

Joachim Klose
Wohlfühlpolitik oder Protest

THELEM

6

SOCIAL COHERENCE STUDIES

Herausgegeben von Joachim Klose

Joachim Klose

WOHLFÜHLPOLITIK ODER PROTEST

Was hält die Gesellschaft zusammen?

THELEM

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Bibliographic information published by Die Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>

ISBN 978-3-95908-476-5

© Dresden 2018

THELEM Universitätsverlag und Buchhandel

GmbH & Co. KG

Dresden

www.thelem.de

Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.

Gesamtherstellung THELEM

Umschlagbild: ###

Made in EU.

INHALT

I EINLEITUNG

Joachim Klose

EINLEITUNG 11

II POPULISMUS

Heinrich Oberreuter

**STIMMUNGSMACHT UND MACHT DER STIMMEN.
ÜBER DIE VERWEIGERUNG VON RATIONALITÄT
UND INTEGRATION** 21

Hermann Lübbe

POPULISMUS IM DEUTSCHEN POSTNATIONALISMUS 29

Werner J. Patzelt

**NATION – VATERLAND – PATRIOTISMUS.
BEGRIFFE OHNE BINDUNGSKRAFT?** 39

Hendrik Hansen

**DAS NATIONALGEFÜHL ALS PRODUKT VON GESCHICHTE
UND GLOBALISIERUNG. EINE BETRACHTUNG AM
BEISPIEL UNGARNS** 49

Birgit Aschmann

**»EMOTIONAL COMMUNITIES« IN GEGENWART
UND VERGANGENHEIT. EMOTIONALE DIMENSIONEN
VOM 19. BIS ZUM 21. JAHRHUNDERT** 69

Martin Schneider

**EMOTIONEN UND GESELLSCHAFTLICHER ZUSAMMENHALT.
EINE PHÄNOMENOLOGISCHE PERSPEKTIVE** 83

Farah Dustdar DEMOKRATIE UND »EMOTIONALE WENDE«. CHANCE ODER GEFAHR?	93
Andreas Schiel IN ZUKUNFT BESSER MIT GEFÜHL?! DIE EMOTIONALISIERUNG DER POLITIK ALS HERAUSFORDERUNG UND CHANCE	103
Mikko Salmela and Christian von Scheve EMOTIONAL DYNAMICS OF RIGHT- AND LEFT-WING POLITICAL POPULISM	117
III RELIGION / KULTUR	
Hans Dieter Zimmermann OPFERMYTHOS UND OPFERKULT	137
Hans Maier ÜBER RITUALE UND FESTE IN EINER NACHRELIGIÖSEN GESELLSCHAFT	147
Christoph Seele »WIE DU MIR, SO ICH DIR...« – CHANCEN UND GRENZEN DER NÄCHSTENLIEBE. BEOBACHTUNGEN UND ÜBERLEGUNGEN ZUR ROLLE DES EINZELNEN UND DES STAATES FÜR DIE GESELLSCHAFT	155
Ulrike Ackermann DIE LAST DER FREIHEIT. DIE EMOTIONALEN HERAUSFORDERUNGEN DER OFFENEN GESELLSCHAFT	165

IV VERORTUNGEN

Walter Schweidler DIE FRAGE NACH DER HEIMAT UND DIE PHILOSOPHIE DES ORTES	175
Niels-Christian Fritsche BESITZ UND EIGENTUM ALS UNSICHERE SEKUNDENKLEBER UND WIDERSPRÜCHLICHE UNIVERSALVERDÜNNER BEIM ZUSAMMENHALTEN UNSERER GESELLSCHAFT	183
Rüdiger Voigt EMOTIONALISIERUNG DURCH BILDER. ZUR IKONOGRAPHIE DER GEFÜHLE	199
Johann Michael Möller »KANN MAN DAS NOCH SAGEN?« ÜBER NOTWENDIGKEIT UND GRENZEN VON MORALISIERUNG	211
Josef Kraus EMOTIONALITÄT VERSUS RATIONALITÄT: BILDUNGSPOLITIK ALS ERSATZRELIGION	225
Antje Hermenau RATIONALE UND EMOTIONALE KONFLIKTLÖSUNGEN DURCH DIE POLITIK IN DER DEMOKRATIE	233

V ERINNERUNGSKULTUR UND GESCHICHTE

Michael Stürmer DENKMALE UND GEDENKEN. ZUM UMGANG MIT GESCHICHTE	239
Alfred Grosser DIE GEGENWÄRTIGE GESELLSCHAFTLICHE UNRUHE UND DIE ZEIT DER 20ER JAHRE	245
Klaus Schroeder WIEDERVEREINIGUNG ALS UTOPIE ODER: MAUER IN DEN KÖPFEN?	255
Klaus Dicke EINE GANZ NEUE ERINNERUNGSKULTUR. WER HAT DIE DEUTUNGSHOHEIT ÜBER DIE VERGANGENHEIT?	275
Anna Kaminsky »DENKMAL DER SCHANDE«. INSZENIERTE TABUBRÜCHE UND ERINNERUNGSKULTUR	283
Barbara Zehnpfennig FREIHEIT IM SPANNUNGSFELD VON DIKTATURERFAHRUNG UND OFFENER GESELLSCHAFT	295
Ulrike Ackermann WESTLICHE WERTE	305
AUTORENVERZEICHNIS	313

I EINLEITUNG

JOACHIM KLOSE

EINLEITUNG

Menschen sind empfindsame Wesen. Aufgrund begrenzter Perspektiven und Wirkmöglichkeiten reagieren sie emotional auf Ereignisse. Emotionen spiegeln bei der Wahrnehmung innere und subjektive Erlebenszustände wider und sind scheinbar nicht objektivierbar. Trotzdem sind sie von großer Bedeutung für das Denken, Reden und Handeln. So sind sie grundlegend für die Bewertungen der Ereignisse und dirigieren die Aufmerksamkeit im Wahrnehmungsprozess.

Eine besondere Rolle spielen Emotionen in der Politik, denn die Demokratie lebt von der Leidenschaft, von der emotionalen Debatte, aber auch vom Streit um die besten Lösungen. Ja erst der existentielle Streit, bei dem Emotionen sichtbar werden, lässt die streitenden Parteien gegenseitig erkennen, dass es ihnen in der Auseinandersetzung jeweils um die Sache geht und man sich nichts gegenseitig vorspielt oder manipuliert wird.

Obwohl der Einfluss von Emotionen bekannt ist und sie deshalb auch gezielt angesprochen werden, werden sie häufig nur unbewusst wahrgenommen und bestimmen subkutan Reaktionen. Die Produktwerbung macht sich diesen Sachverhalt zu Nutze und verändert so das Kaufverhalten. Emotionen begleiten jede menschliche Interaktion. Diese Erkenntnis bleibt auch für das gesellschaftliche Miteinander nicht folgenlos. Es stellen sich die Fragen, in welcher Form sie instrumentalisiert werden können und auch letztlich instrumentalisiert werden und wie mit Gefühlen umgegangen wird, die das gesellschaftliche Zusammenleben und insbesondere den Zusammenhalt gefährden.

Empirisch-experimentelle Erkenntnisse der Kognitionsforschung verdeutlichen, dass es den reinen *homo rationalis* nicht gibt. Emotion und Kognition sind nicht voneinander zu trennen, sondern interagieren eng miteinander. So haben Emotionen nicht nur Einfluss auf die soziale Intelligenz des Menschen, sondern wirken auch maßgeblich auf geistige Prozesse ein, was Folgen für das Zusammenleben und die Gesundheit hat.

Gesellschaftlicher Zusammenhalt, der frei von äußeren Zwängen ist, beruht im Grunde ausschließlich auf Emotionen, auf Empathie und Sympathie und der daraus wachsenden Solidarität. Das wird besonders im gesellschaftlichen Verhalten gegenüber Fremden sichtbar. Seit 2015 befinden sich die Bürgerinnen und Bürger Deutschlands und Europas in einem ständigen Wechselbad der Gefühle. Aufgrund der Migrationsbewegungen ist das Bild der Städte und Kommunen besonders in den ostdeutschen Regionen heterogener

geworden. Diese Veränderungen, zum Teil auch persönliche wirtschaftliche Unsicherheiten und wahrgenommene soziale Ungleichheiten entfachen bei vielen Menschen Angst, Neid, und Ressentiments. Bei manchen steigern sich die Gefühle bis zur Wut und totalen Ablehnung. Menschen mit sozialen Abstiegsängsten stellen sich die Fragen: Wo stehe ich im Vergleich zu anderen? Wie sicher sind meine Lebensverhältnisse? Was steht mir zu und was gönne ich anderen? Wer setzt sich für meine Interessen ein? Sie fordern strukturelle Antworten.

Historisch spielten Gefühle in der Forschung und im täglichen Bewusstsein bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine eher untergeordnete Rolle. Nachdem René Descartes die Sphären des Denkens in *res cogitans* und *res extensa* voneinander trennte, zählten nur noch die Sachen der Vernunft. Ausschließlich naturwissenschaftliche Betrachtungen und Erkenntnisse wurden als wirklichkeitsrelevant betrachtet, führten sie doch zum Erfolg und Fortschritt. Helmut Plessner kritisierte in »Grenzen der Gemeinschaft«, dass diese Unterscheidung in der Folge auch die Gesellschaft veränderte. Sie transformierte sich dadurch zu einer Zweck- bzw. Sachgemeinschaft, deren treibende Kraft die experimentelle, statistische, quellenkritisch arbeitende Wissenschaft ist. Diese führt zwar zu technologischem Fortschritt und technischen Entwicklungen, die wiederum Bedürfnisse erzeugen, »die ihrerseits, kraft Wucht und Logik ihres Daseins, die Wissenschaften weiter vorantreiben.“¹ Aber der gesellschaftliche Zusammenhalt ist dann nur noch so lange garantiert, wie ein gemeinsames Ziel verfolgt wird. Dieser steht ganz im Gegensatz zu einem Zusammenhalt, der vom Gemeinsinn einer Gesellschaft getragen wird, der also auf einer grundlegenden Übereinstimmung basiert, die alle Individuen miteinander teilen und die sie verbindet. Konkret kritisiert Plessner, dass ein Zusammenhalt durch Sachzwecke oder technische Ziele instabil ist, weil dieser zwar durch eine überindividuelle Idee oder eine gemeinsame Aufgabe gebildet wurde, aber den Menschen als Person nicht anspricht und wieder zerfällt, sobald der Sachzweck verschwunden ist. Ereignisse, die diesen Zusammenhalt bewirken, sind vielfältig, wie die Bewältigung von Naturkatastrophen (Elbehochwasser 2002 und 2013 im Freistaat Sachsen), von gesellschaftlich-globalen Spannungen, wie durch die Finanzkrise der Industrienationen 2008 ausgelöst, der europäischen Migrationskrise 2015/216 oder des US-amerikanischen Protektionismus 2017/18. Sie verweisen auch darauf, dass die Konnotation des Begriffs »gesellschaftlicher Zusammenhalt« zweideutig ist. Einerseits kann der Begriff negativ aufgefasst werden, wenn damit Abschottung, Abschließung und Abweisung gemeint ist. Eine Gesellschaft, die diesen Zusammenhalt zur Grundlage hätte, wäre nicht mehr offen für Neues, würde den gegenwärtigen Zustand eher konservieren und Entwicklungen aufhalten. Andererseits kann der Begriff auch positiv verstanden werden, denn ein minimaler Zusammenhalt ist notwendige Voraussetzung für gemeinschaftliches Handeln. Für die Lösung komplexer gesellschaftlicher Probleme wird eine gemeinsame Haltung benötigt. Es braucht Zusammenhalt, um komplexe Aufgaben zu lösen, wie die Energiewende, eine gemeinsame Verteidigung europäischer Grenzen und Werte oder die Aufnahme von Bürgerkriegsflüchtlingen. Aus diesem Grund muss »gesellschaft-

¹ Plessner, H. (1924): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). In: Gesammelte Schriften Band V, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main/Berlin, 1981, 52–53.

licher Zusammenhalt« um den Aspekt der Integration ergänzt werden. Integration meint hier aber nicht verkürzt nur die Aufnahme von Migranten, wie aktuelle politische Diskurse nahelegen, sondern allgemein die gemeinschaftliche Akzeptanz und Annahme neuer Herausforderungen, neuer kosmischer Situationen oder auch wissenschaftlicher Erkenntnisse. Auf dieser Grundlage kann eine Gesellschaft das Pathos der Überwältigung durch das Fremde aushalten und bewältigen.²

Gesellschaftlicher Zusammenhalt, der nur von einem Zweckinteresse getragen wird, hält gerade solange wie die Probleme existieren, d. h. der gemeinsame Zweck von allen Bürgerinnen und Bürgern geteilt und verfolgt wird. Er muss immer wieder neu generiert werden, um sie zu vereinen. Dies wird in einer offenen pluralistischen Gesellschaft zunehmend schwieriger, weil auch die Zwecke und Interessen sich pluralisieren. Hier deutet sich ein Paradigmenwechsel in den Beschreibungsformen an: statisch-ontologische Wirklichkeitsvorstellungen, die ein klares Ziel suggerieren, werden durch prozesshafte abgelöst. Es gibt nicht mehr die eine wahre und richtige Vorstellung, wie Gesellschaft sein müsse, sondern wir befinden uns in einem beständigen Entwicklungsprozess. Relationen gewinnen gegenüber statischen Beschreibungen an Bedeutung. Die Diskrepanz der Beschreibungsformen wird in den unterschiedlichen Interpretationen des Begriffs »Leitkultur« im gesellschaftlichen Diskurs offensichtlich. Er bedeutet nicht, dass allgemeinverbindliche leitende Ideen vorliegen, nach der die Bürger einer Gesellschaft sich richten müssen und normiert werden. Dies hieße einem statischen Gesellschaftsideal zu unterliegen, wie von der gesellschaftlichen Linken befürchtet wird. Vielmehr bildet der Begriff die Relationen und Ideale ab, unter denen die Gesellschaft sich entwickelt. Leitkultur bezeichnet den Rahmen, in dem sich Prozesse abspielen. Dass dieses »Framing« kulturell, religiös, narrativ, habituell, sprachlich und landschaftlich von Region zu Region ganz unterschiedlich ist, ist offensichtlich, und dass es sich über die Zeit verändert, ist es auch. Was macht die verbindenden Konstanten einer Gesellschaft aus? Was hält sie zusammen? Sind die Fliehkräfte gegenwärtig stärker als ihre Bindungskräfte? Steht sie als Ganze auf dem Prüfstand?

Populisten machen zunehmend erfolgreiche Politik und gewinnen an Einfluss, weil sie gezielt Gefühle ansprechen und die Spannungen in den sich beschleunigenden Veränderungsprozessen ausnutzen. Zustimmung erreichen sie vor allem durch Emotionalisierung ihrer politischen Inhalte. Dabei nutzen die Sprachproduzenten verschiedene Strategien, um bei den Rezipienten, d. h. der Bevölkerung bestimmte Gefühlswelten zu aktivieren. Hier wird die Nähe des Populismus zu Rhetorik und Pathos deutlich.

Vor dem Hintergrund der Diktaturerfahrungen des 20. Jahrhunderts könnte man meinen, dass Emotionen in der Politik gefährlich seien. Aber wenn Emotionen immer unser Handeln bestimmen, sollte man sie nicht einfach ignorieren, sondern lernen, damit umzugehen. So fragt die Philosophin Martha Nussbaum, warum man auf ein so mächtiges Werkzeug verzichten solle.³ Nur weil es für schlechte Zwecke missbraucht werden könnte? Es gibt auch genügend positive Beispiele wie Emotionen die Wirklichkeit

² Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main/Berlin.

³ Nussbaum, Martha (2013): Political Emotions: Why Love Matters For Justice. Harvard University Press, Cambridge/Mass.

verändern, wie die Rede von Martin Luther King über eine Welt ohne Rassismus⁴ und die von Richard von Weizsäcker zum Kriegsende vom 8. Mai 1985⁵ zeigen. Auch symbolische Gesten, wie Willi Brandts Warschauer Kniefall⁶ oder der Händedruck von Verdun von Helmut Kohl und François Mitterrand⁷ sind Beispiele dafür. Deren Intention hätte wohl ohne diese emotionalen Worte, Gesten und Handlungen kaum diese politische und gesellschaftliche Kraft entfaltet!

Aber nicht nur im politischen Bereich wird der Einfluss von Emotionen deutlich, sondern sie bestimmen auch viele Facetten des öffentlichen Lebens in Deutschland. Zu nennen sind hier beispielsweise die Medien, soziale Netzwerke und Internetforen. Darüber hinaus muss als thematisch verwandter Begriff zur Emotionalisierung die Moralisierung erwähnt werden. Ein gemeinsamer Moral- und Wertekanon ist für das Zusammenleben und gemeinschaftliche Handeln von Menschen in einer Gemeinschaft wichtig. Die Genderdebatten und die Diskussionen um Political Correctness weisen extreme Formen der Moralisierung auf, die die Gesellschaft transformieren.⁸ So kann die Übersteigerung von Moral dazu führen, dass Diskussionen über bestimmte Themen im öffentlichen Raum nur noch schwer möglich sind, ohne dass die Redner gleich politisch und gesellschaftlich ausgegrenzt und stigmatisiert werden.

Dialog und Gestaltung des Gemeinwesens werden auch unmöglich, wenn Protest nur um des Protests willen geübt wird, wenn eine aktive Mitwirkung nicht erkennbar ist und es nur darum geht, das demokratische System aufgrund von Unzufriedenheit und Frustration zu zerstören, wenn Ungeduld geübt wird, weil Veränderungsprozesse zu langsam von statten gehen, oder wenn Ängste sich zeigen, weil sie zu schnell sind. Proteste, die ursprünglich Ausdrucksformen konstruktiver Gestaltung sind, werden dann zu Formen struktureller Gewalt. Es ist ein schmaler Grat zwischen konstruktivem Protest und damit legitimer Gewalt und destruktivem und damit zerstörerischer. Gefährden z. B. Streiks der Bahngewerkschaft während der Hauptferienzeit oder die anhaltenden Provokationen von Pegida und AfD den gesellschaftlichen Frieden oder sind sie legitim, nehmen die Protestierenden nur ihre demokratischen Grundrechte wahr?⁹

Gegenwärtig ist ein zunehmender Verlust gesellschaftlichen Zusammenhalts, durch immer stärker werdende gesellschaftliche Polarisierungen zu beobachten. Die Gesellschaft spaltet sich in Lager auf, in arm und reich, gebildet und weniger gebildet, links und rechts, mobil und immobil, Stadt und Land. Verstärkt wird dieser Prozess durch das Gefühl eines Heimatverlustes.¹⁰ Aufspaltungen und Verlusterfahrungen leiten die

4 <https://usa.usembassy.de/etexts/soc/traum.htm>

5 http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html

6 https://de.wikipedia.org/wiki/Kniefall_von_Warschau

7 <https://www.diplomatie.gouv.fr/de/frankreichs-beziehungen-zu-deutschland-osterreich-und-der-schweiz/bilaterale-beziehungen-mit-deutschland/neuigkeiten/article/handschlag-zwischen-francois-mitterrand-und-helmut-kohl-die-kulissen-eines>

8 <https://causa.tagesspiegel.de/politik/haben-wir-es-mit-der-politischen-korrektheit-uebertrieben/politische-korrektheit-fuehrt-zur-geistigen-knechtschaft.html>

9 Klose, Joachim, Patzelt, Werner J. (2016): Pegida. Warnsignale aus Dresden. Social Coherence Studies Band 3, Thelem, Dresden.

10 Klose, Joachim Hg. (2013): Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses. Springer VS, Wiesbaden.

Aufmerksamkeit auf die Kohäsionskräfte der Gesellschaft und führen zur Rückbesinnung auf nationale Interessen und Werte, wie die Austrittsbestrebungen aus der Europäischen Union und die Forderungen nach Stärkung nationalstaatlicher Elemente bezeugen. Hermann Lübke machte darauf aufmerksam, dass trotz Bildung vieler großer internationaler Organisationen in keiner historischen Epoche mehr Nationalstaaten weltweit gegründet worden sind als in der Zeit zwischen 1950 und 2000.¹¹ Befürchten die Bürger Deutschlands ihre Souveränität zu verlieren und von der Europäischen Union fremdbestimmt zu werden? Werden ihnen die Aktions- und Gestaltungsräume zu groß und damit unübersichtlich? Oder sind dies natürliche Folgen eines mit der Individualisierung und Globalisierung einhergehenden Identitätsverlustes?

Was ist die Ursache für die gegenwärtigen Spannungen zwischen Ost- und Westeuropa? Der Kontinent ist gespalten und der Riss geht mitten durch Deutschland. Liegen die Ursachen des unterschiedlichen Verhaltens allein in der getrennten Vergangenheit mit ihren unterschiedlichen Auswirkungen auf die Bürgerinnen und Bürger und deren spezifischem Verhalten in den kommunistischen Diktaturen und den westlichen Demokratien? Wenn es nur Vernunftgründe wären, die die gegenwärtigen Dissonanzen verursachten, müssten diese doch durch Bildung und gegenseitiges Verstehen auflösbar sein. Oder sind die Bürger Polens, Ungarns, der Tschechischen Republik, der Slowakei und Ostdeutschlands undemokratischer, weniger gebildet und rückschrittlicher als die Bürger der westeuropäischen Staaten? Wenn Sündenbockmechanismen und unerschwellige Neiddebatten Auslöser der Spannungen sind zwischen jenen, die das Glück hatten, in freiheitlichen Demokratien und Wohlstand aufgewachsen zu sein, und jenen, die dieses Glück nicht hatten, die bisher weniger zum demokratischen Aufbau Europas beigetragen zu haben schienen, Transferleistungen erhielten und sich dafür nicht dankbar genug erwiesen, dann bedarf es anderer Diskurse in beiden gesellschaftlichen Räumen, in Ost- und Westeuropa.

In Dresden erregte ein temporäres Kunstwerk, das im Rahmen des 13. Februar 2017, dem Gedenktag der Zerstörung der Stadt am Ende des Zweiten Weltkriegs, errichtet wurde, globale Aufmerksamkeit. Die Installation »Monument« des syrisch-deutschen Künstlers Manaf Halbouni bestand aus drei hochkant stehenden Bussen, die auf dem Dresdner Neumarkt, direkt an der Frauenkirche im Herzen der Stadt aufgestellt wurden.¹² Ursprünglich wurden die Busse als Barrikade vor Heckenschützen in Aleppo genutzt.¹³ Die Bewohner einer Straße suchten dahinter Schutz vor dem Beschuss. In Dresden bildeten sie ein Symbol für den Bürgerkrieg in Syrien und ermöglichten, der ehemals zerstörten Stadt Dresden Empathie zur gegenwärtig zerstörten Stadt Aleppo auszubilden. Das Kunstwerk hatte eine emotional heftige Kontroverse in Dresden und den Medien ausgelöst. Schon bei der Einweihung gab es Tumulte und Störungen, denn drei unterschiedliche Narrationen im Umgang mit dem 13. Februar kamen in der Interpretation des Kunstwerks zum Tragen:

11 vgl. Lübke, Hermann (2001): Europäische Supranationalität. Unionsbildung und staatliche Pluralisierung, in: ders.: Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, 215–237.

12 <https://www.manaf-halbouni.com/work/monument/>

13 <https://www.n-tv.de/politik/Stellten-Dschihadisten-die-Busse-auf-article19695967.html>

1. Die Narration jener, die die Zerstörung der Stadt 1945 erlebt hatten. Für sie ist der 13. Februar ein Tag der Trauer und des Leids. Der Umgang mit dem Leid, das niemals aufhört, hat sich schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit weitgehend ritualisiert. Friedhöfe und Gottesdienste werden besucht. Um 21.45 Uhr gedenkt man schweigend am geöffneten Fenster beim Läuten der Kirchenglocken den Toten. Jede Form von politischer Instrumentalisierung, Überformung und Inszenierung wird abgelehnt. Diese begannen unmittelbar nach der Zerstörung.¹⁴
2. Links- und rechtsradikale Gruppen der Stadt provozieren sich gegenseitig und die Bürgergesellschaft, indem sie den Diskurs über die »schuldige« und »unschuldige« Stadt in die Bürgerschaft tragen. Rechtsextreme thematisieren ausschließlich Dresden als Opfer und fordern eine Revision der Geschichte. In diesem Zusammenhang erhielt die Brandrede des AfD-Politikers Björn Höcke, der im Vorfeld des 13. Februar 2017 in Dresden ein »Ende des Schuldkultes« forderte,¹⁵ besondere Sprengkraft. Jedes Jahr finden martialische Aufmärsche rechtsextremistischer Gruppen im Umfeld des 13. Februar statt. Linksextremistische Gruppen rufen zu gewaltbareitem Protest dagegen auf,¹⁶ provozieren ebenso, indem sie Bekenntnisse zur schuldigen Stadt einfordern und die Bürgerschaft in Mithaftung für den Zweiten Weltkrieg nehmen. Ihnen geht es weniger um Verantwortung für die Geschehnisse der Vergangenheit, sondern um Schuldbekenntnisse. Die Bürgerschaft stellt sich ihrer Verantwortung und wehrt sich erfolgreich gegen rechts- und linksextreme Instrumentalisierungen durch eine gemeinsame Aktion, das Bilden einer Menschenkette um den Stadtkern jeweils am Abend des 13. Februars.
3. Die Busse stehen aber auch symbolisch für die Flüchtlingskrise, deren Auslöser und den daraus folgenden Konsequenzen. Die Kritiker formulieren, dass doch die Industrienationen, allen voran die USA und Russland, im Nahen Osten Interventions- und Stellvertreterkriege führen, in deren Folge Menschen dann ihre Heimat verlassen müssen. Die damit verbundene Konsequenz, dass die Bürger Sachsens ihrer Verantwortung gerecht werden sollen und diese aufnehmen müssen, und die Verwirklichung der Idee einer multikulturellen Gesellschaft wird nicht mitgetragen und führt zu starken Protesten.

Diese Haltung stellt wiederum die Narration der gesellschaftlichen Elite der Bundesrepublik Deutschland infrage, die durch die 1968er Generation stark geprägt ist. Franz Walter schreibt in der Studie »Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland«¹⁷ vom 18. Mai 2017, dass zu vermuten ist, »dass sich diese Antipathie

14 <http://www.dnn.de/Thema/Specials/13.-Februar/Zur-Erinnerungskultur-des-13.-14.-Februar-1945-Zwischen-Trauer-und-Instrumentalisierung>

15 <https://www.tagesspiegel.de/politik/brandrede-in-dresden-der-totale-hoecke/19267154.html>

16 <https://www.welt.de/politik/deutschland/article12592709/Krawalle-in-Dresden-bei-Demonstration-gegen-Rechts.html>

17 Walter, F u. a. 2017: Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland. Ursachen—Hintergründe—regionale Kontextfaktoren. Abschlussbericht des Forschungsprojekts »Ursachen und Hintergründe für Rechtsextremismus, Fremdenfeindlichkeit und fremdenfeindlich motivierte Übergriffe in Ostdeutschland sowie die Ballung in einzelnen ostdeutschen Regionen.« Göttinger Institut für Demokratieforschung, <https://>

nicht nur aus der diffusen Wut über 'linke KravallmacherInnen' speist, sondern sich auch daraus schöpft, dass hier jemand von außen kommt, der ihnen sagt, wie sie sich zu verhalten haben.«¹⁸ Im Osten habe sich ein rigides Denken überzogener Erwartungen ausgebreitet, das darauf zielt dissonante Ereignisse und Erklärungen auszublenden: »Das vor allem in Sachsen spürbare Bedürfnis nach einer kollektiven Identifikation mit einer möglichst positiven, moralisch »sauberen« regionalen Identität kann diese Ausblendungsreflexe verstärken. Deshalb werden Gruppen, die [...] auf Probleme mit Rechtsextremismus aufmerksam machen wollen, zum Teil selbst von KommunalpolitikerInnen der linken Oppositionsparteien als 'NestbeschmutzerInnen' abgetan.«¹⁹ Aus den Zitaten folgt, dass der Osten trotz des realexistierenden Sozialismus und dessen Idealisierung durch die Westlinken immer noch »faschistisch« ist, weil er gerade nicht die Erfahrungen der 1968er gemacht hat. So schreibt Walter, dass es dringend notwendig sei, »eine neue, offene Auseinandersetzung über das zu führen, was die DDR als Erbe für Ostdeutschland bedeutet. Wie in der Bundesrepublik die in den sechziger Jahren beginnende, heftige, schmerzhaft – auch mal in der Wahl der Mittel oder der in den siebziger Jahren folgenden Radikalisierungen über das Ziel hinaus schießende – Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus erst zur inneren Gründung der Bundesrepublik geführt haben mag,«²⁰ so haben die defizitären Ostdeutschen diesen Prozess noch vor sich. Der »antifaschistische Gründungsmythos« der DDR wurde von der Realität Lügen gestraft und konnte entgegen dem sozialistischen Anspruch also nie mit Inhalt gefüllt werden. Die DDR-Gesellschaft konservierte vielmehr unter dieser »Käseglocke des nationalen Sozialismus« nationalistische, rassistische und antisemitische »Mentalitätsbestände aus der NS-Zeit«.²¹ Die Analyse verstärkt die gegenseitigen Sündenbockprojektionen und Klischees, dass der Westen Deutschlands aufgeklärt, demokratisch und weltoffen und der Osten dümmlich, undemokratisch, rassistisch sei. Sie ist wenig hilfreich und ein gutes Beispiel, das zeigt, wie die Emotionalisierung von Konflikten dem gesellschaftlichen Zusammenhalt entgegenwirkt und Stereotypen verstärkt.

Das vorliegende Buch wählt einen anderen Ansatz, indem es versucht, Konfliktlinien sichtbar zu machen und konstruktiv zu analysieren. Es vereinigt die Ergebnisse mehrerer Forschungsinteressen. Das Politische Bildungsforum Sachsen der Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. führte in den Jahren 2016–2018 Ringvorlesungen und Tagungen zu den Themen Emotionalisierung in der Gesellschaft,²² Gewalt und Gesellschaftlicher Zusammenhalt durch. Sie hatten zum Ziel, die Bindekräfte der Gesellschaft zu analysieren und aufzuzeigen, welche positive Bedeutung diese für das Gemeinwesen haben. Ergänzt werden die Ausführungen im vorliegenden Buch durch Beiträge, die auf den jährlich in Leipzig stattfindenden Belter-Dialogen, die sich mit Zivilcourage und Widerstand in der ehemaligen DDR beschäftigen, gehalten wurden. Ziel war es herauszufinden, welchen Einfluss Emotionen auf uns besitzen und wie sie instrumentalisiert werden. Wann und

saalejournal.de/wp.../05/Studie-zum-Rechtsextremismus-in-Ostdeutschland.pdf

18 Walter, 192.

19 Walter, 191.

20 Walter, 18.

21 Vgl. Walter, 33.

22 <http://www.kas.de/sachsen/de/events/74420/>

wie motivieren sie uns zu handeln und unser Zusammenleben positiv zu gestalten? Welche Gefühle sind für das Erlernen von demokratischen Tugenden wie Partizipation, Solidarität und Gerechtigkeit wichtig und wie gehen wir mit demokratiefeindlichen Gefühlen wie Neid, Hass und Wut um und reagieren auf Zweifel an der Demokratie? Das Buch wurde in der festen Überzeugung geschrieben, einen wichtigen Beitrag für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in unserer Gesellschaft zu leisten.

Dank gilt an erster Stelle allen Autoren, die an den Veranstaltungsprojekten mitgewirkt und ihren Beitrag für diese Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Mit ihrer Unterstützung leisten sie einen bedeutenden Beitrag zur Stärkung unserer Demokratie über den Vortragssaal hinaus. Ein besonderer Dank gilt Johanna Hohaus, Maria Bewilogua, Juliane Obst und Thea Stapelfeld, die nicht nur die Beiträge redaktionell bearbeitet, sondern auch die Vortragsreihen und Tagungen begleitet haben. Der Stadt Dresden sei ausdrücklich für die großzügige Bereitstellung des Druckkostenzuschusses gedankt, ohne ihn wäre diese Veröffentlichung nicht möglich.

Joachim Klose
Dresden, Oktober 2018

II POPULISMUS

HEINRICH OBERREUTER

STIMMUNGSMACHT UND MACHT DER STIMMEN. ÜBER DIE VERWEIGERUNG VON RATIONALITÄT UND INTEGRATION

Säulen der Demokratie, wie Abgeordnete und Medien, als »Volksverräter« oder »Lügenpresse« zu charakterisieren, drückt gewiss nicht Rationalität aus, sondern Emotionalität. Genau dies ist das Kriterium für Stimmungsdemokratie, die jedoch keineswegs von PEGIDA¹ erfunden worden, sondern ein uraltes Phänomen ist, wo immer das Politische aus dem Arkanum herausgetreten und sich einer wie auch immer gearteten Öffentlichkeit zugewandt hat – schon in der attischen Volksversammlung. Klassiker der deutschen Soziologie, wie Karl Mannheim und Theodor Geiger,² schrieben Ende des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts über Stimmungsdemokratie. In einer Zeit als die Demokratie in Deutschland selbst nur peripher oder problematisch eingebürgert war und es Emotionen dynamisch befördernde Medien wie z. B. Rundfunk und Fernsehen noch gar nicht gab – emotionalisierungsbereiten Bürgern gleichwohl. Diese waren zunächst keineswegs inspiriert von politischem Radikalismus, sondern eher von romantischen und idealistischen Einflüssen: ein Erbe, fortwirkend in die Jetztzeit. Zivilisationskritische, umwelt-, sozial- und friedenspolitische Positionen kennen auch andere Länder, in denen Problembewusstsein und Kritik sich frei entfalten können. Dies tun sie aber kühler und nicht derart stimmungsgeladen, gefühlsbetont und gelegentlich sogar fundamentalistisch. Kritik daran ist nicht neu,³ die anschwellende Literatur aber durchaus.⁴ Die in ihrem Grundkonsens bekanntlich normativ orientierte liberale Demokratie funktioniert in der Praxis realistisch und pragmatisch, mehr auf der Basis von Interessen als auf der Hingabe an ganzheitliche Ideen und Ideale.

1 Siehe Werner Patzelt/Joachim Klose, PEGIDA. Warnsignale aus Dresden, Dresden 2016. Ein Überblick über die Vielzahl der Untersuchungen: Eckhard Jesse, Phänomen PEGIDA, in: Zeitschrift für Politik 1/2017, S. 77–88.

2 Siehe z. B. Benedikt W. Czock, Theodor Geigers Stimmungsdemokratie, Berlin 2012.

3 Vgl. den Deutschland liebenden damaligen Botschafter Italiens, Luigi Vittorio Graf Ferraris: »Seit ich hier bin, hab ich jedes Jahr eine andere Hysterie erlebt.« In: Frankfurter Allgemeine Magazin vom 24. 7. 1978, S. 32.

4 Als Beispiel nur Rudolf Korte (Hrsg.), Emotionen und Politik, Baden-Baden 2015 – eine Dokumentation des entsprechenden Jahreskongresses der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft. Erheblich früher schon Heinrich Oberreuter, Stimmungsdemokratie. Strömungen im politischen Bewußtsein, Zürich 1987.

VERWEIGERUNG, KRITIK, PROTEST

Politik und Gesellschaft verdienen natürlich stets auch kritische Zuwendung. Daraus gleich Protestbewegungen entstehen zu lassen, ist eine deutsche Eigenart. Seit den Tagen des Wandervogels und der Jugendbewegung besitzt dieser Protest modernitätskritische Stoßrichtung gegen die industrielle Zivilisation, mittlerweile besonders gegen die Konsequenzen der Globalisierung. Vorbilder finden sich in einer als heil verklärten Vergangenheit. Dabei offenbart jeder tiefere Blick sehr schnell, dass inzwischen Wissenschaft und Technik der Natur und dem Menschen aufgeholfen haben. Angesichts des erreichten Entwicklungsstandes moderner Gesellschaften – dem im historischen Vergleich gewiss mehr Positives als Kritisches abzugewinnen ist – sind einzig vorn »noch Auswege offen«.⁵

Originalität entbehrt auch der aktuelle Protest gegen den Mangel an Wärme, Gefühl und Idealen in Politik und Gesellschaft – ein »Mangel«, der Verweigerung und Gegenposition früher wie heute geradezu zu begründen scheint. Aber werden da nicht zutiefst falsche Forderungen an Strukturen sozialer und politischer Öffentlichkeit erhoben, die ihren Charakter wesentlich – und keineswegs vorteilhaft – verändern müssten, sobald man von ihnen die Befriedigung privater, ja geradezu intimer und emotionaler Bedürfnisse erwartet? Solche Erwartungen lassen den institutionellen und funktionalen Aspekten des Politischen keinen Raum. Darin lebt die verhängnisvolle privatistische Tradition wieder auf, sich auf das genuin politische Spiel in seinen verfassten und institutionalisierten Formen – Parteien, Verbände, Parlamente – gar nicht einzulassen.

Insoweit sind alle diese Bewegungen im Kern antipolitisch, auch wenn sie politische Ziele verfolgen. Auf die rechtlich verfassten und von daher Emotionen brechenden und Ideale rationalisierenden Regeln der Demokratie lassen sie sich nicht oder höchst widerwillig ein. Seit je charakterisiert solche Bewegungen elitäres Bewusstsein – heute vielleicht sogar mit aggressiveren Zügen, weil sie sich nicht mehr gegen eine illegitime Diktatur, sondern in einem gefestigten demokratischen System gegen den Gleichheitsgrundsatz wenden: »Wir sind das Volk« – nur wir! Aber schon in der Jugendbewegung auf dem Hohen Meißner 1913 hieß es: »Das deutsche Haus brennt. *Wir* müssen es löschen.« Darin liegt kaum ein Unterschied zu heutigen Gewissheitsansprüchen über den einzig richtigen Weg zur Rettung von Nation, Natur und Menschheit. Heute entfalten sie sich im Rahmen einer Freiheitsordnung. Aber sie stehen ihr oft fremd gegenüber, was für »1968« wie für PEGIDA gilt, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen.

Wer die politische Kultur der Deutschen einigermaßen kennt, kennt auch ihre wiederholten romantischen und alles andere als vernunftbestimmten Rückfälle. Ihre auslösenden Faktoren und die Gründe breiterer Wirksamkeit sind besonders emotionaler Natur: zivilisations- und politikkritische Gefühle und Stimmungen.

⁵ Hermann Lübke, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlin 1987, S. 101.

ZUR STIMMUNGSABHÄNGIGKEIT DER POLITIK

Stimmungen in und gegenüber der Politik gibt es immer und überall. Keineswegs müssen sie stets zu derart dramatischen Zuspitzungen führen, die eine Herausforderung für das politische System darstellen. Politische Konsequenzen freilich muss man ihnen überall zusprechen, wo Politik und Meinungsbildung sich im Medium der Öffentlichkeit abspielen: in der Demokratie besonders. Gerade auch positive Aufbrüche und Wendezeiten stützen sich auf Stimmungen. Die Freiheitsbewegungen in Osteuropa 1989/90 und Weichenstellung durch die Emotionen des Dresdner Auftritts Helmut Kohls für eine konsequente Vereinigungspolitik mögen als Beispiele genügen, gemeinsam mit dem sichtbaren Aufbruch in der DDR-Bevölkerung zu jener Zeit.

Gegenüber früher hat sich Öffentlichkeit durch Medien – und durch die social media ganz speziell – erheblich ausgeweitet. Die Reichweiten von Gefühlen und Stimmungen sind gestiegen. Sie erstrecken sich auf die ganze Gesellschaft. Und sie wirken. Keine Demokratie kennt Entscheidungsprozesse, welche diese Grundtatsache modernen Regierens verleugnen könnten. Alle sichern ihre Legitimität kommunikativ durch enge Korrespondenz mit der öffentlichen Meinung. Zuteilung oder Entzug von Macht werden durch Kommunikation angebahnt und in Wahlen vollzogen, deren Ausgang ja nicht allein mit Vernunftkriterien erklärt werden kann. Stimmungsmacht wandelt sich in die Macht der Stimmen. Offensichtlich liegt das Problem nicht darin, dass Stimmungen politisch relevant sind. Es kann nur dort liegen, wo Stimmungen rationales Kalkül von öffentlicher Kommunikation und Wirkung weitgehend ausschließen.

1. Aber die Übergänge erscheinen fließend. Anscheinend gibt es Phasen, in denen Irrationalität nicht generelles Kennzeichen der politischen Kommunikation ist, sich aber – gleichsam in einem »Black out« – doch Stimmungen durchzusetzen vermögen. In der alten Bundesrepublik gibt es dafür das klassische Beispiel des Sturzes von Kanzler Ludwig Erhard 1966 aufgrund einer ökonomischen Krisenstimmung, die durch Tatsachen kaum gedeckt war: Wachstum 5,6%, Arbeitslosenquote 0,5%, Einkommenszuwachs 10,5% im Jahre 1965. 1966 waren die Daten geringfügig schlechter. Heute wären solche Daten eine Jobgarantie. Damals herrschte in der Öffentlichkeit, die den fulminanten Aufstieg aus Ruinen mit zweistelligen Wachstumsraten gewohnt war, überwiegend Pessimismus. Krisenstimmung spülte die NPD in mehrere Landtage und fast sogar in den Bundestag. Der Kanzler machte den Fehler, rational zu stabilisieren und zu konsolidieren. Kurz: Er mobilisierte keine Gegenstimmung. Das war sein Ende. Daten, Programme und öffentliche Resonanz meinent, schrieb der Fraktionsvorsitzende Rainer Barzel damals an Erhard: »In unserer Stimmungsdemokratie lassen sich alle diese Dinge zwar theoretisch, nicht aber im schließlichen Verhalten der Menschen auseinanderhalten.«⁶

6 Am 21. 7. 1966. Publiziert in Rainer Barzel, Im Streit und umstritten, Frankfurt a. M./Berlin 1986, S. 221.

Damit war der Begriff »Stimmungsdemokratie« in die interne Politik eingezogen. Die wenig später, 1967/68 aufgetretenen fundamental-oppositionellen Bewegungen haben mehr als je zuvor Emotionen und Stimmungen freigesetzt und die politische Auseinandersetzung zunehmend jenem kritischen Punkt zugetrieben, an dem das rationale Argument nur noch geringe Chancen hat. Flügel wuchsen dem Begriff, nachdem Theodor Eschenburg, damals führender Systemanalytiker, diagnostizierte: »Wir leben in einer Stimmungsdemokratie. Darin liegt unsere Gefahr heute. Die Leute gehen sehr stark von Stimmungen aus und nicht vom kühlen Verstand«. ⁷

2. Nach Eschenburg gerät die technische Funktionsfähigkeit des Staates in Gesetzgebung, Verwaltung und Außenpolitik ins Wanken, wenn die Angst vor der Parteibasis – man könnte an ihre Stelle leicht die Öffentlichkeit generell setzen – jede sachorientierte, aber vielleicht unpopuläre Entscheidung verhindere. Gefahr sieht er in der Auflösung der Staatlichkeit der Demokratie, welche sich in einem überladenen Partizipationsverständnis verflüchtigt, das noch dazu emotional und individuell bestimmt sowie von den Funktionserfordernissen des Gesamtsystems abgekapselt ist.

Wenn diese Diagnose zutrifft, stehen wir vor zwei gegenläufigen Entwicklungen, die nicht miteinander zu versöhnen sind. Auf der einen Seite wurde die Rolle des modernen Staates ausgeweitet und auf immer mehr Bereiche ausgedehnt, die früher von der Gesellschaft autonom gestaltet worden waren. Erwartet werden seine Leistungen u. a. im Bereich von Bildung, Wohlstand und sozialer Sicherung. Staat und Politik durchdringen die Gesellschaft. Ihre Aufgaben sind nahezu unendlich, zugleich aber auch äußerst komplex geworden. Sie bedürfen gesteigerter rationaler Zuwendung. Auf der anderen Seite wird die Zuwendung zur Politik stärker von individuellen Bedürfnissen und Stimmungen beherrscht. Individualistische Ansätze finden kaum zu einem integrierten, alle Probleme nach Prioritäten zusammenordnenden Zielentwurf und zu einer entsprechenden Problemlösungsstrategie. Häufig genug fehlt es auch an Kompetenz. Entscheidend ist aber oft nicht nur eine Antwort, sondern ihre Einpassung in den Gesamtrahmen gesellschaftlicher Herausforderungen, die mehr leisten muss als die Befriedigung individueller, regionaler oder gruppenspezifischer Bedürfnisse.

3. Hinzu tritt ein Drittes, Grundsätzliches, vom Zeitgeist Unabhängiges und im Kern seit je und im modernen demokratischen Staat besonders Bestehendes: das Spannungsfeld zwischen politischen Wertoptionen und Rationalität. Politik kann sich ja nicht im Vollzug von Sachzwängen erschöpfen. Täte sie es, hätten wir keine politische Herrschaft, schon gar keine Demokratie mehr, sondern eine Technokratie. Politik ist jedoch immer als wertorientierte Steuerung der Gesellschaft nach einem Konzept vom Gemeinwohl verstanden worden. Werte sind die

⁷ Interview mit dem Südwestfunk am 28. 10. 1984.

Grundlage für ein derartiges Konzept. Falsch wäre es aber, unter Berufung auf die Priorität der Wertorientierung für rationalitätsentleerte Politik zu plädieren. Sie liefe rasch leer und verlöre ihre Gestaltungskraft. Normative Ideen und Sachrationalität müssen im modernen Staat in eine Beziehung zueinander treten, in der sie sich gegenseitig korrigieren und balancieren: ein vielfach offener Prozess.

Also beginnt das Problem erst dort, wo Einwände aus Rationalität und Funktionserfordernissen souverän auf die Seite geschoben werden. Ideologien leben davon und sind daran gescheitert. So waren sie erfolgreich bei der zwanghaften Generierung von Akzeptanzstimmungen. Dies trifft zumindest äußerlich zu, bis die ideologische Verweigerung der Realität zum Zusammenbruch führte. Nur so war ein Ausweg aus der autoritären Verordnung von Stimmung – und zwar aus der einzig öffentlich zulässigen – möglich

Die gegenteilige Entwicklung läge in der Herausbildung von gefestigten, unterschiedlichen Stimmungslagern. Für die gesellschaftliche und politische Integration wäre das eine starke Herausforderung – nicht nur, weil Subsysteme und Subkulturen nebeneinander und zum Teil auch gegeneinander stünden, sondern weil in der Verselbständigung, ja Autonomisierung derartiger Tendenzen Wert- und Sinnzusammenhänge schwinden. Zusammenordnende Strukturen könnten geradezu funktionslos werden. Der Zeitgeist wendet sich ohnehin direkt gegen die gesellschaftlichen Großstrukturen und pflegt einen Kult der kleinen Einheit als bewusste Alternative. Seit Jahrzehnten gibt es Konzepte der Gegenöffentlichkeit,⁸ die zum Beispiel schon in der Theorie die Ankoppelung an einen gemeinsamen Marktplatz gesellschaftlicher Kommunikation nicht mehr erstreben und sich selbst genügen, neuerdings in der Praxis zugespitzt in den Echokammern im Netz. Dieser Kult der kleinen Einheit und der In-sich-Kommunikation teilt die Republik in Betroffenheits-, Gesprächs- und Autonomie-Inseln – zumindest seinem Anspruch nach. Da er sich aber nicht unbegrenzt entfalten kann und die traditionellen Großstrukturen kommunikativer und politischer Integration funktional fortbestehen, stellt er »nur« eine Herausforderung dar, allerdings eine immer ernster werdende.

4. Immerhin fördert die Dominanz von Stimmungen einen Trend zur Beliebigkeit und Maßstabslosigkeit. Sie widerstreitet rationalitätsgesteuerten Relevanzkriterien für die Erkenntnis von Problemlagen und für die Entwicklung von Problemlösungsstrategien. Zudem lösen situative Emotionen auch Zusammenhänge auf, statt sie transparent zu machen, woran Bedarf besteht. Denn: Wissen und Erkenntnis nehmen zu und werden immer komplexer. Dadurch wachsen nicht zuletzt auch die Probleme, unter denen viele leiden. Aber wenn wir nicht mehr wissen, was wichtig ist und was unwichtig, und wenn wir Komplexität nicht

8 Siehe etwa: Karl-Heinz Stamm, *Alternative Öffentlichkeit. Die Erfahrungsproduktion neuer sozialer Bewegungen*, Frankfurt a. M./New York 1988.

mehr erkennen, sondern Entscheidungen nach Stimmungslagen – und damit willkürlich – treffen, droht auf der Strecke zu bleiben, was eigentlich zunehmend freigesetzt werden müsste: Rationalität.

Stattdessen verbreiten sich offenbar bewusst eingesetzte, instrumentalisierte Gegenstrategien – ja sogar Hysterisierungen, die allein dazu geeignet scheinen, die emotionale Betroffenheitsdisposition beständig zu aktivieren. Geschmacklos naiv ist es, »Volksverräter« am Galgen spazieren zu tragen oder irgendwohin zu »entsorgen«, wie in unseren Tagen geschehen. Eine geradezu intellektuell bösertige Strategie steckt hinter einem viel älteren Vorschlag: »Den Politikern muss auf ihre Beruhigungsversuche mit Hysterie geantwortet werden. Dem sind sie nicht gewachsen«.⁹

VERSCHWISTERUNG MIT DEM POPULISMUS

Hysterisierung kündigt Kommunikation auf. Sie ist verschwistert mit dem in Europa um sich greifenden diffusen Populismus, der für sich die unverfälschte Wiedergabe des Volkswillens in Anspruch nimmt: Das große »Wir« ist echt, gut, tüchtig, basisdemokratisch, durch gemeinsame Interessen geeint; es ist ein typisches Stimmungslager. Gegen »Uns« steht das arrogante Establishment, das machtversessen die schweigende Mehrheit entmündigt, stehen auch »Die-da-draußen«, die ethnisch fremd, kulturell anders, europäisch, globalistisch, kapitalistisch, im schlimmen Fall auch sozial schmarotzerisch sind. »Wir« repräsentieren die Wahrheit: kein exklusiv deutsches, sondern ein europäisches, ja weltweites Phänomen. Wer die Wahrheit hat, braucht keinen Austausch von Argumenten mehr, sondern verweigert ihn. Es liegt auf der Hand, dass Stimmungspolitik (um den Begriff Stimmungs»demokratie« zu vermeiden) und Populismus sich durchdringen: Die »Anderen« sind der Kommunikation nicht wert. Dabei bewirkt gerade diese gesellschaftliche Integration. Aber integrieren will sich im Grunde nicht, wer sich über »die Anderen« erhebt, weil er deren Milieu nicht mehr vertrauen zu können glaubt.

Verfall des Vertrauens ist seit zwei Jahrzehnten in fast allen liberalen Demokratien mit der Folge rechter und linker Populismusresonanz zu registrieren, z. T. in weit größerem Umfang als in Deutschland. Zynismus und Verachtung gegenüber der politischen Elite »whithin the beltway«, die also innerhalb des Washingtoner Autobahnringes agiert, sind zum Beispiel in den USA seit Langem tief verwurzelt. Diese Stimmung hat Donald Trump ins Amt gebracht. Im Vorfeld seiner Wahl ist unter vielen kritischen Büchern eine *Beltway Bible* mit einem besonders markanten und typischen Untertitel erschienen.¹⁰ Für entsprechende europäische Erscheinungen sind grundlegende Veränderungen der Politik, ihre zunehmende Komplexität (Internationalisierung, Globalisierung, Euro- und Finanzkrise, Systemumbrüche, Migration) und damit verbundene Erklärungs-, Verständnis- und Bewältigungsprobleme verantwortlich: also Kommunikationsdefizite.

⁹ .Zit. n. Hasso von Recum, Wertwandel im sozial-kulturellen Bereich, in: BLZ-Report (= Beilage zur Bayerischen Staatsregierung) Nr. 6/1987, S. 9.

¹⁰ Eliot Nelson, *The Beltway Bible. A Totally Serious A-Z Guide to Our No-Good, Corrupt, Incompetent, Terrible, Depressing and Sometimes Hilarious Government*, New York 2016.

Nutzen daraus zogen seit einer ganzen Weile Antistimmungen. Was in jüngster Zeit ausgebrochen ist, ist also keineswegs neu. Neu ist die Artikulations- und Organisationsbereitschaft. Dem kritischen Bild von Eliten »within the beltway« entspricht hierzulande früher das Bild von der Bonner Käseglocke und heute das der Berliner Glaskuppel, die nicht mehr, wie symbolisch beabsichtigt, Transparenz auszudrücken scheint. Viel mehr überwölben beide den selbstbezüglichen zentralen Politik- und Medienbetrieb und schließen ihn nach außen ab: Der gefühlte oder unterstellte Unterschied zwischen den »ins« und »outs«, zwischen elitär abgehobenem Establishment und »einfachen«, in ihren Interessen sich vernachlässigt fühlenden Bürgern bewirkt – wie im Westen 1968, aber ohne die damalige Ideologie – eine Systemkritik, die das politische Personal, Institutionen und auch die traditionellen Medien einschließt. Sie alle verdienen aus dieser Sicht kein Vertrauen, wie PEGIDA sichtbar zu machen sucht. Die AfD hat vielen das Gefühl vermittelt, wieder gehört zu werden, und Nichtwähler mobilisiert: Angesichts des gesamten Erscheinungsbildes dieser Partei provoziert das durchaus zwiespältige Gefühle.

AUCH »IDIOTEN« SIND BÜRGER

Vorsicht ist dennoch angebracht mit pauschalen Extremismus- und Nazismusvorwürfen, speziell gegen die Wählerschaft. Sie werden nicht zuletzt von jenen Etablierten erhoben, deren Kommunikations- und Gestaltungsversäumnisse Teile der Gesellschaft in den aufgezeigten Skeptizismus getrieben haben: eine Art Selbstverteidigung durch Diffamierung, welche die Gefahr in sich birgt, erst recht Distanz zu begründen. Die AfD hat nicht nur von früheren Nichtwählern profitiert, sondern von allen.

Ignorierung und Dämonisierung seitens der klassischen Parteien – auch nichts anderes als eine Verweigerung von Kommunikation – haben diese Wählerpotentiale nicht eingeschränkt, sondern im Gegenteil deren Einschätzung, nicht ernst und wahrgenommen sowie in ihren Positionen politisch nicht vertreten zu werden, nur bestätigt. Bevor er auf die Straße drängte, hatte sich der Furor gegen etablierte Politik und Medien längst online formiert: simplifizierend, diffamierend, aber ignorierte Sorgen und Ängste aufgreifend. Gerade Aufgeklärte sollten realisieren, dass man auf eine Verweigerung nicht mit einer anderen antworten kann, dass vielmehr Kommunikation gefordert ist, denn man kann in einer zivilisierten Gesellschaft Primitivitäten nicht unbeantwortet lassen oder übergehen. »Man muss nicht mit jedem Idioten reden«, sagt dagegen Friedrich Schorlemmer¹¹ – und irrt. Denn diese »Idioten« gehören auch zum Volk und sind grundsätzlich einen Argumentationsversuch wert. Zumindest sollte man abwägen, ob Ausgrenzung von Mitbürgern im Namen der Toleranz und des grundsätzlichen Respekts vor Andersdenkenden prinzipiell ein logisches Instrument ist und ob sie nicht Stimmungsklüfte zusätzlich vertieft. Das Gefühl, unter der Dominanz einer linkskulturellen Political Correctness, die im Übrigen auch weithin von Emotionen getragen ist, isoliert zu sein, ist weit verbreitet. Wäre das bloßstellende Argument nicht angemessener?

11 Siehe »Gegenwind für Richter«, in: taz vom 20. 01. 2015.

Argumentativ Radikale zu demaskieren, Besorgte und Enttäuschte zu informieren ist die Aufgabe politischer Führung angesichts von Antistimmungen. »Kommunikative Demokratie« verlangt diskursive Überzeugungsarbeit – immer, nicht nur angesichts besonderer Herausforderungen, und auf allen strittigen Themenfeldern, nicht nur bei Zuwanderung und Integration. Demokratie muss in diesem Sinne kommunikativ sein, oder sie wird nicht sein.

Kommunikation als sozialer Kitt ist allein schon aufgrund der »normalen« Heterogenität der Gesellschaft unverzichtbar. Das Volk existiert nur in seiner Vielfalt, solange man ihm nicht ideologische Einheitlichkeit aufzwingt. In seiner Vielfalt wird es auch politisch repräsentiert. Dafür stehen etwa, vom Bundesverfassungsgericht im Kontext der freiheitlich-demokratischen Grundordnung definiert, zentral Kommunikations- und Oppositionsfreiheit. Zugespitzt: Zur Gedanken- und Redefreiheit gehört auch das Recht, Unsinn zu reden, zu denken und zu wählen, das Recht auf das Gegenteil, also auf Vernunft, ohnehin. Der bewertende, Streitige Diskurs kommt aber sehr wohl der Gesellschaft zu. Rede und Gegenrede führen zu sozialverträglicher Integration, nicht die Verkapselung in Stimmungslagern. Wenn die Meinungsfreiheit – so Karlsruhe – für die freiheitliche Demokratie »schlechthin konstituierend« ist, ist die Erwartung allerdings legitim, sie möge informiert und rational ausgeübt werden. Gleichwohl ist diese Erwartung oft genug eitel.

POPULISMUS IM DEUTSCHEN POSTNATIONALISMUS

1. NATIONALSTAATLICHE AUTARKIEVERLUSTE UND DIE EXPANSION DES VÖLKERRECHTS

Unter deutschen Europa-Politikern ist die Meinung populär, ja unwidersprechlich geworden, nationalstaatliche Souveränitätsansprüche verlören fortdauernd an Geltung. Wo sie sich dennoch erheben, habe man es mit überwindungsbedürftigen Vorgestrigkeiten zu tun. Prominente Intellektuelle sprechen von »postnationalen Konstellationen«, in denen wir uns bereits jetzt befänden, in die wir uns aber noch nicht sachangemessen hineingedacht hätten.

Richtig ist trivialerweise, dass unsere Nationalstaaten – kleine wie grosse – fortschreitend an Autarkie verlieren, ökonomisch und technisch, informationell und selbstverständlich auch militärisch. Der Anteil der Lebensvoraussetzungen wächst, die auch für Großstaaten innerhalb der eigenen Grenzen sich nicht mehr beschaffen und sichern liessen – von der frühneuzeitlich schon deklarierten Freiheit der Meere bis zur Gewährleistung der technischen und sonstigen Bedingungen des internationalen Transfers von Waren, Dienstleistungen und Kapital.

