist, wenn ein privates System wirtschaftlich nicht mehr tragfähig ist (Riesco 2009).

Strategien kontextualisieren

Die Gewerkschaften haben einen bedeutsamen Beitrag zur Bekämpfung der Ungleichheit geleistet. Durch Globalisierung, Technologie, neoliberale Politik und die neue Zusammensetzung der Belegschaften wurden die Gewerkschaften in den meisten Ländern geschwächt. Die Folge war eine zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit, die auch dadurch verursacht wurde, dass Gewerkschaften häufig nicht entschieden genug versucht haben, prekäre Arbeitnehmer:innen zu organisieren. Außerdem haben sie Kämpfe für mehr Gleichberechtigung in der Politik nur begrenzt unterstützt. Durch diese beiden strategischen Fehler wurde ihre organisatorische Schwäche verstärkt. Um ihres

eigenen organisatorischen Überlebens willen und auch im Interesse der Arbeiterklasse sollten die Gewerkschaften sich des Problems der Ungleichheit stärker bewusst werden sowie mehr Ressourcen und Energie für die Entwicklung von Gegenstrategien aufwenden.

In der Anfangsphase jeder Intervention, mit der auf die Bekämpfung der Ungleichheit abgezielt wird, sollten Gewerkschafter:innen die Rolle ihrer eigenen Organisation bei der Aufrechterhaltung oder der Förderung der Ungleichheit am Arbeitsplatz bewerten. Das Erkennen von Verhaltensweisen, mit denen Ungleichheit begünstigt wird, wäre ein erster Schritt zur Erreichung eines Kurswechsels. Anschließend sollte analysiert werden, in welchem Ausmaß die identifizierten Verhaltensmuster Teil der Identität von Mitgliedern, Funktionär:innen und der gesamten Organisation geworden sind. Es sollte nicht angenommen werden, dass Verhalten schnell geändert werden kann. Daher müssen spezifische Strategien entwickelt werden, die sich mit den Einstellungen innerhalb der Organisation befassen. Für die Zwecke der politischen Interessenvertretung müssen diese Haltungen ebenfalls berücksichtigt werden. Wenn sich Positionen durchsetzen, die den Status quo verteidigen, müssen Aktivisten mit einer egalitären Agenda argumentative Strategien und Anreizstrukturen entwickeln, um diese Einstellungen zu ändern.

Da jede Strategie scheitern wird, wenn Machtressourcen nicht mobilisiert werden, müssen die Möglichkeiten der verantwortlichen Organisation und ihrer Mitglieder bewertet werden, bevor eine Strategie auf den Weg gebracht wird. Nicht genutzte Ressourcen, zum Beispiel diskursive Macht, sollten mehr Aufmerksamkeit erhalten. Es sollte geprüft werden, inwieweit diese Ressourcen intern oder mit Hilfe von Verbündeten in der Wissenschaft, in NGOs oder auch in der Regierung mobilisiert werden können.

Erfolgreiche politische Kampagnen erfordern ein Verständnis der POS und der Möglichkeiten, sie zu verändern. Die POS hängt auch von den Ressourcen ab, die mobilisiert werden können. Da die Optionen für Gewerkschaften im wirtschaftlichen Bereich in der Regel begrenzt sind, ist die Identifizierung und die mögliche Schaffung von Gelegenheitsfenstern von besonderer Bedeutung.

Da die Standards der wirtschaftlichen Gerechtigkeit von Land zu Land, von Region zu Region und von Einkommensschicht zu Einkommensschicht unterschiedlich sind, müssen die Einstellungen der verschiedenen Öffentlichkeiten sorgfältig untersucht werden. Der ‚gesunde Menschenverstand‘ des Neoliberalismus sollte nicht unterschätzt werden, ebenso wenig die wahrscheinliche Gegenmobilisierung der Privilegierten. Angesichts der Gemeinsamkeit der Einstellungen bezüglich der Gerechtigkeit der Ungleichheit und des Rechts auf Weitergabe von Reichtum sind zwei Ansätze erforderlich: die Anerkennung bestehender Einstellung in kurz- und mittelfristigen Strategien und eine längerfristige Strategie zu deren Veränderung. Zusammenfassend besteht die Herausforderung darin, Strategien zu entwickeln, die einerseits differenziert genug sind, um verschiedene Gruppen zu mobilisieren, andererseits diese aber auch in einer großen Koalition für Veränderungen zusammenbringen können.

Literatur

Barnes, Lucy (2015): The size and shape of government: preferences over redistributive tax policy. *Socio-Economic Review* 13(1), S. 55-78.

Beckert, Jens (2007): *Inherited Wealth*. Princeton: University Press.

Blau, Francine D./Kahn, Lawrence M. (2003): Understanding international differences in the gender pay gap. *Journal of Labor Economics* 21(1), S. 106-144.

Brady, David/Baker, Regina S./Finnigan, Ryan (2013): When Unionization Disappears: State-Level Unionization and Working Poverty in the United States. *American Sociological Review* 78(5), S. 872-896.

Burmeister, Laura/Engel, Uwe (2014): Glück, Zufriedenheit und Zuversicht – Soziale Lagen in Deutschland. In: Engel, Uwe (Hg.) *Gerechtigkeit ist gut, wenn sie mir nützt. Was den Deutschen wichtig ist – Eine Umfrage*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 193-214.

Chun, Jennifer Jihye (2009): *Organizing at the margins - The symbolic politics of labor in South Korea and the United States*. Ithaca: Cornell University Press.

Davis, Mike (1986): *Prisoners of the American Dream. Politics and Economy in the History of the American Working Class*. London: Verso.

Deakin, Simon/Fraser Butlin, Sarah/McLaughlin, Colm/Polanska, Aleksandra (2015): Are litigation and collective bargaining complements or substitutes for achieving gender equality? A study of the British Equal Pay Act. *Cambridge Journal of Economics* 39(2), S. 381-403.

Engel, Uwe (2014b): *Lebensverhältnisse der Deutschen*. In: Engel, Uwe (Hg.) *Gerechtigkeit ist gut, wenn sie mir nützt. Was den Deutschen wichtig ist – Eine Umfrage*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 57-96.

Engel, Uwe (Hg.) (2014a): *Gerechtigkeit ist gut, wenn sie mir nützt. Was den Deutschen wichtig ist – Eine Umfrage*. Frankfurt a.M.: Campus.

Hachmann, Luciana/Scherrer, Christoph (2012): Can a labor-friendly government be friendly towards labor? A hegemonic analysis of Brazilian, German and South African experiences. In: Mosoetsa, Sarah/Williams, Michelle (Hg.): *Labor in the Global South, Challenges and Alternatives for workers*. Geneva: International Labour Organization (ILO), S. 141-158.

Hacker, Jacob S./Pierson, Paul (2010): Winner-Take-All Politics: Public Policy, Political Organization, and the Precipitous Rise of Top Incomes in the United States. *Politics & Society* 38(2), S. 152-204.

Hill, Hubert (1968): *The Racial Practices of Organized Labor: The Contemporary Record*. In: Jacobson, Julius (Hg.): *The Negro and the American Labor Movement*. Garden City: Anchor.

Huber, Evelyne/Stephens, John D. (2001): *Development and crisis of the welfare state: partisan politics global markets*. Chicago: University Press.

Huber, Evelyne/Stephens, John D. (2014): Income inequality and redistribution in post-industrial democracies: demographic, economic and political determinants. *Socio-Economic Review* 12(2), S. 245–267.

Hyman, Richard (2007): How can trade unions act strategically? *Transfer* 13(2), S. 193-210.

INSA-Meinungstrend (2014): Was sind für Sie gegenwärtig die drei wichtigsten politischen Themen?, 23.-27. KW 2014, http://insa-meinungstrend.de/de/meinungstrend_spezial.php.

Jessop, Bob (1990): *State Theory: Putting Capitalist States in Their Place*. Cambridge: Polity.

Kampagnenleitung der 1:12-Initiative (2014) Rückschau auf die 1:12-Initiative. In: Bischel, Iris/Knobloch, Ulrike/ Ringger, Beat/Schatz, Holger (Hg.): *Denknetz-Jahrbuch 2014: Kritik des kritischen Denkens*. Zürich, S. 224-228.

Kiatpongsan, Sorapop/Norton, Michael I. (2015): How Much (More) Should CEOs Make? A Universal Desire for More Equal Pay. *Perspectives on Psychological Science* 9(6), S. 587-593.

Lamont, Michele/Beljean, Stefan/Clair, Matthew (2014): What is missing? Cultural processes and causal pathways to inequality. *Socio-Economic Review* 12, S. 573-608.

Mankiw, N. Gregory (2014): How Inherited Wealth Helps the Economy. *Ny-times.com*, 21. Juni 2014.

McGuire, Donna (2013): *Reframing Trade - Union mobilisation against the General Agreement on Trade in Services (GATS)*. München: Reiner Hampp Verlag.

Meyer, David S. (2004): Protest and Political Opportunities. *Annual Review of Sociology* 30, S. 125-145.

Montgomery, David (1987): *The Fall of the House of Labor. The Work Place, the State, and American Labor Activism, 1865-1925*. Cambridge: University Press.

Paul, Ari (2015): The right's attack on US government unions. *Equal Times*, 12. März 2015.

Penner, J.E. (2014): Intergenerational Justice and the „Hereditary Principle“. *The Law & Ethics of Human Rights* 8(2), S. 195-217.

Rampell, Catherine (2013): On Whether the Rich Pay Too Little in Taxes. *nytimes.com*, 18. April 2013.

Riesco, Manuel (2009): The End of Privatized Pensions in Latin America. *Global Social Policy* 9(2), S. 273-280.

Voos, Paula B. (1987): Union Organizing Expenditures: Determinants and Their Implications for Union Growth. *Journal of Labor Research* 8(1), S. 19-30.

Walsh, Mary Williams (2010): Public pension funds are adding risk to raise returns. *Nytimes.com*, 8. März 2010.

Berthold Vogel

Zusammenhalt: Die Aktualität der (Be-)Gründungsfrage der Soziologie

Heinz Bude hat als origineller und präziser Zeitdiagnostiker im Jahre 2019 – im Vorfeld der Zeitenwende der 2020er Jahre – das gesellschaftliche Gelände der Solidarität vermessen und nach der „Zukunft einer großen Idee“ gefragt (Bude 2019). Sein Buch *Solidarität* steht auf überzeugende Weise im Kontrast zu einer soziologischen Debatte der vergangenen Jahre, die die Gesellschaft primär als Prozess der Individualisierungen, systemischen Fragmentierungen und Singularitäten beschreibt. Doch mit der pandemischen Erfahrung seit 2020 und spätestens mit der Versorgungskrise und Inflationsrealität im Wendejahr 2022 erweisen sich die Zeitdiagnosen der ‚Gesellschaft der Singularität‘ mehr oder weniger deutlich als Fingerübungen, die aus der Welt der sich kuratierenden und akademisch zertifizierten gehobenen Mittelschichten berichten. Die Mühen der empirischen Suche nach gesellschaftlicher Wirklichkeit stehen hier nicht hoch im Kurs, zu sehr ist der Blick nach innen, auf das eigene juste milieu gerichtet. Heinz Bude setzt einen klaren Kontrapunkt: Ihm geht es um die kollektiv wirksamen Bindekräfte. Was hält Gesellschaften zusammen? Was verbindet und was trennt sie? Welche Rolle spielen hierbei die wohlfahrtsstaatlich geprägten oder auf bürgerschaftlichen Gemeinsinn hin orientierten Institutionen einer pluralen Gesellschaft, also die Verbände und Vereine, die Gewerkschaften und Körperschaften und in gewissem Sinne auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften? Hier liegen die Schlüsselfragen. Es geht um Solidarität, ein wenig prosaischer ausgedrückt: es geht um Zusammenhalt.

Zusammenhalt ist keine neue Frage, die heute von der Gesellschaft an die Soziologie oder Sozialforschung herangetragen wird. Zusammenhalt war die Gründungs- und Begründungsfrage für die Entwicklung der Disziplin der Soziologie, die ihre Karriere in Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Umbrü-

che und Neuordnungsprozesse Ende des 19. Jahrhunderts begonnen hat: Urbanisierung, Industrialisierung und Pluralisierung waren hier zentrale Stichworte der gesellschaftlichen Entwicklung. Die ständische Ordnung ‚verdampfte‘, neue soziale Klassen – die Arbeiterschaft, die protoindustrielle Mittelschicht, die städtische Bourgeoisie – formierten sich und die gesellschaftlichen Interessen begannen sich zu vervielfältigen.

Damals wie heute stellt sich die soziale Frage als Frage nach Stabilität und Kohäsion, nach zeitgemäßen Institutionen, die im Wandel Sicherheit geben, und nach einer Neubegründung bzw. Legitimation des gesellschaftlichen Wandels, der nicht mehr nur als gegeben akzeptiert wird und selbstverständlich ist. Diese (Be-)Gründungsfragen der Soziologie finden sich bei Durkheim (Durkheim 1988), wenn von der Festigkeit oder eben auch der Fragilität, jedenfalls von der Strapazierfähigkeit des „*lien social*“ die Rede ist. Wie reißfest sind die sozialen Bande in den neuen Konflikten des sich etablierenden Kapitalismus? Bei Weber geht es um den Aufbau einer staatlichen Bürokratie, die die zentrifugalen Kräfte nationaler und internationaler Märkte einhegt (Weber 1972), und bei Marx werden in der Formierung einer Klasse an und für sich die neuen kohäsiven Kräfte der Gesellschaft im Prozess industrieller Klassenbildung entwickelt (Marx/Engels 1990). Die Soziologie stellt daher seit jeher die Frage nach der Institutionalisierung des Sozialen bzw. nach der Stabilität und Dauerhaftigkeit gesellschaftlicher Beziehungen des sozialen Handelns. Es geht immer wieder um das Wunder, dass wir es trotz der Pluralität der Herkünfte und der konfliktreichen Gegensätzlichkeit der Interessen zusammen aushalten und dass es gelingt, die Furcht voreinander einzuhegen. In einem Satz: Die Grenzen der Gemeinschaft und die Möglichkeiten der Gesellschaft stehen zur Diskussion, wenn von Zusammenhalt die Rede ist.

Was heißt Zusammenhalt?

Die Kategorie des ‚Zusammenhalts‘ ist in all diesen Debatten daher ein starker Platzhalter für die Frage, wie und wo gesellschaftliche Verbindungen und

Verbindlichkeiten entstehen, die Sicherheit geben, aber auch Freiheitsspielräume und soziale Mobilität ermöglichen. Ihre Schärfe gewinnt diese Frage heute in einer Zeit weitreichender gesellschaftlicher Umbrüche. Das gilt mit Blick auf die Pandemie, aber auch hinsichtlich der anhaltenden räumlich ungleichen demografischen Dynamik durch Alterung und Zuwanderung sowie bezüglich der wachsenden sozioökonomischen Disparitäten, die durch den technologischen Wandel der Digitalisierung der Arbeit, vor allem aber durch die Inflation und die steigenden Versorgungspreise beschleunigt werden. Die Komplexität und Verschränkung dieser Transformationsprozesse – Stichwort „Polykrise“ (Adam Tooze) – stellt die Tragfähigkeit des Zusammenhalts in Frage. Diese Infragestellung ist eine Entwicklung, die an die Grundfesten der Demokratie geht. Denn mit der Problematisierung des gesellschaftlichen Zusammenhalts wird immer auch der Bestand einer offenen Gesellschaft angesprochen – eine offene Gesellschaft, die durch den Rechtsstaat Grenzen setzt und Freiheit gibt sowie durch den Wohlfahrtsstaat Sicherheit gewährleistet und Aufstiege ermöglicht.

Wenn versucht wird, Zusammenhalt näher zu definieren, dann sind zunächst subjektive Erfahrungen und strukturelle Voraussetzungen zu unterscheiden: Zusammenhalt als subjektive Erfahrung ergibt sich aus dem Vertrauen in das soziale Umfeld, aus der Erfahrung der Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse und aus der Möglichkeit, ein zukunftsbezogenes Leben zu führen. Zusammenhalt in struktureller Hinsicht basiert auf dem Vorhandensein öffentlicher Güter und Infrastrukturen, die auf unterschiedliche Weise (staatlich-kommunal, zivilgesellschaftlich, unternehmerisch) hergestellt werden können.

Die vier zentralen Stichworte in der Debatte um die Voraussetzungen gesellschaftlichen Zusammenhalts sind daher erstens Vertrauen, zweitens Gleichwertigkeitserfahrung, drittens positive Zukunftserwartungen und viertens öffentliche Güter und ausreichende Angebote der Daseinsvorsorge. Gesellschaftlicher Zusammenhalt ist zudem kein Zustand, sondern ein Prozess, der sozialräumlich stattfindet. Hier geht es um Fragen der Zugehörigkeit, Partizi-

pation und Integration sowie um die Möglichkeiten der Bewältigung selbstgesteckter Lebens- und Statusziele. Räumliche Faktoren spielen daher für die Ermöglichung gesellschaftlichen Zusammenhalts eine zentrale Rolle.

Gefährdungen des Zusammenhalts ergeben sich hingegen durch Erfahrungen der Zurückweisung oder verweigerter Teilhabe sowie durch Verunsicherungen der eigenen Lebensführung. Wenn Menschen nicht nur je individuell, sondern auch bezogen auf ihr soziales Umfeld das Gefühl haben, dass das Leben in ihrer Nachbarschaft nicht mehr harmonisch sowie das Arbeiten im Betrieb nicht mehr reibungslos verläuft, die öffentliche Infrastruktur nicht mehr funktionstüchtig ist und die materiellen Lebensbedingungen nicht mehr statussichernd sind, dann kann die Unzufriedenheit mit einzelnen Lebensbereichen in eine wahrgenommene Schwächung des sozialen Zusammenhalts umschlagen. Diese Wahrnehmung von Gefährdungen des gesellschaftlichen Zusammenhalts im Allgemeinen muss keineswegs mit Gefährdungen des Zusammenhalts im sozialen Nahbereich oder in lokalen Lebensverhältnissen im Stadtteil bzw. Dorf einhergehen. Der Vertrauensverlust in politische Institutionen oder der Legitimationsverlust sozialer Ungleichheiten kann individuell durch einen funktionierenden Zusammenhalt in der eigenen Lebenswelt abgemildert werden, wobei die eigene Lebenswelt sogar demonstrativ gegen das gesellschaftlich Allgemeine gestellt werden kann (in autoritärer Absicht, aber auch in dem Bemühen, lokale Demokratie zu stärken). Wenn beides zusammentrifft, also der Eindruck entsteht, dass die gesellschaftlichen Zustände sich vor Ort auseinanderentwickeln und zugleich die Institutionen der Gesellschaft keine Bindekraft mehr entfalten können, dann entsteht eine Dynamik wechselseitiger negativer Verstärkung.

Zusammenhalt als Ausdruck einer gestaltenden Gesellschaftspolitik öffentlicher Güter

Die Feststellung, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt ein Prozess und kein statischer Zustand ist, impliziert, dass Zusammenhalt jenseits familiärer oder verwandtschaftlicher Bindungen bzw. jenseits lokaler Verpflichtungen oder

korporativer Solidarität (z. B. in Gewerkschaften und Verbänden) immer auch das Ergebnis einer gestaltenden Gesellschaftspolitik ist. Die Aufgabe demokratischer Politik ist es, den sozialen Zusammenhalt in einer offenen und pluralen Gesellschaft zu fördern. Eine herausragende Rolle kommt hierbei – in der sozialwissenschaftlichen Diskussion oft wenig beachtet – der öffentlichen Hand zu. Sie ermöglicht Leistungen der Daseinsvorsorge, den Zugang zu sozialen Infrastrukturen und die Sicherung öffentlicher Güter. Hinzu treten als wesentliches Kapital unserer Gesellschaft das Engagement der Verbände, eine vielerorts aktive Zivilgesellschaft und insbesondere im lokalen Raum Unternehmen, die sich in Gemeinwohlverantwortung sehen. Es gilt daher festzuhalten, dass sozialer Zusammenhalt eine gesellschaftliche Arbeitsleistung ist, die an unterschiedlichen Orten erbracht wird und die viele Akteure braucht, die ein Interesse an der Verbindung von kollektivem Gemeinwohl und individueller Freiheit haben. Die Herstellung öffentlicher Güter und Dienstleistungen steht allerdings stets in einem Spannungsfeld finanzpolitischer Restriktionen, wachsender bürgerschaftlicher Ansprüche und normativer Anforderungen an die demokratische Gestaltung der Gesellschaft (Vogel 2020; Schultheis et al. 2014). Sie sind Gegenstand von Teilhabeforderungen und Verteilungskonflikten, bei denen Individual- und Gruppeninteressen in Widerstreit zum Allgemeinwohl geraten. Die Diskussion um öffentliche Güter wird darüber hinaus immer stärker mit Fragen sozialer, regionaler und materieller Ungleichheit in Verbindung gebracht. Die Verfügbarkeit oder der Mangel bzw. die Unzugänglichkeit der öffentlichen Güter bringen wachsende gesellschaftliche Disparitäten zum Ausdruck. Dabei erhalten sie in Zeiten von Rettungsschirmen und Energiepreisdeckeln neue Aufmerksamkeit. Die Staatsbedürftigkeit der Gesellschaft wird sichtbar. Es geht zum einen um die Inanspruchnahme öffentlicher Güter als Handlungsressourcen, zum anderen verlieren diese den Charakter staatlich gewährleisteter Selbstverständlichkeiten. In immer mehr Bereichen sind öffentliche Güter das Ergebnis der Koproduktion von Mitarbeitenden des öffentlichen Dienstes und ehrenamtlich Engagierten, aber auch von Konsumenten und Wirtschaftsunternehmen. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die Zukunft öffentlicher Güter auch mit Fragen der Gestaltung der Digitalisierung verbunden ist. Folgen der Digitalisierung der öffentlichen

Güter und Dienstleistungen können die Rationalisierung und Ausdünnung ihres Angebots sein, aber auch ihre Effektivität sowie ihre zeitlich und räumlich weiterreichende Verfügbarkeit.

Öffentliche Güter sind Ausdruck gesellschaftspolitischer Ausgleichsbereitschaft, sie sind aber auch Konfliktgegenstand. Mit den Verteilungskonflikten um öffentliche Güter kommen Fragen sozialer Gerechtigkeit und Demokratieentwicklung in den Blick. Bezugspunkt ist das im Grundgesetz verankerte Gebot der Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse (Kersten et al. 2019): Dieses Gebot ist angesichts sozialräumlicher Spaltungen zunehmend gefährdet. Dabei geht es um die Frage: „Wem wird genommen und wem wird gegeben?“ Diese Frage berührt die innere Mechanik moderner Gesellschaften. Probleme der Legitimation und Gerechtigkeit, der sozialen Balance und der Akzeptanz von Ungleichgewichten kommen ins Spiel. Das Spannungsfeld, in dem die Gewährleistung öffentlicher Güter und die Verantwortungsübernahme für diese steht, spannt sich als Viereck unterschiedlicher Akteure und Interessen auf: Staat, Zivilgesellschaft, Unternehmen und Familien (Vogel 2020). Dieses Viereck hat gesellschaftstheoretische und -diagnostische Aussagekraft und strukturiert ein empirisches Programm einer Sozioanalyse, die die gesellschaftlichen Verhältnisse vom Gemeinwohl und den öffentlichen Angelegenheiten her denkt. Das gilt im Hinblick auf das Zusammenwirken der Akteure, bezüglich präsender und kommender Konfliktpotenziale sowie der damit verknüpften Macht- und Herrschaftsbeziehungen wie auch hinsichtlich der Normativitätsressourcen, die öffentliche Güter tragen.

Kurzum, eine wichtige Achse des sozialen Zusammenhalts ist die verbindende und gemeinwohlstiftende Kraft öffentlicher Güter. Dies in Rechnung stellend, bleibt dennoch die Frage: Wie können neue gesellschaftliche Institutionen und demokratische Strukturen des Zusammenhalts entwickelt werden? Denn öffentliche Güter sind kein Katalog fixer Institutionen, deren Vorhandensein abgefragt werden kann, um die Frage zu klären, wie gut oder schlecht es um den Zusammenhalt bestellt ist. Öffentliche Güter sind zudem nicht einfach gegeben, sondern werden unter bestimmten Bedingungen hergestellt. Diese Seite

öffentlicher Arbeit und öffentlicher Güterproduktion spielt in der soziologischen Debattenlandschaft bislang nur eine nachgeordnete Rolle. Diese gesellschaftlich zu erbringende Arbeitsleistung steht wachsenden Tendenzen eines neuen, sich auch sozialkulturell verfestigenden Autoritarismus, der wachsenden Dynamik sozialräumlicher Desintegration und Spaltung sowie der schleichenden ‚Entleerung‘ demokratischer Institutionen entgegen. Zur Krise des gesellschaftlichen Zusammenhalts zählen nicht zuletzt der ‚Institutionenverdross‘ und der Abschied von der Verantwortung für das Gemeinwesen, die sich mehr und mehr auch in den etablierten Zonen der Gesellschaft finden.

Für ein neues Verständnis des Kollektiven

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Die Polykrise der Zeitenwende erfordert ein neues Verständnis des Kollektiven. Zu diesem Verständnis zählt die Investitions- und Innovationsbedürftigkeit, öffentliche Güter zeitdiagnostisch und gesellschaftsanalytisch in den Blick zu nehmen. Alle Mitglieder einer Gesellschaft profitieren, wenn sie über leistungsfähige öffentliche Institutionen und Infrastrukturen verfügen. Gute Schulen, Krankenhäuser, funktionierende Nahverkehrsverbindungen oder öffentliche Schwimmbäder sorgen für einen sozialen Ausgleich und haben eine kohäsive Wirkung. Der Wohlstand und die Wohlfahrt aller ist mehr als die Summe der Vermögen und Einkünfte einzelner. Moderne Gesellschaften verfügen über gemeinsam geteilte Ressourcen, die einen erheblichen Teil ihrer sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebensqualität ausmachen. Sie bilden die Basis für Kohäsion und Gemeinwohl. Diese Einsichten mögen viele teilen, doch der Befund ist ein anderer: Wohlfahrtsgesellschaften haben sich über viele Jahre den ‚Luxus‘ geleistet, öffentliche Güter sparsam zu behandeln. Die ‚guten‘ Jahre für Investition und Innovation wurden verpasst. Jetzt müssen Daseinsvorsorge, klimagerechte Politik, öffentliche Güter und Infrastrukturen in Zeiten von Pandemie und Krieg neu justiert werden. Noch mehr: Es braucht an vielen Orten der Gesellschaft aufgrund erheblicher Infrastrukturdefizite eine rasch nachholende Modernisierung. Aber vielleicht macht die aktuelle Polykrise auch den

Letzten klar, dass es für eine erfolgreiche Umgestaltung der Wirtschafts- und Lebensweise gesellschaftlicher Grundlagen bedarf und nicht nur technologischer Werkzeuge. Daher ist es in der Debatte um institutionelle Resilienz und die Einhegung sozialer und wirtschaftlicher Verwundbarkeit eine fundamentale Erkenntnis, dass der beste Beitrag zur Pandemiesteuerung und insbesondere auch zur Klimagerechtigkeit leistungsfähige öffentliche Güter sind. Sie sorgen in der ‚Zeitenwende‘ für Stabilität und Zusammenhalt. Das Plädoyer für eine kohäsive Politik der öffentlichen Angelegenheiten ist dabei mehr als ein Appell an Politik und Zivilgesellschaft. Auch Wissenschaft steht in der Verantwortung. Auf die Polykrise muss sie reagieren: mit Multi-Disziplinarität, die sich nicht an Fächergrenzen klammert, mit Kommunikationsfähigkeit im Eingehen auf die Wünsche und Bedürfnisse der Menschen und mit dem Mut zur Grenzüberschreitung in die gesellschaftliche Praxis hinein. Die öffentliche Soziologie, der sich Heinz Bude verpflichtet fühlt, leistet diese Aufgaben nicht erst seit heute. Aber vermutlich waren diese Haltung und das dahinterstehende wissenschaftliche Verständnis, sich mit der eigenen Forschung in die Gesellschaft und auf die Kampfplätze sozialer Interessen zu begeben, noch niemals so notwendig wie in dieser Zeit. Was bindet uns zusammen? Wieviel sind uns die gemeinsamen Ressourcen wert? In welche Infrastrukturen soll investiert werden? Wo liegen die sozialen Bruchlinien und wo wirken die gesellschaftlichen Fliehkräfte in der ‚Zeitenwende‘? Die ‚große Idee‘ der Solidarität und des Zusammenhalts hat Zukunft und muss sogar Zukunft haben, wenn wir das bewahren und weiterentwickeln wollen, was freie, sichere und gleichermaßen auf Ausgleich und Fortschritt bedachte demokratische Gesellschaften ausmacht: die öffentlich garantierte Gleichzeitigkeit von Wahlmöglichkeiten und Bindungsangeboten.

Literatur

Bude, Heinz (2019): Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee. München: Hanser

Durkheim, Émile (1988 [1902]): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kaufmann, Franz-Xaver (1998): Herausforderungen des Sozialstaates. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kersten, Jens/Neu, Claudia/Vogel, Berthold (2019): Gleichwertige Lebensverhältnisse – für eine Politik des Zusammenhalts. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 46/2019, S. 4-11.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1990 [1848]): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx-Engels-Werke Band 4. Berlin: Dietz Verlag.

Schultheis, Franz/Vogel, Berthold/Mau, Kristina (Hg.) (2014): Im öffentlichen Dienst. Kontrastive Stimmen aus einer Arbeitswelt im Wandel. Bielefeld: transcript Verlag.

Vogel, Berthold (2020): Gemeinwohl und öffentliche Güter. Eine Skizze in soziologischer Hinsicht. In: Heimbach-Steins, Marianne/Möhring-Hesse, Matthias/Kistler, Sebastian (Hg.): Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen. Paderborn: Brill Schöningh

Weber, Max (1972) [1922]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.

Hans Richard Brittnacher

***Cosi fan tutte* – der Verräter als flexible Sozialfigur**

Mozarts Oper *Cosi fan tutte* (dt.: *So machen es alle oder Die Schule der Liebenden*) nach einem Libretto von Lorenzo da Ponte, uraufgeführt im Revolutionsjahr 1789, hat den frivolen Liebesreigen junger Adliger ins Neapel des galanten 18. Jahrhunderts zurückverlegt. Irritiert durch die Einflüsterungen des intriganten Augusto zweifeln die jungen Offiziere Ferrando und Guglielmo an der Treue der von ihnen innig geliebten Schwestern Dorabella und Fiordiligi. Durch eine List wollen sie deren Standfestigkeit prüfen, geben vor, in den Krieg ziehen zu müssen, und umwerben in der Maske fremdländischer Adliger jeweils die Geliebte des Freundes. Lange zieren sich die Damen, aber geben schließlich nach, als die Kavaliere auf dem Höhepunkt des Liebeswerbens die Trumpfkarte ziehen und erklären, lieber sterben zu wollen, als weiter unerhört leben zu müssen. Nach vollbrachter Tat decken die Freunde den Schwindel auf. Vorwürfe und Zerknirschung bleiben nicht aus, aber zuletzt schließen sich alle, Betrüger und Betrogene, Manipulateure und Manipulierte, im großen Finale, im flotten Viervierteltakt und im hellen C-Dur, fröhlich zusammen. Mit einer maliziösen Finte hat der Titel der Oper – *tutte*, nicht *tutti* – das Delikt des Verrats vornehmlich den Frauen angelastet: „Giacchè giovani, vecchie e belle brutte [...] *Cosi fan tutte*“ (Mozart 2003, S. 233) – so seien sie nun mal, eine wie die andere, alte und junge, hässliche und schöne: Der Betrug liege in ihrer Natur. Vergeblich sei es, dagegen anzukämpfen, besser, sich an der allgemeinen Treulosigkeit zu beteiligen und im Ringelpiez des Verrats mitzuspielen.

Der Liebesverrat, in dieser übermütigen Rokoko-Variante eher ein galanter Frauentausch, hat in Don Juan wohl seinen prominentesten, aber auch dämonischsten Vertreter gefunden, einen Verführer, der die gebrochenen Herzen der entehrten Frauen wie ein Schlossgespenst seine Ketten hinter sich herschleppt. Dem Liebesverräter steht der religiöse Verräter an der Seite, Judas, der seinen Herrn für die sprichwörtlichen 30 Silberlinge auslieferte und der in

der Wahrnehmung der Gläubigen an das Kreuz geschlagen gehört, an dem der Erlöser sein Leben ließ – ohne Judas als ikonische Referenz hätte die Geschichte des Antisemitismus zumindest andere Bilder gefunden. Der politische Verräter vervollständigt die Trias menschlicher Verkommenheit. Machiavelli wollte den feinen strategischen Spürsinn des Verräters nicht bezweifeln, aber verglich im *Il principe* (1513) sein Handeln mit dem eines Mörders. Dem jüngeren Cäsar und späteren Augustus, einem in der Kunst der Intrige bewanderten Staatsmann, wird das Wort zugeschrieben: „Proditionem amo, proditores non laudo“ – den Verrat wolle er nicht tadeln, aber den Verräter verabscheue er (Plutarch 1954, S. 97). Der norwegische Nationalist Vidkun Quisling, der nach dem deutschen Überfall auf Norwegen zum Feind überlief, oder der römische Senator Brutus, der eine Verschwörung gegen seinen Onkel Cäsar¹ anführte und diesen erstach, sind die vielleicht bekanntesten Verräter in der Politik, einem Biotop, wo der Verrat gedeiht wie in keinem zweiten. Hier demonstriert das Szenario des Verrats seine Tücken und Finessen, der Verräter seine Virtuosität auf dem politischen Parkett: Eben schwang er noch die Partnerin im Kreis, schon legt er der nächsten die Arme um die Hüften und macht einer Dritten schöne Augen.

Verrat ist Aufkündigung der Treue, eines Gebotes der Loyalität, der Gefolgschaft. „Verrat trennt alle Bande“, heißt es in Wallensteins Tod (Schiller 2000, S. 188). Piccolomini deutet auf den Verrat als eine Handlung fundamentaler Unzuverlässigkeit, deren übler Geruch sich auch an den rettenden, sogar den erlösenden Verrat heftet, eine elementare Unsittlichkeit, die zuletzt auch das Gute infiziert. Wer verrät, vergeht sich an Prinzipien wie Bindung, Liebe, Freundschaft, die zu respektieren er feierlich gelobt hat; er bricht sein Wort, fällt einem Bündnisgenossen in den Rücken, denunziert ihn bei der Polizei oder seinen Kumpanen oder läuft zum Gegner über.

¹ Auch die Geschichtsschreibung kennt den Reiz kleiner Konjekturen. Demzufolge war Brutus Cäsars unehelicher Sohn – dieser Vorgabe folgt auch noch Shakespeares historische Tragödie *Julius Cäsar* (1599).

Verraten kann man eine Sache oder eine Person – wer eine Sache verrät, legt offen, was nach dem Wunsch eines anderen verborgen hätte bleiben sollen. In diesem Fall ist Verrat der Korrelationsbegriff zum Geheimnis. Die Einschätzung eines solchen Verrats hat mit dem Prestige des verratenen Geheimnisses zu tun: Ist dieses hoch, wie im Bereich vertraulicher Beziehungen, gilt der Verrat als schimpflich. Ist es eher gering, etwa im politischen oder geheimdienstlichen Bereich in Hochzeiten politischer Transparenzforderung, kann der Verrat sogar als heldenhaftes Verhalten („Whistleblowing“) betrachtet werden. Wer eine Person verrät, bricht ein Versprechen, das er einer Person oder einer Institution implizit oder explizit gegeben hat: Er leugnet den Wert einer romantischen Beziehung, einer institutionellen Bindung, einer persönlichen Verpflichtung. In diesem Fall ist Treue der Korrelationsbegriff zum Verrat. Auch hier hat die Einschätzung des Verrats mit dem Prestige dieser Treue zu tun. Gilt sie als obsolet oder anachronistisch (im Fall militärischer Befehlszwänge oder altmodischer Liebeserwartungen), erscheint der Verrat lässlich oder sogar notwendig; bei ungebrochenem Fortbestand von Loyalitätsnormen gilt er als unverzeihlich.

Für das Verständnis des Verrats ist die Position des Dritten unverzichtbar: Der Verrat bedeutet nicht nur einen Missbrauch des Vertrauens, der den Verräter als Täter, den Verratenen als Opfer erscheinen lässt, sondern die Auslieferung des Verratenen oder das Offenlegen seines Geheimnisses an einen am Tathergang selbst scheinbar ganz unbeteiligten Dritten. Diese „Auslieferung an einen Dritten ist entscheidend, nicht die Heimlichkeit oder Öffentlichkeit der Ankündigung“ (Schlink 2007, S. 21). Der Verrat des Judas enthält noch die typischen Zeichen eines in aller Heimlichkeit vollzogenen, ruchlosen Aktes. Dass der Verräter sich nach dem Abendmahl fortgeschlichen, im Schutz der Nacht mit den Hohepriestern um die Silberlinge gefeilscht, den Verratenen mit einem Kuss ausgeliefert und sich schließlich, von Reue gepeinigt, an einem dürren Baum in der Wüste erhängt hat: All das sind Elemente des Narrativs vom Verräter als einer verworfenen, zwielichtigen, mit sich selbst zerfallenen Kreatur. Der Verratenen wurde zwar von der Menge verhöhnt, aber er

wird schließlich auch, nach drei Tagen, glänzend rehabilitiert. In der flackernen bengalischen Beleuchtung des Verratsnarrativs hingegen schleicht der Verräter wie ein Dieb durch die Nacht, ein Opfer der Verzweiflung schon zu Lebzeiten – das ist das Bild des Verräters, das die Nachwelt in Erinnerung behält. Der Dritte ist in diesem Fall die Menge, die das Opfer verfolgt und hetzt, die ‚cruzifige, crucifige‘ schreit, die Jesus sterben sehen will. Der Dritte ist der Verrat-Gewinnler, er kommt auf seine Kosten – immer.

Margret Boveri hat ihre vierbändige Monographie *Der Verrat im XX. Jahrhundert* (1956-60) überschrieben. Der bestimmte Artikel im Titel hat ihr erhebliche Kritik eingetragen: Sie nehme den Verrat als eine einheitliche geschichtliche Erscheinung, stülpe „über den deutschen Widerstand *gegen* Hitler und die europäische Zusammenarbeit *mit* Hitler denselben Begriff“ (Rosenstock-Huessy 1956, S. 496). Andererseits kann einem skeptischen Blick die Janushaftigkeit des Verrats nicht verborgen bleiben. Mozarts Oper hat genau darin ihre gendersensible diagnostische Kraft, dass sie die Verführten als bereitwillig Betrogene zeigt. Don Juan, der in einer anderen Oper Mozarts (*Don Giovanni*, 1787) am Schluss verdammt wird, gibt nicht kleinlaut bei, sondern fährt, Auge in Auge mit Luzifer, voller Stolz zur Hölle. Wer die Liebesordnung als Fessel erlebt, als misogyne, binäre oder heteronormative Bevormundung, wird den Verrat als Akt der Subversion gutheißen können – er gilt nicht nur dem Versuch, dem eigenen, lange als unstatthaft geltenden Begehren endlich doch zum Sieg zu verhelfen, sondern entmachtet eine bevormundende Ordnung, die mit der Disziplinierung der dissidenten Sexualität auch sozialen Konformismus erzwingt (vgl. Mattenklott 2010, S. 404).

Auch der religiöse Verrat lässt sich umdeuten. Denn wie hätte Jesus sein Heilswerk vollenden können, wäre er nicht, wie die Schriften des Alten Testaments voraussagten, verraten worden? Die Worte, die Jesus im Johannes-evangelium an Judas richtet: „Was du tun musst, das tue bald!“ (Joh 13,27), deuten eher auf Komplizenschaft als auf Abtrünnigkeit. Als engster Vertrauter

Jesu, der das schwere Amt des Verrats auf sich nahm, gebührt Judas theologische Anerkennung statt der ewigen Verdammnis.² Die Liste literarischer Texte, die nach einer Begründung für den Verrat des Judas gesucht haben, den die Evangelien verschweigen, ist beachtlich.³

Im Fall des politischen Verrats schließlich ist die Ambivalenz offensichtlich. Oberst Claus Schenk Graf von Stauffenberg galt den Nazis als Verräter, lange auch noch im Nachkriegsdeutschland. Nur zögerlich festigte sich sein Ruf als Held des Widerstands. Der politische und soziale Status des Verräters kann konservativ oder revolutionär sein, je nachdem, ob er dem einst Gewesenen die Treue hält oder der Idee, die ihrer politischen Realisierung noch harret. Die Doppelgesichtigkeit des Verrats verdankt sich oft nur seinem Timing: Der Verhandlungsführer Frankreichs auf dem Wiener Kongress, Charles Maurice de Talleyrand (1754-1838), ein ‚political animal‘ wie kein zweiter, der in der Revolution, der Restauration und noch in der Regierung des Königs Louis-Philippe Oberwasser behalten hatte, sagte zu Zar Alexander: „Verrat, Sire, ist nur eine Frage des Datums.“⁴ Das bezog sich auf das Verhalten der Sachsen, aber lässt sich leicht universalisieren: Was gestern noch wie die schmäbliche Aufkündigung einer Vereinbarung wirkte, kann morgen schon, spätestens nach einer Zeit der Stagnation, als Erlösung gelten. Die englische Monarchie nötigte nach dem Tod Heinrichs VIII., der eine eheliche und eine uneheliche Tochter hinterließ, die Bevölkerung zu einer politischen Beweglichkeit, die den Verrat quasi habitualisierte: „Des Hochverrats machte sich schuldig: nach einem Gesetz von 1534, wer Marias Anspruch bezweifelte oder Elisabeths Anspruch für rechtmäßig hielt; nach einem Gesetz von 1536, wer einen dieser

² Dies ist die Pointe einer eher amüsanten literarischen Erzählung von Jorge Luis Borges und einer theologisch bitter ernst gemeinten Polemik von Walter Jens.

³ Zu einigen literarischen Texten, die psychologisch stimmige Erklärungen für das rätselhafte Verhalten des Judas vorschlagen, vgl. Brittnacher 2015.

⁴ Verkürzte Wiedergabe aus einem Brief Talleyrands an Ludwig XVIII. vom 4. Oktober 1814.

Ansprüche vertrat; nach einem Gesetz von 1543 endlich, wer einen dieser Ansprüche in Zweifel zog“ (Enzensberger 1964, S. 370).

Lange galt das Unerhörte, eine luziferische Widersetzlichkeit, ein fundamentaler Groll als zentrales Merkmal des Verrats. Der Flammenwurf des Bösen hüllt den Verrat in ein düsteres Licht, zwingt den Verräter zum Selbsthass: Die Tat setzt seine Bereitschaft zur Selbstverachtung voraus. Die Entscheidung zum Verrat ist immer auch eine irreversible Entscheidung für die Einsamkeit, dem Verräter wird, wie verdienstvoll seine Tat für die Gemeinschaft oder die Humanität auch sein mochte, nie verziehen werden – sein Platz wird im Abseits der Gesellschaft sein. Judas knüpfte nur selbst die Schlinge, gestorben war er für die anderen schon lange.

Bei Dante darben die Verräter – neben Fälschern, Ketzern, Mördern und Heuchlern – im Eis-See Coctylus, zum Schweigen verdammt, weil sie auf Verzeihung nicht rechnen dürfen. Der Verrat ist mehr als nur das schlimmste aller Verbrechen – er ist vielmehr ihrer aller Voraussetzung, der erste Akt beim Zerfall der Kultur. Rowan Williams, einst Erzbischof von Canterbury, hat in seinem Kommentar zum 34. Gesang von Dantes *Inferno* (1307-21) den Verrat als das schlechthin unkommunikative Handeln bezeichnet, „die Auflehnung gegen das mit jedem Wort gegebene Versprechen der Verlässlichkeit, ‚der Selbstmord der Sprache““ (zit. n. Bahnert 2021, S. 148f.). Verrat, der auflöst, was verbunden sein soll, das Gründungsverbrechen schlechthin, setzt den Solidaritätsgedanken, mit dem Religion, Gemeinschaftssinn und Kultur Menschen aneinanderbinden, außer Kraft. Der Verrat bezweifelt die Liebe, zersetzt die Freundschaft, entwertet die Gemeinschaft, verhöhnt den Staat. Kein Verbrechen kann schlimmer sein. Einer der Verräter, den der dreimäulige Satan in seiner Eisspalte zermalmt, ausspeit und erneut durchkaut, ist Judas, der „Erzschelm“, wie ihn Abraham a Santa Clara genannt hat. Was nach einer Marter klingt, die den Sünder straft, indem sie dem Hochmut des abtrünnigen Geistes die Jämmerlichkeit seines malträtierten Körpers gegenüberstellt, das groteske Bild des Zerkauten und in den Schlund Hinabgewürgten, dessen zapfelnde Beine noch aus dem Maul des Ungeheuers hängen, ist zugleich ein Sinnbild des Verrats, dessen zersetzende Kraft am gemarterten Judas selbst

vollzogen wird: In der Dissoziation des Körpers, in der Auflösung jener Koordination, die den Kopf des Körpers mit seinen Gliedern verbindet, durchleidet Judas in alle Ewigkeit, was sein Verrat an Zwist und Trennung in die Welt brachte.

Gleichwohl haften am Verräter, gerade auch in seinem monumentalen Leiden, die Spuren des Frevels und damit jene eigentümliche „Würde“, die Nietzsche dem Erzempörer zugestanden hatte (Nietzsche 1980, S. 56). Wo es weniger mythologisch zugeht als bei Dante, in der profanen Welt der Politik, war Blendung eine der obligatorischen Strafen der Verräter (vgl. Schreiber 2017, S. 139), eine Strafe, die den Täter nicht nur richtet, sondern ihn sinnbildlich verabscheut, indem die kollektive Blindheit, die ihm hinfort gilt, sich in seinem erloschenen Augenlicht spiegelt.

Den Makel des radikal Bösen können auch die theologischen Korrekturen, die Judas freizusprechen versuchten, nicht vollends tilgen: Auch wenn der Verrat an Jesus unvermeidlich war, haftet doch am Verräter, dunkel glühend, der Makel des Bösen: „Des Menschen Sohn geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben steht; doch wehe dem Menschen, durch welchen der Menschensohn veratet wird. Es wäre ihm besser, daß er nie geboren wäre“ (Mt 26,24). Der infame Ruf des Verrats verdankt sich der unweigerlich mit ihm verbundenen persönlichen Hinterlist. Der Pfeilschuss, der den Gessler tötete, war kein Verrat. Wäre Gessler jedoch Tells Freund gewesen, so wäre der Verrat nicht, so gute Gründe es für ihn auch gab, ohne Selbstverachtung abgegangen. Wer verrät, an dem geht das in den Psalmen geweihte Schicksal in Erfüllung: Sein Gehöft soll veröden, niemand soll darin wohnen! und: Sein Amt soll ein anderer erhalten (Apg 1,20). Er wird hoffnungslos vereinsamen, seine Gesellschaft wird gemieden werden, wer ihm begegnet, wechselt die Straßenseite.

Aber auch das Licht des Bösen hat nur eine begrenzte Lebensdauer, wird schließlich schummrig. Fragt man heute nach dem Prestige von Verrätern und vergleichbaren Delinquenten, von Überläufern, Kollaborateuren, Denunzianten, Spitzeln, Abtrünnigen, Konvertiten, Hoch- und Landesverrätern, Renegaten und Whistleblowern, scheinen die Delikte weniger anathematisch, ihre

Protagonisten weniger luziferisch, ihre Beweggründe weniger glänzend, oft genug sogar schäbig. Der Verräter ist mittlerweile zu einer Sozialfigur geworden, die eine relative Anerkennung genießen kann, die nicht mehr ultimativ verstoßen wird, sondern sich sogar medial vermarkten lässt: Die Geschichte des Verrats ist auch eine Verfallsgeschichte der Niedertracht.

Die Bedeutung des Verrats hat abgenommen, nicht die Zahl der Verräter, nicht die der Verratenen. Das Missverhältnis erklärt sich leicht, bedenkt man die abnehmende Relevanz von Geheimnis oder Loyalität. Die Literatur des 19. Jahrhunderts, von Flaubert, Tolstoi oder Fontane, ist voll von treulosen Frauen. Die moralische Autorität, die die Ehe einst noch besaß und die ihr das preußische Landrecht juristisch bestätigte, hat sich in modernen Zeiten, in denen Männer und Frauen die Verlässlichkeit von Bindung und Erotik stärker experimentell prüfen, bevor sie den Bund fürs Leben schließen, verloren. Das gilt nicht minder für die Politik: Der Druck außenpolitischer Ereignisse und Zwänge lässt das ökologische Anliegen zerfasern. Und für die Religion: Unter dem Damoklesschwert neuer Missbrauchsenthüllungen geht der Judaswurf an örtliche Würdenträger oder Kurienmitglieder leichter von den Lippen, wird mal verstockten Tätern, mal freimütig denunzierenden Opfern zugesprochen. Der Geltungsverlust der Religion, vollends als sittlicher Richtschnur, ist universal. Selbst der für seine Obszönitäten berüchtigte Michel Houellebecq seufzt mit den Worten der Propheten über den Verfall der Sitten: Heute haben alle „einen Hurengeist in ihrem Herzen, und den Herrn kennen sie nicht“ (Hosea Verse 5.4, vgl. Mattenklott 2010, S. 402).

Die Vermutung, der Landesverrat teile heute das Schicksal des Liebesverrats, sei wie dieser auch zur Belanglosigkeit geworden (vgl. Mattenklott 2010, S. 412), muss sich in Zeiten der Whistleblower jedoch korrigieren lassen: Denn hier gilt noch die alte Gerichtsbarkeit des Talion. Julian Assange, dem australischen Gründer einer Wikileaks-Plattform, drohen, sollte er in die USA ausgeliefert werden, 175 Jahre Haft. Eva Menasse, eben (Juni 2022) zur Sprecherin des PEN Berlin gewählt, schreibt dazu:

„Gerade ist die Auslieferung von Julian Assange, des Dreyfus unseres Jahrhunderts, noch ein Stück nähergerückt. Assanges gnadenlose Verfolgung seit mehr als einem Jahrzehnt durch Schweden, England und die USA ist ein himelschreiender Skandal und der größtmögliche Verstoß gegen alle Rechtsgrundsätze, die wir von notorischen Staaten wie Russland, China und Türkei so gern einfordern. Wir müssen etwas tun, wir haben keine Zeit mehr zu verlieren. Wir stehen im Wort.“⁵

In diesem Fall ist die Position des Dritten gespalten – in die Beschützer der Ordnung, die Assanges Kopf fordern, und die Apologeten der Transparenz, die ihm ein Denkmal errichten wollen. Die thymotische Energie jedoch ist auf beiden Seiten so hoch, dass der emotionale Gewinn des Dritten außerordentlich ausfällt.

Der amerikanische Filmregisseur Oliver Stone, ein obsessiver Mythograph der Verschwörung, hat einen seiner letzten Filme Edward Snowden gewidmet. Dieser wird von dem sympathisch linkischen Joseph Gordon-Levitt dargestellt. In seiner Eigenschaft als brillanter Geheimdienstanalytiker hat er Einblick in eine weltweite und flächendeckende digitale Überwachung erhalten. Weil ihn Skrupel angesichts der unvermeidlichen Menschenrechtsverletzungen durch die Überwachung plagen, beschließt er, sein Wissen weiterzugeben. Der Film beginnt mit der Reise Snowdens von Hawaii nach Hongkong, um dort Vertreter der internationalen Presse zu treffen. Wir sehen ihn, wie er, nervös mit seinem Talisman, einem Zauberwürfel, spielend, die Zollabfertigung durchquert – dass er dabei zwar unentwegt an dem Zauberwürfel fingert, aber sich den Augenschein des erzielten Erfolgs versagt, deutet auf eine Intonierung des Verrat-Themas hin, die sich zäh daran klammert, den Verräter übler Absichten zu verdächtigen, gerät damit jedoch in Widerspruch zur aufklärerischen Absicht des Films, der sich auf die Seite des aufrechten Whistleblowers stellt. Die Bildsprache setzt sein Handeln dem Zweifel aus: Wer so manisch spielt, ohne den Erfolg seiner Spielzüge zu prüfen, wird nicht aus Gewissensnot zum Verräter, sondern weil er weiß, dass er es kann: Snowden duelliert

⁵ Zitiert nach der Berichterstattung der FAZ vom 20. Juni 2022.

sich mit dem Rest der Welt, weil er gerne verrät – Verrat ist seine zweite Natur.

Mobilität, Flexibilität, Promiskuität, Elastizität, soziale Fungibilität – all das hat dem Pathos des Verrats, der Apostasie, den Garaus gemacht. Ein naheliegendes Beispiel ist die Omnipräsenz des Denunziantentums und seiner institutionellen Organisation in der DDR: „In den letzten Jahren vor 1989 hatte sich die Staatssicherheit der DDR rund 300 000 Bürger als haupt- oder nebenberufliche Spitzel verpflichtet“ (Schreiber 2017, S. 40). In einem für seine bürokratische Gründlichkeit bekannten System nimmt die auf Papier erfasste Dokumentation kafkaeske Ausmaße an: „Die Berliner Behörde für die Stasi-Unterlagen (BStU) verwaltet eine Aktenmenge, die aufgereiht eine Strecke von 111 Kilometern füllt“ (ebd., S. 45).

Spätestens die Leichtfertigkeit, mit der Gestalten wie Sascha Anderson oder Knud Wollenberger öffentlich ihren Verrat und seine Folgedelikte eingestanden, zeigen, dass der Verräter nicht länger der diabolische, im Inneren der Gesellschaft eifersüchtig sein Geheimnis hütende Parasit ist, sondern ein offenerherzig um Zustimmung für den Verrat werbender Außenseiter, der Anerkennung für sein Handeln einfordert und für sein redseliges Bedauern respektiert sein will.

Cornelia Schleime beschreibt in ihrem Roman *Weit fort* (2010), der freilich mehr ist als ein Schlüsselroman über ihre zeitweilige Beziehung zu Sascha Anderson, die Begegnung mit dem – nur notdürftig kaschierten – Freund von einst. Seine Anschwärmungen bei der Stasi haben sie um die Möglichkeit gebracht, ihre Kunst auszuüben, sie zur Auswanderung genötigt. Erst viele Jahre später hat sie bei Einsicht in die Akten der Stasi erfahren, dass es der Lebensgefährte war, der sie jahrelang bespitzelt und denunziert hat. Der Roman beschreibt mit eindringlicher poetischer Kraft die Infektion eines Lebens durch die Traumata der Vergangenheit. Der Blick in die Akten wurde zum Schock, der retrospektiv alles verdunkelt und prospektiv alles vergiftet. Clara, so heißt das Alter Ego der Autorin im Roman, lernt Jahre später, im Westen, Ludwig

kennen. Aber auch der Begleiter im neuen Lebensabschnitt erweist sich, wie sollte es anders sein, als Verräter aus der Welt von gestern und verschwindet.

Der Freund und Spitzel von einst erzählt bei dem Wiedersehen nach vielen Jahren, und das demonstriert den unheimlichen, fast gespenstischen Relativismus einer Welt der Verräter, die zuletzt nur Wiedergänger von einst und leer-gesaugte Opfer kennt, wie der Täter seine Geschichte umschreibt. Indem er das von den Medien verbreitete Narrativ kapert, selbst erzählt, streift er das Hemd des Täters ab und hüllt sich in das Gewand des Opfers:

„Jetzt führte er Regie. Wird zur Figur seiner Geschichte, ist von sich weggerückt. Nur seine Finger sind noch er. Sind Rudimente seiner Aktivitäten. Fast altmeisterlich inszeniert: Das Geständnis.

Dass seine Geschichte auch zur Geschichte anderer wurde, dafür gibt es bei ihm keinen Raum. Er findet kaum ein Wort. Gelassen trinkt er seinen Wein. So als würde er sich selbst austrinken.“ (Schleime 2010, S. 42)

Die indolente Selbstbezüglichkeit ist vielleicht das entscheidende Merkmal des neuen, medienbewussten Verräters, der sein Opfer ein weiteres Mal de-personalisiert, ihm seine Bedeutung abspricht. Das Umschlagbild des Romans zeigt ein Gemälde von Cornelia Schleime, das Antlitz einer Frau mit porzellan-anfarbenem Teint, ihre vollen roten Lippen halten wie Carmen eine Blume zwischen den Zähnen. Aber die Provokation einer Femme fatale ist auf dem Bild dieser Frau nur noch als Erinnerung präsent. Der nach innen gerichtete Blick und der hochgeschlossene, bordeauxrote Rollpulli, der ihr die Luft abzuschnüren scheint, erzählen von Verletzungen, die auf dem Porzellan der Gesichtsmandel wie Fliegendreck Spuren hinterlassen haben. Es heißt, dass Gerhard Schröder vergeblich versucht hat, der Malerin das Bild abzukaufen.

Eine dritte Fallgeschichte führt zurück in die Bundesrepublik der 1970er und 80er Jahre. Peter-Jürgen Boock hatte sich der RAF angeschlossen, gehörte schließlich zur Führungsebene, war an der Entführung und Ermordung des Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer sowie an der Ermordung des

Dresdner-Bank-Chefs Jürgen Ponto beteiligt, hatte sogar eigenhändig die Stalinorgel konstruiert, aus deren 42 parallel montierten Geschossrohren ein Sperrfeuer die Mitarbeiter der Bundesanwaltschaft in Karlsruhe dezimieren sollte. Sie versagte – dass es sich hierbei um vorsätzliche Sabotage handelte, wie Boock später behauptete, weil ihm die desaströsen Folgen eines Einsatzes dieser Waffe klarwurden, wollte das Gericht ihm nicht glauben. Nach politischer und emotionaler Distanzierung sagte Boock sich um 1980 von der RAF los und legte Teilgeständnisse ab, die nur ihn selbst oder bereits verstorbene RAF-Mitglieder belasteten. In einer von ihm „Lebensbeichte“ genannten Aussage zeigte er sich 1992 zu einem umfassenderen Geständnis bereit. 1986 war er zu mehrfach lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilt worden. 1988 stellte er einen Antrag auf Begnadigung; aber auch das Engagement wichtiger Schriftsteller, darunter Peter Schneider, hatte keinen Erfolg. Der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker war bei einem Besuch Boocks in der Haftanstalt nicht von der Aufrichtigkeit seiner Reue überzeugt. 1998, nach insgesamt 17 Jahren Haft, wurde Boock auf Bewährung entlassen, er lebte erst in Freiburg, dann in Norditalien.