Die quantitativen Dimensionen dieser transnationalen Verbundsysteme von kontinentaler, ja globaler Reichweite kann man sich auch als Laie anschaulich machen, indem man einmal ein Handbuch des Völkerrechts zur Hand nimmt. Die Zahl der Abkommen, die heute Kooperationen und Interaktionen über Staatsgrenzen hinweg mit wechselseitigen Rechten und Pflichten zwischenstaatlich regeln, dürfte bereits bei fünftausend liegen. Vergleiche man überdies aktuelle und ältere Auflagen dieser Handbücher, so erkannte man zugleich die Dynamik im Prozess nationalstaatlicher Autarkieverluste und der komplementär dazu uns einbindenden Institutionen. Die grössten und wichtigsten unter ihnen sind von der UNO bis zur OECD oder von der NATO bis zur EU jedem Medienkonsumenten bekannt. UNCLOS oder UNICEF würde man aber wohl nur zuständigkeitshalber kennen. So oder so haben sie für uns alle ihre Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit, und jenseits des Völkerrechts gilt das für die Einrichtungen privaten Rechts gleichfalls, die uns heute über Staatsgrenzen hinweg verbinden – im Sport wie in der Wissenschaft, kulturell und in mannigfachen religiösen Gemeinschaften überdies und abermals ökonomisch vor allem. Die Anzahl dieser verfassten Verbindungen dürfte die Zahl der völkerrechtlich sanktionierten sogar noch um etwa das Fünffache überbieten.

2. STATT »POSTNATIONALE KONSTELLATIONEN« NATIONALSTAATLICHE PLURALISIERUNG UND FÖDERALISIERUNG

Das ist es doch, was wir meinen, werden die Analytiker dominant gewordenen institutioneller Postnationalität erwidern und die deutschen Repräsentanten der Politik europäischer Vergemeinschaftungen ohnehin. Aber wie erklärt sich alsdann, dass in etlichen europäischen Ländern der Anteil der Bürger rasch anwächst, der mit der EU-Politik hadert, ja sie für revisionsunfähig schadensträchtig hält und sogar Austrittsbewegungen favorisiert? In Frankreich wie in Deutschland sind bekanntlich die EU-kritischen Bewegtheiten inzwischen sogar politisch wirksam verfasst, entziehen den so genannten Alt-Parteien Stimmen und konsolidieren sich ihrerseits als Parteien. Die publizistisch, auch parlamentarisch immer noch dominante Antwort auf diese Frage lautet bekanntlich, hier breite sich »Populismus« aus. Demokratiepölitisch gesehen ist das eine prekäre Diagnose. »Populismus« – so nennt man doch die Spekulation auf politische Zustimmungsgewinne durch Appelle an sich ausbreitende Volksmeinungen, die in der dominanten politische Klasse als selbstschädigend, ja überdies als moralisch zweifelhaft eingeschätzt werden. Meinungen dieser Abart haben ja tatsächlich ihren Auftritt, und es wäre eine ihrerseits politisch selbstschädigungsträchtige Demokratieromantik, Volksmeinungen schon ihres Subjekts wegen für unfehlbar zu halten. Selbst dominanter Konsens verurteilt aber Dissenter nicht zum Schweigen, und eben deswegen bleibt im Verfahrenskontext der Demokratie der Versuch stets prekär, unangenehme Meinungen, die oft und nachhaltig sich politisch zur Geltung bringen, in der Absicht, demgegenüber die eigene Meinung zu einer Meinung mit Sondergeltung zu erheben, als »unerhört« oder »indiskutabel« mundtot zu machen.

Auch im eigenen Interesse ist es oft besser, statt Abscheu Argumente aufzubieten – wie aktuell in der längst ununterdrückbar aufgebrochenen Debatte über Nutzen und Nachteil der Europäischen Union die Briten, die über die Fortdauer der Zugehörigkeit zu ihr oder den Austritt aus ihr eine Abstimmung angesetzt haben, die bekanntlich zum Brexit führte. Gewiss: Es gibt kontinental Europäer und sogar europapolitisch Einflussreiche, die finden, der mögliche Austritt der Briten sei für die Union sogar vorteilhaft. Alsdann hätte man es ja endlich nicht mehr mit einem Mitglied zu tun, dem man auf seine mannigfachen Einigungsvorbehalte, statt moralisierend, politisch argumentierend entgegen müsste. Eben das ist ja die europapolitische Vorzugslage, die Grossbritannien sich auch intern durch die angesetzte Abstimmung über die Fortdauer der Unionszugehörigkeit gesichert hat. Die Regierung hielt, realistisch, einen nach geänderten Zugehörigkeitsregeln fortdauernden Verbleib in der Union für vorteilhaft. Diese Vorteile hat nun die Regierung ihren austrittsgeneigten Bürgern gegenüber, statt moralisierend, argumentativ der Sache nach darzutun. Dass sie verloren hat ist für Grossbritannien ein sogar quantitativ kalkulierbarer Schadensfall, aber doch nicht eine Aufkündigung der Geltung der Werte, wie sie in den Ländern Europas gemeinhin wie auch sonst in der Welt von den USA bis Neuseeland und von Kanada bis nach Australien Geltung haben.

Der Fall Grossbritannien ist für die aktuellen Debatten um die angeblich postnationalen Voraussetzungen und Konsequenzen der europäischen Einigung auch noch aus einem zusätzlichen Grund wichtig. In Grossbritannien steht ja über seinen Verbleib in der Europäischen Union hinaus auch noch die politische Beantwortung der Frage an, ob Grossbritannien als solches fort dauern oder sich nach gut dreihundert Jahren seiner weltgeschichtlich so überaus wirksamen Existenz auflösen solle – in die beiden Herkunftskronländer England und Schottland vor allem. Mehr als eine gelegentliche Interessensbekundung in dieser Sache war nicht Sache der kontinentalen Mitgliedsländer der Europäischen Union – wohl aber die Wahrnehmung, was die Debatte über Nutzen und Nachteil der Errichtung neuer souveräner Nationalstaaten auf den britischen Inseln für die vorherrschende populäre Meinung vom Postnationalismus bedeutet, der vermeintlich den Prozess der europäischen Einigung prägt. Die »Konstellationen«, die sich hier herausbilden, sind ja gerade nicht »postnational«. Sie sind vielmehr eine Konsequenz der Ausdifferenzierung nationaler Interessen in einem dramatisch verlaufenden Prozess der Pluralisierung der Staatenwelt.

Das sei, knapp, mit Rekurs auf einige wenige Fakten der Rechts- und Staatengeschichte des jüngst vergangenen Jahrhunderts erläutert. Es trifft ja zu, dass die Staatenwelt heute dichter als jemals zuvor in Staatsgrenzen übergreifende Institutionen mit grossräumigen Zuständigkeiten eingebunden ist. Völkerrechtliche Beziehungen mit ihren wechselseitigen Rechten und Pflichten verdichten sich. Aber mit der Herausbildung neuer Grossstaaten ist dieser Prozess gerade nicht verbunden. Ganz im Gegenteil ist das jüngst vergangene Jahrhundert eine Epoche irreversiblen Verfalls staatlich verfasster oder beherrschter Grossräume gewesen. In Europa gilt das nächst der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie für das Osmanische Reich und schliesslich für die Sowjetunion in ihrer Endsiegsgestalt auch noch – vom Baltikum über Minsk und Kiew bis zum Kaukasus und zur Kaspis. Zählt man das durch, so ergibt sich nahezu eine Verneunfachung souveräner Nationalstaaten im Verlauf von sieben Jahrzehnten. Ausnahmslos sind diese Staaten inzwischen Mitglieder der UNO und existieren somit im Schutz des Völkerrechts. Vor der Wucht dieses Vorgangs wirkt die gutgemeinte Erklärung eines hochgestellten EU-Beamten deutscher Herkunft weltfremd, der bei Gelegenheit einer Konferenz in Luxemburg erklärte, der Sinn der europäischen Einigung sei die Überwindung der »Kleinstaaterei« auf unserem Kontinent. Ersichtlich erinnerte er sich an den Geschichtsunterricht über die italienische und deutsche Staatseinigung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und fand, eben dergleichen setze sich nun auf höherer europäischer Ebene fort.

Was sich tatsächlich abspielt, beschreibt man besser mit Rekurs auf das moderne Völkerrecht – mit dem ersten Artikel Charta der Vereinten Nationen von 1945 zum Beispiel, der in seinem zweiten Absatz bekanntlich den Grundsatz der »Selbstbestimmung der Völker« deklarierte, der von nun an die »Beziehungen zwischen den Nationen« prägen solle. Das hat sich alsbald allein schon im unaufhaltbaren Dekolonialisierungsprozess als wirksam erwiesen – in Afrika und in Südostasien vor allem. Die politische Frage des 19. Jahrhunderts, was denn überhaupt eine Nation sein, hat sich dabei freilich neuerlich als spannungsträchtig erwiesen – in der Konsequenz der Grenzziehungswillkür der früheren Kolonialmächte vor allem und zumal in Afrika. So oder so ist die Nation nichts, was sich allein schon durch die Proklamation einer guten Verfassung stiften liesse.

Aber das bleibe hier dahingestellt. Stattdessen sei die Frage gestellt und beantwortet, wieso denn just im unleugbaren Vorgang des rasch sich verdichtenden völkerrechtlichen Staatenverbunds die Menge der darin kooperierenden souveränen Staaten, statt allmählich abzunehmen, genau gegenläufig dazu dramatisch anwächst. Auch heute noch stehen ja weitere staatliche Separationen auf der politischen Tagesordnungen. Politisch einschlägig motivierte Bewegungen gibt es über das schon erwähnte Schottland hinaus bis nach Quebec und von Flandern bis nach Katalonien – von den derzeit freilich hoffnungslosen Fällen Tatarstans oder Tibets ganz zu schweigen. Die Antwort auf die Frage nach den Ursachen und Gründen der modernisierungsspezifischen Pluralisierung der Staatenwelt ist nicht einmal schwer zu finden. Aber sie ist ungewohnt und verlangt die Neuvergegenwärtigung des möglicherweise schon vergessenen Schulwissens, dass in jedem Verbundsystem die Menge der Möglichkeiten der Mitglieder dieses Verbunds, Beziehungen untereinander herzustellen, in einem quadratischen Verhältnis zur Anzahl dieser Mitglieder anwächst. Das gilt jedenfalls dann, wenn die Mitglieder eines solchen Systems nach Funktion und Interaktion nicht gemäss dem fixierten Plan einer Maschinenmechanik ein für alle Mal festgelegt sind, vielmehr frei sind in Nutzung kontingent unterschiedlicher Gelegenheiten, sich zu verbinden, zu trennen und in anderen Kombinationen neu zu verbinden, Erfahrungen zu sammeln und zu transferieren oder Kapitalien aller Art zu bilden, um zu investieren. Zentralstaatsgemäss und planungsverpflichtet sind die Vorzüge solcher Freiheiten nicht zu haben. Sie sind von gewährleisteten Selbstbestimmungsrechten abhängig – mit dem Effekt fortschreitender Generierung neuer Handlungsmöglichkeiten und Zwecke, die keine Planung im Vorhinein hätte entwerfen können. Eben das pluralisiert dann zugleich die Selbstbestimmungsinteressen und erklärt die Rationalität der nach Zahl und Inhalt expandierenden Souveränitätsansprüche staatlicher Gebietskörperschaften im Verbund wechselseitiger Abhängigkeiten, in die uns kraft ihrer Lebensvorzüge die moderne Zivilisation weltweit hineinzwingt.

Aber etliche Grossstaaten, näherhin Großflächenstaaten haben sich doch auch erhalten, wird man erwidern. So ist es, und weder in den USA noch in Australien und auch nicht in Brasilien oder in der Indischen Union sind Separatismen aktuell, stattdessen aber doch Hochföderalismen mit territorialen Differenzierungen vom Steuerrecht über das Erbrecht bis zum Strafrecht, aus deren Perspektive die Bundesrepublik Deutschland wie ein zu seinem Nachteil straff organisierter Einheitsstaat erscheint.

3. MARKTFREIHEIT BEI VERBLIEBENER FRIEDENSMACHTSCHWÄCHE – DIE EU OHNE DIE NATO

Hat man sich diese Zusammenhänge klar gemacht, dann versteht man zugleich Nutzen und Nachteil der EU, wie sie nun einmal existent ist, besser. Als Freihandelszone von kontinentaler Weite sind ihre Vorzüge unwidersprechlich, und vom Interesse des EU-austrittsgeneigten Grossbritannien, doch wenigstens auch weiterhin am europäischen Freihandel partizipieren zu können, war schon die Rede. Auf das Stichwort »Freihandelszone« reagiert freilich die dominante europapolitische Öffentlichkeit, zumal in Deutschland, vorwiegend empfindlich – als wäre es eine Missachtung höherer Zwecke,

die man auch noch hat, einen Zweck zu rühmen, der vielleicht dürftiger, aber dafür bereits erreicht ist. Aus Europa eine »Wertegemeinschaft« zu machen – darum ginge es doch, so hört man, zur Wahrung des Friedens letztendlich. Ich erinnere mich an eine Wahlrede, die wissen wollte, immerhin verdankten wir doch der Union eine für europäische Verhältnisse beispiellos lange Friedenszeit. Diese Auskunft ist wirklichkeitsfremd. Der Friede, der in Europa mit dem Ende des Zweiten Weltkrieg zwingend wurde, ist eine Voraussetzung europäischer Vergemeinschaftungen gewesen, aber doch nicht ihre Wirkung. Überdies blieb just die Friedenserhaltungsmacht der Union, als es einmal darauf ankam, beschämend schwach, in der Bosnienkrise nämlich, als das alte Gross-Jugoslawien zerfiel, die serbische Artillerie, auf den Höhen rings um Sarajewo postiert, die grösste Moschee daselbst unter Feuer nahm, überdies ein Programm ethnischer Säuberung in Europa erneut politikfähig wurde und in Reaktion darauf die Ministerpräsidentinnen der beiden militärstärksten islamischen Länder über ein Treffen just in Sarajewo weltweit sichtbar machten, welche Folgen der europapolitisch unaufgehaltene Versuch einer Liquidation der kulturellen Relikte des osmanischen Reiches auf dem westlichen Balkan haben könne. Noch einmal: Die europäische Gemeinschaft war ersichtlich zu einer politischen adäquaten Antwort in friedenserhaltender Absicht hier gar nicht fähig. Die Amerikaner waren es, die mit einer Ermächtigung durch die NATO mit ihren militärischen Mitteln die Rückkehr zum Frieden erzwangen.

4. SCHULDENVERGEMEINSCHAFTUNG: WÄHRUNGSUNION OHNE FISKALUNION

Das also ist unvergessen und im Kontext der islamistischen Herausforderungen erst recht. Umso wichtiger bleibt, nach dem Verlust ihrer Geltung als Friedensmacht, die wirtschaftspolitische Effizienz der EU. Inzwischen ist auch diese, wie bekannt und erinnert, nicht mehr unbestritten, und man ist gut beraten, jetzt nach dem Realismus im verbreiteten Anti-EU-Populismus zu fragen. In den europäischen Ländern, die vor der Gründung der Währungsunion als Hartwährungsländer galten, in Deutschland zumal, gilt der Euro inzwischen als bedauerlicher und bedrohlicher Schadensfall. Das hat seine Gründe, darunter auch harte Gründe. Wozu überhaupt ein Währungsverbund, der Europa, statt seine Union zu festigen, just geldpolitisch mehr als je zuvor und mit schwerwiegenden Folgen teilte? Frühe Warnungen sind unvergessen geblieben – die des damaligen Schweizer Nationalbankpräsidenten Markus Lusser zum Beispiel, der konstatierte, ein Verbund starker Währung könne tatsächlich einen bescheidenen Vorteil haben, ein Währungsverbund mit Einschluss der Schwachen hingegen werde zum Grossschadensfall werden. Für sprachempfindliche geltheoretische Laien musste bereits ein signifikanter Metapherwechsel, der die neue Einheitswährung rhetorisch begleitete, Misstrauen erwecken. Jahrelang galt doch die künftige, vertraglich in Aussicht gestellte europäische Währung als »Krönung« der Union. In Reaktion auf den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik, die Bundeskanzler Kohl wider den manifesten Unwillen der europäischen Partner Frankreich und Grossbritannien, aber im Einvernehmen mit den Weltmächten der USA und der Sowjetunion erreichbar gemacht hatte, wurde jetzt die Einheitswährung zum »Motor«

des EU-Verbands auf dem Weg zu ihrer Vollendung bestellt. Beschwichtigend gaben in Deutschland Experten zu verstehen, ganz unmetaphorisch habe Frankreich die deutsche Wiedervereinigungseuphorie als Gelegenheit zur Abschaffung der D-Mark in der Absicht genutzt, den prestigeschädigenden Zwängen zur Abwertung des Franc, komplementär zu den Aufwertungen der deutschen Mark, zu entkommen. Das mag man im Rückblick kaum glauben – schädigte das doch die Exportchancen Frankreichs, und das abermals komplementär zu einschlägigen Begünstigungen deutscher Präsenz auf dem Weltmarkt.

So oder so: Das und anderes mehr sind keine Fragmente aus fachlichem Insiderwissen, vielmehr Erstaunen und schliesslich Kopfschütteln erregende Themen von Leitartikeln der Provinzpresse sogar, von Leserbriefen, von Talkshows überdies, vorgetragen und erläutert schliesslich von öffentlichkeitsfähigen Experten bei Konferenzen, in Bestsellern popularisierungskompetenter Autoren und in Meinungsbildungsprozessen überall so oder so betroffenen Unternehmen, in Schulen, und in Clubs und sonstigen Bürgervereinen ausserdem.

Die Überschuldungskrise, gewiss, ist nicht nur ein europäisches Thema. Aber die öffentliche Meinung, nicht nur in Deutschland, glaubt doch nicht grundlos zu wissen, dass die Gemeinschaftswährung in Europa hoffnungslose Exzessverschuldungen gefördert hat, und die Kreditschöpfungskunst der europäischen Zentralbank, die in den Euro-Ländern, je nach bestehenden oder nicht mehr bestehenden Rekonsolidierungschancen ihrer Haushalte beklagt oder gefeiert wird, wirkt inzwischen wie ein Tun im Vorgriff auf Privatvermögen einschliesslich der Sparguthaben. Im Rückblick hat es auf der Perspektive der Bürger seine Evidenz, dass der Euro, statt als europäischer Einheitsbeschleunigungsmotor, als Entsolidarisierungsferment wirksam ist. Schwerwiegende Mängel der Regeln, die die Einheitwährung solide machen sollten, liegen zu Tage – die inzwischen entdeckte und praktizierte Möglichkeit der Europäisierung der Staatsschulden vor allem. Mit Bewegung liest man heute das Résumé, das schon vor nahezu zehn Jahren als einer der besonders erfahrenen Teilnehmer der Veranstaltung des Euro, Hans Tietmeyer zog: Eine »Aushöhlung der vereinbarten Regeln für die Fiskaldisziplin« sei unübersehbar usf.

Die Schadensträchtigkeit der Entwicklung, die damit eröffnet war, hat Dimensionen, die sich in der Standardabwehr verantwortlicher Parteien spiegelt: Sie sakralisieren den Währungsverbund, wie Peter Graf von Kielmansegg das genannt hat. Das bedeutet: Man beschweigt feiernd, was zu erörtern wäre. Die Konsequenz dieses Verhaltens ist demokratiepolitisch ihrerseits schadensträchtig. Sie versetzt Personen, die sich mit Besorgnissen zu Wort melden, tunlichst in den Status von Unpersonen – so den Experten Thilo Sarazzin zum Beispiel, der darüber freilich zum Bestseller-Autor wurde und damit den europäischen Schadensfall noch vergrösserte.

»Koste es, was es wolle!« – so sagt man mit hörbar mutmachender Übertreibung in Alltagsnotfällen, denen man sich gewachsen weiss. Mit vollem Ernst gesagt müsste es sich schon um Fälle in der Nähe zur Alternative von Krieg und Frieden handeln, um noch passend zu wirken. Als Auftakt zur kostenträchtigen Rettung einer über ein ungeeignetes Währungsgebiet hinaus ausgebreitete Währung passt das zitierte Wort schlechterdings nicht. Entsprechend hat es Wähler wie Parteifreunde erbittert, und so wirkt es bis heute fort.

Die politischen Konsequenzen sind bekannt: Zustimmungsverluste der Parteien, die sich über selbstauferlegte Correctnessregeln für die Erörterung wichtiger Fragen, die anhaltend die Bürger beschäftigen, unfähig gemacht haben, dazu das Aufkommen von Alternativparteien, die tatsächlich auch durch »Populismen«, also durch wirklichkeitstranszendente Ungemeinheiten sich auffällig machen, nichtsdestoweniger aber im Interesse der Erhaltung eigener Wirklichkeitsnähe ernstzunehmen sind. Schliesslich ereignen sich Geltungsverluste der ganzen so genannten »Politischen Klasse«. Komplementär dazu aktivieren sich direktdemokratische Betätigungswünsche, die ja, wenn sie denn auch rechtlich Geltung gewännen, als Faktor der Parteienkontrolle wirken würden und überdies Solidität der politischen Informationen der Stimmbürger steigern könnten. Ohnehin befindet sich ja kraft Ausbildung und Tätigkeit in wie nie zuvor anspruchsvollen Berufen und Beschäftigungen die politische Urteilskraft der Bürger auf einem historisch beispiellos hohen Niveau, und destruktive, nämlich wirklichkeitseutlastete Populismen sind heute nicht nur beim Publikum anzutreffen, vielmehr im Altparteienmilieu gleichfalls. Entsprechend nimmt generell die Anzahl der Fälle zu, in denen die Bürger sich mit Entwicklungen konfrontiert finden, auf die dominante Parteien, durch sakralisierte Populismen gesprächsunfähig geworden, antwortlos zu sein scheinen. Die mit guten Gründen bezweifelte Zukunftsunfähigkeit des Euro als einer Währung, die Länder inkompatibler Fiskalpolitiken zusammenbinden soll, ist dafür das mit Abstand wichtigste Beispiel.

5. ASYL – MENSCHENRECHT ALS ZUSTÄNDIGKEITSFRAGE

Das andere und momentan sogar aktuellere ist die Migrationskrise. Es ist trivial, ja banal, dass nach demokratisch uneingeschränkt legitimierbarer Entscheidungskraft wie nach mobilisierbaren technischen, sozialen und finanziellen Ressourcen die europäischen Nationalstaaten von Österreich bis Schweden und von Frankreich bis Ungarn mit Einschluss ihrer Interaktionen für die Mobilisierung migrationspolitischer Fälligkeiten ungleich kompetenter sind als die Union. Nichtsdestoweniger eben diese allenfalls subsidiär hilfreiche Union als Generalmigrationsproblemlöser anzurufen bewirkt, statt nützlicher Effekte, Selbstisolation und überdies die Selbstisolation besonders schadensträchtiger Sorte durch Erhebung eines höheren moralischen Anspruchs.

Es ist ja richtig: Beim Asylrecht handelt es sich von der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bis zum Artikel 16 der deutschen Bundesverfassung um ein Recht von humanitär fundamentaler Bedeutung und das in unsicheren Zeiten zumal, wie sie jetzt in europäischer Nachbarschaft herrschen. Man sah aber doch, dass just die wie eine Einladung wirkende Öffnung der Grenzen für Migranten jeglicher Motivation Zustände bewirkte, die Sinn und Effizienz des Asylrechts beschädigten.

Es gäbe »überall nichts in der Welt«, fand Kant, »was für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«. Das hört sich gut an, ist aber nur richtig, wenn der Wille über seine Güte hinaus auch gut beraten, also klug ist, und die Zweckmässigkeit seines Handelns unter Kontrolle zu halten weiss. Auch die »Werte«, denen die europäische Gemeinschaft als Wertegemeinschaft sich verpflichtet weiss, verlangen eben diese Kontrolle. Der Begriff der Werte entstammt ja der Ökonomie, und nirgendwo taucht er in

den alteuropäischen Ethik-Lehrbüchern oder auch in unseren Katechismen auf. »Wert« – das ist das Resultat der Schätzung einer Sache, einer Norm oder auch einer Handlung unter dem Aspekt ihrer Dienlichkeit für Zwecke, auch für gemeinsame Zwecke, und dabei kann man sich naheliegenderweise in komplex gewordenen Lebensverhältnissen auch verschätzen.

Aus heutiger Perspektive ist es leicht zu finden, dass sich die europäische Währungsgemeinschaft im vermeintlichen Unwert der Währungskonkurrenzen, die der Euro dann tatsächlich beendete, grob verschätzt hat. Und ebenso ist inzwischen evident geworden, dass es den Wert des Asylrechts im Ensemble der Menschenrechte faktisch beschädigen müsse, wenn man in letzter Instanz seinetwegen die europäischen Grenzen öffnet oder als wichtigsten Kontrollpartner die Türken bemüht. Ihre Werte schätzt die Europäische Union am besten, wenn sie sich ihrer pragmatischen Zwecke versichert und das Urteil über die Zweckmäßigkeit ihrer Politik der Gemeinschaft der ihr angehörigen souveränen, nämlich uneingeschränkt demokratisch legitimierten Staaten überlässt.

Es wäre Populismus, heute das geeinte Europa immer noch, wie einst sein erster Kommissionspräsident, für einen »unvollendeten Bundestaat« zu halten. Dieser Populismus erweckt die Illusion, Europa sei auf dem Wege zu diesem Ziel. Vorzugsweise in Deutschland ist diese Meinung populär, wo eine historisch erklärbare Neigung verbreitet ist, nicht mehr man selbst sein zu wollen. Entsprechend vermeint man, wir existierten bereits postnational. Weder in Norwegen noch in der Schweiz wäre das diskutabel, in England und Schottland erst recht nicht und in Frankreich ohnehin nicht und so auch in Polen nicht anders. Nicht die Verfügbarkeit des Euro in einem fiktiven souveränen europäischen Grossstaat ist ein geeigneter Massstab für die Einschätzung des Werts dieser Währung, sondern einzig die haushaltspolitischen Folgen seiner Verfügbarkeit sind es. Und nicht die Hoffnung auf unionsweit geltende migrationspolitische Entscheidungen ist hilfreich, vielmehr das Vorbild einzelner Ländern, die nach Verfahren und integrativer Effizienz in Europa sich besser als ihre Nachbarn migrationspolitisch zu behaupten wissen.

6. DIE »NATIONALE FRAGE«. IHRE PRÄSENZ IN DER SOZIALISMUSERBSCHAFT

Die Frage drängt sich auf, wieso die in Deutschland zumeist als »populistisch« gekennzeichneten Manifestationen von Sorgen die Zukunftsfähigkeit deutscher Regierungs- und Volkparteien betreffend in den post-DDR-Ländern ungleich auffälliger und häufiger als im Westen begegnen, und das überdies oft mit Äusserungsformen, die in der Tat »populistisch« sind, nämlich in ihrem Meinungsgehalt ineins verbreitet und sachfern. Die Beantwortung dieser Frage scheint mit Schwierigkeiten verbunden zu sein – insbesondere bei westlich geprägten Intellektuellen, denen es Genugtuung bereitet hätte, wenn sie in Nachwirkung des stets abschätzig thematisierten DDR-Sozialismus, weil er doch, immerhin ein Sozialismus war, in Dresden oder Leipzig, statt neo-nationalistische Bewegtheit, migrationspolitischen Internationalismus hätten demonstrieren sehen – nicht zuletzt im Gegensatz zu neo-liberalistisch infizierten Dekadenzen im Westen. Die medial verbrei-

tetste Erklärung des Faktums, dass just in der Ex-DDR die Ausrufung einer Alternative zur liberalistisch verfärbten post-nationalistischen Öffentlichkeit Westdeutschlands am lautesten tönt, will wissen, es handele sich dabei um einen intellektuellen Provinzialismus, der sich in der DDR, unbeschadet ihres alt-sozialistischen Internationalismus, in der Konsequenz ihrer bedauerlicherweise unvermeidlich gewordenen zuwanderungslosen Abschottungspolitik habe ergeben müssen. Just dort, wo es Migrantenmassen gar nicht gab habe entsprechend die Ausrufung der Überfremdungsgefahr das nachhaltigste Echo auslösen können.

Die Plausibilität dieser Erklärung lebt von der intellektuellen Befriedigungswirkung, die es bereitet, eine Erklärung, die auf den ersten Blick Paradox zu sein scheint, auf den zweiten Blick als zwingend verstehen zu dürfen. Selbst wenn man das gelten liesse, hat eine ganz andere, ungleich schlichtere Erklärung ungleich grössere Plausibilität. Der DDR-Sozialismus, war ja, wie der Sozialismus generell, von Fortschritten der Erfahrung seiner Zukunftsunfähigkeit belastet – im Vergleich mit den wirtschaftlichen und sonstigen Freiheiten der nahen BRD ohnehin und intern im Anblick von Phänomenen des sich ausbreitenden Verfalls zu Hause. Das löst den Jubel der Menge aus, die beim Fall der Mauer, wie befreit, durch deren Lücken drang. Man sucht nach einer Erklärung, wieso einem prominenten westlichen Intellektuellen eine vor die Fernsehkamera gehaltene Banane passend zu sein schien, um das plausibel zu machen. Zu diesem Plausibilisierungsversuch passt dann seinerseits der nachgeschobene demokratieromantische Tadel, die Vereinigung der beiden deutschen Staaten hätte doch nicht, die Gunst eines historischen Augenblicks nutzend, als Beitritt der DDR zur BRD sich ereignen dürfen, sondern als Ereignis einer reiferen Demokratie – als Konsensresultat nämlich von Verhandlungen eines Verfassungskonvents von Bürgern zweier auf- und hinauferhebungsbedürftiger Republiken.

So oder so: Was tatsächlich stattfand, wurde dominant als Befreiung durch Zugehörigkeit zum zukunfts-fähig verfassten Teil des eigenen Landes nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus erfahren. Die Last kollektiver Erfahrung, so könne es auf Dauer nicht weitergehen, fiel ab. Eben diese spezifisch ostdeutsche Erfahrung erklärt jetzt zugleich, wieso auf die neuen und aktuellen gesamtdeutschen Erfahrung ersichtlich zukunfts-unfähiger europapolitischer Entwicklung im Osten Deutschlands bis hin zu den vielbeklagten Populismen auffälligere Reaktionen als im Westen auslösen musste. Den real existent gewesenen Sozialismus hatte man glücklich hinter sich, nun aber überraschend die Solidaritätsgemeinschaft aller europäischen Schuldenmacher vor sich und ausserdem die Folgen der Vorwegübernahme der als europäisierungsfällig ausgerufenen Lasten einer pragmatismusscheu chaotisierten Migrationspolitik. Die Raison der politischen Suche nach zukunfts-fähigen Antworten auf die genannten politischen Herausforderungen der europäischen Gegenwart ist überall in Deutschland dieselbe. Aber die Erfahrungen der Dringlichkeit einer alternativen Politik gewannen zwangsläufig grössere Intensität, wo man ganz anderen Aussichtslosigkeiten die Zukunft des eigenen Landes betreffend erst vor kurzem entronnen war. Im Vergleich von Ergebnissen von heutigen Wahlen in Ost und West spiegelt sich das.

Dass im Osten Deutschlands die Suche nach politischen Alternativen häufiger als im Westen zugleich von nationalpolitischer Rhetorik Gebrauch macht, lässt sich als sozialistisches Erbstück verständlich machen, wie ich meine. Es lohnt sich jedenfalls, an die

Präsenz von Vaterlandrhetorik zu erinnern, die im sozialistischen Deutschland auffälliger war als in seinem westlichen Gegenstück. Mir selbst begegnete diese Vaterlandsrhetorik bereits unvergesslich bei Gelegenheit meiner Entlassung aus der sowjetischen Gefangenschaft im Frühherbst des Jahres 1945. Damals stellte sich die sowjetische Besatzungspolitik ersichtlich um in der Absicht einer Sozialisierung der von ihr beherrschten Territorien Deutschlands, und die Massenentlassung eines Teils der Kriegsgefangenen war ein nahe liegender Teil dieser Politik. Zur Verabschiedung erklärte uns Ex-Jungsoldaten der Hitlerwehrmacht ein sowjetischer Oberst, die tapfere Rote Armee habe gesiegt und damit auch die deutsche Nation von der Klassenherrschaftsdiktatur des Faschismus befreit. In ein schwer zerstörtes Land kehrten wir nun zurück und hätten es wieder aufzubauen, und die Massgaben für die Errichtung zukunftsfähiger Verhältnisse hätten ja nicht zuletzt, historisch sogar zuerst, deutsche Denker entwickelt – Karl Marx und Friedrich Engels zum Beispiel. Oft habe ich mich später an dieses Entlassungswort erinnert gefühlt – bei späteren Besuchen in Ostblock-Universitäten nämlich im Anblick der vier gestaffelten Reliefköpfe der Meisterdenker des Sozialismus, die zum emblematischen Inventar der Parteidiktaturen von Ost-Berlin bis nach Moskau gehörten.

Man bedenke: Insoweit galt man also hier, gerade auch als Deutscher, als Angehöriger einer befreiten Nation einschliesslich des reichen Erbes ihres bürgerlichen Fortschrittlichkeit von gestern, und die DDR etablierte sich später als der privilegierte sozialistische Hüter dieses Erbes – in der Gelehrten-Präsenz bei Kant-Feiern in Riga, ja in Königsberg, bei gesamtdeutschen Versammlungen der Goethe-Gesellschaft in Weimar, und auch Luther wurde selbstverständlich nostrifiziert und in der letzten Phase der DDR-Existenz sogar der Berliner Dom denkmalpflegerisch kompetent restauriert. Selbstverständlich blieben auch die Leistungen von Friedrich Engels in seiner Rolle als Militärhistoriker hoch geehrt. In der Nachfolge Lenins war Clausewitz-Lektüre kanonisiert, und die Volksarmee hielt, mit der wichtigsten Ausnahme des sowjetischen Stahlhelms, Erinnerungen an den preussischen Militärlook wach – vom Uniformschnitt bis zum Paradeschritt. Die Erwartung, das alles hätte mit dem Ende der DDR zugleich sich auflösen müssen, wäre weder realistisch noch überhaupt sinnvoll gewesen, und das erklärt zugleich, wieso intellektuelle »Wessis« in Nachwirkungen kanonisierter »Kritischer Theorie« sich heute nur ungern auf diese deutsch-nationalen Traditionsgüter des real existent gewesenen Sozialismus beziehen.

So oder so: Ideologische und politische Extremismen sind plausible Reaktionen auf Erfahrungen sich auflösenden Vertrauens in die Zukunftsfähigkeit verfügbarer institutioneller und pragmatischer Bedingungen politischen Handelns. Der Appell an die Bereitschaft zu einer Unternehmung, die uns jetzt »alternativlos«, eben »Koste es, was es wolle« abverlangt sei, zersetzt das Vertrauen in die Zukunftsfähigkeit der Gegenwartslage, und die blanke Ankündigung »Wir schaffen das«, verstärkt das alles, wenn der Partner, den man gleichzeitig dafür als alternativlos und unabdingbar erklärt, die EU nämlich, sich erwartungsgemäss seinerseits als handlungsschwach erweist.

NATION – VATERLAND – PATRIOTISMUS. BEGRIFFE OHNE BINDUNGSKRAFT?

I. BEGRIFFE UND WIRKLICHKEITSKONSTRUKTION

Wann hat ein Begriff Bindungskraft? Wohl dann, wenn er Gefühlsregungen auslöst, die verbinden oder trennen, ja sogar zum zielgerichteten Handeln treiben. Gott und Teufel, Freund und Feind, Demokrat oder Nazi haben solche Bindungskraft. Derlei Begriffe sind im Grunde Kommunikationsinstrumente zur Hervorbringung sozialer Wirklichkeit: Sie zu verwenden, löst nämlich Anschlusshandlungen aus, auf die man sich ziemlich gut verlassen kann. Es ist also kein Wunder, dass man Begriffe mit starker Bindungskraft in der Regel selbst besetzen, sie anderen wegnehmen, sie wenigstens zum eigenen Vorteil umdeuten will. Und noch weniger muss es wundern, dass man Begriffe zu vermeiden oder zu verpönen versucht, die unerwünschte Wirkungen auslösen oder immerhin auszulösen scheinen. Besonders klar wird das im Deutschen an den Begriffen Nation, Vaterland, Patriotismus. Sie scheinen nämlich den Weg zu schlimmen Verirrungen zu weisen. Umgekehrt zeigen sich an ihnen der praktische Sinn sowie die politische Notwendigkeit jenes »Richtigstellens von Begriffen«, das im so erfolgreich stabilitätssichernden konfuzianischen Denken und Handeln stets eine wichtige Rolle spielte.

II. AUSSERDEUTSCHER PATRIOTISMUS IN BEISPIELEN

Für Franzosen oder US-Amerikaner, und für die Angehörigen vieler anderer Völkerschaften oder Staatsvölker ebenso, ist folgendes ganz klar und unumstritten: Natürlich haben Begriffe wie Nation, Vaterland und Patriotismus große Bindungswirkungen, laden ein zur Gemeinsamkeit, fördern zusammenhaltenden Stolz. Franzosen hören es wirklich gern, und sei es in bekömmlicher Milderung durch sanfte Ironie, dass sie »la grande nation« wären, ausgestattet mit einer »mission civilisatrice«. Und beim Hören oder gar Singen ihrer Nationalhymne fordern sich Franzosen sogar wechselseitig auf, fürs Vaterland sich gleich welchen Gegnern entgegenzustellen: »Allons enfants de la Patrie, / le jour de gloire est arrivé. / Contre nous de la tyrannie / l'entendard sanglant est levé« (Los, ihr Kinder des Vaterlands, die Stunde des Ruhms ist gekommen. Gegen uns hat die Tyrannei ihre blutige Fahne erhoben). Sogar zum Anfeuern der Fußballnationalmannschaft taugt dieser Hymnenbeginn. Und US-Amerikaner drücken Gleiches mit nur anderen Worten sowie zusätzlich religiöser Sprache aus: Man lebt im »home of the brave«, in »God's own country«, gar in »the city upon the hill«, also im irdischen Vorgriff auf das himmlische

Jerusalem. Dank solcher nachgerade metaphysischer Einzigartigkeit ist es dann auch ganz selbstverständlich, einander auf T-Shirts zu versichern: »Proud to be an American girl«, oder einander auf Plakaten allenthalben aufzufordern: »Take pride in America!«.

III. DEUTSCHE TRAUMATA, DEUTSCHE VERKLEMMUNGEN

Anders ist das alles in Deutschland. Dort verbinden Begriffe wie Nation, Vaterland und Patriotismus nicht mehr, sondern spalten. Nur einen Teil der Bürgerschaft geleiten sie zu Empfindungen wie denen von Franzosen und Amerikanern. Den anderen Teil hängen beunruhigen sie, versetzen sie in Alarmstimmung, halten sie an zum »Wehret den Anfängen!«.

1. »Nation«

»Nation« klingt vielen Deutschen nämlich nach Nationalismus, also auch schon nach Nationalsozialismus, desgleichen nach »Abstammungsverband« – und somit nach Rassismus. Die Spuren von alledem schrecken heute noch, und zwar mit gutem Grund.

Deshalb ist es schon verständlich, dass viele Deutsche zu einer Art »postnationaler Nation« werden wollen, geeint möglichst nicht durch »gemeinsame Abstammung«, auf die der Nationsbegriff doch unübersehbar verweist, weil er vom lateinischen Wort »nasci« kommt, d. h. von »geboren werden«. Zusammenhalten soll die Deutschen allein ihre Sprache sowie ihre Verfassung. Der Sprache freilich schämt man sich im Ausland gern, weshalb man möglichst jede Gelegenheit nutzt, ins Englische zu fallen und sich so als Kosmopolit zu geben. Und der Verfassung mag man kein anderes Fundament zuschreiben als solche Prinzipien, die auch jede andere gute Verfassung tragen könnten. Eine besondere »deutsche Kultur« über die Sprache hinaus sowie abgesehen von der Verfassung hätte als ihren Kulminationspunkt ja doch wohl Auschwitz – und sei, gottlob, auch gar nicht als existent nachzuweisen. So jedenfalls sieht man es gern auf der politischen Linken.

Tatsächlich fühlt sich Deutschlands akademische und künstlerische Elite am wohlsten bei der Bekundung des Glaubens, ihr heutiges Land werde von nichts anderem geprägt als vom Entsetzen über die nationalsozialistischen Verbrechen und vom Willen, es nie wieder so weit kommen zu lassen. Im Grunde beginne die »richtige« – weil »gute« – deutsche Geschichte erst 1949, allenfalls im Frühsommer 1945, während alles zuvor kaum anderes als eine aufs Misslingen zuführende Vorgeschichte unseres – nun endlich postnationalen – Landes gewesen wäre. In einem solchen Deutungshorizont kann die Rede von einem »deutschen Volk« gar nicht anders als befremdlich klingen. Gleiches gilt für die Aussage, dieses Volk habe sich über viele Generationen hinweg als »deutsche Nation« zusammengehalten. Denn allenfalls eine sich immer wieder durch Einwanderung verändernde Bevölkerung auf einem Gebiet in wechselnden Grenzen mit Deutsch als Verwaltungssprache habe es je gegeben, könne es geben, ja solle es auch alternativlos geben. Und weil somit das »deutsche Volk« nichts anderes als eine Fiktion wäre, musste

wohl auch der Widmung »Dem Deutschen Volke« am Giebel des Berliner Reichstagsgebäudes in dessen Innenhof wie ein Gegengift im gleichen Schrifttyp hinzugefügt werden: »Der Bevölkerung«.

Nicht minder gut versteht man vor solchem Hintergrund auch die große Europa-Begeisterung vieler Deutschen sowie ihr Standardrezept bei Krisen zwischen Europas Staaten: Es braucht einfach »mehr Europa«! Denn »in Europa« könnten die Deutschen – so wenigstens hofften sie – ihre ungeliebte Nation wieder loswerden. Dann dürften sie, gleichsam wie vor dem »Sündenfall« von Bismarcks Reichseinigung, wieder Hanseaten und Bayern, Pfälzer und Hessen sein, zugleich auch Europäer. Doch sie wären nicht länger die – seit »Willi Zwo« und dem »böhmischen Gefreiten« – in Schimpf und Schande geratenen Deutschen.

Womöglich ist es etwas unfair, sich diesen sozialpsychischen Eigentümlichkeiten vor allem im Tonfall des Sarkasmus zu nähern. Denn wie anders hätte man wohl die Erniedrigung Deutschlands durch nazistische Staatsverbrecher und ihre Mitläufer, den Verlust eines Viertels des Staatsgebiets, die Teilung des Rests sowie den Abstieg des Landes zum weltweiten Paria aushalten sollen ohne einen solchen Sprung in die postnationale Zukunft! Dumm nur, dass kein anderes Land dem unseren bei diesem Sprung folgen will. Also entsteht gerade das aufs Neue, was man doch unbedingt zu beenden hoffte: ein deutscher Sonderweg.

2. »Vaterland«

Schon dieses Wort klingt im heutigen Deutschen altertümlich, und nicht allein wegen seiner nicht geschlechtergerechten Zusammensetzung. »Vaterland« wirkt nämlich wie ein Echo aus Zeiten, die uns nichts mehr angehen und für deren Ethos uns das Sensorium fehlt. Wer etwa bedenkt noch anders als mit Ironie und innerer Ablehnung den folgenden Satz von Horaz, der einst für Tausende von Soldaten mit dem Tod vor Augen trostverheißend war: »Dulce et decorum est pro patria mori« (Süß und ehrenvoll ist es, fürs Vaterland zu sterben)? Oder wem wäre es nicht peinlich, wenn da nicht nur von Theaterbühnen herab, sondern aus einer politischen Rede erklänge, was Schiller im »Tell« seinen Werner von Attinghausen sagen lässt: »Ans Vaterland, ans teure, schließ dich an! Das halte fest mit deinem ganzen Herzen. Hier sind die starken Wurzeln deiner Kraft«. Vaterland und Vaterlandsliebe klingen jedenfalls nach Verbrauchtem, ja vor allem Missbrauchtem: missbraucht etwa bei Langemarck, als im November 1914 junge Deutsche mit dem Deutschlandlied auf den Lippen (*se non è vero è molto ben trovato* ...) ins gegnerische Feuer gingen, und missbraucht von Hitler & Co., die erst ein viele Deutsche fanatisch faszinierendes Reich schufen – und es dann völlig ruinierten.

Doch auch hier soll man es mit dem Sarkasmus nicht übertreiben. Gab es denn nicht auch plausible andere Gründe als berechtigte Scham, um die Vorstellung von einem lebenswerten deutschen Vaterland, und gar erst das Verlangen nach ihm, zu verdrängen? Wie gut war denn die – wie endgültig erscheinende – deutsche Teilung von solchen Leuten auszuhalten, die das ganze Deutschland als ihr Vaterland ansehen wollten? Musste

nicht die DDR sogar das Singen ihrer Hymne unterbinden, weil die Wendung »Deutschland, einig Vaterland« so gar nicht mehr in die Gegenwart sowie in die gewollte Zukunft passte?

Obendrein wirkt der Begriff »Vaterland« doch nur in solchen Diskursen heimisch, die von einer gewissen Wärme der Sprache, von einer grundständigen Zuneigung zum eigenen Land geprägt werden. Doch jahrzehntelang schien eine solche Zuneigung zu Deutschland ganz abwegig zu sein. Man konnte es doch gar nicht gernhaben, das Land der »Richter und Henker«, ebenso wenig die »restaurative, nazistisch durchseuchte« Bundesrepublik – und kann gewiss auch nicht die heutige Gesellschaft mit ihrem Alltagsrassismus und »Extremismus der Mitte« mögen. Was soll insgesamt also wohl liebenswert sein an einem Land, das einem eine schlimm-schwierige Nationalität beschert, mit der man gerade so gerne lebt wie mit Zahnweh oder Mundgeruch?

3. »Patriotismus«

Patriotismus ist im Grunde nur ein Fremdwort für Vaterlandsliebe. Doch eben diese Verfremdung des Gemeinen macht den Begriff akzeptabel – wenn auch nur dann, wenn er von jedem Bezug auf ein »Volk« oder auf eine »Nation« gereinigt ist. Und weil das gerade beim Begriff des »Verfassungspatriotismus« so ist, wird er – vor allem in Intellektuellenkreisen – so sehr geschätzt. Sämtliche Zuneigung und aller Einsatzwille beziehen sich dann nämlich auf eine Verfassungsordnung, die jeglicher Bevölkerung Gutes verheißt, und zielen auf solche Prinzipien, die überall auf der Welt gelten können. Also hat solcher Patriotismus mit Deutschland nur noch insoweit zu tun, als dessen »akzeptable Geschichte« anscheinend erst mit dem Inkrafttreten des Grundgesetzes beginnt.

Freilich lobt man mit solchem Patriotismus eine wirklich gute Verfassung. Doch der Verfassungspatriotismus wirkt wie ein Giftpfeil, welcher auf jeden abgeschossen wird, der seinen Patriotismus nicht nur auf die Verfassung, sondern auch auf unser Land und dessen Volk beziehen will. Und natürlich geht die Erwartung dahin, dass dieser Pfeil ein Gegengift transportiere, nämlich gegen Nationalismus und Chauvinismus. Denn dahin-ein verwandele sich, gleichsam naturnotwendig, unter Deutschen jede offen bekundete Zuneigung zum eigenen Land, zu dessen Volk und zu seiner Kultur.

IV. ÜBLE FOLGEN MANGELNDEN WILLENS ZU ZUSAMMENGEHÖREN

Tut es einem Land eigentlich gut, wenn zur Bezeichnung dessen, was seine Bürger bis hinein in emotionale Tiefenschichten zusammenhalten kann, nur Begriffe mit Sprengkraft zur Verfügung stehen, doch nicht solche mit inkludierender Bindungskraft? Vernunft und Erfahrung sprechen dagegen. Mindestens ein zweifaches Nein liegt also nahe.

Erstens verfestigt das Fehlen positiv verbindender Begriffe ein gebrochenes Verhältnis zum eigenen Staat. Der aber ist ein Sozialgebilde, das – da ein Gehäuse von Konflikten, ja als pluralistische Demokratie sogar auf Streit gegründet – doch besonders viel Zusammenhalt braucht. Zumal der Sozialstaat nur auf der Grundlage von Solidarität funktio-

niert und deshalb starke Bindekräfte benötigt. Die Kernfrage lautet deshalb nicht nur, wie man die »Tragödie der Allmende« abwehren kann, also die Übernutzung öffentlicher, allgemein zugänglicher Güter wirkungsvoll unterbindet. Eine weitere wichtige Aufgabe läuft auch auf das konkrete Ziehen von Grenzen hinaus. Also auf die – anschließend mit verlässlicher Akzeptanz durchzusetzende – Festlegung dessen, wer denn wohl zum Kreis der am Sozialstaat Nutzungsberechtigten gehört bzw. gehören soll. Die Grundaufgabe besteht in der Schaffung von Solidarität überhaupt, also in der Herbeiführung und Aufrechterhaltung eines belastbaren Gefühls von Zusammengehörigkeit. Für die Erreichung dieses Ziels sind Begriffe mit integrierender Bindungskraft wirklich nützlich.

Zweitens lässt sich eine so sehr auf Konflikt ausgelegte Lebens- und Regierungsform wie die Demokratie ohne empfundenen, ja auch praktizierten Gemeinsinn nur schwer auf Dauer stellen. Es braucht nun einmal einen »Sinn für das Gemeinsame«, an dem entlang man den Streit um das Herausfinden dessen führen kann, was als »Gemeinwohl« gelten mag. Und zudem braucht es »gemeinsamen Sinn«, verstanden als die selbstverständliche, wechselseitige Anschlussfähigkeit gerade von pluralen Sichtweisen und von divergenten Relevanzstrukturen. Beides aber entsteht nicht von selbst, sondern muss kultiviert werden – nachgerade wie eine wetteranfällige Pflanzenzucht. Obendrein werden unterschiedliche Einzelmenschen und Einzelgruppen wirkungsvoll verbunden durch gemeinsame, das Hier-und-Jetzt überwölbende Sinn- und Zielhorizonte. Fachsprachlich nennt man sie »Transendenzen«. Gleich ob es sich um »kleine« und »innerweltliche« Transendenzen handelt wie das Vertrauen auf den Sozialstaat, oder um »große« und metaphysische Transendenzen wie die Ableitung der Staatsprinzipien vom Sinn der Geschichte oder von Gottes Willen. Nur mit »Transzendenz« und »Gemeinsinn« gelangt man jedenfalls über jene »parallele Individualität« hinaus, die auf der einen Seite demokratienotwendiger Kompromissbereitschaft in die Quere kommt und auf der anderen Seite das Risiko einer »Tragödie der Allmende« stark anwachsen lässt. Solchen Gefahren kann gerade auch der alltägliche Gebrauch von Begriffen mit starker gesellschaftlicher Bindungskraft wehren.

Hinzu tritt inzwischen die Notwendigkeit, eine teils schon entstandene, teils noch weiter entstehende Einwanderungsgesellschaft zusammenzuhalten. Das wird schwierig, wenn die Einwanderer auf eine Gesellschaft treffen, die gar nicht richtig zusammenhält, vielleicht gar nicht zusammenhalten will. Die jedenfalls keine Begriffslandschaften aufweist, die durchstreifend und sich aneignend der bislang Fremde zum Teil einer solidarischen und sich mögenden Gesellschaft werden könnte. Es wirkt hierzulande nämlich merkwürdig, Deutschland zu mögen oder – über den Besitz eines deutschen Passes hinaus – Deutscher sein zu wollen. Und eben weil das so ist, dennoch aber aufgrund unserer werdenden Einwanderungsgesellschaft nun auch ein realer, nicht rein imaginärer Bedarf an zusammenhaltenden Begriffen entstanden ist, wird die Patriotismus-Debatte derzeit von einer akademischen zu einer höchst praktischen Diskussion. Denn seit Deutschland zu einem Einwanderungsland nicht nur geworden ist, sondern das auch sein will, können die Deutschen – und alsbald auch ihre Eliten – nicht mehr Frage ausweichen, was denn die »schon länger im Land Lebenden« mit den womöglich obergrenzenlos weiterhin Zuwandernden zusammenhalten könnte. Nur sehr abstrakt lässt sich dabei ein selbstermächtigtges Einwanderungs- und Ansiedlungsrecht aller nach Deutschland Strebenden

rechtfertigen. In der Praxis stößt eine solche Praxis nämlich auf höchst reale Grenzen von bürgerschaftlicher Solidaritätsbereitschaft, die nun aber genau dort gezogen sind, wo das durch Begriffe mit Bindungskraft ausdrückbare und tatsächlich ausgedrückte Zusammengehörigkeitsgefühl endet.

V. MÖGLICHE BEGRIFFE MIT ZUSAMMENHALTENDER BINDUNGSKRAFT

Also gilt es, solche Begriffe aufs Neue zu erlangen oder bereitzustellen, die uns auch materiell belastbar und darin auf sehr konkrete Weise mit Neubürgern verbinden – und zwar nicht einfach nur in einem ziemlich theoretischen und deshalb alltagspraktisch unverbindlichen Sinn als »Mitmenschen«. Welche Begriffe könnten das aber sein?

Neu geschaffene Begriffe werden wenig Bindungskraft entwickeln. Besser knüpft man an Begriffe an, die schon verfügbar sind. »Vaterland« wird sich dafür nicht mehr eignen, da jener Tonfall des öffentlichen und privaten Sprechens weder widerspruchsfrei verfügbar oder noch weithin akzeptabel ist, in dem dieser Begriff Sinn hat sowie affirmativ gebraucht werden kann. Auch »Nation« wird keinen bindungsstarken Begriff mehr abgeben, und zwar wegen jenes Anklangs an »Nationalismus« und gar »Nationalsozialismus«, der selbst dann absichtlich gesucht oder gar zum Tönen gebracht wird, wenn es dafür keine wirklich guten Gründe gibt.

Hingegen scheint »Patriotismus« eine gewisse Chance zu haben, zu einem Begriff mit zusammenhaltender Bindungskraft zu werden. Dessen Kern ist schließlich etwas so Unverfängliches wie die Zuneigung zu dem Land, in dem man nun einmal lebt, und zu jenen Leuten, in deren Mitte man wohnt – wobei das bei tüchtigen Leuten meist verbunden ist mit dem Willen, auch selbst zur Wohlfahrt dieses Landes und seiner Leute beizutragen. Beim Patriotismus aber kommt es – ganz anders als beim Nationalismus – gerade nicht auf die *Herkunft* von Mitbürgerinnen und Mitbürgern an, die in einer Einwanderungsgesellschaft ja sehr unterschiedlich sein wird. Wichtig ist allein jene gemeinsame *Zukunft*, die man als dauerhafte Bewohnerschaft eines gemeinsamen Landes nun einmal teilen wird. Und für die wünschenswerte inhaltliche Ausgestaltung dieser Zukunft fand glücklicherweise gerade Deutschlands Nationalhymne eine wunderbare Formel: Das gemeinsame Land soll blühen im Glanz jenes Glücks, das Einigkeit und Recht und Freiheit schaffen.

Außerdem verbindet sich Patriotismus leicht mit rechtverstandenen *Stolz* auf ein Land oder ein Staatsvolk, dem man sich zugehörig fühlt. Entgegen mancherlei Einwänden findet sich daran weder moralisch Verwerfliches noch sachlich Unbegründetes. Stolz ist nämlich nichts anderes als eine Empfindung der Dankbarkeit dafür, auch ganz unverdient einer guten Gemeinschaft oder einer guten Gesellschaft anzugehören; und aus dieser Dankbarkeit kann die Bereitschaft entstehen, fortan auch selbst zur Wohlfahrt und zum Wohlstand jenes Landes beizutragen, in dem zu leben man das Glück hat. Stolz hat also weniger mit eigenen Leistungen zu tun, hinsichtlich welcher wir doch meist Understatements und niemals ein bombastisches Auftrumpfen verlangen. Stolz hat vielmehr zu tun mit den Leistungen jener Gruppe, der man sich zugehörig fühlt. Und solcher Stolz wird,

falls nicht auf tatenlose Selbstverliebtheit hinauslaufend, in Handlungen münden, die jene stolz begründenden Leistungen der gemeinsamen Gruppe für die absehbare Zukunft auf Dauer stellen. In genau diesem Sinn ist man stolz auf seine Familie, auf seinen Fußballverein, auf sein Land.

In der Tat haben Deutsche – gleich ob »Biodeutsche« oder »Passdeutsche« – viele gute Gründe zur Dankbarkeit dafür, genau Deutsche zu sein. Es ist ja nicht so, als ob alles in der deutschen Geschichte »auf Hitler« zugelaufen wäre – mag er selbst mitsamt seiner Anhänger sich auch lange Zeit als die »Erfüllung der deutschen Geschichte« gesehen haben. Gerade *nach* ihm – und auch aus dem Erschrecken über seine und seiner Gefolgschaft Verbrechen – entstand nämlich ein wirklich gutes Deutschland. Obendrein war längst »vor Hitler« vieles gut an unserem Land. Nur wenig, und zumal politisch Wichtiges, sei hier knapp erwähnt. Da ist Deutschlands Tradition des Konkordanzverlangens und der Konkordanzpolitik, ihrerseits entstanden und verfestigt nach den Religionskriegen. Da ist die für Europäisierung und Globalisierung bereitmachende Erfahrung Deutschlands mit jahrhundertlangem Mehr-Ebenen-Regieren – einst in Reichsstrukturen, heute in EU-Strukturen. Da ist, gleichsam auch als wünschenswertes Gegengewicht zur anonymisierenden Globalisierung, die Verankerung der meisten Deutschen in kleinen regionalen Strukturen, zumal in ihren so vielgestaltigen Heimaten. Obendrein sind da besonders wertvolle Errungenschaften unserer politischen Kultur, für die – gottlob – die meisten Angehörigen unserer Eliten und auch große Teile der deutschen Bevölkerung stehen. Zu diesen Errungenschaften gehören etwa unsere starke Verfassungsgerichtsbarkeit, die den Rechtsstaat auch vor demokratischer Willkür schützt, sowie das konstruktive Misstrauensvotum als Unterpfand von Regierungsstabilität selbst in einer Viel-Parteien-Demokratie.

Dass wir alle diese Errungenschaften besitzen, die unser Land stabil und integrationsfähig machen, verdankt sich der Sedimentierung *vielfältiger* geschichtlicher Erfahrungen. Diese wurden zu gleichsam sedimentierten kulturellen Mustern. Nun liegen sie jeder individuellen Sozialisation der Bürger unseres Landes voraus, sind also Bestandteil jener Kultur, in die hinein sowohl die jeweils nächste Generation als auch – gelingendfalls – migrantische Neubürger sozialisiert werden. Nicht wenige schätzen diese Kultur auch und wollen sich gern in sie integrieren. Gewissermaßen sind diese kulturellen Merkmale Deutschlands ein im Lauf unserer Geschichte aufgehäuftes Kapital, mit dessen Zinsen sich durchaus eine gemeinsame gute Zukunft – gerade unserer Einwanderungsgesellschaft – herbeiführen lässt. Doch genau um dieser Möglichkeit willen darf man jenes politisch-kulturelle Kapital dann eben auch nicht verschleudern, geringschätzen oder ungenutzt lassen. Gerade in einer Einwanderungsgesellschaft wird nämlich die überkommene deutsche Kultur durchaus nicht weniger bedeutend, sondern zu genau jener Klammer zwischen Vergangenheit und Zukunft, die unser gesellschaftliches Hochrisikoexperiment vielleicht zu einer Erfolgsgeschichte machen kann.

Womöglich hilft uns ja gerade die nun anzugehende Aufgabe, unsere Einwanderungsgesellschaft zusammenzuhalten, beim Auffinden und In-Geltung-Bringen erneut bindungskräftiger Begriffe. Womöglich lehrt auch gerade die nun erforderliche Integrationspolitik den Wert eines Doppelpacks aus »Patriotismus als Klammer« und aus »Heimat als Verwurzelungsort« – und zwar dafür, wieder ein rundes, nicht vor allem

durch Traumatisierungen geprägtes Verhältnis zu unserem Land und Volk zu gewinnen. Und vermutlich macht es eine sich selbst annehmende Nation mit Vaterlandsliebe und Patriotismus auch Einwanderern leichter, bald schon zu jenen Einheimischen zu werden, die in aller Selbstverständlichkeit – mitsamt einem nennenswerten Teil der jahrzehntelang ihre Traumata pflegenden »Bio-Deutschen« – wieder Patriotismus praktizieren und auf ihr (neues) Vaterland stolz sind. Dann gäbe es auch Chancen dafür, wieder einen seriösen Gebrauch des Begriffs der »deutschen Nation« zurückzugewinnen – und zwar in wichtigeren Zusammenhängen als nur bei der Rede von einer »Fußballnationalmannschaft«. Doch der Weg dorthin wird weit sein.

VI. WAS TUN?

Was aber wäre jetzt schon zu tun, also in einer Lage, da für viele der wichtigen Akteure aus Politik und öffentlichem Diskurs die Begriffe Nation, Vaterland und Patriotismus teils als »politisch belastet«, teils als »nazistisch verbrannt« gelten, so dass man bei deren Verwendung fast unweigerlich »rechtsradikalen Ungeists« bezichtigt wird?

Erstens sollte man sich auf keine Kämpfe einlassen, die man – obschon um ein legitimes Ziel ausgetragen – nicht gewinnen kann. Das rät Deutschen dringend davon ab, derzeit für die einst so selbstverständliche Liebe zum Vaterland zu werben. Es mag ohnehin wirkungsvoller sein, solche Liebe einfach zu hegen und aus ihr heraus zu handeln, sich also an die antike *Maxime* zu halten: »*Verba docent, exempla trahunt*« (Worte belehren nur, doch Beispiele ziehen mit). Im Übrigen vergibt man sich nichts, wenn man statt vom Volk oder von der Nation ganz profilflach von der Bevölkerung, von deren Staat und von beider Geschichte spricht. Das Wesentliche ist nämlich, Zusammenhalt zu stiften und Spaltungen zu überwinden – und das verlangt zunächst einmal danach, mögliche Zwietracht gegenstandslos zu machen.

Zweitens gilt es, nur solche Positionen zu beziehen, die sich auch von Übelwollenden nicht mit sonderlichen Erfolgsaussichten angreifen lassen. Das rät an, bei Diskursen über das eigene Land, über dessen Leute und über die uns alle verbindende Kultur den zwar inhaltlich sehr gehaltvollen, doch gleichsam teflonbeschichteten Begriff des Patriotismus in den Mittelpunkt zu stellen. Als »Verfassungspatriotismus« wird dieser Begriff nämlich auch von möglichen Gegnern im Diskurs um das richtige Verhältnis zum eigenen Land längst schon benutzt. Doch darüber hinaus lässt er sich leicht zu einem die Bedeutungsgehalte von Vaterlandsliebe und Nationalstolz aufsaugenden Begriff weiterentwickeln. Denn selbst der, dem alle diese Einstellungen zuwider wären, täte sich schwer mit dem Auffinden plausibler Argumente gegen eine Denkweise, welche die folgenden drei lobenswerten Haltungen auf einen einzigen Begriff bringt: redliche Zuneigung zu einem konkreten Land und zu dessen Bevölkerung; Überordnung einer gemeinsamen Zukunft vor jeglicher, auch ganz diverser Her- und Abkunft; sowie gemeinwohlorientiertes Handeln im Dienst von Land und Leuten, das keinem anderen Land und dessen Leuten den dortigen Patriotismus bestreitet, sondern sich mitempfindend genau daran erfreut.

Drittens verschafft es diskursive Feldvorteile, wenn man das unser Land immer noch kennzeichnende Fehlen eines positiven Diskurses über Deutschland und dessen Kultur mitsamt den ungunstigen Folgen all dessen immer wieder vor Augen führt – doch freilich nie im Modus der Klage oder Anklage, sondern stets mit einer milden, zumindest nicht allzu scharfen Ironie. Dann werden nämlich Zuspitzungen möglich, die einen trotzdem nicht in plausibler Weise angreifbar machen; und umgekehrt reizt derlei unbedarfte Gegner zu Argumentationsfehlern, aus denen man Vorteile für die eigene Sache ziehen kann.

Viertens muss man sich jeglicher Verbindung von Patriotismus mit einem Relativieren deutscher Verbrechen oder mit irgendwelcher Schlussstrichmentalität enthalten. Im Gegenteil muss man mit Geduld und vielen Wiederholungen herausstellen, dass gerade der im internationalen Vergleich so einzigartige und insgesamt, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, ganz vorbildliche Umgang der Repräsentanten, Eliten und vieler Bürger unseres Landes mit den Scheußlichkeiten sowie mit dem schlimmen Erbe des Nationalsozialismus einer der Gründe von berechtigtem Stolz auf das heutige Deutschland ist. So zu argumentieren, verbindet im Übrigen vortrefflich den allgemein wertgeschätzten Verfassungspatriotismus mit dem immer noch bei vielen verfeimten, da auf die eigene Nation bezogenen Patriotismus.

Fünftens soll man, wo immer das möglich ist, nicht aufgesetzt wirkt und keine Empfindungen von Peinlichkeit auslöst, die Symbole unseres Landes verwenden. Staatszeremonien etwa sollten regelmäßig mit der Nationalhymne beendet werden, idealerweise auch wichtige Tagungen jener Parteien, die unseren Staat tragen; und die Bundesfahne – gerne auch als Fahnenbündel, wie sie für Frankreich typisch sind – sollte an allen öffentlichen Gebäuden das ganze Jahr über zu sehen sein, natürlich im jeweils sachlich angebrachten Verbund mit Stadtfahne, Landesfahne und Europafahne. Es reicht nämlich auch für Europäer nicht, »an sich« eine als »Unionsvolk« zusammengehörende Bevölkerung zu sein. Sondern man muss diesen Anspruch schon auch »für sich« symbolisch zum Ausdruck bringen, wenn er in emotionale Tiefenschichten eindringen und dort zur auch das Alltagshandeln tragenden Selbstverständlichkeit werden soll.

Bindungskraft entsteht nämlich nie von selbst, sofern man von jener zwischen Liebespaaren, zwischen Eltern und Kindern sowie zwischen Geschwistern absieht. Man muss Bindungskraft vielmehr erst stiften und dann in Wirkung halten. Dazu können Begriffe wie Nation, Vaterland und Patriotismus sehr wohl Wichtiges leisten. Nur muss man sie, wie schon Konfuzius betonte, immer wieder aufs Neue richtigstellen – etwa so, wie eben hier.

HENDRIK HANSEN

DAS NATIONALGEFÜHL ALS PRODUKT VON GESCHICHTE UND GLOBALISIERUNG. EINE BETRACHTUNG AM BEISPIEL UNGARNS

Politik ist ein rationales Geschäft. Die Frage nach dem Wesen der Politik wurde in der Ideengeschichte zumeist als Frage nach der Natur der *ratio* verstanden, die die Politik beherrscht. Die *ratio* wurde wahlweise (wie in der Sophistik) im Nützlichen gesehen oder (wie bei Platon) im Vernünftigen, oder sie wurde als nüchternes Interesenskalkül verstanden, wie (bei allen Unterschieden) bei Machiavelli und Hobbes. Emotionen spielen bei diesen Bestimmungen der Politik eine untergeordnete Rolle.

Doch bereits die antiken Demokratietheorien, namentlich diejenigen von Platon und Aristoteles, wissen um die Bedeutung, die Emotionen gerade in Demokratien zukommt – und Thukydides' Darstellung von Perikles verdeutlicht, wie sehr auch die politische Praxis in den griechischen Demokratien diese Bedeutung kannte und die Emotionen der Bürger mit den Mitteln der Rhetorik zu bedienen wusste. Gerade daraus resultiert die Ambivalenz von Demokratien: Sie leben vom Engagement ihrer Bürger, das durch ihre emotionale Bindung an das Gemeinwesen getragen wird, doch eben diese Emotionen können leicht Feindschaft und Willkürentscheidungen gegenüber Gegnern im Inneren wie im Äußeren befördern.

In der Moderne, seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, beruht die emotionale Bindung der Bürger an ihren jeweiligen Staat auf dem Nationalgefühl, das grundsätzlich von einer ähnlichen Ambivalenz wie die Demokratie gekennzeichnet ist. Es kann die Vaterlandsliebe bezeichnen, in der Montesquieu die entscheidende Kraft für die Förderung des gesellschaftlichen Zusammenhalts in Demokratien sah, oder auch den Nationalismus, der nach feindlicher Abgrenzung vom Anderen und Fremden strebt und in seiner Übersteigerung für so viele Verbrechen im 20. Jahrhundert verantwortlich ist.

Angesichts der Tatsache, dass der enge Zusammenhang zwischen der Entwicklung der westlichen Demokratien seit dem 18. Jahrhundert und dem Nationalgefühl der Bürger kaum bestritten wird, erstaunt es, dass wichtige Theorien der europäischen Integration wie der Neofunktionalismus oder der Supranationalismus von der Möglichkeit einer schrittweisen Überwindung der Bindung an das Nationale ausgehen. Eine solche Überwindung wäre – wenn überhaupt – nur vorstellbar, wenn sich parallel eine vergleichbare emotionale Bindung an die Europäische Union entwickeln würde.

Die Vernachlässigung des Nationalen und des Nationalgefühls in der Reflexion der europäischen Integration rächt sich heute, da der Rückbezug auf die Nation mittlerweile auch in zahlreichen westlichen Gesellschaften eine ungeahnte neue Bedeutung gewinnt. Zunehmend wird deutlich, dass die Nation ihre gemeinschaftskonstituierende Bedeutung in vielen ostmitteleuropäischen Beitrittsstaaten der EU unterschwellig nie eingebüßt hat. Im Gegenteil: ostmitteleuropäische Staaten wie Polen, Tschechien und Ungarn haben das Nationalgefühl nach dem Ende des Kommunismus wiederentdeckt und fanden sich nach dem Fall des Eisernen Vorhangs relativ unvorbereitet im internationalen Kontext einer bereits hoch entwickelten europäischen Integration und einer globalisierten Weltwirtschaft wieder. Was in West-Deutschland, Frankreich und Italien schrittweise entwickelt wurde, wurde in Ostmitteleuropa auf einen Schlag als *acquis communautaire* der Europäischen Union übernommen – damit standen diese Staaten über die Handelsverträge der EU und die Mitgliedschaft in der WTO unvermittelt auch im globalen Wettbewerb.

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalgefühl in ostmitteleuropäischen Staaten ist besonders interessant, weil es dort aufgrund seiner »Konservierung« in der Zeit der totalitären Diktaturen in besonderer Reinheit erhalten blieb und folgerichtig in den letzten Jahren einen besonders starken Gegenpol zur Europäisierung und zur Globalisierung bildet. In diesem Beitrag soll am Beispiel des ungarischen Nationalgefühls gezeigt werden, wie es sich erstens aus der Erfahrung der Geschichte speist; wie es zweitens mit der Prägung durch die kommunistische Diktatur verbunden wurde; und wie drittens die Enttäuschung über die Liberalisierung und Europäisierung in den 1990er und 2000er Jahren zu einer Renaissance des Nationalgefühls führten. Auf diese Renaissance reagiert die Regierungspartei Fidesz mit seiner nationalkonservativen Position, die im vierten Abschnitt am Beispiel von ausgewählten Reden von Ministerpräsident Orbán skizziert wird. Der Nationalkonservatismus schlägt jedoch – fünftens – zunehmend in einen offenen Anti-Pluralismus um, dem das Konzept eines homogenen Nationalstaats zugrunde liegt. Damit zeigt sich am Beispiel Ungarns deutlich die oben erwähnte Ambivalenz des Nationalgefühls. Zugleich wird deutlich, dass die europäische Integration nicht ohne eine positive emotionale Bindung der Unionsbürger an die EU gelingen kann.

I. DIE PRÄGUNG DES UNGARISCHEN NATIONALGEFÜHLS DURCH DIE GESCHICHTE

In methodischer Hinsicht stellt sich die Frage, wie man die Prägung des Nationalgefühls analysieren kann und welche Quellen dabei maßgeblich sind. Das Nationalgefühl speist sich neben der Sprache und Kultur aus der Erfahrung der Gemeinschaft als »Schicksalsgemeinschaft«: Bedeutende Momente der Geschichte, die zu Wendepunkten einer Gemeinschaft wurden, werden im Nachhinein als gemeinschaftsstiftend und -prägend erinnert. Dabei werden die tatsächlichen historischen Ereignisse zugespitzt und insbesondere in den Schulen, in öffentlichen Gedenkveranstaltungen und in der Nationalliteratur so vermittelt, dass ein bestimmtes Selbstbild der Nation entsteht. Auf Differenzierungen wird verzichtet; durch die Zuspitzung wird aus Geschichtsschreibung Mythenbildung.

Mit der Verwendung des Begriffs des Mythos wird betont, dass eine nationale Gemeinschaft nicht allein aus einem rationalen Verständnis z. B. ihrer Werte gebildet wird, sondern immer auch durch Erzählungen und Bilder, die von einem großen Teil der Bevölkerung geteilt werden und denen eine große emotionale Bedeutung zukommt. Nationale Mythen beziehen sich auf konkrete historische Ereignisse, ermöglichen aber durch Zuspitzungen, Übertreibungen oder Vereinseitigungen eine emotionale Bindung an die Gemeinschaft, indem an besondere Leistungen oder besondere Niederlagen der Gemeinschaft erinnert wird.

Die Auseinandersetzung mit nationalen Mythen ermöglicht somit einen Zugang zur emotionalen Bindung von Bürgern an ihre Nation und zu deren politischem Selbstverständnis. Das politische Denken in Frankreich und der französische Patriotismus lassen sich nicht verstehen, ohne sich mit der Art und Weise der Erinnerung an die französische Revolution auseinanderzusetzen; ähnliches gilt in den USA für die Erinnerung an die Unabhängigkeitserklärung und die Staatsgründung durch die Verfassung. Dabei soll der Begriff des Mythos hier weder in einem emphatischen Sinn (wie z. B. bei Sorel), noch in einem kritischen Sinn verstanden werden (wie z. B. bei Münkler). Sorel – und anknüpfend an seine Theorie des Mythos auch Carl Schmitt – zielen auf eine Instrumentalisierung des Mythos zur Förderung der Kampfkraft der Gemeinschaft,¹ Herfried Münkler hingegen beabsichtigt die Dekonstruktion nationaler Mythen: die Bewusstmachung ihrer Bedeutung für die Entwicklung einer Nation.²

Welches sind nun die wesentlichen Mythen, anhand derer sich die emotionale Bindung der Bürger in Ungarn an ihre Nation beschreiben lässt? Relevant sind hier die Mythen, die in den gängigen Erzählungen der Geschichte im Schulunterricht und in der nationalen Erinnerungskultur eine zentrale Rolle spielen und von der Mehrheit der Bevölkerung geteilt werden. Dabei spielt die Differenz zwischen historischer Faktizität und ihrer Wahrnehmung im Mythos eine sekundäre Rolle. In diesem Beitrag geht es um die Bedeutung des jeweiligen Mythos für das Selbstbild der Nation und nicht um die Frage, inwieweit der Mythos mit historischen Fakten übereinstimmt. Auch die politische Polarisierung der Ungarn in Fragen der Erinnerungskultur kann hier nur am Rande erwähnt werden. Ungarn ist eine gesplante Nation, in der Konservative und Linksliberale die nationalen Mythen mit ganz unterschiedlichen Akzenten erzählen. Mit Rücksicht auf die politischen Kräfteverhältnisse im Land wird hier die nationalkonservative Sicht, die unter der jetzigen Regierung eine besondere Rolle spielt, wiedergegeben.

Die sechs wichtigsten Mythen sollen hier kurz geschildert und auf ihre Bedeutung für das Nationalgefühl hin analysiert werden:

1. Der erste Mythos ist derjenige der Landnahme im Jahr 896, als Fürst Álmos mit seinem Reitervolk von der heutigen Ukraine aus kommend im Osten des Karpatenbeckens eintraf, um es von dort aus zu erobern. Unter Historikern ist umstritten, ob es sich um eine Flucht oder um eine geplante Eroberung handelte.³ Für

1 Georges Sorel: Über die Gewalt, Frankfurt am Main 1981, S. 145; Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 2010, S. 77–90.

2 Herfried Münkler: Die Deutschen und ihre Mythen, Hamburg 2010.

3 Janos Hauszmann: Ungarn. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg/München, 2004, S. 25.

die Erinnerungskultur ist relevant, dass die Landnahme Gegenstand zahlreicher ungarischer Sagen ist, deren Tenor lautet, dass das ungarische Volk sich vor der Landnahme in den Wirren der Völkerwanderung als besonders tapfer erwiesen hatte, nun aber sein gelobtes Land erreichte. Verbreitet ist die Parallele von Álmos und Moses: So wie Moses sein Volk bis zur Grenze Israels führte, so führte Álmos die Ungarn an die Grenze des Karpatenbeckens und gab seinem Sohn Árpád die Aufgabe, die Landnahme zu vollziehen. Damit hatten die Ungarn ihre Heimat zugewiesen bekommen – gewissermaßen ihr gelobtes Land.⁴

2. Das zweite einschneidende Ereignis in der ungarischen Geschichte war die Krönung von König Stephan I. zum ungarischen König und die Christianisierung Ungarns. Im Dezember des Jahres 1000 erschien Papst Silvester II. im Traum der Erzengel Gabriel und wies Silvester an, den ungarischen Herrscher István (Stephan) zum König zu krönen wegen seiner Verdienste um die Christianisierung von Ungarn – und zwar mit einer Krone, die zunächst für den polnischen König bestimmt war.⁵ Die Krone ist bis heute Sinnbild der nationalen Selbständigkeit Ungarns:⁶ mit der Deutung der Christianisierung beansprucht Ungarn eine kulturelle Vorreiterrolle in Ostmitteleuropa.
3. Während die ersten beiden Mythen von Siegen handeln – der Eroberung des Karpatenbeckens, der Staatsbildung durch Stephan I. und dem damit verbundenen Sieg des Christentums – handeln die vier weiteren bedeutenden Mythen interessanterweise von Niederlagen. Der Inbegriff der Niederlage im ungarischen Verständnis ist die von Mohács.⁷ Am 29. August 1526 unterlag dort die ungarische Armee den Türken unter dem Sultan Suleiman I.⁸ Mit dieser Niederlage wurde Ungarn in drei Teile zerschlagen: Es entstand ein westlicher Teil unter der Herrschaft von Habsburg, ein mittlerer Teil unter osmanischer Herrschaft und ein östlicher Teil, der zu Siebenbürgen gehörte (und heute zu Rumänien).⁹ Dalos zufolge vertraten bereits Zeitgenossen der Schlacht von Mohács die Auffassung, dass die Niederlage eine Strafe Gottes dafür war, dass die Ungarn sich in dem ihnen zugewiesenen gelobten Land nicht an Recht und Gesetz hielten.¹⁰ Zugleich entstand der Mythos, dass die Niederlage darauf zurückzuführen sei, dass Ungarn von den westlichen Mächten, die sie um Hilfe gebeten hatten, im Stich gelassen wurde. Historiker betonen hingegen, dass die wesentliche Ursache für die Niederlage im Verfall der politischen Herrschaft nach der verhältnismäßig glanzvollen Zeit unter dem »Renaissancefürsten«¹¹ Matthias Corvinus zu sehen

4 György Dalos: Ungarn in der Nußschale. Ein Jahrtausend und zwanzig Jahre – Geschichte meines Landes, München 2012, S. 13–17.

5 Dalos, a. a. O., S. 21 f.

6 Hauszmann, a. a. O., S. 38.

7 Um den Kampf gegen die Osmanen ranken sich weitere nationale Mythen. Hervorzuheben ist insbesondere der Kampf um die Festung Sziget, der auf ungarischer Seite unter dem Kommando des legendären Grafen Miklós Zrínyi stand (1566). Vgl. dazu: István Futaky: Sziget 1566 – Buda 1945. Der Weg eines ungarischen Mythos, in: Reinhard Lauer (Hrsg.): Erinnerungskultur in Südosteuropa, Berlin 2011, S. 217–228.

8 Vgl. die Schilderung bei Hauszmann, a. a. O., S. 91.

9 Ebd., S. 95 f.

10 Dalos, a. a. O., S. 59.

11 Hauszmann, a. a. O., S. 86.

ist und somit innere Streitigkeiten eine wichtigere Rolle bei der Niederlage von Mohács spielten als die fehlende Bereitschaft westlicher Staaten, Geld und Truppen gegen Suleiman bereit zu stellen.¹² Mit dieser Niederlage begann die Zeit der Teilung des Landes und der Fremdherrschaft: Ungarn war seither immer geteilt oder fremdbeherrscht. Beides – Teilung und Fremdherrschaft – sind maßgebliche Themen in der Selbstwahrnehmung der Ungarn geworden.

4. Die Fremdherrschaft führte zu zwei wichtigen Freiheitskämpfen, derer bis heute in Ungarn jedes Jahr mit einem nationalen Feiertag gedacht wird: die Revolution von 1848 und der Volksaufstand von 1956. Die Revolution von 1848 war der Versuch, die Fremdherrschaft der Habsburger abzuschütteln. Hier äußerte sich das ungarische Nationalgefühl im Streben nach Freiheit von Unterdrückung.¹³ Der Dichter Sándor Petőfi hat dieses Freiheitsstreben im »Nemzeti Dal«, dem »Nationalen Lied«, das im März 1848 zur Hymne der Revolution wurde, ausgedrückt, dessen erste Strophe folgendermaßen lautet:

*Auf, die Heimat ruft, Magyaren!
Zeit ist's, euch zum Kampf zu scharen!
Wollt ihr frei sein oder Knechte?
Wählt! Es geht um Ehr und Rechte
Schwören wir beim Gott der Ahnen:
Nimmermehr
beugen wir uns den Tyrannen!
Nimmermehr!¹⁴*

Der Freiheitskampf gegen Österreich spielte seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle in der Herausbildung des ungarischen Selbstverständnisses als Nation.¹⁵ Die nationale Erweckung, die in Ungarn wie in vielen anderen Ländern Europas mit einer Weiterentwicklung der Sprache und Literatur verbunden war,¹⁶ führte in Ungarn jedoch zu neuen Spannungen. Die anderen Nationen, die im Habsburgerreich zu Ungarn gehörten, entwickelten in ähnlicher Weise ihr Nationalbewusstsein und sie verlangten vor allem nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich von 1867 von den Ungarn die gleichen Freiheiten, die diese

12 Dalos, a. a. O., S. 61.

13 Zur Revolution von 1848 vgl. Hauszmann, a. a. O., S. 159–171.

14 Sándor Petőfi: Gedichte – Auswahl. Schätze der Ungarischen Dichtkunst, Band V, Magyar Elektronikus Könyvtár (Ungarische Digitale Bibliothek), <http://mek.oszk.hu/01000/01008/01008.htm> (zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

15 Die geistige Atmosphäre in Ungarn in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (der sogenannten »Reformzeit«) wird sehr gut deutlich in der Széchenyi-Biographie von Andreas Oplatka: Graf Stephan Széchenyi. Der Mann, der Ungarn schuf, Wien 2004.

16 Vgl. dazu András Masát: Nationenbildung, kulturelles Gedächtnis und Fremderfahrung. Vortrag an der Andrassy Universität Budapest am 5. 11. 2008, Andrassy-Abhandlungen Nr. 21, Budapest 2008 (<https://www.andrassyuni.eu/pubfile/de-122-abh21masat.pdf>, zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

von den Habsburgern gefordert hatten – was unweigerlich zu neuen Konflikten führte und zu der historischen Entwicklung beitrug, die die Grundlage für den nächsten Mythos bildet: den Vertrag von Trianon.

5. Neben dem Trauma der Fremdherrschaft ist die nationale Erinnerungskultur vom Trauma der Teilung des Landes beherrscht. Im Zusammenhang mit der Niederlage bei Mohács wurde bereits die Dreiteilung des Landes nach der Niederlage gegen die Osmanen im 16. Jahrhundert erwähnt. Im 20. Jahrhundert erfolgte die Teilung des Landes durch den Friedensvertrag von Trianon vom 4. Juni 1920. Dieser Vertrag legte fest, dass Ungarn zwar ein selbstständiger Staat wurde, aber auf ein Drittel seiner ursprünglichen Fläche reduziert wurde. Dadurch leben seither Millionen Ungarn außerhalb des ungarischen Staatsgebietes. Die Erinnerung an das »Großungarn« vor dem Trianon-Vertrag ist in Ungarn sehr lebendig: Karten von Großungarn finden sich in allen Souvenirgeschäften und die Regierung Orbán hat den Tag der Unterzeichnung des Friedensvertrags (4. Juni) als »Tag des nationalen Zusammenhalts« zum Nationalfeiertag erhoben.
6. Der bereits erwähnte Volksaufstand gegen die kommunistische Regierung und die sowjetische Besatzung im Oktober/November 1956 ist das sechste der historischen Ereignisse, die eine mythische Bedeutung für das Nationalgefühl in Ungarn bekommen haben. Ähnlich wie die Revolution von 1848 steht der Volksaufstand für den Freiheitswillen der Nation und ihre Bereitschaft, auch um den Preis hoher Opfer gegen Fremdherrschaft und für die Selbstbestimmung der Nation zu kämpfen. Der Aufstand richtete sich faktisch sowohl gegen den reformunwilligen Teil der Kommunistischen Partei, der bis 1956 unter der Führung von Mátyás Rákosi stand, als auch gegen die Sowjetunion. Unter Rákosi wurde in Ungarn nach dem Zweiten Weltkrieg die kommunistische Diktatur errichtet. Er bezeichnete sich selbst als »Stalins bester Schüler in Ungarn« und wurde erst im Juli 1956 abgesetzt, nachdem Chruschtschow die Destalinisierung eingeleitet hatte.¹⁷ In der mythischen Zuspitzung wird der Volksaufstand von konservativer Seite auf einen Kampf der Sowjetunion gegen Ungarn reduziert. Mit dieser Deutung soll das ungarische Volk in Gänze als Opfer einer fremden Macht dargestellt werden – ungeachtet der Tatsache, dass viele Ungarn, allen voran János Kádár, an der blutigen Niederschlagung des Aufstandes und dem anschließenden Terror beteiligt waren.¹⁸

Diese historischen Ereignisse und die mit ihnen verbundene Deutung der ungarischen Geschichte werden in Ungarn nicht nur in der Schule vermittelt, sondern spielen in der Erinnerungskultur eine zentrale Rolle. An die Landnahme und die Errichtung des christlichen Königtums unter Stephan I. erinnern u. a. die Denkmäler auf dem Budapester Heldenplatz; die Krone von Stephan I. ist bis heute im Wappen von Ungarn enthalten.

17 Vgl. die ausführliche Darstellung der Entwicklung im Vorfeld des Volksaufstandes bei János M. Rainer: Imre Nagy. Vom Parteisoloden zum Märtyrer des ungarischen Volksaufstandes, Paderborn 2006, S. 109–123.

18 Zu den »Säuberungen« nach der Niederschlagung des Volksaufstandes vgl. András B. Hegedüs: Die Niederschlagung der ungarischen Revolution – Die restaurative Vergeltung, in: ders./Manfred Wilke (Hrsg.): Satelliten nach Stalins Tod. Der »Neue Kurs«: 17. Juni 1953 in der DDR, Ungarische Revolution 1956, Berlin 2000, S. 260–289.

Die Niederlage von Mohács wurde Gegenstand zahlreicher berühmter Gemälde¹⁹ und ist im Alltag als Sprichwort präsent: Mit dem Satz »több is veszett Mohácsnál« (»mehr ging bei Mohács verloren«) soll zum Ausdruck gebracht werden, dass etwas auch schlimmer hätte kommen können. Die Revolution von 1848 und der Volksaufstand von 1956 sind jedes Jahr am 15. März bzw. am 23. Oktober Gegenstand großer Gedenkveranstaltungen in Budapest, wobei die Regierung und die Oppositionsparteien jeweils konkurrierende Veranstaltungen organisieren. Die Folgen des Vertrags von Trianon spielen nicht nur, wie bereits erwähnt, in der Erinnerungskultur eine Rolle, sondern auch in der täglichen Politik, weil die Fidesz-Regierung sich besonders für die Rechte der sogenannten Auslandsungarn einsetzt.

Was für ein Nationalgefühl wird nun durch diese Mythen gefördert? Das positive Selbstbild von Ungarn, das in ihnen vermittelt wird, ist von drei Ideen bestimmt:

1. Das Karpatenbecken ist das »gelobte Land« der Ungarn, das ihnen seit der Landnahme zusteht und in dem sie eine ganz eigene, durch ihre eigentümliche Sprache geprägte Kultur entwickelt haben.
2. Ungarn ist durch die Christianisierung unverbrüchlicher Teil des Abendlandes und des westlichen Kulturkreises geworden; es bildet die Vorhut westlicher Wertevermittlung in Ostmittel- und Osteuropa.
3. Die Ungarn sind ein Volk, das unerschrocken für seine Freiheitsrechte eintritt und bereit ist, dafür hohe Opfer zu erbringen. Anders als z. B. in der englischen oder französischen Geschichte steht dabei jedoch ein kollektives Freiheitsverständnis im Vordergrund: In den mythischen Zuspitzungen werden »1848« und »1956« zu Symbolen für den Freiheitskampf einer Nation gegen äußere Fremdherrschaft.²⁰

Ein weiterer Aspekt des nationalen Selbstverständnisses, der ergänzend hinzukommt, ist die Selbstwahrnehmung Ungarns als sogenanntes »Fährenland«.²¹ Das Land ist durch seine Lage zwischen West- und Osteuropa beiden gleichermaßen verbunden – dem Osten durch seine Herkunft, dem Westen durch seine Entscheidung für das Christentum und seine Orientierung an der geistigen, wissenschaftlichen und technischen Entwicklung des Abendlandes.

Diese positiven Elemente des Selbstbildes, die das ungarische Nationalgefühl prägen, verbinden sich auf der anderen Seite mit der negativen Erfahrung jahrhundertelanger Teilung und Fremdherrschaft. Letztere ist zudem mit dem Eindruck verbunden, im

19 Vgl. z. B. die Bilder von Bertalan Székely in der Ungarischen Nationalgalerie in Budapest.

20 In der berühmten Rede von Viktor Orbán anlässlich der Umbettung von Imre Nagy und seinen Weggefährten am 16. Juni 1989 wird dieses kollektive Freiheitsverständnis bereits deutlich. Westliche Medien interpretierten die Rede damals irrtümlich als eine Forderung nach der Verwirklichung individueller Freiheitsrechte. Der Text der Rede ist auf der Internetseite des Herder-Instituts für historische Ostmitteleuropaforschung zu finden: <https://www.herder-institut.de/go/rT-71bebd> (zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

21 Der Begriff wurde von dem ungarischen Dichter Endre Ady geprägt, der Ungarn als ein Land charakterisierte, das zwischen den Ufern des Westens und Ostens hin- und herpendelte und weder auf der einen, noch auf der anderen Seite dauerhaft anzulegen vermochte. Vgl. Reinhold Vetter: Ungarn. Ein Länderportrait, Berlin 2012, S. 30.

Kampf gegen die Fremdherrschaft immer wieder vom Westen im Stich gelassen zu werden: 1526 in Mohács ebenso wie 1956. Die Selbstwahrnehmung als Opfer ist ein zentrales Element der ungarischen nationalen Mythen und des ungarischen Nationalgefühls.

Diese Darstellung der Mythen und des damit verbundenen Nationalgefühls ist, wie oben bereits erwähnt, etwas holzschnittartig, weil sie die Spaltung der Ungarn über Fragen der Deutung ihrer Geschichte und ihrer Nation vernachlässigt, die bereits in den politischen Debatten im 19. Jahrhundert zwischen Széchenyi und Kossuth eine wichtige Rolle spielte. Heute verläuft die maßgebliche Trennungslinie zwischen den kosmopolitisch orientierten Linksliberalen und den national und christlich orientierten Konservativen. Während erstere Ungarns Einbindung in die westliche Wertegemeinschaft betonen, sehen letztere die westlichen Werte als tendenziell korrumpiert an, kritisieren das individualistische Freiheitsverständnis des Westens und setzen auf eine Renationalisierung der ungarischen Politik. Die Polarisierung zwischen diesen beiden Lagern zeigt sich besonders in der Erinnerungskultur. Dass die Darstellung in diesem Beitrag sich auf die nationalkonservative Sicht beschränkt, ist darin begründet, dass sie derzeit in Ungarn eine unangefochtene Vorrangstellung hat. Die letzten Parlamentswahlen im April 2018 haben gezeigt, dass Fidesz zumindest außerhalb von Budapest (wo die Oppositionsparteien einige Erfolge erzielen konnten) den unangefochtenen Rückhalt der Bevölkerung genießt.²² Seit der Wahl sind die Oppositionsparteien noch schwächer und gespalten als zuvor, so dass sie in den nationalen Debatten marginalisiert sind.

II. DIE PRÄGUNG AUS DER ZEIT DES KOMMUNISMUS

Für die Analyse des ungarischen Nationalgefühls ist es bedeutsam, dass dessen hier skizzierte Elemente sich in der Zeit von 1945 bis 1989 mit den Prägungen aus der Zeit des Kommunismus verbanden. Zu diesen Prägungen gehört es, dass man in Ungarn als Nationalist und Staats skeptiker zugleich auftreten kann. Der ungarische Schriftsteller Péter Nádas beklagte, dass die Menschen im Sozialismus nur Strategien des Überlebens erlernten, ihnen aber gerade deshalb der für eine Republik erforderliche Sinn für das Gemeinwohl fehle.²³ Aus der feindlichen Haltung gegenüber dem diktatorischen Staat wurde die Konsequenz gezogen, dass der, der den Staat betrügt, nicht ein Dieb ist, sondern ein »ügyes ember« – ein geschickter Mensch.²⁴

22 Außerhalb von Budapest gingen nur drei Direktmandate an die Opposition (in Szeged, Pécs und Dunaújváros). Vgl. die Internetseite des nationalen Wahlamts für eine Karte der 106 Direktmandate, von denen das Parteienbündnis von Fidesz und KDNP 91 gewinnen konnte: <http://www.valasztas.hu/dyn/pv18/szavossz/hu/oevker.html> (zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

23 Péter Nádas: Parasitäre Systeme. Vom geistigen und mentalen Trümmerhaufen, den uns der Kalte Krieg hinterließ, in: ders.: Spurensicherung, Berlin 2007, S. 87–102.

24 Jürgen Dieringer: Das politische System der Republik Ungarn. Entstehung – Entwicklung – Europäisierung, Opladen 2009, S. 53.

Der »ügyes ember«, den das sozialistische System prägte, war kein überzeugter Marxist – die waren in Ungarn gegen Ende der kommunistischen Herrschaft wie in den anderen kommunistischen Staaten eher selten zu finden – aber er war doch von den politischen Konzepten dieser Ideologie beeinflusst. Drei Einflüsse sind für die politische Kultur nach 1989 besonders relevant:²⁵

1. In den sozialistischen Gesellschaften gab es ein besonderes Spannungsverhältnis zwischen dem Alltagswissen und der Ideologie.²⁶ Während in der Schule, im Betrieb und gegenüber Vertretern der Partei und des Staates ideologische Überzeugtheit demonstriert wurde, ließ man im Privaten die Distanz zum Regime durchscheinen. Diese »Schizophrenie«²⁷ wurde zu einem konstitutiven Merkmal der spätsozialistischen Gesellschaften der achtziger Jahre. Sie könnte eine Erklärung dafür liefern, weshalb die Bürger in ehemals sozialistischen Staaten eine größere Distanz gegenüber dem Staat und den staatlichen Institutionen erkennen lassen, als sie in westlichen Staaten zu beobachten ist. In Ungarn kann man (wie auch in Ostdeutschland) die widersprüchliche Kombination einer hohen Erwartungshaltung gegenüber dem Staat, die einem paternalistischen Staatsverständnis entspricht, mit einer großen Staatskepsis beobachten.
2. Ein zentrales Merkmal der sozialistischen Ideologie ist die Förderung des sogenannten »Klassenhasses«.²⁸ Das Ziel, Frieden durch Sozialismus zu verwirklichen, sollte durch den Kampf gegen den Klassenfeind erreicht werden, der (aus Sicht der kommunistischen Parteien) nicht nur im Ausland, sondern auch im eigenen Land agierte. Nur wer den Klassenfeind hasst, so war die Überzeugung, hat den Willen, die kapitalistischen Verhältnisse und jeden Versuch, sie in den sozialistischen Staaten wiederherzustellen, zu bekämpfen. Dieses Denkmuster, dass Politik eine Form des Kampfes ist, wurde nach 1989 nicht gänzlich überwunden, sondern teilweise nur mit neuen Inhalten, d. h. neuen Feindbildern, verbunden. Die oben erwähnte Polarisierung zwischen den politischen Lagern könnte zumindest teilweise darauf zurückzuführen sein, dass hier langfristig eingeübte Denk- und Verhaltensmuster aus der sozialistischen Zeit fortwirken.²⁹
3. Das Recht war im Sozialismus ein Instrument für den Klassenkampf; es sollte der kommunistischen Partei bei der Durchsetzung des Sozialismus dienen. Das liberale Verständnis des Rechts als einer unparteiischen Instanz beruht aus sozialis-

25 Vgl. dazu den Beitrag des Verfassers: Die Prägung der politischen Kultur in Ostdeutschland und Ungarn durch die Erfahrung des Kommunismus, in: Ellen Bos u. a. (Hrsg.): Der Donau-Raum in Europa, Baden-Baden 2012, S. 61–84.

26 Das Spannungsverhältnis zwischen Alltagswissen und Ideologie thematisiert Reinhard Koch am Beispiel der DDR, doch die Erfahrungen treffen ebenso auf Ungarn zu: Reinhard Koch: Alltagswissen versus Ideologie? Theoretische und empirische Beiträge zu einer Alltagsphänomenologie der DDR, in: Ralf Rytlewski (Hrsg.): Politik und Gesellschaft in sozialistischen Ländern. Ergebnisse und Probleme der Sozialistische Länder-Forschung, Politische Vierteljahresschrift (Sonderheft, Bd. 20), Wiesbaden 1989, S. 99–120.

27 Klaus Schroeder: Der SED-Staat. 1949–1990, München 1998, S. 585.

28 Schischkin bestimmt in seinem Lehrbuch der marxistischen Ethik den Klassenhass als konstitutives Merkmal dieser Ethik: Alexander F. Schischkin: Grundlagen der marxistischen Ethik, Berlin (Ost) 1964, S. 366.

29 Zur Polarisierung in der ungarischen Politik vgl. Ellen Bos: Ungarn unter Spannung. Zur Tektonik des politischen Systems, in: Osteuropa, 61. Jg. (2011), Heft 12, S. 39–64, hier: S. 49 f.

tischer Sicht auf einer bewussten Verschleierung der tatsächlichen Verhältnisse. Die sozialistische Rechtstheorie entlarvt hingegen den »wahren« Charakter des Rechts als Instrument der Herrschenden zur Durchsetzung der Interessen des Kapitals.³⁰ Dieses Verständnis des Rechts prägt offensichtlich immer noch die politische Kultur in zahlreichen Transformationsstaaten. Das Recht wird vielfach als ein Instrument im Machtkampf mit dem politischen Gegner angesehen, und nicht als Grundlage einer Bürgergesellschaft, in der der Schutz des Rechts ein gemeinschaftliches Anliegen aller ist.

Diese Prägungen wirken bis heute fort, wenngleich es schwer ist, sie im Einzelnen nachzuweisen. Sie verbinden sich mit dem Nationalgefühl, insbesondere mit der Selbstwahrnehmung als Opfer fremder Mächte. Die Macht, die heute als entscheidende Bedrohung der nationalen Autonomie gesehen wird, ist nicht mehr Russland, sondern die liberalen Werte der Europäischen Union und die mit der europäischen Integration verbundene Einbindung Ungarns in die Globalisierung.

III. EUROPÄISIERUNG, GLOBALISIERUNG UND DIE RENAISSANCE DES NATIONALEN

Will man dieses Gefühl der Bedrohung verstehen, so muss man den Prozess der Transformation in Ungarn in den Blick nehmen. Der Transformationsprozess in Ungarn weist gegenüber anderen mitteleuropäischen Transformationsstaaten wie Polen, Tschechien und der Slowakei die Besonderheit auf, dass der Umbruch 1989 vergleichsweise sanft vollzogen wurde. In der Spätphase der Herrschaft von János Kádár in den achtziger Jahren kam es immer mehr zu einer Aufweichung der Diktatur und es entstand innerhalb der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei (MSZMP) eine Reformbewegung, die 1989 die Macht übernahm und die Demokratisierung von Ungarn anstieß. Die »verhandelte Revolution« (»negotiated revolution«)³¹ hatte zur Folge, dass es eine größere Kontinuität unter den Eliten gab als in anderen Transformationsstaaten.³² Diese Kontinuität wurde dadurch ermöglicht, dass die Systemtransformation in Ungarn im Vergleich zu anderen mittel- und osteuropäischen Staaten stärker elitenzentriert war. Der runde Tisch ermöglichte eine geordnete Übergabe der Macht. Im Gegenzug für die Schaffung eines liberal-demokratischen Systems verzichtete die Opposition auf eine Abrechnung mit den alten Eliten. Einem Teil der alten Eliten gelang es, mit Hilfe der Privatisierungen ihre frühere politische Macht in wirtschaftliche Macht zu transformieren.³³

30 Zur sozialistischen Rechtstheorie vgl. z. B. Wolfgang Weichert: *Recht und Demokratie*, in: Wolfgang Weichert / Eberhard Poppe / Uwe-Jens Heuer: *Sozialistisches Recht und Demokratie*, Berlin (Ost) 1981, S. 5–23.

31 Vgl. Rudolf Tökés: *Hungary's negotiated revolution. Economic reform, social change and political succession*, Cambridge 1996.

32 Vgl. dazu Zoltán Tibor Pállinger: *Die politischen Eliten Ungarns im Systemwechsel, 1985 – 1995*, Bern 1997, sowie ders.: *Zwischen Polarisierung und Professionalisierung: Entwicklungslinien der politischen Elite Ungarns*, in: *Südosteuropa* Bd. 56 (2), S. 200–221.

33 Jürgen Dieringer: *Ungarn*, in: Günther Heydemann / Karel Vodicka (Herausgeber): *Vom Ostblock zur EU. Systemtransformationen 1990–2012 im Vergleich*, Göttingen 2013, S. 239–261, hier: S. 241.

Die Folge dieser Entwicklung war einerseits, dass die neuen wirtschaftlichen Eliten in den neunziger Jahren ein Interesse daran hatten, ihre Machtstellung auszubauen. Dies war teilweise mit einer massiven Bereicherung im Privatisierungsprozess verbunden. Andererseits hatten sie aufgrund der personellen Kontinuitäten kein Interesse daran, die Verbrechen des Kommunismus in Ungarn aufzuarbeiten. Bis heute gibt es nur einen sehr eingeschränkten Zugang zu den Akten des früheren Geheimdienstes.

Somit wurde in den neunziger Jahren im Transformationsprozess der Grundstein für ein tiefes Misstrauen nicht nur gegenüber den herrschenden Parteien, sondern auch gegenüber dem wirtschaftlichen Liberalismus gelegt, der vielen Bürgern als ein System erschien, das die Durchsetzung des Stärkeren ermöglicht. Das Vertrauen in die Parteien erreichte seinen Tiefpunkt, als im Oktober 2006 der damalige Ministerpräsident Ferenc Gyurcsány im Rahmen einer Klausurtagung seiner Regierung die sogenannte »Lügenrede« hielt, in der er zugab, vier Jahre lang bezüglich des Zustandes der Staatsfinanzen gelogen zu haben und nun für Reformen plädierte. Diese Rede fand ihren Weg in die Öffentlichkeit und führte zu Demonstrationen mit massiven Ausschreitungen.³⁴

Die politische und wirtschaftliche Entwicklung Ungarns nach 1989, die in westlichen Staaten – insbesondere in Deutschland – mit großen Hoffnungen begleitet wurde, war aus der Binnenperspektive mit einem gravierenden Vertrauensverlust in die liberalen Werte verbunden, die der Europäisierung und der Globalisierung zugrunde liegen. Drei Punkte führten zusammengefasst zur Renaissance des Nationalgefühls:

Erstens die Prägung aus der Zeit vor dem Kommunismus: Bis 1989 konnte sich das Nationalgefühl nicht entfalten, aber es blieb unterschwellig lebendig – auch weil es für alle Oppositionellen die Grundlage des Widerstands gegen den Kommunismus war und die Alternative zum herrschenden System darstellte. Gleichzeitig war es nicht möglich, das Nationalgefühl zu reflektieren, wie es in westeuropäischen Staaten der Fall war. Und so war es nur natürlich, dass es in Ungarn wie auch in anderen Transformationsstaaten (einschließlich Ostdeutschland) zur Renaissance eines Nationalgefühls kam, das sich wenig um die Relativierung des Nationalen in westlichen Diskursen der Nachkriegszeit kümmert.

Zweitens wurden in der Zeit des Kommunismus zwar nicht die national motivierten Abgrenzungen von Anderen gefördert, wohl aber das Denken in Freund-Feind-Schemata. Grundlage der kommunistischen Propaganda und des kommunistischen Bildungssystems ist der Kampf gegen den kapitalistischen und faschistischen Feind, der vernichtet werden muss, um das Ziel der herrschaftsfreien Gesellschaft zu verwirklichen. 1989 fiel zwar das Feindbild weg, aber die Prägung der Menschen durch die Freund-Feind-Schemata blieb zumindest teilweise erhalten und sie konnten mit dem neu erstarkenden Nationalismus nur zu leicht mit neuen Inhalten gefüllt werden.

Drittens führten die rasche Liberalisierung der ungarischen Wirtschaft und ihre Einbindung in die Globalisierung zu einer neuen wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheit, die in weiten Teilen als ungerecht empfunden wurde. Die Reformkommunisten haben 1988/89 ihre günstige Ausgangslage geschickt genutzt, um ihre politische Vorrangstel-

34 Vgl. Sebastian Garthoff: Szenen aus Budapest, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), Heft 29–30/2009 vom 13. Juli 2009, S. 3–5. Zur Postbeitrittskrise Ungarns nach 2004 siehe z. B. Jürgen Dieringer: Ungarn in der Nachbeitrittskrise, in: ebd., S. 6–11.

lung im alten System in eine ökonomische Vorrangstellung im neuen System zu transformieren. In der Konsequenz wurde die liberale Ordnung der Globalisierung wie schon erwähnt in weiten Teilen der Bevölkerung als Durchsetzung des Rechts des Stärkeren wahrgenommen – eine Wahrnehmung, die von Viktor Orbán in verschiedenen Reden artikuliert wurde. Wenn die Globalisierung das Recht des Stärkeren bedeutet und die Europäisierung als Mittel korrupter Eliten zur Durchsetzung dieses »Rechts« erscheint, erscheint der Rückzug auf das Nationale als logische Konsequenz.

Dieser Rückzug auf das Nationale wird nun durch die zuvor geschilderten Eigenheiten des ungarischen Nationalgefühls besonders gefördert:

1. Sowohl die Globalisierung (die in Ungarn durch die Dominanz westlicher Unternehmen auf den Güter- und Arbeitsmärkten sehr stark wahrgenommen wird), als auch die Einbindung in die EU werden als Bedrohung der gerade wiedergewonnenen nationalen Solidarität und nationalen Freiheit wahrgenommen.
2. Der Liberalismus westlicher Prägung erscheint Nationalkonservativen als wertersetzend: Neben der Bedrohung der Gemeinschaft durch das Recht des Stärkeren wird der christliche Glaube durch den Individualismus aufgehoben.

Entsprechend versteht sich der ungarische Nationalkonservatismus als national-christliches Gegenprojekt zum westlichen Liberalismus.

IV. DER NATIONALKONSERVATIVISMUS ALS NATIONAL-CHRISTLICHES GEGENPROJEKT ZUR EU

Dieser Gegensatz wird in Grundsatzreden des ungarischen Ministerpräsidenten Viktor Orbán immer wieder betont. Orbán hält regelmäßig Reden, in denen er die programmatischen Grundlagen seiner Politik erläutert. In diesen Reden wird deutlich, dass er mit seiner Politik nicht einfach darauf zielt, ungarische Interessen in der EU zu verteidigen, sondern dass es ihm um eine grundlegende Veränderung der EU geht: Angesichts der »Krise des europäischen Bewusstseins« brauche Europa eine »kulturelle Gegenrevolution«. ³⁵

Auf dem Höhepunkt der Flüchtlingskrise im September 2015 hielt Orbán in Kötcsé eine Rede vor Parteianhängern, in der er ihnen seine Haltung in dieser Krise erläuterte. ³⁶ Orbán ordnet die Flüchtlingskrise in dieser Rede in einen größeren Kontext ein: Sie ist Ausdruck der zunehmenden Islamisierung Europas, mit der das Ende einer »liberalen Blase« (»end of an era of liberal bubble«) erreicht werde. Damit ergibt sich für Fidesz die Chance, eine neue national-christliche Idee zu fördern, die ganz Europa erfassen kann.

³⁵ Welt Online: Wie Kaczynski und Orbán die EU retten wollen, 7. 9. 2016 (<https://www.welt.de/politik/ausland/article157985253/Wie-Kaczynski-und-Orban-die-EU-retten-wollen.html>, zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

³⁶ Eine englische Übersetzung des Textes ist auf der Internetseite von Ministerpräsident Orbán verfügbar: Viktor Orbán's speech at the 14th Kötcsé civil picnic, 5. September 2015 (<http://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/viktor-orban-s-speech-at-the-14th-kotcse-civil-picnic>, zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018). Im folgenden wird nach dieser – offiziellen – Übersetzung zitiert.

Orbán diagnostiziert zunächst die Schwäche der westlichen Staaten. Dass Flüchtlinge in so großer Zahl nach Europa kommen, offenbart eine Identitätskrise der liberalen Gesellschaft. Die Liberalen wollen Freiheit und Menschenrechte in einem globalen Maßstab verwirklichen. Doch gleichzeitig streben sie nach Wohlstand und haben ihn in hohem Maße erreicht. Beides aber sei – so Orbán – nicht dauerhaft zu verwirklichen: Man könne sich nicht weltweit für Menschen- und Freiheitsrechte einsetzen und zugleich wohlhabend sein. Wer – wie die europäischen Liberalen – in dieser Illusion lebt, ist schwach und wohlhabend, was eine gefährliche Kombination sei, weil es dann nur eine Frage der Zeit ist, dass jemand kommt und den Reichtum wegnimmt.

Das Gegenmodell zum Liberalismus ist die Wiederherstellung einer national-christlichen Identität: »We have a huge opportunity, if we fight well in this debate, to restore the prestige and appeal of national identity and Christian identity, in opposition to the liberal identity.«³⁷ Auch in der national-christlichen Programmatik ist die Freiheit wichtig, aber stets in Verbindung mit Verantwortung. Während der Liberalismus vom Konzept der globalen Verantwortung ausgeht – sich also unterschiedslos für die ganze Welt verantwortlich sieht – betont Orbán die Notwendigkeit, Prioritäten zu setzen: Die erste Verantwortung gelte den Kinder und Eltern, auf der nächsten Stufe folgen die Kommune bzw. die Stadt, auf der dritten das Land – »and then everyone else may come«.³⁸

Aus diesen Überlegungen leitet Orbán vier praktische Konsequenzen für seine Politik ab:

1. Ein Staat ohne Grenzen ist kein Staat mehr und deshalb müsse als erstes die Sicherheit der Grenzen wiederhergestellt werden.
2. Die Sicherung der Grenzen dient auch dem zweiten Ziel, der Bewahrung der ethnischen und kulturellen Homogenität. Die Ungarn hätten das Recht zu entscheiden, wer in ihrem Land lebt. Frankreich, Großbritannien und Deutschland seien mit ihrer liberalen Einwanderungspolitik gescheitert – Ungarn habe ein Recht, es diesen Staaten nicht gleichzutun.
3. Drittens müsse Ungarn wirtschaftlich erfolgreich bleiben, um sich international durchsetzen zu können und
4. Viertens benötige das Land einen starken Patriotismus als »vitalen Instinkt« und dazu müssen vor allem die jüngeren Menschen stärker als bisher für den Patriotismus gewonnen werden.

Zusammenfassend vertritt Orbán in dieser Rede die These, dass das liberale westliche Europa zu schwach sei, um auf die Herausforderung der »Völkerwanderung« angemessen reagieren zu können. Sie führe in Europa nicht nur zu praktischen Problemen, sondern im Kern zu einer Identitätskrise der liberalen Gesellschaft. In dieser Situation habe Fidesz die Chance, eine neue national-christliche Idee zu fördern, die auf einer ethnisch und kulturell homogenen Zusammensetzung des Staates zu beruht.

37 Ebd.

38 Ebd.

Doch die Flüchtlingskrise führt aus Orbáns Sicht nur zur Offenlegung einer Krise des Westens, die ihre Ursache in einer tieferen Krise des Liberalismus hat. Seine grundsätzliche Kritik des Liberalismus artikuliert er bereits in einer früheren Rede im rumänischen Tuznádfürdő im Juli 2014.³⁹ Diese Rede bekam große mediale Aufmerksamkeit, weil in ihr der mittlerweile berühmt-berüchtigte Begriff des »illiberalen Staates« verwendet wird, der 2018 durch die Forderung nach einer neuen Christdemokratie ersetzt wurde.

Den Ausgangspunkt der Rede bildet Orbáns Diagnose, dass die Welt derzeit einen Umbruch erlebt, der ähnlich gravierend ist wie die Umbrüche von 1918, 1945 und 1989. Denn auch aus der Sicht zahlreicher westlicher Politiker und Institutionen – Orbán zitiert u. a. den US-amerikanischen Präsidenten Obama – seien der Kapitalismus und der Liberalismus mit der Finanzkrise von 2008 gescheitert. Liberale Staaten erweisen sich in der Globalisierung als nicht wettbewerbsfähig.

Die Ursache für das Scheitern liege darin, dass der Liberalismus nicht in der Lage sei, den notwendigen gesellschaftlichen Zusammenhalt zu sichern. Der Liberalismus gehe davon aus, dass Freiheit darin besteht, dass wir alles tun dürfen, was die Freiheit des anderen nicht einschränkt. Doch in einer solchen Gesellschaft herrsche das Recht des Stärkeren, denn es wird immer der Stärkere sein, der sich bei der Definition der Grenzen der Freiheit der Individuen durchsetzen wird. Wie oben dargelegt, war dies tatsächlich die Erfahrung, die viele Ungarn in den 1990er und 2000-er Jahren gemacht haben.

Nach Orbáns Verständnis soll das gesellschaftliche Prinzip vielmehr sein: »Was du nicht willst, was man dir tu, das füg' auch keinem andern zu«. Die Freiheit soll also – wie es auch in der Rede in Kötcse anklingt – an die Idee der Verantwortung gebunden werden. Zugleich sollen die Arbeit der Menschen und ihre persönlichen Interessen in einer engeren Beziehung zum Leben der Gemeinschaft und der Nation stehen, damit die Nation nicht aus einer Summe von Individuen besteht, sondern eine Gemeinschaft ist. An dieser Stelle folgt dann der vielzitierte Satz, dass der neue Staat, den die Fidesz-Regierung errichten will, »in diesem Sinne« (!) kein liberaler, sondern »ein illiberaler Staat« sein werde (»Ilyen értelemben tehát az az új állam, amit Magyarországon építünk, illiberális állam, nem liberális állam.«). Er verneine nicht die Grundwerte des Liberalismus, wie die Freiheit, erhebt aber die liberale Ideologie nicht zum zentralen Element der Staatsorganisation.

Dieser Satz wurde in der Folge in zahlreichen Medien kommentiert und kritisiert, vielfach auch ohne Beachtung des Zusammenhangs. Die Präzisierung, dass der Grundwert der Freiheit nicht verneint wird, blieb bei den meisten Kommentatoren ebenso unberücksichtigt wie die Erläuterung, dass Freiheit mit Verantwortung für das Gemeinwesen verbunden werden soll. Die hier vorgebrachte Kritik am Liberalismus ließe sich auch kommunitaristisch deuten. Doch Orbáns Formulierungen leisten Missverständnissen Vorschub, insbesondere durch die Verwendung des aus Sicht des europäischen Werteverständnisses inakzeptablen Begriffs »illiberal« und dem Hinweis an anderer

39 Prime Minister Viktor Orbán's Speech at the 25th Bálványos Summer Free University and Student Camp, 26 July 2014, Tuznádfürdő (Băile Tușnad), Romania (<http://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-25th-balvanyos-summer-free-university-and-student-camp>, letzter Aufruf am 15. 9. 2018).

Stelle in der Rede, dass einige der erfolgreichsten Staaten im globalen Wettbewerb keine liberalen Demokratien seien (namentlich nennt er Singapur, China, Indien, Russland und die Türkei).

Während auf der Ebene des Einzelnen die Verbindung von Freiheit mit Verantwortung betont wird und der Wert damit an die Idee der Nation zurückgebunden wird, gilt die Freiheit der Nation interessanterweise als ein nahezu unbeschränkter Wert. Die Nation muss sich, auch wenn sie völkerrechtliche Verpflichtungen eingeht, ihre Unabhängigkeit und Souveränität bewahren. Hier setzt die Verantwortung innerhalb der Gemeinschaft der Nationen keine vergleichbare Schranke, sondern es zählt allein der Maßstab der Nützlichkeit. Folglich liegt für Fidesz der Schwerpunkt der ungarischen Europapolitik in der intergouvernementalen Zusammenarbeit mit den thematischen Schwerpunkten der Sicherheits- und Verteidigungspolitik auf der einen und der Wirtschaftspolitik auf der anderen Seite.