Auch heute noch werden die Aussagen Boocks vielfach, etwa von Martin Buback, dem Sohn des von der RAF ermordeten Generalbundesanwalt Siegfried Buback, in Zweifel gezogen. Anderen gilt er als notorisch unzuverlässiger Zeuge. Der Generalbundesanwalt Kurt Rebmann warf ihm wegen der Revisionen und Korrekturen seiner Geständnisse „ein taktisches Verhältnis zur Wahrheit“ vor, der Journalist Heribert Prantl bezeichnete ihn wegen der phantasievollen Ergänzungen als den „Karl May der RAF“, dem Focus erscheint er als der „Bereuer vom Dienst“ – wohl keiner aus dem Umkreis der RAF hat öfter und bereitwilliger als er über seine Taten in Talkshows Auskunft gegeben.

Den Ruch des grundlos Bösen hat der Verrat mittlerweile eingebüßt. Die universale Volatilität des Verrats lässt ihn zu einem nahezu belanglosen Delikt werden. Auch heute würde, daran kann kein Zweifel bestehen, Jesus verraten werden, aber der Verräter würde im Internet seine Tat breittreten, kein Detail aussparen, und mit einem Lächeln präsentieren, das bereits eine angemessene

neologistische Formulierung gefunden hat: ‚instagrammable‘. Andy Warhols Devise, dass man alles zu Kunst und Kunst zu Geld machen kann, womit er an Campbells Konservenimperium vielleicht mehr verdiente als dieses an seiner Tomatensuppe, hat seine Profanierung in einer narzisstischen Kultur der Selbstbezeichnung gefunden, die auch dem Übeltäter, dem Versager und dem Dilettanten zeitweiligen Ruhm verspricht. Das Internet verändert alles. Auch der Verrat, die ultimative Heuchelei, das verborgene Delikt des Dunkelmannes, ist zu einem narzisstischen, auf den Kanälen der ‚social media‘ genüsslich bekannten und inständig bereuten Delikt geworden, der Verräter ein „strategisch operierender Paparazzo in eigener Sache“ (Pörksen, zit. n. Schreiber 2017, S. 48).

Unveränderlich im neuen Szenario des Verrats bleiben jedoch die Figur und die Position des lachenden Dritten. Der Verräter kann der Nachwelt unversehens als Held erscheinen, der Verrätene als Schurke oder als Tölpel – der Dritte hingegen kommt unverändert auf seine Kosten, seine Gewinne nehmen noch zu. Ob die Zuschauer in der Talkshow dem Bekenntnis der Verräter lauschen, seine Erzählung im Fortsetzungsabdruck in Magazinen nachlesen oder in den sozialen Medien mit ‚likes‘ versehen, wie sich der Verräter in lüsterner Selbstbezeichnung entblößt und beschuldigt: Der Dritte ist der nicht einmal heimliche Gewinner des Verrats. Der Verrat hat die große Bühne und auch seine Gattung, die klassische Tragödie, verlassen. Er ist zu einem Spektakel geworden. Wie die Tragödie führt dieses Medienspektakel den Helden in seinem Sturz vor, hält den Zuschauer zu Mitleid oder sogar Bewunderung an. Aber da der Verräter kein exemplarischer Archetyp mehr sein darf, nur sein schäbiges Konterfei, mischt sich in das Mitleid des Zuschauers die Schadenfreude, und für den Verlust der dramatischen Katharsis entschädigt als Mehrwert die B-Prominenz des Gefallenen. Der Dritte hat daran seine Freude. Der Verräter bekennt gerne seinen Verrat, um selbst in den Genuss des Abscheus, den er auf sich sammelt, zu kommen. Im verlogenen Bekenntnis im Internet kann er teilhaben an der Empörung, die er ausgelöst hat. So profitiert auch der Täter noch vom Prestige des Opfers. *Così fan tutti*.

Literatur

Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1978.

Abraham a Santa Clara (1668): Judas der Ertzschelm / für ehrliche Leuth/ oder: Eigentlicher Entwurff und Lebensbeschreibung des Iskariothischen Bösewicht, Salzburg.

Bahners, Patrick (2021): Das Schweigen der Verräter. In: Birte Förster (Hg.): Dantes Verse. Göttingen: Wallstein, S. 145-149.

Borges, Jorge Luis (1982): Tres Versiones de Judas (1944). Dt: Drei Fassungen von Judas. In: ders.: Fiktionen. Erzählungen 1937-1944. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 139-1459.

Boveri, Margret (1956-60): Der Verrat im XX. Jahrhundert. 4 Bände. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Brittnacher, Hans Richard (2015): Judas oder: Die Unvermeidlichkeit des Bösen. Literarische Lösungsversuche eines theologischen Rätsels. In: Robert Walter-Jochum/Tim Lörke (Hg.): Religion und Literatur im 20. Und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien. Göttingen: V&R unipress 2015, S. 17-32.

Enzensberger, Hans Magnus (1964): Zur Theorie des Verrats. In: ders.: Politik und Verbrechen. Neun Beiträge. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 361-384.

Jens, Walter (1975): Der Fall Judas. Stuttgart: Kreuz.

Mattenklott, Gert (2010): Über Verrat. In: ders.: Ästhetische Opposition. Essays zu Literatur, Kunst und Kultur. Hamurg, S. 401-432.

Mozart, Wolfgang Amadeus (2003): Cosi fan tutte. In: Kurt Pahlen/Rosmarie König (Hg.): Textbuch italienisch-deutsch. Mainz.

Nietzsche, Friedrich (1980): Geburt der Tragödie. In: ders.: Werke in sechs Bänden. Bd. I, hrsg. von Karl Schlechta. München: Hanser, S. 59.

Plutarch (1954): Romulus. In: ders.: Große Griechen und Römer, hrsg. von Konrat Ziegler/Walter Wuhrmann. Mannheim.

Rosenstock-Huessey, Eugen (1956): Rezension (zu Margret Boveri. Der Verrat im XX. Jahrhundert). In: Die Gegenwart, 3. November 1956, S. 496.

Schiller, Friedrich von (2000): Wallensteins Tod. In: ders.: Werke und Briefe. Frankfurter Ausgabe. Hrsg. von Otto Dann, Heinz Gerd Ingenkamp/Rolf-Peter Janz et al. Bd. 4: Wallenstein, hrsg. von Frithjof Stock, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.

Schleime, Cornelia (2010): Weit fort. München: Goldmann.

Schlink, Bernhard (2007): Der Verrat. In: Michael Schröter (Hg.): Der willkommene Verrat. Beiträge zur Denunziationsforschung, S. 13-32.

Schreiber, Mathias (2017): Verräter. Helden der Finsternis von Judas bis Snowden. Springe: zu Klampen.

Talleyrands Briefwechsel mit König Ludwig XVIII. während des Wiener Kongresses. Leipzig: Brockhaus 1881.

Inga Haese

Rural Change, Serendipity und Charisma. Vom Suchen, Finden und der Kunst in soziologischer Forschung

Einleitung

Abgesänge auf ländliche Räume genau wie die Abgesänge auf Städte sind zyklisch. Während der Pandemiezeiten wurden und werden erstaunliche Szenarien über das Ende des Städtischen und die Rückbesinnung auf das Rurale heraufbeschworen, die nicht nur im Exodus weißer Mittelschichten aus den Innenstädten begründet zu sein scheinen (Höhne/Michel 2021), sondern auch durch die Retraditionalisierung ländlicher Lebensweisen in ruralen Gebieten (z. B. Naumann 2021). Es gibt aber auch Beobachtungen, die vom Gegenteil berichten, nämlich von unerwarteten Neufindungen und Neuerfindungen von Gemeinschaft auf dem Dorf.

Im weiteren Sinne handelt dieser Text von der Neuerfindung dörflicher Gemeinschaftsstiftung, aber zunächst muss hinsichtlich des Ausgangspunktes der Forschungserzählung weiter ausgeholt werden. Ein Forschungsprojekt, das als „Wittenberge-Projekt“ (Bude et al. 2011; Willisch 2012) öffentliche Resonanz hervorgerufen hatte, schenkte mir vor etlichen Jahren einen Forschungsgegenstand, dessen Faszination im Zaum zu halten beinahe zur Hauptaufgabe der Forschungsarbeit avancierte: Charisma und Miseria. Das Projekt unter Heinz Budes Leitung fand in den Jahren 2007 bis 2010 statt, 2016 erschien meine ethnographische Untersuchung unter einem anderen Titel, in dem jedoch der Charisma-Begriff erhalten blieb. Im Kontrast zu den grandiosen Assoziationen, die dieser Terminus gern auslöst, wirkte das in der deindustrialisierten Stadt Wittenberge vorgefundene Charisma stets etwas blass. Zu den Akteuren vor Ort schien eher eine schwache Lesart des ansonsten starken Charisma-Begriffs zu passen. Nach dem Wittenberge-Projekt legte ich diesen Terminus einstweilen ad acta; im Ganzen schien er mir zu schwerwiegend zu sein, schließlich war ich immer wieder in die Falle getappt, seinem

Glanz zu erliegen. Aber wie es mit den Gegenständen so ist, denen aus dem Weg zu gehen man sich vornimmt: Sie fordern Begegnungen erst recht heraus. Deshalb wird Charisma in diesem Text erneut eine zentrale Rolle spielen. Im Folgenden wird geschildert, wie wir als Forschende Charisma fanden, als wir überhaupt nicht ausdrücklich danach suchten.

Forschungsthema

Beinahe zehn Jahre nach dem Wittenberge-Projekt erhielt Heinz Bude einen weiteren, den Osten Deutschlands betreffenden Forschungsauftrag. Dieses Mal allerdings sollten wir nicht nach Charisma an einem entvölkerten, ehemaligen Industrieort in der Prignitz suchen. Die neue Situation stellte sich nahezu umgekehrt dar: Wir wurden beauftragt, ein vielversprechendes Förderprojekt im ländlichen Raum Ostdeutschlands im Hinblick auf die erfolgreiche Verstetigung seiner Ursprungsideen zu prüfen. Es handelte sich um das Förderprogramm „Neulandgewinner“, mithilfe dessen im Auftrag der Robert Bosch Stiftung und des Thünen-Instituts für Regionalentwicklung gemeinwohlorientierte Projekte und engagierte Personen in Ostdeutschland jeweils für zwei Jahre begleitet und finanziell unterstützt wurden. Das Programm befand sich bereits in der vierten Förderphase, als wir unsere Beobachtungen und Interviews begannen, und hatte mittlerweile circa hundert geförderte Einzelprojekte vorzuweisen. Das Programm sollte einer qualitativen Evaluation

unterzogen werden. Nach der Analyse von Antragsdokumenten und Telefoninterviews unternahmen wir ethnographische Reisen¹. Wir fuhren als Forschungsteam² zu zweit oder zu dritt an ausgewählte Projektorte, um Beobachtungen anstellen zu können, und evaluierten in Gruppendiskussionen die Umsetzungsweisen der Projekte. Aber die eigentliche Erkenntnis, die ich hier ausführen möchte, erlangten wir anhand eines forschersichen – im Kontext der Evaluierung nicht weiter explizierten – Zufallsfundes nach dem „Serendipity Pattern“ (Bude 2008b; Barber/Merton 2004), indem wir etwas fanden, wonach wir gar nicht explizit gesucht hatten – nämlich Charisma.

Zunächst beschreibe ich dieses Muster der Serendipität in der Forschung, um dann die Ausgangsüberlegungen einer Heuristik wiederzugeben, mit der unser Feldfund möglich wurde. In der Hauptsache werde ich daran anknüpfend die empirische Beobachtung darlegen, die schließlich in einer theoretischen Erkenntnis über Charisma mündet.

Der ‚Happy Accident‘: Das Serendipity Pattern

Wird mit einer gängigen Suchmaschine nach ‚Serendipity‘ recherchiert, beinhalten die Vorschläge den Verweis auf den englischen Ausdruck ‚accidental sagacity‘, der sich als ‚zufälliger Scharfsinn‘ übersetzen lässt. Das Serendipity Pattern ist ein Konzept, das Heinz Bude anhand seiner umfangreichen Erforschungen des Phänomens der sozialen Exklusion (Bude 2008a) als theoretisch-empirischen Nexus erläutert (Bude 2008b) und schon zuvor als „Muster des Spürsinns“ in die qualitative Sozialforschung eingeführt hat (Bude

¹ Die Evaluation umfasste eine Dokumentenanalyse von 80 bewilligten Antragschreiben, die im Sinne von Herbert Blumer den Blick für das sensibilisieren sollte, was zu suchen ist. Unser Vorgehen des theoretischen Samplings geht von der Allgemeingültigkeit des Einzelfalls aus. Rekonstruktive Sozialforschung „beschäftigt sich nicht mit der bloßen Einzigartigkeit von Individuen und Ereignissen, sondern mit dem, was an ihnen gleichzeitig allgemein und besonders ist.“ (Bude/Dellwing 2013)

² Das Team der Evaluierung bestand aus Anna Eckert, Heinz Bude und mir.

2017/2000, S. 569). Das Serendipity Pattern, so Heinz Bude, muss seit Mertons Bekanntmachung in dessen Aufsatz *The Bearing of Empirical Research on Sociological Theory* (1968) nicht mehr in Anführungszeichen gesetzt werden. Es hat sich in der Forschungspraxis als fester Bestandteil des qualitativen Forschungsprozesses etabliert (vgl. Bude 2008b, S. 261f.). Was aber ist ein Serendipity Pattern? Die Entdeckungsgeschichte des Begriffs Serendipity als soziologischer Terminus gleicht seiner sagenhaften Bedeutung: Robert K. Merton findet ihn zufällig auf der Suche nach einem Wort mit den Anfangsbuchstaben ‚Se‘ im Oxford English Dictionary (Merton/Barber 2004). Serendipity bedeutet eine „eigentümliche Geschichte, die einen magischen Punkt berührt“ (Bude 2008b, S. 260). Ursprünglich geht dieser Ausdruck auf ein Märchen über die Prinzen von Serendip zurück, die auf ihren Reisen stets einen Glücksfund machten (ebd.). Merton und Barber³ interessieren sich zunächst für die beachtlichen Glücksfunde in den Naturwissenschaften, die im frühen und mittleren 19. Jahrhundert in Europa zu bahnbrechenden Entdeckungen wie der synthetischen Herstellung des Harnstoffs (und damit des Feldes der Biochemie) oder der Vulkanisation zur Herstellung von Gummi (durch Charles Goodyear) führten⁴. Allerdings wähten sich Wissenschaftler:innen des strengen viktorianischen Zeitalters außerhalb von Mustern, die sie Serendipity genannt hätten (Merton/Barber 2004, S. 60). Dabei ist ein Glücksfund kein bloßer Zufallsfund, denn eine theoretische Bereitschaft für den Fund ist gleichsam seine Voraussetzung. Serendipity in der Sozialforschung meint genau dieses theoretische Bereitsein für das Beiläufige und das Unbeabsichtigte, das Gespür für den richtigen Augenblick – oder anders ausgedrückt: Es ist

³ Erst 2004 erschien unter dem Titel *The Travel and Adventures of Serendipity* die endliche Fassung der Erkundung dieser soziologischen Formel, obschon die Autoren selbst diese Veröffentlichung nicht mehr erleben durften (Barber/Merton 2004).

⁴ Als die berühmtesten ‚serendipitous‘ Entdeckungen überhaupt können die Entdeckung von Penicillin (der Bakteriologe Fleming fuhr 1928 in den Sommerurlaub und ließ eine Petrischale mit Bakterien ungewaschen ‚by accident‘ auf seinem Labortisch zurück und fand diese schließlich zerstört von einer Kultur Schimmelpilze) und die Entdeckung des amerikanischen Kontinents durch Columbus gelten.

eine „analytische Mentalität, die das ziemliche Gegenteil von ansatzbezogenem Denken ist“ (Bude 2008b, S. 264), und zu der die Offenheit für Neues, Neugierde und die bereitwillige Auseinandersetzung mit methodischen Unwägbarkeiten gehören. Im Grunde macht das Serendipity Pattern den Kern einer jeden Felderfahrung aus. „Serendipity heißt, man findet, was man gar nicht gesucht hat – oder man findet das Gesuchte an Stellen, wo man es, oder auf Arten und Weisen, wie man es nie gesucht hätte.“ (ebd., S. 262)

Es war die Chicago School, die der Soziologie die angemessene Aufmerksamkeit für das Serendipity Pattern bescherte, und zwar als eine Haltung und ein Vermögen, im richtigen Augenblick die richtigen Schlüsse ziehen zu können. Rolf Lindner hat als durchschlagenden Moment der Entdeckung von Serendipität in der Soziologie das Erscheinen der „Street Corner Society“-Studie von William F. Whyte definiert (Linder 2004). Er datiert diesen Moment auf die Veröffentlichung des berühmten Appendix des Werkes in den 1960er Jahren. Im Anhang beschreibt Whyte die Begebenheit, wie er „eines samstagsabends“ (sic! Lindner 2004, S. 154) zufällig die essenzielle Beobachtung seiner Forschung machte. Gemeint ist der Bowlingabend, an dem er seine zentrale Erkenntnis über die soziale Hierarchie bei den Nortons gewinnt. Aber entscheidender ist, dass Whyte an „diesem Abend erkennt [...], dass der Weg das Ziel ist“ (ebd.). Jedoch sind die Beobachtung, das Setting und die Feldforschung allein für eine soziologisch relevante Interpretation noch nicht ausreichend. Diese hängt nunmehr mit der Kunst der Interpretation zusammen – das heißt, im entscheidenden Moment die richtigen Schlussfolgerungen ableiten zu können und die Entscheidung zu einer Deutung zu treffen:

„Es braucht immer einen Forscher (oder eine Forscherin, d. Verf.), der sich den Sachen selbst stellt und damit die Routinen der paradigmatischen Komplexitätsreduktion überwindet und aus der Interpretation eine Kunst macht. Der Begriff ‚Kunst‘ steht hier für den Umgang mit Mehrdeutigkeit, das Erfassen von Begrenztheiten und das Mischen von Getrenntem.“ (Bude 2017/2000, S. 570; Herv. i. O.)

Das Muster des Spürsinnns setzt sich bis zum fertigen „Entwurf einer Welt“ (ebd., S. 572) durch. Erst durch diese Verwobenheit zwischen einer bestimmten Sättigung theoretischen Wissens und der Offenheit für den empirischen Einzelfall mit seiner Spezifik entsteht das Neue (ebd.; Bude/Dellwing 2013; Harbusch 2016, S. 71ff.). Heinz Bude begründet seine Suche nach dem Begriff sozialer Exklusion mit dem Muster der Serendipität unter anderem wegen einer theoretischen Verwandtschaft zwischen einem heuristischen Konzept, das auf Vereinzelung abzielt – in den Begriff der Exklusion ist bereits eine Herauslösung aus sozialen Verwobenheiten eingeschrieben –, und einer auf den Einzelfall ausgerichteten Suche. So gerät die Einzelfallrekonstruktion, die einer aufmerksamen Analyse und des beherzten Zugreifens des Interpretierenden bedarf, zur exemplarischen Kunstform nach dem Muster der Serendipität. Martin Harbusch konstatiert in Bezug auf die Verwandtschaft von Serendipity und Budes Erforschung des Phänomens der sozialen Exklusion in *Poetik der Exklusion*: „In dieser Argumentationsfigur verweist er [Bude] nicht nur auf die erkenntnistheoretische Verworrenheit begrifflicher und empirische[r] Elemente, sondern ebenso auf die Alternativlosigkeit der Interpretation als Möglichkeit sozialwissenschaftlicher Einsicht“ (Harbusch 2016, S. 72). Die Kunst der Interpretation legt schließlich den Kern frei, durch den ein Einzelfall zum Ausdruck eines gesellschaftlichen Phänomens werden kann (Bude/Dellwing 2013).

Übertragen wir die Erkenntnisse über das Serendipity Pattern auf die Suche nach Charisma, dann ergibt sich eine ähnliche Ausgangssituation wie die beschriebene Verwandtschaft zwischen dem Phänomen der sozialen Exklusion und der Einzelfallanalyse: Die Beobachtung selbst lässt sich nur über die Verwobenheit des theoretischen Wissens, das im Feld zum Einsatz kommt, mit der Spezifik des Einzelfalls auf einen Begriff bringen. Das Phänomen Charisma ist durch seine im Auge der Betrachtenden gewonnene Einsicht eine an den Einzelfall gebundene Interpretationsleistung, etwa von situationsspezifischen Wechselwirkungen zwischen Produzent*in und Abnehmer*in von Charisma. Ferner drängt sich eine weitere Verbindung zwischen Charisma, Ser-

endipity und der Einzelfallanalyse auf: Wir bewegen uns in einem semantischen Feld, das eine Atmosphäre der Faszination erzeugt; eine Atmosphäre, die auch vom Begriff des Charismas ausgeht. Dieser entfaltet seine Wirkung gerade über den Gegenstand einer kultischen Verehrung, die über eine sich der rationalen Erklärung entziehenden Magie verfügt (Beregov 2021). Es ist daher kein Zufall, dass ausgerechnet ein Projekt mit künstlerischem Anspruch das Phänomen des Charismas beherbergt. Denn das irrationale, revolutionäre Element, das der Kunst innewohnt und den Kern von Kreativität bildet, ist seit jeher eng mit Charisma verknüpft (Weber 1972). Der ‚Happy Accident‘ unseres Findens, wonach wir nicht gesucht hatten, ereignete sich aufgrund einer theoretischen Sensibilität für das Phänomen Charisma – aber *auch*, weil das Feld der Kunst offen für die Wirkung von Charisma ist. Zudem hatten sich Kunst und Charisma in unserer Feldforschung bereits verwoben, weil die Form der Darstellung danach verlangte: Wir erzeugten durch den Forschungsauftrag ‚Journey Stories‘, besondere Formen soziologischer Porträts, in denen die Praktiken der Akteur:innen sowohl beschrieben als auch in einer dichten Beschreibung zu Erkenntnissen kondensiert werden sollten. So kamen wir in das Kunstdorf, das hier im Anschluss an eine Enträtselung der Ausgangssituation zur Feldforschung beschrieben wird.

Ausgangssituation Ost

Das heuristische Konzept von Charisma im Wittenberge-Projekt sah folgendermaßen aus: Es ging davon aus, dass der Verlust der Betriebsdirektoren (in Wittenberge waren es drei) als kulturelle Leitfiguren und Instanzen des Soziallebens eine gravierende Leerstelle in der Findung sozialer Aktivitäten hinterlassen haben müsse. Diese Annahme beruhte auf zwei Thesen: In den ländlichen Räumen Ostdeutschlands, die auch unter dem Begriff ‚Ostelbien‘ Eingang in die Forschung gefunden haben, lässt sich erstens die ‚lange Dauer‘ (Braudel 1977) gutsherrschaftlicher Strukturen erkennen. Das gutsherrschaftliche Versprechen ist das von Schutz und Sorge in Gegenleistung für Gehor-

sam und treu ergebendem Dienst, aber es umfasst auch die Macht der Rechtsprechung, u. a. die Macht, Einzelne auszuschließen. Die Gutsherrschaft oszilliert zwischen diesen Polen ähnlich wie die Pastoralmacht bei Foucault zwischen der Herde und dem Einzelnen („Omnes et Singulatum“⁵). Wir lasen an der Geschichte Ostdeutschlands die Herausbildung einer solchen Sorgestruktur der langen Dauer ab. Das Sorgeversprechen dieser Herrschaft (es ist eine patriarchale Struktur) wurde unter industriellen Bedingungen verstetigt und anschließend in der DDR von „Vater Staat“ (vgl. Merkel 1994, S. 377) paternalistisch fortgesetzt. Die Verantwortung für die Herstellung von Sozialität sei in Ostelbien erst von Gutsherren⁶, später von Fabrikherren und schließlich (unter Parteiaufsicht) von Betriebsdirektoren und LPG-Vorsitzenden übernommen worden, so ließe sich die Annahme zugespitzt formulieren. Sie ergab sich zweitens aus den Forschungen der Transformationszeit: Demnach dienten die sozialistischen Betriebe als „Vergesellschaftungskerne“ (Kohli 1994, S. 39), die das Sozialleben regelten. Die kollektive Unzufriedenheit, als diese in den 1990er Jahren reihenweise zusammenbrachen (z. B. Richter 1999; Schmidt/Schöneberger 1999), war unermesslich und auf lange Sicht prägend⁷. Eine Herde ohne Hirten, um bei dem Bild von Foucault zu bleiben, suchte nach neuen Formen der Vergemeinschaftung – auch (nicht unumstrittene) Erklärungsansätze zum erstarkenden Rechtsextremismus nehmen in dieser Beobachtung ihren Ausgangspunkt (Lüthmann 2021, S. 736). Die Annahme, dass sich charismatische Anführer:innen solcher Situationen und ausgewiesener

⁵ Die Individualisierung, die für moderne Gesellschaften bestimmend ist, fußt nach Foucault auf der spezifischen Regierungsform, die in der Pastoralmacht angelegt ist. Foucault ist besonders an Rechtsprechung und Strafe interessiert. „Die Macht der Rechtsprechung ist gleichermaßen eine Macht des Pastors, eine Macht des Hirten. Es ist nämlich diese Macht der Rechtsprechung, die es [...] erlaubt, das Schaf aus der Herde zu jagen, das durch seine Krankheit oder seine Schande imstande ist, die ganze Herde anzustecken.“ (Foucault 2004, S. 225)

⁶ Von der Lage der ostelbischen Landarbeiter nach Weber bis zur Industrialisierung des ländlichen Raums in Ostdeutschland und dessen Folgen siehe Willisch 2008, darin besonders S. 50-54.

⁷ Neuere Forschungen über die Zeit der Transformation postulieren die Entstehung einer ostdeutschen Gesellschaft (z. B. Kowalczyk 2021; Mau 2020).

kultureller wie sozialer Leerstellen mithilfe von neuen Botschaften bemächtigen könnten, war naheliegend⁸.

Dennoch wurden wir der tatsächlichen Ausprägung dieser Annahme erst in der Untersuchung eines besonderen „Neulandgewinner“-Projektes habhaft. Um zurück zur Ausgangsgeschichte zu kommen: Wir fanden in der Forschung zu den Neulandgewinner:innen das Charisma an einer Stelle, an der wir es überhaupt nicht gesucht hatten – schlichtweg, weil es nicht der Auftrag war, danach zu suchen. Umgekehrt waren die Auftraggeber daran interessiert, Akteur:innen zu fördern, die „Gesellschaft selber machen“ (Frech et al. 2017, S. 12ff.) und die selbstinitiativ vorangehen. Es war insofern nicht überraschend, als sich auch charismatische Akteure im Feld der Neulandgewinner:innen fanden. Nur zielte weder das Vokabular noch der Fokus noch die Intention der Evaluierung darauf, nach Charisma zu suchen. Die Einsichten, die sich demzufolge theoretisch über Charisma ergeben haben, fußen auf einer Feldforschung, bei der wir nach dem Gefundenen nicht gesucht hatten, uns aber all das preisgab, wonach wir auf der Suche waren.

Martina Wander und das Kunstdorf

Unsere wissenschaftliche Serendipity-Kunst verschmilzt hier mit einem Gegenstand, der selbst Kunst ist. Wir nennen das Projekt „Kunstdorf“. In Wirklichkeit heißt es anders, jedoch ist der Kunstbezug im Namen relevant. Folgendermaßen wird die Geschichte gewebt:

„Farbe auf die Fassade“ bringen, nicht weniger verspricht das Projekt „Kunstdorf Lummin“ im Antrag auf eine „Neulandgewinner“-Förderung. Lummin solle wieder erstrahlen und entgegen der düsteren Prognosen wieder attraktiv

⁸ Zum Umgang mit „charismatischen Situationen“ und ihrer Aneignung durch charismatische Anführer:innen gibt es umfangreiche Forschungen, von der ich hier auf Weber (1972), Lepsius (1993) und Lipp (1985) als prominente Beispiele verweisen möchte. Ein theoretischer Überblick findet sich bei Haese (2016, S. 77ff.).

für einen Zuzug werden. Der Kunstdorf-Verein tritt für ein „tolerantes Miteinander“ ein und begreift sich als „Bewegung, die *alle* Menschen mit unterschiedlichen Angeboten ansprechen will“. Es ist von Artist-in-Residence-Programmen und einem Campus für Kunststudierende die Rede, von Festivals und Ost-West-Verbindungen. Zusätzlich, so der Antrag, gebe es eine breite Unterstützung der Bewohner:innen von Lummin, die das Projekt mittrügen. Kommt hier die viel zitierte Antragsprosa zum Ausdruck, die schriftlich in schillernden Farben zu beschreiben vermag, was praktisch kaum umsetzbar ist? Oder ist diese Zielsetzung ernst gemeint?

In Lummin, daran lässt die Vorsitzende des Kunstdorfs keinen Zweifel, werde in erheblichem Maße geschafft und geschaffen. Bei einem Telefonat erläutert Martina Wander dies näher: „Uns geht es darum, eine soziale Plastik zu schaffen: Jeder Mensch ist ein Künstler. Wenn wir gefragt werden: ‚Wie viele Künstler gibt es in Lummin?‘, sagen wir: ‚Alle Bewohner‘. Es geht darum, eine soziale Skulptur zu bilden.“ Eine soziale Skulptur in der Peripherie eines ländlichen Bundeslandes – das klingt ambitioniert. Doch Martina Wander schwärmt von der Ost-West-Partnerschaft mit dem Ruhrgebiet sowie den Kontakten zu einem Kunstfestival, von den internationalen Künstler:innen, die ihr Dorf besuchen, und davon, dass die Förderung der Robert Bosch Stiftung das Grandiose-Festival für ländliche Musik ermöglicht habe – ein Format, das ihr ganz besonders am Herzen liege: „Grandios schön“ nennt sie dieses Festival für improvisierte Musik in Lummin.

Die Potenziale erkennen

Ihrem ersten Aufruf in der Zeitung, alte Häuser zu retten, folgten 6 Frauen. Inzwischen zähle der Verein 139 Mitglieder „weltweit“, so Martina Wander, und 15 bis 20 Vereinsmitglieder gehörten zum „inneren Kern“, der sich vor Ort einbringe. Bis zu 50 Paten im Städtchen kämen noch hinzu, wenn die Kunststudierenden im Sommer auf dem Campus in Lummin residierten. Wander bringt die Rettung alter Häuser zur Sprache: In Lummin stünden viele Häuser leer. Über den Leerstand sei der Funke übergesprungen, der Wander

zu ihrem Engagement für das Kunstdorf geführt habe. Als sie in Kassel eine documenta besucht habe, seien dort Künstler:innen aus Chicago in einem verfallenen Hugenottenhaus einquartiert gewesen. „Da war die Hölle los und das Haus wurde gerettet. Das fand ich spannend: Hier haben wir Hunderte von Hugenottenhäusern und da können wir doch was losmachen! Dann habe ich gemerkt: Hoppla, die meisten Menschen haben gar nicht die gleichen Gedanken wie ich. Wenn ich an so einem Haus vorbeigehe, sehe ich, was da für Leben drinsteckt, was für eine Geschichte, wie man das herrichten könnte, egal, wie verfallen das Haus ist. Ich hatte ein Aha-Erlebnis auf einem Geburtstag. Da haben Leute gesagt: ‚Ah, wie viel Arbeit das ist! Das kann man besser abreißen und etwas Neues hinbauen.‘ Das habe ich nie gesehen, ich habe immer nur die Potenziale gesehen.“ Daraufhin habe sie den Aufruf gestartet und eine Anzeige geschaltet: Wer kommt zur Häuserrestauration? So sei der Verein entstanden.

Deutlich wird: Diese Frau sieht nicht nur die Potenziale, sie will diese auch ausschöpfen. Ihre Geschichte nimmt so viel Raum ein, dass noch im Gespräch der Architekt in der Tür steht und Frau Wander auflegen muss.

Wir sind Kunstdorf!

Am 29. Februar 2020 fahren wir nach Lummin – in der Erwartung, einen Eindruck von der Arbeit des Vereins „Kunstdorf Lummin“ zu gewinnen. Der Bahnhof ein gutes Stück entfernt, 15 Kilometer müssen wir überbrücken. Bei Martina klang das easy, aber einen Bus gibt es nicht. Wir greifen auf ein Taxi zurück. Die Reise in die ländliche Region erweist sich – wie so oft – als unkompliziert, sofern hinreichend Geld für individuelle Motorisierung vorhanden ist. „Wir besuchen das Kunstdorf“, erwähnen wir im Gespräch mit dem Taxifahrer. „Kennen Sie das?“ „Natürlich: WIR sind das Kunstdorf“, antwortet er stolz. Die Absicht von Frau Wander, Teilhabe für alle am Kunstdorf zu erzeugen, wirkt bei unserem Taxifahrer. Er weiß entsprechend, wo unser Ziel

liegt: „Die Altstadt, an die Kirche, da müssen Sie hin. Da sind die immer zugänge.“ Martina Wander eilt ihr Ruf voraus: Ja, die sei bekannt, sagt der Mann.

Wir umfahren eine schlichte Kirche im romanischen Stil und sehen schon von Weitem das Plakat, das über der Häuserfront hinter der Kirche aufgespannt ist: „Hier baut das Kunstdorf Lummin“ ist dort in großen, weißen Lettern zu lesen. Darunter prangt das Logo des Kunstdorfs. Das rote Dach sticht neu aus der Häuserreihe hervor. Etliche Autos parken vor der Häuserzeile, der Taxifahrer fährt direkt vor den Hauseingang. Baulärm ist zu hören, Geklopfe und Gehämmer an einem ansonsten ruhigen Samstagvormittag.

Die Neulandgewinnerin

Ich habe kurz den Eindruck, wir sind im falschen Film, als ich mich über die Holzplanken traue: Das soll das beworbene Kunstdorf sein? Ich fühle mich befremdet, weil wir uns auf einer absoluten Baustelle befinden, in einem Ort im Nirgendwo, an einem Haus, das mit seinem einzigen Stockwerk klein und eng wirkt – am Telefon hat sich alles so groß, abgefahren und urban angehört. Aber wir sind immer noch in der Provinz, im ländlichsten Raum. Es ist das Wording von Martina Wander, das die urbanen Hipster-Bilder im Kopf erzeugt hat. Im Facebook-Profil des Kunstdorfs haben die Stellenausschreibungen für zwei Kulturwissenschaftler:innen zusätzlich beeindruckt, auch das weckt große Erwartungen. Für einen kleinen Ort im ländlichen Raum ist das, was wir sehen, groß und einzigartig – es korrespondiert nur nicht mühelos mit Coolness-Begriffen wie Artist-in-Residence, Campus oder Festival.

Wir stehen etwas ratlos neben einer Pfütze und sehen, dass eine schmale Treppe vom Hof aus ins Vorderhaus führt und gehen hinein. Im Vorraum steht ein Mann, T-Shirt, bunter Schal, Ketten um den Hals – ein Hippie in den Sechzigern. Eine kleine, zierliche Frau hilft ihm dabei, Kalkfarbe anzurühren, indem sie weißen Staub in einen Eimer schüttet, den der Mann mit einem Quirl

verrührt. Die Frau trägt einen weiten pinkfarbenen Parka mit lilafarbenen Besätzen, wie sie in den 1980er Jahren getragen wurden, dazu weiße Turnschuhe. Ihr Parka und ihre helle Jeans sind mit weißer Farbe besprenkelt, die Kleidung sieht nach Anpacken aus. Die Frau steht zunächst mit dem Rücken zu uns, während sie dem Mann etwas erklärt, dann erkennen wir sie als Martina Wander von den Fotos. Sie begrüßt uns mit einem strahlenden Lächeln: Das ist die Neulandgewinnerin, eine Frau in den Fünfzigern und eine besondere Erscheinung – freundliche Augen, kurzes Haar und ein geschminktes Gesicht, was dem kindlichen Eindruck ihrer zierlichen Gestalt widerspricht. Sie drückt unsere Hände zur Begrüßung, wobei ihre schmalen Hände zart wirken und ihre ganze Gestalt den Eindruck einer unerklärlichen Zerbrechlichkeit hinterlässt.

Liebevolle Restauration eines Baudenkmals

Eine Frau in den Dreißigern, mit langem braunem Haar zum Pferdeschwanz gebunden, kommt die Treppe herunter und hat einen Eimer mit abgebrochenen Fliesen in der Hand. Sie nickt uns zu, Martina stellt sie uns als eine der Künstlerinnen vor, die in Lummin „hängen geblieben“ sind. „Martina, wo kommt das hin?“, fragt die Frau. Martina deutet gut gelaunt auf die Tür neben uns, die ins Nebengelass führt. „Ach, das kann alles da rein“, sagt sie freundlich.

Wir stehen immer noch mitten in der Baustelle. „Wir haben das ohne Geld gekauft“, betont Martina. Sie habe das Vorkaufsrecht von einem Bauern erhalten, der nur an den zugehörigen Ackerflächen interessiert gewesen sei, und sie habe das Haus dann gerade noch kaufen können, obwohl es einen anderen Interessenten gegeben habe, der eine beachtliche Kaufsumme geboten habe. Aber ihr sei das Vorkaufsrecht eingeräumt gewesen und der Bauer wollte ihr das Haus verkaufen. „Was heißt ‚ohne Geld‘ gekauft?“, fragt Heinz. „Wir haben da einen ganz niedrigen Zins und müssen die erste Tilgungsrate auch erst zehn Jahre nach dem Kauf zurückzahlen. Wir haben das 2016 gekauft, also das heißt, 2026 ist die erste Rate zu zahlen. Wovon das bezahlt werden soll, weiß ich auch noch nicht. Aber das wird sich ergeben“, fügt sie zuversichtlich

hinzu und lächelt dabei so charmant, als könne sie mit ihrem Lächeln alle Geldsorgen verjagen. Wie viel sie für den Hof bezahlt habe, fragen wir. Sie sieht uns verschmitzt an. „Das verrate ich nicht“, sagt Martina.

Es bleibt unklar, ob sie es nur uns Evaluierenden nicht verraten will oder es auch allen anderen im Ort samt ihren Vereinsmitgliedern – ihrer Truppe –, wie sie diese nennt, verheimlicht. Die Art, wie sie es geäußert hat, lässt vermuten, dass sie die finanziellen Angelegenheiten nur mit sich selbst ausmacht und auch die Frage, wie sie das Geld auftreiben wird, als ihre Sache betrachtet. Später wird sich dieser Eindruck verfestigen.

„Jetzt könnten wir einen Kaffee trinken“, schlägt Martina vor, „und drinnen noch etwas plaudern.“ Wir folgen ihr ins Innere der Baustelle, es geht an einem engen Treppenhaus mit einem restaurierten schlichten Holzgeländer vorbei. Eine Frau um die siebzig wird uns als Annegret vorgestellt, sie gehöre zum inneren Kern der Gruppe. Eine Kabeltrommel liegt auf dem alten Dielenboden und verteilt Strom; Türrahmen und Türen wurden fachgerecht abgeschliffen, sodass die schöne Maserung im Holz und die alten Kassetten zur Geltung kommen. Auch die Scharniere der alten Türen sehen neu aus. Die liebevolle Restaurierung lässt etliche Arbeitsstunden erahnen.

„Wir bezahlen teilweise Fördermittel mit unserer Arbeit ab, wenn Eigenmittel gefordert sind“, erwähnt Martina. Dieses Vorgehen ist ein schlauer Kniff: Der Verein steigert den Wert seines Eigentums und kann gleichzeitig Eigenmittel in Form von Eigenleistungen geltend machen. Dadurch konnte der Verein bereits 80.000 Euro für diese Hofseite ausgeben, so verstehe ich Martina. Allein das Gutachten für die Renovierung des unter Denkmalschutz stehenden Hauses habe 22.000 Euro gekostet, ergänzt sie. Der Verein habe mittlerweile 13 Immobilien in Verwendung, davon 3 Grundstücke und Häuser als Vereinseigentum, um die Studierenden und Künstler:innen unterzubringen. Martina erweist sich nicht nur als Marketingexpertin, sondern auch als Virtuosa der Fördermitteleinwerbung mit hoher ökonomischer Kompetenz.

Ameisen

In der Zwischenzeit kommen immer wieder Vereinsmitglieder in den Raum. Die Arbeitsaufgaben sind klar verteilt; niemand werkelt ohne Rücksprache mit Martina. Permanent fragt jemand: „Martina, wo soll das hin?“ „Wie geht das?“ „Kannst du das machen?“ Die Gruppe ist an exakte Arbeitsanweisungen gewöhnt; wie fleißige Ameisen⁹ laufen sie hin und her, jeder und jede mit einem Auftrag – und in der Mitte Martina. Im Obergeschoss werden Decken geweißt und Dielen geschliffen. Die jüngere Künstlerin hämmert Nägel in die alten Dielen; die Schläge vibrieren im ganzen Haus. Eine Frau kommt mit hängenden Schultern zu Martina und zeigt ihr, dass die Schleifblätter nicht auf den Eckenschleifer passen. Martina übernimmt sofort Verantwortung: Sie rufe da an, die hätten ihr die falschen Blätter mitgegeben. Sie werde die Schleifblätter nach der Mittagspause umtauschen. Oben raunt ein Vereinsmitglied, eine pensionierte Lehrerin, dass sie nicht wisse, wie der Verein ohne Martina weitermachen könne. Die Angst treibe sie manchmal um, was ohne Martina würde. Sie sei Herz und Kopf – wisse alles, mache alles.

Dann ist Zeit für das gemeinsame Mittagessen. Jeder im Team hat auch dabei eine fest umrissene Aufgabe. Klaus, der ehemalige Wirt des Ortes, hat gekocht. Er versorgt die Gruppe mit Gulaschsuppe, belegten Brötchen und Kaffee. Wir begrüßen Annegret, eine rüstige Dame, und einen Mann im Blaumann um die siebzig, der uns als ihr Mann vorgestellt wird. Das Ehepaar kümmert sich darum, dass jede*r einen Sitzplatz zum Essen hat; der Mann organisiert weitere Stühle im kahlen Baustellenraum. Annegret erzählt, dass sie für die Wäsche verantwortlich sei, für saubere Bettwäsche und Handtücher, „wenn die Studenten kommen“. „Ist das eine Arbeit!“, ruft sie aus. Sie würden 400 Stunden im Jahr für das Kunstdorf arbeiten, ihr Mann und sie! Halb Lumin hätten sie schon geputzt. Ihr Mann repariere die Fahrräder, sagt sie, und

⁹ Das Ameisenkollektiv ist eine Assoziation der Soziologie Bruno Latours (Latour 2010) und wird abschließend noch Erwähnung finden.

der freut sich über das Stichwort. Er erzählt, wie er in seiner alten Trabi-Werkstatt die Fahrräder instand setzt und allen Stipendiat:innen, die im Kunstdorf umsonst wohnen dürfen und eines benötigen, ein Rad zur Verfügung stellt.

Ein Thema, das oft wiederkehrt, sind die hohen Nebenkosten, die der Verein tragen muss – bei allen Gebäuden. Die „Alte Volksbank“, in der 30 Studenten und Künstler (sic!) schlafen können, sowie das Amtsgebäude, das der Verein 2018 erworben hat, werden häufig erwähnt. Petra, eine Frau mit rasselkurzem Haar, hat Schnaps dabei, den gibt es nach dem Essen. „Auf unsere tolle Truppe!“, ruft Martina aus. Martina wird von der Gruppe umhegt und versorgt wie eine Königin; dafür versorgt sie die Gruppe mit Arbeitsaufträgen, dem notwendigen Material, mit Know-how, aber vor allem mit dem Einwerben von Fördermitteln und mit dem notwendigen Schutz der Gruppe vor finanziellen Sorgen. Mehrfach erzählt sie uns im Zwiegespräch, der Verein sei gerade „in den Miesen“. Die Anderen wissen das nicht. Sie sind für den Rahmen, den das Kunstdorf ihrem Schaffen gibt, nicht verantwortlich, sondern nur für die Ausführung. Das scheint ein unausgesprochener Pakt im Verein zu sein: Die Mitglieder sind für das Werkeln und Beisammensein zuständig, Martina nimmt die Risiken auf sich, bildet die Struktur.

Miteinander essen, füreinander arbeiten

Die Zusammenkunft um die Mittagszeit macht ebenfalls deutlich, dass der Zusammenhalt der Truppe unter Martina Wanders Führung außer Frage steht. Wenn Martina erzählt, hören alle zu. Es sind 11 Vereinsmitglieder anwesend – überwiegend Rentner:innen sowie die Künstlerin mit dem Pferdeschwanz und eine junge ehemalige Assistentin, die hier ihren Bundesfreiwilligendienst absolviert hat.

Martina schildert die Ersteigerung von Grundstücken, gibt das Stichwort für die Erzählung, wie es war, als der Verein all seine genutzten Wohnungen auf einmal verlor. „Das war ein herber Schlag. Ich wollte euch davor bewahren“, sagt sie und klingt dabei pastoral. Annegret ergänzt, sie habe geweint; eine

andere Frau stimmt ihr zu. „Die ganze Arbeit, die wir da reingesteckt haben, alles auf einen Schlag weg!“ Martina hatte die Nachricht der Wohnungsbau-gesellschaft, die die hergerichteten Räume des Kunstdorfes zurückforderte, einen ganzen Monat für sich behalten, musste schließlich bei der Weihnachts-feier die Hiobsbotschaft verkünden, dass es ab Januar keine Räume mehr gebe und das Putzen und Renovieren von vorn beginne. Martina sah wie immer das Positive: „Das war ja unsere Idee, Farbe auf die Fassade zu bekommen. Es war unser Erfolg, dass die Häuser wieder bewohnt wurden!“ Martina wirft wieder einen urban geprägten Begriff in den Raum: Sie hätten Zwischennut-zung betrieben. Durch den Verlust der Wohnungen kam die Idee auf, als Ver-ein selbst Eigentum zu erwerben. Es gab zwei Möglichkeiten: Aufzugeben oder nach dem Motto „Jetzt erst recht“ zu handeln, erzählen die Vereinsmit-glieder. Sie entschieden sich für das Weitermachen. Ob es ihnen vor allem um die Kunst gehe? Petra antwortet unumwunden: „Mir geht’s nicht um die Kunst. Ich wäre auch hier, wenn es um was Anderes ginge.“ Die anderen Frauen, pensionierte Lehrerinnen, sind schon der Kunst wegen dabei, aber auch sie äußern, es gehe besonders um das Miteinander.

Eines ist offenkundig: Eine Alternative gibt es nicht in dem winzigen Städt-chen. Wir fragen, ob es ein Thema sei, dass Martina aus dem Westen komme, und alle verneinen einhellig. „Wieso? Wir sind doch hier im Osten“, witzelt Annegrets Mann, und alle lachen. Sie lebe bereits seit 25 Jahren hier, teilt Martina mit. Das Thema scheint kein Reizthema zu sein, aber Martina erzählt uns im Interview, dass sie richtig „Vokabeln“ gelernt habe, als sie hierherzog: „Ich habe die Sprache gelernt.“ Martina ist jetzt wieder beim Thema Förder-mittel und rechnet vor, wie viel Geld bereits in die Renovierung geflossen ist und wie viel für die andere Haushälfte nötig sei – 120.000 Euro mindes-tens. Dabei jongliert sie mit Hunderttausenden von Euros, die zur Sanierung des Hauses erforderlich seien. Einige starren währenddessen an die Decke, denn sie sind nicht die Jongleure, wollen den Bällen, die Martina in die Luft wirft, nicht folgen. Martina will Anträge stellen und ist im Gespräch mit einem Bundestagsabgeordneten; es könne sogar um 3 bis 6 Millionen Euro gehen. Den Vereinsmitgliedern wird ganz schwindelig von diesen Zahlen, Stille tritt

ein. Niemand erwidert etwas, solche Summen sind Martinas Angelegenheit. Dann ergreift Annegret das Wort und geht auf eine ganz andere Summe ein: „Was ist jetzt mit der Küche für 300 Euro? Wir wollen heute eine Entscheidung“, fordert sie. Das Thema ist gesetzt. Die anderen melden sich nun auch munter zu Wort, sie sind Bedenkenträger:innen, wollen die vorgeschlagene gebrauchte Küche nicht für 300 Euro erwerben. Es kommt Bewegung in den Raum, eine Frau wechselt ihren Platz und stellt sich neben das Ehepaar, um sich Gehör zu verschaffen: „Das ist zu viel für eine 20 Jahre alte Küche“, hält sie mit den anderen einmütig dagegen; das Ehepaar solle die Füße stillhalten. Auch der neu zugezogene Künstler artikuliert seine Meinung: Das sei zu teuer. Das Ehepaar wirbt erst hartnäckig für ihren Fund, sie zeigen Bilder von der Küche herum, aber dann ist klar, dass sie in der Minderheit bleiben. Martina fällt schließlich das Urteil: „Füße stillhalten.“ Es gibt keine Abstimmung, nur die Niederlage des Ehepaares, aber dann stehen alle geschäftig auf – Ziel erreicht, Entscheidung getroffen, weiterarbeiten.

Wir brechen zu einem kleinen Stadtrundgang auf, Martina muss weiterarbeiten.

Die Rasende

Als wir zurückkehren, hat Martina einen neuen Vorschlag für die Rahmung unseres Interviews: Sie will die falsch mitgelieferten Schleifpapiere bei Kerstin, der Ausleiherin, umtauschen. Aber zuvor will sie in den Nachbarort G. fahren, um eine günstige Gelegenheit zu nutzen, vor 200 Blechbläsern aus der Region für das Grandiose-Festival zu werben. Ferner müsse sie noch beim Theater-Workshop vorbeifahren, bevor sie die richtigen Schleifpapiere holt, aber im Auto könnten wir ein wenig plaudern, stellt sie in Aussicht. Dann verschwindet sie kurz und erscheint wieder in grell-türkisfarbener Fleecejacke und sauberer Jeans. „Wollen wir?“, fragt sie und steigt in ihr Auto – einen Audi. Kaum sitzen wir, klammere ich mich an den Haltegriff, denn sie beschleunigt von 0 auf 80 km/h in der Altstadt, biegt rasant ab, beschleunigt

wieder auf 90 km/h – innerorts. Ich reagiere entsetzt. Doch Martina lacht: „Das seid ihr nicht gewohnt, oder?“

Ihre schmalen, zerbrechlichen Hände halten das Steuer, während sie rast. Sie genießt die Kontrolle, die sie so mühelos über das Auto ausübt, ihre Laune wird immer besser. Als wir G. erreichen, hat Martina zwar keine Ahnung, wo wir hinmüssen, aber sie spricht routiniert in ihren Bordcomputer, dieser solle Paul anrufen – Paul ist ihr Telefonjoker, wie sich herausstellt, und er ist der Homepage-Gestalter des Vereins. Pauls Frau meldet sich: „Ja?“ „Hallo! Hier ist die Martina! Kannst du mir sagen, wo in G. das Gymnasium ist? Das weiß ich nicht.“ „Das Gymnasium ist im Blumenweg. Kannste im Grunde genommen die Händelstraße und die Bahnstraße lang, und dann kommste an der Bibliothek vorbei und dann kommste bei Paul vorbei.“ Die Frau erklärt mit Engelsgeduld den Weg – dreimal, weil Martina immer wieder nachfragt und offenbar keine Orientierung hat, aber weiter und weiter fährt. Als Martina die Schule gefunden hat, legt die Frau zufrieden auf. Ein neuer Eindruck drängt sich auf: Die Truppe sorgt sich nicht nur um Martinas körperliches Wohl, sondern lotsen sie offenbar auch durch die Niederungen des Alltags, während Martina den übergeordneten Schutz der Herde übernimmt und die Pastoralmacht ausfüllt. So beschützen sie einander.

Auf die Bühne

Wir fahren auf den Parkplatz und hören, wie ein zahlenmäßig imposantes Blasorchester Kirchenlieder spielt. Martina läuft in den Schulneubau aus Sichtbeton und Glas hinein, sprintet beinahe wie ein junges Mädchen. Wir stehen plötzlich in einer riesigen gläsernen Pausenhalle. Martina eilt an einen Tisch, setzt sich neben einen älteren Mann und lässt uns zurück. Am Kopfende des Saals sitzen etwa 200 Musiker:innen mit Blasinstrumenten im Halbkreis,

vor ihnen auf einem Podest steht ein Dirigent. Ich bin überwältigt von der Situation, mit der Martina uns konfrontiert. Wir erleben sie in Aktion.

Sie steht etwas später wieder auf, kommt auf uns zugelaufen und gibt uns ein Zeichen, ihr zu folgen. Draußen erklärt sie: „Die spielen noch bis halb, das habe ich jetzt nicht gewusst. Das dauert noch ein bisschen. Aber die Chance kann ich mir nicht entgehen lassen, 200 Bläser aus der Region hier zu erwischen. Und wenn von den 200 fünf darunter sind, die sich vorstellen können, beim Grandiose-Festival mitzumachen, und die das sonst nicht gewusst hätten, dann ist das schon was. Ich muss wieder rein, wenn der Mann die Hände hebt. Die haben jetzt noch einen Gottesdienst. Boah, mir ist doch zu kalt, ich hol’ mir eine Decke aus dem Auto.“ Sie rennt los, kommt mit einer grün-weiß-gelb-karierten Wolldecke um ihren Körper geschlungen zurück – altes Fabrikat, Typ Großmutter. Martina ist es gleich. Kurz wissen wir nicht, wie wir das Interview weiterführen sollen, die Situation ist einfach zu komisch. Mein Handy möchte nicht aufnehmen, passend zur Situation. Wir fragen Martina etwas, aber sie entgegnet, sie müsse immer in Richtung Bühne schauen, um den richtigen Moment zu erwischen. Dann stürmt sie plötzlich rein, wirft die Decke ab und läuft zur Bühne.

Nachdem der Kantor den Segen gesprochen und allen Anwesenden ein schönes Wochenende gewünscht hat, die Stühle der Musiker bereits rücken, winkt Martina dem Kantor zu, sagt ihm kurz etwas ins Ohr. Daraufhin spricht er ins Mikrofon, alle sollten noch kurz für eine Ankündigung des „Kunstdorfs Lummin“ sitzen bleiben. Martina springt auf die Bühne, geht ans Mikrofon und spricht in ihrer ruhigen Art, die jetzt im krassen Widerspruch zu ihrer vorherigen Betriebsamkeit steht, ins Mikrofon: „Hallo, ich bin Martina Wander vom ‚Kunstdorf Lummin‘ und ich möchte Sie ganz herzlich zu unserem Grandiose-Festival in Lummin einladen, das ist ein Musikfestival in unserer Kirche und es findet am Kirchentagswochenende statt. Bei dem Festival wird den Musikern die Gelegenheit geboten, ihre Instrumente zu erklären und vorzustellen und auch Kindern näherzubringen.“ Sie beschreibt noch kurz, wie gelungen das Festival im letzten Jahr war, und sie freue sich sehr, wenn interessierte Musiker zum Grandiose-Festival nach Lummin kämen. Die Musiker

klatschen, Applaus für Martina. Sie hüpfte wieder von der Bühne – Mission erledigt.

Serendipitous Observations: Charisma, Kunst und Rural Change

Im Fall des „Kunstdorfs Lummin“ lassen sich die theoretischen Annahmen über die Leerstelle, die der Betriebsdirektor hinterlassen hat und ihre Wiederauferstehung in Form des Vereins „Kunstdorf“ und ihrer Gründerin, bestätigen. Was wir ‚serendipitous‘ beobachten konnten, war ein Kunstverein als Ameisen-Kollektiv¹⁰, das es musterhaft verstanden hat, dem industriellen Gerüst aus Arbeitstag, Fertigungstakt und sinnstiftender Aufgabe eine neue post-industrielle Struktur zu verleihen. In der Hinwendung zur Kunst, die als entscheidendes Motiv den Erhaltungs- und Nutzungsauftrag historischer Bauwerke in ein sinnstiftendes Moment für die Arbeit der Vereinsmitglieder transformieren kann, schafft es die Charismatikerin Martina Wander, die Funktion der Betriebsdirektorin für die dörfliche Gemeinschaft auszufüllen.