V. UNGARISCHE CHRISTDEMOKRATIE?

In seiner Regierungserklärung im Mai 2018 nach der Parlamentswahl hat Orbán das Ziel seiner Politik als Errichtung einer neuen Christdemokratie definiert;⁴⁰ schon länger beruft er sich in seiner Wirtschaftspolitik auf das Konzept der sozialen Marktwirtschaft.⁴¹ Die Ausführungen zu seinen theoretischen Positionen im vorherigen Abschnitt lassen bereits ahnen, dass sein Verständnis dieser beiden Begriffe in diametralem Gegensatz zur deutschen Christdemokratie steht sowie zum ursprünglichen Konzept der sozialen Marktwirtschaft, wie es von Vertretern der Freiburger Schule entwickelt wurde.⁴² Das soll im folgenden am Beispiel von vier problematischen Entwicklungen in der ungarischen Politik aufgezeigt werden.

Erstens gibt es vor allem seit Beginn der Flüchtlingskrise im Jahr 2015 eine irritierende Förderung der Xenophobie durch Vertreter der Regierung und durch die staatlich gelenkten Medien. Die Regierung hat bereits im Sommer 2015 im ganzen Land Plakate aufgehängt, auf denen sie sich (auf ungarisch!) an Flüchtlinge wandte und sie aufforderte: »Wenn Du nach Ungarn kommst, nimm Ungarn nicht die Arbeitsplätze weg!« und »Wenn Du nach Ungarn kommst, musst Du unsere Kultur respektieren!«. In der Nationalen Konsultation über die Migrationspolitik vom Sommer 2016 wurden eine Reihe von Suggestivfragen gestellt, durch die Flüchtlinge pauschal als Terroristen und Sozialschmarotzer

40 »Unsere Antwort, die Antwort der Ungarn auf die veränderte Welt ist, dass wir anstelle der auf Grund gelaufenen liberalen Demokratie lieber die Christdemokratie des 21. Jahrhunderts aufgebaut haben, die die Würde, die Freiheit und die Sicherheit des Menschen garantiert, die Gleichheit von Mann und Frau, das traditionelle Familienmodell verteidigt, den Antisemitismus im Zaum hält, unsere christliche Kultur verteidigt und unserer Nation die Chance gibt, erhalten zu bleiben und zu gedeihen. Wir sind Christdemokraten und wollen die Christdemokratie.« Viktor Orbán in der Rede nach seiner Vereidigung zum Ministerpräsidenten am 10. Mai 2018 (<http://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/viktor-orbans-rede-nach-seiner-vereidigung-zum-ministerpr-sidenten>, zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

41 Z. B. in einem Interview mit der Passauer Neuen Presse am 20. Oktober 2016 (<http://www.miniszterelnok.hu/interview-der-deutschen-passauer-neuen-presse-mit-viktor-orban/>, zuletzt aufgerufen am 15. 9. 2018).

42 Vgl. z. B. den Beitrag des Verfassers über Walter Euckens »Grundsätze der Wirtschaftspolitik, in: Manfred Brocker (Hrsg.): Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert, Berlin 2018, S. 338–354.

verdächtigt wurden. Der damalige Kanzleramtsminister János Lázár hat im Wahlkampf im Frühjahr 2018 ein Video veröffentlicht, in dem er in einer Wiener Einkaufsstraße zu sehen ist, in der zahlreiche Migranten aus muslimischen Ländern unterwegs waren. Sein zentrale Botschaft lautete: Wenn die Wähler nicht wollen, dass ungarische Städte so aussehen wie dieser Bezirk in Wien, müssen sie Fidesz wählen. Jeden Abend verbreitet das staatliche Fernsehen in den Abendnachrichten Geschichten von der gescheiterten Migration in Westeuropa sowie von drohenden islamistischen Terrorangriffen. Auf der Suche nach Schreckensmeldungen unterlaufen den Nachrichtenredakteuren entlarvende Fehler; so wurde die Nachricht einer muslimischen Satireseite im Internet, dass die Stadt Essen während des Ramadans in »Fasten« umbenannt werden solle, für bare Münze genommen und den Fernsehzuschauern als Entscheidung der Essener Stadtverwaltung präsentiert.⁴³ Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen und soll verdeutlichen, in welchem Maße die ungarische Regierung Stimmung gegen Migranten macht, die Sorgen der Bevölkerung instrumentalisiert und die Xenophobie fördert.

Zweitens lässt sich eine starke Erosion des Rechtsstaats feststellen. Das Vorgehen gegen die Central European University (CEU) in Budapest hat international große Aufmerksamkeit gefunden, stellt aber lediglich die Spitze des Eisbergs dar. Die ungarische Regierung erließ bekanntlich im März 2017 ein Gesetz, mit dem es der CEU unmöglich gemacht werden sollte, ihren Betrieb in Ungarn fortzusetzen. Unabhängig von der Detailfrage, ob es Mängel in der juristischen Grundlage der CEU gab, wies der Gesetzentwurf gravierende rechtsstaatliche Mängel auf: Erstens betrifft das Gesetz im Kern eine einzige Institution; damit handelt es sich um eine Einzelfallgesetzgebung, die rechtsstaatlich inakzeptabel ist. Zweitens wurde das Gesetz im Eilverfahren durch das Parlament gebracht, ohne dass es einen objektiven Grund für diese Eile gab (abgesehen von dem Grund, dass die Regierung vermeiden wollte, dass sich Widerstand gegen das Gesetz formieren kann). Drittens wurden für die CEU Fristen festgelegt (z. B. für die Errichtung eines Campus in den USA, die gefordert war, damit die CEU sich als US-amerikanische Universität bezeichnen darf), die so kurz bemessen sind, dass sie kaum eingehalten werden konnten. Dass zudem in der ungarischen akademischen Welt die Frage aufkommt, welche Institution das nächste Opfer der Regierungspolitik sein wird, war vermutlich sogar ein erwünschter Nebeneffekt. Der Fall der CEU ist ein Paradebeispiel dafür, mit welcher Willkür die ungarische Regierung mit Gegnern umgeht – und die meisten dieser Gegner haben den Nachteil, dass sie nicht (wie die CEU) die Weltöffentlichkeit mobilisieren können.

Drittens gibt es eine bedrohliche Einschränkung des Pluralismus. Für die Schwäche der Oppositionsparteien kann man Fidesz nicht ernsthaft verantwortlich machen – das erledigen die Oppositionsparteien selbst. Zwar wurden die Wahlgesetze zugunsten von Fidesz geändert, aber die Partei würde auch ohne diese Änderungen breite Mehrheiten erzielen. Das Problem liegt auch nicht in dem 2011 in Kraft getretenen und damals sehr umstrittenen Mediengesetz. Vielmehr liegt es darin, dass Fidesz-nahe Geschäftsleute sukzessive Medien erwerben und sie entweder auf Regierungslinie bringen oder schließen.

43 Siehe den Beitrag der »Tagesschau«: <https://www.tagesschau.de/ausland/essen-fasten-ungarn-101.html> (zuletzt aufgerufen am 16. 9. 2018).

So sind mittlerweile alle ungarischen Regionalzeitungen »gleichgeschaltet« und eine der regierungskritischen Tageszeitungen, Népszabadság, wurde geschlossen. Sie gehörte zu der Firma Mediaworks, die 2016 vom österreichischen Finanzinvestor Heinrich Pecina an die ungarische Firma Opimus Press verkauft wurde. Hinter dieser Firma steht u. a. der Orbán-Vertraute Lőrinc Mészáros.⁴⁴

Während westliche Medien über diesen Fall ausführlich berichteten, wird eine andere Einschränkung des Pluralismus kaum wahrgenommen, nämlich diejenige in der öffentlichen Verwaltung. In der Verwaltung rechtsstaatlicher Demokratien sollen die Beamten politisch neutral sein, um die Vorgaben jeder demokratisch legitimierten Regierung nach rechtsstaatlichen Kriterien umzusetzen. Sie können Mitglieder von Parteien werden, aber es sollte selbstredend nicht eine Partei alle Beamten stellen. Der Pluralismus dient der Absicherung des Neutralitätsgebots. In Ungarn wurde hingegen 2012 die Nationale Universität der öffentlichen Dienste (NKE) gegründet, die nach den Vorstellungen der Regierung die gesamte ungarische Beamtenschaft ausbilden soll. Diese Universität wurde von Beginn an als eine Art Parteihochschule konzipiert, auf der jede kritische Auseinandersetzung mit der Politik der Regierung unterbunden wird. Damit soll sichergestellt werden, dass ungarische Beamte auf Jahre hinweg ihre Arbeit im Geist von Fidesz ausüben. Der luxuriöse neue Campus der NKE wurde im Übrigen mit Mitteln der Europäischen Union finanziert.

Viertens verfolgt Fidesz das Ziel der Errichtung einer »sozialen Marktwirtschaft«, deren Kern ein neuer Mittelstand sein soll. Dieser Mittelstand soll ebenfalls parteinah sein. Um dies zu erreichen, werden öffentliche Aufträge bevorzugt an Fidesz-nahe Unternehmen vergeben. Ein großer Teil der öffentlichen Investitionsmittel in Ungarn stammt aus Mitteln der Europäischen Union, so dass die Regierung die EU-Mittel geschickt nutzt, um auch die Privatwirtschaft nach ihren Vorstellungen umzubauen.

Im Ergebnis wird deutlich, dass die ungarische Regierung auf das Nationalgefühl der Wähler reagiert und es gezielt bedient, um die eigene Machtposition zu festigen. Dahinter steht aber seitens der Regierung das Konzept einer homogenen Nation, die durch Pluralismus und Zuwanderung bedroht werden würde. Folglich ist der Nationalismus von Fidesz deutlich anti-pluralistisch ausgerichtet. Dass eine der engsten Vertrauten von Viktor Orbán, Mária Schmidt, den Leiter des Instituts für Staatspolitik (IfS) in Schnellroda und Vordenker der Neuen Rechten in Deutschland, Götz Kubitschek, zum Vortrag ins Terror-Haus eingeladen hat, spricht in diesem Zusammenhang Bände.⁴⁵

44 Vgl. den Beitrag in der Süddeutschen Zeitung: <https://www.sueddeutsche.de/politik/pressefreiheit-die-orbnisierung-der-ungarischen-medien-1.3322650> (zuletzt aufgerufen am 16. 5. 2018).

45 Über den Vortrag von Kubitschek im Budapester Terror Haus wurde in deutschen Medien nicht berichtet. Auf der Internetseite des Terror Hauses findet sich ein ausführlicher Bericht: <http://www.terrorhaza.hu/hu/esemeny/deutschland-2018-a-szettepett-orszag-eloadas> (zuletzt aufgerufen am 16. 9. 2018).

VI. FOLGERUNGEN

Aus den Ausführungen können Schlussfolgerungen auf zwei Ebenen gezogen werden: auf der Ebene der Entwicklung des Nationalgefühls und auf derjenigen der Europapolitik. Auf der Ebene des Nationalgefühls kann am Beispiel Ungarns nachvollzogen werden, welche Bedeutung die emotionale Bindung der Bürger in Transformationsstaaten an die Nation hat. Die Übersicht über die wesentlichen nationalen Mythen und ihre Bedeutung in der ungarischen Erinnerungskultur verdeutlicht, dass es in Ungarn eine weitverbreitete Sicht gibt, der zufolge das Land immer wieder Opfer von Übergriffen fremder Mächte ist, gegen die sich das ungarische Volk zur Wehr setzen muss. Dass es in einer Zeit, in der weite Teile der Politik durch Fehlentwicklungen in der 1990er und 2000er Jahren diskreditiert sind, zu einer Renaissance der Bindung an die Nation kommt, ist nachvollziehbar und sollte unter europäischen Nachbarn nicht zu voreiliger Kritik führen, sondern als Aufforderung zum konstruktiven Dialog verstanden werden. Die z. T. unmäßige Kritik, wie sie von westeuropäischen Politikern (z. B. Jean Asselborn!) und Medien an Ungarn geübt wurde, hat stets nur die Verhärtungen gefördert.

Gleichzeitig ist festzustellen, dass Fidesz die Renaissance des Nationalgefühls systematisch gefördert hat, um die eigene Machtposition zu sichern. Dabei wurde auch vor einer Förderung von Xenophobie nicht zurückgeschreckt und der Pluralismus systematisch untergraben. Damit stehen weite Teile von Fidesz der Neuen Rechten und ihrer Bezugnahme auf die Konservative Revolution näher als der deutschen Christdemokratie.⁴⁶ Mittlerweile entwickelt sich ein europäisches Netzwerk von Parteien, die der Neuen Rechten zuzuordnen sind (u. a. Fidesz, FPÖ, Lega Nord, Front National, AfD, Schwedendemokraten) und es scheint nur eine Frage der Zeit zu sein, dass Fidesz die Fraktionsgemeinschaft der Europäischen Volkspartei aufkündigt, um mit den Kräften der Neuen Rechten eine europäische Parteienfamilie zu gründen). Angesichts der Erfolge dieser Parteien bei den Wahlen seit 2015 ist diese Entwicklung für die europäische Wertegemeinschaft brandgefährlich.

Die zweite Ebene, auf der Folgerungen zu ziehen sind, ist diejenige der Europapolitik. Sowohl in den Theorien der Internationalen Politik als auch in den Theorien der europäischen Integration wurden die Nation und die emotionale Bindung der Bürger an den Nationalstaat stark vernachlässigt. In den Theorien der Internationalen Politik betont der Realismus bzw. der Neorealismus von Waltz zwar die Rolle der souveränen Staaten, blendet aber Prozesse der politischen Entscheidungsfindung in den Staaten und damit auch Faktoren wie das Nationalgefühl systematisch aus.⁴⁷ Liberale Theorien der Globalisierung stellen darüber hinaus in Frage, dass die Staaten überhaupt noch die entscheidenden Akteure der Globalisierung sind und gehen – wie z. B. Czempel – von der Auflösung der Nationalstaaten durch transnationale Verflechtungen aus.

46 Zur Neuen Rechten vgl. z. B. Jürgen P. Lang: Eine neue Neue Rechte? Analyse der Traditionen und Innovationen einer rechtsextremistischen Denkströmung, erscheint in: Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung Bd. 12, verfügbar online: http://txt.extremismus.com/neue_rechte.pdf (zuletzt aufgerufen am 16. 9. 2018).

47 Kenneth N. Waltz: *Theory of International Politics*, Reading (Mass.) 1979.

Die Reflektion der europäischen Integration ist trotz aller neuerer Entwicklungen in der Theoriebildung weiterhin maßgeblich dem Konzept des Neofunktionalismus verpflichtet, der dem Gründungsgedanken von Jean Monnet zugrundeliegt und von Ernst Haas als politikwissenschaftliche Theorie ausformuliert wurde.⁴⁸ Der Neofunktionalismus geht davon aus, dass die Integration nicht ein Resultat großer Verfassungsentwürfe, sondern einer Vielzahl kleiner, inkrementaler Schritte ist. Diese Schritte sind Resultat einer Vielzahl von Kompromissen zwischen den Interessen der Mitgliedstaaten, die in langwierigen Verhandlungen auch mit Hilfe der Verwaltungsebene realisiert werden. In diesem technischen Prozess kommt es zu sogenannten »spill-over«-Effekten, bei denen Kompromisse in einem Politikfeld zu neuen Initiativen der Vergemeinschaftung in weiteren Politikfeldern führen. Im Ergebnis führen die Verhandlungsprozesse bei den beteiligten Politikern und Verwaltungsmitarbeitern auch zur Herausbildung eines Selbstverständnisses als europäischer Elite. Das trägt dazu bei, dass die Nation als Relikt der Vergangenheit schrittweise überwunden wird und das Nationalgefühl – wenn es überhaupt weiter besteht – auf einen Folklorefaktor reduziert wird.

Dieser Ansatz hat übersehen, dass weder die Vollendung des Binnenmarktes, noch die Einführung des Euro eine emotionale Bindung an das Projekt der europäischen Integration erzeugen konnten, die derjenigen an die Nation vergleichbar ist. Die schon 1966 formulierte These von Stanley Hoffmann,⁴⁹ einem Vertreter des Intergouvernementalismus, hat sich bestätigt, dass die »Wette« (»the gamble«) des Neofunktionalismus auf das Verschwinden der Nation und des Nationalgefühls verloren wurde. Um den Rückfall Europas in Nationalismus und Kleinstaaterei zu verhindern – der im Kontext der Globalisierung verheerend wäre – ist es erforderlich, das Verhältnis von nationaler Bindung und europäischer Integration neu zu konzipieren. Für diesen Zweck ist es notwendig, neben den negativen auch die positiven Seiten des Nationalgefühls in den Blick zu nehmen: Es bedeutet nicht nur Abgrenzung vom Anderen, sondern schafft auch die emotionale Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts, auf den jede Gemeinschaft essentiell angewiesen ist. Auf der anderen Seite darf die europäische Einigung nicht (nur) als technokratische Entwicklung im Sinne des Neofunktionalismus von Haas verstanden werden. Aus Nützlichkeitsbetrachtungen erwachsen bestenfalls Bündnisse, aber keine Gemeinschaft – für letztere bedarf es auch einer emotionalen Bindung, wie es sie auf der Ebene der Nation durch das Nationalgefühl gibt.

48 Ernst B. Haas: *The Uniting of Europe*, Stanford 1968.

49 Stanley Hoffmann: *Obstinate or Obsolete? The Fate of the Nation State and the Case of Western Europe*, in: *Daedalus* 95: 3 (1966), S. 862–915.

»EMOTIONAL COMMUNITIES« IN GEGENWART UND VERGANGENHEIT. EMOTIONALE DIMENSIONEN VOM 19. BIS ZUM 21. JAHRHUNDERT

August 2017: Auf dem Titelbild der jüngsten Ausgabe des »Time-Magazine« waren die Umrisse eines stilisierten Menschen zu sehen, von dem nur Helm und Stiefel und die steil nach oben gereckte rechte Hand zu erkennen waren – der Rest verbarg sich unter einer großen US-Fahne, die an dem nach oben gereckten Arm wie an einem Fahnenmast hing. Die Überschrift: »Hate in America«.

Dieser Hass ist aktuell ein globales Phänomen. Überall in der westlichen Welt, von Lateinamerika über die USA bis zu Europa, trägt er dazu bei, die Spaltungen zu vertiefen, die die Gesellschaften der Gegenwart prägen. Allerorten ist die Rede von Gräben, die die Nationen durchziehen. Deshalb ist es auch kein Zufall, dass der deutsche Historikertag im Jahr 2018 genau diesem Thema gewidmet war: »Gesplante Gesellschaften«. In der Bundesrepublik verraten schon die vielfach in Stellung gebrachten politischen und gesellschaftlichen Gegenmaßnahmen, dass der Hass ein akutes Problem ist. So wäre es nicht nötig gewesen das »Netzwerkdurchsetzungsgesetz«, also das Gesetz gegen Hate-Speech, auf den Weg zu bringen, wenn es nicht ein solches Ausmaß hasserfüllter Kommunikation gegeben hätte, das eine derartige juristische Maßnahme erforderlich zu machen schien. Auch Publikationen wie Carolin Emckes Buch »Gegen den Hass« belegen, dass es etwas geben muss, wogegen es anzuschreiben gilt. Dabei ist es das besondere Anliegen Emckes, darauf hinzuweisen, dass Emotionen nichts »Urwüchsiges«, vermeintlich »Natürliches« seien, die schon durch ihre pure Existenz eine Existenzberechtigung hätten. Vielmehr betont sie, dass Emotionen das Resultat menschlichen Einflusses seien.¹

Die Wirkungsmechanismen sind komplex, handelt es sich doch um vielfach verwobene Geflechte. Klar aber ist: Emotionen sind nicht »einfach da«, sondern können gezielt ausgelöst werden. So gibt es auch Hinweise darauf, dass im Umfeld von Donald Trumps Wahlkampfteam Hass nicht etwa als unvermeidliche Begleiterscheinung der Moderne galt. Vielmehr wurde ganz gezielt auf diesen Hass gesetzt und nach Mitteln gesonnen, diesen zu schüren. Dechiffrierend sind die Berichte vom Wahlkampfauftritt Milo Yiannopoulos', der bis zum Februar 2017 der leitende Redakteur von Breitbart gewesen war.

1 Carolin Emcke: Gegen den Hass, Frankfurt a. M. 2016, S. 19.

Vollmundig versprach er dem Publikum, Donald Trump werde »Amerika Stärke, Tapferkeit und Männlichkeit zurückgeben«. Anschließend präzierte er, was unter Stärke, Männlichkeit und Tapferkeit zu verstehen sei, indem er ein Programm proklamierte, dass den verachteten emotionalen Verhaltensweisen der politischen Gegner den Kampf ansagte: »Wir haben genug von dem ganzen Gerede über Sicherheit, genug von verletzten Gefühlen, genug von der Rumheulerei.« Am Ende gipfelte seine Rede in dem ultimativen emotionalen Tabu-Bruch, der sämtliche philanthropische Leitwerte des Westens auf den Kopf stellte: »Maybe it's time to make America hate again.«² Der »Kampf gegen das Establishment« erweist sich hier auch als ein Kampf gegen vormals als sakrosankt gehaltene Werte und Emotionen.

Zugleich zeigt das Zitat, wie sehr Emotionen in den Bereich der Manipulation fallen, also »gemacht« werden können. Dass auch Emotionen Teil von gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen sind, ergibt sich daraus, dass andere – wie z. B. Carolin Emcke – angesichts dieser Hassoffensive nicht kampfflos das Feld räumen wollen und sich ihrerseits bemühen, »zu mobilisieren, was den Hassenden abgeht«.³

Ähnlich sind die Argumentationsformen bei der Angst. Kaum ein anderes Gefühl wurde in den vergangenen zwei vergangenen Jahren dermaßen beschworen wie »Angst«. Auch hier gibt es – analog zu Yiannopoulos – Protagonisten, die diese Ängste schamlos schüren. Und es gibt Persönlichkeiten, die sich dadurch provoziert fühlen und zum Gegenangriff blasen: »Schluss mit der Angst«, lautet der Titel eines Buches des Benediktiners Notker Wolf, das sich allgemein gegen alle wendet, die Angst verbreiten und im Besonderen mit seinem Untertitel gegen Thilo Sarrazin Stellung bezieht: »Deutschland schafft sich nicht ab.«⁴

Was diese Publikationen zeigen: Offenbar ist eine Auseinandersetzung über den richtigen Umgang mit Emotionen im Gang. Die einen wollen den Hass oder die Angst schüren, die anderen hingegen tendieren dazu, gegen diese Emotionen anzugehen, sie in ihre Bestandteile zerlegen und dekonstruieren zu wollen. Diese Auseinandersetzung auf dem Feld der Emotionen ist bereits als der »Kulturkampf der Gegenwart« bezeichnet worden.⁵

Genau für derartige Aushandlungsbedingungen interessiert sich die Historiographie. Im Folgenden soll zunächst thematisiert werden, was die Arbeit von Historikerinnen und Historikern ausmacht, die sich des methodischen Zugangs der Emotionsgeschichte bedienen. Warum, seit wann, mit welchen Konzepten und Zielen setzt sich die Historiographie mit Emotionen auseinander und mit welchen Problemen hat sie umzugehen? Im Anschluss soll gefragt werden, unter welchen Bedingungen bzw. in welchen Zeiten es zu Hochphasen der Emotionalisierung kam, bevor schließlich auf die Bedeutung von Angst und Hass in Vergangenheit und Gegenwart eingegangen wird.

2 Oliver Georgi: Milo Yiannopoulos. Zeremonienmeister des Hasses, in: FAZ-Net, 7. 11. 2016. <http://www.faz.net/aktuell/politik/trumps-praesidentschaft/milo-yiannopoulos-zeremonienmeister-des-hasses-14515212.html>

3 Emcke, Gegen den Hass, Buchumschlag; ähnlich S. 18.

4 Notker Wolf: Schluss mit der Angst. Deutschland schafft sich nicht ab!, Freiburg i.Br. 2017.

5 Anetta Kahane: »Kulturkampf der Gegenwart«; in: Amadeu-Antonio-Stiftung: Geh sterben! Umgang mit Hate speech und Kommentaren im Internet; in: <http://www.faz.net/aktuell/politik/trumps-praesidentschaft/milo-yiannopoulos-zeremonienmeister-des-hasses-14515212.html>.

DIE BEDEUTUNG DER EMOTIONSGESCHICHTE IN DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT

Aktuell ist das Interesse an Emotionen in zahlreichen Geistes- und Lebenswissenschaften hoch. Anders als die Psychologie oder Neurologie aber fragen Historikerinnen und Historiker nicht nach dem Unveränderlichen, welches sich in vermeintlich gesetzmäßigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen manifestieren könnte. Vielmehr interessieren sie sich für Veränderungen und deren Ursachen. So gehen sie nicht davon aus, dass Emotionen unveränderlich sind, und fragen nach den Kontexten, innerhalb derer sie ihre Wirkung entfalten können und die wiederum die Wahrnehmung von Emotionen prägen. Konkret ergeben sich daraus zwei Ansätze: Zum einen geht die Emotionshistoriographie der Entwicklung einzelner Emotionen nach, indem zum Beispiel die Geschichte der Angst oder die des Vertrauens rekonstruiert werden. Der andere Zugang fragt nach dem Zusammenhang von Emotionen und Politik. Hier gilt es herauszuarbeiten, welche Aushandlungsprozesse durch Emotionen geprägt werden, bzw. welche Rolle sie in politischen, wirtschaftlichen und soziokulturellen Auseinandersetzungen spielten. Dabei vermögen gerade Emotionen das Individuum mit gesellschaftlichen Phänomenen zu verbinden. »Emotions such as fear do not only belong to individual or social groups: they mediate between the individual and the social«,⁶ so die italienische Emotionshistorikerin Joanna Bourke. Gerade dadurch aber haben Emotionen mit Prozessen der Machtverteilung zu tun: »They are about power relations.«

Dabei ist es noch gar nicht so lange her, dass die Historiographie die Emotionen als Forschungsfeld entdeckt hat. Entscheidend waren dafür Paradigmenwechsel in der Historiographiegeschichte. Auf die immer zentrale Frage nach den Faktoren, die die Welt bewegen, haben Historiker im Laufe der Zeit unterschiedliche Antworten gefunden. Standen seit den Anfangsjahren der professionellen Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert bis zur Mitte des 20. Jahrhundert die Taten vermeintlich »großer« Männer im Vordergrund, wurde dieser »Historismus« in den 1960er Jahren von der Historischen Sozialwissenschaft abgelöst. Diese rückte anstelle von Personen und Ereignissen nun wirtschaftliche und soziale Strukturen als zentrale Ursache von Fortschritt und Wandel in den Vordergrund. Doch schon in den 1980er Jahren wurde diese Historiographie ihrerseits in Frage gestellt durch den »cultural turn«, der nicht mehr nach Klassen und Schichten, sondern nach Wahrnehmungen fragte. Eine Rekonstruktion und Dekonstruktion des »selbstgesponnenen Bedeutungsgewebes« (Clifford Geertz) trat in den Vordergrund der kulturgeschichtlichen Arbeiten. Nicht »harte Fakten« selbst, sondern deren Wahrnehmung und Deutung wurde ausschlaggebende Bedeutung zugebilligt.

Für Wahrnehmung und Wertungen allerdings spielen Emotionen eine zentrale Rolle. So traten Emotionen seit den 1980er Jahren allmählich in den Fokus historiographischen Forschens. Allerdings nahm die Dynamik erst nach der Jahrtausendwende Fahrt auf. Als Geburtsstunde der Emotionshistoriographie wurde unter anderem der 11. September

6 Joanna Bourke: Fear and Anxiety: Writing Emotion in Modern History; in: History Workshop Journal 55 (2003), S. 111–133, S. 124.

2001 angeführt – wegen der Emotionen, die bei Genese und Wirkung des Ereignisses eine Rolle spielten, aber auch weil die relativistische Tendenz einer Kulturwissenschaft, die an der außersprachlichen Wirklichkeit zweifelt, durch dieses Attentat an Akzeptanz verlor. Zusätzlich gestärkt wurde die Emotionsgeschichte durch ihre Institutionalisierung: Im Jahr 2008 wurde der Forschungsbereich »Geschichte der Gefühle« am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin eingerichtet, der seitdem unter der Leitung von Ute Frevert Forschungsprojekte in diesem Umfeld fördert. Zu den Produkten aus diesem Kontext zählt auch die Einführung in die Geschichte der Emotionen von Jan Plamper.⁷ Diese präsentiert eine Synthese von Errungenschaften und Problemen der geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Thematik.

Zu den Problemen gehört an vorderster Stelle die Unmöglichkeit, den Gegenstandsbereich klar zu definieren. Seit rund 130 Jahren wird mit dieser Problematik gerungen. Schon 1884 hatte der Psychologe William James die Frage gestellt: »What is an emotion?«⁸ Seitdem haben sich Unzählige bemüht, dieses Phänomen zu definieren: Noch vor dem Einsetzen der jüngeren Emotionshistoriographie sind mehr als 90 Definitionen gezählt worden. Letztlich ist es nie gelungen, eine Definition zu präsentieren, auf die sich die Wissenschaft hätte einigen können. So herrscht bis auf den heutigen Tag kein Konsens in der Bestimmung von Begriff und Konzept.

Lebenswissenschaftler wie z. B. Biologen gehen in der Übernahme des Zugangs von William James davon aus, dass Emotionen messbare physiologische Veränderungen sind.⁹ Kulturwissenschaftlern hingegen fällt eine Definition viel schwerer, wofür Plampers Standardwerk symptomatisch ist. Das gesamte Einführungskapitel kreist um die Frage »Was ist Emotion?«.¹⁰ Vorschläge, angesichts der Unbestimmtheit des Objektes besser ganz auf Definitionsvorschläge zu verzichten, hält er nicht für weiterführend und plädiert stattdessen für die Entwicklung einer Arbeitsdefinition – wohlweislich ohne am Ende des Kapitels eine solche zu präsentieren. Vielmehr zieht er sich geschickt dadurch aus der Affäre, dass er das gesamte Buch präsentiert als »Navigationshilfe für die Suche nach einer solchen Arbeitsdefinition«.

Der Philosoph Joe Krueger gab zu bedenken, dass es sich bei Gefühlen nicht nur um einen vagen Gegenstand handle: es sei eine »much messier affair«. Gefühle seien komplex, flüchtig, wandelbar. Je mehr man sich mit einer Emotion auseinandersetze, »the more its slipperiness is revealed«, klagte Rob Boddice, der zur Empfindung von Schmerz geforscht hat. Analog resümierte Alan Confino im Jahr 2010 für die gesamte Emotionsforschung: »The topic is slippery«.¹¹ An dieser Diagnose hat sich bis heute nichts geändert. Bis heute gibt es weder eine einheitliche Definition noch eine verbindliche Klassifikation von Emotionen – ebenso wenig wie eine allseits akzeptierte theoretische oder methodische Basis.

7 Jan Plamper: *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.

8 William James: *What is an Emotion?*; in: *Mind* 9 (1884), S. 188–205.

9 Vgl. allgemein dazu Birgit Aschmann: *Heterogene Gefühle. Beiträge zur Geschichte der Emotionen*, in: *Neue Politische Literatur*, Jg. 61 Heft 2 (2016), S. 225–249.

10 Plamper, *Geschichte*, S. 20.

11 Alan Confino; in: *Forum: History of Emotions*; in: *German History* 28 (2010), H. 1, S. 67–80, S. 70.

Aber die Emotionshistoriographie würde nicht so blühen, wenn den Problemen nicht zahlreiche Errungenschaften gegenübergestellt werden könnten, die diesen Ansatz als gewinnbringend und weiterführend erscheinen lassen. So haben EmotionshistorikerInnen Konzepte entwickelt, mit denen Gruppenzusammenhalt und moralisch-emotionales Verhalten besser zu analysieren ist. Dass Gruppen eine spezifische »emotional community« bilden, die sie von anderen Gruppen unterscheiden, ist von der Mediävistin Barbara Rosenwein betont worden.¹² Was sie für gesellschaftliche Gruppen des Mittelalters feststellt, ist problemlos auf Gruppenbildungen bis zum heutigen Tag übertragbar. So ist es zum Verständnis der Attraktivität und des Wirkens verschiedener Gruppen hilfreich, danach zu fragen, durch welche spezifischen Emotionen sie zusammengehalten werden. Unstrittig ist, dass die »geteilten« Emotionen in einem Militärbataillon andere sind als in einer religiösen Bruderschaft. Kirchentage unterscheiden sich von der Anti-Atomkraft-Bewegung, Pegida von Pax Christi. So können Gesellschaften als ein Nebeneinander kooperierender oder konkurrierender »emotional communities« beschrieben werden.

Zudem gibt es Konzepte, die die hierarchische Machtachse in den Blick nehmen. Wenn Machthaber bzw. Regierungen ein bestimmtes emotionales Verhalten in der von ihnen beherrschten Bevölkerung bzw. Bevölkerungsgruppe durchsetzen können, nach dem sich alle zu richten haben, wenn sie nicht mit Sanktionen rechnen wollen, spricht man – der Terminologie von William Reddy folgend – von einem »emotional regime«.¹³ Für Historiker und Historikerinnen ist es daher interessant, derartige staatliche Herrschaftstechniken in den Blick zu nehmen, die über das emotionale Verhalten Anpassungen erzwingen. Zudem hat William Reddy darauf hingewiesen, dass die Analyse der Emotionspolitik Mittel an die Hand gibt, politische Systeme ethisch zu bewerten. Das Kriterium wäre dann das Maß an »emotionaler Freiheit« (emotional liberty), das der Bevölkerung zugestanden wird. Demnach ist das »emotionale Leid« (emotional suffering), das dann entsteht, wenn sich Einzelne den staatlichen Vorgaben emotionalen Verhaltens nicht fügen, ein Gradmesser für die Beurteilung der Repressivität politischer Regime. Durch diese emotionsgeschichtliche Perspektive geraten die Herrschaftstechniken politischer Systeme noch einmal anders in den Blick, vor allem weil das Private und das Politische, Körper und Gesellschaft in ihren Wechselwirkungen analysiert werden. Erkennbar wird dann, wie sich in emotionalem Verhalten Politik spiegelt, wie aber auch mit Emotionen Politik gemacht werden kann. Die Relevanz der Emotionen ist dabei abhängig von Konjunkturen der Wertschätzung des Emotionalen.

KONJUNKTUREN DER EMOTIONEN: WANN SPIELEN EMOTIONEN EINE BESONDERE ROLLE?

Die Gegenwart gilt als besonders emotionsgeladen. Schon sprechen Wissenschaftler von einem Zeitalter der Emotionen. Allerdings ist es für die Verortung dieser Hochkonjunktur wichtig sich zu erinnern, dass es früher ähnliche Phasen gab. Mit gewisser

12 Barbara Rosenwein: *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006.

13 William Reddy: *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

Berechtigung kann man von der heutigen Zeit als »dritter Sattelzeit« sprechen. Angeknüpft wird an einen Begriff, den der Historiker Reinhart Koselleck ursprünglich für die Periode 1750–1830 geprägt hat. Diente das Konzept zunächst vor allem dazu, diese Zeit als Moment der Grundlegung unserer gegenwärtigen politisch-historischen Semantik zu kennzeichnen, setzte sich bald darüber hinaus die Ansicht durch, dass sich nicht nur die Semantik veränderte. Vielmehr dient der Begriff »Sattelzeit« inzwischen zur Kennzeichnung des tiefgreifenden soziokulturellen und politischen Wandels im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, der Epochenschwelle von der Frühen zur Späten Neuzeit. Schon im 19. Jahrhundert kam also Emotionen eine besondere Bedeutung zu, was sich in der Vielfalt von Begriffen spiegelt, mit denen in dieser Zeit emotionale Zustände differenziert wurden. Weder vorher noch nachher – so Ute Frevert – habe es eine solche Fülle von Bezeichnungen gegeben.¹⁴

Doch die eigentliche Hochkonjunktur für Emotionen fiel exakt in diese Sattelzeit. Indem diese auch die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts umfasst, integriert sie die Phase der Aufklärung. Diese gilt gemeinhin als Zeitalter der Rationalität. Das aber ist nur die Hälfte der Wahrheit. Schließlich wird diese Zeit auch als Zeitalter der Empfindsamkeit bezeichnet, in dem gerade die Emotionen besondere Wertschätzung genossen. Steht Descartes »Cogito ergo sum« repräsentativ für die Rationalität, so repräsentiert Herders »Ich fühle mich! Ich bin!« die Empfindsamkeit.¹⁵

Die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege markieren Zeiten, in denen in besonderer Weise mit Emotionen Politik gemacht wurde. Sowohl die Gewaltspirale während der Französischen Revolution als auch die Mobilisierung von Soldaten in den Befreiungskriegen wären ohne Emotionalisierungstechniken nicht möglich gewesen. Gerade die Verbindung der Emotionen mit Revolution und Krieg machte sie im Zeitalter der Restauration verdächtig. In den enzyklopädischen Texten dieser Zeit schlug sich die plötzlich skeptische Haltung gegenüber »emotionalen Übertreibungen« nieder. Das 19. Jahrhundert als das »Jahrhundert des Bürgertums« war dann durch massive Versuche geprägt, die Emotionalität einzuhegen. Das Leitbild maskuliner Bürgerlichkeit entsprach einem rationalen Habitus. Emotionalität galt als eine minderwertige, bedrohliche Eigenschaft von europäischen Unterschichten, kolonialen Völkern und Frauen. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Rehabilitation der Emotionen. Nietzsche und Schopenhauer kritisierten gerade die Rationalität als unmännlich und predigten eine neue Leidenschaftlichkeit. Dies mündete in einer neuen Blüte des Emotionalen in der als »zweite Sattelzeit« zu bezeichnenden Phase des Umbruchs vom 19. zum 20. Jahrhundert. Wie hundert Jahre zuvor spiegelt die Hochkonjunktur von Emotionen die multiplen Spannungen einer Welt im Umbruch.

Heute befinden wir uns im Kontext einer weiteren Epochenwende, die mit gewisser Berechtigung als »dritte Sattelzeit« bezeichnet werden kann. Digitalisierung sowie neue Globalisierungs- und Migrationsschübe scheinen Leitplanken der vertrauten Welt außer

14 Ute Frevert: Gefühle definieren. Begriffe und Debatten aus drei Jahrhunderten; in: dies. (Hg.): *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt 2011, S. 24.

15 Johann Gottfried Herder: *Zum Sinn des Gefühls* (1769); in: ders.: *Schriften zu Philosophie* Bd. 4, hrsg. von Jürgen Brummack u. a. Frankfurt 1994, S. 236.

Funktion zu setzen. Schon weil in solchen Umbruchszeiten Emotionen einen besonderen Stellenwert besitzen, ist es kein Zufall, dass die jetzigen Jahrzehnte als besonders »emotional« gelten – und einzelne Emotionen in diesem Kontext eine besondere Rolle spielen.

KONJUNKTUREN EINZELNER EMOTIONEN

Bei der Frage nach einzelnen Emotionen ist zunächst in Rechnung zu stellen, dass Emotionen selten in Reinform auftreten, sondern mit anderen Gefühlen verflochten sind und ineinander übergehen. So sind etwa die Grenzen zwischen Zorn, Hass, Wut, Unzufriedenheit, Frustration und Enttäuschung fließend. Jeder Ansatz, dem Einfluss oder der Geschichte einer einzelnen Emotion nachzugehen, ist daher nichts anderes als eine heuristische Komplexitätsreduktion. Es ist ein Hilfsmittel, um das so disparate, fluide Feld der Emotionen analytisch besser zu erfassen.

Dabei verdeutlichen die bislang vorgelegten Einzelstudien zu »Vertrauen«, »Treue«, »Angst« oder »Schmerz« die Unterschiedlichkeit von Emotionen.¹⁶ Was den Anteil unwillkürlicher Körperreaktionen oder bewusster Kognitionsleistungen betrifft, befinden sich diese Emotionen nicht auf derselben Ebene. So ist zum Beispiel die physische Reaktion bei einer Schmerzerfahrung nach Verbrennungen sehr viel präsenter als beim Vertrauen, das erforderlich ist, um öffentliche Verkehrsmittel zu benutzen.

Als eine Emotion, deren Intensität unstrittig ist, gilt die Angst. Wie kaum eine andere Emotion ist sie erforscht worden, wobei das Forschungsinteresse anderer Disziplinen auf der Hand liegt: Schon wegen der therapeutischen Relevanz hat sich die Psychologie intensiv mit Angststörungen beschäftigt. Für die Neurowissenschaften wiederum ist die Angst deshalb ein reizvoller Untersuchungsgegenstand, weil sie sich unter Laborbedingungen besser reproduzieren lässt als andere Emotionen. Für die Zeitgeschichtsforschung ist Angst insofern ein zentrales Thema, als ihre Gegenwartsrelevanz ins Auge springt. Wer die vergangenen drei Jahre aufmerksam verfolgt hat, der wird die nachgerade überwältigende Präsenz von Angst bzw. der Thematisierung von Angst in der Öffentlichkeit nicht übersehen haben. Diskussionsveranstaltungen an den Universitäten, Publikationen der Konrad-Adenauer-Stiftung, diverse Zeitschriften und selbst das Programm des Deutschen Theaters, dessen Spielzeit 2016/17 unter dem Motto »Keine Angst vor niemand« stand, machten diese Emotion zum Thema. Nicht zu übersehen ist auch, dass sich die Debatte nicht auf den deutschen Diskussionsraum beschränkte. So beobachtete beispielsweise der Schriftsteller Robert Harris im Kontext der Brexit-Debatte 2016 auch in der britischen Gesellschaft eine »Politik der Angst«.¹⁷

Dabei ist bezeichnend, dass die Konjunktur der Angst längst vor der Flüchtlingskrise vom Sommer 2015 einsetzte. Schon im Jahr davor hatte der Kasseler Soziologe Heinz Bude seine Studie zur »Gesellschaft der Angst« publiziert. Darin machte Bude auf die

16 Vgl. u. a. Ute Frevert: Vertrauensfragen. Eine Obsession der Moderne, München 2013; Lars Koch (Hg.): Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart und Weimar 2013; Nikolaus Buschmann/Karl Borromäus Murr (Hg.): Treue. Politische Loyalität und militärische Gefolgschaft in der Moderne, Göttingen 2008; Rob Boddice (Hg.): Pain and Emotion in Modern History, New York 2014.

17 Vgl. www.welt.de/kultur/literarischewelt/article1564434421/Uns-droht-eine-Politik-der-Angst.html

Angst als zentralen Indikator gesellschaftlicher Problemlagen aufmerksam: »Angst zeigt uns, was mit uns los ist.« Wer die Gesellschaft verstehen wolle, müsse ihre Angst in den Blick nehmen: »In den Begriffen der Angst«, so Bude, »fühlt sich die Gesellschaft selbst den Puls.«¹⁸ Budes eigentliche These kreist um die Vermutung, dass es inzwischen ein einziges, alle gesellschaftlichen Bereiche umfassendes und damit demokratisches Gefühl gebe, nämlich die allgegenwärtige Angst vor dem Statusverlust.

Die immense Konjunktur der Angst der vergangenen Jahre speist sich allerdings aus dem Zusammenfließen verschiedener Faktoren. Ihre Intensität gewinnt sie gerade dadurch, dass spezifische Ereignisse vor dem Hintergrund langfristig etablierter Dispositionen besondere Wirksamkeit entfalten und Wahrnehmungen prägen, die ohne dieses Zusammenspiel nicht erklärlich wären.

Zu den langfristigen Dispositionen zählt der Umstand, dass die Moderne generell als Epoche der Angst gilt. Diese Diagnose ist insofern nicht selbstverständlich, als lange Zeit gerade Mittelalter und Frühe Neuzeit als Zeiten der Angst bezeichnet wurden. So hatte Jean Delumeau in einer grundlegenden Studie über »Angst im Abendland« die Furcht vor der Hölle als zentrales emotionspolitisches Paradigma der Vormoderne bezeichnet, das erst durch den neuzeitlichen Prozess der »Entzauberung« erodierte und einer weniger angstgeprägten, säkularen Moderne wich.¹⁹

Allerdings hatte Delumeau übersehen, dass gerade der Verlust transzendentaler Heilsgewissheit einer neuen Dimension von Angst den Weg ebnete: der Furcht vor der Sinnlosigkeit menschlichen Lebens und der Angst vor dem »Nichts«. Wie sehr diese Angst schon an der Schwelle zum 19. Jahrhundert präsent war, zeigte sich eindrücklich in den Graphiken von Francisco Goya über den spanischen Unabhängigkeitskrieg von 1808–1812. Schon hier visualisierte er die Sinnlosigkeit des Kriegsgemetzels und die Angst vor dem »Nichts« – so in einer Darstellung, in der ein zum Skelett verfallender Leichnam eine Tafel mit der Aufschrift »Nada« aus dem Grab hält.²⁰

Vierzig Jahre später nahm Søren Kierkegaard diese Form der Angst zum Anlass, eine sprachliche Differenzierung einzuführen, die bis zum heutigen Tag bemüht wird, wenn es darum geht, verschiedene Manifestationen von Angst zu unterscheiden.²¹ So trennte Kierkegaard »Furcht« von »Angst«. »Furcht« galt dabei als der Schreck vor konkreten Objekten, während »Angst« eine objektlose Unruhe beschrieb. Psychiater und Hirnwissenschaftler sind in besonderer Weise an der »Furcht« interessiert, weil sie wegen der Phobien eine klinische Relevanz hat und für Neurowissenschaftler leichter messbar ist. Hingegen interessiert sich die Historiographie insbesondere für Formen der Angst, da in ihr Weltzugänge und Deutungsmuster von Gegenwartsproblemen zum Ausdruck kommen.

18 Heinz Bude: *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014, S. 10 und 12.

19 Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. Bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek 1985.

20 Vgl. Birgit Aschmann: *Der Traum der Vernunft und seine Monster. Goyas Perspektiven auf das 19. Jahrhundert*, Berlin 2013, S. 56.

21 Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst (1844)*; In: *Gesammelte Werke*. 11/12, 3. Auflage, Gütersloh 1991.

Dabei sind auch diese Unterscheidungen insofern schwierig, als die Formen ineinander übergehen können. Entsprechend betonte Joanna Bourke: »Anxiety is easily converted into fear, and vice versa.«²² Um aber gerade diese Mechanismen des Übergangs und ihre Bedeutung zu verstehen, ist es wichtig, die verschiedenen Formen zu unterscheiden. So neigt der Mensch offenbar grundsätzlich dazu, seine unklare, abstrakte »Angst vor dem Ungewissen« zu domestizieren durch eine Projektion der Angst auf etwas Konkretes. Diese Mechanismen entsprechen dem, was gemeinhin als Suche nach Sündenböcken bezeichnet wird. So verschleiern oftmals konkrete Aussagen über »Ängste« in der Öffentlichkeit (die nach Kierkegaards Differenzierung eher der »Furcht« vor Konkretem entsprechen) die darunterliegenden Ängste. Deren komplexere Ursachen können diejenigen, die die Emotionen äußern, vielfach selbst nicht sortieren und verbalisieren.

Zu diesen emotional-mental Dispositionen, die sich aus den langfristig angelegten Unsicherheiten der Moderne speisen, kommen Bedrohungslagen »mittlerer Reichweite« hinzu. Charakteristischerweise gehen sie aus politischen und wirtschaftlichen Unsicherheiten hervor und bedrohen nicht nur den politischen Status von Kollektiven, sondern auch den materiellen Status der Einzelnen. Dass diese Konstellationen Ängste und Aggressionen schüren, lässt sich bereits für das 19. Jahrhundert nachweisen. Paradigmatisch können etwa die Ängste angeführt werden, von denen die europäischen Gesellschaften im Kontext der Bedrohung durch die Cholera 1830 geplagt waren.²³ Diese Ängste waren besonders groß, weil die Opferzahlen innerhalb kurzer Zeit so groß und weil Ursache, Übertragungswege und Therapiemöglichkeiten unbekannt waren. Politiker und Wissenschaftler versuchten Sicherheit zu generieren, indem sie Theorien vorlegten, die die Seuche erklären sollten. Diese aber waren deshalb für die Stabilität der Gesellschaft riskant, weil sie kaum mehr als Spekulationen waren. Stellten sich diese Spekulationen aufgrund des Verlaufs der Krankheit als falsch heraus, ging das mit einem Autoritätsverlust der staatlichen und wissenschaftlichen Eliten einher, der von diesen umso mehr gefürchtet wurde, als die politische Lage durch die Revolutionen von 1830 ohnehin angespannt war.

Diese multiplen Unsicherheiten mündeten in die Suche nach Sündenböcken, die je nach Bedrohungswahrnehmung und Weltsicht in unterschiedlichen sozialen Gruppen zu verschiedenen Ergebnissen führte. Bürger und Aristokraten bildeten eine »emotional community«, die besondere Ängste vor Unterschichten, Frauen und Juden entwickelte. In den Unterschichten hingegen kursierten Gerüchte, wonach gerade Ärzte und Beamte für die Verbreitung der Cholera verantwortlich seien, was sich in einzelnen Aufständen entlud, in denen Mediziner und Staatsdienern nach dem Leben getrachtet wurde. Die Angst um das eigene Leben und das der Angehörigen transformierte sich hier in Wut und Hass auf Repräsentanten von Staat und Wissenschaft, von denen angenommen wurde, es gehe ein besonderes Bedrohungspotential von ihnen aus, dass sich insbesondere gegen die Unterschichten richtete.

22 Joanna Bourke: *Fear and Anxiety. Writing Emotion in Modern History*; in: *History Workshop Journal* 55 (2003), S. 111–133, S. 127.

23 Zum Folgenden vgl. Olaf Briese: *Angst in den Zeiten der Cholera*. 4 Bde., Berlin 2003.

Hass war allerdings keineswegs nur ein Unterschichtenphänomen. Vielmehr wurde im 19. Jahrhundert gerade von bürgerlichen Intellektuellen zum Hass geblasen, galt er doch einigen als unabdingbare Voraussetzung für die Ausprägung eines stabilen nationalen Bewusstseins. Auch dieser Appell an den Hass war besonders intensiv in Zeiten der Unsicherheit, weshalb es nicht verwundert, dass die Hassrhetorik in den Sattelzeiten besonders ausgeprägt war. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte diese Rhetorik die Funktion, einen mentalen Grenzwall zu Frankreich zu errichten, war doch die Grenze nicht zuletzt bis zur Jahrhundertwende durch Sprach- und Kulturtransfers recht fluide gewesen: An Höfen und in der Diplomatie wurde auf Französisch kommuniziert, Bürger und Aristokraten ließen ihre Kinder von französischen Gouvernanten erziehen, Frauen bevorzugten französische Mode, französische Romane standen hoch im Kurs, und in Tanzstunden führten französische Tanzlehrer in die Grammatik der höheren Gesellschaft ein. Der Entwicklung eines »teutschen« Nationalbewusstseins standen diese Praktiken und Präferenzen im Wege, weshalb Propagandisten wie Ernst Moritz Arndt nicht nur die Liebe zu »Teutschland«, sondern zeitgleich den Hass auf Frankreich propagierten. »Wer nicht liebet und haßt«, so Arndt, »lebt den erbärmlichsten Tod.«²⁴ Als früher Hassprediger des 19. Jahrhunderts legte Arndt alles darauf an, dieses Gefühl zu verbreiten – wohlweislich nicht trotz, sondern wegen dessen destruktiven Potentials: »Frischauf denn, Haß, mutiger, lebendiger Wind in die Segel der Seele, wehe, blase, brenne ja donnere und zerschmettere, wenn du kannst!« Die Wertschätzung dieses aversiven Gefühls zeigte sich schon in den Adjektiven, mit denen Arndt den Hass beschrieb: Er pries den »schönen Haß«, den »glückseligen Haß«, gar den »heiligen Haß«.

Am Ende der Befreiungskriege stand die Frage im Raum, ob nach der Emotionalisierung in der Kriegerhetorik nicht nun eine emotionale Abrüstung geboten sei. Arndt protestierte und forderte, den Hass als dauerhaftes Grenzsystem gegenüber dem nationalen Nachbarn fest zu etablieren. Nur dann, behauptete Arndt, würde »Teutschlands Grenze auch ohne künstliche Wehren sicher sein«, wenn der Hass als »Religion des teutschen Volkes, als ein heiliger Wahn in allen Herzen« der Deutschen glühe.²⁵ Zunächst gelte es die Deutschen zu reinigen, weil das Deutsche durch das Fremde »bis in den innersten Kern vergiftet sei«. Die »Zwitterei«, womit Arndt Kulturkontakte oder zweisprachige Erziehung denunzierte, habe die deutsche »Herrlichkeit entartet und verstümpert«. Nach der Reinigung müsse weiteres »Eindringen des Fremden oder Ungleichen« mit Hilfe des Hasses verhindert werden.

Dieser Diskurs war kein Massenphänomen. Über die Reichweite seiner Wirkung ließe sich kontrovers diskutieren. Sehen die einen Arndt eher als einsamen Rufer in der Wüste, attestieren ihm andere, doch als »Massenpsychologe seltener Intuition«²⁶ einen besonderen Nerv der Zeit getroffen zu haben. Diese divergierende Deutung erklärt sich vor dem Hintergrund der Diskussion darüber, ab wann sich das nationale Paradigma innerhalb

24 Zu den Zitaten vgl. die Ausführungen in Birgit Aschmann: Arndt und die Ehre. Zur Konstruktion der Nation in Texten von Ernst Moritz Arndt, in: Birgit Aschmann/Jürgen Elvert/Jens Hohensee/Thomas Stamm-Kuhlmann (Hg.): *Geschichtsbilder. Geschichte und historisches Selbstverständnis*, Stuttgart 2003, S. 347–368.

25 Ernst Moritz Arndt: *Über Volkshass und über den Gebrauch einer fremden Sprache* (1813); in: Michael Jeismann/Henning Ritter (Hg.): *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, Leipzig 1993, S. 328–330.

26 Karl Heinz Schäfer: *Ernst Moritz Arndt als politischer Publizist. Studien zu Publizistik, Pressepolitik und kollektivem Bewusstsein im frühen 19. Jahrhundert*, Bonn 1974, S. 123.

der deutschen Gesellschaft durchgesetzt habe. Plädieren einige für die Befreiungskriege als Wasserscheide, verorten andere die Nationalisierung der Gesellschaft erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Mir scheint es sinnvoll, diese Rhetorik gerade nicht in – letztlich noch modernisierungstheoretisch geprägte – Konzepte steten Wachstums einzuordnen. Vielmehr plädiere ich dafür, die konkreten Situationen, in denen sich eine derartige Rhetorik entfalten kann, in den Blick zu nehmen. Denn nur so lässt sich auch erklären, dass eine Hochphase des Hasses nach Veränderungen des soziopolitischen Kontextes abgelöst wird von Phasen mit ganz anderem emotionalen Regime. Die Annahme, dass in den Zeiten der Befreiungskriege eine emotionale Hochkonjunktur vorherrschte, ist dann problemlos mit der Ansicht zu vereinbaren, dass es zum Ende des 19. Jahrhundert zu einer (neuen) Zeit emotionaler Hochkonjunktur mit einer neuen Aufladung des nationalen Paradigmas kam.

Gleichwohl liegt dem Konzept der »drei Sattelzeiten« die Annahme zugrunde, dass diese Hochphasen emotionaler Konjunktur zu Prägungen führen, die die jeweils späteren Manifestationen mit bedingen. Zumindest lassen sich auf diese Weise signifikante Ähnlichkeiten der Diskurse erklären. In allen drei Sattelzeiten geht es um die Verbindung von Angst und Hass, wobei dem Hass die Funktion zugewiesen wird, die Grenzen des Eigenen zu schützen. Das ist deshalb ein besonderes Problem, weil sich konzise Grenzlinien nicht mehr ausmachen lassen: Das »Fremde« befindet sich längst im »Eigenen«, weshalb in der Rhetorik Empfehlungen zur »Reinigung« mit solchen zur künftigen Grenzabwehr einhergehen. Denkmuster, die bei Arndt zu lesen waren (der im Nationalismus der »Zweiten Sattelzeit« als Held verehrt wurde), tauchten am Ende des 19. Jahrhunderts wieder auf. Allerdings bezog sich die Polemik jetzt nicht mehr gegen die Franzosen, sondern die Juden als innerem Feind.

Die Assimilationsprozesse hatten im Laufe des 19. Jahrhunderts dazu geführt, dass die jüdische Bevölkerung der protestantischen Mehrheitsgesellschaft des Kaiserreichs immer mehr glich. Gerade aber die Unmöglichkeit der Unterscheidung führte nicht etwa zum Abbau negativer Emotionen. Vielmehr wuchs gerade dadurch der Antisemitismus. Hatte Arndt 1813 die »Zwittererei« mit den Juden inkriminiert, so warf jetzt Heinrich von Treitschke das Schreckbild einer »deutsch-jüdischen Mischkultur« an die Wand. Diese drohe, die Jahrtausende lang gültige »germanische (...) Gesittung« zu beenden. Der Hofprediger Adolf Stoecker deklarierte es schlankweg zur »heiligen Pflicht«, den fremden Einfluss abzuwehren, schließlich gehe es um »Sein oder Nichtsein!« Kein Volk könne »die Übermacht eines fremden Geistes dulden, ohne zu entarten und zu Grunde zu gehen«. Das »deutsche Wesen«, das Arndt einst durch die Franzosen in Gefahr gebracht sah, drohte Stoecker zufolge jetzt durch das Judentum vernichtet zu werden.²⁷

Diese Denkmuster und emotionalen Mechanismen, die in der ersten und zweiten »Sattelzeit« in Anschlag gebracht wurden, tauchen analog in der Gegenwart auf.²⁸ Erneut geht es um eine Angst vor Überfremdung, der eine Angst vor Auflösung von Grenzen

27 Adolf Stoecker: Christlich-sozial. Reden und Aufsätze, Bielefeld/Leipzig 1885, S. 201 f.

28 Vgl. dazu auch Uffa Jensen: Zornpolitik, Berlin 2017.

zugrunde liegt. Das »Wesen« des »Eigenen« – das niemals widerspruchsfrei bestimmt wird – gilt als gefährdet. Die nationale Gemeinschaft wird als »emotional community« konturiert, die sich durch Liebe zum Eigenen und Hass auf das Fremde auszeichnen solle.