Infolgedessen umfasst Charisma in der vorgefundenen Form drei Funktionen: Erstens sehen wir die des personalen Charismas. Ebendieses Charisma manifestiert sich in der Zuschreibungspraxis der Gruppe über Martina Wanders Unersetzbarkeit, in ihrem außeralltäglichen Engagement sowie in ihrer uneingeschränkten Macht in den Gruppeninteraktionen – für Weber definiert sich genuines Charisma genau darüber, denn „darauf allein, wie sie [die Person] tatsächlich [...] von den ‚Anhängern‘, bewertet wird, darauf kommt es an“ (Weber 1972, S. 140). Das Stigma ihrer Herkunft aus dem Westen, das sie in das Charisma der Auserwählten verkehrte, auch ihre fragile Erscheinung passen zu Charisma nach Weber; ihre unerschöpfliche Energie für den Verein,

¹⁰ Das Bild des Ameisen-Kollektivs ist eine an Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) anlehende Metapher, der hier leider kein weiterer Platz eingeräumt werden kann. Nur so viel: Die Doppeldeutigkeit von ANT ist nicht zufällig, denn Ameisen sind langsam reisend, kurzsichtig, aber gewissenhaft (Dölemeyer/Rodatz 2010, S. 199; Latour 2010).

gepaart mit der Kraft, die Gemeinschaft wieder aufzubauen, nachdem ein Rückschlag erlitten war – hier findet sich das klassische Bewährungsmotiv¹¹. Im Gegensatz zu dem von Max Weber gezeichneten Charismatiker, der sich in der Wirtschaftsfremdheit zu Hause fühlt und den planvollen Geldgewinn als würdelos ablehnt, erkennen wir in Martina Wander jedoch eine mit Zahlen jonglierende Virtuosin des Fördermittelmanagements, die Wirtschaftsfremdheit lediglich inszeniert, wenn sie Mythen über Grundstückskäufe in Umlauf bringt. Dass ihr Geschick im Einwerben von Fördermitteln das Fundament im Gehäuse der pastoralen Sorge ist, das kommuniziert sie lieber nicht. Vielmehr haben wir in der Entdeckung der charismatischen Anführerin den entscheidenden Unterschied zu Webers an Männerbünden orientiertem Charisma-Begriff gefunden, denn die planvolle und gegenseitige Fürsorge enthält einen Aspekt des nachhaltigen Wirtschaftens, der Webers räuberbandenerproblem Charisma-Begriff entgegenläuft.

Anders als bei der klassischen Figur des Zauberers, die sich auf das Magische beruft (vgl. Joas 1992), steht hier eine semiprofessionelle Struktur der Kunstförderung im Mittelpunkt. Das Magische ist die zeitgenössische Kunst, an ihr scheiden sich die Geister. Ist das Kunst oder kann das weg? Das fragen die Bewohner:innen des Kunstdorfs, das fragen aber auch die Vereinsmitglieder ihre Meisterin. Darin besteht die zweite Funktion von Charisma: die Konfrontation des Dorfs als nichturbanem Ort mit zeitgenössischer, abstrakter Kunst aus Klanginstallationen, Videokunst und Performance, die unangepasst und sperrig ist, die rebellischen Mustern folgt und gegenüber der die öffentliche Meinung oft ratlos ist. Aber sie stiftet eine urbane Lebensweise im dörflichen Kontext, die wiederum Anhänger:innen findet und in letzter Konsequenz sogar Zuzug in diese periphere, ländliche Region generiert. Die Gründerin der Gruppe, sie ist damit eine Akteurin des ‚rural change‘.

Drittens, und das ist die wesentlichste Aufgabe ihres Charismas, verfügt Martina Wander mithilfe der Kunst über die Legitimation des Etablierens und

¹¹ Sämtliche hier aufgeführte Merkmale eines charismatischen Verbandes sind bei Weber (1972) nachzulesen, vgl. auch Anmerkung 8.

Aufrechterhalten von Regeln und Strukturen einer vergangenen Epoche, über das planvolle Arbeiten genauso wie das Reparieren und Erhalten von Materie sowie Orten wie der Trabi-Werkstatt oder der „Alten Volksbank“. Es ist die Verbindung von überkommenen industriellen und architektonischen Strukturen, die mit einer dörflichen Gemeinschaftsbildung über das Vehikel der Kunst und mit dem künstlerischen Vokabular etwas Neues aus dem Alten schafft.

So schließe ich diese ‚serendipitous‘ Beobachtungen über Charisma mit der Ausrufung einer Ameisen-Community, einer ruralen Assemblage der ganz besonderen Art: Eine ländliche, nicht eine urbane Assemblage, nämlich die Verbindung von Artefakten (hier z. B. von Kunstwerken, Gebäuden, Schleifmaschinen, Fördermittelprogrammen für ländliche Räume), Kunstschaffenden sowie Vereinsmitgliedern mit ihren Fähigkeiten und Bewohner:innen bilden durch die Freisetzung von Energien, die durch Betriebsschließungen erzeugt wurden, eine getaktete, zielstrebige Ameisen-Community, die ein einzigartiges Akteur-Netzwerk der sozialen Innovation im ländlichen Raum darstellt.

Literatur

Beregov, Elena (2021): Theorieatmosphären. Soziologische Denkstile als affektive Praxis. In: Berliner Journal für Soziologie, 31. Jg., S. 189-217.

Braudel, Ferdinand (1977): „Die longue durée“. In: Marc Bloch/Fernand Braudel/Lucien Febvre: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 47-85.

Bude, Heinz (2008a): Das Phänomen der Exklusion. In: ders./Willisch, Andreas (Hg.): Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 246-260.

Bude, Heinz (2008b): Das „Serendipity Pattern“. Eine Erläuterung am Beispiel des Exklusionsbegriffs. In: Kalthoff, Herbert/ Hinschauen, Stefan/ Lindemann, Gesa (Hg.): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 260-278.

Bude, Heinz/Medicus, Thomas/Willisch, Andreas (2011): Über Leben im Umbruch. Ansichten einer fragmentierten Gesellschaft. Hamburg: Hamburger Edition.

Bude, Heinz (2017/2000): Die Kunst der Interpretation. In: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steincke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt., S. 569-577.

Bude, Heinz/ Dellwing, Michael (Hg.) (2013): Herbert Blumer: Symbolischer Interaktionismus. Aufsätze zu einer Wissenschaft der Interpretation. Berlin: Suhrkamp.

Dölemeyer, Anne /Rodatz, Mathias (2010): Diskurse und die Welt der Ameisen. Foucault mit Latour lesen (und umgekehrt). In: Feustel, Robert/ Schochow, Maximilian (Hg.): Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse. Bielefeld: Transcript, S. 197-220

Frech, Siri/Scurell, Babette/Willisch, Andreas (Hg.) (2017): Neuland gewinnen. Die Zukunft in Ostdeutschland gestalten. Berlin: Ch. Links Verlag.

Foucault, Michel (2004): Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Höhne, Stefan/Michel, Boris (2021): Das Ende des Städtischen? Pandemie, Digitalisierung und planetarische Enturbanisierung. In: sub\urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung (9), 1/2, S. 141-149.

Kohli, Martin (1994): Die DDR als Arbeitsgesellschaft? Arbeit, Lebenslauf und soziale Differenzierung. In: Kaelble, Hartmut/Kocka, Jürgen/Zwahr, Helmut (Hg.): Sozialgeschichte der DDR. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 31-61.

Kowalczyk, Ilko-Sascha/Ebert, Frank/Kulick, Holger (Hg.) (2021): (Ost)Deutschlands Weg. 45 Studien und Essays zur Lage des Landes, Teil 1 - 1989 bis heute. Berlin/Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Harbusch, Martin (2018): Eine Poetik der Exklusion. Narrative irritierter Zugehörigkeit. Wiesbaden: Springer VS.

Haese, Inga (2016): Stadt und Charisma. Eine akteurszentrierte Studie in Zeiten der Schrumpfung. Wiesbaden: Springer VS.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Merton, Robert K./ Barber, Elinor (2004): The Travels and Adventures of Serendipity. A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science. Princeton University Press (ital.: Luis Edizioni 2002).

Merkel, Ina (1994): Leitbilder und Lebensweisen von Frauen in der DDR. In: Kaelble, Hartmut/ Kocka, Jürgen/ Zwahr, Helmut (Hg.): Sozialgeschichte der DDR. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 359-382.

Mau, Steffen (2020): Lütten Klein. Leben in der Transformationsgesellschaft. Berlin: Suhrkamp.

Naumann, Matthias (2021): Das Ende des Ländlichen? Kommentar zu Stefan Höhne und Boris Michel. In: sub\urban (9), 1/2, S. 159-164.

Latour, Bruno (2010): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Aktuer-Netzwerk-Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lepsius, Rainer M. (1993): Demokratie in Deutschland: Soziologisch-historische Konstellationsanalysen: ausgewählte Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lindner, Rolf (2004): Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Lipp, Wolfgang (2010/1985): Stigma und Charisma. Über Soziales Grenzverhalten. Baden-Baden: Ergon.

Lühmann, Michael (2021): Rassismus und die extreme Rechte in „Ostdeutschland“. Über tiefe Spuren, wichtige Differenzierungen und „ostdeutsche“ Auswege. In: Kowalczyk et al. (Hg.). a.a.O., S. 727-741.

Richter, Götz (1999): Soziale Bindungen zwischen System und Lebenswelt: solidarische Integration im VEB in der DDR. Konstanz: UVK.

Schmidt, Werner/ Schönberger, Klaus (1999): „Jeder hat jetzt mit sich selbst zu tun.“ Arbeit, Freizeit und politische Orientierungen in Ostdeutschland. Konstanz: UVK.

Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Paul Mohr Siebeck.

Willisch, Andreas (2008): Drogen am Eichberg oder Feuer im Ausländerheim. Die Gettoisierung ländlicher Räume. In: ders./Bude, Heinz (Hg.): a.a.O., S. 50-63.

Willisch, Andreas (2012): Wittenberge ist überall. Überleben in schrumpfenden Regionen.

Janosch Schobin

Unsichtbar und unfühlbar? Der alte weiße Mann und die Phänomenologie der Einsamkeit

„So begann die Einsamkeit mit fehlender Ebenbürtigkeit. Zwar erkannte der Mensch die Sprache der Tiere, doch sie verstanden seine Worte nicht. Nur mit sich selbst konnte er reden; unaufhörlich begleitete ihn das sinnlose Gestammel“ Wolfgang Sofsky: Einzelgänger

Vorwort

Von Heinz Bude habe ich schon früh im Studium die Lektion gelernt, dass ein einzelner Fall mitunter reicht, um eine ganze Theorie zu begründen oder zu verwerfen. Wie diese methodische Erkenntnis theoretisch zu rechtfertigen ist, darüber sind wir uns nie ganz einig geworden. Dessen ungeachtet teilen wir eine Art operativen Minimalkonsens: Manchmal will es das Glück so, dass man an einem einzigen Fall lernen kann, was mit einer ganzen Forschungstradition nicht stimmt. Der nachfolgende Fall eines alten weißen Mannes — nennen wir ihn John — gehört in diese Kategorie.

Der Einsamkeit auf der Spur

Die Vereinsamung kam mit der Brücke, mit der verdammten Brücke. John meint damit die Verrazano-Narrows Bridge, die Brooklyn mit Staten Island verbindet: ein kolossales Monument aus Stahl und Zement, eine Meisterleistung der Ingenieurskunst der 1960er Jahre, das heute einen dekadenten Charme versprüht. Die Brücke wirkt in ihrem rostigen Kleid alt und marode, auch wenn der Schein vermutlich trügt und ihr Skelett selbst dann noch 1000 Jahre stehen würde, wenn die Triborough Bridge and Tunnel Authority sie einfach vergessen sollte. Der Charme des Niedergangs wird durch die Weise

komplettiert, in der die Menschen die Brücke besiedeln. Die endlose Schlange anonymer Vehikel – die Hälfte davon rostzerfressen, den kläglichen Zustand der U.S.-Mittelschicht und ihrer Industrie dokumentierend – zieht sich zu jeder Tageszeit von irgendwo nach irgendwo. Auf der Brooklyn-Seite führt unter der Brücke der Shore Parkway lang, auf dem der Verkehr pünktlich zu den Stoßzeiten zusammenbricht. Daneben läuft ein breiter Fußgängerweg an der Upper Bay entlang. Am Ufer stehen verarmte Latinos mit ihren Familien und angeln, um etwas Fisch auf den Teller zu bekommen, und schauen ihren kaum wohlhabenderen Peers dabei zu, wie sie an der Langsamkeit des Lebens verzweifeln.

Mit der Brücke kamen die Anderen. Vorher war der Südwesten Brooklyns ein Ort anständiger Menschen, vor allem Iren – Hausbesitzer, keine Mieter. Leute, die sich um ihr Eigentum kümmern, Leute, die sonntags die Straße fegen, die grüßen und die am Mittwoch zum Bowling und am Sonntag in die Kirche gehen. Anständige Amerikaner. Mit der Brücke kamen die Mietskasernen und mit ihnen die ersten Latinos. Aber schon mit dem Bau der Brücke, Jahre bevor sie überhaupt befahren werden konnte, bevor sie die Fremden an Land tragen konnte, begann das Übel. Dieses bestand nicht nur darin, wer kam, sondern auch, wer für die Brücke gehen musste. Wo sie das Land berührt, steht ein gewaltiger Sockel. An dessen Platz standen die Häuser der Familien, mit denen John aufgewachsen war. Bullerbü am Hudson, so zumindest erinnert er es: Die Straße, in der sich alle kennen. Die Eltern, die auf alle Kinder achten. Eine sichere, geborgene Welt. Die Väter arbeiten, die Mütter sind streng und wachsam, haben immer einen Blick auf die Straße, auf der die Kinder spielen. Mit dem Bau der Brücke verlor das enge soziale Netz der weißen Kleinbürgerfamilien die erste Masche. Das soziale Gewebe begann sich aufzuribbeln: Die ‚Anständigen‘ zogen nach und nach fort und jede Familie, die wegzog, nahm eine weitere mit sich. Die soziale Welt ist nicht einfach ein Netz aus Gleichgesinnten. Sie besteht aus sozialen Nischen. Es bleiben die Lücken, die die Fortgezogenen zurücklassen: Häuser, die gemietet werden können, Geschäfte, die eröffnet werden wollen, Stellen, die gefüllt werden müssen. Und es entstehen Gelegenheitsketten: Familienmitglieder, die nachziehen, neue

Jobs, Kirchen, Vereine und Läden. Die kleinen Nischen ziehen die Neuen an: die „Mieter“, die „Latinos“, die „Araber“ und die „Griechen“, kurz, die ethnisch Fremden. In Johns Erinnerung beginnt hier seine lange Reise ins innere Exil im eigenen Land, auf das er stolz, im eigenen Viertel, das er liebt, in seiner eigenen Straße, die ihm wie eine zweite Haut ist. Es ist ein nahezu totaler Rückzug, vielleicht so total, wie ihn ein Mensch gerade noch überstehen kann, ohne den Verstand zu verlieren. Spuren hat das Exil dennoch hinterlassen. Spuren, die auch von außen wahrgenommen werden können und wahrgenommen werden. John ist eine Probe aufs Exempel, für die These, dass man Vereinsamung bei anderen wahrnehmen kann. Gefunden habe ich ihn, als ich die Kirchen in Brooklyn abgeklappert habe. In der „einsamsten Stadt der Welt“ sollte es eigentlich einfach sein, Einsame zu finden. Aber ein Interview hat immer zwei Seiten: Eine, die zuhört und Fragen stellen möchte, und eine, die zum Reden bereit ist. Vereinsamung ist für die meisten Menschen kein heroisches Thema. Darüber zu sprechen, wird eher vermieden. Auch John spricht nicht mit mir, weil ihm am Sprechen liegt. Er spricht mit mir, weil es sein Pastor möchte. Dem verdanke ich die These von der Sichtbarkeit der Vereinsamung. Es ist das erste Mal, dass mich jemand darauf aufmerksam macht, dass es Menschen gibt, für die Vereinsamung mehr ist als ein inneres Schicksal: dass sie sich einschreibt, in die Art und Weise, wie man geht und redet, wie man sich zur Welt verhält und wie sich die Welt zu einem verhält; kurz, dass es eine Chiffre extremer Vereinsamung gibt, die bestimmten Berufsgruppen wie Seelsorgern geläufig ist und die sich als soziale Signatur von außen erkennen lässt wie die ethnische Zugehörigkeit einer Person. Auf meine Frage, ob es Personen in seiner Gemeinde gibt, bei denen er den Verdacht hat, dass sie besonders einsam sind, brauchte der Pastor keine Sekunde, um auf John zu sprechen zu kommen. Für ihn liegt der Fall klar. Da sind zum einen die Anzeichen emotionaler Isolation: Die Eltern verstorben, keine Freunde, nie verheiratet oder verpartnert, keine Familienangehörigen. Solche Dinge weiß er als Seelsorger für alle Gemeindemitglieder aus den Gesprächen, die er mit ihnen führt. Aber da sind auch Anzeichen im sozialen Verhalten: John ruft bei den anderen Gemeindemitgliedern Unbehagen hervor. Sie mögen ihn nicht.

Etwas in Johns ganzer Art markiert ihn als einen, der von der Menschheit verstoßen wurde. Er ist ruppig, besserwisserisch und aufdringlich und trotzdem irgendwie kalt und distanziert. Aber sie dulden ihn, weil sie Christen sind, weil der Pastor es verlangt und weil er am Ende einer von ihnen ist. Der Pastor sagt geradeheraus, dass John den meisten Gemeindemitgliedern unangenehm ist, dass sie ihn meiden, wo sie nur können, dass es häufig zu Konflikten kommt. Aber John tue viel für die Gemeinde. Er sei der erste, der sich freiwillig meldet, wenn es lästige Pflichten gibt. Er spende. Er komme zu jedem Gottesdienst. Der Pastor hat ein Verhältnis zu ihm wie ein Lehrer zu einem Klassenprimus, der ihn im Unterricht korrigiert: John kenne die Bibel wie kein zweiter. Aber niemand wolle in der Runde stehen, in der er steht, oder in dem Arbeitskreis Mitglied sein, in dem er Mitglied ist – Bibeltreue hin oder her.

Gespräch mit einem respektablen Widerling

Der Pastor fädelt ein Gespräch in der Kirche ein. Immerhin schuldet der Mann ihm einiges für den Missmut der anderen Gemeindemitglieder, den er immer wieder beruhigt. So zumindest fasst er es auf. Ob John das auch so sieht, werde ich nie erfahren. Vom Pastor hält er jedenfalls nicht viel. Der sei ein „Ambulance-Chaser“ – einer, der es auf die Hinterlassenschaften der älteren Gemeindemitglieder abgesehen hat, der pünktlich erscheint, wenn der Tod vor der Tür steht, um seinen Anteil zu verlangen. Ich versuche an das Gespräch unvoreingenommen heranzugehen, bin aber natürlich etwas neugierig, wer dort auf mich wartet. Heinz hat uns im Studium immer wieder mit der Frage konfrontiert, wie es gelingt in Gesprächen Rapport herzustellen. Um etwas vom anderen zu lernen, muss zwischen dem Interviewer und dem Interviewten eine Tugend stabilisiert werden, die Bernhard Williams „Wahrhaftigkeit“ nennt (Williams 2013): Es geht darum, eine Gesprächssituation herzustellen, in der beide Seiten nicht nur versuchen absichtliche Unwahrheiten zu vermeiden, sondern in der eine Atmosphäre entsteht, bei der eine gewissenhafte Suche nach der Wahrheit möglich ist. Das ist in der Sozialforschung oft so: Der Interviewer weiß nur ungenau, was er wissen möchte, weil er nicht weiß, was

sein Gegenüber über einen bestimmten Sachverhalt glaubt, vermutet, denkt und fühlt. Aber genau das will man erfahren. Dies verlangt vom Gegenüber nicht nur, dass es das sagt, was es denkt, sondern auch, dass es bereit ist, genau zu sein, nachzuforschen, den Sachen auf den Grund zu gehen. Wie das geht, ist ein Kunst für sich. Es gibt zwar Rezepte, aber das gleiche Rezepte funktioniert nicht in allen Fällen. Heinz Bude hatte jedoch eine wichtige Grundregel, an die ich mich immer gehalten habe: Man muss im Interview wissen und wissen lassen, wer man ist, dabei aber stets jedes Urteil einklammern. Das Gespräch ist nicht da, um zu verführen oder zu richten. Das ist nicht immer einfach. John ist vielleicht die am wenigsten liebenswürdige Person, der ich je begegnet bin. Durch meine Studien sind mir schon viele unsympathische Zeitgenossen begegnet: Mörder, Diebe, Dealer, Schläger, Vergewaltiger, Drogensüchtige, Mächtige und Reiche – ich war zuversichtlich, die wesentlichen Spielarten der menschlichen Unsympathen bereits zu kennen und daher irgendetwas entdecken zu können, dass es mir gestatten würde, einen gemeinsamen Boden zu finden. Aber John war noch einmal anders, weil ihm jeder Glaube an das Liebenswürdige im anderen zu fehlen schien. Das Herstellen von Rapport gelingt in vielen Fällen durch einen einfachen Kniff, der an einer anthropologischen Konstante ansetzt: dem Zwang zur Gegenseitigkeit. Indem man das Liebenswürdige im Gegenüber findet, findet das Gegenüber das Liebenswürdige in einem, ob die Person nun möchte oder nicht. Aber John war in der Hinsicht anders. Seine Liebe zu den Menschen war nicht erschüttert, sie war nahezu inexistent. Von der ersten Gesprächsminute an war mein Eindruck, dass er darauf aus war, mich zu entlarven, zu zeigen, dass ich, wie alle anderen, auf der Grundlage einer versteckten Agenda handelte. Das beginnt bei der Weise, wie er Gespräche führt. Zum Auftakt bittet er mich ihm ein Wort vorzulesen, dass er auf ein Stück Papier geschrieben hat. Auf dem steht „Assume“ – „Annehmen“ oder auch „Mach eine Annahme!“, je nachdem, wie man es betont. Ich lese es vor. Er korrigiert mich: „Ass you me“ – ein Wortspiel, dass mir bedeuten soll, dass ich nicht versuchen soll, irgendwelche Annahmen über ihn zu treffen. Danach reißt er das Gespräch an sich. Er duldet kaum Unterbrechungen. Aber er gehört nicht zu denen, die sich von ihrem Gegenüber

einfach nicht irritieren lassen, die einfach nur reden und reden, weil sie jemanden gefunden haben, der zuhört. Johns Gesprächsstil zielt auf Erniedrigung. Er ist belesen und führt drei Dokortitel, zwar von christlichen Universitäten, über deren Güte man streiten kann – aber immerhin drei Dokortitel. Der Mann verbringt einen guten Teil seiner Zeit mit Lektüren über alles Mögliche, prägt sich alle möglichen Details ein. Er reißt daher nicht einfach das Gespräch an sich; er enteignet sein Gegenüber, indem er jedes Thema vollständig beschlagnahmt und mit langen, oft durchaus eloquenten, vor allem aber borniert informierten Monologen durchpflügt. Dabei belagert er einen unablässig. Stellt Fragen, die so ausgesucht sind, dass sie die ganze Ignoranz des Gegenübers aufdecken. Und das ist nur der eine Teil der Behandlung. Der andere Teil sind die Köder aus Fremdenhass, Frauenhass und Rassismus, mit denen er das Ganze spickt. Überall legt er kleine Fallen aus. Aber nichts davon so offen aufgetragen, dass man sagen konnte: „Lieber John, die Ansicht teile ich nicht, aber das ist für unser Gespräch auch so nicht wichtig“, sondern so verkläuselt, dass jede Thematisierung als frecher Vorwurf oder als geheuchelter Versuch konspirativer Verbrüderung aufgefasst werden könnte, der seine Vorverurteilung enttarnt. Ich hielt mich daher an die Devise, die er mir aufgegeben hatte: „Don’t Assume“. Viel anderes blieb mir auch nicht übrig.

Isolation geboren aus der Großen Depression

John versteht seine Isolation vor allem durch den Prozess der ethnischen Durchmischung seines Viertels. Alles liegt seiner Ansicht nach irgendwie daran: am Bussing – also durch die Beförderung von nichtweißen Kindern in die Schulen in dominant weißen Bezirken und umgekehrt –, an den Mietskasernen, an den Migranten aus Lateinamerika. Aber genaugenommen beginnt Johns soziale Isolation schon viel früher: bei seiner Geburt. Er ist ein Kind von „Kindern der Großen Depression“ (Elder 1999). Johns Eltern waren 1929 im heiratsfähigen Alter, als die Börse in den Keller rauschte und sich die Lebenschancen einer ganzen Generation eintrübten. In der Wirtschaftskrise taten seine Eltern, was für ihre Generation in den USA typisch war: Sie schoben die

Geburt des ersten Kindes auf. John ist daher ein Spätgeborener, ohne Geschwister. Die Wirtschaft in den USA erholte sich eigentlich erst von der Weltwirtschaftskrise mit dem Eintritt in den Zweiten Weltkrieg. Die ökonomischen Verhältnisse der Eltern stabilisierten sich erst zum Ende des Krieges hin. Die Mutter war schon in ihren 40ern als John endlich geboren wurde. Er sagt dazu nicht viel, aber man kann vermuten, dass seine Geburt das Ende eines langen und verzweifelten Wartens war. Dass er das einzige Kind und das Ein und Alles seiner Mutter war, machte natürlich noch keinen Eremiten aus ihm. Er spielte gerne mit den Kindern in der Nachbarschaft. Allerdings war er, wie er feststellt, doch etwas anders: Er war gehorsamer, fester an seine Mutter gebunden. Schon als Junge hielt er sich aus Schwierigkeiten heraus, prügelte sich nicht, war stets pünktlich zu Hause. Oft ging er auch gar nicht hinaus. Er war lieber zu Hause, bei seiner Mutter, mit der er viel Zeit verbrachte und der er gerne bei den Arbeiten in der Küche half. Freunde hatte er eigentlich keine. Nachbarn: ja, Sportgruppen, an denen er teilnahm: ja. Aber Freunde im engeren Sinn nicht. Einmal hatte sich ein Bekannter länger um ihn bemüht, aber die Beziehung schlief wieder ein. Die Beziehung zum Vater war dagegen ganz anders. Er schildert ihn als einen Schattenmann, stets da, aber wenig präsent. Er arbeitete nachts in einer Milchfabrik und schlief tagsüber die meiste Zeit, am Familienleben nahm er vor allem dadurch teil, dass man ihn nicht wecken durfte. Er lebte, wenn sie schliefen, und schlief, wenn sie lebten. Das Verhältnis zu den Eltern veränderte sich kaum, als er älter wurde. John blieb, bis auf kurze Perioden, zu Hause wohnen. In späteren Jahren stieg ihr Wohlstand. John verdiente als Verwaltungsinformatiker gut. Das war bereits die Zeit, als alles rapide den Bach runterging, als die „Mieter“ kamen. John war davon erst einmal aber nicht betroffen, er war einer, der sich schon in den 1970ern mit Computern befasste und half, die elektronische Datenverarbeitung in der New Yorker Verwaltung zu etablieren. Er verdiente gutes Geld. Natürlich waren die Frauen jetzt hinter ihm her, er war eine gute Partie. Aber die wollten ja nur das eine und was noch schlimmer war: Sex. Einmal gab es eine Annäherung. Eine junge Frau, die er an der Universität kennengelernt hatte. Sie wollte ihn heiraten, aber am Ende verlief es sich. Er hat auf die Ehe absichtlich verzichtet. So sieht er es. Ich komme darauf später nochmal

zurück. Das Leben zu Hause gefiel ihm gut. Der zunehmende Wohlstand erlaubte es seiner Mutter und ihm, lange Reisen zu unternehmen. Besonders die ehemaligen Sowjetrepubliken hatten es ihnen Anfang der 1990er Jahre ange-tan. Das scheint die beste Zeit seines Lebens gewesen zu sein: die Mutter und er in den pompösen, aber herunterkommenden Funktionärshotels und Kurorten Osteuropas. Er kann mir diese Faszination nicht so recht erklären. Vielleicht war seine Mutter damals schon schwer krank und der Charme des Niedergangs gab eine passende Kulisse für die letzten Jahre jener Beziehung, die ihr und ihm vermutlich am meisten im Leben bedeutet hat. Ich weiß es nicht. Auf jeden Fall starben Ende der 1990er erst der Vater und dann die Mutter in kurzer Abfolge. John hat sich davon nie ganz erholt, auch wenn er das sicher anders sieht. Aber die Zeichen einer nie abgeschlossenen Trauer sind deutlich: Das Grab, in dem die Eltern liegen, besucht er nie, und dies, obwohl es sich mutmaßlich um ein recht teures Grab auf einem jener New Yorker Traditions-friedhöfe mit pompösen Gruften und monumentalen Grabsteinen zu handeln scheint. Er war nicht einmal zum Begräbnis dort. Stattdessen stehen in seiner Wohnung zwei Plastik-Weihnachtsbäume, die er nie abgebaut hat. Die gesamte Weihnachtsdekoration steht noch genau dort, wo sie in ihrem Todesjahr stand. Er fragt mich, ob ich wüsste, was das zu bedeuten hat. Er könne sich nicht erklären, warum er die Dekoration beibehält. Ich verstehe es auf Anhieb. Aber ich kann ihm nicht sagen, dass die Bäume für seine Eltern stehen, weil unser Gespräch dann vermutlich vorbei wäre. Am Ende hat er Recht. Ich habe eine Agenda und die besteht nicht darin, ihm bei seiner Trauerarbeit zu helfen, sondern herauszufinden, wie er es mit der Einsamkeit hält.

Der Körper, der Schmerz und die Einsamkeit

Eine Sache, die mich an John sofort beeindruckt hat, ist seine Erscheinung. John ist ein stattlicher Typ: gut 1,90 m groß. Wenn er ruhig steht, wirkt er kurzzeitig wie einer jener gewaltigen GIs, mit breitem Kreuz und großen Hän-den, die lässig eine Zigarette rauchen und verschmitzt einer jungen Dame zu-lächeln. Ein gealterter John-Wayne-Typ. Aber schon die kleinste Bewegung

zerstört dieses Bild. Er hat etwas Unbeholfenes, Unkoordiniertes und Linkisches, das ihn hinterhältig und verschlagen wirken lässt. Dazu kommt, dass er zwar nicht schmutzig, aber selektiv – also irgendwie absichtlich – ungepflegt ist: Die Fingernägel sind lang und gefeilt, dazu aber spröde und vergilbt. Aus den Ohren wachsen gut sichtbare Haarbüschel. Dafür ist die Rasur glatt und akkurat. Die Kleidung ist unmodisch, ja geradezu für immer aus der Mode gekommen: Das steife Kragenhemd und die grobe Cordhose zieren einige Essensflecken. Durch seine Erscheinung wirkt er auf mich wie jemand, der andere ekeln will, dabei aber respektabel bleiben möchte. Er will nicht, dass man sich in seiner Gegenwart wohl fühlt, aber er will auch nicht, dass man zurecht etwas sagen kann. Besonders deutlich wird mir das nach etwa drei Stunden. Ich habe es seit ich 17 bin am Ischias. Wenn ich lange sitze, fängt mein großer Zeh an, wie verrückt zu jucken. Ich werde bei jedem Monolog, den John ansetzt, immer nervöser. Ich muss mich sehr beherrschen, um das Gespräch nicht abubrechen. Eigentlich will ich nur noch aufspringen, aber ich meine zu beobachten, dass er das genießt. Das spornt mich an durchzuhalten. Seine Redebeiträge werden immer länger und angeregter, je gepresster ich atme und je verkrampfter ich sitze. Er beobachtet mich genau, wie ich mich auf dem Stuhl winde. Ein wenig wirkt es auf mich, als würde er mich exorzieren. Irgendwann habe ich genug. Ich versuche ihn zu überreden, das Gespräch durch einen Spaziergang abzurunden. Ich weiß nicht, warum er am Ende einwilligt. Er fühlte sich in der Situation offenbar wohl. Aber irgendwie beginnen wir über das Bowlen und sein Viertel zu sprechen und er ist bereit mir alles zu zeigen.

John ist, wie ich, ein Mensch mit chronischen Schmerzen. Vom Bowlen hat er mehrere Bandscheibenvorfälle. Sein Gang ist schleppend. Sein ganzes Bewegungsmuster ist durchzogen von Schonhaltungen. Einsamkeit und Schmerz sind verwandte Empfindungen. Beide werden in den gleichen Hirnregionen verarbeitet und ihre Funktion überlappt sich. Es wird vermutet, dass Schmerzmittelkonsum häufig auf chronische Einsamkeit zurückzuführen ist. Gleichzeitig können Schmerzen gemildert werden, indem man Patienten Bilder von ihren liebsten Menschen zeigt (Eisenberger 2015). Die Neurowissenschaft streitet noch über die genaue Verknüpfung beider Empfindungen (Perini et al.

2018). Die meisten dieser Interna können einer Soziologie der Einsamkeit egal sein. Fest steht aber auch, dass die Konzeptualisierung der Einsamkeit als ‚Social Pain‘ – als sozialem Schmerz – einen Paradigmenwechsel darstellt, der auch an der sozialwissenschaftlichen Forschung nicht vorbeigehen kann, weil das neue Paradigma eine komplett andere Phänomenologie impliziert. In den 1980er und 1990er Jahren wurde Einsamkeit vor allem als eine Emotion verstanden, die auf einem zwar nicht unbedingt bewussten, aber doch klar kognitiv gesteuerten Abwägungsprozess beruht: Abgewogen wurde die Beurteilung der Beziehungen der Person auf der einen Seite, gegen die Beziehungsbedürfnisse auf der anderen Seite (Perlman/Peplau 1981). Einsamkeit, so die Leitthese, entsteht durch ein Missverhältnis zwischen Beziehungsbedürfnissen und Beziehungsqualitäten. Das impliziert, dass sich Einsamkeit vor allem in wiederkehrenden negativen Gedanken und Gefühlen über Beziehungen zum Partner, der Familie und den Freunden oder durch ihr Fehlen äußert. Einsamkeit artikuliert sich, so gesehen, im ständigen Wiederkäuen von Beziehungswünschen und Enttäuschungen, als gedachtes Unglück über soziale Zurückweisungen und soziales Scheitern. Sie ist demnach etwas, das eine Person an sich feststellen kann, wenn sie die eigenen Gedanken und Gefühle genau beobachtet, wenn sie sich auf die Frage einlässt, ob sie mit den sozialen Beziehungen zufrieden ist, die sie hat. So wird bis heute Einsamkeit in den meisten psychologischen und soziologischen Studien konzipiert. Die Phänomenologie von Schmerz ist je nach Schmerzart jedoch ganz anders. Akuter intensiver Schmerz ist intimer, elementarer. Wer einen akuten Schmerz hat, ist der Schmerz – wird weltlos, wie Hannah Arendt das im Anschluss an Martin Heidegger formuliert hat (Arendt 1987). Das Bewusstsein akuten Schmerzes hat phänomenologisch eine andere Färbung als eine starke Emotion wie etwa Traurigkeit oder Ärger. Am akuten heftigen Schmerz wird die Unsinnigkeit der Subjekt-Objekt-Differenz erfahrbar. Er zerstört die Vorstellung, dass es zwei Arten von Dingen gibt: ein Seiendes, das in sich ein Bewusstsein eines anderen hat, das in diesem Bewusstsein gewusst wird. Akuter Schmerz ist eine Art vollkommener Identität von Wahrnehmung und Bewusstsein, von Objekt und Subjekt. Das unterscheidet ihn von kognitiv verarbeiteten Gefühlen, zu

denen Einsamkeit lange gezählt wurde: Wenn jemand sich die Hand verbrennt, denkt die Person nicht lange nach, ob es da vielleicht ein Missverhältnis zwischen dem Wunsch nach körperlicher Unversehrtheit und dem Zustand des eigenen Körpers gibt. Aber auch chronischer Schmerz hat symptomatische Besonderheiten, die ihn von relativ dauerhaften psychischen Persönlichkeitsmerkmalen unterscheiden, für deren Epiphänomen Einsamkeit lange gehalten wurde. Besonders ist hier an den sogenannten Neurotizismus zu denken, der durch die ständige Wiederkehr obsessiver Gedankenketten und negativer sozialer Zuschreibungen gekennzeichnet ist (Perkins et al. 2015). Der chronische Schmerz schreibt sich dagegen in den Körper ein, in die Haltung und in die Bewegungsabläufe. Er wird zu einem Teil der Erscheinung der Person. Er bleibt nicht latent, unsichtbar in den Gedankenketten, sondern tritt nach außen und skulpturiert den Leib. Ebenso stark unterscheidet sich chronischer Schmerz phänomenologisch von Depressivität, zu deren Symptomen Einsamkeitsgefühle lange gezählt wurde (Kennedy 2008). Depressionen äußern sich nicht zuletzt in Gedankenlabyrinthen, aus denen man nicht herauskommt, die einen verzweifeln lassen und einem jede Kraft zum Leben rauben – chronischer Schmerz sitzt dagegen tief im Leib und gehört zur Person wie ein spezielles Organ, wie der eigene Name, wie ein Punkt, der dem Ich eine spezifische Kontur gibt. Irgendwann kann man sich gar nicht mehr vorstellen, dass man ohne ihn derselbe Mensch wäre. Und er tarnt sich durch die Haltung, in der er sich ausdrückt, so sehr, dass man mitunter nicht mehr weiß, dass die Haltung und der Schmerz dasselbe sind. Der Schmerz wird für den Betroffenen unsichtbar: Medizinisch wird dies dadurch erfasst, dass die Wahrnehmungsschwelle für Schmerzen höher wird und die Schmerztoleranz zunimmt (Dar et al. 1995). Langer Rede, kurzer Sinn: Wenn Einsamkeitsempfindungen dem Schmerz ähnlich sind, ist zu vermuten, dass sich ähnliche Phänomene einstellen. Untersucht wird Einsamkeit in den Sozialwissenschaften so bisher jedoch nur selten. Die meisten Studien verwenden bis heute Fragebögen, die in den 1980ern entwickelt wurden. In diesen geht es immer um Abwägungen von Soll- und Ist-Zustand (Russell 1996). Aber wenn die Analogie vom Schmerz zutrifft, müsste die Erfahrung der Einsamkeit anders erfasst werden. Akute Einsamkeit müsste sich in einer Überwältigung der Person artikulieren,

in der die Einsamkeit und die Person sich kaum voneinander unterscheiden lassen. Diese Ansicht liegt auch näher an der Erfahrung, die phänomenologisch geschulte Philosophinnen wie Hannah Arendt in der Einsamkeit sehen. Arendt etwa versteht diese als eine der „radikalsten und verzweifeltsten Erfahrungen des Menschen“ (Arendt 1973, S. 477, Übersetzung J.S.). Die negative Einsamkeit¹² nehme der betroffenen Person das Denken und das Fühlen, sie beraube den Menschen seines „Platzes in der Welt“ (Arendt 1987, S. 58). Akute Einsamkeit ist, so gesehen, eine fürchterliche, zutiefst leibliche Erfahrung der Unbehaustheit in der Welt. Ihre Verarbeitung durch abwägende Gedanken dürfte daher vor allem nachgelagert sein und erst dann einsetzen, wenn die Empfindung schon auf irgendeine Weise unter Kontrolle gebracht ist, wenn sie bereits gedimmt und handhabbar daliegt, wenn man bereits wieder ein Subjekt ist, das sich selbst zum Objekt machen kann. Aber nicht nur die Erfassung akuter Einsamkeit ist durch die aktuellen Befragungsmethoden problematisch. Gerade chronische Formen der Einsamkeit dürften sie nur schwer erfassen, wenn es sich mit diesen ähnlich verhält wie mit chronischem Schmerz. Wenn sich die Einsamkeit in den Körper, in die Bewegungen und die Sprache einschreibt, dann wird sie für den Betroffenen immer intransparenter, immer schwieriger in den Blick zu nehmen: Sie wird selbst zur Farbe der Linse, durch die das Licht der Welt zu einem dringt.

Einsamkeit als Lebensform

Das bringt mich zurück zu John. Nach den ersten drei Stunden unseres Gesprächs führte er mich durch sein Stadtviertel. Zunächst widerwillig, dann aber immer enthusiastischer. Er geht langsam, wir sind Stunden unterwegs. Dabei zeigt er mir, wo vorher die Bowlinghalle stand, in der er gebowlt

¹² Hannah Arendt spricht auch häufig von Einsamkeit als einer Art positiven Fähigkeit zum alleine sein, die hier freilich nicht gemeint ist. Sie weicht daher oft auf den Begriff der Verlassenheit, manchmal auch auf den der Entwurzeltheit aus, um über negative Einsamkeit zu sprechen.

hat, bevor die ganzen „Mieter“ kamen und anfangen alleine zu bowlen. Bowling war in Johns Erinnerung ein Sport, bei dem Menschen aller Leistungsklassen zusammenspielen konnten, weil jeder mit einem individuellen Handicap bowlte. Wer besser war, hatte stets eine entsprechende Erschwernis, damit die Konkurrenz fair blieb. Daran hätten sich aber die Neuen nicht gehalten und deswegen sei das Bowling zugrunde gegangen. John betrauert den Verlust der Regeln der sozialen Konkurrenz um Lebenschancen in seiner weißen Ursprungsgemeinschaft. Ob es die je so gab, sei dahingestellt. Aber durch das Sprechen über den Sport haben John und ich am Ende etwas gefunden, durch das Rapport entstanden ist. Wir sprechen auch noch lange über Baseball, Football und Rugby. Wir haben etwas gefunden, dass uns verbindet. Und so erfahre ich irgendwann auch, als wir unser Gespräch fortführen, dass John nicht weiß, ob er einsam ist. Es ist eine seltsame Interviewsituation. Er kommt von ganz alleine auf das Thema zu sprechen. Er weiß, worum es in dem Interview geht, und er ist zu schlau, um nicht zu vermuten, warum der Pastor ihn gebeten hat, mit mir zu sprechen. Ich bin mit der Frage nicht ins Haus gefallen. Dafür war das Gespräch von Anfang an zu instabil, immer zu nahe daran zusammenzuberechnen. Ich habe mir die Frage nach seiner Einsamkeit daher verkniffen. Er kam auf das stille Thema unserer Konversation nach und nach selbst. Erst erklärte er mir auf seine Weise, warum er nie geheiratet hatte. Seine Erklärung war, dass er Frauen immer gemieden hat, weil sie Sex von ihm wollten. Und Sex sei eine Sünde, von der er sich reingehalten habe. Er sieht sich wie einen Priester, der versucht, eng nach Christus Vorbild zu leben. Die christologische Rechtfertigung des eigenen Lebens ist bei einem Christen nicht weiter überraschend. Sie erklärt auch, weshalb er seinen Pastor und seine Gemeinde derart missachtet. Wer derart keusch gelebt hat wie John, dem erscheinen die anderen als Heuchler – und die anderen als Heuchler zu entlarven, bietet die Möglichkeit, die eigene Heiligkeit erfahrbar zu machen. Seine antisoziale Geselligkeit, seine Abneigung gegen den Pastor und die Gemeindemitglieder, die nahezu die einzigen Menschen sind, mit denen er sozial verkehrt, erklärt sich mir so. Es ist ein wenig so wie in dem Witz mit dem Geisterfahrer, der im Radio von sich selbst hört und darauf antwortet: Nicht einer, tausende. Über Jahrzehnte nicht berührt zu werden, muss ein enormes Opfer gewesen sein.

Vor diesem Opfer müssen die anderen durchfallen; sie müssen es, um das Opfer zu veredeln. So zumindest verstehe ich, woher seine Freude an der Ablehnung durch seine Mitmenschen kommt, warum es mir so scheint, dass er einen Lustgewinn aus dem Unwohlsein der anderen in seiner Gegenwart ziehen kann. Als er sich selbst in einem seiner Monologe fragt, ob er einsam ist, erwarte ich daher, dass nun etwas kommt, das in das christologische Schema des Heiligen passt: eine Einsamkeit, die durch die Schlechtigkeit der Menschen gerechtfertigt ist, die man auf sich nimmt, um sich zu reinigen und zu prüfen. Aber es kommt anders. Er denkt nach, er grübelt. Er versucht an sich zu erfahren, ob er einsam ist. Er sagt zwischendrin, er wüsste es nicht. Es reißt ihn hin und her. Am Ende kommt er zu dem Schluss, er sei es nicht. Ich glaube ihm, dass er das glaubt, und trotzdem bin ich mir sicher, vor einer der einsamsten Personen zu stehen, die ich je gesehen habe. Natürlich ist es möglich, dass er die Einsamkeit in sich entdeckt hat und am Ende davor zurückgeschreckt ist, mir von ihr zu erzählen. Aber allein der Sachverhalt, dass es ihm nicht klar ist, spricht Bände über die Schwierigkeit, Einsamkeit als eine Art kognitiv vermittelte Emotion zu konzipieren. Man sollte zumindest die Möglichkeit einräumen, dass die Einsamkeit von außen klar zu Tage treten, einer Person aus jeder Pore dringen und aus jedem Wort fallen kann und dennoch von innen kaum sichtbar ist, weil sie ein intimer Teil des Menschen geworden ist. Chronische Einsamkeit wäre dann weniger als eine Empfindung und eher als eine Lebensform zu verstehen.

Literatur

Arendt, Hannah (1973): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.

Arendt, Hannah (1987): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 5. Aufl., 19.-22. Tsd., Neuausg. München, Zürich: Piper.

Dar, Reuven/Ariely, Dan/Frenk, Hanan (1995): *The effect of past-injury on pain threshold and tolerance*. In: *Pain* 60 (2), S. 189-193.

Eisenberger, Naomi I. (2015): Social pain and the brain: controversies, questions, and where to go from here. In: *Annual review of psychology* 66, S. 601-629.

Elder, Glen Holl (1999): Children of the great depression. Social change in life experience. 25th anniversary Hg. Boulder, Colo.: Westview Press. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0832/98027535-b.html>.

Kennedy, Sidney H. (2008): Core symptoms of major depressive disorder: relevance to diagnosis and treatment. In: *Dialogues in Clinical Neuroscience* 10 (3), S. 271-277.

Perini, Irene/Gustafsson, Per A./Hamilton, J. Paul/Kämpe, Robin/Zetterqvist, Maria/Heilig, Markus (2018): The salience of self, not social pain, is encoded by dorsal anterior cingulate and insula. In: *Scientific reports* 8 (1), S. 6165.

Perkins, Adam M./Arnone, Danilo/Smallwood, Jonathan/Mobbs, Dean (2015): Thinking too much: self-generated thought as the engine of neuroticism. In: *Trends in cognitive sciences* 19 (9), S. 492-498.

Perlman, Daniel/Peplau, L. Anne (1981): Toward a social psychology of loneliness. In: *Personal relationships* 3, S. 31-56.

Russell, D. W. (1996): UCLA Loneliness Scale (Version 3): reliability, validity, and factor structure. In: *Journal of Personality Assessment* 66 (1), S. 20-40.

Williams, Bernard (2013): *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Natan Sznajder

Lessings Nathan und Budes Natan: über Freundschaft

Ein Jüdisches Lehrhaus der Soziologie. Ein merkwürdig klingender Titel für mein Projekt über Karl Mannheims Frankfurter Jahre 1930 bis 1933. Entstanden ist der Titel im freundschaftlichen Gespräch mit Heinz. Denn Freunde sind wir, gewählte und wählerische Freunde. Ich erzählte ihm vor einigen Jahren von meinen Gedanken zu Karl Mannheim, in meinen Augen der Beginn einer theoretisch und methodologisch fundierten jüdischen Soziologie, die da 1930 bis 1933 am Lehrstuhl für Soziologie in Frankfurt entstehen sollte. Es war ein großer Moment, als Karl Mannheim nach Frankfurt kam. Mannheim folgte eine Gruppe von Studenten und Studentinnen aus Heidelberg, wohin es ihn aus Budapest zunächst verschlagen hatte. Es war kein einfacher Prozess, Mannheim an die Frankfurter Universität zu bringen. Mannheim war kein deutscher Staatsbürger. Bevor er den Lehrstuhl erhalten sollte, musste er deutscher Staatsbürger werden. Doch es gab Widerstand. Man sprach von ihm als einem ‚fremdstämmigen Ostausländer‘. Was bei mir nicht ohne Resonanz blieb. Die Argumente für ihn waren, dass obwohl Jude, er aus dem deutsch-kulturellen Raum von Budapest stammt. Es war auch das Jahr des Durchbruchs der NSDAP kurz vor dem Scheitern der Großen Koalition im März 1930. Mannheims Soziologie wurde zu diesem Zeitpunkt ebenfalls politisch: Nach seinem Dafürhalten sind es gerade die Intellektuellen, die die unterschiedlichsten Ansichten oder verschiedensten Weltanschauungen zusammenbringen können. Freischwebende Intellektuelle nannte Mannheim die nicht gebundenen Intellektuellen, die frei nach Simmel distanziert auf die eigene Gesellschaft schauen sollen. Für mich ist Heinz ein Musterbeispiel eines unabhängigen und freischwebenden Intellektuellen. Gerade solche freischwebenden Intellektuellen wie Heinz können elegant und entschieden über ihren sozialen Standpunkt hinausdenken. Und sie können Freundschaften ohne Intimität pflegen.

Ich erzählte Heinz von den Verknüpfungen mit dem Freien Jüdischen Lehrhaus, das 1920 von Franz Rosenzweig gegründet worden war. Dem Lehrhaus in Frankfurt ging es um jüdisches kulturelles Selbstverständnis und auch um jüdische Dissimilation, also eine Ungleichmachung: ein Prozess, der der Illusion der Gleichmachung – der Assimilation der Juden, 13 Jahre vor Beginn der Katastrophe – das Eigene entgegensetzte. Das Freie Jüdische Lehrhaus war eine Art jüdische Volkshochschule in Frankfurt der Zwanzigerjahre das vor allen Dingen mit den Namen von Franz Rosenzweig und Martin Buber verknüpft ist. In diesem Lehrhaus wurde vom Osten in Richtung Westen gelernt; als Vorbild diente für Juden des Frankfurter Bürgertums dieser Zeit, die sich nicht mehr der Illusion der Assimilation hingeben wollten, das ostjüdische Judentum. Es ging darum, den neuen Weimarer experimentellen Zeitgeist mit dem Judentum zu verknüpfen. Das ‚Who’s Who‘ des intellektuellen Judentums dieser Zeit hielt dort Vorträge, wie zum Beispiel die jüdische Feministin Bertha von Pappenheim, Siegfried Kracauer, Gershom Scholem, aber auch Franz Oppenheimer, der Vorgänger Karl Mannheims am Institut für Soziologie. Um nichts weniger als eine jüdische kulturelle Neugeburt ging es in dem Lehrhaus am Vorabend der jüdischen Katastrophe. Es ging nicht nur um eine kulturelle Selbstbestimmung jüdischen Lebens. Es ging auch um Anerkennung als nationale und ethnische Minderheit, also um den Prozess der bewussten Dissimilation. Rosenzweig kannte wohl den Begriff des Postkolonialismus noch nicht, aber es war ein jüdischer Postkolonialismus, den Rosenzweig im Lehrhaus praktizierte. Juden gehörten zu Europa und standen gleichzeitig außerhalb der europäischen Kultur. Sie konnten keinen Frieden mit der Welt finden, aber auch nicht mit ihrem eigenen Partikularismus. Heinz hörte gespannt zu und meinte: „Nenn deine Sache *Ein Jüdisches Lehrhaus der Soziologie*“ – ein für mich wunderbarer Titel, der seitdem in meinem Kopf herumschwirrt.

Franz Rosenzweig kam 1919 aus Kassel nach Frankfurt. In Kassel wurde er 1886 geboren und verbrachte dort die ersten Lebensjahre. Heutzutage verbindet man Kassel wohl eher mit einer weltberühmten Kunstschau, der Documenta, als mit dem Geburtsort von Franz Rosenzweig. Und wir wissen alle ja,

dass Heinz 2020 zum Gründungsdirektor des Documenta-Instituts berufen wurde. Und wir wissen auch, dass Heinz sich gemeinsam mit Karin Wieland mit den ‚kontaminierten Ursprüngen‘ der Documenta auseinandersetzte. Sie zeigten auf, dass es Kontinuitäten zwischen Nazideutschland und dem post-nationalsozialistischen Deutschland auch bei den ersten Documentas gab, die sich bewusst um einen Neuanfang von Kunst und Kultur in Deutschland bemühten. Auch Heinz will keinen Frieden mit der Welt finden. Dazu gehört Kunst soziologisch zu verstehen, da Kunst eben nicht für sich sprechen kann, wie es im Vorfeld der jüngsten Documenta so dreist hieß. Auch die Kunst muss sich gesellschaftlich verantworten. Kunstfreiheit – also eine Kunst, die keinen Widerspruch duldet – ist da Ausrede. Und so ist es auch mit der Aufklärung, die mitnichten als universal bezeichnet werden kann. Ein jüdisch-postkolonialistisches Thema par excellence. Rosenzweig hätte sich über die Documentas seiner Geburtsstadt wohl gefreut und gewundert.

Rosenzweig verstarb 1929 in Frankfurt. Zwei Jahre später hielt sich Hannah Arendt für eine kurze Zeit dort auf. Gemeinsam mit ihrem damaligen Mann Günther Stern (der sich später Günther Anders nannte) hörten sie Karl Mannheim und trafen dort auf seinen Studentenkreis. Mannheim interessierte sich damals für die Ursprünge des deutschen Frühliberalismus. Man traf sich oft im Café Laumer und sprach buchstäblich über Gott und die Welt. Eine gemischte Gesellschaft. Juden und einige wenige Nichtjuden. Frauen und Männer. Soziologen und Soziologinnen im Kaffeehaus. Hier war der Ort, wo man die neuesten Thesen der Lehrer und Kollegen diskutierte, neue Entwicklungen in den benachbarten Fächern, in Kunst und Literatur besprach, Amouren begann und wieder beendete, die stilvolle Umgebung genoss, das hervorragende Gebäck, so heißt es, eingeschlossen. Am Nebentisch, mit skeptischem Blick, die Herren Max Horkheimer und Theodor Adorno. Das Kaffeehaus war der Ort, zwischen Heim und Arbeit, wo diese Dinge möglich waren. Das Gespräch über Wahrheit war das Wichtige. Auch Arendt gehörte kurz zu diesem Kreis, als sie gerade an Fragen der jüdischen Emanzipation arbeitete und versuchte, mit ihrer Rahel-Varnhagen-Biografie ihr eigenes Judentum in Deutschland zu bestimmen.

28 Jahre später sollte sie zu diesen Themen zurückkehren in einer wohl temperierten Rede, die alle Tonarten bediente. Anlass war die Entgegennahme des Lessing-Preises der Stadt Hamburg. Lessing hatte Arendt schon lange fasziniert. Toleranz, die angenommene Gleichheit der Menschen, das Suchen nach Wahrheit, das sind die Themen, die Arendt schon immer umgetrieben hatten. Es sind jüdische Themen. 27 Jahre vor der Lessing-Rede, 1932, schrieb sie einen kleinen Essay, wo sie sich gleich zu Anfang mit Lessing auseinandersetzte. *Aufklärung und Judenfrage* wurde in der kleinen jüdischen Zeitschrift *Geschichte der Juden in Deutschland* veröffentlicht, eine philosophisch-zionistische Abhandlung gegen die Aufklärung, also kurz nachdem sie in Frankfurt auf den Mannheimer Kreis gestoßen war. Hier argumentiert sie gegen Lessing und Mendelssohn, dass die Aufklärung und Judenemanzipation, die aus Juden ‚gleiche‘ Staatsbürger schaffen wollten, Juden als Kollektiv schutzlos ließen. So ist es auch kein Zufall, dass der Essay so beginnt: „Die moderne Judenfrage datiert aus der Aufklärung; die Aufklärung, d h. die nichtjüdische Welt hat sie gestellt.“ (Arendt 1932, S. 65). Diese Frage, die moderne Judenfrage, hat Arendt seit dieser Zeit nicht mehr losgelassen. Auch Lessing taucht einige Zeilen später auf: „Für Lessing ist die allen gemeinsame Vernunft das Fundament der Menschlichkeit.“ Aber welche Frage hat die nichtjüdische Welt gestellt? Es geht um Gleichheit, um Gleichheit in einer Welt der Unterschiede, Gleichheit in einer Welt, wo gerade die Juden auf ihrer Differenz bestanden und auch so von der nichtjüdischen Welt betrachtet werden. Sie ist in ihrem Essay gnädiger zu Lessing, als sie es zu Moses Mendelssohn ist, dem Symbol des Beginns einer imaginierten deutsch-jüdischen Symbiose. Mendelssohn, der jüdische Aufklärer und Freund Lessings, der in den Augen Arendts den Juden ihr Verständnis für die eigene Geschichte raubte und sie nur noch in ihrer Religiosität ließ. Und Mendelssohn ist natürlich das Vorbild für die große Figur des ‚Nathan des Weisen‘, dem wir in Arendts Rede von 1959 wiederbegegnen.

In ihrer Rede von 1959 „*Menschlichkeit in Finsternen Zeiten*“ geht es wieder um die Aufklärung und wieder auch um Lessing, um den weisen Nathan, um sie selbst und vor allen Dingen um Freundschaft. ‚Sei mein Freund‘ ist der

Appell des Schauspiels. Bei Arendt geht es vorrangig um Freundschaft, die sie von Liebe und Brüderlichkeit unterschieden haben will. Dahinter verbirgt sich eine vernichtende Kritik an dem Aufruf zur ‚Brüderlichkeit‘ der Französischen Revolution als Grundlage für Solidarität. Nicht um Liebe geht es ihr, die gehört ins Private und nicht ins Öffentliche und sie lässt wie die Brüderlichkeit keinen Raum für die Welt. Freundschaft ist für sie politisch und nicht intim. Intim ist nur die Liebe. Der Lessing von 1932 taucht nur noch auf der Hinterbühne auf, ‚gemeinsame Vernunft‘ spielt eine untergeordnete Rolle (Arendt 1932). Über allen schwebte die Figur des weisen Nathan, für die assimilierten Juden eine der wichtigsten fiktiven und wirklichen Figuren überhaupt. *Nathan der Weise* spielt in einem Land, das an der Grenze zwischen dem Christentum und Islam lag, an den Frontlinien der ursprünglichen Kreuzzüge und Jihads, als diese Begriffe also noch keine verwendeten Metaphern waren. Schauplatz ist Jerusalem. Protagonisten sind Saladin, der muslimische Sultan, ein christlicher Tempelherr und der weise Nathan. Nathan steht vor dem Problem, die ritterlichen Ideale des christlichen Tempelherrn unter Kontrolle zu halten und gleichzeitig nicht den Sultan zu verärgern. Er ist der moderne Jude inmitten von Barbaren, er liebt den Luxus und alles, was das zwölfte Jahrhundert an Konsumgütern zu bieten hat. Er ist keineswegs der herzlose und geldgierige Jude, wie in antisemitischer Fantasie geschildert, vielmehr ist er der Vertreter eines konstruktiven Umgangs mit der Macht, deren Ziel in der sozialen Koexistenz jenseits religiöser und nationaler Grenzen liegt. Gotthold Ephraim Lessing setzt auch seinem Freund Moses Mendelssohn damit ein Denkmal. Nathan ist ebenfalls ein Vorbote einer möglichen friedfertigen Moderne, die urban, mobil, gebildet, artikuliert, intellektuell und flexibel ist. Er wurde damit auch zum Vorbild aller sich assimilieren wollenden Juden. Kein Name steht mehr für die Vergegenwärtigung der Illusion, dass Deutschtum und Judentum verknüpft werden können wie Nathan und Moses Mendelssohn. Äußerliche Merkmale wie Sprache, Kleidung, nationale Solidarität sollten abgelegt werden. Die Nathans wurden zu den ultimativen ‚deutschen Juden‘, die sich Sprache und Habitus ihrer Umwelt aneigneten – ein Prototyp von Akkulturation und Assimilation und auch des Selbstbildes einer neuen, noch nicht existierenden Welt, die nicht zufälligerweise von dem

großen Aufklärer Lessing beschworen wird. Freundschaft zwischen Juden, Christen und Muslimen als Menschen wird beschworen. Was bei Lessing noch positiv gedeutet wurde, wird bei Antisemiten zum Kampfbegriff. Die Wurzel- und Heimatlosigkeit, die für viele mit den großen Veränderungen von Industrialisierung, Rationalisierung, Verstädterung, Individualisierung usw. assoziiert war, verbanden gerade konservative Nationalisten mit den Juden und formten daraus einen Schlachtruf, der eine homogene Volksgemeinschaft beschwor. Die Nathans wollten sich mit dem Staat, in dem sie lebten, identifizieren, aber umgekehrt war es nicht so. So ist das Schauspiel Prolepse, ein Vorspulen der Zeit, also des Scheiterns des freundschaftlichen Projektes von Lessing und Mendelssohns Nathan. Denn Freunde waren sie wohl, Lessing und Mendelssohn, aber es war eine Freundschaft zwischen kontextlosen Männern, keine Freundschaft zwischen einem Juden und einem Christen. Eine messianische Freundschaft in den Worten Rosenzweigs, dem Gründer des Jüdischen Lehrhauses. Dieser Franz Rosenzweig, den Arendt wohl nie persönlich traf, aber wohl im Geiste kannte, suchte nach dem ‚behausten‘ Menschen, denn den ‚reinen‘ gibt es für ihn nicht. Rosenzweig steht mit Arendt auf der Bühne in Hamburg. Auch er hielt eine Rede über Lessing, 1919, zehn Jahre vor seinem Tod, in seiner Heimatstadt Kassel. Dort sprach er vor der jüdischen Gemeinde über Lessings Nathan. Der Freundschaft Lessings mit Mendelssohn fehlte das „Blut der Gegenwärtigkeit“, sagte er 1919 in seinem Kasseler Vortrag. Rosenzweig tat das 1919 in Kassel und Arendt 1959 in Hamburg, die jüdische Katastrophe dazwischenliegend.

140 Jahre nach Lessings Nathan, 40 Jahre vor Arendts Lessing, 14 Jahre vor Beginn der jüdischen Katastrophe, 14 Jahre nach ihrem anscheinenden Ende, das sind die Daten von Lessing, Rosenzweig und Arendt. Rosenzweig sprach vor einem jüdischen Publikum in einem Vortrag in der jüdischen Gemeinde und setzte sich dort mit der Möglichkeit der Freundschaft jenseits der religiösen Unterschiede auseinander. Er kritisiert Lessings Nathan dafür, dass er – also Lessing, Nathan und Mendelssohn – den Juden die Heimat, das Haus und damit die Zugehörigkeit raubte. Nathan wurde zum Menschen. Er war kein kollektiver Jude mehr. Mendelssohn als Vorbild für Nathan, als Vorbild für

Juden in Deutschland, die als Menschen über der Welt schweben wollten. Für Rosenzweig waren Lessings Nathan und Mendelssohn nicht nur tragische Figuren, ja sie waren – mehr als das – tragisch als Vorbilder für die assimilierten Juden. Rosenzweigs theologische Überlegungen kann man durchaus soziologisch übersetzen. Tolerant war die Aufklärung nur gegenüber den Gleichgesinnten und denjenigen, die sich dem Begriff der Menschheit unterwerfen wollten. „Den Juden als Nation muss man alles verweigern; als Individuen muss man ihnen alles zugestehen.“ So hieß es in Frankreich nach der Französischen Revolution, und dieser Ausspruch wurde zum Inbegriff der gescheiterten jüdischen Assimilation in Europa. Denn letztendlich wird hier eine Konvertierung gefordert. Wie andere Stände auch verloren die Juden ihre Autonomie, ihre eigene Gerichtsbarkeit und andere Privilegien. Sie verloren die Achtung, als Juden anerkannt zu werden, gewannen aber die scheinbare Wertschätzung durch Staatsbürgerschaft. Rosenzweig konnte 1919 noch nicht ahnen, wie schutzlos dieser ‚Mensch‘ war.

Hannah Arendt hatte diese Schutzlosigkeit am eigenen Leib erfahren müssen und liest dann den Nathan auch kritisch, aber mit einem Wissen, das Rosenzweig nicht haben konnte. Rosenzweig und Arendt forderten von Juden mehr, als nur ‚Menschen‘ zu sein. Sie sollten eine Beziehung zur Welt haben. Dazu gehören auch Haus, Erde und Boden. In dieser Hinsicht war Rosenzweig Zionist und wollte Nathan in Natan verwandeln. „Nur weil du Edom bist, darf ich Jakob sein“, drückte es Rosenzweig aus. So konnten Juden und Nichtjuden Freunde sein. Sie treffen sich als diejenigen, die sie sind, und erkennen die Unterschiede an. Bei dieser Art von Freundschaft geht es nicht um Seelenverwandtschaft, sondern um Anerkennung der Verschiedenheit.

„Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, Als Mensch?“ fragt Nathan den Tempelherrn 140 Jahre vor Rosenzweig. Die meisten Juden in Deutschland glaubten, dass die Antwort ein Mensch war. Und dieser Mensch wird von der Vernunft beherrscht. Arendt glaubte 1959 in Hamburg, dass das ein „groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit“ war (Arendt 2018, S. 65). Aber die Juden in Deutschland glaubten daran. Nathan konnte zwi-

schen 1933 und 1945 in Deutschland nicht mehr aufgeführt werden. Eine Ausnahme gab es: Im Juli 1933 gründete sich der sogenannte Kulturbund der Deutschen Juden, eine jüdische Selbsthilfeorganisation, die versuchte, entlassenen jüdischen Künstlern einen von der deutschen Gesellschaft abgeschnittenen Arbeitsraum zu schaffen. Aus heutiger Sicht ist es keine Überraschung, dass das erste vom Jüdischen Kulturbund produzierte Stück *Nathan der Weise* war, das im Oktober 1933 in Berlin aufgeführt wurde. Nathan wurde von jüdischen Schauspielern vor einem jüdischen Publikum als letzter Strahl einer Hoffnung gezeigt, dass es vielleicht jenseits der ethnischen Grenzen auf Resonanz stoßen wird. Die Hoffnung, dass die drei Ringe, die die drei monotheistischen Religionen symbolisieren, tatsächlich gleich sind, hat sich nicht erfüllt. Nathan blieb am Ende alleine auf der Bühne stehen. Deshalb kann man nicht mehr an dieser Gleichheit festhalten.

Ist es möglich, Nathan auch anders zu lesen, eher als Analepse, ein Zurückspulen der Zeit, eine Erinnerung, was möglich gewesen wäre? Lessing bringt das mittelalterliche Jerusalem als Koexistenz der drei Religionen auf die Bühne. Es ist eine Erinnerung an das mittelalterliche Spanien, an El-Andalus. Sicher keine Toleranz im aufklärerischen Sinne, aber die Hoffnung auf die sogenannte Convivencia, wo Menschen der drei Religionen miteinander lebten. Auch dieser idealisierte Begriff der Convivencia wurde von neueren postkolonialistischen Studien aufgegriffen und als diasporisches Lebensmodell jenseits des Nationalstaats beschrieben.

Die Ringparabel steht sowohl für die Rück- als auch für die Vorschau.

„Umsonst; der rechte Ring war nicht
Erweislich; –
Fast so unerweislich, als
Uns itzt – der rechte Glaube.“

Der Totalitarismus des echten Ringes faszinierte Arendt. Wie konnte Lessing sonst im 18. Jahrhundert seine Freundschaft mit einem Juden rechtfertigen? Von der Freundschaft zwischen Lessing und dem Juden Mendelssohn und

über Nathan kommen wir jetzt zu einer heutigen praxisbezogenen Soziologie, mit der wir uns von der Wahrheit verabschieden und am Gespräch über diese Wahrheit festhalten. Das ist der Weg von Nathan zu Heinz und Natan. Wissen und Denken sind sozial bedingt, ein Versuch, die Philosophie des Wissens – die Erkenntnistheorie – durch die Soziologie zu ersetzen. Jüdische Soziologen wie Karl Mannheim entwickelten dieses Projekt weiter und behaupteten, dass es in einer Gesellschaft keine einheitliche Sichtweise gibt. Nun hatte schon Karl Marx gesagt, dass sich die Sichtweise auf die Gesellschaft von Klasse zu Klasse unterscheidet. Aber diese Auffassung war den Soziologen Heinz und Natan zu eng. Sobald es mehr als eine Sichtweise gibt, mehr als eine Weltanschauung, ist der Konflikt zwischen ihnen unvermeidbar. Unser Schlüsselbegriff ist der Begriff der Perspektive. Soziologie ist eine Erfahrungswissenschaft, betont Heinz, und wir müssen immer auch auf die eigenen Erfahrungen schauen. Die Welt zeigt und offenbart sich nun einmal in einer Perspektive, einem Standpunkt, der die Welt für den Betrachter bestimmt. Wenn jemand also die Welt sehen will, wie sie wirklich ist, kann er oder sie das, was von vielen geteilt wird, Erleben heißen. Es ist daher kein Zufall, dass Heinz über die Erfahrung der Angst in der Moderne schrieb, und wie Mannheim war er von den verschiedenen Generationserfahrungen fasziniert. Angst ist Teil der ‚finsternen Zeiten‘, aber sowohl Lessing als auch Heinz, Hannah Arendt und Natan sehen darin auch eine Chance. In finsternen Zeiten hat man nicht nur finstere Gedanken. Ganz im Gegenteil, man denkt ohne Geländer, wie Arendt es ausdrückte. Mit Freude, Freundschaft, Leidenschaft und Virtuosität. Und mit Bewegungsfreiheit.

Wir tragen persönliche, familiäre und kollektive Geschichten in uns selbst, und es sind genau diese Geschichten, die am Ende unsere politischen Leidenschaften prägen. Das versteckt sich offen in der Soziologie von Heinz. Wenn man das nicht erkennt und sich der Illusion des Menschseins hingibt, dann können die Konsequenzen prekär sein. Gerade der Mythos von Nathan hielt die jüdische Minderheit an, ihre gefährliche Lage nicht einschätzen zu können. Arendt wird diese Fehleinschätzung nicht wiederholen. Es schien nicht

einfach für sie zu sein, 1959 nach Hamburg zu fahren, um einen Preis zu erhalten, der sich am Thema Aufklärung orientiert. Sie konnte den Preis als Jüdin nicht ablehnen, aber sie konnte ihn auch nicht als Deutsche annehmen. Arendt traute der guten Gesellschaft in Hamburg nicht. Auch das mag sie mit Heinz gemeinsam haben. Sie präsentiert ihrem Publikum Lessing den Polemiker und den Streitsuchenden. Arendts Lessing ist ein Schelm, der sich darüber freut, dass es keine Wahrheit gibt, und für den Freundschaft wichtiger als Wahrheit ist. Arendt schluckte den Lessing-Preis und spuckte ihn ihrem Publikum vor die Füße. Das Publikum war wohl sprachlos, die meisten Zeitungen ignorierten ihre Rede damals. Die Jüdin war zwar wieder da, aber nicht die deutsche aufklärerische Deutsche, die zufällig in New York lebt, der man einen Preis anbot, sondern eine Jüdin, die wusste, dass sie auch vor denjenigen sprach, die sie noch kurz davor hatten vernichten wollen. Es hat den Anschein, als ob die jüdische Dame – sie war damals auch schon über 50 – mit Lessing tanzte. Sie hätte auch der Versuchung erlegen können, sich einer lähmenden Melancholie hinzugeben und über die deutsch-jüdische Symbiose nachzudenken. Das wollte und konnte sie nicht.

„Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, dass ich lange hindurch auf die Frage: Wer bist du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige die der Realität des verfolgt Seins Rechnung trug.“ (Arendt 2018, S. 64f.)

Eingeladen als Humanistin, sprach sie als Jüdin. Identität wird bei ihr zur politischen Tatsache, die man auf die Bühne der Preisverleihung holt. Es geht ihr um Parteilichkeit. Dies war nicht das erste Mal, dass Arendt nach Deutschland zurückkehrte, aber es war das erste Mal, dass man ihr einen Preis verlieh. Aber sie konnte und wollte den Preis nicht als Erbin einer deutschen Tradition annehmen. So wollte es auf jeden Fall ihr Laudator, Hans Bierman-Ratjen, damaliger Kultursenator Hamburgs, der klar und deutlich war in dem, was er, Hamburg und die Bundesrepublik von Arendt erwarteten:

„Wir wünschen Sie zu reklamieren als die Unsrige, und es wäre uns eine große und bewegende Ehre, wenn Sie uns das erlauben, wobei es sich versteht, dass

nicht Sie zu uns zurückgekehrt sind, sondern wir zu Ihnen!“ (Biermann-Ratjen 1982, S. 37)

Arendt erlaubt nicht, Sie weigerte sich, sich als Fortsetzung der deutschen humanistischen Tradition zu sehen. Der Zivilisationsbruch dessen, was geschah, konnte durch die Tradition nicht ungeschehen gemacht werden. Als hätte man durch den Lessing-Preis Arendt wieder zu einer Deutschen verwandeln können. Sie erkannte den Widerspruch, sie in der Tradition des deutschen Humanismus anzusiedeln und sich dadurch mit ihrem jüdischen Schicksal zu versöhnen. Sie kann den Preis nicht als Humanistin annehmen, aber sie kann ihn auch nicht als Jüdin ablehnen. Es war doch auch gerade diese Tradition, vor der sie 1933 hat fliehen müssen. Sie kam als Jüdin und nicht als Deutsche nach Hamburg zurück.

Aber damit ist das Gespräch nicht abgebrochen, sondern es beginnt unter neuen Voraussetzungen. Auch hier werden Widersprüche aufgehoben, die sich ebenfalls in der Soziologie von Heinz wiederfinden. Das sind dann wieder die freischwebenden Intellektuellen, die performativ, virtuos und reflexiv auf die Welt schauen. Dazu kommen auch die Möglichkeiten, wie deutsche und jüdische Intellektuelle mit völlig unterschiedlichem Hintergrund sich in einem Raum treffen und miteinander sprechen können, ohne ihre eigenen Identitäten aufzugeben. Dieser Raum steht für die Freude am Gespräch und es gibt wohl keinen Soziologen, der sich mehr über Gespräche freut als Heinz.

„Gesprächig ist die Freude, nicht das Leid, und das wahrhaft menschliche Gespräch unterscheidet sich von der bloßen Diskussion dadurch, dass es von Freude an dem anderen und dem, was er sagt, ganz durchdrungen ist, gleichsam auf den Ton der Freude gestimmt ist.“ (Arendt 2018, S. 61)

Freude an dem anderen ist für Arendt eine Garantie für Freundschaft, Bewegungsfreiheit eine weitere. Das „Aufbrechen-Können wohin man will“ war für Arendt der Garant der Freiheit. Arendt ist eine virtuose Künstlerin, sie bringt ihre Freiheit sozusagen auf eine Bühne. Hamburg ist für sie eine Bühne. Aber nicht nur mit Rosenzweigs Rede 40 Jahre vorher spricht sie, sondern

auch mit Budes *Solidarität* 70 Jahre später. Sowohl Arendt als auch Bude sehen die Prinzipien der Französischen Revolution eher kritisch, vor allem das politische Prinzip der ‚Brüderlichkeit‘ und dass man nicht einfach so mitleidig für die ‚Elenden der Welt‘ sprechen kann. Beide suchen eine neue Form der Solidarität, eine Form, die nicht auf Mitleid, sondern auf Respekt vor der Andersheit des Anderen beruht. Beide kritisieren in jeweils anderer Form die „Selbstbesorgten“ (Bude), für die Solidarität mit Anderen Schwäche ist oder die von sich glauben, sich aus der Politik zurückziehen zu können ins Innere der Welt (Arendt). Hier wird eine neue Form der Solidarität jenseits der Brüderlichkeit eingefordert, bei der es nicht um verinnerlichte Seelengemeinschaft geht, sondern um das Virtuose der Freundschaft, die ständig aufgeführt werden sollte. Freundschaft hat bei Arendt nichts mit Nähe, Intimität und Brüderlichkeit zu tun. Freundschaft hat auch nichts mit Einstimmigkeit zu tun, vielmehr geht es darum, eine gemeinsame Welt zu teilen. Auch für Heinz ist das soziologische Denken kein Selbstgespräch, sondern ein Sprechen mit Anderen, mit Freunden, mit denen man nicht einverstanden ist. Arendt schließt ihre Lessing-Rede mit einem Zitat aus einem Brief von Lessing: „Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!“ (Arendt 2018, S. 88). Der Soziologe Heinz ist auch davon überzeugt, dass wir Soziologen das Rätsel der Freundschaft nie lösen können. Und das ist auch gut so. Es ist „das Rätsel einer freiwilligen Bindung, die nicht institutionell gesichert und nicht sozialstrukturell arrangiert ist, die aber gleichwohl sozial nützlich, persönlich hilfreich und emotional bereichernd ist“ (Bude 2017, S. 553). Arendt würde wohl mit ihm darüber streiten, so betrachtete sie nicht die Welt. Aber gerade dieser Streit wäre für Arendt der Beweis der Freundschaft. Die Maske Lessings tragend sagt sie: „Ihm ging es ja nie darum, sich mit dem anderen, mit dem er in einen Streit geraten war, wirklich zu entzweien, sondern einzig darum, durch das unaufhörliche und immer wieder entfachte Sprechen über die Welt und die Dinge auch das Unmenschliche noch zu vermenschlichen. Er wollte vieler Menschen Freund, aber keines Menschen Bruder sein.“ (Arendt 2018, S. 86f.)

Einfach war es nicht für Hannah Arendt, niemandes Schwester zu sein. Wir wissen aus ihrer Korrespondenz mit ihrem Freund Karl Jaspers, dass ihr auch nicht wirklich wohl bei der Preisverleihung war. Es war Jaspers, der ihr diesen Preis ‚einbrockte‘, wie sie ihm schrieb, auch weil er sie – ähnlich wie Bierman-Ratjen – an die deutsche humanistische Tradition anknüpfen wollte.

„Sie werden nun über die Menschlichkeit sprechen. Ich zweifle nicht, dass Ihnen das gelingt. Sie wissen wahrscheinlich, worum es sich da handelt, wie Lessing es wusste. Wie wenige wissen es!“ (Jaspers an Arendt, 26. August 1959, S. 412).

Aber wusste sie wirklich, was Jaspers meinte, dass sie es wie Lessing wusste? Es war in der Tat ein Anliegen aufgeklärter Deutscher, Juden als die Ihren zu sehen. Damit konnte man sich als Teil einer weltoffenen Elite betrachten, die sich nicht über ethnische oder religiöse Zugehörigkeiten definieren will. Und auch dafür steht Lessing. Arendt sieht aber zugleich einen anderen Lessing, einen streitbaren und polemischen Lessing, einen Lessing der wachsamen Parteilichkeit, der lieber über die Wahrheit spricht, als recht zu haben. Ein Lessing, der sich in der Tat weltoffen und voller Zorn und Leidenschaft parteiisch und unversöhnlich der Welt entgegenstellt. Das ist die intellektuelle Bewegungsfreiheit Lessings, die die Brücke zur lustvollen Soziologie von Heinz Bude schlägt, der diese auch der guten Gesellschaft Hamburgs vorhält.

„Denn Lessing hat den Einklang in die Welt und die Öffentlichkeit nie gefunden und wohl auch nie finden wollen, und hat sich doch auf seine Weise ihr immer verpflichtet gefühlt.“ (Arendt 2018, S. 45)

Hier beschreibt Arendt die soziologische Position der Distanz und Nähe, die Soziologie ausmachen kann und soll. Soziologie wird aus der Position des Fremden konstatiert, Fremdheit und Distanz sind hier die Schlüssel. Arendt sieht sie bei Lessing, Natan sieht sie bei Heinz, nämlich die Welt im Zorn und im Lachen zu erfahren. Moderne Menschen fallen ständig aus der Welt heraus, trotzdem ist ein intellektueller Rückzug aus der Welt nicht möglich.

Und so sagt Lessings Nathan:

„So ganz Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht.
Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.
Denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen,
Warum kein Muselmann?“ (III,6)

Weder der Sultan noch der Tempelherr stellen sich diese Frage. Die Frage Nathans ist die Jüdische Frage. Es ist auch Arendts Frage. Arendt verstand sehr wohl, dass die Aufklärung und Emanzipation die sogenannte Jüdische Frage erst zum Leben erweckten, aber gleichzeitig war die jüdische Emanzipation für viele Juden in der Tat Befreiung. Juden konnten theoretisch gleich werden. Und seit Mendelssohn war es die Sprache, die sie gleich machte. Aber der Preis für diese Gleichheit war die öffentliche Unsichtbarkeit der Juden als Juden, die auch von vielen Juden als solche akzeptiert wurde. ‚Sei ein Jude zu Hause und ein Mensch in der Welt‘ hieß denn auch die Losung der jüdischen Aufklärung, die von Juden erwartete, sich ihrer Umgebung anzupassen, deren Sprache zu sprechen und deren Kleidung zu tragen. Eben darin sah Arendt die grundlegendste Schwäche der Juden. Sie suchte nach einer kulturellen und politischen Sichtbarkeit, einer Rückkehr in die Geschichte, wie sie auch die Zionisten einforderten. Assimilierte Juden hatten ihrer Meinung nach nicht mehr das politische Werkzeug, sich als Juden zu wehren, wenn sie als Juden angegriffen wurden. Das war auch Nathans Dilemma. Denn wenn die Emanzipation und Aufklärung sogar Juden als Teil der gemeinsamen Menschheit sieht, dann kann die Aufklärung auch die jüdische individuelle Besonderheit als Teil dieser Aufklärung sehen: „Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.“ Nur so geht Freundschaft.

SALADIN: Nathan, lieber Nathan! (...) – Geh! – Geh! – Aber sei mein Freund.

NATHAN: Und weiter hätte Saladin mir nichts Zu sagen?

SALADIN: Nichts.

NATHAN: Nichts?

SALADIN: Gar nichts.

Literatur

Arendt, Hannah (1932): Aufklärung und Judenfrage. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, Jg. 4, Heft 2-3, S. 65-77.

Arendt, Hannah (1985): Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, hrsg. von Lotte Köhler/Hans Saner, München: Piper.

Arendt, Hannah (2018): Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Matthias Bormuth (Hg.): Freundschaft in finsternen Zeiten, Berlin: Matthes & Seitz, S. 39-88.

Biermann-Ratjen, Hans H. (1982): Politische Kultur und Kulturpolitik. Laudatio auf Hannah Arendt. In: Volker F.W. Hasenclever (Hg.): Denken als Widerspruch. Reden zum Lessing-Preis, Frankfurt a.M.: Eichborn, S.33-38.

Bude, Heinz (2014): Gesellschaft der Angst, Hamburg: Hamburger Edition.

Bude, Heinz (2017): Soziologie der Freundschaft. In: Berliner Journal für Soziologie, 27, S. 547-557.

Bude, Heinz (2019): Solidarität: Die Zukunft einer großen Idee, München: Hanser.

Curthoys, Ned (2010): A Diasporic Reading of Nathan the Wise. In: Comparative Literature Studies, 47, S. 70-95.

Freeden, Herbert (1985): Jüdisches Theater in Nazideutschland. Ullstein Materialien. Frankfurt a.M./Berlin: Ullstein.

Lessing, Gotthold Efraim (1779): Nathan der Weise. Ein Dramatisches Gedicht.

Rosenzweig, Franz (1984): Lessings Nathan. In: Reinhold Mayer/Annemarie Mayer (Hg.): Zweistromland. Gesammelte Schriften III, Dordrecht: Nijhoff, S. 449-453.

Schivelbusch, Wolfgang (1982): Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum. Das Freie Jüdische Lehrhaus. In: ders.: Intellektuellendämmerung, Frankfurt a.M.: Insel Verlag, S. 27-41.

Michael Kohlstruck

Das Altern einer Interpretation: 35 Jahre ‚Singularität des Holocaust‘

Die *Bilanz der Nachfolge* hatte sich auf die gesellschaftlichen Folgen der Prozesse und Ereignisse bezogen, die 1945 zu ihrem Ende gekommen waren: Diktatur, Krieg, Genozid oder solche, die wie Flucht, Vertreibung und Kriegsgefangenschaft zu ihren unmittelbaren Folgen gehört hatten. Welche Wirkungen hatten diese geschichtlichen Erlebnisse und Erfahrungen für Opfer und Täter, für die westdeutsche Gesellschaft im Ganzen, für das Verhältnis von Generationen und Geschlechtern und wie wurden diese Folgen von Soziologie, Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse beschrieben und erklärt? (Bude 1992) Der Akzent lag auf der Wirkung der geschichtlichen Vorgänge selbst für „die Seelenlage einer Gesellschaft“ (ebd., S. 7). Zu Recht wurde hervorgehoben, dass diese Art von Fragestellung selbst einen historischen Index hat. Sie ist in hohem Maße auf diejenigen Generationen bezogen, die den NS als Zeitgenossen selbst erlebt haben oder Kinder dieser Generationen sind. (ebd., S. 9f.)

Der vorliegende Versuch bleibt in der Spur des Fragens nach der NS-Nachfolge in der westdeutschen Gesellschaft. 30 Jahre nach der „Bilanz“ wird angenommen, dass es die Deutungsmuster, die kulturellen Frames, die Narrative und die Geschichtsbilder zur NS-Zeit und immer weniger die historischen Ereignisse selbst sind, die die hiesige Seelenlage beeinflussen. Persönliche Erinnerung wird zur Geschichte und das kulturelle Gedächtnis tritt an die Stelle kommunizierter Erfahrungen. Für eine Ergründung des aktuellen Standes der „zweiten Geschichte des Nationalsozialismus“ (Reichel et al. 2009) stehen damit nicht mehr Modelle von Familiengenerationen im Vordergrund (vgl. ebd.; Kohlstruck 1997; Hettling 2000). Zur Analyse hegemonialer Deutungsmuster, Narrationen, kultureller Frames, kurz: Geschichtsbildern in ihren kognitiven, emotionalen und moralischen Dimensionen ist eine wissenssoziologische Perspektive gefragt.

Deutungsmuster und Geschichtsbilder

Sozialwissenschaftliche Analysen von Geschichtsbildern gehen von einigen Annahmen aus: Dazu gehört, dass Ereignis und Erinnerung, dass die historischen Fakten und deren spätere Repräsentationen zwei kategorial zu unterscheidende Dimensionen von Geschichte sind. Eine weitere Voraussetzung betrifft die Perspektive: Vergangenheiten werden unter den Relevanzgesichtspunkten thematisiert, die in einer späteren Gegenwart von Belang sind. Das gleiche gilt für die hegemonialen Erinnerungsakteure, Personen, Gruppen, Institutionen, Organisationen. Es sind deren eigene Ideen und Interessen, die die Perspektiven auf Vergangenheiten prägen (vgl. Cornelißen 2003). Geschichtsbilder geben Aufschluss über ihre jeweilige Gegenwart, nicht notwendigerweise auch über die Geschichte, die sie repräsentieren. „Nicht weil es geschehen ist, ist es schon bedeutsam. Nicht weil es wahr ist, muß es auch erinnert werden. Die Institutionalisierung [von Erinnerung, d. V.] ratifiziert nicht reale Bedeutsamkeiten, sondern kreiert sie.“ (Hahn 2000, S. 29)

Die analytische Perspektive auf Geschichtsbilder löst sich also von dem Modell eines wahrheitsnormativen Verhältnisses zwischen späterer Repräsentation und früherer Geschichte und belässt es bei der Annahme eines lediglich referentiellen Verhältnisses. Weder kann a priori unterstellt werden, dass im Verlauf der Geschichte die Bilder der vergangenen Geschichte im kognitiven oder im moralischen Sinne sukzessive ‚angemessener‘ oder ‚besser‘ werden, noch kann ein derartiges Fortschrittsmodell der Maßstab ihrer Bewertung sein. Ob und wie möglicherweise ‚aus der Geschichte gelernt wird‘, ist im Folgenden also ebenso wenig Thema wie angenommen wird, die analysierten Geschichtsinterpretationen selbst hätten als Äquivalenzakte einer geschichtlichen Gerechtigkeit zu dienen und vergangenes Unrecht symbolisch aufzuwiegen (vgl. Fröhlich/Kohlstruck 2008; Flaig 2011).

Dargestellt wird im Folgenden, in welcher Weise mit dem ‚Historikerstreit‘ und der hieraus folgenden Hegemonie der ‚Singularität des Holocaust‘ in den

späten 1980er Jahren der Rahmen für die seitherige öffentliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in Deutschland geschaffen wurde.¹ Dies wird zunächst historisch als unüberbietbare Radikalisierung der Schuldzuschreibung eingeordnet. Gezeigt wird, inwiefern die Singularitätsbehauptung aus dem ursprünglichen Kontext des Streits gelöst wurde und den Status einer eigenständigen Aussage erhielt. Einige der mit dem Paradox der Dehistorisierung eines historischen Ereignisses verbundenen Probleme, insbesondere im pädagogischen Feld, werden skizziert. Daran schließt sich die Vermutung an, dass auch ein Teil der in Einstellungsforschungen erhobenen negativen Haltungen gegenüber Israel als Folge der dehistorisierenden Interpretation zu betrachten sind.

Auseinandersetzungen mit Schuldzuschreibungen

Eine Interpretation, die altert, war einmal jung und hat ihre Vorfahren. Die Herausforderung der NS-Nachfolge besteht in der Existenz von Schuldzuschreibungen (Bude 1992, S. 8). Wie haben sie sich seit 1945 entwickelt? Auf welche Ereignisse wurden und werden sie bezogen? An wen wurden und werden sie gerichtet? Welche praktischen Handlungsoptionen einer Schuldabtragung, -bewältigung oder -bereinigung waren und sind mit ihnen verbunden? Die Zuschreibungen und deren Bewältigungen lassen sich in einer groben Typologie drei Phasen zuordnen.²

Sieht man von den Besonderheiten der vorkonstitutionellen Phase ab, so werden bis Ende der 1950er Jahre Schuldzuschreibungen auf den Angriffskrieg bezogen. Der Genozid an den Juden und an anderen Völkern sowie weitere

¹ Betrachtet wird die westdeutsche Entwicklung, die nach Beitritt und Übernahme der DDR den offiziellen Rahmen für die neuen Bundesländer vorgegeben hat. Inwieweit die Bevölkerungsmeinung sich nach Ost und West differenziert, wäre eine eigene Frage.

² Vgl. zur Phaseneinteilungen u. a. Assmann/Frevert 1999; Hettling 2000; Bodemann 2002; Bergmann 2003.

Verbrechenskomplexe werden kaum ausdifferenziert und unter ‚Kriegsverbrechen‘ subsumiert. Die dominierenden Deutungsmuster sind defensiv angelegt und besagen, dass die Deutschen selbst in hohem Maße Leidtragende des Krieges und seiner unmittelbaren Folgen waren. Als Täter gelten kleine Führungskreise der NSDAP, der Gestapo und der SS. Ein dominantes Deutungsschema kontrastiert ‚Opfer‘ mit ‚Siegern‘, so dass viele Deutsche als Opfer alliierter Entnazifizierungsmaßnahmen erscheinen.

Dieser Phase einer Defensive folgt für die Zeit vom Ende der 1950er bis in die 1980er Jahre die Phase, in der mittels Strafprozessen Täter ermittelt und verurteilt werden. Schuldzuschreibungen beziehen sich nun auch systematisch auf das System der Konzentrations- und Vernichtungslager. Mit dem Ulmer Einsatzgruppenprozess 1958, der Rezeption des Jerusalemer Eichmann-Prozesses in der Bundesrepublik Deutschland, dem Auschwitz-Prozess und dem Majdanek-Prozess werden im strafrechtlichen Sinn Täter identifiziert (vgl. Just-Dahlmann/Just 1988). Die Skandalisierung einzelner berufsbiographischer Kontinuitäten zwischen NS und BRD folgt der Logik einer bewusst akzentuierten ideologischen Abgrenzung, einer Gefahrenabwendung und einer Normverdeutlichung in der noch jungen Republik.³ Man kann von einer Phase der segmentierten Schuldakzeptanz sprechen, insofern es einzelne Personen sind, die strafrechtlich angeklagt werden und deren Agieren als Funktionsebenen vor und nach 1945 Anstoß erregt (vgl. Hettling 2000).

Mit den 1980er Jahren wird die Schuldfrage ausdrücklich auch und in zunehmend zentraler Weise auf den Genozid an den Juden bezogen (vgl. Taubitz 2016, S. 82-86). Der 1979 ausgestrahlte US-amerikanische Vierteiler „Holocaust“ hatte mit seinem Titel diesem Verbrechenskomplex einen eigenen Namen gegeben (vgl. Wyrwa 1999; Benz 2014). Die individualisierende Darstellung des millionenfachen Mordes hatte zur psychologischen Identifikation eingeladen (vgl. Anders 1979). Die Rede des Bundespräsidenten zum 40. Jahrestag des Kriegsendes war ein offizielles Plädoyer, die Kriegsniederlage von

³ Hierfür steht prototypisch Reinhard Strecker, der spiritus rector der Ausstellung „Ungesühnte Nazijustiz“ (vgl. Glienke 2008; Oy/Schneider 2013).

1945 als Folge der Errichtung der Diktatur 1933 zu erklären und die NS-Zeit mit ihren Makroverbrechen aus der Perspektive des grundrechtlich fundierten Grundgesetzes zu bewerten. Die offizielle Regierungspolitik der Bundesrepublik wechselte in den 1980er Jahren endgültig von einem nationalistischen zu einem postnationalistischen „Gedächtnisregime“ (vgl. König 2010, S. 122f). Mit dem sogenannten Historikerstreit der Jahre 1986 und 1987 wurden dann die Deutungsmuster etabliert, die seither und über die politische Zäsur von 1989/1990 hinweg das offizielle Verhältnis Deutschlands zum NS bestimmen. An zentraler Stelle stehen dabei der Bezug auf den Genozid an den europäischen Juden und der Topos der ‚Singularität des Holocaust‘.

Im Rückblick lässt sich erkennen, wie sich die Schuldzuschreibungen im Laufe der Jahrzehnte verändert haben: Sie erweitern sich einmal hinsichtlich der historischen Ereignisse: Zu den Schuldzuschreibungen bezogen auf den Angriffskrieg und die Kriegsverbrechen kommen diejenigen hinsichtlich des Lagersystems und schließlich explizit für den Genozid an den Juden sowie anderen verfolgten Gruppen. Sie erweitern sich auch hinsichtlich derjenigen, die als Täter gelten. Waren es zunächst nur die Spitzen von NSDAP, SS und Gestapo, die ‚Hauptkriegsverbrecher‘ und einzelne Wehrmachtsführer, wurden im Laufe der Jahrzehnte weitere Akteure im arbeitsteiligen System von Verfolgung und Vernichtung als ‚Täter‘ kategorisiert. Der Täterbegriff wurde dabei über den engen Rahmen einer strafrechtlichen Bedeutung hinaus erweitert. Einbezogen in Schuldzuschreibungen wurden seit den 1980er Jahren tendenziell auch diejenigen, die ihre Informationen über den Holocaust und andere systematische Mordaktionen nicht für praktische Interventionen oder zur Unterstützung von Verfolgten genutzt hatten. Eine weitere bemerkenswerte Veränderung lässt sich als allmählicher Wandel von Fremd- zu Selbstzuschreibungen beschreiben. Unmittelbar nach Kriegsende dominierten neben den sozialpsychologisch generalisierten Schuldzuschreibungen der früheren Kriegsgegner an ‚die Deutschen‘ die strafrechtlichen Anklagen der Alliierten; ihnen folgten die in Eigenregie geführten Strafprozesse vor deutschen Gerichten. Begleitet wurden sie von den Skandalisierungen der Wiederbetätigung vormaliger NS-Eliten. Sie wurden insbesondere von der zweiten Generation

getragen, also den Kindern derjenigen, die während der NS-Zeit in einem politisch verantwortungsfähigen Alter waren und in unterschiedlichem Maße als Protagonisten, Träger und Unterstützer des NS-Regimes betrachtet wurden. In den 1980er Jahren schließlich sind die Repräsentanten des Nachfolgestaates selbst die Träger von Schuldzuschreibungen. Mit Etablierung der Singularitätsthese im Historikerstreit wurde die Schuldzuschreibung letztmalig radikalisiert, indem der Holocaust nun als Maximalverbrechen interpretiert wurde. Insgesamt lässt sich von einer sukzessiven Ausweitung und Internalisierung von Schuldzuschreibungen sprechen (vgl. Lepsius 1988/89).

Historikerstreit

Der in Publikumsmedien ausgetragene Konflikt zwischen Intellektuellen wurde de facto als Streit um die Frage ausgetragen, welche Bedeutung man in der deutschen Gesellschaft und Politik der Tatsache beimessen soll, dass von der eigenen Elterngeneration im Namen der deutschen Nation Makroverbrechen, insbesondere an den europäischen Juden, begangen worden waren. Nominell ging es um den Einspruch gegen das Geschichtsdenken von Ernst Nolte und gegen Andreas Hillgrubers These von „Zweierlei Untergang“. Diese Themen waren indessen nur das Medium eines Kampfes um die kulturelle Hegemonie in der Interpretation der Zeitgeschichte. Der Streit hatte seine politische Basis nämlich in den bestehenden Deutungskulturen, die ihrerseits parteipolitisch nicht neutral waren. So ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass der der SPD nahestehende Habermas ausgerechnet ein halbes Jahr vor der Bundestagswahl 1987 den Deutungskonflikt gegen ‚die Konservativen‘ in Politik und Geschichtswissenschaften in Gang gebracht hatte (vgl. Hahn/Schöttler 1987).

Nicht ganz unerheblich war auch die Tatsache, dass die meisten Konfliktbeteiligten das Ende des NS-Systems als junge Männer erlebt hatten (Herbert 2008). Für sie war der NS Teil ihrer eigenen bewussten Erinnerung. Insofern ging es nicht um ein abstraktes Lernen aus der Geschichte als einem abgeschlossenen Geschehen, sondern um den Versuch, normative Maximen für

das Verhältnis zu einer zeitgeschichtlichen Phase zu etablieren, die Teil der eigenen Lebensgeschichte und der damit verbundenen Hoffnungen und Enttäuschungen war. Der Furor, die Wucht, die Ungerechtigkeiten und die Unterstellungen in diesem Streit sind jedenfalls nicht allein aus dem Interesse an der Meinungsführerschaft als solcher und dem Engagement für die eigenen inhaltlichen Positionen zu verstehen.

Der Streit wurde von den ‚Singularisten‘ gewonnen, die sich von da an um den errungenen Sieg sammelten, während sie von der politisch-historischen Beratungsmacht auf Bundesebene bis Ende der 1990er Jahre ausgeschlossen waren (vgl. Zuckermann 1998). Für die weitere Tradierung des Deutungsmusters ‚Singularität‘ war damit ein wichtiges Mobilisierungs- und Selbstzuordnungsmuster geschaffen. Da die Singularitätsthese zu einer politischen Zu rechnungsformel gemacht worden war, konnte eine Skepsis gegenüber dem Sinn derartiger Gesamtbewertungen durch die Warnung vor einem ‚Beifall von der falschen Seite‘ weitgehend neutralisiert werden. Dadurch war die Einmaligkeitsformel nicht nur gegen die Argumentation einiger Historiker gerichtet, sie war zugleich ein Einspruch gegen die Geste von ‚Bitburg‘ und schließlich auch gegen Ronald Reagan und Helmut Kohl (vgl. Brumlik 1990).

Ein Ergebnis des Konflikts bestand in der Zurückweisung derjenigen Deutungsmuster, die geeignet schienen, den NS-Genozid als einen Fall neben anderen in die Reihe moderner Makroverbrechen einzureihen oder sein Zustandekommen kausal-genetisch auch mit den stalinistischen Großverbrechen zu verknüpfen. Sprachlich symbolisiert wurde die Forderung einer herausragenden und identitätskonstituierenden Bedeutung des Großverbrechens für das politische Selbstverständnis der Bundesrepublik durch Termini wie ‚Einzigartigkeit‘ oder ‚Singularität des Holocaust‘.

„Unabhängig von ihrem Erfolg dient in Deutschland die Rede von der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des Holocaust dazu, die Deutschen von der Flucht vor der besonders schweren, schmerzhaften und daher wahrscheinlich besonders sinnvollen Auseinandersetzung mit diesem Teil ihrer Geschichte abzuhalten.“ (Novick 2001, S. 29)

Mit dem Sprachsymbol der ‚Einzigartigkeit‘ bzw. der ‚Singularität‘ wurden von Seiten der ‚Linken‘ solche Deutungsmuster belegt, die der befürchteten und den ‚Rechten‘ unterstellten Bedeutungsegalisierung des NS und des Holocaust entgegenstanden. Der Terminus Singularität war vor dem Hintergrund dieser Zurückdämmungs- oder Widerlegungsabsicht nicht als konsistenter Begriff entwickelt worden, der sich auf fest umrissene Sachverhalte bezogen hätte. ‚Singularität‘ war vielmehr ein politisches Fahnenwort, unter dem sich diejenigen sammeln konnten, die der Gegenseite nicht das Feld überlassen wollten.

‚Singularität des Holocaust‘

Einer breiten Wirkungsgeschichte und der Etablierung als hegemoniales Deutungsmuster hat das Fehlen interner Differenzierung des Singularitätstopos indes nicht geschadet. Im Gegenteil: Erneut hat sich bestätigt, dass gerade die mehrdeutigen Sprachsymbole und Slogans in der politischen Arena erfolgreich sind. Sie können verschiedene Vorstellungen bündeln und Differenzen latent halten (vgl. Mannheim 1964, S. 545).

Unter dem Dach des Singularitätssymbols wurden seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre Thesen versammelt, die sich drei Perspektiven zurechnen lassen.⁴ Von Singularität war einmal die Rede im Hinblick auf die historischen Realereignisse des Genozids an den europäischen Juden. In welchen Hinsichten konnte der Holocaust als einzigartiger Handlungs- und Geschehenskomplex bezeichnet werden? (vgl. etwa Jäckel 1987) Zweitens wurde Singularität bezogen auf die Frage nach den epistemischen Möglichkeiten der Versteh- und Erklärbarkeit, der Darstellbarkeit oder der Vergleichbarkeit mit anderen Genoziden. Inwieweit handelt es sich beim Holocaust um ein intellektuell begreifbares Ereignis? (vgl. u. a. Diner 1987, 1988; Eßbach 1996; Kraushaar

⁴ Eine vierte wissenschaftstheoretische Perspektive betrifft die Historiographie im allgemeinen und die Geschichtswissenschaft, soweit sie sich als idiographische im Unterschied zu nomothetischen Wissenschaften versteht (vgl. Oakes 1990, S. 48).

1995; Köppen/Scherpe 1997) Drittens schließlich geht es um die hier im Zentrum stehende Dimension, die geforderte exzeptionelle normative Gegenwartsbedeutung für Politik und Gesellschaft. In dieser Hinsicht, so eine Parteigängerin der überlegenen Seite in einer Stellungnahme Jahre später, bestand die Antwort u. a. in einer Sakralisierung des Holocaust. Der Genozid an den Juden „sei weit mehr als nur ein historisches Geschehen, nämlich ein Schlüsselerignis der Menschheitsgeschichte. Aufgrund seiner metaphysischen Qualität sei es nicht dazu bestimmt, zu vergehen, sondern müsse als ‚Zivilisationsbruch‘ auf Dauer in Erinnerung behalten werden.“ (Assmann 2016, S. 100) Von deutschen Politikern wird diese Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung immer wieder betont. Zum 60. Jahrestag der Gründung des Staates Israel sprach Peter Struck im Mai 2008 für die SPD-Fraktion im Deutschen Bundestag: „Mit der systematischen Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden während der Nazizeit haben die Deutschen unendliche Schuld auf sich geladen – eine Schuld, die niemals vergeht.“ (Deutscher Bundestag 2008) In einer Pressemitteilung vom 03.02.2018 des damaligen Außenministers Sigmar Gabriel zum polnischen Gesetz über das Institut des Nationalen Gedenkens zur Verfolgung von Verbrechen gegen das Polnische Volk hieß es: „Die umfassende Aufarbeitung der eigenen Geschichte und der eigenen Verantwortung ist uns Deutschen eine immerwährende moralische Verpflichtung angesichts der von Deutschen und Deutschland begangenen Verbrechen auch in Polen.“ (Auswärtiges Amt 2018) Das offizielle Deutschland vertritt die These einer dauerhaften Gegenwartsrelevanz der historischen Verbrechen („Vergangenheit, die nicht vergeht“⁵) und bekennt sich zu einer immerwährenden Erinnerungspflicht.

Unter verschiedenen systematischen Gesichtspunkten sind die Probleme der unter dem Schlagwort ‚Singularität des Holocaust‘ gesammelten Deutungen des Genozids und ihrer politischen Implikationen bereits in der zeitlichen Nähe ihres Entstehens thematisiert worden. Derartige kritische Überlegungen

⁵ Die von Reinhard Kühnl herausgegebene Dokumentation zum Historikerstreit erschien zunächst unter dem Titel *Vergangenheit, die nicht vergeht*, später dann unter dem entmystifizierten Titel *Streit ums Geschichtsbild* (beide Köln 1987).

haben die Durchsetzung und die Reproduktion dieser Interpretation seither kontinuierlich begleitet. Die sozialphilosophischen und ideenpolitischen Überlegungen zur Sakralisierung des Holocaust und seine Problematisierung als negative Zivilreligion rücken grundsätzliche Erwägungen zur Religion in säkularen Gesellschaften ins Zentrum (vgl. Schieder 2001, S. 141-157; Furth 2004). Daneben wird auf die politischen Implikationen aufmerksam gemacht, wie sie mit der Hierarchisierung von historischen Verbrechenskomplexen und Opfergruppen verbunden sind. „Die Behauptung, der Holocaust sei einzigartig – wie die, er sei unfassbar oder nicht darstellbar –, ist tatsächlich zutiefst beleidigend. Was könnte sie anderes bedeuten als: ‚Eure Katastrophe ist im Gegensatz zu unserer gewöhnlich, faßbar und darstellbar.‘“ (Novick 2001, S. 22; vgl. Peukert 1987, S. 54) Schließlich wurde auch der latente Autoritarismus eines offiziösen Geschichtsbilds kritisch kommentiert: Die Behauptung einer „Vergangenheit, die nicht vergehen“ will, ist daher letztlich immer Indiz eines unfreien, künstlich manipulierten und autoritär gesteuerten öffentlichen Geschichtsbewußtseins – bzw. Indiz des Versuchs, ein geschichtliches Ereignis durch die ‚Sakralisierung‘ ihrer verabsolutierten Singularität zu einer metahistorischen und metaphysischen Ausnahmeerscheinung zu stilisieren“ (Landkammer 2006, S. 54).⁶

Nach dem Historikerstreit

Rund 20 Jahre nach dem Historikerstreit wurden die Stimmen aus dem nicht- und dem antinationalistischen Spektrum lauter, die ein Unbehagen in der dominierenden auf den NS bezogenen Erinnerungskultur zu Protokoll gaben. Die Kritik gilt nicht der Tatsache einer vielfältigen Erinnerung an den NS und seine Verbrechen als solcher, sondern den mit dem Singularitätstopos verbundenen Akzentsetzungen (vgl. u. a. Schmid 2012).

⁶ Unter dem Eindruck des Singularitätsdiktums hat sich die deutsche Genozidforschung erst seit den späten 1990er Jahren zu einer wirklich vergleichenden Forschung entwickelt (vgl. dazu Barth 2011).

Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene wird die negative Identitätsbindung der Bundesrepublik an den Nationalsozialismus als solche problematisiert und stattdessen die Rückbindung an demokratische Traditionen im Allgemeinen und die der Geschichte der Bundesrepublik im Besonderen gefordert (Jeismann 2006; Kohlstruck 2013; Hertfelder 2017). Hans-Ulrich Wehler hat das Problem einer politischen Selbstbegründung im Negativen direkt auf den Holocaust bezogen: „Ein vitales Gemeinwesen lässt sich nicht auf Menschheitsverbrechen aufbauen. [...] Diese positiven Werte [gemeint sind Humanität und Freiheit, d. V.] sind längst Inhalt unserer Verfassung. Dafür brauchen sie nicht den Holocaust [...]. Unstrittig ist der Holocaust zentral im 20. Jahrhundert. Aber die Größe eines Verbrechens adelt es nicht zum Identitätsstifter.“ (Welt am Sonntag vom 08.05.2005, zit. n. Assmann 2016) In ähnlicher Weise wird gefordert, Impulse für eine „Zivilgeschichte der Zukunft“ (Knigge 2010) dürften sich nicht „um eine negative Geschichte zentrieren [...], sondern um die Möglichkeiten gelingenden und glücklichen Zusammenlebens. Die Menschheitsgeschichte besteht schließlich nicht nur aus Schrecken, sondern auch aus Momenten des Glücks, des Erfolgs, des zivilisatorischen Fortschritts [...] und nur ohne Einschüchterung durch Geschichte wird eine Erziehung zur Mündigkeit erfolgreich sein können“ (Giesecke/Welzer 2012, S. 25f.).

Ein anderer Einspruch betrifft das Problem des Junktims zwischen Erinnerung und Eigenidentität, soweit es zu einer Identifikation mit den Opfern geführt hat. „Die Vergegenwärtigung historischen Geschehens wird relativ ungebrochen als identitätsstiftender Selbstvergewisserungsprozess einer Gruppe oder einer Gesellschaft aufgefasst. Dadurch gewinnt eine auf Identifizierungswünschen beruhende Aneignung von Geschichte immer stärker an Gewicht. Um Fremderfahrungen in identitätsrelevante Vergangenheiten transformieren zu können, scheint die Kluft der Erfahrung in ein inszeniertes ‚als-ob‘ überbrückt zu werden, ohne dass diese Umarbeitung [...] reflektiert und bewusst gestaltet wird.“ (Jureit 2012, S. 17) Eine Distanzierung von der aktiv in den NS involvierten Elterngeneration suche sich in der zweiten Generation eine „identifikatorische Hinwendung zu den Opfern [...] als Gegen-Identifizierung“ (Jureit 2010, S. 25).

Die Zuschreibung einer metahistorischen Bedeutsamkeit des Holocaust ist die Voraussetzung für die „Europäisierung und Universalisierung der Holocaust-Erinnerung“, wie sie politisch etwa von der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) vorangetrieben wird. „Der Preis für diese Universalisierung der Erinnerung an die Shoah ist jedoch hoch“ und mit einer Entkonkretisierung und Entpräzisierung verbunden: „Die Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit der Erinnerungen, ihre Kollisionen und ihr Antagonismus, ihre Radikalität und Unversöhnlichkeit, ihre Gegenwärtigkeit und ihre Macht – all das wird im Versuch der Europäisierung und Universalisierung der Holocaust-Erinnerung mit einer großen pathetischen Geste übersprungen und nivelliert. Der Versuch, den Kosmos der spezifischen Erinnerungen auf ein vereinheitlichendes Zentrum hin auszurichten, führt zu Moralisierung, Entwirklichung und Mythisierung des Vernichtungsterrors der Deutschen. Am Ende wird die Shoah zum Teil des ewigen Kampfes, in dem die Kräfte des Bösen und des Guten miteinander ringen. Das hat mehr mit religiösem Bewusstsein als mit politischer Urteilskraft zu tun. Die Erinnerung an die Shoah verwandelt sich damit in ‚Gedächtnisreligion‘.“ (König 2010, S. 124)

Im Historikerstreit war das Singularitätsargument ein strategisches Element, mit dem nivellierungsverdächtige Interpretationen des NS zurückgewiesen und eine identitätsrelevante Funktion der Vergewärtigung des Holocaust für das staatliche Selbstverständnis der Bundesrepublik gefordert wurden. Diese gegnergenerierte Plausibilität war insofern an die damalige Konfliktkonstellation gebunden. Mit dem Ende des Streits und der gewonnenen Hegemonie wechselte die Singularitätsthese ihren Status und hatte sich seitdem als eigenständige Interpretation zu bewähren. Einige der dabei zutage tretenden Probleme sind angesprochen worden. In strukturanaloger Weise verhält es sich mit den Imperativen des Erinnerns und des Gedenkens. Die Annahme, man müsse gegen das Vergessen ankämpfen, „ist heute obsolet, und gerade deshalb wirken die Rituale der Holocausterinnerung inzwischen merkwürdig abgestanden und gerade für Jüngere kaum anschlussfähig – man weiß nicht recht, wogegen eigentlich anerinnert wird, wo doch alle für das Erinnern und

Gedenken sind“ (Giesecke/Welzer 2012, S. 23).⁷ Was ursprünglich als kritische Gegenposition angelegt war, muss seinen Stachel verlieren, sobald es Teil der Staatsräson geworden ist (vgl. u.a. Sabrow 2017).

Moralpädagogische Übererwartungen

Die Etablierung des Deutungsrahmens der ‚Singularität des Holocaust‘ hat Folgen. Dies kann exemplarisch für den Aspekt gezeigt werden, der hier als Dehistorisierung bezeichnet wird. Damit sind die Thesen und Interpretationen des NS-Genozids gemeint, die fordern, dem raumzeitlich bestimmten vergangenen Geschehen einen zeitlich unbeschränkten Sinn zuzuschreiben. Die NS-Makroverbrechen werden damit aus dem steten geschichtlichen Strom des Bedeutungswandels und des Neudeutens, des Vergessens, Verblässens und Erinnerns herauskatapultiert. Ihre Verabsolutierung verdankt sich einer Enthistorisierung der Diskurskonstellation der späten 1980er Jahre. Das Kernparadox besteht im Postulat einer überzeitlichen Bedeutung eines geschichtlichen Ereignisses, einer Behauptung, deren spezifische zeitgeschichtliche Geltungsvoraussetzungen ungenügend reflektiert werden.

Der mit dem Historikerstreit etablierte dehistorisierende Singularitäts-Deutungsrahmen weist viele Facetten auf. Für das pädagogische Feld gehört dazu die Annahme, dass die Makroverbrechen des NS eine kontinuierliche und eminent moralpädagogische Bedeutung hätten. Aus der Befassung mit diesen Ereignissen könne und müsse nicht nur moralisch etwas gelernt werden, die Befassung mit den Verbrechen diene der individuellen Bildung eines moralischen Bewusstseins (vgl. Proske 2010). Unabhängig von der Zugehörigkeit zu bestimmten historischen Generationen, unabhängig von der Zugehörigkeit

⁷ Gestützt wird diese Beobachtung durch Ergebnisse der empirischen Sozialforschung. Von den Ende des Jahres 2018 im Rahmen des repräsentativen „Multidimensionalen Erinnerungsmonitors“ (MEMO II) Befragten, stimmten rd. 87 % dem Item „Zur Zugehörigkeit zu Deutschland gehört das Wissen über die Geschichte des Nationalsozialismus“ eher zu bzw. stark zu (vgl. Rees/Zick 2019, S. 40).

zu Familiengenerationen und unabhängig von den jeweiligen Zeitumständen sei die Befassung mit den NS-Verbrechen geeignet, die Moralbildung, genauer die Aneignung universalistischer Werte zu befördern. Diese Unterstellung einer hohen und immerwährenden moralischen Gegenwartsbedeutung kann als eine Konkretisierung oder Anwendung des Postulats einer überhistorischen Bedeutung der NS-Verbrechen verstanden werden. Mit dieser Annahme wird einmal die Singularitätsthese für das pädagogische Handlungsfeld konkretisiert und die Behauptung einer dauerhaften Gegenwartsbedeutung des Holocaust gestützt, insofern die Beschäftigung mit diesem Thema dem Erwerb moralischer Kompetenzen diene. Umgekehrt ist die moralpädagogische Singularisierung wiederum die Begründung dafür, warum es nicht ausreichen soll, der jüngeren Generation historische Kenntnisse über den Nationalsozialismus und seine Verbrechen zu vermitteln, und inwiefern dies nicht ohne den Anspruch eines moralbildenden Mehrwerts erfolgen solle. Die beiden Annahmen stützen sich wechselseitig.