Allerdings: Auf Phasen einer verstärkten Hassrhetorik folgten immer wieder Zeiten der emotionalen Ernüchterung. Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg wurden zu einer Zeit, in der die emotionale Gemeinschaft eine große »westliche Wertegemeinschaft« war, die durch die Angst vor dem »Osten« zusammengehalten wurde und in der eine europäische Kultur der Verständigung nationale Stereotypen und Hass abbauen und überwinden sollte. Das europäische Projekt basierte auf einer neuen Codierung der Emotionen. Nicht das aus zwei Weltkriegen resultierende Ressentiment sollte die europäischen Politiker prägen, sondern der dezidierte Wille zur Versöhnung. Als Winston Churchill am 19. September 1946 in Zürich den europäischen Zusammenschluss predigte, rieb sich eine der Zeitzeuginnen verwundert die Augen. »Die Erzfeinde Frankreich und Deutschland sollten versöhnt den Grundstock für eine europäische Union bilden. Hatte ich richtig verstanden? Kein Gedanke an Rache?«²⁹

Die deutsch-französische Aussöhnung ist ein Beispiel dafür, dass Hassrhetorik und nationale Konfrontationen alles andere als strukturelle Unvermeidlichkeiten sind. Gerade weil das europäische Projekt der Überwindung von Hass und der Stärkung von wechselseitigem Vertrauen dienen sollte, bestürzen die negativen Gefühle, die aktuell aus bestimmten Kreisen der Europäischen Union entgegenschlagen. So äußerte die damalige britische Energieministerin Andrea Leadsom im Juni 2016, dass sie zwar einerseits Europa liebe, aber andererseits die EU hasse: »Meine Familie hat zehn Jahre in Portugal gelebt. Ich liebe die Deutschen, ich liebe schwedisches Essen, ich spreche Französisch. Ich liebe Europa. Was ich hasse, ist die EU und die Art und Weise, wie diese EU den wunderbaren Kontinent zerstört.«³⁰ In Zeiten, in denen wirtschaftliche Transaktionen einen Komplexitätsgrad erreicht haben, der für den Einzelnen nicht nachzuvollziehen ist und in der verschiedene Erfahrungen von Unsicherheit einander überlagern, ist es im Rahmen der Brexit-Propaganda ein Leichtes gewesen, die EU zum Sündenblock multipler Misslichkeiten zu machen. In der Bundesrepublik sind es hingegen »die Flüchtlinge«, die dabei helfen, die unangenehme, unpräzise und vage Angst in konkrete Furcht zu verwandeln. Gleichzeitig geraten die aus unterschiedlichen Traditionen heraus an Gemeinwohl und Solidarität orientierten Volksparteien durch zivilgesellschaftliche Initiativen unter Druck, die sich nicht mehr diesen Werten verpflichtet fühlen, zumal wenn sie zu Lasten eigener Interessen gehen. Ängste, zu kurz zu kommen, und Ängste, den Status in dieser oder der nächsten Generation nicht halten zu können, gesellen sich zu Ängsten durch Orientierungsverlust in der unübersichtlich gewordenen globalen, postindustriellen Welt.

In dieser Zeit ermöglichen Schuldprojektionen und Hass, aus der passiven Haltung des ohnmächtigen Ressentiments herauszukommen und Handlungsmacht zurückzugewinnen.³¹ Wer Hassmails schreibt oder diskreditierende Parolen skandiert, hat zumindest das positive Gefühl, die Ohnmacht aus Angst und Ressentiment hinter sich zu lassen. Schließlich sind auch Hassäußerungen Taten, mit denen etwas bewirkt wird. Dass die

29 Zitiert in NZZ, 18. 9. 1996.

30 Zitiert in The Guardian, 14. 6. 2016.

31 Vgl. Jensen, Zornpolitik, S. 35.

Wirkung dieser »emotives« darin besteht, andere zu verletzen, scheint keine Hemmungen mehr auszulösen, sondern ganz im Gegenteil Lustgewinne zu produzieren. Gerade darin besteht das Bedrohliche eines neuen Umgangs mit Hass. Galt der Hass noch vor Kurzem als eine Emotion, die von der Allgemeinheit als intolerabel sanktioniert wurde, so haben sich inzwischen »emotional communities« gebildet, die sich wechselseitig genau darin bestärken, dass dieser Hass richtig sei. Insofern ist es kein Zufall, dass Carolin Emcke zu der Beobachtung kommt, wonach sich plötzlich etwas in der Bundesrepublik verändert habe: »Es wird offen und hemmungslos gehasst. Mal mit einem Lächeln im Gesicht, mal ohne, aber allzu oft schamlos.«³²

Dabei ist wichtig, sich erstens zu vergegenwärtigen, dass dieses Phänomen kein bundesrepublikanisches allein ist. Vielmehr ist diese affirmative Einstellung zum Hass ein globales Phänomen, wie das Time-Magazine vom August 2017 belegt. Die Ursachen sind also nicht allein innerhalb der nationalstaatlichen Konstellationen zu suchen, was berücksichtigen sollte, wer nach dem geeigneten Antidot sucht. Zweitens ist diese aktuelle Hochkonjunktur des Hasses in die Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte einzubetten. Ein Blick zurück zeigt, dass es gerade in Zeiten vermehrter Unsicherheiten und Umbrüche von vertrauten politischen, wirtschaftlichen und mentalen Strukturen immer wieder zu emotionalen Stilen kam, die eine Verwandlung von Ängsten in Hass begünstigten. Immer wieder wurde Hass das Wort geredet und seine Nützlichkeit bei der Sicherung von Grenzen behauptet. Nun könnte das Wissen, dass auf Hochkonjunkturen des Hasses immer wieder Entspannungsphasen folgen, zu Gelassenheit verleiten, schließlich könne man darauf vertrauen, dass auch die heutige Hass-Euphorie demnächst wieder nachlassen und einem freundlicheren emotionalen Stil Platz machen werde. Auch könnte man unter Verweis auf Ernst Moritz Arndt bezweifeln, dass die heutige Hass-Rhetorik wirklich eine beunruhigende Durchdringungstiefe erreicht. Dass Einzelne den Hass predigen, lasse noch längst nicht auf hegemoniale emotionale Verhaltensweisen schließen.

Aber gerade hier mahnt die Erinnerung daran, dass aus der antijüdischen Stimmungsmache im Kaiserreich schließlich das »emotional regime« des Nationalsozialismus hervorgehen konnte. Nachdem der Nationalsozialismus – bedingt durch diverse Konstellationen – erst hof- und dann regierungsfähig werden konnte, setzte er ein Hass-Regime gegenüber rassischen und politischen Feinden durch, dem sich die breite Mehrheit der Bevölkerung fügte, auch wenn sie die emotionalen Voraussetzungen nicht teilte.

Umso wichtiger scheint es aktuell, die Versuche einiger Gruppen, ihren emotionalen Stil des Hasses durchzusetzen, nicht zu bagatellisieren und der Hass-Rhetorik mit alternativ kodierten »emotional communities« entgegenzutreten. Dabei verdient es drittens Überlegungen, inwieweit die emotionale Identifizierung mit administrativen, »trockenen« Institutionen forciert werden kann. Die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum merkte dazu an: »Überlässt man die Prägung von Gefühlen antiliberalen Kräften, erlangen diese einen gewaltigen Vorsprung bei der Gewinnung der Herzen der Menschen, und damit besteht die Gefahr, daß Menschen liberale Werte für lasch und langweilig halten.«³³

32 Emcke, gegen den Hass, S. 14 f.

33 Martha C. Nussbaum: Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Frankfurt a. M. 2014, S. 13.

Gerade die Europäische Union und die komplexe Brüsseler Entscheidungsprozedur tragen kaum dazu bei, Wohlgefühle zu wecken. In dem unlängst eröffneten Haus der Europäischen Geschichte in Brüssel dominiert ein sechs Meter breites Dokument: Es umfasst die 88.000 Seiten der EU-Gesetze – ein Mahnmal des ermüdenden Bürokratismus. Dessen Errungenschaften mögen unstrittig sein, aber sein Potential zur Begeisterung ist begrenzt. Fraglich ist, ob und wie stärkere positive Emotionen für die mühsamen Mühlen der Demokratie geweckt werden können. Martha Nussbaum appelliert an Liebe. Entsprechend trägt ihr Buch den Untertitel: »Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist.« Dieses wissenschaftliche und zugleich engagierte Werk ist Teil einer Bewegung, die sowohl in den USA als auch in Europa auf die Hassrhetorik reagiert und die die »neue Lust am ungehemmten Hassen«³⁴ nicht hinnehmen wollen.

Die zahllosen Bürger, die sich für das Wohl von Flüchtlingen oder andere karitative Projekte engagieren oder die für das europäische Projekt im Rahmen der »Pulse of Europe«-Bewegung auf die Straßen gingen, machen deutlich, dass es in der westlichen Welt divergierende emotionale Großgemeinschaften gibt, deren Praktiken, Überzeugungen und Emotionen konträr zueinander stehen. Es sind auch emotional »gespaltene Gesellschaften«. Zugleich aber – und das ist die gute Botschaft bei dieser Gegenwartsdiagnose – ist es zumindest doch ein Ausweis für eine intakte Demokratie, wenn es kein »emotional regime« gibt, welches alle Bürger zur Akzeptanz eines spezifischen emotionalen Verhaltens zwingt und damit emotionales Leid bei denen produziert, die sich diesen Vorgaben nicht fügen können oder wollen.

34 Emcke, S. 15.

MARTIN SCHNEIDER

EMOTIONEN UND GESELLSCHAFTLICHER ZUSAMMENHALT. EINE PHÄNOMENOLOGISCHE PERSPEKTIVE

EINLEITUNG

Traditionell hat sich die Ethik immer dann um Emotionen gekümmert, wenn es um die Motivationsfrage ging. Dahinter steht die Erfahrung, dass noch so gut begründete Maßstäbe nicht aus sich heraus zum Handeln motivieren. So wird in der Umweltethik z. B. das Leitbild der Nachhaltigkeit als moralischer Anspruch von einer breiten Schicht der deutschen Bevölkerung anerkannt, das hohe Umweltbewusstsein hat oft wenig Handlungsrelevanz – das gilt sowohl für die private Lebensführung als auch für die strukturelle Ebene von Politik und Ökonomie (Vogt 2016). Für die politische Ethik stellt sich die Frage, ob das Modell einer liberalen oder deliberativen, auf die Durchsetzung von vernünftigen Argumenten vertrauenden, Demokratie ausreichend Bindungskraft erzeugt. Martha Nussbaums Arbeiten zu *Politischen Emotionen* zielen auf diese Leerstelle (Nussbaum 2014).

Im folgenden Beitrag streife ich diese grundsätzlichen Fragen nur am Rande. Ich gehe von einer Relativierung der für die Moderne typischen Reduzierung von Gefühlen auf private Zustände aus. Emotionen sind in meinen Augen nicht einfach Gefühlszustände, die sich im Inneren des Menschen bilden bzw. die wir produzieren. Sie sind eine Reaktionsform auf Ereignisse und deren Wahrnehmung. Den Affekten ihren Weltbezug zurückgegeben hat die phänomenologische Tradition (vgl. Waldenfels 2015: 87). Verwiesen sei unter anderem auf die »beeindruckende Fülle ethnologischer, psychologischer, psychiatrischer, psychoanalytischer und religionswissenschaftlicher Phänomene« (ebd.: 93), die Max Scheler in seinem Werk »*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*« entfaltet. In diesem Beitrag steht die responsive Phänomenologie von Bernhard Waldenfels im Mittelpunkt. Emotionen werden seiner Ansicht nach geweckt – durch das Andere und Fremde, durch Ereignisse, durch Umbrüche, durch Gefahren, Krankheiten, Überraschungen, Erfolge etc. »Ein Affekt ist eher wie eine Krankheit, ein Zustand, in den ich gerate«, so Waldenfels (2001: 414). Er spricht hier vom Pathos und Affekt, die Emotionen bewirken. Daraus folgt, dass zunächst der Blick auf dieses Pathische, also auf das, was uns affiziert, gerichtet wird. Dies wird im ersten Schritt der folgenden Überlegungen in Form einer gesellschaftsdiagnostischen Überlegung geleistet. Im zweiten Kapitel gehe ich dann auf die Ausgangsthese ein und lege im Anschluss an Bernhard Waldenfels dar, warum das *Pathos* als Quelle von Emotionen und diese umgekehrt auch als eine Art *Antwort* (Response) betrachtet werden können. Der besondere Akzent liegt dabei auf dem pathischen Charakter von Angst und Furcht sowie auf deren sozialen Implikationen. Im dritten Kapitel nutze ich die Ergebnisse, um die rechtspopulistischen Antworten

auf die Flüchtlingsfrage und die Diskussion um eine »Gesellschaft der Angst« (Heinz Bude) einzuordnen. Im vierten Kapitel suche ich zum einen für das *Wie* der emotionalen Reaktion ein minimales normatives Kriterium. Zum anderen gehe ich zum Thema gesellschaftlicher Zusammenhalt über. Zum Abschluss des Beitrages lege ich dar, welche politischen und demokratietheoretischen Implikationen sich aus den phänomenologischen Überlegungen ergeben.

1. DIE SITUATION: VOM WANDEL ZUR METHAMORPHOSE

Sozialen, ökonomischen und ökologischen Wandel, auch radikalen, hat es immer schon gegeben – und Menschen, Gruppen, Institutionen und Systeme waren zu jeder Zeit herausgefordert, sich darauf einzustellen. Neu an der derzeitigen Situation ist, dass die Komplexität und damit verknüpft die Unvorhersehbarkeit und Unsicherheit zunimmt. Nach Ulrich Becks Theorie der Reflexiven Modernisierung ist dies eine unbeabsichtigte, jedoch wesentliche und unvermeidliche Folgeerscheinung des Rationalisierungs-, Wissens- und Fortschrittswillens der Moderne (Beck/Giddens/Lash 1996). Während in der Moderne der Umgang mit Unsicherheiten reaktiv und von dem Ziel »der restlosen Transformation von Ungewissheit in Gewissheit, Unordnung in Ordnung und Uneindeutigkeit in Eindeutigkeit« geprägt war, wird in der reflexiven Moderne dieser Fortschrittsglaube abgelegt und umgekehrt in eine »aktive Unsicherheitsorientierung« (Bonß 1995: 25). Unsere Zeit, so die Wahrnehmung, scheint von Komplexitäten und Ungewissheiten durchsetzt zu sein. In seinem posthum veröffentlichten Werk »Die Metamorphosen der Welt« (2017) radikalisiert Ulrich Beck seine Theorie. Während es früher Fixpunkte gab, an denen wir erkennen konnten, was stabil blieb und was nicht, erleben wir heute in seinen Augen eine allumfassende Verwandlung, die uns orientierungslos werden lässt. »Die Welt ist aus den Fugen« (ebd.: 10), so lautet der erste Satz. Weiter unten spricht er dann davon, »dass das gestern Undenkbare heute nicht nur möglich, sondern längst Realität geworden ist« und verweist auf »eine Reihe von Ereignissen, zu denen vielen nur noch das Wort ›Wahnsinn‹ einfällt: vom Mauerfall über die Terroranschläge des 11. September bis hin zu den katastrophalen Klimawandelfolgen überall auf der Welt, von der Finanz- und Eurokrise über die Reaktorkatastrophe in Fukushima bis zu Edward Snowdens Entlarvung der unsere Freiheit bedrohenden totalitären Überwachung digitaler Kommunikationswege« (ebd.: 11). Beck geht es dabei nicht darum, Bedrohungsszenarien an die Wand zu malen und den Kontrollverlust zu beschwören. Er will das Bewusstsein dafür schärfen, dass wir derzeit einen radikalen Wandel unseres Weltverständnisses und -verhältnisses erleben – und dass dieser Wandel kein sozialer Wandel ist, wie er für die soziologische Beschreibung in der Moderne typisch ist, sondern eine Verwandlung, eine Metamorphose (ebd.: 11 f.). Wer mithilfe der in den Sozialwissenschaften zur Verfügung stehenden Konzepte des »Wandels« – als Beispiele nennt Beck »Evolution«, »Revolution« und »Transformation« – den allgegenwärtigen Aufregungszustand der Welt auf den Begriff zu bringen versucht, begeht in seinen Augen einen Kategorienfehler. Das Neue an der aktuellen Situation ist, dass sie kein intentional angestrebtes Ergebnis ist, sondern sich hinter dem Rücken der Akteure ereignet. »Sie vollzieht sich von selbst, folgt keinem Programm«, so Beck (2017:

33). Dies ruft – und dies ist nun der entscheidende Punkt – das Gefühl hervor, dass die Herausforderungen, Probleme etc. nicht mehr kontrollierbar sind. Die Vorstellung, alle anstehenden Probleme lösen oder präventiv beseitigen zu können, wird abgelöst vom »Unsicherheitsparadigma«. Es muss immer mit dem Unerwarteten gerechnet werden, mit den »Schwarzen Schwänen« (Taleb 2010). Eben das macht aber vielen Menschen Angst. Auf alle Fälle hat das Unsicherheitsparadigma für die politische Sphäre eine gewisse Ernüchterung zu Konsequenz. Der planerische Fortschrittsoptimismus, der noch bis in die 1970er-Jahre in den westlichen Industriegesellschaften bestimmend war, weicht einer Kultur der Schadensvorbeugung und Adaptionfähigkeit (vgl. Bröckling 2017, 74). Nicht (mehr) so sehr die Frage, wie der wechselvolle Strom der Veränderungen beeinflusst werden kann, steht daher im Mittelpunkt, sondern wie Systeme so gestaltet werden können, dass sie gegen Störungen weniger anfällig sind und sich an dramatisch veränderte Bedingungen anpassen. Von einer Ernüchterung kann gesprochen werden, weil das politische Projekt der Moderne auf der Überzeugung beruht, dass die gesellschaftlichen Akteure steuernd auf den Aufbau, die Wahrung und die Veränderung von sozialen Strukturen einwirken können. Dieser Optimismus passt nicht mehr in unsere Zeit.

2. ANGST UND FURCHT IM LICHT VON PATHOS UND RESPONSE

Die eben dargestellte Situation ist zunächst ein Prozess, den wir als nicht beabsichtigt erfahren, in den wir aber verstrickt sind. Bernhard Waldenfels greift in diesem Zusammenhang auf den Begriff des *Pathos* zurück:

Als Pathos betrachte ich ein Ereignis, in dem mir etwas leibhaft zustößt, widerfährt, mich trifft oder verletzt. Ich bin daran beteiligt, aber nicht im Nominativ eines steuernden und verantwortlichen Subjekts, sondern im Dativ oder Akkusativ eines Patienten. Dem Status des Patienten entspricht zu einem gewissen Grad das Freudsche Es, das in impersonalen Wendungen wie ›es raschelt‹, ›es läutet‹ oder auch in Heideggers ›es ruft‹ anklingt. All dies entspricht einer Bewegung, die mich erfasst, aber nicht durch mich in Gang gesetzt wird. Es entspricht auch der Angst. Die Angst, die leibhaft in mich fährt und in mir sitzt, ist weder ein objektives Vorkommnis noch ein subjektiver Akt, sie ist weder ein objektives Vorkommnis noch ein subjektiv erlebter Affektzustand [...] (2015: 118; vgl. 2010: 72; 2006: 35).

Emotionen lassen sich im Rahmen dieses Modells als Affektionsmodi verstehen. Sie entstehen, weil das Ereignis ein *Pathos* ist, das uns nicht kalt lässt, sondern uns affiziert, also eine Wirkung in uns hervorruft. Ein *Pathos* oder *Widerfahrnis* ist nicht einfach etwas, das beobachtet werden kann. Es erschließt sich »nur aus der Teilnehmerperspektive. Was mir, dir, uns oder anderen zustößt, äußert sich in einer leibhaften Wirkung, indem es uns affiziert, wörtlich: antut oder anmacht, und indem es an uns appelliert, uns anspricht. Starke Wirkungen produzieren im Erstaunen, Erschrecken oder Befremden einen affektiven Überschuss« (Waldenfels 2015: 21).

Angst ist in den Augen von Waldenfels ein spezieller Affektionsmodus, der akut wird im Augenblick des Erschreckens. »Das *Wovor* der Angst besteht also in einer gelebten und erlebten Bedrohung, die dem Wissen um reale Gefahrenquellen und der Abwehr von realen Gefahren vorausgeht [...]« (ebd.: 119). Dies ist auch der Punkt, an dem die andere Seite des Ansatzes von Bernhard Waldenfels ins Spiel kommt: *Response*. Ein *Pathos* oder *Widerfahrnis* bliebe wirkungslos, würde es keine Antwort geben. Der Einzelne verwandelt sich »vom Patienten in einen *Respondenten*, der auf das antwortet, was ihm widerfährt« (ebd.: 22). Die *Response* ist die Wirkung, die eine Affektion in einem Selbst hervorruft. Für die *Response* auf die pathische Angst verwendet Waldenfels den Begriff der Furcht. Er spricht von einer »Verwandlung von Angst in Furcht« (ebd.: 120), genauer gesagt: »das *Wovor* der pathischen Angst [verwandelt] sich in ein *Worauf* des gerichteten Antwortens. Dieser Prozeß«, so Waldenfels weiter, »entspringt einer responsiven Differenz. Ähnlich, wie der Anspruch, auf den eine Äußerung antwortet, nicht mit dem Antwortgehalt zusammenfällt, ähnlich fällt das, *worauf* die Angst in ihrer Erschütterung antwortet, nicht zusammen mit dem, was sich furchterregend zeigt und was furchterregend wirkt [...]« (ebd.: 120).

3. DIE RECHTSPOPULISTISCHE ANTWORT: RESPONSE OHNE PATHOS

Mit Waldenfels das *Pathos* als Quelle von Angst und die Furcht als eine Art von Antwort zu betrachten, hilft die aktuelle Diskussion um eine »Gesellschaft der Angst« (Heinz Bude) in ihren philosophischen und ethischen Dimensionen besser einordnen zu können. Die erste Frage muss sich demnach nach der pathischen Bedrohung richten, die viele Menschen affiziert. Im ersten Kapitel dieses Beitrags habe ich vorgeschlagen, das Unsicherheitsparadigma als Ausgangspunkt zu nehmen. Weil diese Situation viele Menschen im Sinne einer Gefährdung erfahren, die sie überkommt und überfällt und die sich nie gänzlich auf voraussehbare und berechenbare Risiken reduzieren lässt, manifestiert sich das Affiziert Sein im *Pathos* der Angst. Angst kann aber lähmen. Ein Grund dafür ist, dass die Angst rückwärtsgewandt ist, sie »sitzt uns gewissermaßen im Rücken«. Nicht eine wünschenswerte Zukunft, sondern die Bedrohung des Status quo, nicht Möglichkeiten, sondern Unausweichlichkeiten stehen im Fokus, wenn wir von der Angst gepackt werden. Damit verbunden ist ein Gefühl der Hilflosigkeit bzw. des Ausgeliefertseins. Was zunächst eine normale Erfahrung ist, kann pathologische und sozialpathologische Züge annehmen:

Der Patient ist überwältigt von dem, was ihm oder ihr zustößt. [...] Die Angst steigert sich ins Unermeßliche, wenn es nichts und niemanden gibt, woran sie sich halten kann, und die normale Hilfsbedürftigkeit in totale Hilflosigkeit ausschlägt. Abhängigkeit von anderen wird zur Hörigkeit (Waldenfels 2015: 151).

Waldenfels führt die überwältigenden Formen der Angst auf ein *Pathos ohne Response* zurück. Davon unterscheidet er das andere Extrem, die *Response ohne Pathos*. Kennzeichnend hierfür ist eine Angstabwehr, die so weit gehen kann, »daß das Ich sich gegen

alle fremden Ansprüche und Angebote wappnet, sich einen Panzer zulegt. Es kommt zu einer affektiven Neutralisierung. Die Antworten, die jemand gibt, nähern sich puren Stereotypen und Klischees, die durch kein überraschendes Widerfahrnis mehr beunruhigt werden. [...] Diesem Rückzug auf das scheinbar gesicherte Eigene entspräche eine *Furcht ohne Angst*. Man klammert sich an das, was man weiß, und schirmt sich ab gegen das, was man erfährt. Dazu gehört eine Desensibilisierung für fremde Ansprüche und Bedürfnisse und eine Fixierung auf eigene Belange. Infantile Hörigkeit schlägt um in infantile *Allmachtswünsche*. Hinzu kommen Feinbilder, die mit leibhaftiger Fremderfahrung nur noch wenig zu tun haben« (ebd.: 152). Im Anschluss an diese Diagnose können die rechtspopulistischen Reaktionen auf die Flüchtlingsfrage als *Response ohne Pathos* gedeutet werden. Die oftmals mehr gefühlte als artikulierte Grundüberzeugung, aus der heraus sich Menschen zu Pegida, AfD und Co. hingezogen fühlen, lässt sich nämlich in etwa wie folgt beschreiben:

Wir wollen so sein und so bleiben, wie wir sind; wir verstehen Heimat als Inbegriff der Vorstellung, dass sich nichts ändern darf und soll. Wir wollen hier keine Fremden, keine Ideen, die nicht die unseren sind, keine Bräuche, die wir nicht kennen, keine Menschen, die anders aussehen oder anders leben. Alles was anders ist – sei es der Glaube, die sexuelle Orientierung, die politische Überzeugung, das Aussehen oder die Art zu beten, sprechen und feiern – lehnen wir ab [...] (Rosa 2017: 30).

In dieser Haltung kommt der Wunsch nach Eindeutigkeit zum Ausdruck. Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer nennt dies die »Vereinheitlichung der Welt« (2018) und macht dafür einen Verlust an »Ambiguitätstoleranz«, der Fähigkeit also, »Mehr- oder Vieldeutigkeit« auszuhalten, verantwortlich. Weil man nicht verunsichert werden will, hält man sich das Fremde, das Andere, das Unverfügbare so weit wie möglich vom Leib. Die als bedrohlich erscheinende Welt soll auf Distanz gebracht werden. Diese Interpretation legt es nahe, dass nicht die Angst das entscheidende Motiv für die rechtspopulistischen Abschottungsstrategien ist, sondern die Angstabwehr. Bevor man sich überhaupt auf das Unsichere und Beunruhigende einlässt, das Pathos zulässt und sich affizieren lässt, auch in Form von Angst, begibt man sich in eine Abwehrhaltung. Man lässt sich gar nicht auf das Doppelereignis von *Pathos* und *Response* und der damit verbunden Affizierung ein. Dem Antwortgeschehen fehlt der entscheidende Ausgangspunkt.

4. ZUSAMMENHALT ALS PROZESS: ZUM ZUSAMMENSPIEL VON KOAFFEKTION, KORRESPONDENZ UND KOINTENTION

Die bisherigen phänomenologischen Analysen sollten genügen, um einige Anmerkungen zur Bedeutung von Emotionen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu machen. Der Ruf nach Zusammenhalt wird vor allem dann besonders laut, wenn Bedrohliches und Gefährliches erfahren wird. Bernhard Waldenfels spricht von einer »Ko-affektion« (2015: 75). Kennzeichnend für diese ist, dass »das Miteinander des Zusammenlebens implizit funktioniert, bevor es in einer ausdrücklichen Synthesis als solches gesetzt wird« (ebd.). Anders

als in Vertragstheorien ergibt sich der Zusammenhalt nicht aus intendierten Vereinbarungen zwischen souveränen Vertragspartnern. »Die Anderen treten auf als Mitantwortende und nicht erst als Mitintendierende. Die Intentionalität wird nicht verdrängt, doch wird das Intentionale kontrapunktiert durch das Affektive oder Pathische [...]« (ebd.). Dass sie als Mitantwortende auftreten und nicht als Einzelne, die aus Angst um das eigene Leben dem Anderen in der Position eines feindlichen Gegen-Ichs sehen, ist der Fall, weil das Doppelereignis von Pathos und Response vor aller individuellen Intentionen eine »Art von Gemeinsamkeit« bildet. Damit verbietet sich eine Zerteilung des Pathos »in ein klar geschiedenes Mein und Dein; denn im strengen Sinne gibt es nichts, was der Einzelne für sich haben kann, da sich das Wovon des überraschenden Getroffenseins dem eigenen Zugriff entzieht« (ebd.: 94). Wir sind *miteinander* betroffen, deswegen halten wir zusammen. Weil wir miteinander betroffen sind, haben wir auch gemeinsam Angst. Das Ereignis widerfährt uns nicht in Form individueller Ichs, sondern es trifft uns. Die Anderen sind »Kompatienten, die einer leiblichen Kompassion [...] unterliegen« (ebd.). Das *Zusammen* ist also zunächst passiv erlitten. Das Entscheidende ist aber die Response:

Das Uns, dem etwas geschieht, bleibe stumm ohne eine gemeinsame Antwort, in der wir als Wir in Erscheinung treten. So besehen verwandelt sich der Ko-patient, dem etwas zusammen mit mir widerfährt, in einen Kor-respondenten, der zusammen mit mir auf etwas antwortet (ebd.).

Die aktive »Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf des Response« (ebd.: 95). Sie vollzieht sich allerdings nicht in der Form eines kompakten Kollektivsubjekts. »Wir unterscheiden uns nicht in dem, *worauf wir antworten*, wohl aber in der Art und Weise, *wie wir antworten*« (ebd.: 94). »Kein responsives *Wir* ohne ein pathisches *Uns*, aber auch kein *Wir* ohne ein *Ich* und ein *Du*, das im *Wir* mitwirkt und sich auf das *Uns* zurückbezieht« (ebd.: 106).

Im Grunde ist der Begriff Zusammenhalt zu statisch, um das Entscheidende dieses Vorgangs zum Ausdruck zu bringen. Für dieses Mit oder Zusammen, das unsere Affekte und unsere Antworten aneinander bindet, bieten sich eine Reihe von anderen Denkfiguren an, so zum Beispiel *Zusammenhänge*, die ohne meine eigene Steuerung entstehen (vgl. ebd.: 103–105). Wechseln wir über zum gemeinsamen Antworten, so lockert sich der Zusammenhang zugunsten eines *Miteinanders*. Die Gemeinsamkeit kann aber auch aus einem wechselseitigen *Mitmachen* resultieren, eine Form, die uns auch im *Miteinanderreden* begegnet. Solche Formen von Assoziationen gehen über Einzelverrichtungen und Einzelverhandlungen weit hinaus. Es ist nicht damit getan, daß mehrere dasselbe tun, sondern es geht darum, daß eigenes mit fremden Tun interferiert, daß einer das andere verstärkt, dämpft, hemmt oder auch durchkreuzt. Interferenz, die im Blickwechsel, Wortwechsel und Handlungsaustausch besondere Kreuzungspunkte erzeugt und die sich bei Valéry und Merleau-Ponty als Chiasmus oder als Chiasma konfiguriert, bedeutet mehr als die Resultate eines sozialen Kräftespiels. Im Zuge einer vielfältigen Kointentionalität bezieht jeder einzelne sich auf etwas, das alle Beteiligten vereint in Beschlag nimmt, wobei ein jeder Intentionen des anderen am eigenen Leibe mit vollzieht (ebd.: 105).

Die Suche nach gesellschaftlichem Zusammenhalt aus der Perspektive einer responsiven Phänomenologie zu entschlüsseln, hat den Vorteil, dass keine erkenntnistheoretischen Annahmen vorausgesetzt werden müssen. Der Zusammenhalt hat eine emotionale Basis, einen pathischen Anfang. Dieser ist ein Grund dafür, dass der Zusammenhalt sich nicht totalisiert und sich von Anderen und Fremden abschottet. Die kollektive Angstabwehr wird vermieden, wenn gesellschaftliche Zusammenhänge sich affizieren lassen vom Pathos des Fremden bzw. Anderen. Aus diesem Grund unterscheidet Waldenfels zwischen einer *lateralen* und *frontalen* Form der Sozialität. »Die laterale Variante besteht darin, dass Andere an meiner Seite auftreten und *zusammen mit mir* auf ein gemeinsames Drittes bezogen sind [...]« (ebd.: 53). »Die frontale Variante besagt, daß mir die Anderen frontal von Angesicht zu Angesicht gegenüber treten [...]« (ebd.: 52). Der Andere tritt dann als Appellant auf, »also jemand, der oder die sich an mich wendet, indem sich durch sprachliches, gestisches oder sonstiges Verhalten oder durch bloßes Befinden ein Anspruch kundtut« (ebd.: 59). Der fremde Appell entfaltet seine Wirkung in der Weise, »daß er uns zu Gehör oder zu Gesicht kommt und daß unser Hören und Sehen im Hinhören und Hinsehen im Rahmen eines leiblichen Responsoriums einen genuinen Antwortcharakter annimmt« (ebd.). Der frontale, fremde Appell sorgt dafür, dass sich eine laterale Sozialität nicht gänzlich normalisiert bzw. abschottet, weil er sich als Außerordentliches »störend in die jeweilige Ordnung einmischt und die Grenzen auch der sozialen Ordnung überschreitet« (ebd.: 61). Das Außerordentliche ist das, was in den Ordnungen keinen Platz findet, aber die Voraussetzung und der Ausgangspunkt dafür ist, dass sich Ordnungen weiterentwickeln.

Der nicht zu tilgende Überschuss an Fremdheit und Alterität sprengt den sozialen Zirkel und sorgt für eine Trennung in der Verbindung, jenseits der Alternative von Individualismus und Holismus. Diese Art von Trennung widerspricht dem vorgängigen Abgetrenntsein von Individuen ebenso wie dem nahtlosen Verbundensein in einem Ganzen (ebd.: 66).

5. DEMOKRATIETHEORETISCHE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Von der Alterität des Fremden auszugehen, hat auch Konsequenzen für das Verständnis von sozialem Zusammenhalt. Dieser hat eine einseitige, wenn nicht pathologische Note, wenn das Miteinander die Form einer Zusammenrottung und Abschottung gegenüber dem Fremden und Anderen annimmt. Bei der Suche nach sozialem Zusammenhalt sollte daher nicht Einheitlichkeit, sondern die wechselseitige Bereicherung durch Diversität und Differenz erwartet werden. Im Hinblick auf den Kommunikationsprozess ist Differenz nicht primär ein Mangel an Gemeinschaft, sondern im Gegenteil seine Voraussetzung und teilweise auch ein Maß für ihre Lebendigkeit. Damit verbunden ist natürlich auch die Fähigkeit, »Mehr- oder Vieldeutigkeit« auszuhalten und von Unsicherheiten nicht aus der Bahn geworfen zu werden.

Wie in Kapitel 1 dargelegt befinden wir uns in einer Zeit, in der Gewissheiten und Ordnungssysteme zusammenzubrechen drohen. Das erzeugt ein großes Maß an Unübersichtlichkeit und Ungewissheit. Die responsive Phänomenologie hilft zu verstehen, dass

nicht das Erfasst- und Affiziert Werden das Problem ist, auch nicht die Verunsicherung und die Angst. Dies ist »normal« und in gewisser Weise auch wichtig, damit soziale Ordnungen nicht stagnieren und sich weiterentwickeln. Problematisch ist, sich diesem Pathos in Form einer Angstabwehr gar nicht zu stellen, also sich davon nicht affizieren und ansprechen und damit auch nicht verunsichern zu lassen. Eben diese Angstabwehr ist der affektive Nährboden für Abschottungspraktiken.

Verunsicherungen auszuhalten, sich von dem Anderen und dem Fremden betreffen zu lassen, ist nicht nur eine individuelle ethische Frage, sondern auch eine Anfrage an soziale Institutionen. Für eine Demokratie ist sie ein Lackmustest. Zu deren Bestandsvoraussetzungen gehört, die Kontingenz der politischen Ordnung – der Tatsache also, dass die Gesellschaft auch anders organisiert sein könnte und politische Alternativen verfügbar sind – zu akzeptieren. Der Ort der Macht ist in einer Demokratie, so Claude Lefort, »ein leerer Ort (*lieu vide*), der per definitionem nicht zu besetzen ist« (Lefort 1999: 50) bzw. dessen Besetzung stets kritisier- und revidierbar ist. Dies beunruhigt, da von der aufklaffenden Leere ein »Tumel der Leere« ausgeht. Diese Verunsicherung verführt nicht selten dazu, »sie mit Surrogaten zu füllen, und dies um so mehr, als sie zwar eine unumgängliche Bedingung für politisch verantwortliches Handeln umschreibt, aber zugleich ein normatives Vakuum hinterläßt« (Waldenfels 2015: 62). Lefort hat als Autor des 20. Jahrhunderts hier vor allem totalitäre Bestrebungen im Auge, die ein Volksganzes konstruieren. Es liegt aber auch nahe, die derzeit rechtspopulistisch reaktivierten Nationalismen im Lichte der Lefort'schen Diagnose zu deuten (vgl. Flügel-Martinsen 2018: 10). Die Demokratie ist stets mit dem Begehren nach Rückkehr zum Identitären konfrontiert. Demokratisch ist, den »Ort der Leere« nicht zu besetzen, ja den Zustand von Ungewissheit und Selbstinfragestellung als Ausgangspunkt für Entwicklungs- und Lernprozesse anzusehen. Die »Alterität des Anderen«, so Bernhard Waldenfels, ist etwas, »das sich nicht in ein Wir einschließen läßt« (2015: 62). Er spricht deswegen auch von einem *Hypersozialen*. Gesellschaftlicher Zusammenhalt kann daher in einer Demokratie nicht als identitäre Binnensolidarität verstanden werden. In einer Demokratie halten nicht nur die zusammen, die dasselbe Schicksal teilen. Sonst würde man bei der lateralen Form des Sozialen stehen bleiben. Zum Profil einer Demokratie gehört auch eine frontale Form des Sozialen, die vom Anderen und Fremden ausgeht. Demokratien bieten einen Rahmen dafür, immer wieder neu verunsichert und angefragt zu werden. Dies hat auch Konsequenzen für den Solidaritätsbegriff (vgl. Marchart 2018: 39–41). Dieser zielt dann nicht mehr nur darauf, dass von einem Ereignis, einer Bedrohung oder einer Gefahr Betroffene ein Miteinander bilden, er zielt auch nicht mehr nur darauf, das Ausgeschlossene oder Fremde in ein Wir zu »integrieren«. Das bedeutet, dass ein minimales normatives Kriterium für einen demokratischen Zusammenhalt und eine demokratische Solidarität im Doppelereignis von Pathos und Response liegt. Sich vom Anderen verunsichern zu lassen, die Leere auszuhalten und die Angst nicht abzuwehren bzw. zu verschieben oder zu verdrängen, sich vom Anderen affizieren zu lassen, seinen Appell zu hören und darauf zu antworten – das ist der Nährboden für demokratische Lernprozesse und kommt dem nahe, was Charles Taylor in seinen Überlegungen zur Verfasstheit von interkulturellen Dialoggesellschaften im Blick hat (Taylor 2017). Diese zeichnen sich dadurch aus, »dass sie Diversität und Differenz nicht nur zulassen, sondern geradezu als einen starken

Wert akzeptieren. Abweichungen, so Taylors Erwägung, brauchten in einer dialogischen Gesellschaft nicht unterdrückt oder verdrängt zu werden, weil sie keine Bedrohung der je eigenen Identität darstellen beziehungsweise nicht als solche wahrgenommen werden würden« (Rosa 2017: 35 f.). Dies bedeutet zugleich immer auch, aus Verunsicherungen resultierende Selbstbefragungen zuzulassen und von Versuchen abzusehen, mich gegen das vermeintlich Fremde um jeden Preis beschützen zu wollen. Dieser Grundgedanke beinhaltet, dass sich die vom Anderen und Fremden Getroffenen in ihrem Denken und Handeln verändern und sich in ein Zusammen verwandeln. Ein die frontale und laterale Dimension des Sozialen berücksichtigende Gemeinsames, um eine Schlussfolgerung von Hartmut Rosa aufzugreifen, »wäre die Realisierung demokratischer Politik als lebendige Resonanzsphäre, deren Grundmodus nicht im Kämpfen und Durchsetzen, sondern in einem durchaus konfliktoffenen, selbstwirksamen und veränderungsbereiten *Hören* und *Antworten* besteht« (Rosa 2017: 37). Die Geschichte zeigt, dass sich soziale Gruppen und Völker in der Abwehr einer gemeinsamen Bedrohung zusammenfinden und sich in der Reaktion auf wirkliche oder eingebildete Gefahren als »Überlebensheit« etablieren. In unserer Zeit stellt sich die Frage, »wie Herausforderungen aussehen könnten, die nicht bloß Abwehrkräfte wachrufen, sondern kreative Kräfte eines gesellschaftlichen Imaginären wecken. [...] [E]s kommt darauf an, sich durch den Geist der Fremdheit anstacheln und anstecken zu lassen, woher er auch kommen mag« (Waldenfels 2015: 442).

LITERATURVERZEICHNIS

- Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen: Reclam.
- Beck, Ulrich (2017): Die Metamorphose der Welt. Berlin: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (1996) (Hg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bonß, Wolfgang (1995): Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bröckling, Ulrich (2017): Gute Hirten führen sanft: Über Menschenregierungskünste. Berlin: Suhrkamp.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2018): Postidentitäre Demokratie. In: *Mittelweg* 36, 27(3), 10–30.
- Lefort, Claude (1999): Fortdauer des Theologisch-Politischen? Wien: Passagen Verlag.
- Marchart, Oliver (2018): Für eine Medeische Union. Flucht, Migration und die Ethik der Demokratie. In: *Mittelweg* 36, 27(3), 31–42.
- Nussbaum, Martha C. (2014): Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2017): Anverwandlung statt Versteinierung. Zwei Antworten auf die »Flüchtlingskrise«. In: *Mittelweg* 36, 26(2), 27–37.
- Taylor, Charles (2017): Werden, was wir sind. Interkulturalismus und Demokratie im Zeichen der »Flüchtlingskrise«. In: *Mittelweg* 36, 26(2), 15–26.
- Vogt, Markus (2016): »Es gibt nichts Gutes, außer man tut es«. Zur Bedeutung von Ethik in der Umweltkommunikation. In: Deutsche Bundesstiftung Umwelt (Hg.): *Umweltethik für Kinder*. Osnabrück: Bundesumweltstiftung, 123–139.
- Waldenfels; Bernhard (2001): »... jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung« (Gespräch). In: Fischer, Matthias/Gondek, Hans-Dieter/Liebsch, Burkhard (Hg.): *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 409–458.
- Waldenfels, Bernhard (2006): Schattenrisse der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2010). Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58(1), 71–81.
- Waldenfels, Bernhard (2015): Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.

DEMOKRATIE UND »EMOTIONALE WENDE«. CHANCE ODER GEFAHR?

Während der letzten drei Jahrzehnte hat in mehreren Wissenschaftsdisziplinen eine »Emotionale Wende« (*Emotional Turn*) stattgefunden und diese zu einem Richtungswechsel veranlasst. Dank der Entwicklung von neuen neurowissenschaftlichen Verfahren sind die Emotionen und Gefühle aus dem isolierten Bereich des Irrationalen und tendenziell Nicht-Erforschbaren befreit und als bedeutender Einflussfaktor in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Die bahnbrechenden Erkenntnisse der Hirnforschung öffnen den Sozialwissenschaften neue Perspektiven und wirken auf ihre Interessen, Methoden und Problemlösungskonzepte.

In den politischen Debatten sind die Emotionen und Gefühle noch nicht vom Odium der Irrationalität befreit. Ein Blick auf die Schlagzeilen der Zeitungen während der Wahlkampagnen der letzten Jahre und nach den Wahlen machen dies deutlich: »Bundestagswahl: Wenn Emotionen Fakten schlagen« (Heilbronner Stimme). »Ist Wahrheit nur noch ein Gefühl?« (Die Zeit). Schule der Zukunft: Mehr Emotionen, weniger Fakten (Focus), nur um einige Beispiele zu nennen.

Aus diesem Grund hat die Gesellschaft für deutsche Sprache Ende 2016 das Wort »postfaktisch« zum Wort des Jahres gewählt. Damit verweist der Verein auf einen »tiefgreifenden politischen Wandel« und behauptet, in politischen und gesellschaftlichen Diskussionen gehe es gegenwärtig zunehmend um Emotionen anstelle von Fakten. Weiter heißt es: Es gebe immer mehr Menschen, die bereit seien, »Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen bereitwillig zu akzeptieren«. Die Rede ist, wie der Verein betont, nicht von »kontrafaktisch«, sondern von »postfaktisch«, weil es nicht nur um Irrtümer, sondern um eine ganz neue Epoche mit neuen Tendenzen geht.

Die vorliegende Studie versucht folgende Fragen zu beantworten: Warum folgen immer mehr Wähler ihren Emotionen und weshalb haben die Populisten gegenwärtig einen großen Zulauf? Wie treffen wir rationale Entscheidungen und welche Rolle spielen die Emotionen dabei? Was sind die Ursachen der zunehmenden Emotionalisierung der Politik? Welche Gefühle sind Demokratie-förderlich und welche gefährden unsere freiheitliche Ordnung?

I

Angesichts der wachsenden Komplexität der Sachverhalte sind Emotionalisierung, Zuspitzung und Vereinfachung geeignete Techniken, welche die Populisten nutzen, um eine affektive Bindung an die Partei herzustellen und die Wähler für ihre Zwecke zu mobilisieren. Dies führt nicht selten zu bekömmlichen Unwahrheiten und falschen Versprechungen, die die Erwartungen der Wähler ansprechen.

Die Schlagzeilen wie »das postfaktische Zeitalter«, »Emotionen statt Fakten« und ähnliche sind aus politikwissenschaftlicher Sicht eine Vereinfachung der schwierigen Sachlage. In der Politik, vor allem in der Parteipolitik, geht es vorwiegend nicht um die Fakten, sondern um Meinungen, Werturteilen und Werbeaussagen, die mediengerecht präsentiert werden müssen.

Populismus und Demokratie schließen einander nicht aus, dies behauptet die britische Populismus-Forscherin Margaret Canavan und versucht das Dilemma der Politik mit dem »demokratischen Paradoxon«¹ zu erklären. Die Demokratie sei nach Canavan eine inklusive und ansprechbare Herrschaftsform. Um ihre Prinzipien – Transparenz, Solidarität, Partizipation – gerecht zu werden, ist die Demokratie auf Institutionen und Verfahren angewiesen, die wiederum ihre Transparenz untergraben. Der Bürger in einer Demokratie habe kaum eine klare Vorstellung, wo die Macht liegt und wie die Entscheidungen getroffen werden. Als Folge fühlt er sich ohnmächtig und verweigert seine Solidarität und Partizipation. In der Anfangsphase der Demokratie, seit Ende des 19. Jahrhunderts, haben die Ideologien eine vermittelnde Funktion erfüllt und bildeten eine Brücke zwischen Bürger und Staat. Canavan sieht den Ausweg in der Rückkehr zur Ideologie der Demokratie, d. h. die direkte Demokratie und die Übernahme der plebisziären Elemente, andernfalls müsse sie den Populismus als ihre Schattenseite hinnehmen.

Das »demokratische Paradoxon« könnte mit Blick auf den Strukturwandel der Öffentlichkeit und der politischen Parteien anders gedeutet werden. Die Ideologien haben als Vermittler von Weltbildern in der Demokratie vor allem folgende Funktionen erfüllt: Komplexität reduziert, affektive Bindung hergestellt, Zukunftsvorstellungen und Visionen vermittelt. Diese Aufgaben sind im nachideologischen Zeitalter weiterhin für die Vitalität der Demokratie grundlegend.

Komplexitätsreduktion – Der Staat im Allgemeinen und die Demokratie im Besonderen sind komplexe Gebilde. Max Webers Metapher aus dem Jahre 1919 war ein Hinweis auf die schwierigen Aufgaben eines Politikers: »Die Politik bedeutet ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich.«² Angesichts des gewaltigen Zuwachses der politischen Verflechtungen und Experten-Abhängigkeiten erreichen die politischen Botschaften ihre Adressaten nur durch eine verständliche und vereinfachte Sprache.

1 Margaret Canavan, *Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy*, in: Yves Mény/ Yves Surel (Hrsg.), *Democracies and the Populist Challenge*, New York 2002, S. 25–44.

2 Max Weber, *Politik als Beruf*, München und Leipzig, 1919, S. 66.

Affektive Bindung – Eine emotionale wie intellektuelle Bindung der Menschen an demokratischen Werte und Grundsätze ist wesentlich für engagierte Teilhabe. In den Nachkriegsdemokratien Europas war neben formaler Mitgliedschaft in einer Partei und dem Votum, das an der Wahlurne für die Kandidaten dieser Partei abgegeben wurde, die Parteiidentifikation ein bedeutender Stabilitätsfaktor. Damit war eine gefühlsmäßige Bindung von Individuen an bestimmten politischen Parteien gemeint, die ähnlich wie die religiöse Identität einen Kernbestandteil der Selbstdefinition von Individuen darstellte.

Zukunftsvorstellungen und Visionen vermitteln – Über die Zukunft nachzudenken ist ein menschlicher Wesenszug. Die Menschen haben das Bedürfnis, die kommenden Ereignisse zu durchschauen, um in der Lage zu sein, die Gefahren abzuwenden und ihre Ängste abzubauen. Vor allem für die junge Generation ist eine klare Vorstellung von der Zukunft, in Bezug auf Arbeit, Umwelt und soziale Entwicklung, grundlegend um sich politisch zu orientieren.

Die obengenannten Aufgaben werden in dem gegenwärtigen postideologischen Zeitalter durch die Medien erfüllt. Das Fernsehen ist das grundlegende Vehikel für Politikvermittlung, bringt die Demokratie und politischen Diskurs in jede Familie und verbindet die Bürger mit den Politikern. Die Medien bieten die Chance, hochgradig angemessener Informativität mit spannenden Inszenierungen zu verbinden, Komplexität zu reduzieren, Sympathie der Wähler zu gewinnen und zum politischen Handeln zu motivieren.

Die Dominanz der Medien wird jedoch in der Politikwissenschaft kritisch und mit Misstrauen beobachtet und darin die »Demontage der Politik in der Informationsgesellschaft«³ gesehen. Diese Tendenz führe uns in eine »telekratische Fürstenherrschaft«.⁴ Die Verflechtung von Politik und Unterhaltungskultur, »Politainment« und »Infotainment«, der gegenseitigen Durchdringung von Information und Unterhaltung wird alarmistisch kommentiert. Die Grenzen des Populismus zum *Politainment* seien fließend.⁵ Man könne sogar behaupten, dass die Massenmedien Populismus beförderten.

Andererseits zwingt die zunehmende Komplexität der Sachverhalte die politischen Akteure sich an das Verständnisvermögen der Wähler anzupassen. Die unterhaltende Politik verdränge den rationalen Diskurs, dies behaupten die Politikwissenschaftler fast einstimmig. Vier Faktoren sind bestimmend für die Unterhaltungslogik: Konkurrenz um Quoten, Kommerzialisierungsdruck, Aktualitätswettbewerb, Rezeptionsgewohnheiten des Publikums. Die Politik ist gefordert, sich dieser Logik zu unterwerfen. Die Folge ist: Statt Inhalt wird auf die Attraktivität der Botschaft Wert gelegt. Das Niveau der Politik sinkt. Öffentliche Wirkung und mediale Kommunikation werden maßgebend für die politischen Entscheidungen. Regieren wandelt sich zur ständigen Kampagne. Das Image der Politiker gewinnt an Bedeutung. Programme treten in den Hintergrund. Die Emotionen und Interessen der Bürger werden zugunsten einer volksnahen Politik instrumentalisiert. Die Demokratie bewegt sich in Richtung Populismus.⁶

3 Keppinger, Hans Matthias, *Die Demontage der Politik in der Informationsgesellschaft*, Freiburg/München 1998.

4 Danilo Zolo, *Demokratische Fürstenherrschaft. Für eine realistische Theorie der Politik*, Götting 1997.

5 Vgl. Paula Diehl, *Populismus, Antipolitik, Politainment*, in: Berliner Debatte Initial, 22 (2011) 1, S. 27–38.

6 Vgl. Thomas Meyer, *Populismus und Medien*, in: Frank Decker (Hrsg.), *Populismus*, Wiesbaden 2006, S. 86 ff.

Unterhaltung in der Politik wird häufig mit Assoziationen des Oberflächlichen, Trivialen, Seichten und Anspruchslosen belegt. Es wird darin die Gefahr gesehen, dass die hoch gespannten Erwartungen an die rationalen und diskursiven Qualitäten von Öffentlichkeit, die seit Max Weber bis zu Habermas idealtypisch entwickelt wurden, ad acta gelegt worden sind. Das Ausweichen der Parteien angesichts der veränderten Bedingungen in der Wähleransprache auf Personalisierung, Emotionalisierung und Inszenierung habe das Aufkommen des Populismus in der europäischen Parteienlandschaft begünstigt.⁷ Die Politik sei gezwungen sich der Logik der Massenmedien anzupassen und damit schlittert sie in die Populismus-Falle.

Die geläufige und allgemeine Definition von Populismus zeigt deutlich seine fließenden Grenzen zur Demokratie. Das Politiklexikon bezeichnet den Populismus als »eine Politik, die sich volksnah gibt, die Emotionen, Vorurteile und Ängste der Bevölkerung für eigene Zwecke nutzt und vermeintlich einfache und klare Lösungen für politische Probleme anbietet.«⁸ Die Volksnähe anzustreben gilt nicht nur für die Populisten, sondern genauso für etablierte Volksparteien. Die populistischen Parteien bekommen Zuspruch in der Bevölkerung in Zeiten, wo die demokratischen Parteien nicht in der Lage sind, die Ängste und Vorurteile der Bürger abzubauen und eine emotionale Bindung herzustellen. Wo die Politik versagt, komplexe Probleme allgemeinverständlich zu erklären und Verständnis der Bürger für ihre schwierige Aufgabe zu gewinnen, kommen die Populisten mit ihren heil-versprechenden und realitätsfernen Lösungen bei den Wählern gut an.

II

Die Demokratie-Theorie geht von der rationalen Entscheidung des Wählers aus. Rational ist eine Handlung, wenn sie logisch, willentlich, kontrolliert, geplant und überlegt geschieht. Im Gegensatz zu emotional bestimmtem Verhalten, das man als irrational bezeichnet. Die Teilnehmer in einem rationalen Diskurs versuchen mithilfe von Kommunikation Kompromisse zwischen Interessengegensätzen und Wertekonflikten unterschiedlicher Parteien zu finden, ohne eine Partei auszuschließen oder ihre Interessen und Werte unberücksichtigt zu lassen.⁹

Den Theoretikern der Rationalität-Konzepte war bewusst, dass rein rationaler Diskurs sowie rationales Handeln in der Realität kaum stattfinden. Herbert Simon, einer der einflussreichsten Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts, entdeckte 1956 die Schwächen der Rational-Choice Theorie und führte den Begriff, »Bounded Rationality«, die »begrenzte Rationalität«, ein.¹⁰ Für seine bahnbrechenden Forschungen über die Entscheidungsprozesse in den Wirtschaftsorganisationen bekam er 1978 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaft. Die Ökonomen haben die Schwächen der Nutzenmaximierung-Theorie auf zwei Faktoren zurückgeführt, kognitive Beschränkungen der Subjekte und

7 Vgl. Uwe Jun, Populismus als Regierungsstil in westeuropäischen Parteiendemokratien, in: Frank Decker (Hrsg.), Populismus in Europa, Bonn 2006, S. 233–254.

8 Klaus Schubert / Martina Klein, Das Politiklexikon. 4., aktual. Aufl. Bonn: Dietz 2006.

9 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1995.

10 Vgl. Herbert A. Simon: *Models of Bounded Rationality, Bd. 1 und 2*, Cambridge Massachusetts 1982.

mangelhaften Information. In einer Reihe von Publikationen haben die Vertreter der »Bounded Rationality« versucht, das *irrational*e Verhalten der Akteure zu erklären, ohne den universellen Anspruch der Theorie infrage zu stellen.

Die entscheidende Erfahrung, die den Theoretikern Kopfzerbrechen verursachte, war die Arbeit der Manager und Börsianer an den Aktienmärkten, die fortwährend mit spontanen und raschen Reaktionen verbunden war. Die blitzschnellen Entscheidungen, ohne Abwägen der Vor- und Nachteile, brachten nicht selten hohe Gewinne. Eine Erklärung für dieses Phänomen konnten die Theoretiker nicht liefern. So hat sich das mathematische Modell der rationalen Wahlentscheidungen als eine Momentaufnahme erwiesen. Nur manche Menschen in manchen Situationen handeln nach rationalen Maßgaben. Der Grund der irrationalen und trotzdem erfolgreichen Entscheidungen der Börsianer war unerklärlich. Er befand sich in einer Black Box.

Der Schlüssel zu der Black Box der Handlungstheorie ist überraschenderweise nicht in den Sozialwissenschaften, sondern auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und durch die Hirnforscher gefunden worden. Die Wende kam durch die Entwicklung der funktionellen Magnetresonanztomografie (fMRT) in den 90er Jahren. Ein Verfahren, das den Hirnforschern erlaubt, ohne Verwendung schädlicher Röntgenstrahlen oder Verabreichung radioaktiver Substanzen an lebenden Menschen zu experimentieren und ihre Hirnstrukturen in Bezug auf die geistigen Leistungen auf dem Bildschirm zu untersuchen.

Die Medizin nahm bis dahin an, dass nur die motorischen Funktionen, die uns mit der Umwelt verbinden, wie Sehen, Hören, Sprechen u. ä., messbar seien. Da die Zentren dieser Aktionen an der Gehirnoberfläche liegen, waren sie leichter zugänglich. Die Emotionen und Gefühle galten als nicht lokalisierbar und dadurch nicht erfassbar.

Die bildgebenden Verfahren haben gezeigt, dass während der emotionalen Vorgänge der innere Bereich des Gehirns aktiv wird. Heute können die Forscher durch einen direkten Einblick in den inneren Bereich des Gehirns die Emotionen und Gefühle als ergründbare Funktionen beobachten. Die kernspintomografischen Aufnahmen zeigen deutlich, dass im Vorfeld der rationalen Entscheidungen, diejenigen Bereiche, die für die Emotionen und Gefühle zuständig sind, aktiv werden.

Die Experimente in verschiedenen Forschungszentren haben alle zum gleichen Ergebnis geführt: Verstand und Gefühl schließen sich nicht aus. Die rationalen Urteile werden zunächst in den Gefühlszentren des Gehirns bewertet und abgesegnet. Denken und Fühlen sind keine Gegensätze, sondern komplementäre Erkenntnisformen.

Einer der ersten Hirnforscher, der den Ablauf eines Entscheidungsprozesses entschlüsselt hat, ist Antonio Damasio. Seine bahnbrechenden Experimente, die mittlerweile in vielen Forschungszentren untersucht und bestätigt worden sind, hat er in drei Bänden veröffentlicht: »Descartes« Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn«, »Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen« und »Ich fühle, also bin ich: Die Entschlüsselung des Bewusstseins«.

Die Schlüsselemente einer Entscheidung entfalten sich nach Damasio in unserer Vorstellung gleichzeitig und so schnell, dass die Einzelheiten schwer herauszuarbeiten sind.¹¹ Bevor ein erwachsener Mensch mit den rationalen Überlegungen beginnt und die Prämissen einer Kosten-Nutzen-Analyse unterzieht, geschieht ein wichtiger Vorgang in seinem Gehirn.

Damasio beschreibt das Geschehen wie folgt: Sobald die erwünschten oder unerwünschten Ergebnisse, die mit einer gegebenen Reaktionsmöglichkeit verknüpft sind, in unserer Vorstellung auftauchen, bekommen wir, wenn auch ganz kurz je nach der Situation, eine unangenehme oder eine angenehme Empfindung im Bauch. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf die negativen oder positiven Folgen, die eine bestimmte Handlung nach sich ziehen würde.