Empirische Forschungen zeigen allerdings, welche Probleme entstehen, wenn man es, wie es in einem Forschungsbericht heißt, mit „Geschichte zu tun hat, die nicht als Geschichte behandelt wird“ (Kühner 2008, S. 57).⁸ Eine Untersuchung zur sog. Holocaust Education der Jahre 2006 und 2007 kommt u. a. zu dem Ergebnis, dass die schulische Behandlung von einer Spannung zwischen zwei Erwartungshorizonten geprägt ist, Erwartungshorizonten, die von Schülern und Lehrern gleichermaßen geteilt werden. Einmal ist dies der reguläre Horizont der Schule, nämlich der Wissenserwerb. Darüber hinaus spielen Erwartungen moralischer Effekte eine Rolle, die auf die Dehistorisierung zurückgehen. Dazu können die Übernahme spezifisch deutscher Verantwortungsgefühle oder eine Selbstverpflichtung des praktischen Handelns gemäß den Menschenrechten gehören oder eine Variante von Betroffenheit. Diese Aufladung führt teilweise zu nicht beabsichtigten Effekten. Die schulische Vermittlung des Themas Nationalsozialismus und Holocaust wird von den

⁸ Das Forschungsprojekt unter Leitung von Heiner Keupp zur Praxis der sog. Holocaust Education wurde 2006 und 2007 in 14 Schulen unterschiedlicher Schultypen in Bayern durchgeführt.

meisten Lehrern als besondere Herausforderung wahrgenommen, weil sie damit implizit mehrere unterschiedliche Ziele auf einmal zu erreichen versuchen und es schwierig erscheint, in diesem Zusammenhang „Erfolg“ zu messen. Durch Überladung des Unterrichts kommt es zu einer spannungsreichen Atmosphäre, die von „schwierigen Gefühlen“ von Seiten der Schüler und Lehrer geprägt wird (vgl. Kühner et al. 2008).

Auch beim Besuch von Gedenkstätten beobachten die Forscher einen „heimlichen Lehrplan“: „Die mit dem Besuch von KZ-Gedenkstätten verfolgten Ziele der Vermittlung moralischer Wertvorstellungen und Handlungsanweisungen, die über die Erzeugung von Betroffenheit und die Empathie mit den Opfern des NS-Regimes als selbstverständliche Lehren aus der Geschichte gezogen werden sollen, lassen die Existenz einer normativen und emotional konnotierten ‚Hidden Agenda‘ der Lehrer erkennen. Der moralische Imperativ, der ihr zugrunde liegt, wird in der Regel nicht reflektiert und transparent gemacht. Dies begründet eine hohe Störanfälligkeit der Interaktion, da Betroffenheit oder Empathie kaum objektiv messbar sind; subjektive Beobachtungen und daran anschließende Bewertungen des Verhaltens der Jugendlichen werden zur Evaluation herangezogen. Diese erscheinen insofern oftmals fehlerhaft zu sein, als davon abweichende Reaktionen von Schülern auch als ‚Ventil‘ (Coping-Strategie) angesichts der hohen emotionalen Aufladung der Situation fungieren können.“ (Langer 2008, S. 72f.)

Die vielfach formulierte Sorge, dass sich Jugendliche heute nicht mehr für das Thema Nationalsozialismus und Holocaust interessieren, bestätigte die Studie hingegen nicht. Die befragten Schüler stellten sich als weitaus interessierter heraus, als dies im Kontext des öffentlichen Diskurses und der veröffentlichten Meinung von Lehrern, die Jugendlichen seien kaum mehr zu erreichen, zu erwarten war. Aussagen wie „ich bin übersättigt“ scheinen damit keine feststehende Einstellung zu bezeichnen, sondern für eine bestimmte Meinung in einer bestimmten Situation zu stehen: „Ich will darüber nichts mehr hören“ würde dann gleichbedeutend sein mit „Ich möchte darüber hier in dieser Situation und in dieser Art und Weise nichts hören.“ (Kühner et al. 2008, S. 78)

Die Spannungen zwischen den normalen Erwartungen an das Schulprogramm und den besonderen moralpädagogischen Erwartungen sind Folgen der dehistorisierenden Geschichtsbilder. Sie resultieren nicht aus den historischen Ereignissen, also dem NS selbst, sondern ergeben sich aus dem Zusammentreffen eines nachhaltig wirksamen Deutungsrahmens einerseits und eines moralischen Autonomiebewusstseins der Schüler andererseits. Das implizite Deutungsmuster, eine überhistorische Bedeutsamkeit des Genozids habe sich als eine dauerhafte, generationenunspezifische moralpädagogische Relevanz zu erweisen, gerät in Konflikt mit dem Selbstbild der jungen Generation: Sie verstehen sich nicht notwendigerweise als Teil einer nationalen Verantwortungsgemeinschaft und sind hochsensibel, wenn sie den Eindruck haben, sie sollten in ihren moralischen Gefühlen beeinflusst werden.

Negative Israel-Fokussierung in der deutschen Öffentlichkeit

Anders als im pädagogischen Feld stehen in einem anderen Bereich die empirischen Forschungen noch aus. Als Hypothese allerdings kann die folgende Skizze formuliert werden, die sich auf die Erklärung für Einstellungen der deutschen Bevölkerung zu Israel bezieht. Ähnlich wie bei der moralpädagogischen Konkretisierung der Dehistorisierungsthese liegt hier die Annahme zugrunde, dass es für das Verhältnis zu Israel nicht zuletzt hegemoniale Deutungsmuster und damit diskursprägende Interpretationen der Vergangenheit sind, die Einfluss auf heutige Erwartungen, Einstellungen und Handlungsdispositionen haben.

Etliche Untersuchungen zeigen, dass in der deutschsprachigen Öffentlichkeit eine besondere Aufmerksamkeit auf die Politik Israels, insbesondere den Konflikt mit den Palästinensern gerichtet wird (vgl. Asseburg/Busse 2011). Dieser Teil der internationalen Politik wird mit einer größeren und intensiveren Aufmerksamkeit verfolgt als andere. Folgt man manchen Untersuchungen, so scheinen auch die moralischen Ansprüche von Teilen der deutschen Öffent-

lichkeit an die israelische Politik höher auszufallen, als dies gegenüber anderen Staaten und Regierungen der Fall ist.⁹ Bei dem Befund eines besonderen Verhältnisses der deutschen Öffentlichkeit zu Israel ist allerdings zu berücksichtigen, dass diese Diagnose auch auf die Verwendung von Items bei Einstellungsstudien zurückgeht, die den Befragten überhaupt erst Vergleiche zwischen der aktuellen Politik Israels und der NS-Politik als mögliche Meinungsoptionen anbieten (vgl. etwa Zick/Klein 2014; Hagemann/Nathansohn 2015, S. 40). Gleichwohl scheint der Befund insgesamt zutreffend zu sein, dass in großen Teilen der deutschen Öffentlichkeit Israel einen besonderen Status einnimmt.

Auch dieser Befund steht in einem Zusammenhang mit einer Implikation der dehistorisierenden Deutung des NS und des als Zentralereignis geltenden Genozids. Die Norm der kontinuierlichen Vergegenwärtigung der Verbrechen impliziert nicht zuletzt auch eine andauernde Aktualisierung der historischen Akteurskonstellation. Damit einher geht die Anwendung des moralischen Schemas der Täter-Opfer-Dichotomie auf die Kollektive der ‚Deutschen‘ und der ‚Juden‘. Mit seiner Verwendung werden die moralischen Zuschreibungen perpetuiert. Während für etliche Jahrzehnte diese Zuordnung ihr historisches Recht hatte, da sie – wenn auch mit abnehmender Tendenz – in empirischer Kongruenz mit Staatsvolk und Bevölkerung Deutschlands stand, fehlt diesem Schema mittlerweile die Erfahrungsbasis. Eine Täterseite ohne Täterpersonal zu konstruieren, würde heute mehr nationalen Argumentationsaufwand erfordern als die heterogen zusammengesetzte, individualisierte und von Gruppenidentitäten geprägte Gesellschaft in Deutschland zulässt (vgl. Wieviorka 2003; Reckwitz 2017).

Mit der Verwendung des Täter-Opfer-Schemas sind bestimmte Implikationen verbunden (vgl. zum Folgenden Paris 2004) Traditionell gilt: Geschädigte

⁹ Im Vergleich mit Großbritannien, Frankreich, den USA und Rußland war 2013 der Anteil derer, die Israel negativ beurteilten, in Deutschland mit 62 % am höchsten (Hagemann/Roby 2015, S. 38).

können legitimerweise Wiedergutmachung, Schadensbehebung und dergleichen mehr verlangen; die Urheber eines Schadens sind verpflichtet, diese Leistungen zu erbringen. Zu diesen traditionellen, auch in der Rechtskultur verankerten Kompensationsvorstellungen, sind mit der Etablierung einer moralischen Opferdiskurskultur in den letzten Jahrzehnten weitere Elemente hinzugekommen. Das moralische Täter-Opfer-Schema ist konstitutiv durch eine Asymmetrie ausgezeichnet: Sie geht auf Verabsolutierungen, Abstraktionen und Idealisierungen zurück, die heutzutage mit der Verwendung dieser Dichotomie häufig verbunden werden: Das Unrecht liegt allein bei den Tätern, das Recht liegt bei den Opfern. Opfer sind unschuldig, Täter sind schuldig. Leiden und Traumata nobilitieren Opfer und verhelfen ihnen zu einem herausgehobenen Status. Opfer werden im postheroischen Zeitalter in gewissem Sinn zu den neuen Helden; sie haben Anspruch auf besonderes öffentliches Gehör. Die Verwendung des moralischen Täter-Opfer-Schemas kann überdies leicht zur Konstruktion von „transgenerationellen Kollektivsubjekten mit moralischen Ansprüchen“ genutzt werden, deren Mitglieder das historische, opferkonstituierende Referenzereignis nicht selbst erlebt haben (Flaig 2016, S. 308).

Der politisch-moralische Imperativ, das Verbrechen des Genozids niemals zu vergessen, ist zunächst auf das mörderische Geschehen selbst fokussiert. Im Kontext deutscher Politik und Gedenktage aber kann das ‚Niemals Vergessen!‘ schwerlich praktiziert werden, ohne gleichzeitig auch die historische Täter-Opfer-Konstellation zu revitalisieren. Die moralische Asymmetrie zwischen Täter- und Opfer-Seite, die damit unter Abstraktion von den mittlerweile stark zurückgegangenen biographischen Bezügen zur NS-Täterschaft impliziert wird, hat eine naheliegende Konsequenz: Der unterlegenen Täter-Seite in einer moralischen Asymmetrie kann man dadurch entgehen, dass man der Opfer-Seite abstreitet, den Opferstatus zu Recht für sich zu beanspruchen. Dies wiederum kann dadurch geschehen, dass man in besonderer Weise darauf achtet, ob der Opfer-Seite ihrerseits verwerfliches Verhalten zurechenbar ist. Der Argwohn hat seinen Ursprung in den mit dem moralischen Täter-Opfer-Schema verbundenen Dynamiken. Gelingt es, die von dem Schema unter-

stellte idealisierte Unschuldsannahme der Opfer-Seite zu widerlegen, relativiert sich die moralische Wucht der Dichotomie von ‚Täter‘ und ‚Opfer‘ insgesamt. Wenn ‚Opfer‘ selbst Unrecht begehen, verlieren sie ihren Status als ‚Opfer‘. Hören ‚sie‘ aber auf, ‚Opfer‘ zu sein, sind ‚wir‘ keine ‚Täter‘ mehr.

Hält man diese Überlegung für plausibel, so ergibt sich aufgrund der De-Historisierung und der Verpflichtung eines unabschließbaren Erinnerns eine naheliegende Folge: Die dehistorisierte Erinnerung impliziert die verselbständigte Verwendung einer Täter-Opfer-Dichotomie, die seit geraumer Zeit realgeschichtlich nicht mehr überzeugen kann. Die Selbst- oder Fremdzuschreibung von Täterschaft konstituiert eine moralisch asymmetrische Situation. Sie kann aufgehoben werden, wenn der idealisierten Opfer-Seite ihrerseits ein moralischer Makel zugeschrieben werden kann. In dieser Weise lässt sich einmal die verschiedentlich beobachtete besondere Aufmerksamkeit für israelische Politik in der deutschen Öffentlichkeit als solche analytisch verstehen. Insbesondere aber wird die ebenfalls von einigen Studien konstatierte wenig empathische oder gar missgünstige Perspektive auf Israel erklärbar.¹⁰ Vor einiger Zeit wurde die These formuliert, die besondere Aufmerksamkeit für Israel gehe nicht auf die ältere Abwehr der Schuld für den Holocaust, sondern auf die Anerkennung deutscher Schuld in der jüngeren Generation und die Enttäuschung darüber zurück, dass damit keine „Entlastung“ verbunden sei, sich also die Vergegenwärtigung der Vergangenheitsverbrechen nicht abschwäche (Quindeau 2007, S.163; vgl. Bergmann 2007). Auch der hier dargestellten Hypothese zufolge liegt der Tätersuchlogik gegenüber Israel nicht notwendigerweise eine antisemitische Ideologie zugrunde (vgl. Kohlstruck 2020). Soweit es sich dabei um antisemitische Phänomene handelt, hat man es wohl weniger mit einem Antisemitismus wegen Auschwitz zu tun als vielmehr mit einem Antisemitismus aufgrund der hegemonialen Interpretation von Auschwitz. Mit ihrem Altern ist die dehistorisierende Deutung dieses Makroverbrechens immer weniger in der Lage, plausible Geschichtsbilder hervorzubringen. Dass sie gleichwohl ungeachtet der zeitgeschichtlichen Um-

¹⁰ Vgl. zur Berichterstattung über Israel Troschke 2015 und Markl 2018.

stände ihrer Entstehung und ihres ursprünglichen Gegen-Sinns seit Jahrzehnten reproduziert wird, ist ein Hinweis auf die Petrifizierung der hegemonialen NS-bezogenen Erinnerungskultur.

Irritation und Innovation

Wissenssoziologische Analysen von Geschichtsdeutungen lösen häufig Irritationen aus (vgl. Ullrich/Kohlstruck 2017). Art und Ausmaß derartiger Irritationen hängen in erster Linie mit der Funktion der analysierten Deutungsmuster für das gegenwärtige Selbstverständnis zusammen und weniger mit dem referentiellen historischen Geschehen. Je weiter dies für die Bevölkerungsmehrheit nicht mehr mit eigener biographischer Erinnerung erreichbar ist, umso wichtiger werden die Geschichtsbilder des kulturellen Gedächtnisses. Je stärker diese „Teil der normativen Selbstdefinition eines kollektiven ‚Wir‘“ sind, also als identitätskonstituierend oder mindestens als identitätsrelevant gelten, umso weniger stehen sie zur Disposition (Assmann 2016, S. 12). Was aus einer Außensicht dem epistemischen Glauben zuzurechnen ist, wird in der Innensicht selten für diskussionsbedürftig gehalten oder als diskutierbar betrachtet. Wissenssoziologie hingegen zeigt, inwiefern das vermeintlich Selbstverständliche das Ergebnis von Entscheidungen und Strategien ist und insofern auch in Zukunft offen für verschiedene Gestaltungsoptionen ist. Mit dem Aufweis der unvermeidbaren Kontingenzen öffnen sozial- und geschichtswissenschaftliche Analysen zugleich auch den Blick auf alternative Optionen (Soeffner 2004, S. 57f.). Schließlich sichert „nur und immer die Infragestellung des allgemein Anerkannten die Weiterentwicklung der Wissenschaft.“ (Sabrow 2013, S. 10) Eine wichtige psychologische Voraussetzung hierfür hat Heinz Bude auf den Punkt gebracht: „Man muß nur zusammenbringen, was man sich normalerweise nicht traut zusammenzubringen.“ (Bude 1992, S. 26)

Zusammenfassung

Zur Bilanz der NS-Nachfolge gehören Deutungsmuster, die sich auf die erste Geschichte des NS beziehen und die im Verlauf der konfliktreichen zweiten Geschichte des NS nach und nach entwickelt worden sind. Darin kommt zum Tragen, dass die NS-Vergangenheitsbewältigung bzw. die auf den NS bezogene Erinnerungskultur von einer eigenen Historizität geprägt ist.

Die NS-Geschichtsbilder und die mit ihnen verbundenen postulierten Gegenwartsrelevanz sind in der Geschichte der Bundesrepublik in teilweise harten Konflikten und häufig im Hinblick auf Gegner entwickelt worden. In besonderer Weise gilt dies für den sogenannten Historikerstreit in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre. Im Rückblick ist bemerkenswert, wie sich der Status der linken Antithese der Singularität des Holocaust von einem Einwand gegen rechte Deutungen des NS und seiner Verbrechen hin zu einer selbstständigen und weithin akzeptierten Interpretation gewandelt hatte. Sie wurde für die folgenden Jahre zu einer hegemonialen Deutung, die das Verständnis des offiziellen Deutschlands bestimmte und auch für die meisten Diskussionen in der Öffentlichkeit maßgeblich wurde.

Dessen ungeachtet wiesen schon bald nach ihrem Aufkommen theoretische Überlegungen auf interne Inkonsistenzen hin, auf Kompatibilitätsprobleme in säkularen Gesellschaften und auf die unbeabsichtigten Folgen, die mit der Postulierung von Opferhierarchien im nationalen und internationalen Rahmen verbunden sein können. Etwa seit 2005 wird von verschiedenen demokratisch-konstruktiven Seiten ein Unbehagen in oder an der dominierenden Erinnerungskultur formuliert. Dieses Unbehagen geht in Teilen auf die Dehistorisierungstendenzen zurück, die mit dem Fahnwort der ‚Singularität des Holocaust‘ verbunden wurden. Empirische Forschungen zum schulischen Unterricht über die NS-Zeit beobachten problematische Übererwartungen an die Resultate des Unterrichts seitens des pädagogischen Personals wie der Schüler. Sie können als Wirkung des dominanten Deutungsmusters einer exzeptionell-singulären Gegenwartsrelevanz des Holocausts verstanden werden. Die-

ser Schluss lässt sich möglicherweise produktiv auch für künftige Forschungen zu den Bevölkerungseinstellungen gegenüber Israel nutzen. Die Berücksichtigung langjährig wirksamer hegemonialer Deutungsmuster erweitert das Spektrum möglicher Ursachen für reservierte oder negative Einstellungen von Deutschen gegenüber Israel. Wo bislang in aller Regel nur ein zunehmend entgrenztes Konzept von ‚sekundärem Antisemitismus‘ als zentraler Faktor vermutet wurde, könnte in Zukunft die Aufmerksamkeit auch auf die Wirkung eines dehistorisierenden Geschichtsbildes gerichtet werden, das eine moralische Asymmetrie perpetuiert und Reaktanzen hervorruft.

Quellen und Literatur

Anders, Günther (1979): Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach „Holocaust“ 1979, München.

Asseburg, Muriel/Busse, Jan (2011): Deutschlands Politik gegenüber Israel. In: Jäger, Thomas/Höse, Alexander/Oppermann, Kai (Hg.): Deutsche Außenpolitik, Sicherheit, Wohlfahrt, Institutionen, Normen, Wiesbaden, S. 693-716.

Assmann, Aleida (2016): Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention (2013), 2. Aufl., München.

Assmann, Aleida/Frevert, Ute (1999): Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart, S. 140-147.

Auswärtiges Amt (2018): Außenminister Gabriel zur Holocaust-Gesetzgebung in Polen. Pressemitteilung 03.02.2018, <https://www.auswaertiges-amt.de/de/newsroom/bm-holocaust-gesetzgebung-polen/1432878> [03.10.2020].

Barth, Boris (2011): Genozid und Genozidforschung, Version 1.0. In: Docupedia-Zeitgeschichte, 03.05.2011, <http://docupedia.de/zg> [03.10.2020].

Benz, Wolfgang (2014): Holocaust. In: Wodianka, Stephanie/Ebert, Juliane (Hg.): Metzler Lexikon moderner Mythen. Figuren, Konzepte, Ereignisse, Stuttgart, S. 196-201.

Bergmann, Werner (2003): Survey-Fragen als Indikatoren für den Wandel in der Wahrnehmung politischer Probleme: Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1998. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 12, S. 231-255.

Bergmann, Werner (2007): ‚Störenfriede der Erinnerung‘. Zum Schuldabwehr-Antisemitismus in Deutschland. In: Klaus-Michael Bogdal/Klaus Holz/Matthias N. Lorenz (Hg.): Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, Stuttgart, S. 13-35.

Bodemann, Y. Michal (2002): Vom Prozeß in Jerusalem zum Kniefall in Warschau und darüber hinaus. Proben im Gedächtnistheater in Deutschland 1960-1975. In: Jarausch, Konrad H./Sabrow, Martin (Hg.): Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt. Frankfurt a.M., S. 177-198.

Brumlik, Micha (1990): Das Öffnen der Schleusen. Bitburg und die Rehabilitation des Nationalismus in der Bundesrepublik. In: Hafner, Georg M./Jacoby, Edmund (Hg.): Die Skandale der Republik, Hamburg, S. 262-273.

Bude, Heinz (1992): Bilanz der Nachfolge, Frankfurt a.M.

Cornelißen, Christoph (2003): Was heißt Erinnerungskultur? Begriff - Methoden - Perspektiven. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU) 54, H. 10, S. 548-563.

Deutscher Bundestag (2008): Plenarprotokoll 16/163, 29.05.2008, S. 17121 (C).

Diner, Dan (1987): Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus. In: ders. (Hg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt a.M., S. 62-73.

Diner, Dan (1988): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a.M.

Eßbach, Wolfgang (1996): Gedenken oder Erforschen. Zur sozialen Funktion von Vergangenheitsrepräsentationen. In: Berg, Nicolas/Jochimsen, Jess/Stiegler, Bernd (Hg.): Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst, München, S. 131-144.

Flaig, Egon (2011): Die ‚Habermas-Methode‘ und die geistige Situation ein Vierteljahrhundert danach. Skizze einer Schadensaufnahme. In: Brodkorb, Mathias (Hg.): Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre ‚Historikerstreit‘, Banzkow, S. 67-93.

Flaig, Egon (2016): Memorialgesetze und historisches Unrecht. Wie Gedächtnispolitik die historische Wissenschaft bedroht. In: Historische Zeitschrift 2016, H. 2, Nr. 302, S. 297-339.

Fröhlich, Claudia/Kohlstruck, Michael (2008): „Aus der Geschichte lernen“. Zur aktuellen Bedeutung einer Alltagsmaxime. In: Heinrich, Horst-Alfred; Kohlstruck, Michael (Hg.): Geschichtspolitik und sozialwissenschaftliche Theorie, Stuttgart, S. 123-142.

Furth, Peter (2004): Schuld und Zivilreligion in Deutschland. In: Hildegard Piegeler/Inken Prohl/Stefan Rademacher (Hg.): Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag, Würzburg, S. 299-313.

Giesecke, Dana/Welzer, Harald (2012): Das Menschenmögliche. Zur Renovierung der deutschen Erinnerungskultur, Hamburg.

Glienke, Stephan Alexander (2008): Die Ausstellung ‚Ungesühnte Nazijustiz‘ (1959-1962). Zur Geschichte der Aufarbeitung nationalsozialistischer Justizverbrechen, Baden-Baden.

Hagemann, Steffen/Nathansohn, Roby (2015): Deutschland und Israel heute. Verbindende Vergangenheit, trennende Gegenwart?, Gütersloh.

Hahn, Alois (2000): Inszenierung der Erinnerung. In: Paragrana 9, H. 2, S. 21-42.

Hahn, Barbara/Schöttler, Peter (1987): Jürgen Habermas und das ‚ungetrübte Bewußtsein des Bruchs‘. In: Gerstenberger, Heide/Schmidt, Dorothea (Hg.): Normalität oder Normalisierung? Geschichtswerkstätten und Faschismusanalyse, Münster, S. 170-177.

Herbert, Ulrich (2008): Der „Historikerstreit“. Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte. In: Kronenberg, Volker (Hg.): Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der „Historikerstreit“ – 20 Jahre danach, Wiesbaden, S. 92-108.

Hertfelder, Thomas (2017): Opfer, Täter, Demokraten. Über das Unbehagen an der Erinnerungskultur und die neue Meisterzählung der Demokratie in Deutschland. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 65, H. 3, S. 365-393.

Hettling, Manfred (2000): Die Historisierung der Erinnerung. Westdeutsche Rezeption der nationalsozialistischen Vergangenheit. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte (TAJB) 29, S. 357-378.

Jäckel, Eberhard (1987): Die elende Praxis der Untersteller (1986). In: Augstein, Rudolf u.a.: „Historikerstreit“. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München, S. 115-122.

Jeismann, Michael (2006): Die Holocaust-Erinnerung als Passepartout. Geschichte ohne Erfahrung – Erfahrungen ohne Geschichte: wie das kollektive Gedächtnis der Gegenwart eine Prognose stellt. In: Landkammer, Joachim/

Noetzel, Thomas/ Zimmerli, Walter Ch. (Hg.): Erinnerungsmanagement. Systemtransformation und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich, München, S. 257-263.

Jureit, Ulrike (2012): Gefühlte Vergangenheiten. Zum Verhältnis von Geschichte, Erinnerungen und kollektiven Identitätswünschen. In: Vorgänge 2012, H. 2, S. 16-23, S. 17.

Jureit, Ulrike/Schneider, Christian (2010): Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung, Bonn.

Just-Dahlmann, Barbara/Just, Helmut (1988): Die Gehilfen. NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945, Frankfurt a.M.

Knigge, Volkhard (2010): Zur Zukunft der Erinnerung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 2010, H. 25-26, S. 10-16.

Kohlstruck, Michael (1997): Zwischen Erinnerung und Geschichte. Der Nationalsozialismus und die jungen Deutschen, Berlin.

Kohlstruck, Michael (2013): Der Wunsiedler Weg. Eine erfolgreiche Doppelstrategie. In: Hasse, Julia/Rosenthal, Gregor/Twisselmann, Joachim (Hg.): Wunsiedel ist bunt – nicht braun! Die Auseinandersetzungen um das Heß-Grab verändern die politische Kultur, Berlin/Bad Alexandersbad, S. 130-144.

Kohlstruck, Michael (2020): Zur öffentlichen Thematisierung von Antisemitismus. In: Wolfgang Benz (Hg.): Streitfall Antisemitismus. Anspruch auf Deutungsmacht und politische Interessen, Berlin, S. 119-148.

König, Helmut (2010): Das Politische des Gedächtnisses. In: Gudehus, Christian/Eichenberg, Ariane/Welzer, Harald (Hg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar, S. 115-125.

Köppen, Manuel/Scherpe, Klaus R. (1997): Zur Einführung: Der Streit um die Darstellbarkeit des Holocaust. In: dies. (Hg.): Bilder des Holocaust. Literatur - Film - Bildende Kunst, Köln, S. 1-13.

Kraushaar, Wolfgang (1995): Zivilisationsbruch Auschwitz. Singularität versus Universalität der Judenvernichtung. In: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hg.): „Daß Auschwitz nicht noch einmal sei ...“. Zur Erziehung nach Auschwitz, Hamburg, S. 121-140.

Kühner, Angela (2008): NS-Erinnerung und Migrationsgesellschaft. Befürchtungen, Erfahrungen und Zuschreibungen. In: Einsicht und Perspektiven 2008, H. 1, S. 52-64.

Kühner, Angela/Langer, Phil C./Sigel, Robert (2008): Ausgewählte Studienergebnisse im Überblick. In: Einsichten und Perspektiven 2008, H. 1, S. 76-82.

Landkammer, Joachim (2006): „Wir spüren nichts“. Anstößige Thesen zum zukünftigen Umgang mit der NS-Vergangenheit. In: Landkammer, Joachim/Noetzel, Thomas/Zimmerli, Walter Ch. (Hg.): Erinnerungsmanagement. Systemtransformation und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich, München, S. 51-82.

Langer, Phil C. (2008): Fünf Thesen zum schulischen Besuch von KZ-Gedenkstätten. In: Einsichten und Perspektiven 2008, H. 1, S. 66-74.

Lepsius, M. Rainer (1988/1989): Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des „Großdeutschen Reiches“. In: Max Haller/Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny/ Wolfgang Zapf (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Dt. Soziologentages, des 11. Österreichischen Soziologentages und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie, Zürich 1988, Frankfurt a.M. 1989, S. 247-264.

Mannheim, Karl (1964): Das Problem der Generationen (1928). In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, hrsg. von Kurt H. Wolff, Berlin/Neuwied, S. 509-565.

Markl, Florian (2018): „Giftiges Natterngezücht“. Antisemitische Argumentationsmuster in der deutschsprachigen Medienberichterstattung über Israel. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hg.): Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror, Berlin, S. 267-291.

Novick, Peter (2001): Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massensmord (1999), Stuttgart.

Oakes, Guy (1990): Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1982, Frankfurt a.M., S. 48.

Oy, Gottfried/Schneider, Christoph (2013): Die Schärfe der Konkretion. Reinhard Strecker, 1968 und der Nationalsozialismus in der bundesdeutschen Historiografie, Münster.

Paris, Rainer (2004): Ohnmacht als Pression. Über Opferrhetorik. In: Merkur 58, Nr. 665/666, S. 914-923.

Peukert, Detlev J.K. (1987): Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches. In: Diner, Dan (Hg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt a.M., S. 51-61.

Proske, Matthias (2010): Das moralpädagogische Projekt „Aus der Geschichte lernen“ und der schulische Geschichtsunterricht über den Nationalsozialismus und den Holocaust. In: Ethik und Gesellschaft 2010, H. 2, S. 1-19.

Quindeau, Ilka (2007): Schuldabwehr und nationale Identität. Psychologische Funktionen des Antisemitismus. In: Brosch, Matthias et al. (Hg.): Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland, Berlin, S. 157-164.

Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin.

Rees, Jonas/Zick, Andreas (2019): Multidimensionaler Erinnerungsmonitor, Studie II, Bielefeld.

Reichel, Peter/Schmid, Harald/Steinbach, Peter (2009): Die „zweite Geschichte“ der Hitler-Diktatur. Zur Einführung. In: dies.: Der Nationalsozialismus – Die zweite Geschichte. Überwindung, Deutung, Erinnerung, Bonn, S. 7-21.

Sabrow, Martin (2013): Geschichte als Instrument: Variationen über ein schwieriges Thema. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 2013, H. 42/43, S. 3-11.

Sabrow, Martin (2017): Abschied von der Aufklärung? Über das Erlösungsversprechen unserer Erinnerungskultur. In: Merkur 71, Nr. 813, S. 5-16.

Schieder, Rolf (2001): Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a.M. 2001.

Schmid, Harald (2012): Das Unbehagen in der Erinnerungskultur. In: Frölich, Margrit/Jureit, Ulrike/Schneider, Christian (Hg.): Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust, Frankfurt a.M., S. 161-181.

Soeffner, Hans-Georg (2004): Alltagsverstand und Wissenschaft. Anmerkungen zu einem alltäglichen Mißverständnis von Wissenschaft (1983). In: ders.: Auslegung des Alltags – Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik, 2. Aufl., Konstanz, S. 15-60.

Taubitz, Jan (2016): Holocaust Oral History und das lange Ende der Zeitzeugenschaft, Göttingen.

Troschke, Hagen (2015): Kritik, Kritik und De-Realisierung, Antisemitismus. Israel in der Nahost-Berichterstattung deutscher Printmedien zum Gaza-Konflikt 2012. In: Schwarz-Friesel, Monika (Hg.): Gebildeter Antisemitismus. Baden-Baden, S. 253-274.

Ullrich, Peter/Kohlstruck, Michael (2017): Muster der öffentlichen Kommunikation über Antisemitismus. Das Beispiel der Rezeption der Studie „Antisemitismus als Problem und Symbol“. In: *conflict & communication online* 16, H. 1, S. 1-11.

Wieviorka, Michel (2003): *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten* (2001), Hamburg.

Wyrwa, Ulrich (1999): „Holocaust“. Notizen zur Begriffsgeschichte. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 8, S. 300-311.

Zick, Andreas/Klein, Anna (Hg.) (2014): *Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014*, Bonn, S. 66-72.

Zuckermann, Moshe (1998): Perspektiven der Holocaust-Rezeption in Israel und Deutschland. In: *APuZ* 1998, H. 14, S. 19-29.

Rainer Hank

Der öffentliche Intellektuelle: Bemerkungen zum Verhältnis von Journalismus und Wissenschaft¹

I.

Mit dem Bildungsbürger ist der Intellektuelle auf die Welt gekommen. Als Anwalt des Allgemeinen interveniert er, mit seiner Meinung exponiert er sich in einer öffentlichen Debatte, und im Streit wirbt er für seine Sache (Hacke 2011, S. 13). Der Intellektuelle ist „auf eine resonanzfähige, wache und informierte Öffentlichkeit angewiesen“ (Habermas 2006). An der Konstruktion einer öffentlichen Meinung ist er zentral beteiligt, der zu widersprechen von Anfang er als seine Aufgabe ansieht.

Widerspruch und Kritik hält der Intellektuelle somit stets für seine erste Bürgerpflicht. Emile Zolas Zeitungsartikel *J'Accuse*, erschienen am 13. Januar 1898 in der liberalen Pariser Tageszeitung *L'Aurore*, gilt als Geburtsstunde. 102 französische Gelehrte und Schriftsteller hatten Zolas Aufruf unterschrieben. Die Unterzeichner forderten darin eine Revision des Urteils gegen Hauptmann Alfred Dreyfus, der fälschlich und aus antisemitischen Motiven wegen Spionage verurteilt und auf eine Strafinself verbannt worden war.

Das von Zola in Anspruch genommene Rollenmodell des Intellektuellen lässt sich so beschreiben: Gegen den Missbrauch der Macht muss der Intellektuelle seine Stimme erheben, was Mut erfordert, ihm aber auch Ruhm einzubringen verspricht. Die Selbstverpflichtung zum Protest, der Unwille, ein Komplize der Macht zu werden, die Liebe zur Wahrheit, das Eintreten für Gerechtigkeit – das alles bildete sich damals heraus. „Man kann in *J'Accuse* eine erste pathetische Stellenbeschreibung des öffentlichen Intellektuellen entziffern“, so

¹ Für Anregungen und hilfreiche Gespräche – sei es zum Thema, sei es zu Heinz Bude - danke ich: Norbert Berthold, Irmgard Betzler, Petra Gehring, Jens Hacke, Hartmut Leppin, Steffen Mau, Andreas Rödder, Tanjev Schultz und Berthold Vogel

Dietz Bering in seiner Monografie über den Intellektuellen (vgl. Bering 2010). Pathos, Emphase und Moralisierung sind von Anfang an ebenfalls dabei: „Meine Pflicht ist es zu sprechen; ich will nicht Komplize sein. Meine Nächte würden heimgesucht werden vom Geist des unschuldig Verurteilten, der dort drüben die schlimmsten Folterqualen erleidet für ein Verbrechen, das er nicht begangen hat.“ (Zola 1898)

Zola, der Intellektuelle, ist kein Journalist, sondern ein damals längst anerkannter Schriftsteller, dessen öffentliches Renommee seiner Stimme Autorität und Durchschlagskraft verlieh. Aber der Dichter brauchte und nutzte als Plattform seines Protests die Presse. Der offene Brief als öffentlicher Brief erreicht einerseits seinen Adressaten, den französischen Präsidenten. Doch diesem hätte Zola auch direkt schreiben können. Der ‚offene‘ Brief ermöglicht es durch seine Verbreitung in den damaligen noch nicht so genannten sozialen Netzwerken, dass öffentlicher Druck entsteht, der den Mächtigen selbst dann nicht einerlei sein kann, wenn ihre Macht nicht demokratisch von der Zustimmung des Volkes abhängt.

Die bürgerliche Öffentlichkeit wird auf diese Weise polarisierend in zwei Sphären aufgeteilt: in die Sphäre der Macht und in die der Kritik der Macht, die sich gern mit dem Geist identifiziert. Die Intellektuellen ordnen sich der einen Seite dieser Dichotomie zu, der Kritik der Macht. Ihre Aufgabe sehen sie nicht in der Synthese widerstreitender, standortgebundener Interessen, sondern in der dauernden Kritik an den bestehenden Mächten im Dienst eines bestimmten Ideals der Menschheit (Lepsius 1990, S. 274). Grenzüberschreitungen sind ihnen untersagt, es sei denn sie wollten den Titel ‚Intellektuelle‘ verlieren. Sie dürfen keine Politik treiben, um nicht „gegen die Gesetze des Geistigen zu verstoßen und ihren Beruf zu verraten“ (Geiger 1949, S. 71).

Um den Titel des Intellektuellen können sich Journalisten und Wissenschaftler bewerben. Der Reiz des Intellektuellen ist immer schon zugleich „furchteinflößend und verführerisch“ (Bude et al. 2020, S. 274). Jemanden als Intellektuellen zu bezeichnen, ist freilich riskant und sich selbst so zu nennen, geht eigentlich gar nicht. Dass der Intellektuelle nichts von dem verstehe, worüber

er rede und schreibe, ist noch einer der milderer Vorwürfe. Dass er gut reden und schreiben könne, weil er für nichts außer seinem Text verantwortlich sei, kommt als vergiftetes Kompliment hinzu, weil es gute Prosa gegen praktische Verantwortungslosigkeit ausspielt. Die Zuschreibung ‚Edelfeder‘ ist ein Kompliment, das den Tadel charmant verpackt: ein Schönschreiber, der den Mangel an guten Argumenten durch den brillanten Effekt kompensiert.

Die Intellektuellen hatten stets verstanden, aus der ihnen unterstellten Schwäche eine Stärke zu machen. Der ‚sozial freischwebende‘ Geist nimmt den Vorwurf der Nichtfestlegbarkeit zum Beweis seiner Unabhängigkeit, die ihn als unideologisch und ungebunden adelt. An keine Klasse, kein bestimmtes Milieu, keine Partei gebunden: Solche Ortlosigkeit ist ein notwendiges Element der Stellenbeschreibung des Intellektuellen und kein Makel.

Hinzu kommt notorisch der Vorwurf der Inkompetenz. Auch diesen vermag der Intellektuelle zur Tugend umzudeuten: „Die inkompetente, aber legitime Kritik“ ist sein Feld (Lepsius 1990, S. 283), denn Kompetenz kann legitimätorisch und ideologisch blind machen. Der Intellektuelle nimmt sich ein Recht auf Kritik heraus, ohne sich zuvor einer Aufnahmeprüfung vor staatlichen oder korporativen Zünften zu unterziehen.

Gleichwohl, mit dem Vorwurf mangelnder Verantwortungsbereitschaft und fehlender Kompetenz lebt es sich nicht leicht. Die Lage bleibt prekär. Kein Wunder, dass der Wissenschaftler, wann immer er den Intellektuellenvorwurf wittert und antizipiert, sich auf seine Fachgelehrsamkeit zurückzieht. Hier spricht, lehrt und forscht er als Experte. Hier, bei der sozialen Evolution der zentralafrikanischen Termiten oder der Seinslehre des späten Duns Scotus, ist er eine Kapazität seines Faches. Hier tritt er nicht als Intellektueller auf, sondern als Forscher, der Empirie, Statistik, Modell- wie Theoriebildung auf seiner Seite hat.

Dem Journalisten stehen, konfrontiert mit dem Intellektuellenvorwurf, solche Rückzugsräume weniger zur Verfügung. Gewiss, er kann sich auf sein Handwerk konzentrieren, sagen, er sei Nachrichtenmann oder -frau, beauftragt, das Parteiprogramm der Grünen oder das Halbjahresergebnis der Bayer AG

‚nachrichtlich‘ für sein Medium und dessen Leser aufzuarbeiten – als ‚Mel-
dung‘, nicht als Kommentar oder Analyse. Derart kann er sich allenfalls mit
dem Argument herausreden, Fachkompetenz zu besitzen, weil er schon seit
Jahren die Grünen oder die chemische Industrie ‚covert‘. Aber er besitzt nat-
ürlich eine angreifbare Fachkompetenz im Vergleich zu jener des Wissen-
schaftlers.

Dieser Umstand minderer Rückzugsmöglichkeiten macht es Wissenschaftlern
leicht, sich über die Journalisten zu erheben. Ihr Vorwurf wird selten ausge-
sprochen, aber stets vorausgesetzt und latent orchestriert: Naiv und unseriös,
wie Presseleute nun einmal sind, springen sie immer zu kurz. Um des Effektes
willen müssen sie ihre Aussagen normativ dramatisieren, anstatt sie historisch
zu kontextualisieren. Journalisten lassen Tiefe der Recherche vermissen, über-
ziehen und überspitzen ihre Aussage (‚Thesjournalismus‘), um aus ökonomisch
durchschaubaren Motiven Auflage und Reichweite zu erzielen. Dieser
Angriff tut besonders weh, wird doch damit behauptet, dass den Medien und
ihren redaktionellen Agenten Umsatz und Gewinn vor seriöse Wahrheit gehe.

Das erklärt im Übrigen auch die Manschetten des Wissenschaftlers vor den
Massenmedien. Dabei weiß der Wissenschaftler, dass er, um als Intellektuel-
ler zu gelten, auf die Medien (vorzugsweise FAZ und SZ, zur Not geht auch
die *Zeit*) angewiesen ist. Es ist die Faszination des andern Tags gedruckten
Worts mit dem eigenen Namen als Autor und der Aussicht, „einen profunden
Einfluss auf die Welt und die Menschen auszuüben“ (Bude 2020b). Damit
hofft er nicht zuletzt, sich selbst aus seiner latenten Dauerdepression ange-
sichts geringer Beachtung jahrelanger Forschung in der engen Fachöffentlich-
keit zu befreien. Doch die Strafe der akademischen Community folgt meist
auf dem Fuße: Wer als ‚Feuilletonist‘ gilt, hat mit dem Makel mangelnder
wissenschaftlicher Seriosität zu leben. Im Konflikt zwischen öffentlicher
Nichtbeachtung und Ächtung durch Academia kann er versuchen, andere Orte
der Wichtigkeitsvermehrung anzustreben: Obergutachter bei der DFG, Mit-
glied in einem der vielen Sachverständigenräte, Berater der Bundesrepublik,
Institutgründer. Gefahrlos sind auch diese Wege nicht, aber womöglich doch
rufschonender als Objekt übler Kollegennachrede zu werden, durch die ihm

zu Ohren kommt, man halte ihn nun für einen ‚Feuilletonisten‘ – wie gesagt, ein zweifelhafter Titel, den er zwar als Neidreaktion durchschaut, aber nicht wirklich Auge in Auge kontern kann. Als letzter Ausweg, Größenfantasien und Öffentlichkeitsscheu auf einen Nenner zu bringen, bleibt dem Wissenschaftler allemal die Rolle des ‚verkannten Genies‘.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob der große Max Weber ebenfalls in das Horn des Ressentiments gegen Journalisten, schlimmer noch Feuilletonisten oder Literaten, tutet, wenn er ihnen ein eigenes Berufsbild und Berufsethos abspricht und sie als eine „Art von Pariakaste“ klassifiziert, die anders als Ärzte oder Anwälte keinen festen fachlichen Standort besitzen, von dem aus sie ihre Urteile fällen und ihre Entscheidungen treffen. Doch Journalisten herabzusetzen, ist nicht die Absicht Webers (Weber 1926). Im Gegenteil, Weber stärkt ihnen den Rücken und wertet sie auf – auch und gerade gegenüber den Wissenschaftlern: Dass eine ‚wirklich gute journalistische Leistung‘ mindestens so viel ‚Geist‘ beansprucht wie irgendeine Gelehrtenleistung, hält er für offenkundig – vor allem infolge der Notwendigkeit, sofort, auf Kommando hervorgebracht zu werden und unmittelbar wirken zu sollen unter freilich ganz anderen Bedingungen der Schöpfung. Tatsächlich bleibt dem Journalisten keine andere Wahl als Abgabetermine strikt einzuhalten, weil sonst in der Zeitung ein weißer Fleck oder im TV eine Sendepause entstünde, die nicht toleriert würde. Der Wissenschaftler kennt ebenfalls Abgabetermine, überzieht sie aber in aller Regel scham- und risikolos, ja, legt sogar Wert darauf, weil andernfalls der Verdacht aufkäme, er habe weniger Schreibverpflichtungen als seine Kollegen.

Dass die Verantwortung der Journalisten sogar eine weit größere ist als die der Wissenschaftler, scheint für Max Weber ebenfalls ausgemacht, was nur deshalb nicht gewürdigt wird, weil „gerade die verantwortungslosen journalistischen Leistungen“, also eher die Ausnahmen, im Gedächtnis haften blieben. Dabei ist Weber sich sicher, „dass das Verantwortungsgefühl jedes ehrenhaften Journalisten im Durchschnitt nicht minder tiefer steht als das des Gelehrten – sondern höher, wie der Krieg gelehrt hat“. Weber spielt auf die Verführbarkeit der professoralen Intellektuellen an, jenes von Julien Benda im

Jahr 1927 und ebenfalls in Bezug zur Dreyfus-Äffäre als „trahison des clercs“ bezeichnete tadelnswerte Naturell, sich von den Mächtigen verführen zu lassen und damit eben gerade das Ethos des Intellektuellen zu verraten.

Ob freilich das Buhlen um die Nähe zur Macht bei Wissenschaftlern ausgeprägter ist als bei Journalisten, wagen wir nicht zu entscheiden. Es könnte allenfalls so sein, dass die Politik lieber die Wissenschaft in ihren Dienst nimmt, weil sie den Journalisten misstraut, womöglich auch mehr Angst vor ihnen hat. Doch immerhin insistiert Max Weber darauf, dass fehlender Mut, Verführbarkeit oder gar Feigheit nicht durch fachliche Kompetenz kompensiert werden können – weil Mut eine begrifflich nicht suspendierbare notwendige Eigenschaft des Intellektuellen ist.

II.

„Der Sommer 2020 markiert das Ende von uns Intellektuellen“, verkündete Hans Ulrich Gumbrecht im August 2020 in der nicht als ‚Tabloid‘ bekannten Neuen Zürcher Zeitung (Gumbrecht 2020). Eine radikale These braucht ein starkes Argument: Die Intellektuellen seien zu „Claqueuren der Mehrheitsmeinung“ geworden und hätten dies noch nicht einmal bemerkt, behauptet Gumbrecht. „Wir beten bloß nach, was uns Politiker, Virologen und Antirassisten sagen.“ Der Eindruck ist nicht unplausibel: Noch nie waren die Intellektuellen so brav wie heute im Wunsch, den ‚gesellschaftlichen Zusammenhalt‘ zu sichern, einerlei, ob das Land gerade von einer CDU-Kanzlerin oder einem SPD-Kanzler regiert wird.

Gumbrecht, der Allroundgelehrte aus Stanford, der im Jahr zuvor auch schon das „Ende der Geisteswissenschaften“ ausgerufen hatte, ist natürlich nicht der Erste, der das Ende der Intellektuellen konstatiert. Er nutzt den Topos der Feigheit und Verführbarkeit, der ‚trahison des clercs‘. Und wenn er „wir“ sagt, dann ist ganz offenkundig, dass er mit diesem rhetorischen Trick beabsichtigt, Widerspruch zu provozieren, um selbst vom des Verrats bezichtigten Kollekt-

tiv ausgenommen zu werden. Wenigstens *ein* mutig Aufrechter aus der ansonsten saft- und kraftlos gewordenen Intellektuellenschar wäre dann noch übriggeblieben. Kein Zweifel: Der Verdacht, es gehe mit den Intellektuellen zu Ende, gehört immer schon zum lebendigen Intellektuellendiskurs.

Jenseits solcher ihre Immunisierungsabsicht nicht verbergenden Abwehr wäre es einen Versuch wert, Gumbrechts Analyse ernst zu nehmen. Alles hat nämlich damit angefangen, dass die Intellektuellen ‚Haltung‘ angenommen haben: „Überall sehen wir nach dem Rechten und kommentieren die Welt im Ton des besten Gewissens, was sich in einer Inflation des Ethischen zeigt, dem Intellektuellen-Zauberwort schon seit einigen Jahren“ (Gumbrecht 2020). Im Tausch mit der allumfassenden Rolle des affirmativen Moralpredigers hat der Intellektuelle seine Unabhängigkeit verraten, sozusagen für ein Linsengericht. Weder kann man den Intellektuellen von heute noch als „progressiven Aufklärer“ (Voltaire) loben, noch als „unversöhnlich kritischen Denker“ (Adorno) und schon gar nicht als unberechenbaren Vertreter von Empörung und Engagement (Zola, Sartre). Den Grund für den Verrat sieht Gumbrecht nicht nur in ihrer Verführbarkeit durch die Zustimmung der moralisch guten Masse, sondern auch und mehr noch in der Vermehrung der ins Unendliche gehenden Orte und Anlässe öffentlicher Rede („Wer schreibt heute keinen Blog oder keine Kolumne?“), was einen deutlichen Qualitätsabfall der intellektuellen Produkte zur Folge hat. Man könnte auch sagen: Die Intellektuellen beginnen zu spüren, dass sie ihren „Exklusivitätsanspruch auf Realitätskonstruktion“ (Luhmann 1990) verlieren oder schon verloren haben.

Belege für Gumbrechts Behauptung zu finden, ist nicht übermäßig schwer. Lässt man sich auf die Beobachtung ein, dass Krisen derzeit in rascher Frequenz durch die Welt ziehen (Manow 2020) – Finanzkrise 2018, Eurokrise 2010, Flüchtlingskrise 2015, Coronakrise 2020, Ukrainekrieg/Energiekrise 2022 – so fühlten sich die Intellektuellen jedes Mal berufen, die Rolle affirmativer Stabilisatoren einzunehmen. Wenn man freundlich gesonnen ist, kann man ihnen die Absicht zugutehalten, sie meinten, den „Laden“ (Angela Merkel im März 2020) zusammenhalten zu müssen, weil die Gesellschaft ange-

sichts von ‚Hate Speech‘, spaltendem Populismus und drohenden Anti-Inflations-Demonstrationen dazu nicht (mehr) in der Lage sei. Doch wird man gleichwohl konstatieren müssen, dass der affirmative Imperativ der Intellektuellen nicht nur ziemlich anmaßend daherkommt, sondern auch nicht allzu viel Gutes bewirkt hat oder, wenn überhaupt, sogar sein Gegenteil: dazu beizutragen, dass der Spalt durch die Gesellschaft zwischen Eliten und Volk noch größer wurde. Der eigenwillige Protest („Empört Euch“) jedenfalls, hat sich von den Intellektuellen, die ihn aufgegeben haben, auf die neuen sozialen Bewegungen (AfD, Pegida, Extinction Rebellion, Coronaleugner, Putin-Versteher) übertragen, wo er freilich seine der intellektuellen Tradition geschuldete Verpflichtung auf die kommunikative Vernunft abstreifen konnte.

Im hohen Maße affirmativ verhalten sich die Intellektuellen auch, wenn es darum geht, im Namen von Gerechtigkeit, Postkolonialismus und Antirassismus abweichende Meinungen auszugrenzen oder durch vorweggenommene Drohungen das Schweigen zu gebieten. In linksliberalen Medien kann ein falsches Wort Karrieren beenden. An Universitäten herrscht ein Klima der Angst, Unternehmen feuern Mitarbeiter, die sich dem neuen Zeitgeist widersetzen (Pfister 2022). Wenn einige vorgeben, was verbindliche Meinung oder Haltung ist, trauen sich die anderen nicht mehr zu reden, weil sie Angst vor der Annihilierung haben. Die linke, jedoch ‚genderkritische‘ Feministin Kathleen Stock hat die Universität Sussex verlassen, nachdem sie über Monate als ‚transphob‘ angefeindet wurde. Erst jetzt könne sie wieder ‚frei‘ forschen, ließ sie ausrichten (Poschardt/Delius 2022). Die Universität, einstmals Hort des freien Wortes, ist für viele ein Kerker der Einschüchterung geworden, in dem gute Haltung befohlen statt kritischer Widerspruch geboten ist.

Sollten allerdings die tonangebenden öffentlichen Intellektuellen einmal zufällig aus dem Mainstream herausfallen und ihre ‚Haltung‘ zur Minderheitsmeinung degradiert werden, reagieren sie beleidigt, werden pampig und kritisieren den ‚Meinungsterror‘ in einem Stil, von dem sich die AfD eine Scheibe abschneiden könnte: Lauthals prangern sie den Konstruktivismus der Mehrheitsmeinung an. Wo? Natürlich in den Medien, von Lanz bis Zeit. Richard

David Precht und Harald Welzer beherrschen diese Form des ‚Blame Game‘ besonders brillant (Precht/Welzer 2022).

Wenn heute von Intellektuellen die Rede ist, so lässt sich – anders als bei Max Weber – auch den Journalisten kein Trostpreis mehr für Mut und höhere Professionalität zusprechen. Quasi im Geleitzug mit dem Intellektuellen aus Academia haben auch sie sich zur positiven ‚Haltung‘ verpflichtet. ‚Haltung‘ meint nun nicht mehr, wie in den journalistischen Lehrbüchern (Hank 2008), dass der Journalist sich reflexiv Rechenschaft geben müsse, mit welchem normativen Rüstzeug er in die Welt hineinblickt. ‚Haltung‘ meint jetzt, dass man die ‚richtige Haltung‘ ein- und anzunehmen hat. Der feldwebelhafte Beiklang (Nehmen Sie gefälligst Haltung an!) bleibt zwar unbewusst, dafür aber umso unerbittlicher präsent. Nach der Ermordung des Afroamerikaners George Floyd im Sommer 2020 kam auch in Deutschland die Forderung auf, das Neutralitätsgebot der Medien aufzuheben und sich der vermeintlich guten Sache von „Black Lives Matter“ zu verschreiben. Neutralität kann es gerade in diesem Fall nicht geben, hieß es (Oehmke 2020). Das wäre der Abschied vom journalistischen Imperativ des Fernsehjournalisten Hans Joachim Friedrichs: „Distanz halten, sich nicht gemein machen mit einer Sache, auch nicht mit einer guten, nicht in öffentliche Betroffenheit versinken, im Umgang mit Katastrophen cool bleiben, ohne kalt zu sein“ (Friedrichs 1995).

Wenn richtige Gesinnung im Journalismus auf richtige Gesinnung in der Wissenschaft trifft, führt das zum Bündnis beider Gruppen, das noch nie so eng war in der komplizierten Geschichte der beiden Professionen, freilich als klare Subordination von Koch und Kellner. In nur leicht karikiertem Version geht das so: Die Wissenschaft hat festgestellt, dass die Erde sich erwärmt, Europa gefährdet ist, Flüchtlingen geholfen werden muss, Corona unser Leben bedroht und Rassismus allenthalben grassiert. Massenmedien übersetzen diese ‚Wahrheiten‘ in Appelle: in Ratschläge für politisches Handeln, gesinnungsethisch ans schlechte Gewissen adressiert. Wer sich sträubt, wird aussortiert und ohne Verhör dem anderen, ‚rechten‘ Lager zugeordnet. Dies, neuerdings ‚Cancel Culture‘ genannt, kommt einer Art intellektuellem Berufsverbot

gleich: Der Zugang zu akademisch und journalistisch ernst zu nehmende Kreise ist fortan versperrt (Pfister 2022).

Was das neue journalistisch-akademische Haltungs-Bündnis ausblendet, ist die Suspendierung jeglicher Kritik, die doch einmal zum zentralen Konstitutionskriterium des Intellektuellen zählte. Dafür gibt es freilich Applaus der öffentlichen Meinung. In Krisenzeiten müsse „die Politik auf den Rat von Wissenschaftlern hören und umsetzen, was diese für nötig halten“, finden die Bürger laut einer Deutschlandumfrage des Instituts für Demoskopie in Allensbach (Petersen 2020). Das Ansehen der Wissenschaft in der Bevölkerung steigt, weil sie sich als nützlich erwiesen hat. Gerade deshalb wird die Wissenschaft jetzt immer mehr von ihrer Nützlichkeit her interpretiert. Bei den Bürgern herrscht die Vorstellung, Wissenschaft sei ein Dienstleistungsbetrieb, bei dem man bestimmte Ergebnisse bestellen könne, konstatieren die Allensbacher Demoskopien. Doch weder Wissenschaftler noch Journalisten sind Maurer, die den Kitt der sozialen Kohäsion zusammenmischen. Zumindest war das in der Tradition des Zola'schen Intellektuellen nicht vorgesehen; man hätte solche Leute verachtet.

III.

Werden wir noch einmal grundsätzlich und fragen, wie es um den Lebensbezug von Wissenschaft und Journalismus bestellt ist. Die Geisteswissenschaften hätten sich abgewandt vom „Ideal des urteilsfähigen Selbstdenkens“, konstatierte der Züricher Theologe Ingolf Dalferth im August 2020 in der FAZ (Dalferth 2020). Das habe sie weltweit in eine große Krise geführt. Verlorenes wissenschaftliches Ansehen sei nicht dadurch wiederzugewinnen, dass man sich zur Avantgarde einer gerechteren Gesellschaft stilisiere. So etwas befördert lediglich Ideologisierung und führt in die akademische Bedeutungslosigkeit.

Dalferth, Schüler des Tübinger systematischen Theologen Eberhard Jüngel, ist gegen den Vorwurf mangelnder wissenschaftlicher Seriosität immun. Seine

Fundamentalkritik entspringt nicht aus einem von mangelnder Anerkennung getriebenen Ressentiment. Dalferths Hauptanstoß ist sein Ärger über den totalitären identitätspolitischen Postkolonialismus. Aber die Analyse wird am Ende viel grundsätzlicher: „Die Geisteswissenschaften haben ihren geistigen Kompass verloren und treiben orientierungslos auf dem Meer zeitgenössischer Ideologien.“ Es geht ihnen nicht mehr um Sachfragen, sondern um die Durchsetzung von Wertorientierungen mit dem Ziel, Machtverhältnisse zu ändern. Die dabei vorgetragene Kritik ist perfekt immunisiert durch den pauschalen Anspruch, mit diskursiven Hegemonien, den dominanten und machstarken weißen Männern, dem verschleierte Kolonialismus und dem strukturellen Rassismus zu brechen. Es sind die Adjektive (dominant, verschleiert, strukturell), die jeden Widerspruch zum Wahrheitsbeweis der identitätspolitischen Aktivisten wenden.

Wenn Wissenschaftler den Auftrag unberechenbarer Kritik der Macht gegen jenen des machtbewussten Gestaltens einer gerechteren Gesellschaft eintauschen, haben sie sich als Intellektuelle aufgegeben. Sie haben zugleich die Unschuld verloren, mit der akademische Intellektuelle sich früher in den Elfenbeinturm des Fachgelehrtentums zurückziehen konnten, in dem es vor geistreichen Sonderlingen nur so wimmelte. Heute findet im Turm lediglich eine gleichgesinnte Gemeinde zusammen, die ihre akademische Bedeutungslosigkeit zugleich spürt und ignoriert, sich dafür aber sonnt im „Glanz der Reputationsmehrung im Kollektiv der Gleichmeinenden“ (Steffen Mau).

Nun kennt jedermann genügend selbst denkende und urteilende Forscher, die jedes Recht haben, solche Pauschalurteile zurückzuweisen. Doch das ist geschenkt. Hier geht es darum herauszufinden, wie es dazu kommen konnte, dass Wissenschaftler und Journalisten ihren intellektuell privilegierten Platz freischwebenden Selbstdenkens räumen, um stattdessen für ein gesinnungsethisch motiviertes Haltungsdogma zu trommeln. Neutralität, Inkompetenz, Ortlosigkeit und Verantwortungsbefreiung, jene von M. Rainer Lepsius gelobten Eigenschaften des Intellektuellen, bleiben dabei auf der Strecke, mithin ihr komparativer Vorteil im Wettbewerb der Deutungsagenturen.

Stattdessen drängelt sich heute ‚toute le monde‘ im Kreis der moralischen Gesellschaftsveränderer. Für so etwas hatte der Dichter Wolfgang Hildesheimer in seinen *Mitteilungen an Max über den Stand der Dinge und anderes* lediglich ein paar Kalauer übrig (Hildesheimer 1983, S. 40f.): „Neulich war ich bei einer Gesellschaft. Ich sah, dass sie verändert werden müsse, veränderte sie und ging früh nach Haus. Seitdem habe ich zu Gesellschaften keine Lust mehr.“

IV.

Ich wage die Vermutung, dass die Preisgabe der intellektuellen Freiheit mit einem Verlust an Welt zusammenhängt, der bei Presse und Geisteswissenschaft (die Sozialwissenschaft eingeschlossen) zu konstatieren ist. Das lässt sich durch eine knappe Rekonstruktion dieser Verlustgeschichte plausibilisieren.

Beginnen wir mit Robert Ezra Park (1864-1944). Park, das wissen wir seit der Studie von Rolf Lindner über die „Entstehung der Soziologie aus der Erfahrung der Reportage“ im Chicago der Jahrhundertwende, war überzeugt davon, dass es für Journalisten – die Reporter – wie für Soziologen gleichermaßen essentiell ist, sich vorurteilsfrei und interessenlos der Welt zu öffnen. ‚Nosing around‘, in der Stadt herumschnüffeln, ungefragt seine Nase in alles hineinstecken, sich die Füße nass machen, das alles sind Unternehmungen, die beiden Berufsgruppen aufgegeben sind. Man trifft sich im Feld. Schnell wird klar, was Weltbezug für Park heißt: ‚to see life‘. Die Welt erkennt man, indem man sich mit Neugierde dem Leben zuwendet. Es geht um Nähe und Erkenntnis der Lebenswelt.

Die Gegensätze zwischen Journalismus und Wissenschaft werden dabei von Park nicht eingeebnet, sondern explizit betont und fruchtbar gemacht. Es sind zwei unterschiedliche Formen der Wirklichkeitsannäherung, die Park für den Journalismus als „acquaintance with“ und für den Soziologen als „knowledge

about“ beschreibt (Lindner 1990, S. 258). Park, der in Deutschland unter anderem bei Georg Simmel studiert hat und in Heidelberg promoviert wurde, wird bekannt gewesen sein, dass er damit das Kantische Begriffspaar von Anschauung und Begriff in Erinnerung brachte. Der Journalist ist für die Anschauung, der Wissenschaftler für die Erkenntnis zuständig. Doch beide treffen sich im Feld. Wenn die Journalisten den Soziologen fehlende Kenntnis vorwerfen („keine Ahnung“), dann halten Soziologen den Journalisten mangelndes Wissen vor („unpräzise und oberflächlich“). Doch beide sind überzeugt: Gemeinsam sind wir stark und unbestechlich. Denn den voraussetzungslosen Reporter gibt es natürlich nicht, auch er braucht ‚knowledge about‘: Man erblickt nur, was man schon weiß und versteht.

Park, der einige Jahre zum Teil unter prekären Bedingungen als Reporter gearbeitet hatte, wurde später Professor für Soziologie und gilt als Begründer der Chicago Schule der Mikrosoziologie, der wir aufschlussreiche Armut- und Minderheitsstudien verdanken. Es sind Themen, die sich ebenso gut für journalistische Formate (Reportage, Analyse, Kommentar) eignen. Der Intellektuelle, der für Park der Reporter und der Soziologe zu sein hat, braucht sich über seine Randexistenz eines Außenseiters oder Grenzgängers nicht zu grämen. „Journalismus und Philosophie können sich mit Recht als zwei Kulturen mit distinkten Traditionen, Regelsystemen und Sprachen bezeichnen, die unterschiedliche Interpretationsweisen von Lebenswirklichkeit repräsentieren“ (Lindner 1990, S. 214).

Ob Journalismus und Wissenschaft einen Bezug zur Lebenswirklichkeit finden, ist freilich fragil und fraglich. Das hat niemand besser erkannt als Edmund Husserl in seinem in den dreißiger Jahren entstandenen Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (Husserl 2002). Für Husserl war es vor allem die Arithmetisierung der Naturwissenschaft, die für den Verlust des Weltbezugs verantwortlich ist. Mathematisierung wäre nicht weiter schlimm, würde dabei nicht der Bezug zur Alltagswelt auf der Strecke bleiben. Mehr noch: Wissenschaft gaukelt uns Objektivität vor, hat aber ihre erklärende Kraft verloren. Sie verschweigt, dass Objektivität in Wahrheit Ergebnis ihrer eigenen methodischen Konstruktion ist, die sie für das ‚wahre Sein‘ ausgibt.

Das sind starke Worte. Husserl war beseelt von der Idee, dass der verlorene Weltbezug dringend wiedergewonnen werden muss. Diese Aufgabe eines Rückwegs zur Lebenswelt obliegt der Philosophie (Husserl 1935).

Das mutet uns heute merkwürdig fremd an. Aktuell relevant ist freilich die Einsicht, dass der Verlust der Lebenswelt und die schwindende Deutungsmacht von Journalisten und Wissenschaftlern zwei Seiten einer Medaille sind. Journalisten und Wissenschaftler eint dieser Relevanz- und Realitätsverlust, was nicht zuletzt daran liegt, dass beide blind sind für den Konstruktivismus ihrer geistigen Produkte. Darauf hat, Husserls Analyse verschärfend, Niklas Luhmann hingewiesen.

„Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir über die Massenmedien.“ Mit diesem Satz beginnt Niklas Luhmanns *Realität der Massenmedien* (Luhmann 1995, S. 5), der seinerseits ein großer Verehrer Husserls war. Wenn Luhmann Recht hätte, wäre die Wissenschaft zwingend auf die Medien angewiesen, weil sie sonst gar nichts von der Welt wüsste. Aber zugleich ist dieses Wissen selbst trügerisch, ja falsch, weil es dazu verführt, die Nachrichten mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Auch das wissen wir: „Andererseits wissen wir so viel über die Massenmedien, dass wir diesen Quellen nicht trauen können. Wir wehren uns mit einem Manipulationsverdacht, der aber nicht zu nennenswerten Konsequenzen führt, da das den Massenmedien entnommene Wissen sich wie von selbst zu einem selbstverstärkenden Gefüge zusammenschließt“ (Luhmann a.a.O.). Luhmann ergänzt in einer Fußnote, die auf Robert Ezra Park anspielt, dass dies auch für Soziologen gilt, „die ihr Wissen nicht mehr im Herumschlendern und auch nicht mit bloßen Augen und Ohren gewinnen können. Gerade wenn sie die sogenannten empirischen Methoden anwenden, wissen sie immer schon, was sie wissen und was sie nicht wissen – aus den Massenmedien.“

Reporter und wissenschaftliche Rechercheure haben den Lebensbezug verloren, verlassen sich auf „Erfahrungen aus zweiter Hand“ (Arnold Gehlen). Es fehlt ihnen ‚acquaintance with‘ mit der Folge, dass sie auch keine ‚knowledge

about', keine Erkenntnis haben können. Sie bilden die Realität nicht ab, sondern konstruieren die Welt. Die Realität der Massenmedien ist, dass sie die Realität nicht abbilden, sondern erschaffen. Das darf man nicht so verstehen, dass sie sie völlig frei erfinden. Aber sie müssen unterscheiden und unterschlagen, dass es immer eine andere, womöglich sogar gegenteilige Seite gibt, die nicht in den Blick kommt. Dafür sind sie blind. Das Schlimmste ist, dass der Journalist wie der Wissenschaftler glaubt, was er schreibt. Er sieht den Konstruktivismus nicht, darf ihn womöglich gar nicht sehen.

Ich breche den Gedankengang hier ab mit einem pessimistischen generalisierenden Befund: Journalist und Wissenschaftler haben den Bezug zur Lebenswelt im Lauf der Zeit verloren. Sie schlendern kaum mehr herum wie damals in Chicago, trauen ihren Augen und Ohren nicht, sondern – im besten Fall – lediglich ihren Methoden. Im schlechtesten Fall trauen sie nur noch ihren vorgefertigten Ideologien und sehen immer das Gleiche – also nichts. Sie stilisieren sich mit hohem moralischem Tremolo zur Avantgarde einer gerechteren Gesellschaft und landen in der publizistischen oder akademischen Bedeutungslosigkeit. Damit haben sie sich freiwillig aus ihrer eigenen Tradition, und zwar der des machtkritischen Intellektuellen herauskatapultiert und zugleich die Öffentlichkeit nicht nur verloren, sondern auch allein gelassen.

V.

Im Juni 1969 wurde dem amerikanischen Schriftsteller Graham Greene der Shakespeare-Preis der Universität Hamburg verliehen. Greene war damals ein berühmter Mann. Bis heute gilt er als der Autor mit den meisten Nominierungen für den Literaturnobelpreis – den er jedoch nie erhielt. Greene, der im Alter von 22 Jahren zum Katholizismus konvertiert war, war enorm produktiv – die meisten seiner Romane wurden verfilmt – und hatte auch in Deutschland eine große Lesergemeinde.

Greene war 1996 auf einer Stufe seiner Karriere angekommen, auf der er sich fast alles leisten konnte. Die Dankesrede zum Shakespeare-Preis stellte er unter das Thema *Die Tugend der Illoyalität* (Greene 1994). Das war nicht zuletzt deshalb eine Provokation, da Greene den größten Dichter der Weltliteratur, William Shakespeare, als Autor des Establishments klassifizierte, also als Vertreter jener affirmativ staatstragenden Loyalität, von der er, Greene, behauptete, dass sie ihn langweile. Statt Shakespeare pries Greene Robert Southwell, einen Zeitgenossen Shakespeares, von dem vermutlich die wenigsten seiner Zuhörer schon einmal etwas gehört hatten. Als Katholik und Jesuitenpater verfolgt, gefoltert und wegen Hochverrats zum Tode verurteilt, verfasste Southwell im Kerker eine Vielzahl geistlicher Gedichte, die Ausdruck seiner Standhaftigkeit gegenüber der staatlich verfassten anglikanischen Kirche waren. In die Reihe dieser „Unruhestifter der Ruhe einer ärmlichen Welt“ nahm Greene neben Southwell auch Emile Zola (*J'Accuse*), Dante oder Baudelaire auf, aber eben nicht den etablierten Shakespeare, dem er lediglich gnädig-ironisch zugestand, hätte er länger gelebt, hätte er sich am Ende sicherlich auf die Seite der Illoyalen geschlagen.

Aus dem Wissen um die gefährliche Verführbarkeit zu falscher Loyalität und Affirmation leitet Greene eine kleine Verhaltenslehre der Illoyalität ab, die wir hier gern empfehlen. Deren oberster Grundsatz heißt: Nimm im Zweifel die Position des *Advocatus Diaboli* ein! Bleibe unberechenbar! Insistiere auf das Recht der Gegenposition! Methodisch kann man sich an den Regeln angelsächsische Debattierclubs orientieren, ein Spiel der dialektischen Vernunft, das der identitätspolitische Haltungsdogmatismus nicht mehr auszuhalten bereit ist. Greenes Rat bedeutet konkret: Werde ein Protestant in einer katholischen Umgebung, ein Katholik in einer protestantischen Welt und sei ein Kommunist in einem katholischen Staat! Sei jederzeit bereit, die Seiten zu wechseln. Es ist der Auftrag zur Haltung amoralischer Ungebundenheit und Freiheit. Es wäre eine Haltung der distanzierten Ironie, die gerade dadurch zur Vermittlung anstatt zur Polarisierung taugen könnte.

Dass der Aufruf, ernsthaft die Gegenposition einzunehmen, mit Risiken behaftet ist, liegt dabei auf der Hand. Dieses Risiko besteht darin, den Auftrag,

das Verfahren zu automatisieren, einerlei, was zur Debatte steht. So ist es ausdrücklich nicht gemeint: Das auf den Hund gekommene Prinzip ‚Hauptsache dagegen sein‘ gehört in den Werkzeugkoffer von Möchtegern-Intellektuellen.

Wenige spüren und benennen den Verlust der Lebenswelt im akademischen Diskurs seit Jahren so deutlich wie Heinz Bude. Zur Überwindung des garstigen Grabens hat er schon vor fünfzehn Jahren das Konzept einer ‚öffentlichen Soziologie‘ entwickelt (Bude 2005) und an zentralen Themen dieser Lebenswelt – Angst, Stimmung, Solidarität – durchdekliniert.

Öffentliche Soziologie, das ist ihr Vorteil, kann gar nicht anders als durch den öffentlichen Intellektuellen vertreten werden, mithin durch Heinz Bude, sein Synonym. Der Soziologe als ‚gelehrter Dilettant‘, das hat er sich von M. Rainer Lepsius abgeguckt (Bude 1992, S. 580). Bude ist nicht erwartbar, er ist spontan (nicht zuletzt im mündlichen Vortrag und im rhetorischen Fingerhaken). Er hat den Mut, einmal eingenommene Positionen auch wieder zu räumen, und keine Scheu, die eigene Inkompetenz nicht zur Ausrede für nichtsagendes ‚Sowohl-als-auch‘ zu gebrauchen.

Bude äußert den Verdacht, dass die Kluft zwischen Lebenswelt und Sozialwissenschaft nicht zuletzt daher rühren könnte, dass die Sozialwissenschaft sich seit Langem fraglos als links versteht und Linkssein als Zugangspreis in ihre Klerisei auch jedem abverlangt, während die Welt draußen sich weigert, links zu sein. Das macht den Soziologen ärgerlich statt nachdenklich. Die Wissenschaft, so Bude gut husserlsch, ‚geht an gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozessen vorbei‘ und zieht sich ‚ins professorale Gehäuse‘ zurück, das für den Gebildeten natürlich stets ‚stahlhart‘ klingt.

Dieses ‚stahlharte Gehäuse‘ will die ‚öffentliche Soziologie‘ aufbrechen: weniger durch programmatische Theorie und Systemkonstruktion, das hat auch der ‚kritischen Theorie‘ letztlich keine Öffentlichkeit gebracht, sondern durch intellektuelle Praxis: Es ist eine ‚indirekte Morallehre‘, die sich der Ängste, Stimmungen und solidarischen Zuwendungen unter den Menschen annimmt, ohne sie lediglich affirmativ wiederzugeben. Mag sein, dass sich in diesem existentialistisch anmutenden Denken des öffentlichen Soziologen Bude eine

Reminiszenz seines Theologiestudiums verrät. Allemaal wäre der öffentliche Soziologe eine Vorbildgestalt des Intellektuellen, an der auch der Journalist sich orientieren kann.

Literatur

Bering, Dietz (2010): Die Epoche der Intellektuellen 1891-2001. Berlin: Berlin University Press.

Bude, Heinz (1992): Die Soziologen der Bundesrepublik. In: Merkur, H. 520, S. 569-580.

Bude, Heinz (2005): Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie. Kommentar zu Michael Burawoy. In: Soziale Welt, 56. Jg., H.4, S. 375-380.

Bude, Heinz (2020): Der Zeuge Dahrendorf. In: Merkur, H. 858.

Bude, Heinz/Munk, Bettina/Wieland, Karin (2020): Aufprall. Roman. München: Hanser.

Dalferth, Ingolf U. (2020): Vor der Selbstabschaffung. In: F.A.Z., 23.07.2020.

Friedrichs, Hans Joachim (1995): Cool bleiben, nicht kalt. Interview von Jürgen Leinemann und Cordt Schnibben. In: Der Spiegel, 27.03.1995.

Geiger, Theodor (1949): Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Greene, Graham (1994): The Virtue of Disloyalty. In: Philip Stratford (Hg.): The Portable Graham Greene. London: Penguin Classics, S. 524-527.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2020): Der Sommer 2020 markiert das Ende von uns Intellektuellen: wie wir zu Claqueuren der Mehrheitsmeinung geworden sind, ohne es zu merken. In: Neue Zürcher Zeitung, 08.08.2020, <https://www.nzz.ch/feuilleton/intellektuelle-der-sommer-2020-markiert-ihr-ende-ld.1569790>.

Habermas, Jürgen (2006): Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Was den Intellektuellen auszeichnet. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, H. 5/2006, S. 551-557.

Hacke, Jens (2011): Seismografen des Wandels. Warum der Intellektuelle kein Auslaufmodell ist. In: Indes, Herbst 2011, Göttingen, S. 12-18.

Hank, Rainer (2008): „Interessiert das die Leute?“. In: Claudia Mast: ABC des Journalismus. Ein Handbuch, 11. Aufl., Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 416-418.

Hildesheimer, Wolfgang (1983): Mitteilungen an Max über den Stand der Dinge und anderes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Husserl, Edmund (1935): Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Der Wiener Vortrag. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Husserl/hus_kris.html.

Husserl, Edmund (2002): Das Problem der Lebenswelt. In: ders.: Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. Stuttgart: Reclam, S. 220-292.

Lindner, Rolf (2007): Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage. Neuauflage mit einem Nachwort. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Lepsius, M. Rainer (1990): Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen. In: Interessen, Ideen, Institutionen. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 270-285.

Luhmann, Niklas (1990): Die Realität der Massenmedien. Wiesbaden: Springer VS.

Manow, Philip (2020): Covid-19, Europa und der Populismus. In: Geschichte und Gesellschaft, H. 3.

Oehmke, Philipp (2020): Die Zeit der Neutralität ist vorbei. In: Der Spiegel, 11.06.2020.

Petersen, Thomas (2020): Die Stunde der Wissenschaft. In: F.A.Z., 18.06.2020.

Pfister, René (2022): Ein falsches Wort. Wie eine neue linke Ideologie aus Amerika unsere Meinungsfreiheit bedroht. München: DVA.

Poschardt, Ulf/Delius, Mara (2022): Mir als lesbische Frau wird mangelnde Solidarität vorgeworfen. Interview mit Kathleen Stock. In: Die Welt, 24.07.2022.

Precht, Richard David/Welzer, Harald (2022): Die vierte Gewalt. Wie Mehrheitsmeinung gemacht wird – auch wenn sie keine ist. Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Weber, Max (1926): Politik als Beruf. München: Duncker & Humblot. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168- ssoar-59888-1>.

Zola, Emile (1898): Ich klage an (J'accuse), https://web.archive.org/web/20160220220257/http://www.yunus-rigo-prozess.de:80/fileadmin/user_upload/yunus-rigo-prozess/presse_offline/029_Zola_emile.pdf.

Harry Nutt

Empathie und Abstand. Heinz Bude als Gesprächspartner

Meine erste Lektüre eines Texts von Heinz Bude fand im Januar 1989 statt. Ich kann das so genau terminieren, weil sich der Essay in der ersten Jahress Ausgabe der Zeitschrift *Der Alltag* befand, in der ich ebenfalls einen Beitrag platziert hatte. Begierig las ich alle Beiträge des Belegexemplars, ich wollte schließlich genau wissen, in welcher Umgebung ich mich während meiner zart beginnenden publizistischen Laufbahn aufhielt. Der Themenschwerpunkt der Ausgabe trug den Titel *Der Weg nach oben: Wir Aufsteiger* und Heinz Bude hatte darin einen leitmotivischen Essay verfasst: *Der soziale Typ ‚Aufsteiger‘*.

Der Text beginnt in soziologischer Diktion: „Die alltagssprachliche Bezeichnung ‚Aufsteiger‘ unterstellt die Existenz sozialer Klassen in unserer Gesellschaft.“ Bude bezieht sich auf eine Studie, in der für die Bundesrepublik verschiedene gesellschaftliche Milieus identifiziert wurden – „das kleinbürgerliche (26 Prozent), das aufstiegsorientierte (23 Prozent), das technokratisch-liberale (10 Prozent), das konservativ-gehobene (9 Prozent) und das alternativlinke (3 Prozent) sowie das traditionelle (9 Prozent) und das traditionslose Arbeitermilieu (10 Prozent)“.

Heinz Bude macht gleich zu Beginn seiner Ausführungen klar, dass er derlei Einteilungen misstraut. Klassen, so schreibt er, erhalten sich dadurch, dass sie sich verändern: „Das Klassenschicksal ist nicht Voraussetzung, vielmehr Ergebnis unseres Marschs durch die Institutionen der Familie, der Ausbildung und der Beschäftigung. Und man weiß eigentlich an keiner Stelle, wo man ist: ob man nur die bestandsnotwendigen Veränderungen eines Milieus mitvollzieht oder ob man sich in ein anderes, höheres oder tieferes Milieu bewegt.“ Ich musste dabei an Siegfried Kracauers *Die Angestellten* denken, der mit einer ihm eigenen sprachlichen Genauigkeit ebenfalls die soziale Ortlosigkeit jener thematisiert, die sich ehrgeizig aus ihrer Klasse fortbewegen.

Heinz Bude greift zunächst die zählende Praxis seines Fachs auf, macht dann aber rasch deutlich, dass er sich davon im weiteren Verlauf seiner Überlegungen zu lösen beabsichtigt. Der soziale Typ Aufsteiger beschäftigt ihn nicht als Gegenstand der Sozialempirie, sondern als konkrete und verallgemeinerte Person, die er in sechs kleinen Kapiteln (Körper, Sprechen, Denken, Zeit, Moral und Wünsche) zu fixieren versucht. Man könnte auch sagen, dass Heinz Bude ihm mit literarischen Mitteln Beine macht. „Dem Aufsteiger kommt sein Körper ständig in die Quere“, schreibt Bude. Er schwitze zu viel und spreche zu schnell. „Er kann nie loslassen, er muss sich immer festbeißen.“ Aber die Unfähigkeit zu schweigen entwertet sein Sprechen. „Er fängt an, sich zu wiederholen, weil er immer etwas Neues sagen will.“ Der Aufsteiger ist eine paradoxe Figur. Erfolgsorientiert und nicht selten auch verwöhnt, ist er doch auch ein seltsam defizitäres Wesen.

In Budes zugespitzter Charakterisierung spiegelt sich die Erfahrung eines jungen Akademikers, der sichtbare Erfolge im universitären Rahmen zu verzeichnen hat, der aber, wenn er sich selbst dabei beobachtet, ein Gefühl der Unsicherheit nicht loswird. Wäre er nur fünf oder acht Jahre älter, so wäre er vermutlich nicht in den Genuss eines Hochschulstudiums gekommen. Viele der in der Mitte der 50er Jahre Geborenen sind Profiteure einer sozialdemokratischen Schul- und Bildungspolitik, die das Land mit so einfachen Dingen wie Lehrmittelfreiheit verändert hat. Man muss denn auch nicht lang darüber grübeln, ob es sich bei der von Bude angestellten Typisierung nicht zuletzt auch um eine Selbstbeschreibung handelt. Es lassen sich auch in späteren Büchern von Heinz Bude zahlreiche Beispiele dafür finden, dass er der eigenen Anschauung bei seiner pointierten Thesengewinnung auch einen bevorzugten Platz eingeräumt hat. Ich weiß nicht, ob Heinz Bude sich intensiv mit Elias Canetti beschäftigt hat. Eine typische Referenz ist dieser in den Literaturverzeichnissen seiner Texte nicht. Der Aufsteiger-Essay aber weist eine stilistische Verwandtschaft zu Canettis Charakterstudien des Bands *Der Ohrenzeuge* auf, die Canetti zweifellos aus der Selbstbeobachtung heraus gewonnen hatte. Auffällig ist darin eine pointiert-minimalistische Bestimmtheit in den Zuschreibungen.

Der verunsicherte Typ Aufsteiger ist kein Loser, er verfügt über beachtliche Stärken. Er hat ein ausgeprägtes Gedächtnis und eine Maßlosigkeit des Bescheidwissenwollens und Interessiertseins halten ihn ständig in Bewegung. „Aufsteiger verfügen über eine erstaunliche Fähigkeit, Netzwerke von Namen zu bilden und daraus Schlüsse über Verbindungen zwischen Namen abzuleiten.“ Sie sind Macher im Kulturbetrieb der kreativen Hervorbringungen und Eitelkeiten.

Man kann den methodischen Ertrag, den Heinz Bude auf diese Weise gewinnt, nicht hoch genug einschätzen. Die wissenschaftliche Distanzierungsleistung geht für ihn stets auch mit der Bereitschaft zur Selbstinspektion einher. Die makrosoziologischen Interviews, die er für seine inzwischen zu Klassikern gewordenen Arbeiten über die Flakhelfer-Generation und die Generation der 68er geführt hat, beziehen ihre Evidenz nicht zuletzt auch aus einer großen Portion Empathie, in der der Befragende auch die Kunst des Abstandhaltens beherrscht.

An den Aufsteiger-Essay im *Alltag* schließt ein Text des Journalisten Jörg Lau an, in dem sich dieser eingehend mit dem Band *Deutsche Karrieren* befasst, Heinz Budes ein halbes Jahr zuvor bei Suhrkamp in Buchfassung erschienene Dissertation. Jörg Lau kommt darin auch auf die Rolle des Interviewers Bude zu sprechen. „Es ist allerdings trügerisch“, schreibt Lau, „Bude als Gesprächspartner zu charakterisieren. Wie könnte man seine Haltung bezeichnen, die von der eines sozialwissenschaftlichen Interviewers ebenso weit entfernt ist wie von der eines Psychoanalytikers, obwohl er zweifellos von beider Methoden gelernt hat?“

Jörg Lau schlägt das aus dem Englischen stammende Begriffspaar „surrender and catch“ vor: „Wegelagelei an der breiten und betriebsamen Straße der Selbstdarstellung. Diese elegante Art, Beute zu machen, erfordert gleichermaßen die Fähigkeit, im rechten Augenblick aus der Deckung zu treten und zuzugreifen (catch). Aus dem Hinterhalt gibt man sich still dem Studium der Opfer hin – um zum richtigen Zeitpunkt – ein Stolpern, ein Zögern, eine Rast

– hervorzubrechen und den Wehrlosen die Wahrheiten abzunehmen, mit denen sie meist reicher bepackt sind, als der Augenschein ahnen lässt.“

Was Jörg Lau hier zugespitzt als die Methode Bude beschreibt, enthält wiederum ein Stück Selbstbeobachtung des Autors Jörg Lau, denn die Faszination, die Budes Text auf ihn wohl ausgeübt hat, stellt nicht zuletzt auch ein Muster der journalistischen Gesellschaftsbeobachtung dar, des Feuilletons allemal. Heinz Bude hat die Nähe zum Feuilleton nie gescheut, obwohl es in der akademischen Profession immer auch ein wenig verpönt war und ist, in Zeitungs-aufsatzlänge zu formulieren. Genau das aber ist es, was Heinz Bude wie nur wenige andere beherrscht: die pointierte Analyse, der gewitzte Zugriff auf ein Thema und die Artikulation eines überraschenden Gedankens, der Fachjargon und assoziativ-präzise Beschreibungen verbindet.

Die Begabung zur Zeitdiagnostik geht bei Heinz Bude mit der Lust einher, etwas auf den Begriff zu bringen. Das Feuilleton ist der Festplatz des originellen Einfalls, auf dem Heinz Bude mit einem gut gefüllten Daypack der Wissenschaften flaniert. Er ist ein feinsinniger Stilist und die anhaltende Nachfrage nach Interviews für das Feuilleton ist nur ein Ausdruck der Erfahrung vieler Journalistenkollegen, dass ein Gespräch mit Heinz Bude eine sichere Bank im Kampf um das rare Gut der öffentlichen Aufmerksamkeit ist. Probleme beim Abtippen und Redigieren gibt es keine. Heinz Bude spricht äußerst konzentriert und druckreif und ist erstaunlich unkompliziert, wenn es um Kürzungen, Präzisierungen und Änderungen geht.

Das ist nicht als Schmeichelei zu verstehen, mein Lob ist empirisch verbrieft. Die persönliche Bekanntschaft mit Heinz Bude habe ich noch im Verlauf des Frühjahres 1989 gemacht, bald nach Erscheinen des eingangs erwähnten Textes wurde er für einige Jahre Mitglied des vom *Alltag*-Herausgeber Michael Rutschky initiierten Lesekreises, den Stephan Wackwitz nach Rutschkys Tod im Jahr 2018 einmal aus ironischer Distanz als Sekte beschrieben hat. Rutschky selbst sprach gelegentlich vom Bibelkreis, dem ich seit etwa 1987 angehören durfte. Beides trifft die Sache nicht wirklich, weil keine religiösen oder quasireligiösen Bindungen und Abhängigkeiten bestanden und auch

nicht angestrebt wurden. Es war mühelos möglich, sich bei Nichtgefallen wieder aus dem Kreis zu lösen. Und doch entfaltete die Runde eine besondere Atmosphäre des Dazugehörens. Das Curriculum war denkbar einfach: Die einzige Prämisse für die Auswahl der Texte, für die Vorschläge ausdrücklich erwünscht waren, bestand darin, dass es etwas sein sollte, das man nicht auch für sich allein lesen könne, also etwas, das des gemeinschaftlichen Durcharbeitens bedürfe. Ich vermag es nicht mit Gewissheit zu sagen, aber wenn ich mich nicht täusche, fielen in die Zeit, in der Heinz Bude dem Lesekreis angehörte, Texte von Bourdieu, Luhmann, Heidegger und vielen anderen mehr. Während es für mich vielfach Erstbegegnungen mit diesen Autoren waren, schien Bude mit den meisten ebenso wie mit deren Begriffsgebäuden vertraut. Dabei ging es im Lesekreis keinesfalls um eine triumphale Lektüre, Verstehen ging vor Bescheidwissen. Manche Autoren wurden mit Abstand erneut besprochen und das Bedürfnis, sie noch einmal ganz anders zu lesen, war ungebrochen.

Aus dieser Atmosphäre einer geisteswissenschaftlichen Neugier heraus schien es mir selbstverständlich, dass Heinz Bude und ich uns einige Zeit später für ein Heft des *Alltags* zum Thema Lebensalter zu einem Gespräch verabredeten, in dem wir uns assoziativ und ohne lang vorbereiteten Fragenkatalog über eine Parallelektüre von Körper- und Generationserfahrungen austauschten. Es war strenggenommen kein Interview, sondern ein abwechselndes Assoziieren, bei dem Bude natürlich die Rolle des Stichwortgebers übernahm. Bis heute bewundere ich ihn nicht zuletzt wegen seiner Fähigkeit, Orientierungsbegriffe zu finden. Ob man die frühe Phase der Bundesrepublik als eine Pubertät des deutschen Staats beschreiben kann, lautete eine der Fragestellungen unseres Werkstattgesprächs, zu der Heinz Bude später denn auch eine kritisch-wohlwollende *Bilanz der Nachfolge* des NS-Staats geliefert hat.

Unser Wort- und Gedankenwechsel plätscherte so dahin und es entsprach dem Charakter der Zeitschrift, dass es nicht um portionierte Thesen, sondern um ein lautes Nachdenken und die Kunst ging, einen zweiten Blick auf ein nahe liegendes Phänomen zu werfen. Für das Gespräch hatten wir uns in seiner

Kreuzberger Wohnung in der Gneisenaustraße verabredet, die er später, nachdem er zusammen mit seiner Frau Karin in eine gemeinsame Wohnung in der Adalbertstraße gezogen war, nur noch als Arbeitswohnung nutzte. An einer Wand befand sich ein serielles Kunstwerk einer befreundeten Künstlerin und Heinz Bude verwies mich nicht ohne einen gewissen Nachdruck darauf, dass gerade wir, die wir so viel über Kunst reden, auch bereit sein müssen, sie zu kaufen. Was soll ich sagen? Ich habe dieses Diktum nicht vergessen und zu meiner Entlastung kann ich beitragen, dass meine Partnerin später eine Galerie eröffnet hat, in der neben wechselnden Ausstellungen auch eine private Sammlung präsentiert wird.

Heinz Budes Kunstsinn ist mehr als nur eine Marotte. Wie bei seiner Vorliebe für exquisite Mode, etwa die eines Designers wie Paul Smith, geht es ihm nicht darum, einfach nur aufzufallen, schick oder en vogue zu sein. Sein Gestaltungswille hat immer auch den Charakter eines Projekts, bei dem es ihm ganz gezielt um ein Statement gegen eine in seiner Generation durchaus verbreitete Unschärfe und Stillosigkeit geht. Der modisch interessierte und informierte Heinz Bude versuchte gar nicht, den von ihm selbst angestellten Zuschreibungen des Aufsteigers zu entkommen, eher transformiert er sie in eine äußere Eleganz, die auch die Beweglichkeit seines Denkens kennzeichnet.

Heinz Bude ist offen für Einflüsse, und die stärksten Impulse bezieht er von Karin Wieland, deren feines Gespür für Nuancen seiner intellektuellen Erscheinung eine Richtung gegeben haben. Ein Mann unter Einfluss also? Warum denn nicht? Als Biographin bedeutender historischer Frauen hat Karin Wieland wie kaum eine andere deutschsprachige Autorin herausgearbeitet, wie die Inszenierungen des Weiblichen in der Lage waren und sind, Geschichte zu machen und sich zu ihr zu verhalten. Wie stark Budes wissenschaftliches Werk vom Wissen über die Bedeutung biographischer Entwürfe und Schicksale durchdrungen ist, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden.

Es ist aber gewiss kein Zufall, dass Heinz Bude eine Biografie über den Kunstsammler und Museumsgründer Peter Ludwig geschrieben hat. In Ludwig fächern sich wie in einem Kaleidoskop die Bude'schen Interessen auf. Ludwig

ist ein herausragender Protagonist der Generation der Flakhelfer, die mit ihrem kühlen Pragmatismus entscheidend zur Entwicklung der deutschen Demokratie nach 1945 beigetragen hat. An Peter Ludwig vermochte Heinz Bude aus nächster Nähe zu beobachten, dass der unternehmerische Gestaltungswille weniger das Produkt eines dezidiert kalkulierten Plans war, sondern aus einer situativen Intelligenz resultierte, der erst im Nachhinein Geschmackssicherheit zu attestieren war. Peter Ludwig ließ sich von Künstlern und ihren Werken schnell begeistern, er errichtete sein Kunstimperium eher aus der Kraft des direkten Zugriffs, denn durch differenzierte Urteilskraft. Zweifellos verfügt Heinz Bude über ein feines Sensorium für derlei Unterscheidungen.

Im Verlauf der Jahrzehnte unserer Bekanntschaft sind wir einander immer wieder auch als öffentliche Gesprächspartner begegnet. Als Michael Naumann im November 1998 erstmals als designierter Kulturstaatsminister im Foyer der Kunsthalle der Deutschen Bank Unter den Linden vor Publikum trat, proklamierte Heinz Bude (auf dem taz-Podium neben ihm und mir, als Moderator, noch Uwe Schmitt von der FAZ und der Publizist Matthias Greffrath saßen) den ‚Optionsraum Berlin‘. Wenig später formulierte Heinz Bude hohe, sich letztlich nicht erfüllende Erwartungen an eine ‚Generation Berlin‘, die aus der bloßen Luhmann’schen Beobachterposition heraustreten solle. Es war zweifellos ein mutiges, für einen Wissenschaftler kesses Unterfangen, eine Generationserwartung zu formulieren, anstatt sie mit gesicherten Erkenntnissen zu beschreiben. Diese Form der politischen Leidenschaft aber macht Heinz Bude zweifellos zu einem Exponenten seines Fachs.

In der Frankfurter Rundschau stellte Heinz Bude sich mehrfach Gesprächen mit meinem Kollegen Thomas Medicus und mir, ein weiteres Mal trafen wir uns mit Claus Offe in Berlin, wobei es auch um die osteuropäischen Transformationsgesellschaften ging. Aktuelle gesellschaftspolitische Fragen ließen mich später auch für die Berliner Zeitung Heinz Bude immer wieder zum Gespräch bitten. Sein Bedürfnis, Gesellschaft zu lesen und ihr mit Deutungen und Einfällen eine Richtung zu geben, ist ungebrochen.

Auf das *Alltag*-Gespräch über die Lebensalter folgte in den frühen 90er Jahren noch eines über Konsumerfahrungen, bei dem uns beiden daran gelegen war, nicht in die Falle der Konsumkritik hineinzutappen. Heinz Bude plädierte vielmehr dafür, sich dem Malstrom des Konsums auszusetzen, wobei es sich um kein Plädoyer für den Rausch handelt. Wenn die Stiftung Warentest eine Art protestantischer Lesart des Konsums ist, dann formuliert Heinz Bude eine katholische Verhaltensvariante gegenüber den Gefahren des Genusses: „Beruht nicht der Erfolg der Stiftung Warentest auf der Annahme einer rational eingeregelter Welt, wo alles in Ordnung ist, wo alles an seinem Platz ist und wo alles einen einsichtigen Grund hat?“ Heinz Bude ist immer in Versuchung, die allgemein hingenommenen Instanzen infrage zu stellen, es aber gut sein zu lassen, wenn es geboten ist. Und so fährt er in dem Konsum-Gespräch fort: „Mir ist dabei völlig unklar, ob das eine Welt mit besonders vielen oder besonders wenigen Dingen ist. Ist der ideale Konsument einer, der ganz wenige Dinge kauft, weil er genau weiß, was er will, oder muss er nicht ganz viel kaufen, weil ihm immer neue Produkte die Risiken seiner guten alten Sachen vor Augen führen? Irgendwann muss man das Magazin mit den neuesten Testergebnissen aus der Hand legen, um es sich ein bisschen nett zu machen.“

Gustav Roßler

Massen, Medien, Monaden

Inspiziert von Heinz Budes Überlegungen zu einer Soziologie der Gefühle und Stimmungen (Bude 2016), will ich die Frage behandeln: Gibt es eine spezifische Stimmung oder Atmosphäre der Öffentlichkeit? Unterwegs werde ich mir einige Gedanken zu Gabriel Tardes Monadologie als einer eigentümlichen Form von Soziologie machen. Dabei interessiert mich besonders die Differenz (oder Ähnlichkeit) zwischen der Medienöffentlichkeit mit ihren Publika und dem öffentlichen Raum mit seinen Massen, Mengen und Passanten.

Will man öffentliche Mengen und Passanten mit dem Publikum im engeren Sinn vergleichen, so könnte man als Erstes an die Menschen in Kunstausstellungen und -museen denken, deren Verhalten und Interaktion ein wenig denen der Leute im öffentlichen Raum ähneln. Fast flanierend, hin- und herschlen-dernd, hier und da stehenbleibend, bewegen sie sich einsam oder flockig und meist zusammenhanglos durch die Museums- oder Galerieräume. Das gedämpfte Gespräch vor Exponaten herrscht vor, bisweilen durchbrochen von lauterer Kinderäußerungen und Beifalls- oder Missfallenskundgebungen.

Die Aufmerksamkeit, mit der man auf Objekte, Bilder oder Installationen den Blick lenkt, teilt sich vorwiegend seitlich mit. Als gelegentliche Interaktionen zwischen den Einzelnen werden Höflichkeitsgesten ausgetauscht oder selten empörte Blicke, wenn man jemandem durchs Blickfeld läuft. Das Medium, in diesem Fall sind das die Ausstellungsräume, gibt mitsamt den Ausstellungsgegenständen als Magneten den Takt vor, allerdings sehr verhalten, im Unterschied etwa zu einem musikalischen Konzert. Derselbe Höreindruck, hat Georg Simmel festgehalten, „schließt soziologisch ein Konzertpublikum in eine unvergleichlich engere Einheit und Stimmungsgemeinsamkeit zusammen, als die Besucher eines Museums“ (Simmel 2008, S. 284).

Das gestimmte Publikum

Erst bei einer musikalischen Darbietung kann man prägnant von einer gemeinsamen Stimmung des Publikums sprechen, ähnlich beim Theater oder Kino. Vielleicht lässt sich der schlagendste Gegensatz zwischen dem Verhalten der Menge in der Öffentlichkeit und dem Publikum in der gespannten, gleichgerichteten Aufmerksamkeit sehen, die letzteres in eine mehr oder weniger geteilte Stimmung versetzt, im Extrem in eine tranceartige, somnambule Stimmung hineinschaukelt. Deutlich bei Schauspiel und Film: Fixierung einer feststehenden Projektionsfläche oder beleuchteten Bühne im Raum, auf der sich dann Bewegungen abspielen, während das Publikum im Halbdunkel sitzt – eine merkwürdige Atmosphäre, wenn sie denn nicht so gewohnt wäre. Der halb somnambule Zustand ermöglicht Suggestionen; hier sieht man zu Recht unbewusste und subliminale Prozesse am Werk.

Das Publikum wird in eine Stimmung versetzt oder bringt sich selbst in eine solche. Warum? Weil das Medium dies verlangt, solliziert. Die unterschiedlichen Medien geben den Takt vor. Sie stimmen das Publikum ein und tragen die Stimmung. Das Hin und Her, Vor und Zurück beim Schlendern durch eine Ausstellung, das Gebannt- und Gefangensein bei einem spannenden Schauspiel oder Film und schließlich die plastische Passivität oder aktive Aufmerksamkeit beim Hören von Musik unterscheiden sich zwar sehr, haben jedoch strukturelle Gemeinsamkeiten.

Auch die Neugier, nervös oder gelassen interessiert, beim Durchblättern einer Tageszeitung eröffnet eine Stimmung. Menschen, die dieselbe Zeitung lesen, haben für Tarde teil an einer gemeinsamen Erregung, sie tun es nämlich im Bewusstsein „daß diese Idee oder dieser Wille im selben Moment von einer großen Anzahl anderer Menschen geteilt wird“ (Tarde 2015, S. 10). Sie sind nicht allein, sondern Teil eines Publikums.

„Das Gefühl der Aktualität hängt“, so fasst Bude Tarde zusammen „nicht an der bedrängenden Tatsächlichkeit der Ereignisse, sondern an der erregenden

Gleichzeitigkeit ihrer Kenntnisnahme. Aktuell ist nicht, was gerade stattgefunden hat, sondern was im Moment ein allgemeines Interesse weckt – selbst wenn es ein längst vergangenes Ereignis ist“ (Bude 2016, S. 48f.).

Zeitungslektüre und die neuen elektronischen und sozialen Medien bieten typische Beispiele für die intellektuellen Massen, die Tarde Publika nennt. Die Verwandlung von Gruppen in Publika entspricht „einem zunehmenden Bedürfnis nach Vergesellschaftung“, heißt es 1901 in *L'opinion et la foule*, einem Bedürfnis, „das es erfordert, die Assoziierten durch einen gleichmäßigen Strom von Informationen oder gemeinsamen Erregungen in regelmäßige Kommunikation zu bringen“ (Tarde 2015, S. 26). Diese Zeilen sind mit der Netzöffentlichkeit erst in unseren Tagen empirisch erfahrbare und nachverfolgbare Wirklichkeit geworden.

Das Publikum ist für Tarde eine intellektuelle Masse. Denn die Vermassung in der medialen Öffentlichkeit erfolgt nicht durch das gleichzeitige Beisammensein am selben Ort, sondern durch eine intellektuelle Verbindung bzw. das eigentümliche soziale Band der Medien.

Die Sozialität der Menge oder Masse im öffentlichen Raum unterscheidet sich von der des Publikums in der Öffentlichkeit des (virtuellen) Medien-,raums‘. Eine Differenz besteht in der physischen oder körperlichen Anwesenheit im Fall des öffentlichen Raums und der virtuellen, gedanklichen oder medial vermittelten Anwesenheit im Fall der medialen Öffentlichkeit. Die Form der zwischenmenschlichen Verbindung ist allerdings in beiden Fällen ein beiläufiges Zur-Kennntnis-nehmen, eine gewisse Anonymität, Aleatorik, Serialität, eine lockere Sozialität oder eine laterale.¹ Ein Miteinander, eine Gemeinsamkeit, ohne eine Gemeinschaft zu bilden.

¹ Huppertz 2019 kennzeichnet das „Miteinander“ u. a. als eine Sozialität, die „lateral, nicht vertikal oder diametral“ orientiert ist.

Medien/Fähren

Als Übergangsobjekt zwischen öffentlichem Raum und Medium könnte man sich ein öffentliches Verkehrsmittel, etwa eine Fähre vorstellen, die „das Erleben einer Menge so orchestriert, dass sie die Fahrt gleichzeitig erlebt.“² Mit dieser Synchronisierung der Fahrgäste auf einer Fähre lässt sich die virtuelle Gleichzeitigkeit mittels Medien vergleichen. In beiden Fällen wird durch geteilte Aufmerksamkeit ein „virtuelles Kollektiv“ gestiftet (ebd., S. 111).

Sowohl das mediale Publikum als auch die Fahrgäste unterscheiden sich in diesem Punkt, oder besser in dieser Bewegung, von Passanten im öffentlichen Raum. Die Fähre als „Infrastruktur des Kollektiven“ schafft „Versammlung in der Bewegung“; sie „choreographiert die Bewegungsströme und setzt die Menschen selbst in Bewegung, indem sie ihnen gleichzeitig ein Moment des Verharrens, der Pause und des Stillstandes aufzwingt“ (ebd.). Vielleicht ist es diese fast widersprüchliche Struktur, die auch Medien im engeren Sinn kennzeichnet: Versammlung, Verharren, aber in der choreographierten (intellektuellen, affektiven und physiologischen) Bewegung.

Die erregende Gleichzeitigkeit bei der Zeitungslektüre, von der Bude mit Tarde spricht, ist keine messbare, sondern eine ungefähre – eine, die sich in Taktungen und Rhythmen entfaltet, eine, die sich nicht mit dem Minuten- und Sekundenzeiger messen lässt, und teilweise eine supponierte. Denn selbstverständlich wird (bzw. wurde) die Zeitung nicht von allen zu exakt demselben Zeitpunkt gelesen, sondern dem Rhythmus der Zeitung entsprechend am selben Morgen oder Tag. Man spricht (oder sprach) dann über das in der Zeitung Gelesene.

Das Band zwischen Konversationen und Meinungen bilden für Tarde die Medien (vgl. Tarde 2015, S. 65), ein Band, das auch mitwirkt und mitwebt an dem, was schließlich zur sogenannten öffentlichen Meinung wird. Generell

² *Crossing Brooklyn Ferry*, ein Gedicht Walt Withmans, dient Urs Stäheli (2012, S. 105ff.) als Ausgangspunkt für seinen hier und im folgenden verwendeten Vergleich.

lässt sich sagen, dass Tarde die Medien als spezifische Form des sozialen Bandes entdeckt hat (vgl. Karsenti 1993, S. XIVf.).³

Man denke kontrastiv an das Lesen von Büchern. Die Atmosphäre ist dabei eher eine der Einsamkeit, allenfalls eine Gemeinsamkeit oder ein Miteinander mit den verschiedenen Figuren der Fiktion bzw. Konstellationen des Texts (bzw. Positionen einer Argumentation), weniger mit einem anonymen Lesepublikum, da anders als bei Zeitungen die atmosphärische Aktualität meist fehlt. Tarde stellt auch Überlegungen zu einer differentiellen Medientypologie an:

„Während die Zeitung ihr eigentümliches Interesse aus der konkreten Aktualität ihrer Informationen schöpft, versucht das Buch, vor allem durch den *allgemeinen* und abstrakten Charakter der Idee, die es liefert, Interesse zu wecken. Es ist also viel geeigneter, eine humanitäre Strömung in Gang zu setzen, wie es unsere Literatur des achtzehnten Jahrhunderts getan hat, als eine nationale oder sogar internationale Strömung. [...] Folglich gibt es Grund zu der Annahme, daß der kosmopolitische und abstrakte Charakter der Tendenzen des öffentlichen Bewußtseins beim Ausbruch der Revolution von 1789 mit dem Übergewicht des Buches über die Zeitung als Erzieher der Meinung zu tun hat.“ (Tarde 2015, S. 73)

Ein Buch übermittelt also eher eine Idee oder einen Gedanken (oder eine bestimmte Art zu denken) als aktuelle Informationen. Bücher wollen auch in sehr viel längeren Rhythmen als Zeitungen gelesen und verstanden werden. Es braucht Zeit, sich auf sie einzulassen.

In den digitalen Medien erfolgt die Rhythmisierung entsprechend einer quasi instantanen Aktualität. Die Stimmung, die etwa auf Twitter herrscht, ist eine, die eher im Sekunden- und Minuten- als im Stunden- oder Tagestakt rhythmisiert oder im Tweettakt, im Rhythmus der Kurzmeldungen. Allerdings auch

³ Tarde spricht explizit vom „Band“ zwischen denen, die dieselbe Zeitung lesen (Tarde 2015, S. 10).

hier mittels des Kontrasts: gebannter Blick, bewegte Bilder (bzw. vorbeirauschende Meldungen mit Bildern in der ‚timeline‘).

*Das Gewimmel der Monaden*⁴

Die Rede von unbewussten Prozessen bei der Einstimmung auf ein Medium und sein Ambiente verliert ein wenig an Brisanz, wenn man bedenkt, dass die Rolle des Bewusstseins im sozialen Leben überschätzt worden war, bevor man um 1900 über die Entdeckung eines neuen Kontinents des Unbewussten zu erstaunen begann. Zumindest bei Émile Durkheim und einigen anderen soziologischen Klassikern gilt ein bewusstes Ich, ein erwachsenes, rationales, reifes, ein voluntaristisches, als eine Voraussetzung von Gesellschaft.

„Dem Individuum wird seine Souveränität genommen“ schreibt Bruno Karsenti (1993, S. XIII) über Tarde im Unterschied zu Durkheim, „die absolute Beherrschung seiner selbst und seine Eingliederung in das soziale Universum“. Tarde mache sogar aus dem Somnambulen „die paradigmatische Figur des Menschen in seinem sozialen Sein“.

Wenn man an Leibniz mit seinen „petites perceptions“ denkt, den kleinen unbewussten oder unmerklichen Wahrnehmungen (Leibniz 1996, S. XXI), aus denen sich die größeren, bewussten aufbauen, kann man sich ein fragmentiertes, partielles, ein gestimmtes und in Stimmung versetzbares Ich oder Selbst besser vorstellen. Nicht zufällig knüpft Tarde an Leibniz' Philosophie an und spricht vom monadologischen Prinzip seiner neuen Soziologie (Tarde 2009 [1893]). Seine Monaden sind allerdings, im Unterschied zu denen von Leibniz, nicht fensterlos, sondern durchlässig.⁵

⁴ Vom „Gewimmel der Monaden“, in dem Tarde alle sozialen Strukturen auflöse, sprechen Latour und Lépinay (2010, S. 113).

⁵ Latour 2017 konstatiert eine „totale Durchlässigkeit der Monaden“ bei Tarde. Generell zur Ähnlichkeit und Nähe (und auch Differenz) zwischen Leibniz und Tarde siehe Cuntz 2021.

Die monadischen Wirkelemente Begehren und Überzeugung sind nicht nur in Gesellschaft und sozialem Leben aktiv, sondern überall.⁶ Monaden sind postulierte Elemente, aus denen alles, auch Gesellschaft und Soziales, besteht. Wem dies zu metaphysisch anmutet, der kann in ihnen die Aktanten Latours wiedererkennen: Es sind die noch nicht figurierten, noch nicht genau artikulierten und bezeichneten Handlungsträger, Aktions- oder Wirkzentren (agencies) des sozialen Lebens und der Gesellschaft (Latour 2007, 2009).⁷

Solche Aktanten sind nicht nur infinitesimale Aktionseinheiten und -formen, die im und durch das Individuum agieren, sondern auch im Sozialen, wenn mehrere Individuen durch sie aggregiert, assoziiert oder vergesellschaftet werden. Agierende Assoziationen können zudem nicht nur zwischen Menschen, sondern auch heterogen mit technischen Objekten oder nichtmenschlichen Wesen gebildet werden. Und schließlich können die Aktanten sich auch als Individuen oder Personen erweisen, es gibt keinen Grund, nur subindividuelle oder transindividuelle „agencies“ zu postulieren.

Nachahmungsstrahlen

In die Soziologie übertragen, erklärt das monadologische Prinzip das Große aus dem Kleinen und nicht umgekehrt. Es sind nicht die sozialen Gesetze, (Makro-)Strukturen oder Verhältnisse, die Mikroverhalten bestimmen, sondern aus den kleinen Elementen gehen die großen Einheiten hervor. Auch jen-

⁶ Sie lassen sich im Organischen und Anorganischen als Kraft und Widerstand auffinden (vgl. Tarde 2009 [1893], S. 36ff). Tarde ist sich des spekulativen Charakters seiner Überlegungen bewußt und gesteht ein, daß er nur Hypothesen formuliert („Hypotheses fingo“, ebd., S. 59, vgl. auch S. 107).

⁷ Didier Debaise findet auch bei Tarde einen funktionalen Monadenbegriff. Demnach sind die Monaden infinitesimale Agenzien („agencies“), die sich in wahrnehmbaren Handlungen oder Aktionen („actions“) bemerkbar machen (Debaise 2008, S. 223).

seits der Mikro-/Makro-Begrifflichkeit schließt Latour in diesem Punkt programmatisch an Tarde an: Die Gesellschaft (oder das Soziale) ist es, was erklärt werden muss (und nicht umgeklärt die Erklärung bereitstellt).

Tarde wurde dahingehend (miss-)verstanden, dass er das Soziale ausgehend von den Individuen, gar der Einzelpsyche oder dem einzelnen Bewusstsein erklären wolle. Aber es sind die kaum wahrnehmbaren Seiten, Haltungen und Facetten der Einzelmenschen, die von Individuum zu Individuum wandern, die erklären, wie Soziales sich aus oft infinitesimalen Nachahmungen aufbaut und aus den Differenzen, die damit einhergehen. Das gilt selbstverständlich auch für diskursive Elemente wie Sprüche und Parolen.

Für Tarde ist Nachahmung die elementare soziale Tatsache. Andererseits erkennt er der Erfindung eine ebenso große Bedeutung zu. Durch sie wird „eine neue Nachahmungsgattung eingeführt und eine neue Serie eröffnet“ (Tarde 2009 [1890], S. 35). Nur manchmal allerdings entspringt eine solche dem schöpferischen Einfall einzelner Menschen. Meist ist sie das Ergebnis von (bisweilen missverständlichen) Nachahmungen von zunächst unscheinbaren abweichenden Ideen, die sich verstärken oder mit anderen ‚Nachahmungsstrahlen‘ kombinieren können, um schließlich zur Innovation oder Neuerung zu werden.

Bei der Fortpflanzung von Nachahmungen räumt Tarde dem Zögern und Zaudern einen wichtigen Platz ein: „jedesmal, wenn jemand von uns zwischen zwei Ausdrücken, zwischen zwei Ideen, zwischen zwei Wertungen schwankt, findet in ihm eine Interferenz von Nachahmungsstrahlen statt“ (Tarde 2009 [1908]), S. 33). Und noch deutlicher formuliert er einige Seiten weiter:

„daß der wahre soziale Grundgegensatz im Innern selbst eines jeden Individuums zu suchen ist, und zwar jedesmal dann, wenn es ‚schwankt‘, ob es ein neues Beispiel, das sich ihm bietet, einen neuen Ausdruck, einen neuen Religionsbrauch, eine neue Idee, eine neue Kunstschule, annehmen oder verwerfen soll.“ (ebd., S. 41f.)

Das heißt, gegen den Vorwurf des Psychologismus, der manchmal gegen Tarde erhoben wurde, umgekehrt gerade, dass sich in unserem Inneren soziale Konflikte, Kämpfe und Konkurrenzen abspielen, dass unser Inneres von Sozialem bevölkert ist, wir von diesem durchquert werden.

Worin nun genau der Träger dieser Bewegungen oder Differenzen bestehen mag, ob im Individuum als Lebewesen, in der Intentionalität, im einzelnen Dasein – „existieren heißt differieren!“ (Tarde 2009 [1893], S. 71) – oder im infinitesimalen Gewimmel der Monaden, souveräne Subjekte sind es nicht.

*„I contain multitudes“*⁸

Andererseits vertritt Tarde einen gewissen Individualismus, wenn er betont, dass die einzelnen Menschen der Gesellschaft nur Fassaden, Seiten, Eigenschaften zukehren, ihr nie ganz angehören (vgl. ebd., S. 80). Das individuelle Selbst ist allerdings keine selbstverständliche Einheit des sozialen Lebens. Es muss gebildet, errungen oder zusammengehalten werden. Individuen und Monaden sind Ensembles, „nicht Einheiten, sondern besondere Gesamtheiten“ (ebd., S. 96).⁹

Mit einer solchen Psychologie oder besser: Monadologie erstaunt es dann nicht mehr, dass wir in Stimmungen und Situationen geworfen sind. Stimmungen ergreifen uns auch körperlich (vgl. Bude 2016, S. 39). Die Mikrowahrnehmungen und -empfindungen wären dann sozusagen die Antennen, die uns für Atmosphären empfänglich machen. Erklärungsbedürftig ist nun eher das Handeln des verantwortungsfähigen Handlungssubjekts und weniger dessen zeitweilige oder häufigere Unterspülung durch die verschiedensten sozialen, heterogenen, gedanklichen und affektiven Assoziationen.