Die Empfindung im Bauch wirkt wie ein automatisches Warnsignal und bewegt den Handelnden zu Vorsicht und Unterlassung des Vorhabens. Wenn das Gefühl positiv ist, wird der Mensch zum Handeln motiviert. Das negative automatische Warnsignal wirkt wie eine Bremse und schützt uns vor unerwünschten Konsequenzen. Gleichzeitig schalten wir Alternativmöglichkeiten ein. Das Gehirn hat gewiss die Möglichkeit, im Nachhinein eine Kosten-Nutzen-Analyse durchzuführen. Dies folgt, nachdem die Gefühle – die auf Erfahrungen und bestehenden Lernprozessen beruhen – bereits aufgetreten und die Zahl der Wahlmöglichkeiten erheblich reduziert haben.

Die Gefühle nehmen uns nicht das Denken ab, sondern helfen der Person, in dem sie die negativen Wahlmöglichkeiten sofort ins rechte Licht rücken und diese aus allen weiteren Überlegungen ausklammern. Die »Hintergrundgefühle«, die bei vielen höheren kognitiven Leistungen mitschwingen, dienen als »Missing Link«, als fehlendes Glied zwischen Erkennen und Urteilen und müssen in der wissenschaftlichen Betrachtung herangezogen werden.

Die Vorgänge im Gehirn eines Menschen sind komplex und mit chemischen Prozessen verweben. Diesbezüglich steckt die Forschung in ihren Anfängen. Trotzdem kommen zahlreiche Experimente aus verschiedenen Ländern und diversen Universitäten übereinstimmend zum gleichen Ergebnis: positive und negative Gefühle lösen die gleichen Lust- bzw. Schmerzreaktionen im Gehirn aus wie der physische Genuss oder körperliche Verstümmelung. In anderen Worten: Die seelische Verletzung kann genauso schmerzhaft sein wie die körperliche. Die bildhafte Lokalisierung von Lust und Schmerz als die wichtigsten Varianten des Gefühls wird gewiss weitreichende Konsequenzen für die Handlungstheorie haben.

III

Die zunehmende Emotionalisierung der politischen Prozesse und die Wahlerfolge der populistischen Parteien in fast allen westlichen Demokratien bringen die Regierungen und damit die politische Stabilität in Gefahr. Folgende Entwicklungen tragen zur Emotionalisierung der Wähler bei:

¹¹ Antonio Damasio, *Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin 2006, S. 237 ff.

1. Undurchschaubarkeit der politischen Entscheidungen – In einer Demokratie wird der Wille des Volkes durch die Parteien und die Repräsentanten des Volkes artikuliert. Angesichts des Komplexitätszuwachses der Sachverhalte sind die Politiker gezwungen die Regierungsgeschäfte immer mehr den spezialisierten »policy Netzwerken« und Strategen zu überlassen. In diesen Gremien bleiben die Experten und die Interessenvertreter weitgehend unter sich. Die Bürger sind kaum in der Lage, die komplexen bürokratischen Verflechtungen zu verstehen und zu wissen, wo und wie die Entscheidungen getroffen werden.
Die Mehrheit der Bevölkerung kann entweder aus Zeitgründen oder durch den ungenügenden Wissensstand die politische Entscheidungsbildung weder verfolgen, noch verstehen. Als Folge fühlten sich viele Menschen ohnmächtig und verweigern ihre Solidarität und Partizipation.
2. Globalisierung und Automatisierung – Eine weitere Gefahr, die zur Emotionalisierung der Massen beiträgt, ist die Massenarbeitslosigkeit, als Folge der Globalisierung und Automatisierung, welche zur Angst und Unsicherheit vieler Bürger beigetragen hat.
3. Wenn nicht durch starke Sozialprogramme, berufliche Umschulungen und andere Formen der Unterstützung den Benachteiligten geholfen wird, müssen die Demokratien dauerhaft mit populistischen Politikern wie Donald Trump und Marine le Pen rechnen. Diese Entwicklung finden die Experten einstimmig höchst gefährlich.
4. Verflechtung von Politik und Unterhaltungskultur – Die gegenseitige Durchdringung von Information und Unterhaltung wird in der Wissenschaft alarmistisch kommentiert. Die Medien bieten den Populisten die beste Gelegenheit, unzufriedene Bürger zu emotionalisieren und durch die einfachen Lösungen und eventuell Lügen die Massen zu sich zu ziehen.
5. Andererseits ist die Unterhaltung, Spaß haben und sich wohl befinden ein menschliches Bedürfnis und kann als Chance für eine effektive Politikvermittlung genutzt werden.
6. Migration und Flüchtlingskrise – Die Flüchtlingskrise hat seit 2015 in ganz Europa die nationalkonservativen Parteien mehr als zuvor beflügelt. Die Migrationskrise spielt populistischen Parteien in die Hände. Sie nutzen Bürgerängste aus, um Stimmung gegen Ausländer zu machen und dies hat ihnen zahlreiche Erfolge beschert.

IV

Die »Emotionale Wende« bietet der Demokratie eine Chance zum besseren Verständnis ihrer gegenwärtigen Probleme. Naturwissenschaftlich-organische Relevanz von Emotionen und Gefühlen und ihre experimentelle Nachweisbarkeit gibt uns Anlass zur Rekonstruktion der sozialwissenschaftlichen Rationalität-Konzepte. Die Hirnforschung zeigt

uns, dass die Rationalität und Emotionalität aus biologischer Sicht Hand in Hand gehen. Gefühle zeigen und darüber zu sprechen sind genauso für einen rationalen Diskurs wichtig wie die pragmatische Argumentation.

Rationalität und Emotionalität sind kein Gegensatzpaar. Das Gegenteil von »rational« ist nicht »emotional«, sondern »irrational« und das Gegenteil von »emotional« ist durchaus nicht »rational«, sondern »emotionslos«. Eine rationale, gut begründete Position, kann durchaus emotional und mit großer Leidenschaft vertreten werden.

Es wäre genauso möglich, ohne jede Gefühlsregung eine völlig irrationale Ansicht zu vertreten. Die Kälte und die Gefühlslosigkeit eines Menschen deuten keinesfalls auf einen hohen Verstand hin. Genauso ist die Unfähigkeit eines Menschen, sich seines Verstandes zu bedienen, kein Zeichen seiner Gefühlstiefe.

Nicht jede emotionale Äußerung oder Handlung ist per se als populistisch zu beurteilen. Und nicht jeder Politiker, der auf die Gefühle und Emotionen der Bürger eingeht, verdient als Populist stigmatisiert zu werden. Wir müssen in den politischen Debatten die Fakten immer mit Blick auf die Emotionen betrachten und bewerten. Die Gefühle sind die Bedingung der Möglichkeit der Rationalität. Am Anfang aller politischen Aktivitäten steht ein Gefühl und dies leitet uns zu Entscheidungen und Handlungen. Wenn die Demokratie mit Rekurs auf den rationalen Diskurs Ängste, Sorgen und Hoffnungen der Bürger nicht ernst nimmt, schafft sie Freiraum für populistische Politiker und Parteien.

Aufgeklärte Wähler sollten nicht nur die Programme der Parteien und ihre Wahlthemen überprüfen, sondern auch die folgenden Fragen in Betracht ziehen: Inwiefern sind die Wahlversprechen der jeweiligen Partei realistisch? Was sind die Charaktermerkmale der Führungspersönlichkeiten an der Spitze einer populistischen Partei? Wie kann man die Narzissten und Psychopathen, welche die Politik für ihre Zwecke ausnutzen, erkennen?

Politische Bildung heißt nicht nur, demokratische Vorgänge und Prozesse zu verstehen und den Sinn verfassungsrechtlicher Regelungen zu erkennen. Zur Kompetenz eines Demokraten gehören auch Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit, die Bereitschaft zur Übernahme anderer Perspektiven, Konfliktfähigkeit, Empathie, Toleranz und mit Regeln umzugehen.

Die primäre Sprache, die ein Mensch lernt, ist die Sprache der Gefühle. Wie die Emotionsforschung zeigt, bilden Gefühle das Substrat vorangegangener Erfahrungen, früherer Auseinandersetzungen und überdauernder Wertvorstellungen. Sie liefern daher eine plausible Grundlage für das Handeln. Unser Organismus und unsere Psyche lernen schnell und nachhaltig durch starke emotionale Erfahrungen. Diese Mechanismen können schon in frühkindlicher Erziehung und im Schulalter eingesetzt werden, um demokratische Verhaltensweisen spielerisch-emotional zu lernen und zu verinnerlichen.

Welche Gefühle sollen in Verbindung mit den demokratischen Tugenden erlernt werden? Dazu einige Anregungen:

Partizipation. Ganz oben auf der Skala der demokratischen Werte steht die aktive Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger. Sie setzt jedoch Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen voraus: Mut haben, Wirkung entfalten und Verantwortung übernehmen. Alle diese Gefühle sollten ganz früh in der Familie und später in der Schule entwickelt und gefördert werden.

Solidarität. Das Zusammengehörigkeitsgefühl von Individuen oder Gruppen in einem Sozialgefüge äußert sich in gegenseitiger Hilfe und Unterstützung. Wer Menschlichkeit und Hilfsbereitschaft nicht in der Kindheit erlebt und praktiziert hat, wird im Erwachsenenalter kaum in der Lage sein, solidarisch zu handeln.

Gerechtigkeit und Fairness. Gerechtes Handeln setzt eine Reihe von Gefühlen voraus, z. B. sich in andere hineinversetzen zu können, die Bereitschaft zu teilen, Gleichwertigkeit zu empfinden, Verschiedenheit oder Pluralität zu akzeptieren. Gerecht zu urteilen ist eine Tugend, die sorgsam erlernt werden muss.

Fähigkeit zur Teamarbeit. Menschen handeln in der Regel nach Schemata, die sie im Laufe ihrer Sozialisation entwickelt haben. Wie sie andere sehen, einschätzen und mit ihnen umgehen, verläuft nach einem bestimmten Muster. Wer in seiner Entwicklung ein Freund-Feind-Schema erworben hat, teilt die Menschen in gute oder schlechte ein. Mit »Feinden« ist Kooperation und selbst Kommunikation problematisch. Konkurrenzkampf nimmt nach diesem Schema oft undemokratische Züge an.

Demokratiefeindliche Gefühle. Die Palette der emotional-undemokratisch gesteuerten Dynamiken ist groß: Neid, Wut, Hass, autoritäre Machtausübung, beleidigter Rückzug, Geltungssucht, Rivalität, Kooperationsweigerung, Seilschaften. Die Demokratietheorie setzt sich konzeptionell stillschweigend gegen solche Gefühle ein, die dem Menschen den Verstand rauben, ohne jedoch eigens auf diese einzugehen. Wer behauptet, die Menschen folgen gegenwärtig mehr ihren Gefühlen als Fakten, ist verpflichtet, sich intensiver mit dem Stellenwert der Gefühle in unseren Entscheidungen auseinanderzusetzen.

IN ZUKUNFT BESSER MIT GEFÜHL?! DIE EMOTIONALISIERUNG DER POLITIK ALS HERAUSFORDERUNG UND CHANCE

1. SOLLEN WIR EINE POLITIK OHNE GEFÜHLE ANSTREBEN?

Darf im Deutschen Bundestag eigentlich gelacht werden? Es mag auf den ersten Blick absurd erscheinen, diese Frage zu stellen, aber jedenfalls die Herausgeber der 130. Auflage von ›Kürschners Volkshandbuch Deutscher Bundestag‹ schätzten das anders ein. Und sie haben auch eine Antwort parat:

Selbstverständlich. Auch Politik wird durch Humor gewürzt. Allerdings ist demonstratives Lachen nur im Saal und nicht auf den Besuchertribünen erlaubt. Lachen wird im Bundestagsprotokoll grundsätzlich als »Lachen« ausgewiesen, Mitlachen als »Heiterkeit«. Schließlich gibt es auch noch die Notiz »Heiterkeit und Beifall«.¹

Dieser kurze Abschnitt aus einem Handbuch, das der ›Normalbevölkerung‹ Gebräuche und Eigenarten des Bundestages und der bundesdeutschen Politik näher bringen soll, sagt viel mehr aus, als er wahrscheinlich möchte. Er beginnt mit der etwas verzagten, fast ängstlichen Frage: »Darf im Plenum gelacht werden?«, auf welche die scheinbar großmütige und gelassene Antwort: »Selbstverständlich.« erfolgt, um dann gleich durch die etwas bemüht wirkende Formulierung »Auch Politik wird durch Humor gewürzt.« wieder relativiert zu werden. Ja, irgendwie scheint das Lachen auch zur Politik dazu zu gehören, allerdings nur als Beigabe und Begleiterscheinung, die einer sonst womöglich faden, etwas langweiligen Angelegenheit etwas Esprit verleiht, aber bitte keinesfalls unkontrolliert. Und der Bevölkerung, die an einer Bundestagssitzung vielleicht als Besucher teilnimmt, ist das Lachen sicherheitshalber weitgehend verboten, höchstens ein passives Mitlachen wird ihr gestattet.

Was man bei oberflächlicher Betrachtung immer noch lustig oder wahlweise belanglos finden kann, ist so wirklich weder das eine, noch das andere. Der Abschnitt aus Kürschners Handbuch Deutscher Bundestag deutet vielmehr auf ein echtes und tiefgehendes Problem unserer modernen, freiheitlichen Demokratie hin. Und zwar ein Problem in Bezug auf: *Gefühle*. Vielleicht sollte man statt moderner aber lieber *aufgeklärte* Demokratie sagen, um zu verstehen, woran das liegt. Denn spätestens seit der Aufklärung haben wir es uns zur Gewohnheit gemacht, die wirklich wichtigen Angelegenheiten – zu denen wir ja üblicherweise die Politik zählen – ganz überwiegend mit ›vernünftigen‹ Methoden zu behandeln und in ›vernünftiger Sprache‹ über sie zu reden. Und dafür gibt

1 Kürschners Volkshandbuch Deutscher Bundestag (18. Wahlperiode, 130. Auflage), S. 22

es durchaus gute Gründe. Immanuel Kant, der große deutsche Vordenker der Aufklärung war ebenso wie René Descartes, der einflussreiche französische Philosoph und Naturwissenschaftler der Neuzeit, überzeugt: In der Naturwissenschaft hat das vernünftige Denken der Menschheit große Fortschritte und daraus resultierenden Wohlstand ermöglicht. Warum sollte nicht das Gleiche gelingen, wenn man diese Haltung eines vernünftigen Nachdenkens und sauberen methodischen Umgangs mit allen Angelegenheiten auch auf die Ethik und die Politik überträgt? Kant und Descartes hatten die Machtspiele egoistischer Fürsten ihrer Zeit ebenso satt wie mit religiöser Begründung geführte Kriege. Beide fanden, dass politische Meinungsbildung und staatliches Handeln sich keinesfalls auf eine Mischung von Glaube, Ideologie und Willen zur Macht gründen sollten. In einer seiner berühmtesten Schriften beschreibt René Descartes, wie er alle seine bisherigen, aus der Welt des Spätmittelalters übernommenen Überzeugungen hinterfragt und ablegt, um sein Weltbild vollkommen neu und ausschließlich auf Regeln der Vernunft aufzubauen.²

Und was sollten wir heute dagegen sagen? Wir wissen alle: Es ist dumm, die Realität mit den Scheuklappen der Ideologie oder durch die rosarote Brille harmoniesüchtiger Verklärung zu betrachten, wenn man Politik machen will – und nicht nur dann! Es ist sogar hoch gefährlich, und es wird noch gefährlicher, wenn sich Menschen in ihren politischen Handlungen oder auch nur in ihren Wahlentscheidungen von heftigen Emotionen leiten lassen. Das hinter uns liegende, in vielerlei Hinsicht entsetzliche 20. Jahrhundert hat es bewiesen, um von aktuellen Beispielen nicht zu reden...

Und aus dieser über Jahrhunderte gewachsenen Einsicht, dass Vernunft im Allgemeinen der Politik wenig schaden kann, Gefühle und überbordende Leidenschaften aber sehr wohl, entwickelte sich das Ideal einer durch und durch vernunftgeleiteten Politik. In der Bundesrepublik Deutschland entstand dazu sogar eine eigene Philosophie, die Diskursethik von Jürgen Habermas. Und seitdem – so hätten das jedenfalls gern viele Wissenschaftler, Leitartikler und auch Politiklehrerinnen – sollen politische Diskussionen nur noch im *rationalen Diskurs* stattfinden, bzw. als *Deliberation*. An derart komplizierten Begriffen, die Uneingeweihte nur mit Mühe verstehen können, wird aber auch schon die eklatante Lücke zwischen Theorie und Praxis deutlich, die hier herrscht. Wo und wann in Deutschland werden eigentlich politische Diskussionen geführt, die frei sind von jeglicher Emotion? Kennen Sie Beispiele reiner Vernunftpolitik?

Der *status quo* ist somit heute: Viele wünschen sich eine Politik, die vollkommen oder doch weitgehend ohne Emotionen auskommt, weil Emotionen aus ihrer Sicht davon ablenken und dabei stören, das zu erreichen, was für alle das Beste bzw. am wenigsten Schlechte wäre. In einem Text von 2013 schreiben die Politikwissenschaftler Gary Schaal und Felix Heidenreich: »Wo die Sachlichkeit von Entscheidungen, die Rationalität von Strategien, die mit Statistiken belegte Objektivität von Einschätzungen gefordert werden, scheinen Emotionen nur zu stören.«³ Das scheint mir recht gut die Sichtweise nicht weniger aktiver Politiker und Politikerinnen wiederzugeben, die amtierende Bundeskanzlerin eingeschlossen. Und übrigens auch die Sichtweise vieler Beobachter und Kommentatorinnen von Politik.

2 Vgl. Descartes, René (2001): *Discours de la Méthode*. Bericht über die Methode. Stuttgart: Reclam

3 Schaal, Gary S. u. Heidenreich, Felix (2013): Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 63. Jahrgang, 32–33/2013. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 3

Menschen, die diese Sicht auf Politik teilen, die sich also eine vernünftige, weitgehend emotionslose Politik wünschen, erklären die Frage der Emotion in der Politik dann gerne zu einer Stilfrage. Sie sagen: Es gibt Politiker, die gebrauchen, ja die missbrauchen Emotionen, um ihre Machtposition zu stärken, um bestimmte, sonst kaum mehrheitsfähige Positionen hoffähig zu machen, um Menschen in die Irre zu führen. Und das sei schlechter Stil, oder noch weit schlimmer und müsse abgelehnt und bekämpft werden. Solange, bis man wieder zur weitgehend emotionslosen Normalität zurückkehren könne.

Nur ist es um einiges komplizierter. Politik ist nicht – und war nie – eine Angelegenheit purer Vernunft. Man kann einzig beobachten, dass sich Phasen emotionsgeladener Politik voller hitziger Debatten und Streit um Grundsätzliches abwechseln mit relativ ruhigen Phasen, in denen Emotionen zumindest nicht im Vordergrund politischer Debatten und politischen Handelns stehen. Nicht im Vordergrund stehen heißt aber keinesfalls: keine Rolle spielen! Betrachten wir nur schon die jüngere Geschichte des wiedervereinigten Deutschlands, wird klar, dass es auch zwischen der zweifellos hochemotional geprägten Ausnahmesituation von Mauerfall und Wiedervereinigung und der seit 2015 sehr hitzig geführten Debatte um Flucht und Massenzuwanderung viele emotionale Höhe- und Tiefpunkte im politischen Leben gab. Persönlich erinnere ich mich z. B. an die Asyldebatte der frühen 90er Jahre und die damit verbundenen gewalttätigen Ausschreitungen. An den Kosovo-Krieg und die Frage, ob ein Einsatz der Bundeswehr hier gerechtfertigt sein könnte. An den 11. September und die hochemotionalen und wohl eher vorschnellen Reaktionen der Politik damals. An die Debatte über die Hartzreformen und die Proteste gegen ihre Einführung. Und an die Proteste gegen und Diskussionen um Stuttgart 21. Weitere Beispiele gefühlsgeladener Politik lassen sich aufführen. Und dabei ist es gleichgültig, ob wir auf die Seite der Bürgerinnen und Bürger schauen, also denjenigen, die in der Mehrheit eher indirekt am politischem Geschehen teilnehmen oder auf die Seite ihrer Repräsentanten, den BerufspolitikerInnen. Von den Medienschaffenden übrigens ganz zu schweigen. Überall gilt: Politik ohne Gefühl ist nicht zu haben. Der Soziologe Heinz Bude formuliert das sogar noch grundsätzlicher. Er sagt: »Politik ohne Leidenschaften, ohne Gefühlsenergien, ohne die Dynamik sich begegnender und abstoßender Psychen, ohne Angst und Sehnsucht ist keine Politik.«⁴

Gefühl ohne Politik, das gibt es bis dato jedenfalls nicht, das wäre ein Novum. Auch der Bundestag, hat ja, wie wir gelernt haben, vorgesorgt und ist, jedenfalls von protokol­larischer Seite, darauf gefasst, dass zum Beispiel gelacht wird. Nun könnte man natürlich dennoch fragen: Aber muss das wirklich so sein? Geht es letzten Endes nicht einfach um die Frage, welche Art der Diskussions- und Debattenkultur sich in einem Parlament, in einer Öffentlichkeit, in einer Gesellschaft eben durchsetzt? Sollten wir nicht doch endlich darauf hinarbeiten, in unseren politischen Debatten und Entscheidungen wahrhaft vernünftig zu werden, Gefühle und Leidenschaften Stück für Stück auszuschließen? Wäre nicht das der Gipfelpunkt einer aufgeklärten, wahrhaft demokratischen Politik?

Die einfache und schnelle Antwort darauf muss lauten: Nein, das wäre er nicht. Jedenfalls dann nicht, wenn eine humane, eine menschengemäße Politik weiterhin unser Ziel sein soll. Denn woher sollen wir wissen, was das Richtige, das politisch, gesellschaftlich

4 Bude, Heinz (2014): Gesellschaft der Angst. Hamburg: Hamburger Edition, S. 127

und ethisch Gebotene ist, wenn wir nichts davon hören wollen, was Menschen empfinden, was sie hoffen, befürchten, sich sehnlich wünschen oder leidenschaftlich ablehnen? Mindestens müssen wir dann die menschlichen Bedürfnisse über einen Umweg wieder in die politischen Überlegungen miteinbeziehen, wie das zum Beispiel die CDU macht, wenn sie sich auf christliche Grundwerte beruft. So ein Bezug auf bewährte ethische Traditionen, schließt ja immer auch Werte ein, die von Gefühlen, von menschlichen Emotionen schwerlich zu trennen sind. So appelliert ja das Christentum bekanntlich an die Liebe und Barmherzigkeit der Menschen und schreibt jedem von uns eine absolute Würde zu, die sich aus nüchterner, empirischer Wissenschaft keinesfalls ableiten ließe. Und auch die anderen Parteien setzen eindeutig auf Wertefundamente, die mit rein vernünftigen Überlegungen nur schwer, aus einer emotionalen Perspektive aber umso besser nachvollziehbar sind: Die Grünen zum Beispiel bauen entscheidend auf die Sehnsucht nach einer Einheit von Mensch und Natur und einem harmonischen Zusammenleben aller Menschen. Die FDP käme niemals aus ohne das starke Gefühl ihrer Mitglieder, dass Fremdbestimmung durch staatliche Vorschriften und die Einschränkung des eigenen Entfaltungsdrangs um jeden Preis bekämpft werden müssen. Die beiden Parteien, die aus der Arbeiterbewegung hervorgegangen sind, wurden auch nicht gegründet, um möglichst nüchtern für eine umfassende Abdeckung des materiellen Bedarfs ihrer Anhänger zu sorgen, auch wenn sich viele ihrer Themen darum drehen. SPD und Linkspartei teilen vielmehr eine gemeinsame Geschichte, die mit der tiefen Empörung über die Ungleichverteilung von Macht und Geld in einer kapitalistischen Ordnung und dem daraus resultierenden Elend beginnt.

Und wenn man jetzt sagt: Ja, aber all diese gefühlsgeladenen Gründungsideen und Ideale der Parteien, die da gerade aufgezählt wurden, spielen doch heute kaum mehr eine Rolle... dann mögen man damit vielleicht recht haben, aber ist das nicht ein wichtiger Grund, warum diese Parteien immer mehr Anhänger verlieren und gerade z. B. auch in Sachsen immer mehr Menschen für eine Partei stimmen, von der viele sagen, dass sie vorwiegend mit Emotionen ihre Wähler gewinne?

Wie wir es auch drehen und wenden: Eine Politik ganz ohne Gefühl ist also sehr schwer vorstellbar. Aber vielleicht lohnt es sich, gerade auch angesichts des zunehmenden Zuspruchs für die gerade angesprochene AfD und der Probleme, die damit verbunden sind, eine andere Frage zu stellen:

2. SOLLEN WIR WENIGER GEFÜHLE IN DER POLITIK ZULASSEN?

Sollten wir nicht trotzdem darauf abzielen, die Rolle, die Emotionen in der Politik spielen, entscheidend zu beschränken? Sollten wir nicht doch zumindest deutlich weniger Gefühle in der Politik zulassen, als derzeit? Heftige Emotionen haben den sogenannten *Brexit* ausgelöst, ein Unterfangen, das vorher kaum jemand der Befürworter so richtig durchdacht zu haben schien. Heftige Emotionen haben den US-Wahlkampf geprägt und wohl maßgeblich für die Wahl Donald Trumps gesorgt, der sich wiederum eindeutig

emotional geprägte Schlagabtausche mit Medien, Opposition, gesellschaftlichen Minderheiten und nicht zuletzt ausländischen Staatschefs liefert. Es scheint derzeit eindeutig zu viel Gefühl zu geben in der Politik, und das nicht nur im Ausland.

Seit einigen Jahren gibt es Menschen in unserer Gesellschaft, die sich große Sorgen zu machen scheinen, etwa um Zuwanderung, um einen Verlust der deutschen Kultur aber auch um eine drohende Verarmung der Mittelschicht. Sie verleihen ihren Gefühlen in Demonstrationen und Reden Ausdruck, von denen viele sagen, sie seien von Vorurteilen und Hass gegen Zuwanderer geprägt, oder beinhalteten zumindest solche Töne. In jedem Fall gibt es *in ganz Deutschland* Gewalttaten gegen Flüchtlingsunterkünfte. Wie ich einer Statistik entnehme, auch im Jahr 2017 noch etwa eine pro Tag, und bei nicht wenigen davon wurde in Kauf genommen, dass Menschen zu Schaden kommen, was in einigen Fällen auch tatsächlich geschah. Tatsächlich gibt es aber auch Gewaltkriminalität, die von Zuwanderern und Flüchtlingen ausgeht, sogar bis hin zu Terroranschlägen oder Versuchen, solche durchzuführen. Insbesondere seit den erschreckenden Ereignissen an Silvester 2015 in Köln und dem Anschlag auf dem Berliner Breitscheidplatz vor knapp einem Jahr haben viele Menschen Angst vor solcher von Zuwanderern ausgehenden Gewalt. Darüber, wie groß diese Gefahr tatsächlich ist, wird teilweise erbittert und hitzig gestritten. Denn es gibt nicht nur diejenigen, die vor vermeintlich oder tatsächlich gewalttätigen Zuwanderern Angst haben, sondern auch andere Menschen, die wiederum diese Angst vor dem Fremden fürchten, weil sie sich dadurch mittelbar oder unmittelbar bedroht fühlen. Und in der Konfrontation dieser unterschiedlichen Gruppen entlädt sich Frust, Wut und gar nicht so selten auch Hass. Auf der Straße und in den sozialen Medien. In Fernseh-Talkshows und sogar auf der Frankfurter Buchmesse. Auch Politikerinnen und Politiker werden beschimpft und teilweise bedroht und angegriffen. Und zwar quer durch das gesamte Parteienspektrum. Das sind wirklich ziemlich viele Gefühle, die da im Augenblick, man kann wohl sagen »hochkochen« und es erscheint wünschenswert, gewissermaßen die politische Betriebstemperatur wieder etwas zu reduzieren und damit auch den Einfluss von Emotionen auf die Politik. Die Frage ist allerdings: Geht das so ohne Weiteres?

Da, wo wir es tatsächlich mit ausgemachtem, verfestigtem Hass auf andere Menschen zu tun haben, wird es sicher schwierig werden. Gleichzeitig gibt es aber auch eine ziemlich einfache und klare Antwort darauf: Wer anderen Menschen mit Hass begegnet und sich gewaltsam gegen sie wendet oder explizit dazu aufruft, vollkommen gleichgültig aus welchen Motiven, kann und muss durch den Staat an seinem Tun gehindert werden. Das ist also eine Frage von Polizei und Justiz. Und da dieses Problem einen wohl wachsenden aber, wie mir jedenfalls scheint, immer noch ziemlich überschaubaren Personenkreis betrifft, können und sollten wir hier und heute lieber über den weitaus größeren Teil der Bevölkerung nachdenken, der nicht gewalttätig und ganz überwiegend nicht einmal gewaltbereit ist. Aber um dessen Gefühlslage es vielleicht auch nicht so gut bestellt ist. Oder um es zuzuspitzen: Der von einem durchaus mächtigen und alles andere als einfachem Gefühl geplagt, wenn nicht gar in Teilen beherrscht wird: Von *Angst*.

Versuchen wir uns dem Gefühlsleben der deutschen Bevölkerung einmal schrittweise anzunähern. Ich gehe hier wie gesagt weniger von dem aus, was sich bei einigen extremistischen Gruppen oder auch punktuell in kurzlebigen und hitzigen Debatten in den

sozialen Netzen zeigt, sondern was sich gewissermaßen über die emotionale Großwetterlage in unserem Land sagen lässt. Und da fällt mir vor allem eines auf: In Deutschland bezeichnen sich viele Menschen derzeit als besorgt oder verunsichert, nicht nur wegen Fluchtbewegungen und Zuwanderung. Zum Beispiel kann man sich ja auch darüber sorgen, dass die angeknackste soziale Balance in Deutschland vollends verloren geht und die soziale Marktwirtschaft sich Schritt für Schritt verabschiedet. Oder dass Europa an den wirtschaftlichen und politischen Gegensätzen, die sich seit einigen Jahren massiv zeigen, schließlich zerbricht. Dass die Digitalisierung zu Massenarbeitslosigkeit führt. Oder dass der Klimawandel unsere Lebensgrundlagen zerstört, weil wir ihn nicht mehr stoppen können oder wollen. Selbst die Sorge vor einem dritten Weltkrieg erscheint angesichts einer Reihe globaler Entwicklungen nicht mehr unreal.

Ja, Sorge, oder doch Angst? Wenn man Deutsche fragt, ob sie vor etwas Angst haben, geben sie zwar meistens zur Antwort: »Angst nicht, aber Respekt.« Denn über Angst sprechen die meisten nicht gern. Aber gleichzeitig gibt es im Ausland den Ausdruck der *German Angst*, weil man uns Deutsche offenbar als Volk wahrnimmt, dem die Angst durchaus nichts Fremdes ist. Und der vorhin schon zitierte Soziologe Heinz Bude hat vor drei Jahren ein ganzes Buch mit dem sprechenden Titel »Gesellschaft der Angst« veröffentlicht, und ich glaube, dass das die Situation einer großen gesellschaftlichen Mehrheit durchaus gut kennzeichnet, jedenfalls weitaus besser, als wenn wir von einer verrohten oder sogar hasserfüllten Gesellschaft reden, denn wenn wir soweit tatsächlich schon wären, sähe unser Alltag spürbar anders aus. Aber warum Angst? Nun ja: Psychologie wie Philosophie stellen weitgehend übereinstimmend fest: Es ist letztlich immer die Angst, die hinter den alltäglichen und den nicht alltäglichen Sorgen lauert, die uns bewegen. Diese Angst mag beim einen größer, bei der nächsten kleiner ausgeprägt und bei einem Dritten gar nicht vorhanden sein. Aber seien sie sicher: Da wo viel über Sorgen gesprochen wird, ist die Angst meist nicht weit. Denn sich um etwas Sorgen bedeutet letzten Endes nichts anderes, als den Eintritt einer bestimmten Möglichkeit zu fürchten. Wenn die Intensität und Dauer dieser Befürchtungen derart ansteigt, dass sie uns ständig beschäftigen, uns chronisch, vielleicht sogar andauernd Sorgen verursachen, dann sind wir jedenfalls von der Angst nicht mehr weit weg.

Die Signale mehren sich. Wenn man sich einmal mit Freunden, Bekannten und Verwandten über deren Erwartungen und Befürchtungen für die Zukunft unterhält. Wenn man einen Blick in die etablierten Medien oder gar ins Internet und dort in die sozialen Netze wirft oder Studien wie die eines unserer Kooperationspartner, der Denkfabrik d|part zur Angst vor der EU⁵ liest. Fragt man die Gesellschaft für Konsumforschung oder Versicherungsunternehmen, die weniger mit einer politischen Agenda als mit kommerziellen Interessen die Gefühlslage in Deutschland beobachten. Überall wird man hören: Die Angst geht um. Gut die Hälfte der Bevölkerung hat Angst vor Terror, vor gesellschaftlichen und politischen Konflikten, vor Wohlstandsverlust, Schadstoffen, Naturkatastrophen. Vor der Zukunft allgemein.

5 Eichhorn/Hübner (2017): Mind the gap: understanding public opinion and elite interpretations of EU concerns in Germany. Country case study for the project «Nothing to fear but fear itself? Internet-Ressource, abgerufen am 10. 07. 2018. Hyperlink: http://politischepartizipation.de/images/downloads/Demos_Report_final_14FEB2017.pdf

Damit möchte ich mich allerdings keinesfalls in die Gruppe derer einreihen, die einzelne Bevölkerungsteile und Wählergruppen auf den polit-psychologischen Seziertisch legen und ihnen irgendeine psychologische Auffälligkeit oder emotionale Störung anheften, nur um sich selbst und ihresgleichen bescheinigen zu können, wie gesund, munter und natürlich auch moralisch aufrecht man dagegen selbst erscheine. Nein, mit den Gefühlen und insbesondere mit der Angst ist das alles viel komplizierter. Ehrlicher Weise müssen wir zugeben: Wir sind alle davon betroffen oder können jedenfalls davon betroffen sein. Mittelbar angstgetrieben ist ja auch eine Politik, die von Zukunft nichts wissen will und sich nur um die Verteidigung des Status Quo, beziehungsweise der eigenen Interessen bemüht, so wie wir sie derzeit von fast allen Parteien angeboten bekommen. Angstgetrieben erscheint mir auch die alarmierte Rhetorik mancher Journalisten und Politiker, die bei jeder Äußerung, die auf die Begrenzung von Zuwanderung zielt, die sofortige Rückkehr des Nationalsozialismus erwarten. Aber eindeutig angstvoll ist eben auch eine Politik, die Deutschland von der Welt abschotten will, weil sie außerhalb von dessen Grenzen ausschließlich Bedrohungen erblickt. Wenn man mich fragt: Wir haben es in Deutschland nicht etwa nur mit einer kleinen oder mittelgroßen Gruppe besorgter oder verunsicherter Menschen zu tun, sondern wir leben wirklich und wahrhaftig in einer Gesellschaft der Angst. Und damit befinden wir uns übrigens in der Welt ganz und gar nicht allein.

Wenn Angst also eines, vielleicht das bestimmende Gefühl unserer heutigen Zeit ist – und wenn diese Angst in unguter Weise das gesellschaftliche Klima und das politische Handeln prägt: Was können wir dann gegen diese allmähliche psychische Vergiftung unserer Gesellschaft tun? Eine Strategie, die garantiert nicht funktioniert, haben wir eigentlich schon zu genüge erprobt: Uns die Ängste gegenseitig auszureden, weil sie unbegründet und irrational, also unvernünftig seien. Heinz Bude sagt dazu: »Man kann aber niemanden davon überzeugen, dass seine Ängste unbegründet sind. Ängste lassen sich in Unterhaltungen darüber höchstens binden und zerstreuen. Voraussetzung dafür ist freilich, dass man die Ängste seines Gegenübers akzeptiert und nicht bestreitet.«⁶

Warum das so ist? Weil Ängste erstens durch ganz reale Umstände ausgelöst werden können, die durchaus Anlass zumindest zur Beunruhigung geben, die aber nicht von allen gesehen und von machen sogar aktiv verdrängt werden.⁷ Dann fühlt sich der Hinweis, die eigenen Ängste seien unbegründet, wie Spott und Hohn an. Aber es hilft auch oder sogar erst recht nichts, wenn praktisch alle objektiven Hinweise, die zu Angst Anlass geben könnten, fehlen. Denn Angst ist letzten Endes immer ein subjektives Gefühl. Und sie bezieht sich notwendiger Weise auf einen Zustand, der noch gar nicht eingetreten ist. Auf eine gefürchtete Zukunft, die noch gar nicht Wirklichkeit geworden ist. Wenn die gefürchtete Bedrohung dann wirklich eintritt, wird nämlich aus der Angst ganz schnell Schmerz, Leid und sehr konkreter Schrecken. Oder sie löst sich plötzlich in Luft auf, weil sie tatsächlich unbegründet war, die vermeintliche Bedrohung sich als komplett harmlos erweist. Aber wer könnte das im Vorhinein wissen? So kommen wir nicht weiter.

6 Bude (2014), S. 12

7 Vgl. Eichhorn/Hübner (2017)

Aber es gibt andere Wege. Heinz Bude beschreibt in seinem Buch unterschiedliche Strategien der Politik, um mit Angst umzugehen. Die erste von ihnen ist ziemlich hässlich, und es kann kein Zweifel bestehen, dass wir es heute mit nicht wenigen Politikern zu tun haben, die sie anwenden: »Der Demagoge« [also wörtlich: Volksverführer], schreibt Bude, »intensiviert die Angst der Leute und wirft ihnen einen Sündenbock vor die Füße, dem die Schuld für die ganze Misere gegeben wird.«⁸ Damit müssen wir uns nicht aufhalten, das ist kein Ausweg, sondern es verschlimmert die Lage. Die nächste Strategie klingt auch noch nicht so richtig berückend: »Der Amtsinhaber betäubt die Angst, indem er ein Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit anbietet, in dem alle beunruhigenden und bedrohenden Teile fehlen.«⁹ Hier könnte man wohl durchaus, mit dem Gedanken an aktuelles politisches Spitzenpersonal nicht gänzlich unzutreffend auch formulieren: Die Amtsinhaberin. Und dass eine solche Strategie ihre Grenzen hat, je hartnäckiger sowohl begründete als auch gänzlich unbegründete Ängste und Sorgen in der Bevölkerung fortexistieren, haben wir bei der letzten Bundestagswahl erfahren. Aber die dritte von Bude vorgestellte Strategie klingt sehr interessant: »Der Staatsmann zeigt, wo die Angst ein Fundament in der Wirklichkeit besitzt und wie man mit seinen Ängsten trotzdem umgehen kann, ohne das Ganze in Grund und Boden zu verdammen.«¹⁰ So ein Staatsmann – oder eine Staatsfrau, scheint also jemand zu sein, der Angst und andere negative Gefühle irgendwie verwandelt, transformiert. Vielleicht in Hoffnung, Zuversicht, Tatkraft? Ja, ungefähr so: »Gegen die Leidenschaft des Ressentiments und die Verlockungen der Ruhe wird der Glaube an die Offenheit der Zukunft gesetzt. Es muss nichts so bleiben, wie es ist; wir können etwas aufgeben, um etwas anderes zu gewinnen; wir können anders werden, indem wir uns mit anderen einigen und gemeinsam einen neuen Rahmen schaffen.«¹¹

Ein Staatsmann ist also ein Typ von Politiker oder Politikerin, der zum Beispiel durch leidenschaftliche Reden und beispielhaftes, zuversichtliches Handeln in unsicheren Situationen Sicherheit schafft. Der Ängste nicht zerstreut, sondern ernst nimmt und gerade dadurch in Mut verwandelt. Er ist eine Art großer Transformator, der destruktive Emotionen in konstruktive verwandelt, der Gefühle nicht verleugnet, sondern – fast wie ein Therapeut – mit ihnen arbeitet. Das klingt beeindruckend, aber wer soll diese Aufgabe eigentlich übernehmen? Personen dieser Art sind, sagt Heinz Bude, eher seltene Erscheinungen. Wann der nächste Staatsmann oder die nächste Staatsfrau des Weges kommt, ist nicht abzusehen.

Was dann? Fassen wir an diesem Punkt noch einmal kurz zusammen, wo wir stehen: Erstens mussten wir erkennen, dass eine Politik ganz ohne Gefühle bei oberflächlicher Betrachtung zwar reizvoll erscheinen mag, bei Licht betrachtet aber denkbar wirklichkeitsfern und falls doch realisierbar, wohl nur um den Preis des Abschieds von einer wahrhaft humanen Politik zu haben wäre. Wir könnten uns also, wie schon unzählige Generationen vor uns, damit anfreunden, dass Politik stets und immer gefühlsgeladen ist. Mal mehr, mal weniger, aber niemals gefühllos, solange es sich jedenfalls nicht um bloße, nüchterne Verwaltung handelt. Zweitens sind in letzter Zeit einige unerfreuliche

8 Bude (2014), S. 125

9 Ebenda

10 Ebenda

11 Bude (2014), S. 131

und zum Teil wirklich besorgniserregende Entwicklungen zu beobachten. Es ist ja nicht nur so, dass in unserem Land Sorgen, Angst und auch Streit zunehmen. Wir können in anderen Nationen wie den USA oder auch in Polen bereits beobachten, wie sich ganze Gesellschaften in Lager spalten, die sich unversöhnlich und feindselig gegenüber stehen und konstruktives politisches Handeln nahezu unmöglich machen. In solchen Ländern erscheinen Rechtsstaat und Demokratie zumindest gefährdet und selbst der Gedanke eines Bürgerkrieges ist nicht mehr gänzlich von der Hand zu weisen. Es steht, glaube ich, außer Frage, dass wir etwas unternehmen sollten, bevor unser Land womöglich eine ähnliche Entwicklung nimmt, bevor sich aus Sorge und Angst immer mehr Menschen in politische Lager zurückziehen, die überall Feinde wittern und niemandem mehr vertrauen wollen außer ›den eigenen Leuten‹. Nur wie?

Nun, ich möchte Ihnen jetzt im dritten Teil meines Vortrags einen Vorschlag machen, der *uns alle* in die Lage versetzen könnte, aktiv etwas gegen eine solche Entwicklung zu unternehmen. Er würde, ganz kurz gesagt, darauf hinauslaufen, dass *wir alle* zu kleinen Staatsmännern und Staatsfrauen werden, die schädliche, zerstörerische Gefühle in heilsame, konstruktive Gefühle verwandeln. Wir würden also gar nicht länger versuchen, Gefühle zu unterdrücken, zu verdrängen oder sogar ganz zum Verschwinden zu bringen, sondern versuchen gewissermaßen die falschen Gefühle durch die richtigen zu ersetzen. Mut statt Angst, Zuversicht statt Sorge, Mitgefühl und Zuneigung statt Hass.

3. WIR MÜSSEN DESTRUKTIVEN GEFÜHLEN KONSTRUKTIVE GEFÜHLE ENTGEGENSETZEN

Aber geht das überhaupt? Ja, ich glaube, wir haben durchaus eine Chance, uns diesem Ziel zu nähern, wenn wir eine Regel befolgen, die in der Wirtschaft und auch in der Politik schon viele Innovationen zuerst marktfähig – also alltagstauglich – und dann auch erfolgreich gemacht hat: Groß denken, klein anfangen.

Denken wir also groß und machen uns einmal auf die Suche nach den großen Gegenspielern der Angst, die ernsthaft etwas ausrichten könnten gegen sie. Einer wurde schon aufgeführt, aber er, bzw. sie hat bis dato noch keinen durchschlagenden Erfolg gebracht, auch wenn wir sie keinesfalls gänzlich abschreiben sollten: die Vernunft. Aber lassen wir vorerst die Vernunft einmal Vernunft sein und schauen wir uns weiter um. Nur einen Monat nach dem 500jährigen Jubiläum der Reformation fällt die Antwort eigentlich gar nicht so schwer: »Hier in der Welt haben wir Angst.« hat einst Martin Luther gesagt. Und setzte gegen diese Angst die Liebe eines gnädigen und gerechten Gottes, der spätestens im Jenseits Rettung verspricht. Aber wir müssen gar nicht theologisch und schon gar nicht esoterisch denken und können trotzdem, ganz diesseitig, erst einmal bei der Liebe bleiben, wenn wir jetzt nach einem wirkungsvollen Rezept gegen die Angst suchen. Denn: So unterschiedliche Denker wie der konsequent atheistische Autor und Philosoph Albert Camus oder der in jüdischem Glauben erzogene Sozialphilosoph Erich Fromm haben Mitte des letzten Jahrhunderts messerscharf analysiert: Die individualisierten und von starkem Wettbewerbs- und Konkurrenzdenken geprägten Gesellschaften der westlichen Moderne erzeugen bei vielen Menschen ein Gefühl der Angst und der Verlorenheit, ja der

Isolation. Was dagegen hilft und was Menschen dringend brauchen, ist Gemeinschaft. Und zwar nicht in Form eines hohlen Konformismus, wie ihn Nationalsozialismus, Kommunismus oder auch die Konsumgesellschaft der USA der 1950er Jahre anboten, sondern in Form echter Solidarität, Anerkennung, Zuneigung und ja, Liebe.

Wir denken groß und fangen dann klein an. Kehren wir deshalb nochmals zurück zu dem großen Begriff Liebe und machen wir ihn etwas kleiner, um einen Eindruck davon zu erhalten, wie wir ganz konkret etwas unternehmen können gegen die Angst in unserer Gesellschaft, und zwar ab sofort und von jetzt an. Ich zitiere noch einmal den »Angstexperten« Heinz Bude: »Man kann aber niemanden davon überzeugen, dass seine Ängste unbegründet sind. Ängste lassen sich in Unterhaltungen darüber höchstens binden und zerstreuen. Voraussetzung dafür ist freilich, dass man die Ängste seines Gegenübers akzeptiert und nicht bestreitet.«

Ich wiederhole: »Voraussetzung dafür ist freilich, dass man die Ängste seines Gegenübers akzeptiert und nicht bestreitet.« Man kann also Sorgen und Ängste nicht durch gutes Zureden zum Verschwinden bringen, sagt der Soziologe, aber sehr wohl lässt sich etwas machen, wenn man aufhört, Besorgte und Verunsicherte über ihre Unvernunft zu belehren und anfängt, ihnen zuzuhören. Wenn man zunächst einmal ohne jegliche inhaltliche Bewertung, also sowohl ohne Ablehnung, aber auch ohne Zustimmung zu Standpunkten, Gefühle gelten lässt. Sein Gegenüber als Menschen wahrnimmt und akzeptiert, der eben etwas fühlen und daraus seine Schlüsse zieht, ganz gleich, ob man diese für richtig oder grundfalsch hält. Eine solche Bereitschaft und Praxis, sich mit anderen Menschen ergebnisoffen auseinanderzusetzen, kann man wertschätzende Kommunikation nennen. Der österreichische Psychiater Paul Watzlawick hätte sie sogar therapeutische Kommunikation genannt, weil sie einen heilsamen Einfluss auf Menschen ausüben kann. Und jetzt können wir uns schon vorstellen, dass eine solche Art miteinander zu reden und umzugehen wirklich etwas ausrichten könnte, gegen Ängste und Sorgen, gegen das Gefühl mit den eigenen Problemen allein und Bedrohungen schutzlos ausgeliefert zu sein. Weil sie Signale der Wertschätzung, der Anerkennung, der Sympathie sendet. Weil sie sagt: Ich sehe und erkenne dich als Menschen, der etwas empfindet und ich lehne dich deshalb nicht ab. Ich beginne auch nicht sofort, dich zu belehren, sondern lasse deine Gefühle erst einmal gelten und dich so sein wie du bist. Das ist gelebte Nächstenliebe.

Wir haben jetzt ein Instrument gefunden, das es uns erlaubt, jetzt und gleich etwas zu unternehmen, gegen die zunehmende Angst und die daraus resultierende Feindseligkeit in unserer Gesellschaft. Indem wir uns nämlich in politischen Diskussionen einander zuwenden, statt aufeinander einzuprügeln. Indem wir Gefühle gelten lassen, statt sie zu verleugnen und anfangen mit ihnen zu arbeiten, statt gegen sie.

Jetzt aber wird man sich vielleicht mehrererlei Fragen stellen. Zum Beispiel: Kann das wirklich funktionieren? Ist das nicht vollkommen unrealistisch? Oder auch: Ist das nicht ein harmoniesüchtiger Ansatz, der Gegensätze und Konflikte gnadenlos glattbügelt und gegenüber ideologischen, menschenfeindlichen Positionen einknickt? Die Antwort auf die ersten beiden Fragen lautet: Oh ja, das kann funktionieren, und ich gebe gern ein paar Beispiele wie und wo. Die Antwort auf die dritte Frage lautet: Oh nein, ganz und gar nicht, denn wertschätzende Kommunikation muss und soll überhaupt nicht bedeuten, mit dem Menschen, der sich äußert, auch dessen Ansichten anzuerkennen, sondern

sie versetzt uns in die Lage, politische Konflikte in ihrem Kern und nicht bloß an der Oberfläche auszutragen. Aber beides möchte ich eingehender erläutern, bevor ich zum Abschluss komme.

Ist es also erstens eine blauäugige Herangehensweise, zu glauben, heftigen Emotionen wie Angst, Frust und Wut, wie sie ja allesamt derzeit in politischen Diskussionen hochkommen, könne man mit einer simplen Kommunikationsmethode beikommen, die Menschen vor allem eines vermitteln soll: Wertschätzung? Zunächst einmal müssen wir feststellen: Definitiv blauäugig wäre es, darauf zu warten, dass die Emotionen von selbst aus der Politik verschwinden werden, weil sie ja unvernünftig, oder wie man heute gerne sagt – nicht zielführend seien. Ich habe schon einmal kurz aus einem Text der Politologen Gary Schaal und Felix Heidenreich zitiert, die sich durchaus mit spürbarer wissenschaftlicher Distanz dem Thema Emotionen in der Politik nähern, wie das viele Forscher tun. Und dennoch stellen sie in ihrem Text fest: Es bedarf dringend irgendeiner Form des »Emotionsmanagements« also des konstruktiven Umgangs mit Gefühlen. Das findet auch ein anderer Wissenschaftler, Robb Willer, Professor an der US-Elite-Universität Stanford. Er erklärt in einem 100.000fach geklickten You-Tube-Video sehr anschaulich: Indem man politische wie emotionale Gräben durch *Empathie und Respekt* überbrückt, kann man viel leichter zu Verständigung und Einigung kommen, als wenn man vom anderen verlangt, er möge doch endlich zur Vernunft kommen. Robb Willer schlägt vor, dass die verfeindeten Lager der konservativen Republikaner und der liberalen Demokraten Vorurteile überbrücken und Missverständnisse vermeiden, indem sie im Gegenüber den Menschen erblicken und ihn mit seinen Gefühlen und Sichtweisen zunächst einmal gelten lassen und zu verstehen versuchen, warum er denkt, was er denkt und fühlt, wie er fühlt.¹² Empathie und Respekt, das ist nun wiederum eine hervorragende Kurzformel für die Form einer wertschätzenden Kommunikation, die ich gerade skizziert habe. Und ich glaube: Das ist die realistischste, die pragmatischste Haltung die man einnehmen kann, in einer Zeit, in der Gefühle allerorten die Politik bestimmen und so bald nicht mehr verschwinden werden. Mit Gefühlen arbeiten, statt Gefühle zu ignorieren. Das ist die Zukunft – und es ist nebenbei bemerkt auch eine tief vernünftige Haltung, wenn man Vernunft nicht nur als intellektuelle Rechthaberei und gelehrte Arroganz begreift.

Und dass man so durchaus erfolgreich arbeiten kann, ist sogar schon einmal bewiesen worden, und zwar vor aller Augen, live und im Fernsehen, bei uns in Deutschland beim Konflikt um das Bauprojekt Stuttgart 21, als Demonstrationen und Polizisten gewalttätig gegenüberstanden. Auf diese Konfrontation folgte eine sogenannte Schlichtung mit Vertretern aus Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft, die über Wochen hinweg live im Fernsehen übertragen wurde. Der zur Moderation dieser Gespräche berufene ehemalige CDU-Politiker Heiner Geißler brachte allen Beteiligten genau das entgegen, was der Stanford-Professor Willer fordert: Empathie und Respekt. Trotz erbitterten Streits über die Sachprobleme um den Bahnstabsneubau in der Schlichtungsrunde hatte die »Schlichtung« um Stuttgart 21 dennoch einen durchschlagenden Erfolg: Die Gegner des Projekts fühlten sich ernstgenommen, erstmals als Gesprächspartner auf Augenhöhe. Und konnten live im

¹² Vgl. Willer, Robb (2017): How to have better political conversations. Internet-Ressource, abgerufen am 10. 07. 2018. Hyperlink: <https://www.youtube.com/watch?v=6V6pitgHfmo>

Fernsehen verfolgen, wie sich Mitarbeiter der Bahn und Angehörige der Landesregierung in Widersprüche verwickelten – aber auch, in welcher Zwickmühle sie sich offensichtlich befanden. Im Endergebnis konnte über den Weiterbau des Bahnhofs in einer landesweiten Abstimmung geordnet und friedlich entschieden werden. Die Gegner hatten in der Sache weniger bekommen, als sie wollten, aber immerhin: Das Gefühl, weitgehend allein zu stehen und machtlos zu sein, das Gefühl als durchgeknallte Wutbürger in die Ecke gedrängt und von der Staatsgewalt malträtiert zu werden, verwandelte sich in das Gefühl, von den Mächtigen jedenfalls einen Moment lang ernstgenommen, wahrgenommen und respektiert worden zu sein. Die sogenannte Schlichtung von Stuttgart 21 sehe ich zwar keinesfalls als einen mustergültigen Prozess, weil hier vieles noch weitaus besser hätte laufen können und sollen. Aber sie zeigt doch eindrucksvoll, was wertschätzende Kommunikation in emotional aufgeladenen politischen Konflikten bewirken kann: Den Druck vom Kessel zu nehmen und destruktive in konstruktive Gefühle zu verwandeln, damit der demokratische Prozess ohne Gewalt weitergehen kann. Dank, Empathie und Respekt. Das war möglich dank der Bereitschaft einander zuzuhören und als Menschen wahrzunehmen, sich gegenseitig Wertschätzung zu vermitteln statt verbal oder tätlich aufeinander einzuprügeln.

Dass dies funktionieren kann, erlebe ich auch gerade in einem Experiment, das ich gemeinsam mit anderen an meinem Wohnort Düsseldorf gestartet habe. In bisher kleiner, aber stetig wachsender Runde diskutieren wir über das hochemotionale Thema Zuwanderung. Dabei ist unser Ziel, gerade die entgegengesetztesten Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen, etwa den AfD-Wähler mit dem Flüchtlingshelfer. Und indem wir uns ganz einfache Grundregeln für unsere Gespräche gegeben haben und uns menschlich respektieren, gelingt es bisher sehr gut, sich in der Sache zu streiten, dabei auch und gerade stark gefühlsbeladene Ansichten vorzubringen und aus der zunächst für alle Seiten herausfordernden und vielleicht beunruhigenden Erfahrung, dass da jemand ganz anderer Ansicht ist als man selbst, die erfreuliche und bereichernde Erfahrung zu machen, dass man einen anderen und seine Meinung hinterher weitaus besser versteht und den eigenen Standpunkt vielleicht noch einmal überdenkt. Für uns, die wir an diesem Experiment teilnehmen, haben diese gemeinsamen Gespräche definitiv eine positive, eine ermutigende und belebende Wirkung. Der Psychiater Paul Watzlawick hätte wahrscheinlich gesagt, es handele sich um eine heilsame, therapeutische Kommunikation.

Aber ist es auch harmoniesüchtige Kommunikation, die Konflikte ausblendet und verharmlost? Ganz und gar nicht. Wie bei Stuttgart 21 fliegen bei uns durchaus ordentlich die Fetzen. Und das sollte das Ziel einer jeden auf Wertschätzung zielenden Kommunikation sein, die die Menschen und ihre Ansichten ernst nimmt. In der Tat komme ich im intensiven und den anderen Teilnehmern ehrlich zugewandten Austausch erst in die Position, den AfD-Wähler oder den Flüchtlingshelfer tatsächlich zu verstehen und ihre Standpunkte nicht einfach nur kurz wahrzunehmen und in eine vorbereitete, gedankliche Schublade zu stecken. Erst nach mehreren intensiven Gesprächen kann ich jetzt dem einen mit Fug und Recht sagen: An der Stelle argumentierst du aber unbarmherzig, ja sogar unmenschlich. Und dem anderen: Da urteilst du zu naiv. Wertschätzende Kom-

munikation versetzt mich in die Lage, mich Konflikten wirklich zu widmen, statt nur herumzustreiten, mit dem Ziel möglichst schnell als Sieger vom Platz zu gehen, ohne die eigene Position hinterfragen zu müssen.

4. EMOTIONEN KÖNNEN UNSERE DEMOKRATIE BEREICHERN

Wir leben heute in einer repräsentativen Demokratie, in der sich die Repräsentanten vor ihren Wählern fürchten und die Wähler ihren Repräsentanten misstrauen. Die einen haben Angst, dass überbordende Gefühle und impulsive Wahlentscheidungen der Bevölkerung sie daran hindern könnten, ordnungsgemäß und vernünftig ihrer repräsentativen Aufgabe nachzugehen. Die anderen befürchten, dass ihre Repräsentanten mit kalten, abgehobenen und abstrakten Entscheidungen an ihren Bedürfnissen vorbeiregieren könnten. Die Stimme eines Wählers oder einer Wählerin wird von PolitikerInnen nicht mehr als langfristiger Vertrauensausweis empfunden, sondern nur noch als unverbindliche Ermutigung, als kurzes Schulterklopfen eines Menschen, der vielleicht schon eine Woche nach der Wahl seine Entscheidung bereuen wird. Umgekehrt haben viele WählerInnen das Gefühl, dass ihre Stimme gar nicht gehört werden wird, ganz gleich, an wen sie sie nun vergeben. Unsere repräsentative Demokratie ist in der Krise und es wird Zeit, dass wir sie weiterentwickeln zu einer kommunikativen Demokratie der Bürgerinnen und Bürger.