⁸ Whitman 1983, S. 72. Bob Dylan hat 2020 einen Song mit diesem Titel herausgebracht.

⁹ Hier gibt es Anschlüsse an bekanntere soziologische Theorien, wo das individuelle Selbst aus der komplexen Interaktion mit anderen gewonnen wird (Mead 1973).

Ein solches Handlungssubjekt gibt es wirklich, aber vielleicht nur manchmal (oder in einer bestimmten Hinsicht), meist besteht es in Unterstellungen, Erwartungen und Erwartungserwartungen, die in vielfacher Weise in die soziale Textur moderner Gesellschaften eingewoben sind.¹⁰ Es soll damit keine Destituierung, Dekonstruktion des Subjekts in der Tradition von Freud betrieben werden, wonach das Ich nicht mehr Herr im eigenen Haus ist, sondern es geht um die partielle Anerkennung dieser Figur.

Man kann dem Ich sogar die Königsrolle zugestehen, aber nicht automatisch ein Mehr an Intelligenz, Wissen oder Erkenntnis: „Wenn das Ich nichts als eine leitende Monade unter Myriaden von symbiotischen Monaden desselben Schädels ist“, so Tardes Gedankengang, gebe es keinen Grund, an seine Überlegenheit oder deren Unterlegenheit zu glauben. „Ist denn ein Monarch unbedingt intelligenter als seine Minister oder seine Untertanen?“ (Tarde 2009 [1893], S. 61; vgl. auch Latour 2009, S. 55ff.; Roßler 2016, S. 221) Es ist nicht sinnvoll, sozial handelnde mit erkennenden oder erkenntnistheoretischen Subjekten zu identifizieren.

Wahrscheinlich ist die Vorstellung vom intentionalen bewussten Handlungssubjekt als Ausgangspunkt einer Sozialontologie grundsätzlich diskreditiert, doch im Juristischen, im Religiösen, im Politischen und in der Öffentlichkeit hat sie einen, wenn auch zu differenzierenden, Platz.¹¹ Politisches Handeln und Sprechen setzt bewusste, verantwortungsfähige Subjekte voraus und in der politischen Öffentlichkeit wird die deutliche Zurechnung an verantwortliche Akteure häufig formuliert bzw. erwartet.

¹⁰ Beispielhaft Luhmann 1978.

¹¹ Latour 2018 [2014], der von religiösen, juristischen, politischen Quasi-Subjekten spricht, mit jeweils unterschiedlichen Akzenten, ordnet die Personalität beispielsweise dem religiösen Existenzmodus zu (ebd., S. 416f.).

Intentionalität bleibt also eine Handlungsoption (Option einer Handlungsinterpretation), ohne aber modern-substantialistisch als Grundlage jeden Handelns postuliert werden zu können. Nicht immer wird alles soziale Handeln von Intentionalität getragen, sondern manchmal auch von Atmosphären.

Atmosphären der Öffentlichkeit?

Die Atmosphäre der Öffentlichkeit ergreift uns ebenfalls. Aber widerspricht dies nicht der Idee von Öffentlichkeit, vor allem in ihrer normativen Aufladung durch die Aufklärung? Hat Öffentlichkeit nicht eher mit Institutionen, Politik und verantwortbaren Äußerungen zu tun?

Hier das Atmosphärische zu betonen, ist teilweise als provokante Abhebung vom Gegenbild zu verstehen: Öffentlichkeit ist nicht die Intersubjektivität politisch verantwortungsbewusster Handlungssubjekte, die sich in neutralen Versammlungsräumen dem freien Austausch der rationalen Argumente hingeben. Gegen dieses mit dem Namen Habermas verknüpfte Bild will Latour „Ausschau halten nach einer sehr viel indirekteren, entstellteren, un schlüssigeren Redekunst“ (Latour 2005, S. 48).

Das scheinbar Nebensächliche von Räumen und medialer Apparatur bietet die Möglichkeit, auch fragile und zaghafte Ansätze öffentlicher Kommunikation einzubeziehen und begrifflich fassbar zu machen. Angeknüpft wird nicht nur an den räumlichen und dinglichen Konfigurationen politischer Versammlungen, sondern auch an Zeitungen, Informationsnetzen, klassischen und alternativen Darstellungs- und Repräsentationsformen und der kollektiven, geteilten und verteilten Kognition: „Atmosphären der Demokratie“ (Latour/Weibel 2005; Latour/Gagliardi 2006)¹²

Die Betonung der räumlichen Atmosphären verdankt sich teilweise der Raumphänomenologie Peter Sloterdijks, der aber auf die Atmosphäre der Demokra-

¹² Zu Medien und verteilter Kognition auch: Latour 2008.

tie in einem anderen Sinn zu sprechen kommt (Sloterdijk 2005): als Atmosphäre der Diskussion, des freien Meinungsaustauschs, des rhetorischen Schlagabtauschs, zu der die Respektierung der Rederechte aller Beteiligten gehört.¹³ Was sich auch medial manifestiert: Die Rednerliste prägt und formt eine Atmosphäre des Warten- und Abwartenkönnens, verbunden mit der Unterdrückung des Redeimpulses und mit der Geduld zu warten, bis man an der Reihe ist (ebd., S. 949).

Auf die mediale Vermittlung der Schrift wird dabei ebenfalls hingewiesen, durch die eine anspruchsvolle Argumentation und die Erinnerung der vorgebrachten Argumente erst möglich wird: Das vorhin Gesagte muss präsent bleiben, damit noch einmal darauf zurückgekommen werden kann.¹⁴ Die durch Medien erzeugte Stimmung geht somit weit über deren Gebrauch hinaus. Medien formen und prägen Struktur und Stil der Diskussion und Kommunikation.¹⁵

Das gilt auch für das Buch, das seine Rolle als Leitmedium der Öffentlichkeit und öffentlichen Meinung bereits im 19. Jahrhundert an Zeitungen abgegeben hat, doch auch danach das Medium geblieben ist, um einen Gedanken – eine „Idee“, sagt Tarde – anspruchsvoll und ausführlicher zu entwickeln (oder eine bestimmte Denkweise).

Eine neue – ‚digitale‘ – Medienökologie und -atmosphäre ist zur Zeit am Entstehen. Die fixen Außenhalte, wie sie für traditionelle Schriftmedien typisch sind, verflüssigen und verflüchtigen sich, die schnelleren Rhythmen und Taktungen der neuen Medien erzeugen eine andere Atmosphäre, zu der aber immer noch die fiebrige Neugier und die erregende Gleichzeitigkeit gehören, die Tarde schon bei der Zeitungslektüre beobachtete.

¹³ Latour wirft in der Diskussion Sloterdijk vor, dieser argumentiere hier habermasianisch (Latour/Gagliardi 2006, S. 118).

¹⁴ Im Zusammenhang mit Medien heißt das etwas bombastisch „Zeitachsenmanipulation“ (Krämer 2004). Vgl. Sloterdijk 2005, S. 949.

¹⁵ Zum Zusammenhang von Schrift und politischer Öffentlichkeit im alten Griechenland vgl. auch Vernant 1982, S. 46-49.

Literatur

Bude, Heinz (2016): *Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen*, München: Hanser.

Cuntz, Michael (2022): *Monadologie und Moderne. Bemerkungen zu Leibniz' und Tardes Entwürfen der bestmöglichen Welt im Zeitalter ihres Verschwindens*. In: E. Geulen und C. Haas (Hg.): *Formen des Ganzen*, Göttingen: Wallstein, S. 159-176.

Debaise, Didier (2008): *The Dynamics of Possession. An Introduction to the Sociology of Gabriel Tarde*. In: D. Skrbina (Hg.): *Mind that Abides. Panpsychism in the new millenium*, Amsterdam: John Benjamins, S. 221-230.

Huppertz, Michael (2019), *Miteinander*. In: L. M. Eckhard Frick (Hg.), *Spiritualität in philosophischer Perspektive*, Berlin: de Gruyter, S. 215-234.

Karsenti, Bruno (1993): *Présentation*. In: Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, Paris: Kimé, S. VII-XXVI.

Krämer, Sybille (2004): *Friedrich Kittler – Kulturtechniken der Zeitachsenmanipulation*. In: A. Lagaay und D. Lauer (Hg.): *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt a.M. u. a.: Campus, S. 201-224.

Latour, Bruno (2005): *Von der Realpolitik zur Dingpolitik oder Wie man Dinge öffentlich macht*, Berlin: Merve.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2008): *Preface: Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions*. in: Walter Lippmann: *Le public fantôme*, Paris: Éditions Demopolis, S. 3-44.

Latour, Bruno (2009): *Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen*. In: C. Borch und U. Stäheli (Hg.): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M., S. 39-61.

Latour, Bruno (2017): Elementare Formen der Soziologie. Fortgeschrittene Formen der Theologie. In: Soziopolis <https://soziopolis.de/erinnern/jubilaeen/artikel/elementare-formen-der-soziologie/> [12.2.2023].

Latour, Bruno (2018 [2014]): Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin: Suhrkamp.

Latour, Bruno/Gagliardi, Pasquale (Hg.) (2006): Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

Latour, Bruno/Jensen, Pablo/Venturini, Tommaso/Grauwin, Sébastien/Boullier, Dominique (2012): The Whole is Always Smaller Than Its Parts. A Digital Test of Gabriel Tarde's Monads. In: British Journal of Sociology, 63 (4), S. 591-615.

Latour, Bruno/Lépinay, Vincent (2010): Die Ökonomie als Wissenschaft der leidenschaftlichen Interessen. Eine Einführung in die ökonomische Anthropologie Gabriel Tardes, Berlin.

Latour, Bruno/Weibel, Peter (2005): Making Things Public. Atmospheres of Democracy, Boston: MIT Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): Philosophische Schriften. 3,1. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Teil I, hrsg. und übers. von Wolf von Engelhardt/Hans Heinz Holz, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1978): Handlungstheorie und Systemtheorie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 30, S. 211-227.

Mead, George Herbert (1973): Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Roßler, Gustav (2016): Der Anteil der Dinge an der Gesellschaft. Sozialität – Kognition – Netzwerke, Bielefeld: transcript.

Simmel, Georg (2008): Soziologie der Sinne. In: Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 275-289.

Sloterdijk, Peter (2005): Atmospheric Politics. In: Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.): Making Things Public. Atmospheres of Democracy, Boston: MIT Press, S. 944-951.

Stäheli, Urs (2012): Infrastrukturen des Kollektiven: alte Medien – neue Kollektive? In: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung, 2012 (2), S. 99-116.

Tarde, Gabriel (2009 [1890]): Die Gesetze der Nachahmung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Tarde, Gabriel (2009 [1893]): Monadologie und Soziologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Tarde, Gabriel (2009 [1908]): Die sozialen Gesetze, hrsg. von Arnold Bammé, Marburg: Metropolis.

Tarde, Gabriel (2015): Masse und Meinung, Konstanz: Konstanz University Press.

Vernant, Jean-Pierre (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Whitman, Walt (1983): Leaves of Grass. The 1892 Edition, New York u.a.: Bantam Books.

Wolfgang Bonß

Gesellschaftstheorie zwischen Ordnung, Entwicklung und Zeitdiagnose

Soziologie ist ein breites Feld. Sie umfasst Handlungsanalysen ebenso wie die Untersuchung von Institutionen und Organisationen. Ein weiterer, früher einmal entscheidender Bereich ist die Gesellschaftstheorie. Allerdings hat diese im Vergleich zu den speziellen Soziologien in den letzten Jahrzehnten an der Selbstverständlichkeit ihrer Begriffe und damit an Bedeutung verloren. Denn nicht nur Margaret Thatcher („There is no such thing as society“, vgl. Keay 1987) hat den Begriff der Gesellschaft ebenso grundsätzlich wie öffentlichkeitswirksam in Frage gestellt. Auch in der Soziologie wird seit Längerem über eine „sociology beyond societies“ (Urry 2000) nachgedacht, und es wird diskutiert, ob nicht das Konzept der Gesellschaftlichkeit jenseits der Klassiker von Tönnies, Weber oder Parsons neu gedacht bzw. begründet werden müsse. Zwar hat sich der Jubilar mit dieser Frage meines Wissens bislang nicht explizit beschäftigt, wohl aber mit Fragen gesellschaftlicher Strukturierung und Entwicklung. Hieran anknüpfend (und sich von ihm natürlich auch abgrenzend) möchte ich im Folgenden drei Aspekte und Lesarten zum Stichwort ‚Gesellschaftstheorie‘ skizzieren, die vielleicht deutlich machen, wie sich gesellschaftstheoretisches Denken weiterentwickeln kann, sollte und vielleicht auch wird.

Soziologie als Ordnungswissenschaft

Auch wenn das Etikett ‚Soziologie‘ erst im 19. Jh. entstand, so ist die Diskussion um die ‚Struktur‘ von Gesellschaft erheblich älter. Als Ahnherr gilt Thomas Hobbes, der erstmals eine systematische Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Ordnung zu geben versuchte. Dass diese Frage überhaupt auftauchte, hatte zwei Gründe: Zum einen

lieferte die Reformation unterschiedliche Lesarten zur Entstehung und Praxis der Welt, in deren Folge eine Pluralisierung der Weltbilder möglich wurde. Die konkreten Herrschaftsverhältnisse erschienen nicht mehr selbstverständlich und gottgegeben, sondern man begann verstärkt darüber nachzudenken, wie gesellschaftliche Ordnung jenseits der biblischen Erzählungen verstanden werden konnte. Der zweite Grund für die Diskussion der Ordnungsfrage liegt in den Gewalterfahrungen der Zeit, wie sie sich im Englischen Bürgerkrieg (1642-1649) oder im Dreißigjährigen Krieg (1618-1648) niederschlugen. Vor diesem Hintergrund entwickelte Hobbes 1651 seinen *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Auffällig ist, dass er die Frage nach der Struktur gesellschaftlicher Ordnung ungeachtet der real existierenden Sozialstrukturen und jenseits aller Schöpfungsmythen formulierte. Stattdessen bemühte er die Gedankenfigur eines Gesellschaftsvertrags zwischen freien und gleichen Individuen, die sich auf irgendeine Gesellschaftsstruktur einigen müssen, weil der ursprüngliche ‚Naturzustand‘, modern ausgedrückt, zu kontingent sei. Im Naturzustand, so Hobbes, ist alles möglich – „homo homini lupus est“ ebenso wie „homo homini deus est“. Die totale Kontingenz jedoch erscheint nicht lebbar, sondern erzwingt die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Ordnung. Der „Leviathan“ ist die Antwort auf die Kontingenz des Naturzustandes. Um diese zu vermeiden und so etwas wie eine dauerhafte soziale Ordnung zu erreichen, ordnen sich die an sich freien Individuen nach Hobbes einem (letztlich absoluten) Herrscher unter, der die Unsicherheit des Naturzustandes aufhebt, Kontingenz in Komplexität verwandelt und eine feste Ordnung schafft.

Für Hobbes stellte sich diese Ordnung als eine dauerhafte und letztlich endgültige dar. Zwar machte er sich auch Gedanken über die Grenzen der Ordnung und die Bedingung der Möglichkeit eines Widerstands gegen die von ihm postulierte Ordnung. Aber die hierauf bezogenen Fragen waren letztlich peripher. Denn Hobbes ging es vor allem um das, was Talcott Parsons das „Hobbesian problem of order“ genannt hat, nämlich um die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung jenseits göttlicher Begründungen überhaupt denkbar ist.

Seine Antwort auf diese für moderne Gesellschaftstheorien grundlegende Frage war erstaunlich modern. So diskutierte er die Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung ungeachtet der real existierenden Ungleichheiten der Ständegesellschaft seiner Zeit und vertrat so etwas wie eine ‚programmatische Individualisierung‘. ‚Programmatisch‘ insofern, als die Beteiligten seiner Zeit noch keineswegs Individuen im modernen Sinne waren – sie begriffen sich eher ‚vormodern‘, nämlich als Angehörige eines bestimmten Standes, der sie prägte und ihr Selbstverständnis vorgab. Vor diesem Hintergrund stellten sich die Hobbesschen Überlegungen eher als ein abstraktes Gedankenexperiment dar. Denn die Ordnung ergab sich für ihn aus einem Vertrag zwischen den beteiligten Individuen, die sich im Naturzustand als Gleiche gegenüberstehen. Sie erschaffen mit dem Leviathan eine gesellschaftliche Grundstruktur, die endgültig und unveränderlich erscheint.

Oskar Negt (1974) hat eine solche Konstruktion als „Konstituierung der Soziologie als Ordnungswissenschaft“ charakterisiert. Zwar bezog sich Negt in seinen Ausführungen nicht auf Hobbes, sondern auf Comte und Hegel. Aber seine Grundthese lässt sich auch auf Hobbes anwenden. Denn die Soziologie als Wissenschaft von der Gesellschaft ist schon vor Comte und Hegel zunächst und vor allem als eine Ordnungswissenschaft entstanden. Ihr Ziel bestand darin, eine Ordnung der Gesellschaft jenseits göttlicher Schöpfungserzählungen zu ‚entdecken‘, die ähnlich gültig sein sollte wie die ‚Ordnung der Natur‘. Comte prägte hierfür im 19. Jh. den Begriff der ‚sozialen Statik‘; hiermit bezeichnete er grundlegende Ordnungselemente der Gesellschaft wie die Institution der Familie, die Arbeitsteilung oder die ‚sachlich bedingte Hierarchie‘. Anders akzentuiert, aber ähnlich ordnungstheoretisch fokussiert, ist auch noch das über 100 Jahre später entstandene AGIL-Schema von Talcott Parsons. Dieses postuliert vier Grundfunktionen, die jedes Gesellschaftssystem erfüllen muss, um überleben zu können, nämlich Adaption, Goal Attainment, Integration sowie Latent Pattern Maintenance. Die dazugehörigen Basisfunktionen heißen bei Parsons (ökonomische) Anpassung, (politische) Zielerreichung, (soziale) Integration und (kulturelle) Wertorientierung. Diese vier Funktionen sind zwar in der Diskussion über Parsons immer wieder in Frage

gestellt worden, und zwar aus guten Gründen. Aber dies ändert nichts daran, dass Ordnungsvorstellungen für gesellschaftstheoretische Konzepte, analytisch gesehen, unverzichtbar sind. Zwar werden sie inzwischen nur selten explizit diskutiert; gleichwohl finden sie sich implizit auch in aktuellen Gesellschaftstheorien von der „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) bis hin zur „Gesellschaft der Singularitäten“ (Reckwitz 2019).

Dass die jeweiligen Ordnungsvorstellungen innerhalb der soziologischen Profession kaum explizit diskutiert werden, ist umso bedauerlicher, als die klassischen Muster à la Hobbes mit der Durchsetzung moderner Gesellschaften zwar einerseits bestätigt worden sind, aber gleichwohl kaum länger als fraglos wahr und wirklich gelten können. Denn sollten die Thesen zur Individualisierung moderner Gesellschaften zutreffen, dann stellt sich die Frage, ob und wie Gesellschaftlichkeit als Basisprinzip sozialer Beziehungen überhaupt noch gedacht werden kann. Diesen Gedanken hat nicht zuletzt John Urry mit seinen Thesen zu „Sociology beyond societies“ (Urry 2000) in die Welt gebracht. Letztlich behauptet Urry zweierlei: Auf der einen Seite geht er davon aus, dass die Kategorie der Gesellschaft immer als nationalstaatliche Gesellschaft gedacht worden ist. Dies bedeutet zwangsläufig, dass unter Globalisierungsbedingungen die ‚klassische‘ Gesellschaftskategorie an Bedeutung verliert und sich mehr oder weniger auflöst. Oder anders formuliert: Die Spezifik von Gesellschaftlichkeit ergibt sich nicht länger aus nationalstaatlichen Akzentsetzungen, sondern muss anders gefasst werden oder verschwindet. Dies umso mehr, als die real beobachtbare Individualisierung – und dies ist der zweite Gedanke – den Gehalt der Gesellschaftskategorie selbst grundlegend verändert und neu bestimmt. ‚Individualisierung‘, so sie als gesellschaftsprägender Trend ernst genommen wird, verweist keineswegs auf einen ‚Zerfall‘ von Gesellschaft. Sie deutet vielmehr auf eine neue Vergesellschaftungsform. Diese ist nicht länger an Großgruppen orientiert, sondern verweist eher auf den Arbeitsmarkt als vergesellschaftungsbegründendes Moment. Denn Herkunft, Besitz oder auch Werte sind strukturell nur noch begrenzt bestimmend. Stattdessen vollzieht sich die Vergesellschaftung in modernisiert modernen Ge-

sellschaften jenseits der Primärgruppen immer deutlicher über den Arbeitsmarkt als zentralen Bezugspunkt der ‚Arbeitsgesellschaft‘. Dementsprechend müssten Ordnungsvorstellungen auch neu gedacht und begründet werden. Sie verweisen weniger auf übergreifende Organisationsprinzipien im Sinne von Stand-, Klassen- oder Schichtzugehörigkeiten, sondern auf den Arbeitsmarkt und seine Anliegerinstitutionen. Oder anders formuliert: Zumindest für moderne Gesellschaften bezeichnen der Arbeitsmarkt und seine Anliegerinstitutionen die zentralen Bezugspunkte von Vergesellschaftung; diese bestimmen die ‚Basisbeziehungen‘ zwischen den Beteiligten, wohingegen Bindungen und Ordnungsmuster, die sich aus den ‚klassischen‘ Großgruppen wie Stand, Klasse oder Schicht ergeben, nachgeordnet und von eher schwindender Bedeutung sind.

Zugleich gewinnt eine neue Kategorie bei der Interpretation von Gruppenzugehörigkeit an Bedeutung, nämlich die der Generation. Diese Kategorie, die auch für Heinz Bude eine wichtige Rolle spielt, geht in ihrer soziologischen Bedeutung auf Karl Mannheim (1928) zurück. Für Mannheim war Generation weit mehr als ein Phänomen der Verzeitlichung von Lagekategorien: „Nicht das Faktum der in derselben chronologischen Zeit erfolgten Geburt, des zur selben Zeit, Jung-, Erwachsen-, Altgewordenseins, konstituiert die gemeinsame Lagerung im sozialen Raume, sondern erst die daraus erstehende Möglichkeit an denselben Ereignissen, Lebensgehalten usw. zu partizipieren und noch mehr, von derselben Art der Bewußtseinsschichtung aus dies zu tun“ (Mannheim 1928, S. 180). Es ist also die Möglichkeit eines gemeinsamen Erlebens sowie weitergehend die generationenspezifische Wahrnehmung von und Prägung durch soziale Wirklichkeit, die die Gruppenzugehörigkeit und die Spezifik von Gesellschaftlichkeit konstituiert. Und darüber hinaus gilt: In individualisierten Gesellschaften ergibt sich diese Gesellschaftlichkeit nicht unbedingt von selbst, sondern wird nur wirksam, wenn sie aktiv hergestellt wird.

Soziologie als Entwicklungstheorie von Gesellschaft

Der angedeutete Strukturwandel von Ordnungsvorstellungen und -prinzipien macht bereits auf eine zweite Dimension soziologischer Gesellschaftstheorien aufmerksam. Denn letztere werden spätestens seit dem 19. Jh. zumeist nicht als absolute Prinzipien formuliert, sondern als Prinzipien in Veränderung. Oder in Abgrenzung zu Hobbes formuliert: Während dieser meinte, eine endgültige Ordnung entdeckt zu haben, gingen die späteren Autoren stets davon aus, dass sich Ordnungen entwickeln und verändern. Dies hat nicht zuletzt Reinhard Koselleck (1959) deutlich gemacht. In seiner Arbeit über *Kritik und Krise* hat er aufgezeigt, dass und wie sich in der zweiten Hälfte des 18. Jh. ein neues Zeitkonzept entwickelt. Nach Koselleck kommt es gleichsam zu einer ‚Verzeitlichung der Zeit‘, die nicht mehr statisch bzw. als Kreislauf begriffen wird, sondern dynamisch und linear-fortschrittsorientiert.

Bezogen auf Gesellschaft und ihre Strukturierung bedeutet dies, dass Gesellschaft nicht länger, wie bei Hobbes, als ein an bestimmten Prinzipien orientiertes, eindeutiges, sondern als ein sich veränderndes Konstrukt gedacht wird. In der Soziologie findet sich diese Sichtweise schon bei Comte, der den Ordnungsprinzipien der Statik die Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung gegenüberstellte. Hieraus ergab sich für ihn sein berühmtes ‚Drei-Stadien-Gesetz‘, nach dem sich die gesellschaftliche Entwicklung letztlich als ein Prozess der Wissensveränderung darstellt. Dieser Prozess beginnt mit dem ‚theologischen‘ Stadium, dem mit der Renaissance und der Reformation das ‚metaphysische‘ Stadium folgt. Den Abschluss bildet das ‚positive‘ Stadium, das für Comte Ende des 18. Jh. beginnt und in letzter Instanz auf eine vollständig wissenschaftsgesteuerte Gesellschaft hinausläuft. Eine perspektivisch ähnlich ausgerichtete, aber weit differenziertere und einflussreichere Entwicklungskonzeption formulierte Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit seiner *Phänomenologie des Geistes*. An Hegel wiederum knüpfte Karl Marx an, der die gesellschaftliche Entwicklung, materialistisch akzentuiert, als einen ökonomisch geprägten systematischen Emanzipationsprozess beschrieb. Für Hegel wie für Marx hat die unterstellte Entwicklung einen dialektischen Charakter; sie stellt sich als eine widerspruchsdynamische Fortschrittsbewegung dar, die

unabgeschlossen erscheint, aber zugleich einen unterstellten Endpunkt hat. Dieser lag für Hegel in der Herausbildung des ‚absoluten Wissens‘, das über sich selbst vollständig aufgeklärt und transparent ist. Marx hingegen sah den Endpunkt in der Realisierung des Kommunismus, in dem alle Widersprüche aufgelöst sind. Wann dieser erreicht sein sollte, war trotz aller Krisentheorien zwar unklar. Aber sollte er einmal realisiert sein, gilt laut der ‚Internationalen‘: „Dann scheint die Sonn ohn’ Unterlaß“.

Im 20. und 21. Jh. haben sich die Entwicklungsvorstellungen in mehrfacher Hinsicht verändert. Grundsätzlich verlieren die an Hegel und Marx anknüpfenden dialektischen Entwürfe gegenüber den auf Spencer zurückgehenden differenzierungstheoretischen Konzeptionen an Bedeutung verlieren. Entwicklung wird heute nur noch begrenzt über Widersprüche konzipiert, sondern als ein Ausdifferenzierungsprozess, der in mancher Hinsicht unendlich erscheint. Zugleich wird die gesellschaftliche Entwicklung immer häufiger negativ wahrgenommen. Dass die Vergangenheit besser als die Gegenwart sei, war zwar eine seit der (Spät-)Romantik geläufige Vorstellung. Aber dass Modernisierung zu Verfall führt, ist eine These, die erst im 20. Jh. an Bedeutung gewinnt – exemplarisch sei etwa auf Spenglers *Untergang des Abendlands* verwiesen. Zwar sind Spenglers Argumentationen längst nicht mehr überzeugend. Aber wie die Debatten über Klimakatastrophen und Klimawandel zeigen, sind die ‚Negativlesarten‘ der Entwicklung ungebrochen, inzwischen weit besser begründet und daher aktueller denn je.

Wie der Trend unter analytischen Gesichtspunkten konzipiert werden kann, ist ungeachtet aller empirischen Befunde umstritten. Neue Akzentsetzungen ergaben sich hier in theoretischer Hinsicht gegen Ende des 20. Jh. durch den Aufstieg des Konzepts der „Nebenfolgen“ (Bösch et al. 2006). Dessen Bedeutung für die Diskussion von Entwicklungsvorstellungen ist nach wie vor unterschätzt, gleichwohl rücken die Überlegungen zu den Nebenfolgen zunehmend ins Zentrum der Diskussion. Dass Handlungen neben (intendierten) Folgen immer auch (mehr oder weniger nichtintendierte) Nebenwirkungen haben können, ist zwar keine neue Erkenntnis. Aber dass Nebenfolgen ausschlaggebender sein bzw. werden können als die intendierten Folgen, war

lange eine eher uninteressante Vorstellung. Dies insofern zu Recht als sich aus dem Nebenfolgenkonzept zunächst noch keine ‚alternativen‘ Entwicklungsvorstellungen ergeben. Aber die positiven wie negativen linearen Konzeptionen des 19. und 20. Jh. werden hierdurch nachhaltig in Frage gestellt, und zugleich wird deutlich, dass gesellschaftliche Entwicklung eindeutig komplexer, offener und unabgeschlossener ist als lange gedacht. Dies in doppelter Hinsicht: Auf der einen Seite scheint gesellschaftliche Entwicklung weniger bewusst-intentional gesteuert zu werden, sondern eher indirekt-nichtintentional, nämlich durch (nichtintendierte) Nebenfolgen. Zum anderen ist die Entwicklung offensichtlich nicht eindeutig-linear, sondern ambivalent-vieldeutig. Oder in Abgrenzung zu Parsons oder auch Luhmann formuliert: Entwicklung vollzieht sich nicht als einfache Differenzierung, sondern als Verdifferenzierung. Bezogen auf moderne Gesellschaften bedeutet dies: Es gibt nicht nur eine, sondern viele ‚Modernen‘, und diese sehen sich stets mit Alternativen konfrontiert, die nicht einfach als Vorform oder ‚halbierte‘ Moderne abgetan werden können.

Vor diesem Hintergrund stehen die Diskussionen zu den Stichworten ‚Gesellschaft‘ und ‚gesellschaftliche Entwicklung‘ derzeit vor einer doppelten Herausforderung: Auf der einen Seite müssen die Diskussionen zum Problem der Ordnungsprinzipien intensiviert werden. Zwar argumentieren alle Beteiligten mit spezifischen Ordnungs- und Basisunterstellungen, aber diese bleiben in der Regel implizit, und es existiert noch längst keine gemeinsame Terminologie. So ist von „Strukturprinzipien“, „Strukturen“ und „Strukturmomenten“ (Giddens 1997, S. 240ff.) ebenso die Rede wie von „Basisprämissen“, „Basisprinzipien“ oder „Basisinstitutionen“ (vgl. Beck/Bonß 2001, S. 20ff., Beck/Lau 2004, S. 13ff.). Aber welche davon notwendig sind und welche ausreichend, bleibt trotz mancher neueren Beiträge (vgl. z. B. Laubmeyer 2016) ebenso offen und wie deren Verhältnis und Relationierung. Zum anderen ist die Diskussion über gesellschaftliche Entwicklungsdynamiken eher unterentwickelt. So sind die Evolutionstheorien nach einem zeitweiligen Wiederaufstieg in den 1970er Jahren eher in Vergessenheit geraten, und es gibt kaum Überlegungen, ob und inwiefern sich Gesellschaften (egal ob moderne oder

andere) systematisch oder zufällig, linear oder dialektisch entwickeln – oder sich vielleicht in „Zyklen, Fluktuationen, Katastrophen“ (Bühl 1990) entfalten.

Zwar ist unbestritten, dass sich Gesellschaften in irgendeiner Form verändern. Aber während Entwicklung im 19. und 20. Jh. – letztlich in Anlehnung an Darwin – als (mehr oder weniger gesetzesmäßige) Evolution verstanden wurde, ist das Evolutionskonzept innerhalb der gesellschaftstheoretischen Diskussion in den letzten Jahrzehnten eher abgeschwächt als weiterentwickelt worden. Entscheidend hierfür war die sich im letzten Viertel des 20. Jh. mühsam durchsetzende Erfahrung, dass Modernisierung kein lineares Entwicklungsprogramm darstellt. Hiergegen sprechen die Geschichte Vietnams nach 1976, Iran seit 1979 sowie nicht zuletzt die Entwicklung Chinas seit den ‚vier Modernisierungen‘ unter Deng Xiaoping. Diese haben deutlich gemacht, dass ökonomische, politische und soziale Modernisierungen keineswegs parallel laufen müssen, sondern höchst unterschiedlich kombiniert werden können. Entgegen den Thesen von Francis Fukuyama (1992) ist daher festzuhalten, dass die Dynamik der Modernisierung eben nicht auf einen schlichten Sieg von Kapitalismus und Liberalismus hinausläuft (vgl. Knöbl 2001, 2007). Es gibt kein ‚Ende der Geschichte‘, wie es in unterschiedlicher Form von Comte über Hegel und Marx bis hin zu Fukuyama behauptet worden ist. Zugleich stellt sich gesellschaftliche Entwicklung in den verschiedenen Beispielfällen nur begrenzt als ein aktiv zielgerichteter Prozess dar. Stattdessen scheint die Entwicklung zumindest der Moderne eher durch eine *Herrschaft der Nebenfolgen* bestimmt, deren Systematik nur schwer zu bestimmen ist. Statt von ‚Entwicklung‘ wäre genau deshalb auch eher von ‚Veränderungen‘ zu sprechen, die offen und vielfältig sind und weniger auf eindeutige Höher- oder Abwärtsbewegungen verweisen, sondern auf funktionale Äquivalente mit je eigenen Kosten und Nutzen. Und statt von Widersprüchen, die sich in eine bestimmte Richtung auflösen lassen, wäre eher von Ambivalenzen zu sprechen, die nicht verschwinden, sondern, in welcher Form auch immer, irgendwie ‚ausgehalten‘ werden müssen.

Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose

Neben Argumenten zu Basisprinzipien und Entwicklungsperspektiven implizieren gesellschaftstheoretische Überlegungen in der Regel auch einen dritten Aspekt, nämlich den der Zeitdiagnose. Dies gilt nicht nur für aktuelle Autoren (vgl. Schimank/Volkman 2007, Bogner 2018), sondern bereits für Klassiker wie Marx, Durkheim, Simmel oder Weber (vgl. Müller 2021). Auch Letztere hoben bestimmte Entwicklungsaspekte als ‚typisch‘ für die (National-)Gesellschaften ihrer Zeit hervor. In den letzten vier Jahrzehnten hat sich die Zahl der Zeitdiagnosen ebenso vervielfacht wie die damit verknüpften Gesellschaftsetiketten (vgl. die Übersicht bei Krähnke 2016, S. 11). Von der Risiko- über die Erlebnis- und die Netzwerkgesellschaft bis hin zur Beschleunigungs- oder Abstiegs-gesellschaft werden bestimmte Strukturmerkmale oder Entwicklungstrends als prägend für die aktuelle Situation dargestellt. Für Krähnke haben sie daher „vor allem eine deiktische Funktion. Sie lenken die Aufmerksamkeit auf einen aktuell beobachtbaren Trend, der sich als relevant für die gesamte Gesellschaft deuten lässt“ (Krähnke 2016, S. 8).

Zeitdiagnosen basieren auf empirischen Erfahrungen, die metaphorisch zuge- spitzt und theoretisch verdichtet werden. Dabei handelt es sich, um ein Stich- wort von Robert Merton (1995) abzuwandeln, um ‚Theorien einfacher Reich- weite‘, deren Haltbarkeit umso begrenzter ist, je zeitgebundener die empiri- schen Referenzpunkte ausfallen. Illustrieren lässt sich dies u. a. an Heinz Bu- des zeitdiagnostischer Charakterisierung der BRD und DDR als „ironische“ und „tragische“ Nation (vgl. Bude 1999, S. 13f.). Beide Etiketten wurden schon bei ihrer Entstehung rückblickend formuliert und waren auf einen be- stimmten Zeitabschnitt beschränkt sowie mit einer spezifischen Abgrenzung gegenüber der Gesellschaftstheorie verbunden. Im Unterschied zur Zeitdiag- nose stehen für Bude bei der Gesellschaftstheorie nicht die „heißen“ Ereig- nisse“, sondern die „kalten“ Strukturen“ (ebd., S. 178) im Zentrum, d. h. die Basisprinzipien und übergreifenden Ordnungsmuster, die auf Theorien hoher Komplexität verweisen. Zwar lässt sich darüber streiten, ob derartige Theo- rien, wie Merton meinte, empirischer Forschung weitgehend entzogen seien. Aber unbestreitbar ist, dass sich aus ihnen auf keinen Fall bestimmte Empirien

bzw. Zeitdiagnosen ableiten lassen. Für Letztere bedarf es vielmehr zusätzlicher Kategorien, die gleichermaßen historisch sensibel wie theoretisch anschlussfähig sein müssen.

Obwohl Zeitdiagnosen, wie der Name schon sagt, stets zeitgebunden sind, zeichnen sie sich durch ein gemeinsames Zeitschema insofern aus, als sie stets mit einem Dreischritt operieren. Sie grenzen sich zum einen von einer wie auch immer beschriebenen „Vergangenheit“ ab, die vor der für die jeweilige Zeitdiagnose relevanten „Gegenwart“ liegt, worauf eine aus der Zeitdiagnose begründete „Zukunft“ folgt, für die dann mehr oder weniger vage „Prognosen“ formuliert werden (Krähnke 2016, S. 9). Dies gilt auch für die Zeitdiagnosen von Heinz Bude: Sowohl die ‚ironische‘ als auch die ‚tragische‘ Nation haben ihren Ausgangspunkt 1949 und enden 1990, wobei beide Daten auf unterschiedliche Struktur- oder Epochenbrüche verweisen. Die Konstruktion derartiger Epochenbrüche – aktuell auch gerne ‚Zeitenwende‘ genannt – ist ebenso umstritten wie dramaturgisch wichtig. Umstritten ist sie, weil sie stets auf theoretische Entscheidungen verweist. Denn die Geschichte selbst ist stets im Fluss, und wenn Grenzen oder Schwellen behauptet werden, dann ergeben sich diese aus den Augen der Betrachter:innen. Hinzu kommt, dass neue Strukturierungsmomente höchst selten zu einem bestimmten Zeitpunkt bzw. plötzlich auftauchen, sondern zumindest in Vorformen meist viel älter sind. So gesehen ist die Behauptung von Brüchen immer eine Vereinfachung, die aber dramaturgisch wichtig ist, weil so die Spezifik der eigenen Zeit prägnanter herausgearbeitet werden kann. Und wer davon überzeugt ist, dass er oder sie in Umbruchs- bzw. Krisenzeiten lebt, kann sich weit eher auf neue Paradigmen zur Wirklichkeitsinterpretation einlassen, die die Spezifik der Gegenwart und/oder die Anforderungen der Zukunft möglichst klar und eindeutig benennen.

Hinzu kommt, dass Zeitdiagnosen im Unterschied zu Gesellschafts- und Entwicklungstheorien spezifisch konstruiert werden und in letzter Instanz auch eine eigene Literaturgattung darstellen. Hierauf haben in den letzten Jahren vor allem wissenssoziologisch orientierte Analysen aufmerksam gemacht (vgl. u. a. Dimbath 2020; Volkmann 2015, 2022). So haben Zeitdiagnosen

nicht nur die scientific community als Adressat, sondern immer auch das außerwissenschaftliche Publikum. Volkmann charakterisiert sie als eine „hybride Wissensform“ zwischen „public“ und „professional sociology“ (vgl. Volkmann 2015, S. 147ff.), die sich überdies an einer spezifischen Darstellungsform orientiert, nämlich dem „Storytelling“. Oder in ihren eigenen Worten: „Zeitdiagnosen entwickeln ihre Argumentation entlang von Narrationen. In diesen Geschichten werden die soziologisch beobachteten Korrelationen sukzessive in griffige und damit wiederum Vereinfachungen hinnehmende Kausalzusammenhänge gestellt, um sie für ein Laienpublikum zugänglich und damit überhaupt erst interessant zu machen“ (ebd., S. 149).

Eben diese Akzentsetzung, die auch die Arbeiten von Heinz Bude kennzeichnet, macht die Zeitdiagnose spannend und für die scientific community zugleich verdächtig. „Zeitdiagnostik ist und bleibt Soziologie mit beschränkter Haftung“ (Müller 2021, S. 38). Sie arbeitet mit eingängigen Bildern, pointierten Beispielen, und es „sind abduktive Schlussfolgerungen, mittels derer die Zeitdiagnostiker ‚aus schwachen Spuren starke Thesen entwickeln‘“ (Krähnke 2016, S. 13). Mit diesen Charakteristika passt sie weniger in die wissenschaftliche Fachzeitschrift als vielmehr ins Feuilleton, wo sie auch am ehesten ihre Faszination und Durchschlagkraft entwickelt. Dabei müssen unterschiedliche Zeitdiagnosen einander nicht unbedingt widersprechen: Eine ‚Singlegesellschaft‘ kann zugleich eine ‚Erlebnisgesellschaft‘ sein, und die ‚Risikogesellschaft‘ schließt eine ‚Abstiegsgesellschaft‘ keineswegs aus. Dieser Befund spricht nicht unbedingt gegen einzelne Diagnosen, sondern eher für eine perspektivische Vervielfachung der Wirklichkeitswahrnehmung. Gleichwohl bekommen Zeitdiagnosen hierdurch häufig eine modische Anmutung, die weder zu ihren wissenschaftlichen noch zu ihren politischen Ansprüchen passt. So gesehen sind Zeitdiagnosen auch eine grundsätzlich riskante Angelegenheit, denn sie müssen den Ansprüchen unterschiedlicher Adressaten genügen und griffige Narrationen liefern, die zugleich begründungsfähig sind. Letzteres wiederum gelingt umso mehr, je plausibler sie auf Ordnungs- und Entwicklungstheorien gleichermaßen bezogen werden. Dies nicht im

Sinne einer Ableitung, wohl aber in Gestalt einer Entfaltung paralleler Argumentationen, die sich wechselseitig ergänzen, erläutern und plausibilisieren.

Beim Versuch, die skizzierten Überlegungen zusammenzufassen, ergibt sich letztlich eine dreifache Ortsbestimmung der Gesellschaftstheorie unter den Bedingungen einer modernisierten Moderne. Sie muss sich zunächst, stärker als bislang, um das Problem der Ordnungsvorstellungen kümmern, also um die Frage, wie die Basisprinzipien und -institutionen angemessen beschrieben werden können. Die hier zugehörigen Stichworte lauten u. a.: Individualisierung und soziale Erfahrungsbildung, Bedeutungsverlust der sozialen Wirklichkeit von Großgruppen, Arbeitsmarktbezug und Anliegerinstitutionen des Arbeitsmarktes, Generationenspezifika der sozialen Erfahrungsbildung, Typisierung sozialer Beziehungen und deren Verzeitlichung. Die Beschreibung dieser Ordnungsmuster – und dies ist die zweite Aufgabe – muss in eine Analyse der Entwicklungsmuster von Gesellschaftlichkeit eingebettet werden. Auch hier müssen die Akzente, wie angedeutet, insofern neu gesetzt werden, als sich die Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften weniger aus den bewussten Intentionen und aktiven Steuerungsleistungen zu ergeben scheint, sondern eher aus einer ‚Logik der Nebenfolgen‘, die bislang kaum analysiert worden ist. Als dritte Aufgabe der Gesellschaftstheorie ist schließlich die Formulierung von Zeitdiagnosen zu sehen, die perspektivische Momentaufnahmen mit begrenztem zeitlichen Anspruch darstellen. Diese Momentaufnahmen müssen zu den jeweils identifizierten Ordnungs- und Entwicklungsmustern insofern ‚passen‘, als sie diesen nicht widersprechen dürfen und als Folgehypothese empirisch überprüfbar sein müssen. Offen bleibt dabei, ob diese drei Aufgaben arbeitsteilig oder integriert erfüllt werden können. Angesichts der Komplexität des Forschungsstandes zu den verschiedenen Fragestellungen, der literarischen Gattungsdifferenzen und der verschiedenen Adressatenkreise scheint ein arbeitsteiliges Vorgehen naheliegend. Aber Letzteres ist keineswegs zwingend, und nicht zuletzt die Arbeiten des Jubilars sind ein gutes Beispiel dafür, dass es möglich ist, sich auf allen drei Ebenen erfolgreich zu bewegen.

Literatur

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Berlin: Suhrkamp-Verlag, <https://d-nb.info/870103873/04>.

Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.) (2001): Die Modernisierung der Moderne. 3. [Dr.]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Beck, Ulrich/Lau, Christoph (Hg.) (2004): Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bogner, Alexander (2018): Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick, 3. Aufl. Weinheim: Beltz/Beltz Juventa.

Bösch, Stefan/Kratzer, Nick/May, Stefan (2006): Nebenfolgen. Analysen zur Konstruktion und Transformation moderner Gesellschaften. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Bude, Heinz (1999): Die ironische Nation. Soziologie als Zeitdiagnose. Hamburg: Hamburger Edition.

Bühl, Walter L. (1990): Sozialer Wandel im Ungleichgewicht. Zyklen, Fluktuationen, Katastrophen. Stuttgart: Enke.

Dimbath, Oliver (2020): Zeitdiagnostik statt Gesellschaftstheorie? Ulrich Becks Begriffe der Individualisierung, der reflexiven Modernisierung und der Kosmopolitisierung zwischen Feuilleton und Soziologie. In: Römer, Oliver/Boencke, Clemens/Holzinger, Markus (Hg.): Soziologische Phantasie und kosmopolitisches Gemeinwesen. Perspektiven einer Weiterführung der Soziologie Ulrich Becks. Baden-Baden: Nomos, S. 44-69.

Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.

Giddens, Anthony/Joas, Hans (1997): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturbildung, 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Campus.

Keay, Douglas (1987): Interview for Woman's Own. Interview mit Margaret Thatcher. Woman's Own, 23.09.1987.

Knöbl, Wolfgang (2001): Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Zugl.: Berlin, Freie Univ., Habil.-Schr., 1999. Weilerswist: Velbrück Wiss.

Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Koselleck, Reinhart (2017): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, 13. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Krähnke, Uwe (C 2016): Die Zeitdiagnose als Fingerzeig der Sozialwissenschaftler. Zur Heuristik metaphorischer Gesellschaftsbeschreibungen. In: Matthias Junge (Hg.): Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen. Wiesbaden: Springer VS, S. 7–20.

Laubmeier, Daniela (2016): Moderne Gesellschaften zwischen Homogenität und Pluralität. Basisprinzipien der Moderne in Eisenstadts Theorie der multiplen Modernitäten. Wiesbaden: Springer VS.

Mannheim, Karl (1928): Das Problem der Generationen. In: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 157-185, 309-330, https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0100_gen&object=facsimile&pimage=1&v=100&nav=&l=de [24.10.2020].

Merton, Robert King (1995): Soziologische Theorie und soziale Struktur. Reprint, hrsg. von Volker Meja/Nico Stehr. Berlin: Walter de Gruyter.

Müller, Hans-Peter (2021): Krise und Kritik. Klassiker der soziologischen Zeitdiagnose. Berlin: Suhrkamp.

Negt, Oskar (1974): Die Konstituierung der Soziologie als Ordnungswissenschaft. Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Anhang: Zum Problem der Entmythologisierung in der Soziologie. 2. neu eingeleitete Ausg. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.

Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp.

Schimank, Uwe/Volkman, Ute (Hg.) (2007): Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme. 2. Aufl. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

Urry, John (2020 [2000]): Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty-first century. London: Routledge.

Volkman, Ute (2015): Soziologische Zeitdiagnostik. Eine wissenssoziologische Ortsbestimmung. In: Soziologie 44 (2), S. 139-152.

Volkman, Ute (2022): Was sind (soziologische) Zeitdiagnosen? Eine Gebrauchsanweisung. In: Diego Compagna/Peter Hammerschmidt/Gerd Stecklina (Hg.): In welcher Welt leben wir? Zeitdiagnosen und Soziale Arbeit. Weinheim: Juventa, S. 30-47.

Michael Dellwing

Burgverteidigung gegen den Bauernaufstand: ‚Fake News‘-Paniken als Abwehrkämpfe gegen nichthegemoniale Deutungen

Massenmediale Berichterstattung nutzt regulär simplifizierende Verkürzung, interessierte Rahmung und gezielte Auslassung; soziologische Medienforschung hat diese regulär und auf breiter Basis untersucht. Jenseits von wissenschaftlichen Betrachtungen und politischen Vereinigungen, wie z.B. klassische Gewerkschaftsnachrichten oder afroamerikanische Zeitungen in den USA des 19. und 20. Jahrhunderts, die Simmons als „protest newspapers“ bezeichnet (2006: 11), sind diese Elemente jedoch lang wenig beachtet geblieben und haben in der zunehmenden Konzernzentrierung der Medienwelt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch zunehmend an Bedeutung verloren. Die Dezentralisierung des Internets bricht diesen Trend und erlaubt es Herausforderungen, Massenwirkung zu erreichen. Die dezentrale, zivilgesellschaftliche Kommunikation, die das peer to peer-Prinzip des Internets zunächst ermöglicht hatte, ist für eine kritische Auseinandersetzung mit herrschenden Deutungen wesentlich geworden und hat in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen. Sie kann institutionalisierte herrschende Deutungen infrage stellen und einen politischen Diskurs jenseits von Konzern- und Staatsdeutungen diversifizieren. Die Stärke dieses Widerstandes ist auch und gerade an der Stärke des Widerstandes gegen sie sichtbar. Die Zentralisierung des world wide webs um Internetkonzerne wie Google, Facebook und Amazon hat schnell neue Mittel der Kontrolle eröffnet, die praktisch durch Inhalts- und Herkunftskontrollen erfolgt. Diese Kontrolle leistet eine beständige Abwertung von Narrativen jenseits massenmedialer Rahmung, die konzernzentrierte, massenmediale Narrative dagegen als ‚stabile‘ Wahrheit positioniert.

Informelle Medienkontrollen

Gerade sozialwissenschaftliche Zugriffe haben lang bemerkt, dass massenmediale Realitätskonstruktionen strukturellen Zwängen ausgesetzt sind, die zur Reproduktion simplistischer Narrative beigetragen und bestehende soziale Ordnungen legitimiert haben (Stehr 1998, Cohen 2011, Morrison 2019, Critcher 2006 u. v. m.). Potter und Potter (2001) nennen Massenmedien Werkzeuge von Mittelklassemythen. Herman und Chomsky identifizieren die Prozesse hintereinandergeschalteter struktureller Filter, durch die liberaldemokratische Gesellschaften Zustimmung zu herrschenden Narrativen „herstellen“ („manufacturing consent“, 1988). Dabei identifizieren sie Eigentumsstruktur, Werbefinanzierung, Quellenabhängigkeit, ideologische Rahmen und letztlich ‚Flak‘ als Elemente dieser strukturellen Reproduktion. Eine Werbefinanzierung von Konzernakteuren bringt eine Vorsicht gegenüber Thematisierungen mit sich, die herrschende Normalitäten zu sehr aufregen (Dellwing 2016). Quellenabhängigkeit bringt diese institutionellen Akteure in eine Struktur, in der Zugang und Rapport gegenüber Institutionen von Beziehungen abhängig sind und Kritik diesen Zugang gefährdet. ‚Flak‘ bezeichnet letztlich den Punkt der Sanktionierung von Deutungen, die den so strukturierten hegemonialen Narrativen widersprechen. Wertfrei kann ‚Flak‘ zunächst als Prozess beschrieben werden, in dem Narrative durch Abwehr kontrolliert werden, unabhängig davon, für wie berechtigt diese Abwehr gehalten wird.

Diese beinhaltet Warnungen vor Quellen, die Publikation ‚erklärender‘ Richtigstellungen, algorithmische Privilegierung hegemonialer Inhalte, Blockierung des Zugangs von Personen zu Kanälen, Flutung der Kanäle durch Gegendnarrative und Blockierung von Kanälen. Da diese Mittel die Kontrolle über die Verbreitung voraussetzen, wird ‚Desinformation‘ zunehmend als Problem ‚mangelnder Kontrolle durch Konzerne‘ gerahmt, was die Rolle von Medienkonzernen stärkt.

Bruce Schneier (2019: 155) nennt diese Form der Kontrolle „feudale Sicherheit“, in der die Herrschaft über Interaktion online an große Technologieformen abgetreten wird, die innerhalb ihrer Fürstentümer unter dem Narrativ des

‚Schutzes‘ der Bevölkerung vor Hass und Desinformation Inhalte kontrollieren, dies jedoch nur insofern tun, wie das das ihren Geschäftsmodellen entspricht. Staatliche Kontrolle präferiert daher wenige, große Institutionen als Ansprechpartner, da ihr Handeln regulativen Rahmen unterliegt, was sie leichter kontrollierbar als Einzelpersonen macht, deren Handlungen – rational choice zum Trotz – nicht so leicht an rechtlichen, finanziellen und PR-Anreizstrukturen programmiert werden können. Das untermauert ihre Monopolstellungen nicht nur, sondern macht diese zur Durchsetzung mittelbarer staatlicher Kontrolle sogar instrumental.

In diesem Rahmen kommen Kontrollen auf: Inhaltskontrolle und Ursprungskontrolle, wobei vor allem der Ursprung aus markierten Auslandsquellen und aus Nichtkonzernquellen unter Kritik steht.

Inhaltskontrolle

Klassisch erfolgt die Kontrolle nichthegegonialer Information durch ihr Ignorieren. Themen wie z.B. der Krieg im Jemen oder US-Interventionen in lateinamerikanischen Demokratien, von denen in dezentralisierten, imperialismuskritischen Nichtkonzernmedien häufig berichtet wird, kommen in massenmedialer Berichterstattung kaum vor und werden so aus dem breiten öffentlichen Diskurs ausgeschlossen. Dieser Ausschluss ist zunehmend prekär geworden, da peer to peer-Kommunikation offenlegt, was ansonsten massenmedial ignoriert wird – und damit auch, *dass* es ignoriert wird. Damit diese Thematisierung Verbreitung finden kann, findet sie selbst jedoch häufig auf Medienplattformen statt, die ihrerseits konzernkontrolliert sind. Die (Versuche der) Kontrolle verschieben sich so von Ignorieren über Neurahmung hin zu Sperrung und Ausschluss.

Soziale Medien haben in den letzten Jahren weiträumige Kontrollen implementiert, mit denen die Inhalte von Posts poliziert werden. Zunächst nimmt das in der Mitte der 2010er die Form von ‚fact checking‘ an, womit die Konstruktion dessen, was legitimerweise als ‚Tatsache‘ gelten darf, geschieht. Traf das Label anfangs Meldungen, die leicht als absurd markiert werden

könnten, wie Pizzagate¹, hat es in der Gegenwart die Form angenommen, von hegemonialen Deutungen abweichende Narrative, in Massenmedien unerwähnte Berichterstattung und Kontextualisierung als ‚absurd‘ zu markieren. ‚Fact checking‘ kommt damit in seiner Breite erst auf, als das Internet die Dominanz der konzern- und staatlich kontrollierten narrativen Hegemonie bricht. Die *Washington Post* verteilte dazu z. B. ein an Produkt- oder Filmbewertungen angelehntes System zwischen einem und fünf ‚Pinocchios‘, mit denen der ‚Lügengehalt‘ einer Nachricht bewertet werden soll, die an anderer Stelle erschienen ist oder von öffentlichen Figuren verbreitet wurde.² Die Verbreitung dieser Meldungen durch soziale Netzwerke hat die Verschmelzung von Meldung und Kontrolle ermöglicht, indem Netzkonzerne Meldungen von Drittparteien mit Warnhinweisen und Blockierungen belegen. Facebook markiert Posts, die von Nutzerinnen und Nutzern geteilt werden, als ‚falsch‘, wenn Algorithmen sie in einer Datenbank ‚markierter‘ Meldungen auffinden. Diese Markierung stoppt die Verbreitung der Meldung nicht immer, aber: „a note will be added to your post if you decide to share this.“

Diese Kontrolle eskaliert in den 2020ern, wo die Markierung der Löschung und Blockierung weicht. Mit fortschreitender Entwicklung der Online-Zensur ist aus diesen Warnhinweisen eine Verunmöglichung des Teilens geworden, indem links zu markierten Quellen nicht auf sozialen Netzwerken platziert werden können. Blockierungen schränken darüber hinaus die Sichtbarkeit von Meldungen ein. YouTube hat seine Auswahlalgorithmen, die Nutzenden Videos empfehlen und Suchergebnisse ordnen, dahingehend angepasst, dass die Mehrheit der empfohlenen Nachrichtenvideos von Konzernmedien und nur eine Minderheit aus Nichtkonzernquellen stammt (Rankovicz 2019,

¹ Geleakte emails von Funktionären der Demokratischen Partei der USA handelten von Pizzaverabredungen, die – zunächst ironisch – als Code für einen Menschenhandelsring gelesen wurden. Dieser Witz, der es ursprünglich war, wurde dann von Massenmedien aufgegriffen, die das als Verschwörungstheorie ernstnahmen. Auf dieser Basis wurde der ursprüngliche Witz zu einer echten Verschwörungstheorie, mit dem Ergebnis, dass bewaffnete Menschen die Pizzeria aufsuchten, um „Be-weise“ zu sichern.

² z. B. <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/08/28/sanderss-flawed-statistic-medical-bankruptcies-year/>

Dreyfuss/Lapowski 2019). Zugleich ordnet youtube vorwiegend dezentralisierte Nichtkonzernquellen als „borderline-content“³ ein und depriorisiert diese in der Suche. Dieses algorithmische Verstecken geht mit einer doppelten Demonetarisierung einher: direkte Demonetarisierung streicht die Zuordnung von Werbespots zu Clips, wodurch die Schaffenden kein Geld mit ihnen verdienen, während das algorithmische Verstecken die Zuschauendenzahl senkt. Da Werbegelder von Klickzahlen abhängig sind, gehen diese nun an Konzernmassenmedien.