So nennen wir bei unserem Verein Kommunikative Demokratie e. V. ein Konzept, das darauf zielt, genau die Form wertschätzender Kommunikation in politischen Debatten zu ermöglichen, die ich Ihnen gerade erläutern habe. Und zwar nicht nur in Ausnahmesituationen wie bei Stuttgart 21. Sondern regelmäßig, verlässlich und auf allen Ebenen von Politik. Dabei kommt es übrigens nicht auf einzelne Methoden an, auf bestimmte Verfahren oder Gremien. Nils Jonas hat mir gesagt: »Wenn es keine demokratische Kultur der Wertschätzung und Anerkennung gibt, helfen die besten Verfahren nichts.«

Und genau so ist das. Wenn wir mehr Verständigung, mehr Miteinander aber auch mehr echte Auseinandersetzungen in und um Politik wollen, dann brauchen wir Formate, aber vor allem einen Geist der Kommunikation und der Diskussion, die einen intensiven Austausch jenseits oberflächlicher Rechthaberei erlauben, wie wir ihn in Fernseh-Talkshows, leider aber auch viel zu häufig in den Parlamenten erleben. Da kann übrigens schon manche konstruktiv und fair geführte Ausschusssitzung im Bundestag, die sich weniger um Show als um Inhalte dreht, als Vorbild dienen. Und manche Fernsehformate, wie die ›Wahl-Arena‹ oder die WDR-Sendung ›Ihre Meinung‹, in der Bürger direkte und klare Fragen an Politiker richten können, sind durchaus nachahmungswürdig. Aber natürlich werden wir auch neue Formate benötigen, die nicht nur symbolisch sondern tatsächlich Verantwortung, Entscheidungskompetenz und damit auch Macht umverteilen. Und zwar von Parlamenten und Stadträten, in denen nicht selten eher symbolisch und ideologisch gestritten und gezankt wird in regelmäßig oder temporär tagende Bürgergremien, die lösungsorientierter arbeiten. Solche Gremien können vom Staat besetzt werden, zum Beispiel durch Auslosung. Oder sie können auch spontan

entstehen als Diskussionsrunden, in denen interessierte Bürgerinnen nach kreativen Konfliktlösungen suchen, die weniger als Denkkzettel, denn als Denkhilfe für Verwaltung und Politik gedacht sind.

Dann müssen wir natürlich auch darüber nachdenken, wie wir Schritt für Schritt die Diskussion in den traditionellen und gerade auch in den sozialen Medien so beeinflussen können, dass wir wegkommen von verbalen Prügeleien und Belehrungen, von Skandalisierungen und Panikdiskursen. Für diese gewaltigen Herausforderungen gibt es selbstverständlich nicht die eine Lösung. Aber der Wille, daran, nämlich *an der Kommunikationssituation*, an unserem kommunikativen Verhalten in politischen Diskussionen etwas Grundsätzliches zu ändern, könnte vieles bewegen.

Jeder kann sofort damit anfangen. Indem er zum Beispiel, wie wir in Düsseldorf, eine kleine Gruppe gründen, in der sich Menschen mit gegenläufigen politischen Meinungen kontrovers aber respektvoll austauschen. Wertschätzende Kommunikation, oder eben Empathie und Respekt, um nochmals die Worte des Stanford-Professors Robb Willer zu wiederholen, können nämlich Wunder wirken in emotional aufgeheizten Debatten. Wenn ich empathisch, also offen für und neugierig auf die Gefühle meines Gegenübers in ein Gespräch einsteige und dabei bleibe, habe ich nämlich die Chance, wie ein kleiner Staatsmann oder eine Staatsfrau die destruktiven, die zerstörerischen Emotionen in konstruktive, in aufbauende und geradezu schöpferische Gefühle zu verwandeln. Dann sind Emotionen nicht nur kein Problem mehr, sondern können sogar zur tragenden Kraft politischer Initiativen werden, die nicht zerstören wollen, nicht beschimpfen und hetzen, sondern einer positiven Vision folgen.

Ja, zugegeben, manchmal machen Gefühle uns dumm und beeinträchtigen unser politisches Urteilsvermögen. Aber manchmal versetzen sie uns auch erst in die Lage, die Probleme der Gegenwart und Zukunft zu lösen, weil sie uns mutig, zuversichtlich und kreativ machen. Emotionen ignorieren, wegschieben und verdrängen, das können wir alle und das tun wir alle immer wieder. Aber wir können auch anders: Emotionen transformieren, verwandeln. Zum Guten, statt zum Schlechten nutzen. Ich habe es erlebt und ich bin überzeugt: Das können wir alle, wenn wir denn wollen.

Mein Fazit lautet darum: Ja, Gefühle sind eine große Herausforderung für die Demokratie. Ohne jeden Zweifel. Sie können brandgefährlich und zerstörerisch sein. Aber erstens kommen wir kaum um sie herum, weil sie nicht einfach verschwinden, wenn wir in die andere Richtung sehen. Und zweitens bergen Gefühle eben auch eine enorme Chance. Wenn wir uns nämlich die Mühe geben, sie zu verstehen, wenn wir anders diskutieren und kommunizieren, mit Wertschätzung, Respekt und Empathie. Sie können uns menschlicher machen, mitfühlender und fairer, aber auch kreativer und klüger. Sie können uns Horizonte eröffnen. Und nicht nur Dir und mir persönlich, sondern unserer gesamten Demokratie. Darum glaube ich fest daran, dass unsere Demokratie in Zukunft weitaus besser mit Gefühlen fahren wird, als ohne.

EMOTIONAL DYNAMICS OF RIGHT- AND LEFT-WING POLITICAL POPULISM

1. INTRODUCTION

Populist parties and political movements have risen or become stronger all over Europe in the aftermath of the EU's financial crisis, the politics of austerity, and the increasing number of refugees and immigrants. This development has been similar in countries like Greece and Spain where radical cuts to welfare transfers and services were implemented as a precondition for bailout loans, but also in countries such as Finland, France, Germany, and the Netherlands that contributed to the bailout while struggling with the crisis themselves. Together, the downturn that was initiated by the crisis and its management created a reservoir of discontent, despair, and anger amongst many Europeans. These collective emotions have fueled protests against governments held responsible for unjustified and unpopular politics (e. g. Gerbaudo 2017).

Our aim in this article is to make a contribution to explaining the emergence and success of different types of populism in structurally and socially similar conditions of modernization, globalization, and economic deregulation that are widely perceived as crisis-laden (e. g. Brubaker 2017). Given that these changes have affected individuals similarly across Europe and other parts of the world, why have these processes predominantly harbored support for the political right rather than the left that has traditionally benefited from wide-ranging social dissatisfaction? While the recent rise of populism has been global (see Moffitt 2016), we limit our discussion to electorally successful and well-researched cases of right- and left-wing populism in Europe and North America.

Right-wing populist parties have garnered significant support in Western, Eastern, Central, and Northern Europe as well as in the United States. In contrast, left-wing populism has advanced in some, mainly Southern European countries such as Greece and Spain (countries most severely hit by the financial crisis and policies designed to its remedy), although the success of old-school socialists Jeremy Corbyn in the United Kingdom and Bernie Sanders in the United States who target economic elites in their anti-establishment politics can be interpreted as left-wing populist as well. Even so, the preponderance of right-wing populism on both sides of the Atlantic suggests that we may take it as a dominant type of populism in contemporary Western societies, while successful cases of left-wing populism appear as exceptions that need different type(s) of explanation.¹

¹ We focus on clear-cut and well-researched cases of left-wing populism such as Podemos (Spain) and SYRIZA (Greece). The Italian M5S is more like a synthesis of right- and left-wing populism (e. g. Ivaldi et al. 2017), and there is no research on the new left-wing populist La France Insoumise that succeeded well in 2017 French presidential elections.

In this article, we aim to develop theoretical propositions, based on existing empirical research in the social sciences, that may contribute to explaining why in the aftermath of the recent crises, right-wing populist parties have received considerably more support from the electorate than left-wing populist parties. Our approach builds on previous work (Salmela & von Scheve 2017) in which we have identified two social psychological mechanisms that drive support for the populist right.² The first mechanism is linked to feelings of *ressentiment* and explains how negative emotions (in particular fear and insecurity) transform, through repressed individual shame, into anger, resentment, and hatred toward various outgroups. The second mechanism relates to the emotional distancing from social identities that inflict shame and other self-focused negative emotions, and instead promotes seeking identities that are perceived to be less crisis-afflicted and to some extent exclusive, such as nationality, ethnicity, and religion. Based on this work, we ask how these (and other) mechanisms might operate in the context of left-wing populist support and whether they can contribute to explaining cross-national differences in right- and left-wing support.

This comparative stance inevitably points to the more established differences between political parties and ideologies and can thus in principle also be extended to right- and left-wing parties more generally. However, our approach capitalizes on the rise of »new« populist parties because they can be understood as epitomes of processes of emotionalization and an affective polarization of politics (Iyengar et al. 2012) to which our theoretical model speaks first and foremost.

In the following, we first introduce the concept of *emotional opportunity structures* (EOS) (Ruiz-Junco 2013), a form of political opportunity structures (Tilly 1978; Meyer 2004), that have been invoked in accounting for historical contingencies on which the attractiveness and mobilization potential of social movements may hinge. In a second step, we briefly review some of the existing research on emotions in political populism and suggest that EOS are essential in rendering populist politics and rhetoric more or less appealing, depending on the strategies of exploiting a specific EOS and on the specific cultural and historical context. In a third step, we then provide a detailed outline of *ressentiment* as a complex emotional mechanism that emerges from the overarching EOS of contemporary neoliberal capitalism. We then specify the workings of this mechanism in different national contexts and under varying EOS, emphasizing their consequences for the support and appeal of right- and left-wing populism. In particular, these differences pertain to (a) the repression versus. acknowledgment of shame, (b) different organizational cultures of right- and left-wing movements, and (c) and distinct ways of appealing to different forms of identity. Finally, we offer a conclusion and provide an outlook on future research.

2 See Elster (1999) for the notion of *emotional mechanism*.

2. EMOTIONAL OPPORTUNITY STRUCTURES OF POLITICAL POPULISM

Looking at contemporary right- and left-wing populist parties across Europe, it is not surprising that many have emerged from or made close alliances with corresponding social movements. Even where this is not the case, many of the parties are *newly founded* parties that, especially in their early years, but in some cases also later when they become more popular, have strong resemblances with social movement organizations. The German *AfD* was founded in 2013, the Polish *Law and Justice* in 2001, the Greek *SYRIZA* in 2004, and Spanish *Podemos* in 2014. In order to understand the success of right- and left-wing populist parties, it thus seems reasonable to also consider explanatory models from social movements research.

In this literature, *opportunity structures* or *political opportunity structures* are seen as answers to the question of *how* social movements emerge at a given time (Meyer 2004: 127). Going beyond established collective behavior or resource mobilization accounts, the concept of opportunity structures broadly refers to movements' external social and political circumstances in explaining why movements (can) emerge in the first place. In a review of the existing literature, McAdam (1996: 27) identifies four key dimensions of *political* opportunities: (1) openness or closure of the institutionalized political system, (2) relative stability of the elite alignments that undergird a polity, (3) presence or absence of elite allies, and (4) the state's capacity for repression. McAdam (1996) and others (e. g., Gamson & Meyer 1996) are careful to distinguish these specifically *political* opportunity structures from other external constraints on or facilitators of social movements, such as structural or cultural opportunities, the latter of which, according to McAdam (1996), include inflated contradictions between ideational values and actual practices, the dramatization of a society's vulnerability or illegitimacy, or certain types of events, for instance legal decisions, pandemics, or disasters. In fact, Gamson and Meyer (1996) sort the factors contributing to political opportunity along a cultural-institutional axis (see also Polletta 2004).

Looking at the success of (newly emerged) right- and left-wing populist parties, this raises the question of which opportunity structures might have contributed to the success of these parties and how this occurred in different countries. On the one hand, certain structural and cultural opportunities have been present in many European countries to varying degrees and in different shapes due to the debt crisis since 2008 and the refugee crisis since the beginning of 2015. Although these developments present »opportunities« for political exploitation on the left and right, they do so differently in different countries. For example, most Southern European countries were more severely hit by the debt crisis than Northern and Western European countries, who instead contributed to bailout loans. Likewise, migration routes of refugees initially disproportionately affected Southern and Southeastern European countries, whereas in later stages Western European countries (also) accommodated large numbers of refugees. On the other hand, there is a host of domestic political opportunities that may promote either right- or left-wing populist parties to thrive, for instance terrorist attacks, events like the sexual assaults on New Year's Eve 2015 in Cologne and other German cities, or Greek mainstream politicians

requesting blame for the financial crisis be directed at the entire Greek society rather than at political and economic elites alone (Xenakis & Cheliotis 2014), or collective memories of emancipation from communism in Central and Eastern Europe that may serve as sounding board for nationalist sentiments in these countries. Moreover, genuinely *political* opportunities have contributed to the rise of populist parties, for example the weakening of the Social Democrats and Liberals in Germany, or the 1993 electoral reform in Italy that contributed to Silvio Berlusconi's success (Fella & Ruzza 2013).

Certainly, these opportunities may contribute to explaining the success of both, right- and left-wing parties, but they are not particularly convincing for explaining the rise of *populist* parties. Regarding this explanatory gap, we suggest that emotional opportunity structures (EOS) can add to our understanding of the differential success of right- and left-wing populist parties. Social movements research has for several years emphasized the relevance of emotions for the emergence and success of movements. Ruiz-Junco's (2013) overview of this literature summarizes the crucial role that emotions play in terms of (1) the management and regulation of emotions in and through social movements, (2) the particular framing of political issues in such a way that it creates an emotional resonance, (3) the larger emotional culture within which process of emotion regulation and emotional framing take place, and (4) emotional opportunities which present themselves when certain structural, institutional, and cultural arrangements either permit and foster or obstruct and render unintelligible some emotions but not others (see also Whittier 2001).

EOS, sometimes also referred to as »libidinal opportunity structures« (Goodwin 1997), can thus be conceived of, first, as specific constellations in the structural and institutional »makeup« of a society that act as reference points for the appraisal processes underlying citizens' emotions. They are the macrosocial eliciting conditions for certain emotions and at the same time may hinder the generation of other emotions. Insecurity and anxiety in a society plagued by economic downturn and unemployment are obvious examples, as would be envy and shame in a society that promotes constant social comparison. By contrast, secure employment and future prospects in a society are supposed to hinder resentment against immigrants. In existing research on populism, structural factors of this kind and the emotions triggered by them are often referred to as belonging to the »demand« side of populism (e. g., Guiso et al. 2017). The notion of EOS highlights the connection between structural conditions and changes in a society and their likely emotional consequences, which the notion of »demand« alone does not explicate. Second, EOS are constituted and maintained by social and cultural processes that render (certain) emotions more visible, desirable, and acceptable than others. Fear in a »culture of fear« (Furedi 2007) or happiness in a culture that relentlessly emphasizes positive emotions (Ahmed 2010) are good examples of distinct emotions that are enabled by specific emotional opportunities and also reflect a dominant emotional culture.

We suggest that the concept of EOS can help us understand why in certain countries left-wing rather than right-wing populist parties have been so successful and why populist parties rather than the more established parties have garnered this much attention and managed to mobilize voters in significant numbers. Importantly, we suppose that the existence of EOS is *not* linked to a specific political party or movement. Parties and

movements, at least within a comparable social and cultural context, such as the nation state, generally face the same EOS. Whether they turn these structures into actual opportunities for mobilization and political support is a question of their respective strategies and rhetoric and their (distinct) ways of interpreting, framing, and conveying the meanings and implications of these structures in discursive ways. With their rhetoric, populist movements and parties can be particularly adept at tapping into new emotional opportunities that emerge in new structural conditions and from their mismatch with existing emotional cultures. We illustrate this conjecture by first outlining the general associations between populism and emotions and second by discussing how these associations may work differently for right- and left-wing populist parties.

3. RIGHT- AND LEFT-WING POPULIST EXPLOITATION OF EOS

Existing research on populism has focused on two clusters of negative emotions that fuel the rise of populist parties and movements, either left or right: feelings of fear associated with insecurity, powerlessness, and *déclassement* on the one hand, and anger, resentment, indignation, and hate on the other hand. These emotions can be understood as closely tied to social structural and cultural changes that can be conceived of as presenting specific emotional opportunity structures: fear of losing social status and established living standards, and of becoming part of a stigmatized group, such as the unemployed, have spread along with increased economic precariousness in contemporary societies that also encompass existential, cultural, physical, and environmental forms of uncertainty (e. g. Bauman 2001; Flecker et al. 2007; Furedi 2007; Kinnvall 2013). »Islamic terrorism« is a further source of fear that motivates support for right-wing populist parties advocating cultural protectionism and restrictions on immigration. Likewise, economic changes and increasing strains on labor with their implications for status and living standards are sources of anger and resentment in contemporary societies (Flecker et al. 2007; Rackow et al. 2012; Cramer 2016; Hochschild 2016). With individualized careers and risks, employees become more and more »entrepreneurs of the self« (Foucault 2008) who compete with each other about various resources and recognition. Accordingly, those who are perceived to avoid work or live off the work of others are held responsible for creating conditions of increased competition and become targets of anger, resentment, indignation, and hate. However, there is little understanding on how the emotions of right- and left-wing populists and their sympathisers differ from each other. We argue that the prevailing, though historically contingent, EOS within a specific political context and the ways in which they are addressed and exploited by populist parties bring about these differences.

Taking the financial and debt crises since 2008/2009 as an EOS, one straightforward difference lies in the discursive construction of different targets of emotions associated with these crises. For example, although anger and resentment are frequent emotions on both sides of the political spectrum, they tend to reflect dissimilar understandings and framings of »the people«. Contemporary right-wing populists typically define »the people« in nativist and ethnic terms that excludes non-native populations such as refu-

gees and immigrants, as well as ethnic, religious, or sexual minorities. They also devote more attention to defining the various outgroups than their own ingroup, as Mudde and Kaltwasser (2012) point out. In contrast, present-day left-wing populists identify »the people« as all those who have been aggrieved by neoliberal austerity politics. This understanding of »the people« is inclusionary as it emphasizes the equal rights of women, immigrants, and LGBTQ people (Stavrakakis & Katsambekis, 2014). Likewise, for left-wing populists in Greece and Spain, the »internal elite« is the political and economic establishment responsible for implementing austerity politics, required by »the external elite«: the Troika of European Commission, European Central Bank and the International Monetary Fund; as in the rhetoric of Alexis Tsipras: »external troika« vs. »internal troika« (Brubaker 2017: 364).

For right-wing populists, »the elite« refers to political and cultural elites that are accused of favoring, both economically and culturally, various outgroups at the expense of »the people« defined in nativist terms. Accordingly, right-wing populist rhetoric and discourse promote anger and resentment directed at those who have a »good life« without hard work, such as politicians and top managers on high and secure income, welfare recipients and refugees »looked after by the state«, and the long-term unemployed who »avoid work«, but also at groups perceived to be different from »us«: ethnic, cultural, political, and sexual minorities. By contrast, left-wing discourse and rhetoric instill anger and resentment at those responsible for enforcing politics perceived to increase injustice, inequality, and precariousness, such as national governments and supranational institutions (EU, ECB, IMF).

Aside from these relatively straightforward differences in the targets of anger and resentment, there are less obvious differences in the emotional dynamics of right- and left-wing populism on which we capitalize in the following section by linking them to shame, resentment, and *ressentiment*.

4. RESENTMENT AND RESENTIMENT

We suggest that a critical difference in the emotional dynamics of right- and left-wing political populism concerns the different roles of resentment and *ressentiment* among their supporters. A prominent theory regarding the success of especially right-wing populist parties has emphasized the emotion of resentment or *ressentiment* (Betz 1994; Demertzis 2006; Berezin 2009). Resentment is a very general affective category under which Betz (1994) discusses (a) distrust, alienation, discontent, cynicism, pessimism, insecurity, and feelings of powerlessness; (b) anger about perceived unjust or unfair treatment; and (c) hate as an intensification and/or temporal extension of resentment. While resentment is generally understood as a long-term affective attitude a person develops in response to another's insult, injury, or offence (Strawson 1974, Meltzer and Musolf 2002), *ressentiment* in the technical sense – as introduced by Nietzsche and first elaborated by Scheler (1994 [1915]) – emerges from other negative emotions such as envy, malice, or spite toward another person or persons in situations where one feels impotent to act on one of these emotions. These emotions are then repressed and transformed into

passive resentment, hostility, or hatred toward the other. Moreover, *ressentiment* involves a sense of powerlessness and self-disvalue in comparison with others. The main differences between resentment and *ressentiment* concern the sense of one's own powerlessness and the repression of other negative emotions that are involved in *ressentiment* but not in resentment. However, these *ressentiment* theories have not been eager to clarify the other negative emotions that produce and maintain experiences of individual weakness and powerlessness in the »background« of *ressentiment*, keeping it diffuse and wide.

Whereas we (Salmela & von Scheve 2017) have previously focused on typical patterns of *ressentiment* and the distancing from precarious social identities amongst supporters of right-wing populist parties, in what follows we attempt to carve out how these mechanisms operate differently under left- and right-wing populist rhetoric and discourse that serve as collective forms of emotion management, for instance, by identifying legitimate targets of resentment and objects of solidarity. In essence, we suggest that feelings of fear, powerlessness, insecurity, worthlessness or shame – negative emotions targeting the self – fuel *ressentiment* amongst adherents of right-wing populist parties, whereas left-wing populist parties pursue strategies that are suited to turn these feelings into resentment without the involvement of *ressentiment*. In the following, we argue, firstly, that this basic difference becomes manifest, because the (discursive) repression of negative emotions, in particular of shame, is more prevalent amongst right-wing populist supporters whereas these emotions tend to be acknowledged and socially shared within the left-wing populist camp. We also suggest that these different emotion management strategies – as distinct means of exploiting an EOS – have importantly dissimilar social consequences: Repressed negative emotions about the self transform into anger, resentment, and hatred against various outgroups, whereas their acknowledgement and sharing allow their transformation into anger and indignation toward particular others perceived to be responsible for one's (unfavorable) position. Secondly, we suggest that the organizational culture and structure of right- and left-wing political parties and movements are important factors regarding the repression and acknowledgement of shame. Finally, we argue that the difference between repression and acknowledgement also has implications for the emotional distancing from certain social identities or their embracement.

4.1. Shame: Repressed vs. acknowledged and shared

We suggest that many fears and insecurities that are linked to prevailing EOS in contemporary societies contribute to producing actual or anticipated *shame* that – when repressed – transforms into anger and resentment toward various »enemies« of the self (see Scheff 1994; Turner 2007). Shame has been an »invisible« emotion in studies of populism because it is rarely articulated by informants and interviewees in empirical studies. Even so, we believe that it is a pivotal emotion of contemporary societies where principles of competition and market exchange have spread from the economy to all domains of life (Bauman 1998). Here, shame emerges as an emotion about actual or anticipated losses for which individuals blame themselves. Anticipatory shame, or shame-anxiety, may not be as intense as actual shame, but it resembles the latter in its unpleasant hedonic

quality and negative implications for the self. This is because it signals an *expected* loss rather than a *possible* loss or social exclusion (Neckel 1991; Miceli & Castelfranchi 2015). In general, the more domains of life in a society operate on the principles of competition and market exchange, the more chances there are for failing to live up to the constitutive values of one's salient personal and social identities, and, consequently, for shame about this actual or anticipated incapacity, and for the repression of shame.

As argued by Scheff (1994) and Turner (2007), the repression of shame can be considered as part of a general EOS of modern (Western) societies, since shame is seen and culturally framed as a deviant, despised, and socially undesirable and therefore inexpressible emotion (as opposed to, for example, the role of shame in some East Asian societies, see Stodulka 2017). However, repressed shame does not disappear, but persists, becomes more intensive, and transforms into anger, hate, and resentment (e. g. Hoggett et al. 2013). The idea is that psychodynamic processes change both the emotion type (from shame to anger, hate, and resentment) and its intentional object (from self to other), with the purpose of protecting the vulnerable self. This mechanism is similar to Scheler's *Ressentiment* because the repression and transmutation of negative emotions and a shift in their intentional directedness are central to that concept as well.

Importantly, repression makes it difficult for the subject to recognize the contexts in which shame emerged. Therefore, »the structures that originally generated negative emotional arousal are frequently *not the targets* of external attributions« (Turner 2007: 521, original italics). Another reason for the invisibility of eliciting structures are ideologies, such as competitive individualism, that justify the unequal distribution of resources in different domains. When these ideologies are taken for granted, the contribution of social structures to the shame-producing distribution of resources remains mostly invisible. Turner remarks that once »shame is repressed, it can be manipulated by those with an interest in deflecting this anger onto chosen targets; typically this manipulation involves the symbols of one social identity and juxtaposes this identity through narratives about the evils of another social category or social identity« (Turner 2007: 521–522).

Repressed shame therefore constitutes a social mechanism that may mediate between the EOS of contemporary societies on the one hand, and support for right-wing populist parties on the other hand. We suggest that the rhetoric of these parties is carefully crafted (a) to contribute to the repression of shame and (b) to deflect shame-induced anger and hatred *away from the self* and instead toward the political and cultural establishment and various *Others*, such as immigrants, refugees, and the long-term unemployed. This is why structural changes like globalization and economic liberalization – the actual causes of many of the events that provoke individual shame – until recently received little attention from right-wing populists, who now seek to fight globalization by protectionism. Yet, this blaming of other countries and transnational organizations allows other aspects of contemporary capitalism to get off easily, or even receive support when figureheads such as Donald Trump are voted for.

If the EOS of contemporary societies promote actual or anticipated shame across borders, why do we not see right-wing populism succeed everywhere? One structural reason for possibly dissimilar dynamics of shame is that the austerity cuts implemented in countries such as Greece and Spain were more radical and more noticeable than those

in Western and Northern European countries. The fact that large segments of the population have been affected by austerity cuts in these countries has probably given rise to a common awareness, reinforced by left-wing populist slogans such as »We are the 99%«, that *individual* citizens *cannot* be blamed for losing their jobs, homes, or prospects of a secure life in consequence of cuts to salaries, pensions, and public services (della Porta 2015; Gerbaudo 2017). Protesters may thus be more likely to self-identify as aggrieved by neoliberal policies and to blame politics, politicians, and institutions perceived to be responsible for the situation instead of blaming themselves (Simiti 2016). In Greece, mainstream politicians wanted to blame the entire society for corruption that led to the crisis rather than blaming those elites who primarily benefited from the corruption, thus producing anger among citizens (Xenakis & Cheliotis 2014). In contrast, citizens in countries less affected by the financial crisis might face the consequences of neoliberal globalization and their own vulnerability in more individualized terms, which would contribute to each individual accepting more responsibility for his or her actual or anticipated losses and precarious condition. This kind of responsibility attribution is further supported by a neoliberal citizenship regime (Wacquant 2008).

In this way, the proportion of citizens in a country affected by the consequences of neoliberal politics, a corresponding public discourse, and tailored political rhetoric can be important factors influencing whether shame is either acknowledged or repressed, or whether it is felt in the first place. For if others rather than the self are blamed for demeaning and undeserved treatment, the resulting emotion would be humiliation rather than shame. Yet, even if people had felt ashamed of their situation, the rather large number of aggrieved citizens would likely have supported the public acknowledgement of this emotion rather than its privatization and repression. This is an important difference because the former type of shame holds significant emancipatory potential as it allows individuals to identify and establish bonds with others who feel the same for similar reasons. Here is Simiti's account on this process in the leftist camp of the Greek *Aganaktismenoi* movement:

As well as articulating opinions, the participants shared their feelings of anger, confusion and anxiety. Social interaction with even strangers was common. Since in the Greek context problems like poverty, unemployment and private debt were experienced by numerous and diverse social groups, they were openly discussed and debated. Thus individual experiences were stripped of any moralistic discourse, individual deficiency or failure and were transformed into shared social experience.

(Simiti 2016: 41)

This sharing of experiences is likely to have contributed to the formation of a collective identity amongst protesters. This collective identity, in turn, can facilitate the transformation of individual shame into collective humiliation, anger, and indignation that would allow the aggrieved – in conjunction with a corresponding rhetoric – to blame others perceived to be responsible for their precarious situation.

Arguably, citizens may have felt humiliation, anger, and indignation instead of shame already at the outset of the crisis as they interpreted their losses and precarization along with left-wing populist narratives associating their (anticipated) losses with austerity politics and other societal changes implemented by unpopular governments. For instance, supporters of *Podemos* have been characterized as a group of highly skilled individuals with unfulfilled expectations »who, disappointed by the mix of economic and political crises, are targeting their anger at both the government and the mainstream opposition« (Ramiro & Gomez 2017: 122). With some speculation, these citizens who are younger, more educated, and ideologically more diverse than the average left voter, are less likely to blame themselves for their precarious situation because they have accomplished a range of precautionary tasks to shield them from these losses. With mass unemployment amongst younger generations, these individuals may have, supported by the rhetoric of *Podemos*, experienced themselves as victims of social or intergenerational injustice or both (Gerbaudo 2013, 2017). With both interpretations, anger and indignation at those who have changed »the rules of the game« would ensue rather than shame that targets the self.

4.2. Organizational culture and structure

Given that the public acknowledgment and consequent social sharing of negative emotions can be an important difference between right- and left-wing political strategy and rhetoric, we suggest – this being our second difference – that also the distinct organizational structures of the two types of populism contribute to different intensities of sharing. Recent left-wing populism in Europe has emerged or been invigorated by popular social movements with a rather horizontal, informal, open, and networked structure rather than a vertical, formal, hierarchical, and representational structure that is common to both traditional parties and informal, yet typically hierarchically structured, leader-centered right-wing populist parties (e. g. Moffitt 2016; Kioupkiolis 2016; Gerbaudo 2013, 2017). These parties prefer to emphasize their origin in or even nature as social movements, even if they typically have no such history or organizational structure. For instance, the German AfD does not originate from the far-right social movement Pegida, nor does it imitate the organizational structure of Pegida, even if the party and social movement share nationalist and anti-Islamist ideals and have recently collaborated.³ The relationship between the Greek Golden Dawn and right-wing extremist protesters provides another example of a close association between a right-wing populist party and an ideologically like-minded social movement. Yet in terms of organization, Golden Dawn is a traditional party rather than a hybrid incorporating features of a social movement, and the same applies to other populist parties on the right.

³ See www.zeit.de/politik/deutschland/2018-03/alternative-fuer-deutschland-pegida-kooperationsverbot-gekippt

The emphasis on horizontal, informal, and networked structure relates to the demand for direct, participatory democracy that was particularly strong in the various *Indignation* and *Occupy* movements that coordinated their actions largely in the digital networks of social media and made decisions in general assemblies (Gerbaudo 2013, 2017). The left-wing populist parties that built their success on these movements, Podemos and SYRIZA, have largely retained the ideal of open and participatory democracy in spite of moving toward more vertical, representational, and leader-centered forms of organization. Podemos in particular has adopted participatory practices such as new technologies of grassroots engagement from social movements to complement more traditional forms of political engagement and action such as low-level communitarian gatherings (Kioupkiolis 2016; Gerbaudo 2017). This ›technopolitics‹ includes local and sectorial ›circles‹ of members and sympathizers that constitute a key node in the party organization as well as a permanent online ›agora‹, in which party members can think and collaborate in the making of common policies and ideas as well as vote on various issues. SYRIZA has not promoted an analogous participation of citizens in the party and the formulation of its policies. This may be due to its being founded as a coalition of diverse leftist groups that never questioned the traditional form of the party. Yet, together, the attempts of left-wing populists to foster networked, open, and participatory democracy in the age of social media differ from the leader-driven social media strategies favored by right-wing populist politicians, which have included rhetorically innovative blogs or Twitter messages of their (often charismatic) elite (Brubaker 2017).

The horizontal, open, and networked structure of left-wing social movements and – to some extent – parties allows the participating individuals to share their emotions and ideas in their communications and assemblies, both off- and online, and to constitute a collective identity as aggrieved citizens, who nevertheless are empowered by their affective solidarity and collective political agency (Gerbaudo 2017). Certainly, protests and gatherings of right-wing populists also produce solidarity through the sharing of negative emotions, in particular anger, anxiety, outrage, and indignation. However, these gatherings are far less frequent than amongst left-wing populists, they do not (yet) belong to the key cultural practices of right-wing supporters, and they rarely involve the sharing of identity threatening individual emotions, rather capitalizing on the sharing of what we surmise to be *ressentiment*-mediated negative emotions directed at outgroups.⁴

For the left, public encampments at Puerta del Sol, Syntagma Square, or Zuccotti Park provided beacons of action that offered on-site and ritualized experiences of mutual solidarity, and electrified wider communities that followed their events in live broadcasts on social media (Gerbaudo 2013). We may surmise that this sense of being part of unfolding joint action, either on site or through social media, contributed to shared experiences of joy, hope, and empowerment that helped those involved to transform their low-energy, reactive emotions such as fear, anxiety, and shame – insofar as they felt such emotions

4 See the *Vice News* coverage of the Charlottesville, VA, alt-right gathering for the exceptionality of this kind of sharing amongst the radical populist right: https://news.vice.com/en_us/article/qvzn8p/vice-news-tonight-full-episode-charlottesville-race-and-terror

in the first place – into high-energy, active emotions such as frustration, indignation, and anger frequently reported as motives for left-wing activists' struggle against the political establishment.

In this way, the emotional dynamics of left-wing populist movements and parties resembles that of civil rights movements – black, women, gay, lesbian, etc. – where the transformation of shame and humiliation into anger and pride has been an essential element and condition of their success (e. g. Britt & Heise 2000; Gould 2009). Along with collective agency and joint actions of protest and struggle, positive emotions of joy and hope emerge. This also includes confidence in the possibility of imminent rupture and change, all of which have been observed in the context of left-wing political movements and parties such as Podemos, SYRIZA as well as the Venezuelan Chavismo (Gerbaudo 2013; Stavrakakis & Katsambekis 2014; Kioupkiolis 2016; Simiti 2016). These positive emotions have been less prevalent among right-wing populists.⁵ This is unsurprising given that their parties typically operate in ways that resemble those of traditional parties whose members and sympathizers do not act together on a regular basis even if right-wing populist parties like to characterize themselves as social movements.

4.3. Emotional distancing from or embracing of social identities

Finally, we suggest that the difference between the repression and acknowledgement of shame and other negative self-focused emotions has important implications for social identities. We argue that right-wing populism is associated with the *emotional distancing* from those social identities that in contemporary societies frequently evoke shame and other negative emotions (fear, powerlessness, worthlessness), whereas left-wing populists *embrace* and seek to support those precarious identities in spite of the negative emotions they generate.

Social identities which are linked to competitive market outcomes are particularly shame-prone and therefore liable to alienation, especially for people occupying precarious positions.⁶ These identities include occupational identities which used to be relatively stable (and thus were building blocks of status, recognition, and honor), but have come under notable pressure over recent years (Bauman 1998; Beck 2000; Sennett 2006; Hochschild 2016). This is true for the occupational identities of low- and medium skilled blue-collar workers who have largely lost their trust in trade unions as protec-

5 There is evidence on collective pride and joy felt in the encounters of right-wing populists and extremists as well (e. g. Ahmed, 2004). However, this pride may emerge from repressed individual shame as it often shares features that Tracy and Robins (2004) have associated with hubristic individual pride, namely narcissistic self-aggrandizement and antisocial behavior toward members of outgroups. Hubristic collective pride (Sullivan, 2014) and collective narcissism (Golec de Zavala et al., 2009) have been associated with prejudice and hostility towards outgroups, the latter also with low implicit group esteem. Right-wing populist pride may then be a different kind of positive emotion than those experienced by left-wing activists.

6 Theoretical support for the argument of emotional distancing from shame-prone social identities comes from sociological identity theories. Stets and Burke (2005) argue that when the self is evaluated as responsible for identity disruption, negative emotions such as shame and embarrassment ensue. People try to change the meanings of situations in which their identity is not verified in social interaction. However, if this is impossible, the theory predicts that their identity standards and identities will change.

tors of their interests as well as for white-collar workers whose employers have faced increasing pressures to cut expenditures. Indeed, in flexible labor markets where seamless working careers are rather the exception, it makes little sense to develop strong emotional attachments to one occupational identity. Instead, social identities that do not involve competition – such as nationality, ethnicity, language, religion, and gender – become more attractive as sources of meaning, self-esteem, and efficacy. These are also identities in which solidarity and belonging with other group members can still be experienced in the framework of shared concerns, emotions, meanings, and nostalgic recollections, unlike in the context of those social identities where individuals tend to compete with everyone else.

The weakening of workers' mutual solidarity and of the power of their trade unions in conjunction with the precariousness of occupational identities therefore tends to hamper the mobilization of the traditional left. Even more, it benefits the populist right which attracts voters by repeatedly emphasizing the relevance and gratification of allegedly »natural« and »stable« social identities. These identities are discursively framed as less contingent and less demanding than identities based on a combination of effort, dedication, and luck, such as having a professional career.

Taking pride in the ascriptive aspects of identity, such as ethnicity, nationality, or gender – in general, what one already is or has – is far less demanding and complicated than taking pride in what one has achieved, for the latter kind of pride requires constant efforts with increasingly uncertain chances of success. Insofar as there is competition at the group level, individuals can identify with their fellow group members, for instance national teams in sports, who are competing in the name of the entire group. Stable social categories may become attractive as a kind of bedrock onto which one can fall back if the other, more contingently rewarding social identities fail to yield positive experiences in support of the self. This may explain the popularity of right-wing populism both among the »losers« and some »winners« of contemporary neoliberal capitalism. For those in disadvantaged positions, the appeal of stable social identities is obvious. But they can appeal also to those who profit from globalization and economic liberalization because they are aware of the precariousness of contemporary social life (Mols & Jetten 2016).

Looking at the potential emotional distancing from social identities, we argue that the transformation of acknowledged and shared shame and humiliation into anger, resentment, and pride has important implications. In contrast to right-wing populism, left-wing populist parties have for a long time sought to politically and discursively strengthen and reinforce precarious identities. They generally advocate vindicating the right to employment, housing, social protection, health, education, the cancellation of unjust debt, and the end of austerity policies (Kioupkiolis 2016; Ivaldi et al. 2017). Relating to occupational identities in particular, they support increases in minimum wage, the unionization of workers, bans of zero-hour contracts, reduced working hours, paid family and sick leaves, paid vacation, etc.⁷ These policies aim at protecting and nurturing precarious occupational identities of workers, as well as other identities whose

7 e.g., <http://feelthebern.org/bernie-sanders-on-workers-rights/> <https://openeurope.org.uk/today/blog/podemos-economic-proposals/>

successful maintenance depends on financial resources raised from work. Insofar as voters support these policies and can stay encouraged about their realization in spite of political uncertainties, we surmise that they have less psychological incentives to find alternative identities for their sources of pride and self-esteem.

On a more general account, the rise of populist parties and movements, both right- and left-wing, can be associated with the increased relevance of identity politics. Identity politics has been the means of various traditionally disadvantaged or marginalized groups such as women, people of color, the disabled, and sexual minorities to claim for and achieve recognition as citizens with equal rights in contemporary democratic societies. The political left, including the populist left, has in general engaged more thoroughly and substantially in this kind identity politics than the right (e. g. Stavrakakis & Katsambekis 2014). Emphasizing the principles of justice and equality, left-wing parties have campaigned for the recognition and esteem of various marginalized identities, such as racial, gender, and ethnic identities, seeking to transform the shame frequently associated with these identities into pride and admiration. This is likely to have contributed to the acceptance of shame-prone identities that have become fragile and precarious only over the past years, such as certain occupational identities, amongst the left.

Right-wing populism, in turn, has been seen as a backlash to identity politics and the preferential treatment of traditionally disadvantaged or marginalized groups. For instance, in Hochschild's (2016) psychological *deep story* of Tea Party and Trump supporters, members of these groups are identified as »line cutters« who are unfairly granted resources and benefits that others perceive as becoming unattainable or slipping away regardless of work and effort. It might be possible to blame right-wing populists for ignoring other moral grounds of fair distribution besides work, such as the principle of equal basic opportunities, and to praise left-wing populists for recognizing such grounds. However, as social scientists we are more interested in the emphasis of work as the sole criterion of distributive justice in the populist right narrative as it reveals the value of work for these people even if it has ceased to be the key to prosperity, security, and honor for them (Hochschild 2016). For this shows that the increased salience of those social identities that right-wing populists seek to protect – culture, religion, ethnicity, nationality – coincides with the precarization of other important aspects of identity that relate to work and occupation.

5. CONCLUSIONS

This contribution aimed at addressing the question of why in recent years right-wing populist parties and movements have garnered considerably more support in Europe and many other countries than left-wing populist parties and movements, despite being subjected to similar crises and challenges (e. g., the European debt crisis and the migration crisis). To answer this question, we have introduced the concept of emotional opportunity structures (EOS) to the study of emotions in populism, and argued that contemporary societies have given rise to particular EOS with some cultural and regional variations which are reflected in populist narratives and strategies at exploiting these

EOS. More specifically, we have identified three principal differences in the emotional dynamics of right- and left-wing political populism that we claim lie behind their differentially constructed targets of anger and resentment: a political and economic establishment deemed responsible for austerity politics (left), and political and cultural elites accused of favoring various ethnic, religious, and sexual outgroups at the expense of the neglected ingroup (right).

Firstly, right-wing resentment at outgroups may be mediated by *ressentiment* – the repression of negative self-focused emotions, particularly shame, and the transformation of these emotions into anger, resentment, and hate at generic others – whereas left-wing resentment may emerge from the acknowledgement and social sharing of negative self-focused emotions, which allows and supports their transformation into anger and indignation at particular others, but also into pride, joy, and hope similarly as in various civil rights movements.

Secondly, we proposed that differences in the organizational culture and structure of right- and left-wing political movements and parties play an important role in their dissimilar exploitation of EOS and the emotion management strategies they (can) employ. The horizontal, open, and networked structure of left-wing social movements and parties allows participants to share emotions and ideas in their communications and assemblies and to constitute a collective identity as aggrieved citizens, who are empowered by their affective solidarity and collective political agency. By contrast, right-wing populist parties share a vertical, formal, hierarchical, and representational structure with traditional parties even if they often characterize themselves as social movements. Protests of right-wing populists also produce solidarity through the sharing of negative emotions, even if protests do not belong to key cultural practices of right-wing populism. However, they rarely involve the sharing of identity threatening individual emotions, rather capitalizing on negative emotions directed at outgroups.

Thirdly, we argued that the difference between repression and acknowledgement of shame and other negative self-focused emotions has important implications for social identities. Repression associates with emotional distancing from precarious social identities tagged with negative emotions, whereas acknowledgment has no such effect but rather associates – tallying the respective discourse – with embracement and support of such identities.

Although theoretical in nature, our article strongly draws on existing evidence and should pave the way to empirically investigating our propositions. The argument outlined in this contribution suggests a number of testable hypotheses that pertain to associations between the experience of specific emotions, sociodemographic indicators, voting behavior, and participation in right- and left-wing populist parties and political or social movements. Admittedly, the more causal transformative mechanisms we suggest might be difficult to pin down, but longitudinal and/or cross-national data could prove useful in approximating the effects we assume. Also, in-depth interviews might contribute to revealing the emotional experiences that are associated with support for right- and left-wing populist parties, respectively. Finally, comparative studies may directly address some of the implied differences between support for right- and left-wing populist parties as well as differences between parties of either sort in different countries.

ACKNOWLEDGEMENTS

The authors would like to thank anonymous reviewers of this article, the editors of the *Humanity & Society* special issue, as well as several commentators at Mainstreaming Populism workshop, University of Helsinki, on April 13, 2018; European Sociological Association 13th conference, Athens, on August 29 – September 1, 2017; and International Society for Research on Emotion, St. Louis, on July 25–28, 2017, for valuable comments and suggestions on the earlier versions of this article. Christian von Scheve also acknowledges the support of this research by the German Research Foundation (DFG) within the SFB 1171 ›Affective Societies‹.

REFERENCES

- Ahmed, Sara. 2004. »Affective Economies«. *Social Text* 22: 117–139.
- Ahmed, Sara. 2010. *The Promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bauman, Zygmunt. 1998. *Work, Consumerism, and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich. 2000. *The Brave New World of Work*. Cambridge: Polity Press.
- Betz, Hans-Georg. 1994. *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*. London: Macmillan.
- Britt, Lory, and David R. Heise. 2000. »From Shame to Pride«. Pp. 252–268 in *Self, Identity, and Social Movements*. Edited by Sheldon Stryker, Timothy J. Owens, and Robert W. White. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brubaker, Rogers. 2017. »Why Populism?« *Theoretical Sociology* 46: 357–385.
- Cramer, Katherine J. 2016. *The Politics of Resentment*. Chicago: University of Chicago Press.
- della Porta, Donatella. 2015. *Social Movements in Times of Austerity*. Cambridge: Polity Press.
- Elster, Jon. 1999. *Alchemies of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fella, Stefano, and Carlo Ruzza. 2013. »Populism and the Fall of the Centre-Right in Italy: The End of the Berlusconi Model or a New Beginning?« *Journal of Contemporary European Studies* 21(1): 38–52.
- Flecker, Jörg, Gudrun Hentges, and Gabrielle Balazs. 2007. »Potentials of Political Subjectivity and the Various Approaches to the Extreme Right: Findings of the Qualitative Research«. Pp. 35–62 in *Changing Working Life and the Appeal of the Extreme Right*. Edited by Jörg Flecker. Aldershot: Ashgate.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Translated by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Furedi, Frank. 2007. *Invitation to Terror*. London: Continuum.
- Gamson, William A., and David S. Meyer. 1996. »Framing Political Opportunity«. Pp. 275–290 in *Comparative Perspectives on Social Movements*. Edited by Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald. New York: Cambridge University Press.
- Gerbaudo, Paulo. 2013. *Tweets and the Streets*. London: Pluto Press.
- Gerbaudo, Paulo. 2017. *The Mask and the Flag*. Oxford: Oxford University Press.
- Golec de Zavala, Agnieszka, Aleksandra Cichocka, Roy Eidelson, and Nuwan Jayawickreme. 2009. »Collective Narcissism and its Social Consequences«. *Journal of Personality and Social Psychology* 97: 1074–1096.
- Goodwin, Jeff. 1997. »The Libidinal Constitution of a High-Risk Social Movement: Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion, 1946 to 1954.« *American Sociological Review* 62: 53–69.
- Gould, Deborah. 2009. *Moving Politics*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Guiso, Luigi, Helios Herrera, and Massimo Morelli. 2017. Demand and Supply of Populism. CEPR Discussion Paper No. DP11871. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2924731>
- Hochschild, Arlie R. 2016. *Strangers in the Own Land. Anger and Mourning on the American Right*. New York & London: The New Press.
- Hoggett, Paul, Hen Wilkinson, and Phoebe Beedell. 2013. »Fairness and the Politics of Resentment«. *Journal of Social Policy* 42(3): 567–585.

- Ivaldi, Gilles, Maria Elisabetta Lanzoni, and Dwayne Woods. 2017. »Varieties of Populism across a Left-Right Spectrum: The Case of the Front National, the Northern League, Podemos and Five Star Movement«. *Swiss Political Science Review*. <https://doi.org/10.1111/spsr.12278>
- Iyengar, Shanto, Gaurav Sood, and Yphtach Lelkes. 2012. »Affect, not Ideology: A Social Identity Perspective on Polarization«. *Public Opinion Quarterly* 76(3): 405–431.
- Kinnvall, Catarina. 2013. »Trauma and the Politics of Fear: Europe at the Crossroads«. Pp. 143–166 In *Emotions in Politics*. Edited by Nicolas Demertzis. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kioupkiolis, Alexandros. 2016. »Podemos: The Ambiguous Promises of Left-Wing Populism in Contemporary Spain«. *Journal of Political Ideologies* 21(2): 99–120.
- McAdam, Doug. 1996. »Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions«. Pp. 23–40 in *Comparative Perspectives on Social Movements*. Edited by Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, David S. 2004. »Protest and Political Opportunities«. *Annual Review of Sociology* 30: 125–145.
- Meltzer, Bernard N. and Gil R. Musolf. 2002. »Resentment and Ressentiment«. *Sociological Inquiry* 72: 240–255.
- Miceli, Maria, and Cristiano Castelfranchi. 2015. *Expectancy and Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Mols, Frank, and Jolanda Jetten. 2016. »Explaining the Appeal of Populist Right-Wing Parties in Times of Economic Prosperity«. *Political Psychology* 37(2): 275–292.
- Mudde, Cas, and Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2012. *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Neckel, Sighard. 1991. *Status und Scham*. Frankfurt am Main: Campus.
- Polletta, Francesca. 2004. »Culture Is Not Just in Your Head«. Pp. 97–110 In *Rethinking Social Movements*. Edited by Jeff Goodwin and James M. Jasper. New York: Rowman & Littlefield.
- Rackow, Katja, Jürgen Schupp, and Christian von Scheve. 2012. »Angst und Ärger. Zur Relevanz emotionaler Dimensionen sozialer Ungleichheit«. *Zeitschrift für Soziologie* 41(5): 391–409.
- Ramiro, Luis, and Raul Gomez. 2017. »Radical-Left Populism during the Great Recession: Podemos and Its Competition with the Established Radical Left«. *Political Studies* 65(1S): 108–126.
- Ruiz-Junco, Natalia. 2013. »Feeling Social Movements: Theoretical Contributions to Social Movement Research on Emotions«. *Sociology Compass* 7(1): 45–54.
- Salmela, Mikko, and Christian von Scheve. 2017. »Emotional Roots of Right-Wing Political Populism«. *Social Science Information* 56(4): 567–595.
- Scheff, Thomas J. 1994. *Bloody Revenge*. Lincoln: Authors Guild.
- Scheler, Max. 1994[1915]. *Ressentiment*. Translated by Louis A. Coser, with an introduction by Manfred S. Frings. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Sennett, Richard. 2006. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven & London: Yale University Press.
- Simiti, Marilena. 2016. »Rage and Protest: The Case of the Greek Indignant Movement«. *Contention: The Multidisciplinary Journal of Social Protest* 3(2): 33–50.
- Stavrakakis, Yannis, and Giorgos Katsambekis. 2014. »Left-wing Populism in the European Periphery: The Case of SYRIZA«. *Journal of Political Ideologies* 19(2): 119–142.
- Stets, Jan E., and Peter J. Burke 2005. »New Directions in Identity Control Theory«. *Advances in Group Processes* 21: 51–76.
- Stodulka, Thomas. 2017. *Coming of Age on the Streets of Java*. Bielefeld: transcript.
- Strawson, Peter. 1974. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & Co Ltd.
- Sullivan, Gavin B. 2014. »Collective Pride and Collective Arrogance in Organizations«. Pp. 80–92 in *Understanding Collective Pride and Group Identity*. Edited by Gavin B. Sullivan. London: Routledge.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Tracy, Jessica L., and Richard W. Robins. 2004. »Putting the Self into Self-Conscious Emotions: A Theoretical Model«. *Psychological Inquiry* 15(2): 103–125.
- Turner, Jonathan H. 2007. »Self, Emotions, and Extreme Violence: Extending Symbolic Interactionist Theorizing«. *Symbolic Interaction* 30(4): 501–530.
- Wacquant, Loic. 2008. *Urban Outcasts*. Cambridge: Polity.
- Whittier, Nancy. 2001. »Emotional Strategies: The Collective Reconstruction and Display of Oppositional Emotions in the Movement Against Child Sexual Abuse«. Pp. 233–250 in *Passionate Politics*. Edited by Jeff Goodwin, James M. Jasper, and Francesca Polletta. Chicago: University of Chicago Press.
- Xenakis, Sappho, and Leonidas Cheliotis. 2014. »Anger Management and the Politics of Crime in the Greek Crisis«. Pp. 142–159 in *The Politics of Extreme Austerity: Greece in the Eurozone Crisis*. Edited by Georgios Karyotis and Roman Geronimos. London: Palgrave Macmillan.

JOINT REFLEXIVE STATEMENT

Mikko Salmela works in the areas of empirically informed philosophy of emotions and philosophical psychology, and Christian von Scheve in the fields of the sociology of emotion, culture, and stratification. Their interest in political populism is motivated by recent shifts in the political landscapes in Europe and the United States that have led to an increasing support for especially right-wing populist parties amongst the electorate. In an effort to better understand these shifts, Salmela and von Scheve have extended their years-long collaboration on the social dimensions of emotions to develop theoretical models of, first, right-wing populist, and, later on, also left-wing populist support that account for both, macro-level structural changes and micro-level psychological factors.

III RELIGION / KULTUR

HANS DIETER ZIMMERMANN

OPFERMYTHOS UND OPFERKULT

*»Bei diesem Licht, das uns zuerst begrüßt
Von allen Völkern, die tief unter uns
Schwer atmend wohnen in dem Qualm der Städte,
Lasst uns den Eid des neuen Bundes schwören.
Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern,
In keiner Not uns trennen und Gefahr.
Wir wollen frei sein wie die Väter waren;
Eher den Tod als in der Knechtschaft leben.
Wir wollen trauen auf den höchsten Gott
Und uns nicht fürchten vor der Macht der Menschen.«*

Das ist der Rütli- Schwur der Schweizer Eidgenossen, wie ihn Friedrich Schiller in seinem Drama »Wilhelm Tell« von 1804 formulierte. Die Eidgenossen, die gegen Habsburg zu kämpfen bereit sind, wollen keinen Umsturz der Verhältnisse bewirken, sie wollen altes Recht behalten und befestigen: freie Bauern, freie Bürger sein, nicht Untertanen, gar Leibeigene eines Fürsten. Es ist ein brüderlicher Bund, die gemeinsamen Interessen einen sie, diese zu verteidigen, sind sie auch bereit, ihr Leben einzusetzen und es möglicherweise auch zu opfern. Ohne religiösen Bezug ist dieser Eid nicht. Sie vertrauen auf Gott und sie nennen ihren Bund »neuen Bund«, was ja an den neuen Bund gemahnt, den Jesus beim letzten Abendmahl begründete. Als Jesus den Kelch seinen Jüngern reichte, sagte er nach Mathäus: »Das ist mein Blut des neuen Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.«

Von Schiller wird der neue Bund bescheidener angesetzt: es ist ein Bündnis zwischen den Eidgenossen, deren gemeinsame Bedrohung sie eint, die sich zusammenschließen, um ihre Rechte zu verteidigen. Wie sagt der sterbende Attinghausen: » ... dass sich der Bund zum Bunde rasch versammle, seid einig- einig- einig.« Das mag auch an die deutsche Kleinstaaterie erinnern, die nach dem Ende des alten Reiches schließlich zu einem Deutschen Bunde führte, der aber die Einheit nicht brachte.

Doch müssen die Schweizer Bundesgenossen bereit sein, ihr Leben zu wagen, also zu einem Opfer bereit sein. Anders ist der Kampf gegen die neuen Herren nicht zu führen. Opfer werden verlangt und Opfer werden erwartet. Auch dieser Bund wird mit Blut besiegelt.

*»Und wir schwören den schweren Schwur,
Zu opfern all unser Eigen,
Haus, Hof und Habe,
Ross, Rüstung und Rind,
Sohn, Sippe und Gesinde,*

*Weib und Waffen und Leib und Leben
Dem Glanz und Glück des Geschlechts von Gaut,
Den guten Goten.«*

Dies ein anderer Schwur aus einem Roman, der 1878, mehr als siebenzig Jahre nach Schillers »Wilhelm Tell«, in vier Bänden veröffentlicht wurde, ein Bestseller lange Zeit: »Ein Kampf um Rom« von Felix Dahn. Fünf Anführer des germanischen Stammes der Goten treffen sich zu einer Verschwörung, die das Volk der Goten retten soll, das noch von Theoderich regiert wird, aber in Gefahr steht, von den Römern überfremdet und besiegt zu werden. Es ist ein spannender Roman voll Intrigen und Verrat, voll Mord und Totschlag, den ein Rest der Goten schließlich überlebt. Er wird von Wikingern gerettet und nach Norden gebracht, wo er das deutsche Reich begründen wird, dessen ideologischer Rechtfertigung der Roman dient. Der Nationalismus der Epoche nach 1871, die in Deutschland vom preußischen Staat dominiert wurde nach den Siegen über Dänemark, Österreich und Frankreich, ist hier abzulesen.

Merkwürdig, dass der Schwur der Fünf keinen positiven Wert, für den sie sich einsetzen wollen, nennt, sondern nur eben das Volk der Goten, das Wert genug zu sein scheint. Es steht für nichts als es selbst. Der Schwur nennt aber all das, was die Verschwörer hinzugeben bereit sind: Heim und Herd, Frau und Kind, so dass nichts bleibt, was sie doch verteidigen müssten. Sie sind alles bereit zu opfern, um der Nation willen, der sie sich völlig unterwerfen, deren überragende Bedeutung aber nicht begründet wird. Im Text erfolgen Aussagen, die als selbstverständlich gesetzt werden: das Eigene ist das Gute und Richtige, das Fremde das Böse und Verschlagene. So wird etwa eine Figur abgelehnt, allein weil sie Latein spricht und schreibt, schon das ist verwerflich.

Die Abstammung, die Zugehörigkeit zu einem Volk, das vom selben Blut sein soll, das dieselbe Sprache spricht, begründete die Nation. Die vom Umbruch der Industriegesellschaft entfachte Krise führte zu einer Suche nach nationaler Identität, die Sicherheit zu verbürgen schien. Die Krise trieb die Menschen zurück auf den Boden ihrer Kultur, ihrer Landschaft, ihrer Gemeinschaft, so Helmut Plessner. Einer großen Nation anzugehören, gab allen das Gefühl, etwas Besonderes zu sein. So wurde die eigene Nation überhöht als diejenige, die eine überlegene Kultur hervorgebracht hatte, die anderen Nationen wurden erniedrigt als die dekadenten und schwachen. Der Kampf mit diesen schien unvermeidlich: der stärkere musste sich durchsetzen. Und dazu mussten Opfer gebracht werden. Dies die wichtige Aussage des Schwurs in Felix Dahns Werk: es ging nicht um die alten Rechte, um die Freiheit der Einzelnen, die sich zusammentun wie bei Schiller, es ging um die Nation, der alle, die dieselbe Sprache sprechen und aus dem selben Stamme sind, verpflichtet sind.

Im Schwur sprechen die Fünf zunächst nur für sich. Es ist eine Selbstverpflichtung. Nur durch das denkbare größte Opfer, das von Leib und Leben, wird der neue Bund fundiert, also wiederum durch Blut. Hier geht es um ein Selbstopfer wie bei Wilhelm Tell: die Verschwörer verpflichten sich freiwillig, ihr Leben einzusetzen. Später aber im Roman verpflichten sie auch die anderen Goten zu diesem Opfer. Aus dem Selbstopfer wird ein Menschenopfer. Die andern werden nicht gefragt, die Verschwörer setzen als selbstverständlich voraus, dass diese genauso bereit sind zum Opfer wie sie selbst. Und

es werden viele geopfert. Und ohne Skrupel. Es ist erstaunlich, mit welcher Gelassenheit Felix Dahn den Tod der vielen berichtet: es sind eben Opfer, die nötig sind für den Bestand der vortrefflichen Goten, da bedarf es nicht weiteren Nachdenkens. Diese Haltung hat Ähnlichkeit mit der von Hindenburg und Ludendorff, die im Frühjahr 1918 einen Durchbruch an der Westfront planten. Das werde höchstens 300 000 deutsche Soldaten kosten, höchstens, meinten sie, ein überschaubarer Preis. Es kostete dreihunderttausend deutschen Soldaten das Leben und genauso vielen französischen und es brachte nichts. Kritik gab es kaum. Wir müssen eben zusammenhalten und Opfer bringen. Die Opfer aber werden ungleich verteilt.