War fact checking ein Zeichen für die Öffnung der Kommunikationswege und die wachsende Unmöglichkeit, Inhalte durch Ignorieren zu kontrollieren, ist diese Zensur nun ein Zeichen für den Verlust der Glaubwürdigkeit, den zentralisierte Konzernmedien und ihre redaktionellen Urteile erlitten haben. Redaktionelle Entgegnung wird erst notwendig, wenn Meldungen durchdringen, und Zensur erst dann, wenn die Praxis der Entgegnung ihre Wirkung verliert.

Diese Inhaltskontrolle ist klassisch auf drei Arten geschehen: Durch die direkte Kontrolle durch Mitarbeitende der Plattform, was jedoch für die Masse der Posts unmöglich zu bewältigen war; durch ‚Schwarpolizierung‘, indem Nutzende selbst Inhalte ‚melden‘ konnten, was die Inhaltskontrolle jedoch von der erfolgreichen (Selbst-)Kontrolle zumindest einer großen Minderheit der Nutzenden abhängig macht. Deshalb sind Algorithmen die bevorzugte Form der Kontrolle. Copyright stellte hier die erste scharfe algorithmische Privilegierung von Konzernkontrolle dar,⁴ aber Algorithmen filtern weit über Copyright hinaus Inhalte. Listen mit nichtteilbaren Quellen blockieren diese von vornherein. Services verwenden zudem Begriffsfilter, auf YouTube sowohl

³ YouTube berichtet, dass daraufhin Zugriffe auf nicht-hegemoniale Nachrichtenvideos um 70% gesunken seien, <https://www.theverge.com/2019/12/3/20992018/youtube-borderline-content-recommendation-algorithm-news-authoritative-sources>.

⁴ Die wiederum benutzt werden kann: So wurde z.B. von den Algorithmen blockiertes Material, z.B. Musik, von der Polizei bei Einsätzen abgespielt, um Videos dieser Einsätze nicht veröffentlichtbar zu machen, da die automatisierten Algorithmen sie umgehend entfernen (Trendacosta 2021).

im Text als auch in Algorithmen, die Videos auf sie durchsuchen und demonetarisieren oder löschen Inhalte, die Kontroversen erwarten lassen, wozu zeitweise ‚Syrien‘ und ‚Corona‘ gehörten; diese Demonetarisierung geht mit dem Wunsch der Werbewirtschaft einher, nicht mit kontroversen Videos assoziiert zu werden, einer der von Herman und Chomsky erwähnten Filter. Das führt zu einem kreativen Umgehen dieser Filter, indem Nutzende Titel strategisch verzerren, um dem Algorithmus zu entgehen, und z. B. im Text Sýria statt Syria schreiben⁵ oder in Videos die Verwendung kontroverser Begriffe meiden. Welche Inhalte und Stichworte so kontrolliert werden, wird zunehmend von Regierungen dirigiert, wodurch die Kontrolle jedoch weiterhin formell von Konzernen vorgenommen wird, was verfassungsrechtliche Herausforderungen abfedert. Die Inhaltsmoderation von Facebook und Instagram entfernte beispielsweise Posts, die den Angriff Israels auf die al-Aqsa-Moschee zeigten,⁶ als Regierungen sie als terroristische Inhalte meldeten und zuschrieben, diese würden Gewalt unterstützen. Facebook und Google folgen 95 % der Anfragen der israelischen Regierung, palästinensische Inhalte zu löschen (Greenwald 2017);⁷ die Regierung, die die meisten ‚removal requests‘ stellt, ist jedoch die US-amerikanische, gefolgt von Indien und Deutschland (Woolacott 2021). Diese Direktion wird oft weiter durch indirekte Kommunikationslinien verwischt, indem ehemalige Regierungsbeamte in Aufsichtsgremien der Medienkonzerne tätig werden.⁸

Weitere Teile der Kontrolle treffen nicht direkt Inhalte, sondern Darstellungsformen. Es wurde häufig festgehalten, dass online-Kommunikation den informellen Normen der gesprochenen Sprache näher als den klassischen Regeln der Schriftsprache kommt (Chovanec 2009). Das ist weder reine Konvention

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=HAA9Lq2QgNQ>

⁶ <https://www.buzzfeednews.com/article/ryanmac/instagram-facebook-censored-al-aqsa-mosque>

⁷ <https://www.reuters.com/article/us-israel-socialmedia-idUSKCN11I247>

⁸ Die Vizepräsidentin für Unternehmenspolitik des Netzwerks reddit ist ehemalige CIA-Agentin, <https://www.mintpressnews.com/jessica-ashooh-reddit-national-security-state-plant/277639/>. vgl. auch <https://multipolari-sta.com/2022/07/02/censorship-anti-imperialists-compatible-left/> zu „Propagandaallianzen“ zwischen der US-Regierung und Medienkonzernen.

noch unterschiedliche Präsentation, sondern trägt Beziehungszeichen (Goffman 1959) und Machtstrukturen in sich. Online-Kommunikation in Abkehr von Schriftnormen transportiert Gleichheitsannahmen, Deformalisierung und eine Präsentation von Hinterbühne (Goffman 1959), wozu Schimpfworte und Informalitäten genauso gehören wie ungeschönte Darstellungen sozialer Konflikte. Dazu kommt, dass harschere Kritik auch ein Zeichen enthusiastischer Vergemeinschaftung der eigenen Gruppe ist. Angebote von nichtinstitutionellen Akteuren bedienen sich häufig dieser Informalitäten, was eine Abkehr von klassischen Nachrichtenpräsentationsnormen technokratischer Kälte und Steifigkeit zugunsten von Ärger, Wut, Freude und Enthusiasmus ist. Dezentrale Medien stellen die Gleichsetzung von Ernsthaftigkeit und formaler Präsentation infrage und rahmen die formale Vorderbühnenpräsentation der ‚Zivilität‘ dagegen als künstliches und schwer zu ertragendes Schauspiel. Auch diese Abkehr wird poliziert, was indirekt die Kontrolle nichtinstitutioneller Quellen befördert und verstärkt: Abweichungen von ‚Formalsprachen‘ und bürgerlicher ‚Zivilität‘ werden zu Abweichungsmarkierern und Zielen von Empörung und erzieherischer Kontrolle: Enthusiastische, emotionale, darunter auch verärgerte und sarkastische Interaktion wird als ‚Mob‘, ‚Hass‘, ‚Gewalt‘ und (in Fehlverwendung des Begriffs) ‚Trolling‘ markiert. Umgekehrt privilegiert dies eine Form emotionaler Neutralität (vgl. Leites/Griese 1988), die emotionslose, ‚professionelle Interaktion‘. Herausforderungen des YouTubers Rezo gegen die CDU und von Greta Thunberg gegen ein Konglomerat aus Staat und Wirtschaft wurde mit Habitus- und Statusmarkierungen begegnet: Im Falle Rezos wendet sich das gegen die Haarfarbe und den Ausdruckshabitus, im Falle Greta Thunbergs gegen ihr Alter, ihren Status als schulpflichtige Frau und ihren offenen Ärger (in Kombination mit einer sozialen Machtposition, der dieser Ärger traditionell nicht erlaubt war). Eine Kolonisierung der Alltagskommunikation durch formalisierte Präsentationsnormen würde somit nicht nur ein ästhetisches Merkmal zerstören, sondern ein Werkzeug der Kritik – und eine Form des Ausdrucks über Status- und Schichtgrenzen hinweg, da Sprachkontrolle auch eine Form der Eindämmung der möglichen Sprechenden bedeutet. Diese Kontrolle kann so auch als Mittel verstanden werden,

mediatisierte Informalität zugunsten der klassischen Formalität institutioneller Kommunikation einzudämmen: „They have the monopoly on political information. So how dare you criticize them [...]? Rich people trying to grapple with the fact that poor people now kind of have a voice. They’d rather just richsplain⁹ and tell us to shut the fuck up and listen.“¹⁰

Herkunftskontrolle

Die Kontrollen nichthegemonialer Inhalte gehen von einer Allianz zwischen staatlichen Instanzen und zentralisierten Plattformen aus. Diese Abtretung der Kontrollgewalt an Konzerne erfordert es, die Online-Kommunikation in Großkonzernen konzentriert zu halten, auf die auch Zugriff besteht. Neben der internen Kontrolle der Netzwerke steht daher eine Problemetikettierung, die verbleibende Online-Orte, auf die dieser Zugriff nicht oder nur eingeschränkt besteht, als prinzipiell gefährlich zeichnet. Trotz häufig aufkommender Kritik an der Monopolmacht dieser Konzerne ist diese damit für staatliche Kontrollinstanzen nützlich, was umgekehrt mit der Abwertung von Plattformen einhergeht, die von diesen staatlichen Instanzen nicht beeinflusst oder kontrolliert werden können. Das trifft vor allem Anbieter außerhalb des Raums westlich-hegemonialer Staaten und nichtkommerzielle Nichtkonzernanbieter.

Während klassisch vor allem westliche Anbieter ihre Strukturen weltweit durch staatliche Angebote wie Voice of America, Deutsche Welle, AFP und mittelbar über Konzerne verbreiten, ist es heute auch für Angebote aus nicht-hegemonialen Teilen der Welt möglich, sich über Online-Plattformen weltweit und dadurch auch in den globalen Nordwesten zu verbreiten. AlJazeera (Qatar), Russia Today/Sputnik (Russische Föderation), Telesur (Venezuela, Kuba, Nicaragua, Uruguay), TRT (Türkei) und CGTN/CGTV (China) bieten englisch- (und auch deutsch- und französisch-)sprachige Kanäle an und richten diese Inhalte spezifisch auf verschiedene institutionenkritische Zielgrup-

⁹ Eine Abwandlung von „mansplain“ als Ausdruck der paternalistischen Erklärung aus einer Machtposition heraus.

¹⁰ <https://youtu.be/Lq0KjWgHPcM>

pen im globalen Nordwesten hin aus. Sie bieten auch nichthegegonialer journalistischer Arbeit in diesen Zielländern Plattformen, wie Abbie Martin, Chris Hedges oder Lee Camp.

Diese Quellen wurden in westlichen Medienkonzernen zunächst mit dem Hinweis markiert, es handele sich um ‚Staatsmedien‘ oder ‚staatsaffilierte Akteure‘. Diese Markierung traf zunächst die offiziellen Konten von Staatsmedien nichthegegonialer Länder (aber nicht jene des Westens) und dann Konten, die gar nicht staatlich waren, aber deren Narrative an nichthegegoniale Narrative angelehnt waren. Paradigmatisch wurde der Vorwurf, es handele sich um (oft ‚russische‘) ‚bots‘.¹¹ „The FBI has publicly justified its suppression of dissenting online views about US foreign policy if a media outlet can be somehow linked to one of its adversaries,“ wobei ‚Gegner‘ verlässlich Mitglieder der Widerstandsachse gegen US-Hegemonie darstellen (Gareth-Porter 2020, vgl. auch O’Neil 2018, BBC 2020). Auch hier folgt der Markierung die Entfernung aus Konzernnetzwerken, am deutlichsten die aller russischen Medien,¹² darüber hinaus jedoch auch Inhalte aus dezentralen Quellen, die gegenüber China, Russland, dem Iran oder Palästina ‚freundliche‘ Positionen einnehmen. Damit wird implizit nur jenen Positionierungen ‚Unabhängigkeit‘ zugestanden, die im ‚Westen‘ dominante Narrative reproduzieren, wogegen auch Einzelpersonen, die diesen widerstehen, bestenfalls nur als ‚propagandisierte‘, schlimmstenfalls als bezahlte Agenten gedeutet werden.

¹¹ Studien gaben an, dass bots 18% des twitter traffics zur 2016er Präsidentschaftswahl ausmachen sollten ; <https://www.nytimes.com/2016/11/18/technology/automated-pro-trump-bots-overwhelmed-pro-clinton-messages-researchers-say.html>. Diese Behauptung geht jedoch von US-Geheimdiensten und dem US-Außenministerium aus und ist im Rahmen der Struktur des Netzwerks kaum zu verifizieren (Nicodemo 2017).

¹² Im Rahmen der westlichen Zensur russischer Medien sind die Angebote von RT teils weggefallen, teils wurden sie dezentralisiert wieder aufgebaut (rokfin.com/lee-camp). Was durch diese Zensur im dezentralisierten Netz eingeschränkt wird ist nur der Zugriff durch jene, die sich diese Mühe des Umgehens nicht machen (wollen/können).

Die Abwertung nichtkontrollierbarer Netzwerke trifft auch nichtstaatliche Institutionen, die sich der engmaschigen Kontrolle entziehen, die heute soziale Netzwerke charakterisiert. Das betrifft sowohl institutionelle Akteure als auch dezentralisierte Strukturen. Paradigmatisch ist hier die Online-Plattform 4chan beständiges Ziel der Gefahrenkonstruktion, ein als ‚Wilder Westen‘ des Internets markiertes Messageboard. Mendoza identifiziert hier „a non-censorship policy that is only afraid of the police (as opposed to the market)“ (2012), also eine eigengemanagte Kontrolle, die nicht nach Konzernstrukturregeln moderiert, sondern nur jene Inhalte löscht, die mit größerer Wahrscheinlichkeit strafrechtliche Verfolgung nach sich ziehen. So kann 4chan mit Grenzen spielen, vor allem Formgrenzen von Ausdruck und Darstellung: Hier hat sich eine Kultur entwickelt, die bei Außenstehenden Empörung, Skandal und Ekel hervorrufen kann (und das auch soll), während es intern auf Amüsement mit Transgression zielt. Hier wird regulär Frustration mit der Berichterstattung durch etablierte Medien ausgedrückt, die sich auch in Formen des Sarkasmus, der Ridikulisierung, harscher Kritik und Flüchen ausdrückt, was dann in etablierten Medien als Etikettierung eines wilden, unkontrollierten Mobs auftaucht (z. B. Abb. 4). Das Hauptziel dieser Panik ist heute Telegram, das als ‚Digital Fortress‘-Stiftung nicht in Konzernbesitz ist und mit Blick auf die Ermöglichung von Kommunikation unter Dissidenten erstellt wurde, um Konzern- und Staatsbeeinflussung zu limitieren (Shu 2017). Dazu nutzt Telegram weltweit verbreitete, unabhängig verschlüsselte Server zum Speichern der Daten, was staatliche Aufforderungen zur Löschung erst dann möglich macht, wenn mehrere Staaten koordiniert anweisen. Somit können nur solche Inhalte kontrolliert werden, die im internationalen Konsens geächtet sind.¹³ Die Moralpaniken zu Telegram entbehren nicht einer gewissen Ironie, da die EU Telegram den Sakharow-Preis überreicht hatte, nachdem sich die – von den USA und der EU unterstützte – belarussische Opposition dort organisierte.¹⁴ Zum Ziel wird der Dienst erst dann, wenn sich in ihm auch Widerstand gegen westliche Regierungen formiert.

¹³ <https://telegram.org/faq#q-do-you-process-data-requests>

¹⁴ [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2020/659377/-EPRS_ATA\(2020\)659377_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2020/659377/-EPRS_ATA(2020)659377_EN.pdf)

Dazu treten dezentralisierte Formen der Verbreitung als Ziel von Moralpanik. Hier sind podcasts ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Diese werden über RSS-feeds verbreitet, ein Element der dezentralisierten Grundarchitektur des Internets, die Netscape zur Jahrtausendwende implementiert hatte. Mit ihnen werden links zu Episoden über verschiedene Plattformen verteilt, die diese feeds lediglich absuchen. So ist hier kein Medienkonzern Host oder Kontrolleur der publizierten Inhalte. Ohne zentrale Akteure ist die Deputarisation der Konzerne zur Inhaltskontrolle, die die ersten beiden Kontrollen charakterisiert, nicht möglich. Das hat eine Welle an Moralpaniknarrativen ausgelöst. Der Guardian nennt podcasts „the new medium of disinformation“: „While social networks are clamping down on dangerous content, podcasting is giving it a largely unmoderated platform“ (Bogle 2020). AP nennt podcasts „a loophole in social moderation“ (Arbel 2021), was damit Moderation und damit Konzernkontrolle von online-Inhalten als Normalfall rahmt. „Apple and Google, among others, have left open a major loophole for this material.“ Diese Darstellung – und die Erwähnung von Apple und Google – sprechen von „Podcasts made available by the two Big Tech companies“ (2021), was mindestens missverständlich ist, da es sich eben nicht um von diesen Diensten gehostetes Material handelt, aber aufruft, dass diese Konzerne ihre Marktmacht verwenden, um Podcasts von dieser Form der Verbreitung auszuschließen. Sie sind jedoch weiter über unabhängige Apps (wie PodcastAddict o. Ä.) erhältlich lässt.

Das Entkommen aus der Blase

In seiner Studie zur Geschichte der Zeitung bemerkt Michael Schudson: „There is normally little problem in demonstrating that [...] news ‚coincides with‘ and ‚reinforces‘ the ‚definition of the political situation evolved by the political elite‘.“ (Schudson 1981: 268) Online-Kommunikation hatte in den 2000er Jahren dagegen starke Hoffnungen auf Demokratisierung hervorgerufen, die weiterhin auffindbar sind und auch weiter Verteidigung finden. Die zunehmende staatliche und indirekt staatliche Konzernkontrolle des Internets schränkt diese Möglichkeiten zwar ein, jedoch ist der starke Widerstand auch als Zeichen zu deuten, dass Dezentralität und Pluralismus heute weit stärkeren

Einfluss genießen als im massenmedialen 20. Jahrhundert, in dem Kommunikation durch wenige Sendeanstalten und Zeitungen gefiltert war. Andrea Nagle bemerkt: „The year 2016 may be remembered as the year the media’s mainstream hold over formal politics died.“ (Nagle 2017: 3) Klaehn et. al. nutzen zur Bezeichnung der gegenwärtigen Ära statt des (propagandistischen) Begriffs der „post truth era“, der unverhohlenen massenmediale Konzernkonstruktionen als ‚Wahrheit‘ und Widerstand als Lüge rahmt, den Begriff der Periode des „(quite understandable) general contempt for institutions“ (Klaehn et. al. 2018: 167). Die Benennung von Nachrichten als „fake news“ und ‚Desinformation‘ ist somit die heutige Form dieser Kontrolle, zu denen auch das Label ‚Verschwörungstheorie‘ gehört (Anton et. al. 2014), wozu auch die Problemkonstruktion der ‚filter bubble‘ zählt, die vorwirft, dass Menschen nur einseitige Positionen reproduziert sehen. Der wahre Vorwurf ist hier jedoch der, dass sie nicht jene Positionen reproduziert sehen, die redaktionell kontrolliert waren. Online-Narrativverbreitung ist dagegen oft gerade keine ‚filter bubble‘: „[t]he real ‚bubble‘ wasn’t choosing your own programming – it was everyone turning on their TV on Thursday nights to *Friends*, *Seinfeld* and *The Simpsons*“ (Doctorow 2021c) oder eben die Abendnachrichten. Diese Öffnung erlaubt dezentrale Berichte über Polizeigewalt gegen Minderheiten und Demonstrierende, Berichte aus Kriegsgebieten, die die offiziellen Deutungen der Alliierten westlicher Regierungen in Zweifel ziehen lassen, Berichte aus Widerstandssituationen, die aufzeigen, dass die offizielle Deutung, die in den Nachrichten dominiert, keinesfalls jener der Bevölkerung entspricht. Cory Doctorow weist daher darauf hin, dass die aktive Mischung aus Produktion und Konsum in dezentralisierten Netzen viel breiter, diverser und pluraler aufgestellt ist, als das Oligopol der Konzern- und Staatsmedien das jemals sein könnte.

Dass dagegen die aktive Medienlandschaft der dezentralisierten Verbreitung heute mit Verdacht beäugt wird, ist daher paradox (Doctorow 2021c). Viele der Problemkonstruktionen – Copyright, Desinformation, Überwachung, Verschlüsselung – werden jedoch verständlich, wenn sie als Abwehrkämpfe einer absterbenden zentralisierten Massenmedienwelt erkannt werden. Die infor-

melle Kommunikation und die Herausforderung hegemonialer Narrative setzen sich gegen diese Kontrollwege zur Wehr, die wiederum aufzeigen, wie erfolgreich die dezentrale Informationswelt geworden ist.

Literatur

Anton, Andreas/Michael Schetsche/Michael Walter (2014): Wirklichkeitskonstruktion zwischen Orthodoxie und Heterodoxie – zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien, in: Dies. (Hg), *Konspiration*, Wiesbaden, 9-26.

Arbel, Tali (2021): “Extremists exploit a loophole in social moderation: Podcasts.” AP. 20.1.2021. <https://apnews.com/article/donald-trump-conspiracy-theories-media-misinformation-social-media-b7bb0ace8a617af733357f6ee15aca03>

Abu Arqoub, Amu, Omar & Elegba, Adeola & Dwikat, Hanadi & Ozad, Bahire & Oloyede, Felix (2020): “Mapping the Scholarship of Fake News Research: A Systematic Review.” *Journalism Practice*: 1-31

Benkler, Yochai, Robert Faris und Hal Roberts (2018): *Network propaganda: Manipulation, disinformation, and radicalization in American politics*. Oxford.

Bogle, Ariel (2020): “Sinister sounds: podcasts are becoming the new medium of misinformation.” *The Guardian* 11.12.2020. <https://www.theguardian.com/media/2020/dec/12/sinister-sounds-podcasts-are-becoming-the-new-medium-of-misinformation>

Carter, Nic. (2021): “The Frustrating, Maddening, All-Consuming Bitcoin Energy Debate“ *Coindesk*. <https://www.coindesk.com/frustrating-maddening-all-consuming-bitcoin-energy-debate>. 5. März 2021.

Cohen, Stanley (2011): *Folk devils and moral panics*. Routledge.

Cohen, Bruce (2016): *Psychiatric Hegemony*.

Chovanec, Jan (2009): "Simulation of spoken interaction in written online media texts." *Brno Studies in English* 35: 109-128.

Critcher, Chris (2006): *Moral Panics and the Media*. London: McGraw-Hill.

Dellwing, Michael (2015): *Recht und Devianz als Interaktion*. Wiesbaden: Springer.

Dellwing, Michael (2016): *Kult(ur)serien auf dem Schirm der Soziologie*.

Dellwing, Michael (2019): "The Digital Backstage." In: Žydzūnaitė, Vilma, Judita Kasperūnienė, Irene Psaroudakis, Andrea Salvini und Michael Dellwing. *Professional identity construction in digital times*. Pisa: PUP.

Doctorow, Cory (2021): "The ACCESS Act." <https://pluralistic.net/2021/06/12/access-act/#interop>, 12.6.2021

Doctorow, Cory (2021b): "Twitter and Interoperability: Some Thoughts From the Peanut Gallery." Electronic Frontier Foundation, 25. Januar 2021. <https://www.eff.org/deeplinks/2021/01/twitter-and-interoperability-some-thoughts-peanut-gallery>

Doctorow, Cory (2021c): "Recommendation engines and "lean-back" media." Pluralistic, 5. Juni 2021. Online bei: <https://pluralistic.net/2021/06/05/lean-back/#lean-forward>, Zugriff am 6. Juni 2021.

Dreyfuss, Emily und Issie Lapowsky (2019): "Facebook Is Changing News Feed (Again) to Stop Fake News." *Wired*, 4. Oktober 2019. <https://www.wired.com/story/facebook-click-gap-news-feed-changes/> [12.11.2019]

Ferguson, Niall (2017): *The square and the tower: networks, hierarchies and the struggle for global power*. penguin uk, 2017.

Porter, Gareth (2020): "FBI launches open attack on 'foreign' alternative media outlets challenging US foreign policy." *The Grayzone*, 5. Juni 2020. <https://thegrayzone.com/2020/06/05/the-fbi-launches-open-attack-on-foreign-alternative-media-outlets-challenging-u-s-foreign-policy/>

Greenwald, Glen (2017): "Facebook Says It Is Deleting Accounts at the Direction of the U.S. and Israeli Governments." <https://theintercept.com/2017/12/30/facebook-says-it-is-deleting-accounts-at-the-direction-of-the-u-s-and-israeli-governments/>

Herman, Edward/Noam Chomsky (2010 [1988]): *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*, New York.

Klaehn, Jeffery, Daniel Broudy, Christian Fuchs, Yigal Godler, Florian Zollmann, Noam Chomsky, Joan Pedro-Caranana, Tom Mills und Oliver Boyd-Barrett (2018): "Media Theory, Public Relevance and the Propaganda Model Today." *Media Theory* 2: 164-191.

Leites, Edmund (1988): *Puritanisches Gewissen und moderne Sexualität*. Frankfurt.

Manivannan, Vyshali (2012): "Attaining the ninth square: Cybertextuality, gamification, and institutional memory on 4chan." *Enculturation* 15, <http://www.enculturation.net/attaining-the-ninth-square> [10.5.2018]

Masnick, Mike (2020): "New Study Suggests That YouTube's Recommendation Algorithm Isn't The Tool Of Radicalization Many People Believe (At Least Not Any More)" 6. Januar 2020. TechDirt. <https://www.techdirt.com/articles/20191228/22492643646/new-study-suggests-that-youtubes-recommendation-algorithm-isnt-tool-radicalization-many-people-believe-least-not-any-more.shtml> [20.2.2020]

Masnick, Mike (2019): "As EU Politicians Insist That It's All Just 'Bots' And 'Astroturf' Tons Of People Showing Up In Real Life To Protest." TechDirt, 20. Februar 2019. <https://www.techdirt.com/articles/20190217/00005941617/as-eu-politicians-insist-that-all-just-bots-astroturf-tons-people-showing-up-real-life-to-protest.shtml>

Masinde, Newton und Kalman Graffi (2020): "Peer-to-Peer-Based Social Networks: A Comprehensive Survey." *SN Computer Science* 1, no. 5 (2020): 1-51.

Mendoza, Nicolas (2011): “A Tale of Two Worlds: Apocalypse, 4Chan, WikiLeaks and the Silent Protocol Wars.” *Radical Philosophy* 166. [21.6. 2018]

Morrison, James (2006): *Scroungers: Moral panics and media myths*. Zed Books

Nagle, Andrea (2017): *Kill All Normies*, Winchester.

Nakamoto, Satoshi (2008): *Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*. Online bei: <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf>. Zugriff am 15. Juni 2021.

Nicodemo, Allie (2017): “Spotting a social bot might be harder than you think.” *PhysOrg*, 14. August 2017. <https://phys.org/news/2017-08-social-bot-harder.html> [22.2.2020]

O’Neil, Patrick (2018): “FBI launches new 'Combating Foreign Influence' website for political campaigns.” <https://www.cyberscoop.com/fbi-launches-new-combating-foreign-influence-website-for-political-campaigns/>

Peters, Michael (2017): *Education in a Post-Truth World*. *Educational Philosophy and Theory* 49, 563-566.

Phillips, Whitney (2015): *This Is Why We Can’t Have Nice Things*, Cambridge.

Rankovic, Didi (2019): “YouTube’s anti-conspiracy algorithm has boosted legacy media at the expense of YouTubers.” 22. September 2019, <https://reclaimthenet.org/youtube-conspiracy-algorithm-hurts-creators/> [20.2.2020]

Rivero, Nicolas (2021): “Parler needs Apple so much it’s actually moderating more content.” *Quartz*, 11. März 2021. <https://qz.com/1982895/parler-needs-apple-so-much-its-actually-moderating-more-content/>

Roose, Kevin (2019): “The Making of a YouTube Radical.” *New York Times*. 8. Juni 2019: <https://www.nytimes.com/interactive/2019/06/08/technology/youtube-radical.html> [20.2.2020]

Schneier, Bruce (2019). *We Have Root*. John Wiley.

Schudson, Michael (1981). *Discovering the news: A social history of American newspapers*. New York.

Scotson, John und Norbert Elias (2002): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt.

Simmons, Charles (2006). *The African American press: a history of news coverage during national crises, with special reference to four black newspapers, 1827-1965*. New York.

Stehr, Johannes (1998): *Sagenhafter Alltag: über die private Aneignung herrschender Moral*, Frankfurt.

Steinkuehler, Constance und Dmitri Williams (2006): "Where Everybody Knows Your (Screen) Name: Online Games as "Third Places"." *Journal of Computer-Mediated Communication* 11: 885–909.

Swan, Melanie (2016): "Blockchains may replace the institutions that safeguard commercial activities." *LSE Business Review*.

Trendacosta, Katherine (2021): "Cops Using Music to Try to Stop Being Filmed Is Just the Tip of the iceberg." EFF, 21. Februar 2021. <https://www.eff.org/deeplinks/2021/02/cops-using-music-try-stop-being-filmed-just-tip-iceberg>

Woolacott, Emma (2021): „Facebook Launches Transparency Center, Shares Data On Content Removal". *Forbes*, 20. Mai 2021. <https://www.forbes.com/sites/emmawoolacott/2021/05/20/facebook-launches-transparency-center-shares-data-on-content-removal/?sh=605a9a8d1f53>

Ulrich Bielefeld

Nach dem Nachkrieg

Der Nachkrieg war schneller vorübergegangen, als wir es uns vorgestellt hatten. Und nun ist auch schon der Vorkrieg beendet, den es als wahrgenommene Phase in Westeuropa, zumindest in der Bundesrepublik, kaum gab. Der Krieg in der Ukraine ist, mehr als die jugoslawischen Auflösungskriege der 90er Jahre, ein ‚europäischer Krieg‘ (Etienne Balibar).

Nur bei wenigen Beobachtern der bundesrepublikanischen Gesellschaft – ein weiterer Soziologe fällt mir nicht ein – gibt es eine solch markante Präsenz des Krieges und des Nachkrieges, der als Kalter Krieg nicht nur für Heinz Bude „eben eine Art Krieg“ war (Bude 2018, S. 12). Und noch da, wo man es nicht erwartet, taucht die „Quelle des Krieges“ auf (Bude 2019, S. 77-102). Er ist der Analytiker, der Beobachter und der Erzähler, der präzise Spekulant der deutschen Gesellschaft als Nach- und Vorkriegsgesellschaft. Diese große Bedeutung des Krieges ist mir erst an den Abenden mit den Büchern und Texten erneut klar geworden. Denn so wenig die Soziologie Krieg, Revolution und radikale Veränderung explizit zum Thema macht, so sehr sie die Wissenschaft des Normalen, des Vorhandenen und des Alltäglichen war und ist, so wurde und wird sie doch vom Krieg als Realität mitbestimmt – noch im Beschweigen, wenn man so will.

Aber was macht die Soziologie, wenn das Außeralltägliche nicht nur immer wiederkehrt wie die Kriege in Europa, wir also doch und wider Willen immer im Nach- oder Vorkrieg leben, sondern wenn es dazugehört, gegenwärtig ist? Heinz Bude zumindest analysierte die bundesrepublikanischen Generationen des Nachkrieges und zog anschließend die „Bilanz der Nachfolge“ (Bude 1992). Er konzentrierte sich meist auf das Naheliegende, was sich keineswegs von selbst verstand. Die Ersten waren die Alten, exemplarisch der Katholik Konrad Adenauer, die eine institutionelle Grundlage schufen, nachdem die

Trümmerfrauen in ‚Trizonesien‘ aufgeräumt hatten. Danach kamen die Flakhelfer, die noch im Frühjahr 1945 von Adolf Hitler, dessen letztes Foto bei dieser Gelegenheit entstand, Orden überreicht bekamen. Und schließlich rückten die 68er als letzte unmittelbare Kriegsgeneration in den Blick.

Man war zunächst unter sich und blieb zuhause. Zumindest stellte man sich das vor. „Es gibt kein Bier auf Hawaii“ – Heinz Bude verweist für die frühe Bundesrepublik gern auf das Lied – thematisierte das Bleiben. Der Typus des Jazzers Paul Kuhn, anscheinend leicht und beschwingt, dennoch latent aggressiv und von einem permanenten, hinter der Lakonie kaum versteckten, melancholischen, ja depressiven Unterton begleitet, gab im Rückzug das Weitermachen vor: irgendwie, aber anders, im Dreivierteltakt, den man aber nach vorn gewandt spielen kann, ohne zu marschieren und ohne Trotz. Die Flakhelfergeneration blieb nicht wirklich zuhause. Hans Magnus Enzensberger schrieb aus Kuba, der Kunstsammler Peter Ludwig, dessen Biographie Heinz Bude verfasste, entdeckte in New York die Pop Art. In Deutschland (West) kam erst nach dem Swing der Blues und dann der Pop. Es ist etwas verdreht. Die Veränderungen in der Musik begannen die von Adorno beobachtete Nationalisierung der europäischen Musikkulturen erneut zu verändern. In der europäischen Musik war, so Adorno, das Nationale „kein bloßer historischer Faktor, sondern eine der Chiffren des ästhetischen Phänomens selber“ (Adorno 1996, S. 350). Die Veränderungen der musikalischen Praxen, des Hörens, des Spielens, der Verbreitung durch den Import schwarzer amerikanischer Musik (vielfach durch weiße, auch europäische Musiker) über den ‚Black Atlantic‘ (Paul Gilroy) stehen stellvertretend für einen tiefgreifenden kulturellen Wandel, der nicht nur in der Musik zu finden ist.

Etwa gleichzeitig, ab Beginn der 60er Jahre mit ersten Vorläufern schon 1956, importierte man Arbeitskräfte. „Es gibt kein Bier auf Hawaii“ wurde von den „Zwei kleinen Italienern“ (Connie Froboess) abgelöst, einer frühen, ein wenig melodramatischen Thematisierung eines Migrantenschicksals.

Damit sind drei Dimensionen der strukturellen Veränderung der bundesrepublikanischen Gesellschaft benannt. Sie betreffen die Institutionen und ihre eu-

ropäische Ergänzung und Relativierung, die Kultur und ihre vor allem amerikanische Bereicherung und schließlich die Bevölkerungsstruktur und ihre für eine offene Gesellschaft normale Vielfalt der Herkünfte. In diesen drei Bereichen wurden früh tiefgreifende Veränderungen teils aktiv eingeleitet (Institutionen), teils haben sie sich zeitgenössisch in ihrer nachhaltigen Bedeutung eher intellektuell unbeobachtet und sozial umstritten vollzogen (Kultur) oder sie waren unbeabsichtigte, aber nachhaltige und bis heute immer wieder heftig angegriffene Folge zunächst aktiver Anwerbung und letztlich ganz unterschiedlich verursachter Einwanderung.

Die ‚Alten‘ haben begonnen, die institutionellen Grundlagen so zu verändern, dass der Verlust der Souveränität in eine aktive Gestaltung der postsouveränen Situation überführt und im europäischen Kontext zum Gewinn werden konnte. Ohne es zu thematisieren, vielleicht auch ohne es zu wollen, wurde dabei ein unhaltbar gewordener politischer Katholizismus reformiert, der in seiner mythologischen Variante keine soziale und politische Relevanz mehr besaß (und sich ideologisch in fundamentalen Zirkeln und sozial in der Kirche selbst erhalten konnte) und der sich in seiner institutionalistischen Variante umorientieren und bewähren musste.

Die Bundesrepublik war ‚klein‘, auch wenn sich unterschiedliche Teile nach Größe sehnten. Sie entwickelte sich aus der Defensive, konnte dies aber nicht aus sich selbst heraus. Am 9. Mai 1950 verkündete die französische Regierung die Kohle- und Stahllunion, d. h. die Beendigung der nur nationalen Kontrolle über Kohle und Stahl. Dieser Tag wurde im Nachhinein zum Gründungstag der Europäischen Union bestimmt und die Bundesrepublik wurde ein bedeutender, einflussreicher und mächtiger Teil einer politischen, ökonomischen und schließlich auch sozialen wie kulturellen Vergesellschaftung jenseits des Nationalstaates. Zur Verkündung der Union brauchte es die gerade erst entstandene Bundesrepublik nicht.

Es ist kein Zufall, dass die Westintegration der Bundesrepublik, ihre politische und ökonomische Europäisierung, zunächst im Rahmen der Kanzlerschaft von

Konrad Adenauer geschah. Denn die beginnende Europäisierung war umstritten und wurde von Beginn an von der zeitgenössischen Sozialdemokratie unter Kurt Schumacher als Elitenprojekt kritisiert, das mit der Aufgabe eines nationalen Projekts (Vereinigung) verbunden sei. Im Rahmen einer vereinten Nation sollten die sozialen Ansprüche der Leute verwirklicht werden. Der Nationalstaat war das Feld, auf dem die unterschiedlichen Interessen ausgefochten und die Konflikte gelöst werden sollten. Der rheinische Katholik Adenauer aber hatte verstanden, dass die nationalstaatlichen Institutionen eines nicht-souveränen Deutschlands im Kontext der Europäisierung eine Chance zur Restrukturierung hatten. Sie konnten durch europäische Institutionen, auf deren Gestaltung man Einfluss nehmen konnte, ergänzt, erweitert und auch kontrolliert werden. Europa konnte durch einen gemäßigten, neuen politischen Katholizismus – neben Adenauer waren es etwa Robert Schuman, Alcide de Gasperi, Jean Monet – aufgebaut werden, der weder auf die alten nationalen Institutionen (vor allem und konkret: Kirche und Heer) setzte noch den Mythos als nicht nur religiösen, sondern sozialen und politischen Kern ansah (Carl Schmitt), aber schließlich ebenso wenig auf eine Parität des Einzelnen mit dem Kollektiv setzte (ein eher protestantischer kollektivistischer Individualismus, exemplarisch ausgeprägt im deutschen protestantischen Nationalismus).

Schon 1943 hatte Jean Monet als Mitglied des Französischen ‚Komitees für die Nationale Befreiung‘ formuliert: „Es wird keinen Frieden in Europa geben, wenn der Wiederaufbau der Staaten auf der nationalen Souveränität beruht ... Die Länder Europas sind zu klein, um ihren Völkern den Wohlstand und die soziale Entwicklung zu sichern, die erforderlich sind. Die europäischen Staaten müssen eine Föderation bilden ...“. Die historisch jungen europäischen Nationalstaaten bedurften einer institutionellen Ergänzung.

Die europäische Vergesellschaftung begann nicht nur jenseits des Mythos, sondern auch jenseits der Repräsentation. Es gab kein Volk und keine Demokratie, weder Identität noch Repräsentation. Es handelte sich um eine illegitime Herrschaft. Unter diesem Begriff analysierte Max Weber für die beginnende bürgerliche Herrschaft der sich entwickelnden europäischen Städte den

politischen und sozialen Transformationsprozess zu einer neuen Herrschaftsform. Die Entwicklung zur bürgerlichen Herrschaft war, zunächst in den Städten, europäisch. Die illegitime bürgerliche Herrschaft verschaffte sich im Rahmen der Nationalisierung von Politik und Kultur Legitimität, die letztlich demokratisch wurde. Auf der Ebene des Nationalstaates konnten nun soziale Unterschiede bearbeitet und Konflikte ausgetragen werden, es wurden, im demokratischen Fall, Wahlen organisiert, die Schulpflicht wurde eingeführt und die Breite der Eisenbahnschienen normiert. Es wurde nationale Geschichte geschrieben und es entstand eine nationale, im deutschen Fall vor allem protestantische Kultur. Legitimität muss in der Transformation erworben werden.

Europa, das sich später den Namen einer ‚Gemeinschaft‘ gab, war gerade dies – glücklicherweise – nicht. Es führte einen neuen, nicht auf Vergemeinschaftung, sondern auf Vergesellschaftung beruhenden Modus der losen Verbindungen ein. Die Fehlbezeichnung konnte den tatsächlichen Mangel nicht heilen. Was war die Gemeinschaft der europäischen Gesellschaft? Sie war tatsächlich aus der ‚Quelle des Krieges‘ (Bude 2019) entstanden und sie wurde diesen auch weder kurzfristig (koloniale Auflösungskriege) noch mittelfristig (jugoslawische Auflösungskriege) und ebenso wenig langfristig los. Die binneneuropäische Lösung waren eine relativ rasche ökonomische Integration (Binnenmarkt, Euro), eine allmähliche, aber äußerst nachhaltige und folgenreiche rechtliche Integration (EuGH) und eine unvollständige Demokratisierung.

Konnte die ‚bürgerliche Herrschaft‘ die Transformation zur Legitimität durch Beteiligung – sozial und politisch – und die Entfaltung von Leidenschaften durch Identität und Repräsentation lösen, so war dies auf europäischer Ebene nur gebrochen möglich. Es standen vor allem praktische Aufgaben an. Das handfeste Problem des ‚Wie-weiter‘ musste gelöst werden. Es ging im europäischen Fall um den Umgang miteinander, um die unmittelbare Versorgung und – zunächst – um die Regulierung der deutschen und französischen Schwerindustrie. Es waren die strategischen Praktiker, die eine Institutionalisierung Europas vorantrieben, etwa der schon genannte Jean Monet, der in England noch während des Krieges an einer neuen ökonomisch-monetären

Ordnung arbeitete und zusammen mit Robert Schuman den Plan einer Neuordnung Europas entwickelte. Der ‚Deutsche Geist‘ – links wie rechts und nicht nur dieser – blieb nicht vor allem den europäischen Ideen weitgehend fern, sondern den illegitimen Institutionen; und das, obwohl die Bedürftigkeit groß war. Man konnte über Staatsbedürftigkeit sprechen, über Massengesellschaft, die nivellierte Mittelstandsgesellschaft. Auch das Planetarische und die Weltgesellschaft gerieten in den Blick. Der ‚Europäische Geist‘ – eine Vorlesungsreihe unter diesem Titel Ende der 40er Jahre in der Schweiz schaffte nicht einmal eine komplette deutsche Übersetzung – existierte kaum. Die Vorlesungsreihe hatte nur einen deutschen Teilnehmer: Karl Jaspers. Und dessen Einladung war – verständlicherweise – zeitgenössisch umstritten.

Kurz: Trotz aller eher kleinen und randständigen Versuche gab es keinen europäischen Geist. Die Institutionalisierung der europäischen Gesellschaft vollzog sich ohne eine angemessene Selbstthematisierung. Diese Beobachtung gilt nicht nur für die Anfangsphase. Noch in den „Stichworten zur geistigen Situation der Zeit“, 1979 von Jürgen Habermas als Band 1000 der Edition Suhrkamp herausgegeben, fehlt jeder Hinweis auf die europäische Situation. Dabei geht es in Band 1 um „Nation und Republik“ und in Band 2 um „Politik und Kultur“. Lediglich ein bedeutender Essay von Karl-Heinz Bohrer bildet eine Ausnahme und ist nicht zufällig auf Kultur – alte, neue und populäre – bezogen. Einerseits ist dies die einzige Ebene, die noch als souverän denkbar wäre oder behauptet werden könnte. Andererseits wurde diese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts neu geprägt. Die ‚popular culture‘ war nicht mehr nur national.

„Erst seitdem es, rudimentär, bürgerliche Nationen gibt, haben nationale Schulen mit vollen Charakteristika sich entfaltet“ (Adorno 1996, S. 350). Mit der materialen Soziologie Adornos, seiner Musiksoziologie, liegt eine Analyse vor, die sich auf den Prozess der Europäisierung der Gesellschaft übertragen lässt. „Universell wird sie (hier: die Musik Debussys, v. V.) nicht durch Abstraktion von dem, was sie an Raum-Zeitlichem in sich hat, sondern erst durch dessen Konkretion hindurch“ (Adorno 1996, S. 352-353). Vielleicht kann man für die ‚Neue Musik‘, die E-Musik der zweiten Hälfte des 20. Jahr-

hundreds, beobachten, dass Prozesse der Nationalisierung durch eine Europäisierung zumindest ergänzt wurden. Die populäre Musik aber kam über den ‚Black Atlantic‘, als ‚cultural diplomacy‘ organisiert und finanziert, und wurde aufgenommen sowie national und europäisch verwandelt. Die Institutionalisierung der europäischen Gesellschaft hat längst ihre Spuren hinterlassen, die durch das je Nationale hindurchgehen. Es wird aufzuspüren sein und kann sicher nicht nur in der Musik gefunden werden.

Das europäische Modell hat von Beginn an seine eigene ‚Raum-Zeitlichkeit‘. Es ist keine neue Weltordnung und keine Weltgesellschaft. Der Nationalstaat, dessen Macht gebrochen und dessen Leidenschaften in Europa temperiert werden mussten, blieb nicht nur hier erhalten. Auf seiner Ebene wurden etwa Lasten ausgeglichen, um Flüchtlinge und Vertriebene zu integrieren. In einem anderen Kontext, im Nahen Osten, und ebenso von der ‚Quelle des Krieges‘ und der Vernichtungspolitik bestimmt, war der durchzusetzende, zu erkämpfende und zu gründende Nationalstaat Garant von Selbstbestimmung, Sicherheit und Zugehörigkeit. Auch das Überwinden von kolonialer Herrschaft wurde als nationale Befreiung angestrebt und erkämpft. Man brauchte in beiden Fällen einen eigenen Ort, um Stimme und Körper zu realisieren. Die Integration Europas durch den Beitritt immer weiterer Staaten ließ eine neue Form postsouveräner politischer Vergesellschaftung entstehen, während sowohl die Staatsgründung Israels als auch der stetige Prozess der Dekolonialisierung neue Nationalstaaten schufen, die ihre Souveränität häufig im Kampf durchsetzen mussten. Zwei unterschiedliche, gleichzeitige und teils gegenläufige Prozesse, die dennoch zusammengehören, können beobachtet und müssen wahrgenommen werden. Der politischen, ökonomischen, schließlich auch militärischen Rücknahme und Temperierung von Souveränität in Europa steht die notwendige Schaffung und Durchsetzung souveräner Nationalstaaten gegenüber – ein Spannungsfeld, das seit 1946 existiert und das Thema der Souveränität beständig aktuell gehalten hat.

Es gibt sie nicht einfach, die Souveränität und die souveräne Selbstbestimmung. Sie muss gesetzt, behauptet und durchgesetzt werden (Badie 2002).¹ Daher kann sie auch umstritten, bekämpft und in Frage gestellt werden. Yfaat Weiss beschreibt einen interessanten Fall: die Enklave des Mount Scopus mit Universität, Bibliothek und Krankenhaus während der kriegerischen Gründungsphase Israels (Weiss 2021). Die Herstellung, Durchsetzung und Institutionalisierung von Staatlichkeit, die Durchsetzung eines Souveränitätsanspruchs kann beobachtet werden. Auch die Staatsgründung Israels ist Teil eines lokalen und internationalen Restrukturierungsprozesses. Als Akteure treten auf: Kulturzionisten, örtliche Konkurrenten und Gegner, sich zurückziehende ehemalige Verwalter und Herrscher sowie neue internationale Organisationen (UN). Schließlich sind es die strategischen Interessen, der Einsatz von als Polizisten verkleideten Soldaten und ‚Souveränitätspatrouillen‘, die den ‚Geist‘ – Universität, Bibliothek und Krankenhaus – retten, die Enklave erhalten und damit auch die ‚geistige‘ Grundlage der Nation, Stimme (Geist) und Körper (Krankenhaus).²

In beiden Fällen, dem Europas und der Staatsgründung Israels, waren es die politisch-strategischen und – auf Israel bezogen – die militärischen Praktiker, die die so unterschiedlichen Projekte, die doch beide mit Krieg und Vernichtungspolitik zusammenhängen, zum Erfolg führten. Im einen Fall retteten sie den Geist, im anderen mussten sie weitgehend auf ihn verzichten.

Aber es gibt noch den dritten, wiederum zeitgleich beginnenden Fall: die Staatsgründung als Befreiung von kolonialer Fremdherrschaft. Auch diese brauchte Kampf und Strategie. Im häufig kriegerischen Prozess der Dekolonialisierung entstanden faktisch immer mehr Nationalstaaten und der Befreiungsnationalismus war genau das: Nationalismus als Verlangen, Stimme und Körper zu haben, verbunden mit einer Theorie und Praxis der Gewalt als

¹ Die Übernahme des Themas durch eine neue völkische Rechte liegt nur zu nahe. Ich lasse das in diesem Kontext ‚rechts‘ liegen.

² ‚Macht und Geist‘, aber auch ‚Souveränitätspatrouillen‘ sind Kapitelüberschriften bei Yfaat Weiss. Die Kapitelüberschriften - weitere sind z.B. ‚Umleitung‘, ‚Krieg‘, ‚Flora‘, ‚Privatbesitz‘ - zeigen Konkretes und Allgemeines ineinandergreifen.

Grundlage, Therapie und einzige Möglichkeit der Befreiung. Frantz Fanon, Arzt und Therapeut, Schriftsteller, Kämpfer und Anführer der algerischen FLN ist ihr Praktiker und Theoretiker. Die Infragestellung der Kolonisation ist für ihn keine Abhandlung über das Universale, sondern „die wilde Behauptung einer absolut gesetzten Eigenart.“ In der kolonialen Situation gibt es nur noch Kolonisierte und Kolonialisten. Es ist die Logik der Todfeindschaft, die es tatsächlich gibt – nur noch Freund oder Feind, kein Drittes. Allerdings ist damit ein Problem verbunden. Die erhoffte Dialektik, die Jean Paul Sartre in seinem Vorwort zu „Die Verdammten dieser Erde“ beschreibt, bleibt aus. Es werden keine „zwei Fliegen auf einmal“ getroffen, der Unterdrücker und der Unterdrückte. Es bleibt nur ein toter Mensch übrig, dem kein freier Mensch gegenüber steht, wohl aber ein Nationalist: „Von diesem Moment an weicht die Nation nicht mehr von ihm: man findet sie dort, wohin er geht, wo er ist, niemals weiter weg – sie wird eins mit seiner Freiheit“ (Sartre 1981, S. 20). Der Mord wird zur Befreiung und die Nation, das Volk, werden sie, die sich in der Gewalt befreienden Kolonisierten, nun selbst. Wo immer man ist, sind die Nation und die Freiheit. Das Ich wird zum Wir – sie verschmelzen. Nation und Freiheit werden zur Fiktion.

„Denn wir fühlten uns selber Deutschland“, so schrieb es Ernst von Salomon in seinem autobiographischen Rechtfertigungsroman „Die Geächteten“ (von Salomon 1962, S. 111). Wo sie, die Kämpfer der Freikorps im Baltikum im ‚deutschen Nachkrieg‘ waren, war Deutschland. Sie konnten marodierend durch die Dörfer ziehen und den Mord an Walter Rathenau begehen. In Befreiungsnationalismen überlappen sich Ich und Wir, sie werden unmittelbar eins und gegen alle anderen gesetzt. Sie beziehen sich auf etwas Höheres. Im nationalistischen Fall Salomons war es Deutschland, im Fall des Kolonisierten war es die Freiheit. Es braucht dafür einen hohen Begründungsaufwand.

Die Erfahrung, *le vécu*, die ‚erlebte Erfahrung des Schwarzen‘ (Fanon) sowie die erlebte Erfahrung der Folter (Fanon und Jean Améry) sind die Tilgung jeder sozialen Beziehung, die Produktion von Mensch und Gegenmensch. Diese Tatsache als solche erscheint evident, sie lässt sich zumindest theore-

tisch nicht relativieren. Es (sie) ist (Bielefeld 2014, S. 79-93). Wohl aber geschieht die Infragestellung in der Praxis. In Frage steht nicht nur die politische Konsequenz. Keineswegs war Freiheit eine Folge der Gegengewalt. Die Rechtfertigung der Gewalt übersieht nicht nur ihre realen Folgen, sondern verharmlost sie, ja, sie redet oder schreibt sie sich als Heilung, als reinigende Kraft und als Einigungsmittel schön (Mbembe 2014, S. 296ff). Die Erfahrung der Folgen der Gewalt sprach und spricht gegen die theoretischen Behauptungen. Keineswegs verliefen alle Dekolonisierungsprozesse blutig und vor allem waren die Gewaltexzesse nicht reinigend.

Die großen Irrtümer Frantz Fanons als Theoretiker und als führendes Mitglied der FLN haben nicht verhindert, dass er heute von maßgeblichen Theoretikern des Postkolonialismus als eine Art Gründungsvater angesehen wird. „Wenn wir Fanon etwas verdanken, dann ist es der Gedanke, wonach in jeder menschlichen Person etwas Unbezähmbares, nicht zu Bändigendes steckt, das Herrschaft ... nicht zu eliminieren, einzudämmen oder vollständig zu unterdrücken vermag. ... Deshalb war sein Werk für alle Unterdrückten eine Art Kohlevorkommen, eine Waffe aus Feuerstein“ (Mbembe 2014, S. 311). Kohlenflöze müssen abgebaut werden, der Presslufthammer holt heraus, was sich herausbrechen lässt. Die Bruchstücke können verheizt werden. Die reinigende Kraft der Gewalt aber hinterlässt ‚einen Abraum an Gewalt‘, kaum anderes (Appiah 2022, S. 31).

Dennoch ist es keine Frage, dass die kolonialen Befreiungsbewegungen Erfolg hatten. Algerien wurde, nur um den Kampf Frantz Fanons nicht ausschließlich als gescheitert aussehen zu lassen, zu einem souveränen, selbstbestimmten, muslimischen Nationalstaat – nicht zu einem Staat freier Bürger – und es war konfrontiert mit einer nicht enden wollenden, kaum vorstellbaren inneren Gewaltgeschichte. Auch Israel mit einer ganz anderen Gründungsgeschichte lebt umgeben von Feinden, die ihm Kolonialismus vorwerfen und sein Verschwinden fordern. Israel selbst hält an den besetzten Gebieten fest, erlaubt Siedlungen im besetzten Gebiet. Die Existenz keiner dieser Staaten aber ist in Frage zu stellen.

Wir leben keineswegs in einer postnationalen Welt, auch nicht in einer post-souveränen und ebenso wenig in einer Welt ohne Krieg. Das europäische Modell der postsouveränen Vergesellschaftung ist auf die Mitgliedstaaten beschränkt und es gilt selbst im europäischen Binnenraum der EU nicht überall gleich. Die Logik des Nationalen hat sich aber dennoch verändert. Die Fiktion der Souveränität kann sich kaum mehr erhalten, auch wenn sich der Schutz der Selbstbestimmung und der Unverletzbarkeit der Grenzen völkerrechtlich durchgesetzt haben. Selbstbestimmung heißt nicht, dass es sich um eine faktische Souveränität handelt und beständig gegen die rechtliche Norm der Unverletzbarkeit verstoßen wird. Das ändert nichts an ihrer Existenz. Sie sind als Normen Teil der Realität, ebenso wie die Erfahrung, dass die Gewalt vor allem weitere Gewalt gebiert. Die völkerrechtlichen Normen konnten sich entwickeln, weil die Fiktion der Souveränität mit der Realität konfrontiert wurde und häufig umkämpft blieb.

Für einen soziologischen Begriff der Gemeinschaft der Gesellschaft, der großen Frage nach dem Zusammenhang – Heinz Bude ging ihr zuletzt in seinem Buch über ‚Solidarität‘ nach – liegt es nahe, sich auf Emile Durkheim, den frühen Theoretiker der Kollektivität und der Solidarität, zu beziehen (Bude 2019). Durkheim geht vom Kollektiv aus, interpretiert aber die Stabilität der Gemeinschaft der Gesellschaft aus dem Individuum heraus. Individualisierung garantiert in der Moderne die soziale (für Durkheim: nationale) Integration. Zeitgenössisch formuliert heißt dies: Eine ‚identitäre‘ Konzeption als Kritik der Repräsentation verkennt den Zusammenhang von Ich und Wir. Solidarität kommt weder aus der Gleichheit, wie immer diese definiert wird, noch aus der Unterschiedlichkeit. Solidarität unter Gleichen wäre banal, da immer schon vorausgesetzt. Und die Verabsolutierung der Unterschiedlichkeit gebiert ihr Gegenteil.

Die Solidarität kommt nicht aus der Gewalt. „Die eigentliche Quelle der Solidarität“ – das ist die kluge These von Heinz Bude – „ist der Nachkrieg.“ (Bude 2019, S. 82) Auf ihn kommt es an. Im Krieg entscheiden die Strategen, fliehen die Menschen oder kämpfen, freiwillig und gezwungen. Das Wie des Anfangs, des Wiederaufbaus ist entscheidend. Er muss noch während der Gewalt

konzipiert und vorbereitet werden. Die Solidarität Europas ist nicht mehr exklusiv national, die Verantwortung hat sich verbreitert. Das kann gerade für solche Staaten schwierig werden, die gerade erst ihre Souveränität erlangt haben, sich selbst bestimmen können, Stimme und Körper haben. Um ihre souveräne Existenz zu sichern, aber auch um ihren Wohlstand zu mehren und um an der europäischen Kultur teilzunehmen, müssen sie mit der Gründung einen Aufnahmeantrag stellen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1996): Einleitung in die Musiksoziologie (1968). In: ders. (Hg.): Gesammelte Schriften 14, Frankfurt, S.169-433.

Appiah, Kwame Anthony (2022): Befreiungspsychologie. Frantz Fanon und der Glaube an Gewalt als Therapie. In: Merkur, 76. Jg., Heft 877 Juni 2022, S.15-31.

Badie, Bertrand (2002): Souveränität und Verantwortung. Politische Prinzipien zwischen Fiktion und Wirklichkeit, Hamburg.

Bielefeld, Ulrich (2014): „Es ist“ Musik, Gewalt und Erfahrung. In: Bielefeld, Ulrich/Weiss, Yfaat: Jean Améry. „...als Gelegenheitsgast, ohne jedes Engagement“, Paderborn, S. 79-93.

Bude, Heinz (2018): Adorno für Ruinenkinder. Eine Geschichte von 1968, München.

Bude, Heinz (2019): Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee, München.

Bude, Heinz (1992): Bilanz der Nachfolge. Die Bundesrepublik und der Nationalsozialismus, Frankfurt.

Mbembe, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft, Frankfurt.

Sartre, Jean Paul (1981): Vorwort. In: Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt 1981, S.20.

von Salomon, Ernst (1962): Die Geächteten, Reinbek bei Hamburg,

Weiss, Yfaat (2021): Niemandsland. Hader am Berg Scopus, Göttingen.

ISBN 978-3-7376-1077-



9 783737 610773 >

kassel
university



press