Um die unterschiedlichen Gruppen zusammenzuführen, die vielfältigen Interessen innerhalb der Schar der Goten zu überwinden, sind heftige Kämpfe nötig, auch blutige, wie Felix Dahn zeigt. Zunächst muss die Einheit wieder hergestellt werden, die Nation, die sich zerstritt, muss wieder erstehen, so wie sie ursprünglich einmal bestanden haben soll. Die Nation muss erst wieder geschaffen werden. Aus den vielen Einzelnen wird ein »Wir«: »wir Goten«, von einem Willen geführt, von einer Meinung getragen, wir sprechen mit einer Stimme. Gibt es noch Andersdenkende, müssen sie überzeugt oder ausgeschieden werden, Abweichler werden nicht geduldet. Die ganze Nation als eine einzige verschworene Gemeinschaft: aus Fünfen werden alle. Wir Deutsche, wir Franzosen.

1793 führten die Jakobiner die Wehrpflicht ein, die alle jungen Männer zum Kriegsdienst zwang, ob sie wollten oder nicht. Es gab kein Entrinnen. Um den Männern diesen Dienst schmackhaft zu machen, der ihnen nichts brachte außer schrecklicher Mühe und möglicherweise den Tod, musste er mit Propaganda gerechtfertigt werden: mit dem Nationalismus. »La grande nation«, die große Nation rief ihre Söhne zu den Fahnen. Sie musste sich wehren gegen eine Welt von Feinden. »Mitten im Frieden überfällt uns der Feind«, so Kaiser Wilhelm II. 1914. »Uns überfällt er«, auch den Bauern auf der Alm, den Arbeiter in der Fabrik, das Dienstmädchen im Haus, die Lehrerin in der Schule, »uns alle überfällt mitten im Frieden der Feind«. Abgesehen davon, dass es eine Lüge war, wird behauptet: »Wir alle sind betroffen«, wir, diese verschworene Gemeinschaft, wir müssen uns verteidigen. Der Heldentod war schon erfunden: wer für das Vaterland stirbt, stirbt nicht umsonst, Ruhm wird ihm zuteil, er bleibt unvergessen. »Nationales Heldentum und namenloses Sterben«, nannte George L. Mosse seine Untersuchung »Sterben für das Vaterland«. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde dieses nationale Heldentum aufgebaut.

»Die Altäre des Vaterlandes« wurden errichtet, auf denen die Söhne geopfert wurden wie einst die Knaben dem Baal. In Rom kann man ein solches Monument besichtigen, das sich kaum in die alten Bauten seit Römertagen einfügen will: der riesige Altar des Vaterlandes in weißem Marmor auf der Piazza Venezia, eine Metapher wurde hier anschaulich gemacht. Die Eltern gaben ihre Söhne dahin, die Frauen ihre Männer, die Kinder ihre Väter, schweren Herzens, so wie einst Agamemnon schweren Herzens seine Tochter Iphigenie zu opfern bereit war und Abraham seinen einzigen Sohn Isaak, sein kostbarstes Gut. Sie opferten ihr Liebstes aber nicht mehr einem Gott, sondern einer Ideologie: dem Vaterland, dessen Einheit und Größe, dessen Mission in der Geschichte. Das mag leere Propaganda sein, falsches Pathos, echt ist auf jeden Fall der Tod, den die Männer in der Schlacht starben. Millionen Menschen wurden im 20. Jahrhundert auf dem

Altar des Vaterlandes geopfert. Doch viele starben nicht fürs Vaterland, sondern für die verfehlte Politik einer Regierung, für den fahrlässigen Ehrgeiz von Generälen, die für sich selbst nichts riskierten, wenn sie die andern ins Feuer schickten.

Freilich gibt es hier eine doppelte Perspektive, vor allem, wenn wir an den Zweiten Weltkrieg denken, der bis heute die Deutschen belastet. Ich kann mich noch erinnern an die Nachkriegszeit, ich kann mich noch erinnern an die Frauen, die jeden Nachmittag aus dem Fenster schauten und auf den Mann warteten, der in Russland vermisst war, an die Alten, die einsam am Tisch saßen, weil ihre beiden Söhne gefallen waren, an die Kinder ohne Väter. An die Ausgebombten, die all ihr Hab und Gut verloren hatten, an die Flüchtlinge, die ohne Dach über dem Kopf waren. Das war die natürliche Umgebung meiner Kindheit. Und sie war so selbstverständlich, dass wir Kinder nicht weiter darüber nachdachten, das kam erst später.

Nach dem Krieg hielten sich die meisten Deutschen für Opfer. Und das waren sie ja auch: Opfer eines Krieges, den nicht alle gewollt hatten, auch nicht alle, die NSDAP gewählt hatten. Und schon gar nicht die, die NSDAP nicht gewählt hatten: die Kommunisten, die Sozialdemokraten, die Zentrumsanhänger, die geschwiegen hatten, die sich duckten oder die mitmachten, soweit sie es für nötig hielten. Von denen, die Widerstand leisteten, zu schweigen. Bis 1939 waren die Konzentrationslager mit deutschen Häftlingen gefüllt. Eines war allen nach 1945 klar, so schien es: nie wieder Krieg. Und nie wieder Militär, denn das Militär hatte zum Krieg geführt. Die sog. Wiederbewaffnung im Westen Deutschlands, also der Aufbau der Bundeswehr, wäre bei einer Volksabstimmung wohl mit Mehrheit abgelehnt worden. Noch jetzt gibt es starke Stimmen auf der Linken und der linken Mitte, die gegen die Bundeswehr sich stellen und sie am liebsten auflösen möchten. Dass dies bedeutet, dass andere, wenn nötig, für die Deutschen kämpfen müssten, ist mir erst spät bewusst geworden.

Daher diese doppelte Perspektive: Deutschland wurde doch von den alliierten Armeen befreit, von Militär. Von Soldaten, die bereit waren, ihr Leben zu wagen, um den Nationalsozialismus zu besiegen. Und der wäre durch nichts besiegt worden außer durch die Macht der Waffen. Wir verdanken unsere Freiheit den alliierten Soldaten, die ihr Leben einsetzten in diesem Kampf und viele verloren es, Opfer eines Krieges gegen den Nationalsozialismus. Das »Nie wieder Krieg« war eine deutsche Devise aus deutscher Erfahrung, sie betraf das eigene Militär, das in den Abgrund geführt hatte, nicht das Militär der Alliierten, das in die Freiheit geführt hatte.

Nie wieder Krieg, ist ein Wunsch, war nie Wirklichkeit. Wenn sich nicht alle an diese schöne Devise halten, wenn ein aggressiver Staat uns den Krieg erklärt, was sollen wir tun? Dann hoffen wir auf Soldaten, die zum Kampf bereit sind, die sich selbst verpflichten zu kämpfen. Die Bundeswehr, auf Freiwillige angewiesen, hat so wenig Anmeldungen, dass sie auch weniger geeignete Männer und Frauen aufnimmt. In Frankreich haben sich nach den Anschlägen von Paris viele Männer zu einem freiwilligen Dienst gemeldet. Das postheroische Zeitalter, von dem Herfried Münkler einmal sprach, das in Zeiten des friedlichen Wohlstands in der EU ausgebrochen schien, herrscht wohl vor allem in Deutschland. Die anderen Länder der EU sind offensichtlich stärker bereit, ihre

nationalen Interessen zu vertreten. Die Deutschen haben ein zwiespältiges Verhältnis dazu. Sie haben von einem überschwänglichen Nationalismus nicht zu einem gemäßigten Patriotismus gefunden.

Es trat in Deutschland nämlich ein Wandel ein im Laufe der Nachkriegszeit, der sich u. a. an der verbreiteten Sicht der Verschwörer des 20. Juli 1944 ablesen lässt. Das waren Offiziere, wenige, die spät, sehr spät sich entschlossen, den Tyrannen zu töten. Der Anschlag misslang, sie wurden hingerichtet, starben für ihre gute Sache. Es sind diese Offiziere, die uns wie die anderen Widerstandskämpfer heute Vorbild sind und Richtschnur. Durch ihr blutiges Opfer erfährt unser Staat so etwas wie eine Legitimierung. Ihr Opfer gilt als Ermutigung des neuen Staates, der sich nach 1949 gründete. Aber so wurden sie damals nicht gesehen.

Die Offiziere des 20. Juli galten lange als Landesverräter, ihre Witwen erhielten keine Pensionen, so dass sich eine Notgemeinschaft 20. Juli bildete, um die Witwen und Waisen zu unterstützen. Die hitlertreuen Generäle verlebten indessen ihre dicken Pensionen. Erst allmählich erkannte man in den Landesverrättern aufrechte Kämpfer für Recht und Freiheit, mag ihre Vorstellung davon auch eine andere gewesen sein als unsere heute; nun werden sie alljährlich offiziell vom Staat geehrt.

Die Sicht der Deutschen wandelte sich, jedenfalls im Westen, und das mag auch heutige Unterschiede zum Osten, also den Ländern, die aus der DDR hervorgingen, erklären: für die DDR waren die Faschisten im Westen und damit schien das Problem erledigt. Für die Bundesrepublik waren die Faschisten »unter uns«. Und so änderte sich die Sicht: aus den deutschen Opfern wurden die Deutschen als Täter. Im Westen konfrontierte eine neue Generation die alte mit diesem Faktum. Das ganze Ausmaß der Verbrechen wurde deutlich: die Opfer waren nicht »wir Deutschen«, die Opfer waren andere. Als meine Generation zu denken begann, sah sie sich auf einem Berg von Trümmern, umgeben von einem Meer von Blut und Tränen. Und die Eltern hatten etwas damit zu tun. Wir gehörten zum Volk der Täter. Und es gab Millionen Opfer: die Millionen ermordeter Juden, aber auch die vielen Toten in Polen, Russland und anderen Ländern. Wir waren nicht Opfer, wir waren Täter. Wir waren die Bösen. Wir.

Gerade in der negativen Haltung zur eigenen Nation kommt merkwürdigerweise die Nationalität zum Ausdruck: mit diesem wir wird behauptet, alle Deutschen in der Nazizeit seien eine Einheit gewesen, wie die Nazis das gerne durchgesetzt hätten, alle seien demnach für die Verbrechen verantwortlich. Aber nicht nur diese Generation der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts, sondern auch die folgende Generation der später Geborenen scheint schuldig, auch wenn sie gar nichts für oder gegen den Nationalsozialismus unternehmen konnte, da er ja schon verschwunden war. Auch die ihnen nachfolgenden Generationen wurden und werden in Haftung genommen, was sich bis heute hören lässt: wir haben die Juden umgebracht, deshalb müssen wir jetzt die Flüchtlinge aus fernen Ländern aufnehmen. Das habe ich oft gehört. Wir. Wir schaffen das.

Wer ist dieses Wir? Nur wenn wir den Nationalismus, den Felix Dahn und viele andere zur Bismarck-Zeit predigten, ernst nehmen, können wir ein solches Wir aufrecht erhalten. Dann sind wir alle durch Abstammung, durch Blut, durch Tradition, durch Land und

Sprache geeint, eine verschworene Gemeinschaft, ein einzig Volk von Schwestern und Brüdern. Alle Unterschiede sind eingeebnet. Wer auf ihnen besteht, wird ausgesondert, jedenfalls verbal.

Bundespräsident Gauck sagte in Israel: Der Holocaust – ein unpassendes Wort – gehört zur deutschen Identität. Bin ich Deutscher, gehört er zu meiner Identität. Darf ich mich weigern? Ich meine, die Judenvernichtung gehört zur deutschen Geschichte – und zur europäischen –, sie wird und darf nicht vergessen werden, aber sie gehört nicht zur deutschen Identität. Diese sollte sich doch aus positiven Teilen zusammenfügen, damit ich ein Selbstwertgefühl entwickeln kann und nicht in Zwiespalt zu mir selber stehe, weil ich böse Teile habe, die mich spalten. So geschieht es ja auch, dass viele Deutsche sich genießen, Deutsche zu sein, also ein zwiespältiges Verhältnis zur deutschen Identität haben. Manche machen es sich leicht und das sind nicht wenige, indem sie auf die Deutschen schimpfen, obwohl sie selbst doch Deutsche sind.

Der französische Philosoph Alain Finkelkraut: »Deutschland bleibt ein von Hitler traumatisiertes Land. Statt eines realistischen Weltbilds pflegen die Deutschen den Antirassismus. Der Jude war im Nationalsozialismus der Andere. Hitler hat aus ihm den absoluten Feind gemacht. Um dieses Verbrechen zu sühnen, entgehen die Deutschen bis heute nicht der Versuchung, den Respekt vor dem Anderen zum moralischen und politischen Kardinalprinzip zu erheben. So aber halten noch die Deutschen heute den tatsächlichen Feind für den Anderen, dem sie Buße schulden. Das Aufwachen aus dieser Art von Weltfremdheit wird für die Deutschen ein extrem schmerzhafter Schock sein.«

Diese von Finkelkraut skizzierte Sicht mag nicht die von allen Deutschen sein, aber sie ist die der tonangebenden. In der Studentenrebellion Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts bildete sich der Diskurs, der bis heute die öffentlichen Debatten in der Bundesrepublik bestimmt. Ich will versuchen, ihn in wenigen Punkten zusammenzufassen.

Da Deutschland für den Nationalsozialismus verantwortlich ist, ist dies ein elendes, mieses Land. Nie mehr Deutschland, steht manchmal auf Plakaten des sog. Antifaschistischen Blocks, das sind Linksradikale. Also aus der Voraussetzung der vom Nationalismus behaupteten Einheit der Nation folgt die Ablehnung der Nation und des nationalen Gedankens. Das, was sie ablehnen, setzen sie voraus. Ein Paradox, das wenigen klar ist.

Da der Staat sich der Erhaltung der Nation widmet oder doch widmen sollte, wird dieser nicht nur abgelehnt, sondern auch bekämpft. Die Ursache allen Übels ist der Staat. Kommt es zu Auseinandersetzungen mit der Polizei, ist immer die Polizei schuld. Das macht diese fast wehrlos. Wird einer kriminell, dann ist der Staat daran schuld, jedenfalls nicht der Kriminelle. Linksradikale veröffentlichten kürzlich im Internet einen Mordaufruf auf den Berliner Innensenator. Es gab keine Aufregung. Einen Tag später stand in der »Berliner Zeitung«, dass dieser Senator selbst schuld sei an diesem Aufruf, denn er nütze ihm im Wahlkampf. Ein Witz aus Berlin: ein Taschendieb prügelt einen Mann, bis der blutend am Boden liegt. Ein Sozialarbeiter kommt hinzu und sieht den Mann. Er sagt: Ich muss sofort den armen Kerl finden, der den verprügelt hat, der muss eine schwere Kindheit erlebt haben. Und er eilt weiter.

Der Staat ist hier doppelt besetzt: einerseits ist er unfähig bis böse, andererseits ist er zuständig, allen die nötigen finanziellen Mittel zu zahlen. Er ist wie ein Vater, den der Sohn hasst, von dem er aber gerne den monatlichen Unterhalt nimmt.

So sind schließlich alle Opfer. Nur die Deutschen sind Täter. Dieses Deutschland kann aber auch auf den Westen ausgeweitet werden, die USA, gerne geschmäht, gehören dann auch dazu. Die Situation in Libyen? Schuld ist der Westen, der in den Bürgerkrieg eingegriffen hat. Die Situation in Syrien? Schuld ist der Westen, der nicht eingegriffen hat. Die Armut in Afrika? Schuld sind nicht die dortigen korrupten Eliten, sondern der Westen. So sind nahezu alle Menschen in fast allen Ländern der Erde Opfer des Westens. Also letztendlich der Rest der Welt.

Diese dürftigen, aber in den Medien höchst einflussreichen Sprüche sind natürlich Reden der halbwegs gebildeten, also auch derjenigen, die Flüchtlinge willkommen heißen. Die Flüchtlinge sind demnach Opfer, auch und nicht zuletzt Opfer des Westens, die wir deshalb aufnehmen müssen. Dass diese Einwanderung von Millionen Menschen einer fremden Kultur die deutsche Kultur ins Wanken bringen könnte, beunruhigt sie nicht wie die Mehrheit der Bevölkerung, sondern erfüllt sie mit Zufriedenheit: dann ist endlich Schluss mit der deutschen Nation, jedenfalls in der bisherigen Form. Rupert Scholz, ehemals Verteidigungsminister, spricht deshalb von dem Schritt von der »verspäteten Nation« zur »negierten Nation«. Bei Felix Dahn können wir das nationale Fieber der verspäteten deutschen Nation spüren, in der sog. Willkommenskultur das Fieber der negierten Nation. Die Flüchtlinge verlieren ihre Heimat, aber die Einheimischen verlieren ebenfalls ihre Heimat, wenn zu viele Menschen fremder Sprache und Kultur einwandern. Sie verlieren ihre gewohnte Umgebung, die von der gemeinsamen Sprache, der gemeinsamen Tradition, den gemeinsamen Gewohnheiten gebildet wird. Der Politologe Peter Graf Kielmannsegg: »Auch das Eigene ist natürlich immer im Wandel begriffen. Aber dieser Wandel darf sich nicht zu dramatisch, zu schnell, zu abrupt vollziehen. Der Mensch muss ihm folgen können, ohne das Eigene dabei zu verlieren. Der Mensch braucht, heißt das, das Grundgefühl der Sicherheit, dass ihm seine Welt nicht ganz abhanden kommt, auch im Wandel nicht.«

Noch ein weitere Errungenschaft der Studentenrebellion, die sich bis heute gehalten hat, muss ich erwähnen: die Meinungslenkung, um nicht zu sagen, den Meinungsterror. An etlichen Universitäten, vor allem an der Freien Universität Berlin, hatte er sich herausgebildet: Bestimmte Personen durften gar nicht erst ihre Meinung äußern, sie sollten mundtot gemacht werden. Dazu gehörten seinerzeit schon CDU-Mitglieder. Also Professoren, die Mitglieder der CDU waren, wurden in ihren Lehrveranstaltungen gestört. Das könnte auch jüdische Remigranten treffen wie etwa den bedeutenden Kunsthistoriker Otto von Simson, ein spätbürgerlicher Reaktionär, wie es hieß. Diese Professoren mussten ins Harnack-Haus in Dahlem ziehen, das damals ein amerikanisches Offizierskasino war, um Lehrveranstaltungen abhalten zu können; vor der Tür stand ein US-Soldat mit Gewehr.

Es gab auch wieder Emigranten: etwa der Altphilologe Georg Nicolaus Knauer emigrierte in die USA. Und es gab wieder innere Emigration: der Publizistik-Professor Harry Pross zog sich in sein Haus im Allgäu zurück. Der Meinungsterror erlaubte

nur bestimmte Meinungen, und das waren ausschließlich die Meinungen der linken Studenten. Wer diese Meinungen nicht teilte, wurde diskriminiert als zurückgeblieben, reaktionär, rassistisch, faschistisch etc.

Man kann darin sehr leicht die heutige Situation erkennen. Es gibt eine herrschende Meinung in der Flüchtlingskrise, die von allen vier im Bundestag tätigen Parteien vertreten wird, es gibt in dieser Frage keine Opposition im Parlament. Es ist eine herrschende Meinung, die auch von den meisten Medien vertreten wird, vor allem den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, die von der gesamten Bevölkerung finanziert werden müssen. Eine andere Meinung wird nicht geduldet. Wer eine andere Meinung äußert wie die neue Partei AfD (Alternative für Deutschland), wird diffamiert, ausgegrenzt, an den rechten Rand geschoben. Ihre Vorsitzenden sind Un-Personen, mit denen man nicht spricht und die man nicht zu Wort kommen lässt. Dabei muss man dankbar sein, dass es diese Partei gibt, meine ich. Die Wut eines Teils der deutschen Bevölkerung, der mit der Flüchtlingspolitik der Regierung nicht einverstanden ist, findet so ein demokratisches Ventil. Diese Leute können AfD wählen. Ihre Wut könnte sich sonst in schrecklichen Gewalttaten äußern, wie es zum Teil schon geschieht.

Erstaunlich ist immerhin, dass die Positionen der Studentenrebellion sich vom Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts bis heute in Deutschland gehalten haben, jedenfalls im Westen; auch das mag den Unterschied zum Osten markieren, dass dort der Diskurs der Studentenrebellion nicht herrschte und auch jetzt nicht herrscht, jedenfalls nicht in der Bevölkerung. Der Grund liegt wohl darin, dass die Partei Die Grünen bis heute diesen Diskurs mit hohem moralischem Pathos – der Schutz der Minderheiten gehört auch noch dazu – hoch hält und darin von vielen Journalisten unterstützt wird. Die meisten Journalisten haben Sympathien für die Partei Die Grünen, so dass die Deutschen permanent mit diesem Diskurs belehrt werden. Erstaunlich weiterhin, dass eine Partei, die um die zehn Prozent bei Wahlen erhält, bei den Wahlen zu den Landtagen in Rheinland- Pfalz und Sachsen- Anhalt 2016 sogar nur knapp über fünf Prozent kam, dass diese Partei, die also je nach Wahlbeteiligung nur drei bis fünf Prozent der gesamten Bevölkerung vertritt, den Diskurs der gesamten Republik bestimmt, denn nach und nach haben auch die beiden großen Parteien SPD und CDU sich diesem »grünen Diskurs« mehr oder weniger angeschlossen.

Die Setzung der Opfer ist bisweilen willkürlich und auch austauschbar, wie ich zum Schluss zeigen will. Wichtig ist eben nicht das Opfer, sondern die Haltung dessen, der Opfer bezeichnet und sich damit auf eine hohe moralische Position begibt, von der er andere tadelnd Täter und andere herablassend Opfer nennen kann. Beispiel: die Juden waren Opfer im Nationalsozialismus, der Schutz der Juden, das Verständnis für Juden war hierzulande selbstverständlich. Mit der Flüchtlingskrise hat sich das anscheinend geändert. Der Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland warnte, dass Menschen in Deutschland einwanderten, die aus einer Kultur kommen, in der Juden und Homosexuelle verachtet und Frauen missachtet werden. Er wurde scharf zurückgewiesen. Das Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin organisierte eine Konferenz nicht über den starken Antisemitismus unter Muslimen, sondern über den Anti-Islamismus unter Deutschen.

Die Verständigung mit Polen, das so viele Opfer unter dem Nationalsozialismus gebracht hat, war ein wichtiges Anliegen vieler Deutscher, auch der Politiker. Ebenso die Verständigung mit Tschechien. Nun nach der Flüchtlingskrise gibt es anscheinend keine polnischen und keine tschechischen Opfer mehr, nur noch die muslimischen Flüchtlinge werden als Opfer anerkannt. Die alte Überheblichkeit gegen die zurückgebliebenen Völker im Osten wird frank und frei von Journalisten, auch von Politikern geäußert, weil Polen und Tschechien nicht das vollziehen, was ihnen wieder einmal von Berlin auferlegt wird; gefragt wurden sie nicht. Wie echt war dann dieses ganze Gerede der letzten Jahre, wenn jetzt nur noch die Migrant*innen Opfer sind und sonst niemand, auch nicht die etwa 12 Millionen Deutsche, die an der Armutsgrenze leben? Wie ernst dürfen dann die Migrant*innen die Rede vom Opfer nehmen?

Werden Menschen zu Opfern, werden sie als Opfer gekennzeichnet, werden sie meist idealisiert. Da sie unschuldig gequält wurden, werden sie als bessere Menschen oft gesehen, was sie nicht sind. Sie sind normale Menschen mit all ihren Stärken und Schwächen wie andere Menschen auch, nur dass sie in die Mühlen der Politik gerieten. So sind auch die Migrant*innen, die zu uns kommen, normale Menschen, wobei nicht einmal sicher ist, ob sie alle Opfer sind, weil sie ja unkontrolliert ins Land kommen. Unter den 70 % jungen Männern, also etwa 700 000, soll man den Zahlen glauben, können auch Kämpfer des sog. Islamischen Staates sein oder Schergen des Assad-Regimes, aber auch Kriminelle und Lügner, wie auch unter den Einheimischen Kriminelle und Lügner sind. Und es gibt Opfer der Opfer: Jesiden und Christen werden nicht selten in den Sammelunterkünften in Deutschland von den Muslimen schikaniert und verprügelt, Frauen werden bedrängt, das mindeste zu sagen. So wie die Migrant*innen, die unkontrolliert woher auch immer in unser Land kamen und kommen, nicht alle Opfer sind und nicht alle, die Opfer sind, Gutmenschen sind, so sind sie auch nicht alle Migrant*innen schlechte Menschen, das versteht sich von selbst. Die Neigung zur Idealisierung oder zur Verteufelung dieser Menschen ist aber weit verbreitet.

Sie kommt sicherlich aus der religiösen Konnotation des Begriffs Opfer, der ja nicht nur ein politischer, sondern auch ein religiöser Begriff ist. Es ist immer gefährlich, wenn Begriffe, die der sachlichen Beschreibung politischer Verhältnisse dienen sollen, religiös aufgeladen werden. Sie erhalten dann eine Autorität, der schwer zu widersprechen ist, es geht nicht mehr um sachliche Diskussion, sondern um Glaubensbekenntnisse, die nicht diskutiert werden können. Daher die Heftigkeit der Auseinandersetzung. Wenn das christliche Gebot »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, das sich an den einzelnen Christen richtet und an die christliche Glaubensgemeinschaft, an einen säkularen Staat gerichtet wird, geht es fehl. Der Staat muss seine Bürger schützen und ihnen damit Entfaltungsmöglichkeiten bieten, im Innern Schutz gegen Kriminalität durch die Polizei, im Äußeren Schutz gegen feindliche Angriffe durch das Militär. Insofern muss der Staat zunächst seine Bürger schützen, um dann die Nächsten zu schützen, soweit dies in seiner Kraft steht. Geht der Zuzug von Fremden über seine Kraft, bricht der Staat zusammen, dann ist damit weder den Fremden, noch den Einheimischen geholfen. Der Staat darf sich nicht selbst aufgeben, um anderen zu Willen zu sein. Es heißt ja ausdrücklich nicht: gib dich selbst auf und liebe deinen Nächsten, sondern liebe dich selbst und deinen Nächsten.

Ich ende mit einem Zitat des Soziologen Wolf Lepenies, lange Leiter des Berliner Wissenschaftskollegs: »In der Willkommenskultur zeigte sich erneut die deutsche Lust am Alleingang. Nie hätte sich in den Gremien der EU eine mit diesem Etikett versehene Politik durchsetzen lassen. Verstärkt durch die historische Semantik des Kulturbegriffs gewann das nationalpolitische Projekt der Willkommenskultur seinen exemplarischen Ausdruck: nur wir Deutschen tun, was alle Europäer tun sollten. Dabei war es ein Irrtum anzunehmen, durch die großmütige Haltung in der Flüchtlingskrise werde Deutschland nach der ökonomischen und politischen auch die moralische Führungsrolle auf dem Kontinent übernehmen. Deutsche Arroganz in der Fiskal- und Schuldenpolitik werde durch die Empathie gegenüber den Flüchtlingen mehr als kompensiert werden. Das Gegenteil ist eingetreten: Deutschland gilt als moralischer Parvenü, der sein Gutmenschtum auf Kosten der anderen Europäer zur Schau stellt.«

So treibt die deutsche Regierung, merkwürdig genug, gerade aus der Negation der Nation heraus eine nationale Politik in Europa, die Deutschland über alle anderen Staaten wieder einmal erhebt.

LITERATURHINWEISE

- »Ich habe Angst vor Merkels Gesinnungsethik«. Interview von Georg Blume mit Alain Fienkielkraut. In »Die Zeit« vom 14. 12. 2015.
- Peter Graf Kielmannsegg: Angst essen Deutschland auf. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 2. 03. 2016
- Wolf Lepenies: Deutsche Lust am Alleingang. In »Die Welt« vom 27. 01. 2016.
- Bernhard Viel: Utopie der Nation. Ursprünge des Nationalismus im Roman der Gründerzeit. Berlin 2009. (Über Felix Dahn)
- Hans Dieter Zimmermann: Verwandlungen. Von Menschenopfern und Gottesopfern. St. Ottilien 2014.

ÜBER RITUALE UND FESTE IN EINER NACHRELIGIÖSEN GESELLSCHAFT¹

»Ich wollte mal Atheist werden, doch dann habe ich mir's überlegt. Atheisten haben keine Feiertage.« So äußerte sich vor kurzem der amerikanische Humorist H. Youngman über das Problem des Atheismus. Sein Ausspruch gibt mir das Stichwort zu meiner Rede beim diesjährigen Belter-Dialog in der Universität Leipzig: Wie steht es mit Ritualen und Festen in einer nachreligiösen Gesellschaft?

I

Blicken wir einen Augenblick zurück. Unser bürgerliches Jahr ist voll von Ritualen und Festen – bis heute. Sie stammen zumeist aus älteren Zeiten, so vor allem die großen kirchlichen Feste, die später auch zu staatlichen Feiertagen wurden: Ostern, Pfingsten, Weihnachten (diese drei in den deutschsprachigen Ländern – und nur hier! – zugleich zu Doppelfeiertagen ausgestaltet); sodann Karfreitag und Christi Himmelfahrt. Jünger sind die weltlichen Fest- und Gedenktage: Neujahr, der 1. Mai, der Tag der Deutschen Einheit am 3. Oktober, der Volkstrauertag im November, der Muttertag, das Erntedankfest, endlich in jüngster Zeit der Holocaust-Gedenktag am 27. Januar. Diese Reihe von Fest- und Gedenktagen war früher noch dichter und vielfältiger; besetzten doch die kirchlichen Feste in alten Zeiten buchstäblich jeden Tag im Jahr. An Christus und die Heiligen zu erinnern und ihre Gedenktage zu feiern, das war in der damaligen Welt ein allgemeinverbindliches Ritual; die entsprechenden Feste waren ganz unhistorisch gegenwärtig, ihre Botschaft reichte bis ins persönliche Leben, in die Lebensgeschichte der Einzelnen hinein.

Ins bürgerliche Leben trat man im christlich geprägten Europa durch die *Taufe* ein. In der Taufe empfing man auch den künftigen Vornamen, meist einen Heiligennamen – im Englischen wird der Vorname ja bis heute »Christian name« genannt. So hingen Geburt, Taufe, Namengebung in Europa bis in die neuzeitlichen Jahrhunderte hinein aufs engste miteinander zusammen. Der Name wurde zur »Ikone der Person«, er diente als singuläres Erkennungszeichen. Er war weit mehr als eine zufällige Bezeichnung, war keineswegs nur »Schall und Rauch«.

Ähnlich wie mit dem Anfang stand es auch mit dem *Ende* des Lebens. Errichtete die Antike Begräbnisorte meist außerhalb der Städte und Gemeinden, so zogen die Toten im mittelalterlichen Europa in die Vorräume der Kirchen ein – und oft wurden sie auch in den Kirchen selbst bestattet, vor allem wenn es sich um Geistliche, Adelige, Wohltäter handelte.

1 Vortrag bei den Belter-Dialogen an der Universität Leipzig am 27. 04. 2015.

Rund um die Kirchen entstanden Friedhöfe oder, wie die sprechenden Namen lauteten, Kirchhöfe und Gottesäcker. Den Lebenden scheinen die in nächster Nähe beerdigten Toten keine besonderen Schwierigkeiten bereitet zu haben, sieht man von den Epidemien des Spätmittelalters, vor allem der Pest, ab, die vorübergehend zum Ausweichen in entferntere Grabstätten zwangen, oder von den wechselseitigen Exklusionen der Religionsparteien aus den jeweiligen Friedhöfen in der Zeit der Reformation und Gegenreformation.

Man war gewohnt, mit den Toten zu leben. Man hielt ihr Gedenken wach durch Gebet und Gräberpflege. Am Fest Allerseelen gedachte die Kirche der abgeschiedenen Gläubigen, der »Armen Seelen«. Das Fest geht auf Initiativen des Klosters Cluny im 11. Jahrhundert zurück. Im Stundengebet wurde der Toten täglich in der abschließenden Fürbitte der Vesper gedacht. Die evangelischen Christen begingen später den letzten Sonntag des Kirchenjahres als Totensonntag oder Ewigkeitssonntag. Den christlichen Festen folgten, wie gezeigt, die weltlichen nach: der Sonntag vor dem Totensonntag wird in der Bundesrepublik Deutschland seit 1952 als Volkstrauertag begangen, im Mittelpunkt steht das Gedenken an die Toten der Weltkriege und die vom Nationalsozialismus Ermordeten.

Lange Zeit waren es kirchliche Organe, die den Personenstand registrierten und beurkundeten – also die Geburt, die Heirat und den Tod. Das hatte seinen Grund darin, dass anfänglich nur der Klerus die Schreibkunst beherrschte. Es lag aber auch daran, dass sich viele Tätigkeiten, die heute der Staat ausübt, ursprünglich in der Kirche entwickelt haben: das Personenstandswesen, die Sorge für Arme, Kranke und Bedürftige, für Erziehung und Bildung, Forschung und Wissenschaft.

Jahrhundertlang wurden Geburt und Tod der Bürger im Abendland in den Kirchenbüchern verzeichnet. Diesen Aufzeichnungen kam die Glaubwürdigkeit und Beweiskraft öffentlicher Urkunden zu. Tauflisten und Sterbelisten bildeten eine Vorform der modernen Personenstandsregister. Lange Zeit umgriff ja die kirchliche Verwaltung die staatliche, die sich erst im Aufbau befand. Geistliche führten die Standesregister, schrieben Urkunden, gaben Erklärungen ab. In den skandinavischen Staaten und in Großbritannien tun sie das übrigens bis heute; der moderne Sozialstaat hat ihre Stellung befestigt.

Taufritus und Sterbegebete, das »Ich taufe Dich« für die Neugeborenen und die Bitte um Ewige Ruhe für die Toten – das umschreibt präzise Anfang und Ende des Lebens im Kontext der Religion. Kirchliche Rituale formten die großen »Passagen« des Lebens, gaben ihnen Würde und Feierlichkeit, sorgten dafür, dass sie im Gedächtnis haften blieben. So war es lange Zeit auch in Städten wie Leipzig oder Dresden, bis in der Zeit nach 1800 der Staat als weltlicher Urkundsbeamter auf den Plan trat und die Kirchenbücher allmählich durch Personenstandsregister und bürgerliche Standesbücher ersetzt wurden.

Übrigens: In der Zeit des Deutschen Bundes war es noch offen, wohin die Entwicklung gehen würde: zum angelsächsisch-skandinavischen Modell, bei dem die Pfarrer gleichberechtigt mit den weltlichen Standesbeamten die Geburts-, Todes- und Trauregister führen, Unterschriften beglaubigen, Führungszeugnisse ausstellen und bei Renten- und Pensionsanträgen amtliche Erklärungen abgeben – oder zum französischen Modell,

das schon in der Revolution die Tauf-, Ehe- und Sterberegister der Kirchengemeinden auf den kirchlichen Raum beschränkte und die Beurkundung des Personenstandes zur ausschließlich staatlichen Aufgabe erklärte.

Im Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 entschied sich das Bismarckreich – man war mitten im »Kulturkampf«! – für das französische Modell. Die Beurkundung von Geburten, Heiraten, Sterbefällen war künftig ausschließlich Sache der vom Staat bestellten Standesbeamten. Dabei ist es bis heute geblieben. Das geltende Personenstandsgesetz erhält im dritten Abschnitt mit der Überschrift »Geburtenbuch und Sterbebuch« die bekannten Bestimmungen über die Anzeigepflichten und -fristen von Geburt und Tod, die anzeigepflichtigen Personen, die Prüfungspflicht des Standesbeamten und die Eintragungen in das Geburten- und Sterbebuch.

II

Soweit ein Blick auf die alte vorrevolutionäre Ordnung. Was ist von ihr geblieben? Gewiss nicht all das, was ich Ihnen in meiner Skizze vor Augen zu stellen versuchte; manches ist wirklich versunken und vergessen. Aber es ist doch auch nicht so wenig geblieben, wie man im ersten Augenblick vermuten möchte. Ich will Ihre Aufmerksamkeit auf drei Bereiche lenken: 1. die Feste, die sich kontinuierlich weiterentwickelt haben, 2. auf die Tauf- und Sterbebücher, 3. auf die Bestattungsrituale der heutigen Zeit.

1. Der Festkalender hat sich in den letzten hundert Jahren erstaunlich wenig verändert. Er ist an manchen Stellen ausgedünnt, an anderen aber auch angereichert worden. Die großen Feste sind geblieben: Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Weihnachten; es ist so gut wie undenkbar, dass sie wegfielen, obwohl ihr Ursprung, ihr geistlicher Sinn, wie Umfragen zeigen, im Schwinden begriffen ist. Andere Feste kirchlicher Herkunft haben ihre gesamtdeutsche Geltung verloren, sind aber regional bewahrt worden – prominentestes Beispiel ist der Buß- und Betttag, der 1995 der Finanzierung der Pflegeversicherung zum Opfer fiel, aber in Sachsen gesetzlicher Feiertag blieb. Dreikönig ist heute nur noch in Baden-Württemberg, Bayern und Sachsen-Anhalt ein gesetzlicher Feiertag (aber die Sternsinger haben sich inzwischen im ganzen Bundesgebiet verbreitet!) Fronleichnam wird in Baden-Württemberg, Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und im Saarland, teilweise in Sachsen und in Thüringen gefeiert, Mariä Himmelfahrt im Saarland und in Bayern. Der Reformationstag (31. Oktober) ist gesetzlicher Feiertag in Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und in Thüringen; Allerheiligen hat den gleichen Status in Baden-Württemberg, Bayern, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und im Saarland. Dazu kommen die schon erwähnten weltlichen Feiertage. Im Nachkriegsdeutschland wurden sie auf ein bescheidenes Maß zurückgeschnitten. Dafür wurde aber im Gebiet der alten Bundesrepublik der Sonntag im Grundgesetz und in den Länderverfassungen deutlich gestärkt.

2. Die Tauf- und Sterbebücher. Auch hier gibt es Kontinuitäten und Diskontinuitäten. Am deutlichsten ist die Kontinuität bei den Sterbebüchern: Die Vornamen und der Familienname des Verstorbenen, sein Beruf und Wohnort, Ort und Tag seiner Geburt sowie im Fall des Einverständnisses des Anzeigenden seine rechtliche Zugehörigkeit zu

einer Kirche, Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsgemeinschaft, ferner Ort, Tag und Stunde des Todes werden ins *Sterbebuch* eingetragen. Schwieriger ist es bei den Neugeborenen und ihrem Eintrag im *Geburtenbuch*: hier zeigen die in den letzten Jahren getroffenen Neuregelungen einen deutlichen Konsistenzverlust gegenüber den alten Taufbüchern. Zeitgeschichtlich arbeitende Historiker werden es in Zukunft schwerer haben als die auf mittelalterliche und neuzeitliche Jahrhunderte spezialisierten Kollegen. Auch die heutigen Namen sind schwerer zu greifen, die Namensgebung ist zufälliger und modischer geworden als in früheren Jahrhunderten.

3. Endlich die Bestattungsrituale. Sie haben sich gegenüber der Vergangenheit am deutlichsten verändert und weiterentwickelt. Schon im 19. Jahrhundert waren die alten, kleinen, bei den Kirchen gelegenen *Kirchhöfe* längst durch die großen parkartigen *Friedhöfe* des 19. Jahrhunderts abgelöst worden. Dort waren viele Arten von Beerdigungen möglich: von kleinen, stillen, fast anonymen bis zu großen, festlichen, pomphaften, die oft wahre gesellschaftliche Ereignisse waren. Oft hatten Kirchen und Pfarrer Mühe, neben der Familie, der Verwandtschaft, den Honoratioren, der politischen Gemeinde überhaupt noch angemessen wahrgenommen zu werden. Gegen Ende des Jahrhunderts nahm auch die Feuerbestattung zu – und die Seelsorger mussten sich den Kopf darüber zerbrechen, wo in diesem Fall die Begräbnisrede zu halten sei, im Krematorium oder vielleicht doch besser zu Hause.

Die Friedhöfe hatten sich seit ihrer Zerstörung *intra muros* im Freien weiterentwickelt. Sie waren zu Gärten und Parks geworden, zu Kunstwerken der Landschaftsarchitektur. Eingebettet in die Natur, waren sie weitgehend unabhängig vom Schmutz und Elend der Städte. Oft wurden sie geradezu zum Gegenbild der Stadt, zu einem Freiraum, einem Asyl – mit Zypressen und Trauerweiden, murmelnden Bächen, zitterndem Blattwerk, Blumenrabatten und künstlerisch gestalteten Grabsteinen, mit Seen, Bänken, Lauben und Denkmälern.

Sagte man im 18. Jahrhundert: »Keine Stadt mit Friedhöfen!«, drängten Hygiene und Platzbedürfnis die Friedhöfe bald aus den Zentren hinaus ins Grüne, so kehrte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Parole um: »Keine Stadt ohne Friedhof!« hieß es jetzt. Keine Stadt ohne einen Ort der Ruhe, der Einkehr, der Erholung und Besinnung. Neue Begräbniszeremonien entwickelten sich, neue Formen gesellschaftlicher Schaustellung in Denkmälern, Steingräbern und Mausoleen entstanden – vor allem aber entwickelte sich ein neues Ritual des bürgerlichen Zeitalters, der Friedhofbesuch. *Besuch* bei den Toten – das ist etwas Neues. Während man früher die Toten ins Gebet einschloss und sie den Heiligen empfahl, in deren Nähe sie ruhten, stattet man ihnen jetzt einen Besuch ab.

Philippe Ariès unterscheidet in seiner »Geschichte des Todes« (1980) den modernen Totenkult, der unsere heutige Friedhofs- und Grabkultur geprägt hat, sowohl vom antiken Glauben an die Gegenwart der Toten wie von den volkstümlichen Traditionen des Mittelalters. Er schreibt (aaO 149): »Von den christlichen Kirchen ebenso assimiliert wie von atheistisch-materialistischen Strömungen, ist der Totenkult heute zur einzigen religiösen Äußerung geworden, die Gläubigen und Ungläubigen aller Konfessionen gemeinsam ist. Er ist in der Welt der Aufklärung entstanden, hat sich in der jeder religiösen Ausdruckshaltung wenig entgegenkommenden Welt industrieller Techniken und Fertigungsweisen weiterentwickelt und ist dennoch so bruchlos eingebürgert worden, dass seine rezenten

Ursprünge in Vergessenheit geraten sind, und das zweifellos deshalb, weil er der Situation des modernen Menschen – und namentlich dem von der Familie, Nation und Gesellschaft eingenommenen Teilbereich seiner Sensibilität – unmittelbar entsprach.«

III

Soviel zu den Verwandlungen der Feste und Rituale in der heutigen Welt. Deuten sie bereits auf eine nachreligiöse Gesellschaft hin – eine Gesellschaft, in der die alten religiösen Binnenstrukturen gänzlich fehlen? Das kann man wohl so eindeutig kaum sagen. Feste kirchlichen Ursprungs und christliche Rituale umgeben nach wie vor die Passagen unseres Lebens, wenn auch ihr Einfluss nicht mehr so deutlich spürbar ist wie früher und vieles einfach ein Stück Gewohnheit und Tradition wurde. Doch wir leben immer noch in einer Welt, die vom christlichen Verständnis des Lebens geprägt ist: Nicht nur, dass wir unsere Jahre nach Christi Geburt datieren, wir empfinden auch unser Leben, christlicher Vorstellung folgend, als einen einmaligen, einen unumkehrbaren und unwiederholbaren Akt, als ein Geschehen, für das wir Verantwortung tragen und das auch unsere unmittelbare Umgebung verpflichtet. Die nachreligiöse Gesellschaft ist also keine irreligiöse Gesellschaft, sie hat sich nur von ihren religiösen Ursprüngen entfernt – manchmal so weit, dass sie zwar noch deren Wirkungen wahrnimmt, aber den dahinterliegenden Sinn nicht mehr erkennen und weitervermitteln kann.

An dieser Stelle wäre ein Exkurs über die gegenwärtige religiöse Lage fällig. Ich kann ihn nur mit wenigen Strichen andeuten. Die Situation ist nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen. Auf der einen Seite konstatieren wir Abbrüche und Verlust bei den kirchlichen Zugehörigkeiten, der religiösen Praxis, der Glaubensweitergabe. Es ist längst nicht mehr so, wie der englische Erzbischof John Carmel Heenan 1965 beim Zweiten Vatikanischen Konzil die Lage in seiner Heimat beschrieb: dass die Kinder im allgemeinen getauft seien, die Menschen sich meist kirchlich trauen ließen und dass fast alle ein kirchliches Begräbnis erhielten. So hätte man vor 50 Jahren auch in Westdeutschland die religiöse Lage umschreiben können. Inzwischen muss man erhebliche Abstriche machen. Am stärksten ist der Rückgang bei den Taufen. In Deutschland – Gesamtdeutschland ist gemeint – werden heute nur noch rund 25 Prozent aller Kinder katholisch oder evangelisch getauft, während es bis in die sechziger Jahre hinein noch knapp die Hälfte waren. Es gibt sowohl in Ost- wie in Westdeutschland kaum noch eine größere Stadt, in der die Getauften die Mehrheit haben. Gegenwärtig gehören noch rund 58 Prozent der Bevölkerung einer der christlichen Kirchen an – als Katholiken, Protestanten, Orthodoxe. Doch die Zeit ist abzusehen, in der die Konfessionslosen die Mehrheit bilden; sie sind seit vielen Jahren – sieht man von den Muslimen und den Angehörigen der fernöstlichen Religionen ab – die einzig wachsende Gruppe der Religionsstatistik; in den neuen Bundesländern bilden sie längst die Mehrheit gegenüber den Protestanten und Katholiken.

Aber gibt es nicht auch eine neue Religiosität, gibt es nicht auch das, was in vielgelesenen Schriften als Wiederkehr des Heiligen, Wiederkehr der Götter beschrieben wird? In der Tat erstarken und wachsen die Religionen im 21. Jahrhundert in vielen Teilen der Welt. Es wächst – leider – auch die religiös motivierte oder verschleierte

Gewalt. Nur Europa ist bisher ganz, oder fast ganz, außerhalb dieses Trends geblieben. Die wenigen Spuren neuer Religiosität, die man hier vorfindet, wirken eher gestaltlos und unpersönlich.

Das religiöse Spektrum zeigt erstaunliche Vielfalt, freilich auch Züge der Beliebigkeit. Religion wird manchmal zur Kuschelecke, zum grünen Gemütswinkel, zum Abenteuer-spielplatz des Geistes. Ein universeller Synkretismus vereinigt alle Gegensätze: Astrologie, Kosmologie, Reinkarnation, magische und okkulte Praktiken. Vielleicht ist das alles nur das Zittern der erhitzten Luft um die unsichtbar gewordene Flamme des Glaubens; vielleicht ist es ein Zeichen, dass der Mensch ohne Religion nicht leben kann, dass er sich Ersatz beschafft, wenn das Original verloren geht.

Noch erlebt der moderne Mensch, trotz aller Ahnung kommender Katastrophen, die selbstgeschaffenen Sicherungen als stärkste Macht in seiner Umwelt. In seinem künstlichen Nest aus Glas, Beton und Elektrizität fühlt er sich unabhängig vom Tages- und Jahreswechsel, von allem plötzlich Einbrechenden, Unvorhersehbaren. Die rationalen Sicherungen des Daseins scheinen noch immer zu tragen. So kommt es, dass sich das Religiöse bei vielen, ja den meisten auf die Grenzerfahrungen zurückzieht, die von diesen Sicherungen nicht umgriffen werden: Geburt, Tod, Krankheit, Liebe, das Wagnis von Partnerschaft und lebenslanger Bindung. Hier, in den großen Einschnitten des Lebens, begegnen Menschen immer noch der Religion, zumindest dem Religiösen. Das Problem liegt darin, dass diese Begegnungen oft nur punktuell und flüchtig sind, dass sie für viele ohne Folgen bleiben. Ein religiöser Schauer dringt von Zeit zu Zeit, beruhigend oder beunruhigend, in die Menschen ein, doch bald ist alles wie zuvor.

Der Glaube früherer Zeiten fasste vor allem Fuß im Unerklärbaren, Unverfügbaren der Welt und des eigenen Lebens, er war ringsum eingehegt sowohl durch das Erschrecken vor Naturmächten wie durch das Staunen über die Schöpfung. Heute sind Furcht und Zittern aus unserem Gottesbild verbannt. Der Mensch erschrickt nur noch vor seinen eigenen Taten. Doch die Angst des Menschen vor dem Menschen führt nicht mehr ohne weiteres zur Gottesfurcht zurück. Wie sollte der Mensch der späten Neuzeit bei Gott nach jenen Zügen suchen, die er schauernd und erschreckend an sich selbst entdeckt?

Fazit: Die religiösen Traditionen sind in der sogenannten nachreligiösen Gesellschaft nicht einfach untergegangen. In Festen und Ritualen leben sie sichtbar fort. Doch ihr Fortleben beruht großenteils auf institutionellen Sicherungen, nicht mehr auf mitteilbaren persönlichen Erfahrungen. Damit sind sie zwar nicht einfach zur Disposition gestellt, aber sie hängen doch stärker als früher von der hörbaren öffentlichen Zustimmung ab. Diese ist oft nicht einhellig, sie ist nicht selten diffus und schwer zu greifen.

Es gibt aber auch Überraschungen. So gehen die Taufen zwar, wie dargetan, massiv zurück; nur ein Viertel der deutschen Kinder wird gegenwärtig noch getauft. Dennoch sprachen sich in einer repräsentativen Umfrage von 2010, durchgeführt von der GfK Marktforschung Nürnberg, 63, 8 Prozent der Befragten für den Erhalt der Taufe – und übrigens auch für die Teilnahme an Kommunion und Konfirmation – aus. Sogar unter den Konfessionslosen traten 26, 2 Prozent für die Taufe, Kommunion oder Konfirmation von Kindern ein. Das Ergebnis offenbart eine Spannung, wenn nicht gar eine Paradoxie:

Deutschland soll christlich sein und bleiben, so will es eine Zweidrittelmehrheit. Aber nur ein Viertel der Bevölkerung zieht aus dieser Meinung auch praktische, verpflichtende Konsequenzen.

IV

Können neue Feste, neue Rituale, kann eine neue Erinnerungskultur die Diskussion beleben? Ohne Frage haben Gedenk- und Aktionstage in den letzten Jahrzehnten bei uns ein neues Gewicht bekommen. Das hängt mit der historisch-politischen Situation der Bundesrepublik zusammen. Der staatliche Neubeginn nach 1945 war nicht zu denken ohne die Bewältigung der unmittelbar vorausgehenden Vergangenheit. Die Auseinandersetzung mit ihr schlug sich nieder in Reden, Gerichtsurteilen, historischen Bestandsaufnahmen, aber auch in Erinnerungstagen und neuen Gedenkstätten. Vom 27. Januar als dem Holocaust-Gedenktag sprach ich schon. Inzwischen sind noch viele andere Gedenktage hinzugekommen; ich denke an die Erinnerung an den deutsch-französischen Vertrag von 1963 am 22. Januar, an den Internationalen Tag der Muttersprache am 21. Februar, an den Weltfrauentag am 8. März, den Welttag gegen Rassismus (21. März), den Weltgesundheitstag am 7. April, den Europatag am 5. Mai, den Gedenktag an die Opfer von Flucht und Vertreibung am 20. Juni, den Gedenktag an das Attentat vom 20. Juli 1944 am selben Tag, an das Augsburger Friedensfest von 1650 am 8. April – den einzigen geschützten Stadtfeiertag der Bundesrepublik, an den Europäischen Tag des Gedenkens an die Opfer von Stalinismus und Nationalsozialismus, begangen am 23. August, dem Tag der Unterzeichnung des Hitler-Stalin-Paktes, an den Welthospiztag am Samstag nach dem 3. Oktober, den deutsch-amerikanischen Tag am 6. Oktober, den Tag der Vereinten Nationen am 24. Oktober, das Gedenken an die Reichspogromnacht 1938 am 9. November, den Welt-AIDS-Tag am 1. Dezember, den Internationalen Tag der Menschenrechte am 10. Dezember und das Gedenken der Opfer des Völkermordes an den Sinti und Roma am 19. Dezember.

All diesen Gedenktagen, speziell den deutschen, ist etwas eigen: sie bilden keine Einheit, sie sind gemischt. Sie erinnern einerseits an Ereignisse und Taten, mit denen man sich identifizieren kann – das ist die eine, die ältere Seite der Sache. Sie erinnern aber andererseits auch an Dinge, mit denen man sich nicht identifizieren kann und darf – das ist die andere, aus der jüngsten Geschichte geborene Seite der Sache. Es sind Gedenktage für und Gedenktage gegen etwas. Das wirft Fragen auf: Kann ein Staatswesen nicht nur auf konkordanten, kann es auch auf diskordanten Erinnerungen gründen? Die Deutschen jedenfalls haben es gewagt, ihre Erinnerungskultur in jüngster Zeit so aufzubauen. Dürfen wir es auch von anderen Nationen verlangen, wie wir es gegenwärtig mit den Türken bezüglich der Armeniermorde vor 100 Jahren tun? Wo ist die Grenze? Dürfen wir dann am Ende auch von den Spaniern erwarten, dass sie in ihrem Festkalender ganz offiziell der ermordeten und vertriebenen Mauren und Juden gedenken – und die Franzosen der Albigenen, die US-Amerikaner der Indianer, die Engländer der Iren? Alle Nationalstaaten – die Historiker wissen es wohl – sind ja auf Genoziden und Vertreibungen gegründet. Aber was lässt sich davon noch heute einklagen – und wer erhebt die Anklage?

Die Zukunft der neuen, der diskordanten Identitätsstiftung und Erinnerungskultur ist also noch ungewiss. Ob die entsprechenden Gedenktage sich durchsetzen, ob sie Dauer gewinnen – wer wollte das im Augenblick voraussagen? Auf jeden Fall lenkt ihre auffällige Zunahme unseren Blick auf eine neue Erinnerung an die Geschichte – Geschichte nicht mehr verstanden als Straße des Ruhmes, sondern als steiniger Weg durch historische Brüche und Widersprüche, als Erinnerung an die Pathologie des Menschen.

»WIE DU MIR, SO ICH DIR...« – CHANCEN UND GRENZEN DER NÄCHSTENLIEBE. BEOBACHTUNGEN UND ÜBERLEGUNGEN ZUR ROLLE DES EINZELNEN UND DES STAATES FÜR DIE GESELLSCHAFT

1. DIE SITUATION DER ZEIT – EINE ANALYSE

Zu keiner anderen Zeit haben Menschen mit einem solch großen Maß an Freiheit gelebt wie gegenwärtig in unserem Land, in Europa und in den Wirtschaftsnationen unserer Welt. Die materiellen Verhältnisse vorausgesetzt, können wir uns mit einem enormen Maß an Möglichkeiten individuell entfalten. Wir können uns nahezu vollumfänglich verwirklichen. Das gilt sowohl für den Lebensbereich des Einzelnen als auch für unsere Gesellschaft im Allgemeinen. Dieses enorme Maß an freiheitlichen Ausdrucksformen ist möglich geworden, »nachdem in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr Sitten, Gebräuche und Regeln, die in vergangenen Zeiten galten und der Entfaltung der Individuen enge Grenzen setzten, verblasst sind.«¹

Gesellschaftlich schlägt sich diese Freiheit in der Vielfalt wirtschaftlicher, politischer, kultureller und zivilgesellschaftlicher Möglichkeiten nieder. *Meinungsfreiheit*, *Versammlungsfreiheit*, *Pressefreiheit* oder *Bewegungsfreiheit* sind nur exemplarische Beispiele für einen Staat, der sich auf eine freiheitlich-demokratisch Grundordnung gestellt weiß. Dabei unterscheiden wir den Begriff der Freiheit in eine positive Freiheit und eine negative Freiheit. Die positive Freiheit meint dabei immer die Freiheit *zu* etwas. Die negative Freiheit dagegen beschreibt die Freiheit *von* etwas. In der Religionsfreiheit begegnen uns sogar beide Freiheitsformen – die Freiheit, an etwas zu glauben und die Freiheit, nichts glauben zu müssen.

Diese freiheitlichen Lebensweisen bedeuten aber gleichzeitig auch, dass ebenfalls zu keiner anderen Zeit die Unterschiede zwischen den wohlhabenden und freiheitlich leben könnenden Nationen im Unterschied zu ärmeren Ländern größer waren; nicht nur materiell sondern auch personell. Das gilt sowohl für einen globalen Vergleich zwischen Ländern der ersten und der zweiten Welt. Vergleichbares ließe sich aber auch für unser eigenes Land sagen. Auch bei uns geht die Schere zwischen Armut einerseits und Reichtum andererseits wahrnehmbar auseinander. Als Armutsgrenze gilt beispielsweise

¹ Jochen Bohl, *Frei und dienstbar – evangelisch Sein in unserer Gesellschaft*. Manuskript zu einem Vortrag in Saarbrücken, 12. August 2011, S. 3.

in Deutschland für eine allein stehende Person ein Einkommen von 1.033 EUR monatlich bzw. 12.401,00 Euro im Jahr. So gesehen leben heute in Deutschland rund 16 Prozent der Bevölkerung an der Grenze zur Armut.²

Die Beobachtung ist dabei nicht allein strukturell-materiell relevant. Mit eben diesen ungleichen Möglichkeiten geht eine enorme Emotionalisierung einher. Mangelnde Freiheit wird primär als Ungerechtigkeit empfunden. Eingeschränkte Freiheit kann mit Leiderfahrungen verbunden sein. Ungerechtigkeit und Leid sind zwei Grundemotionen menschlichen Empfindens. Wir empfinden uns dann benachteiligt. Sie können in ihrer reaktiven Ausdrucksform Wut und Hass aber auch Schmerzen bewirken. Machtlosigkeit führt zu dem Gefühl der Ohnmacht.

Mindestens aus dieser Tatsache heraus ist ableitbar, dass Freiheit einerseits nicht ohne Verantwortung andererseits gelebt werden kann. »Die gewonnene Freiheit braucht Bindungen und will in Verantwortung gelebt sein, damit sie nicht in Halt- und Orientierungslosigkeit führt«,³ wie es der frühere Landesbischof der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens Jochen Bohl in einem im Übrigen bemerkenswerten Aufsatz unter dem Titel »Frei und dienstbar – evangelisch Sein in unserer Gesellschaft« auf den Punkt gebracht hat.⁴ Verbindliche Normen und Werte sind nötig, die in Handlungsmaximen wie beispielsweise auch der Nächstenliebe ihren wahrnehmbaren Ausdruck finden. Die Nächstenliebe sehe ich dabei geradezu als ein Grundkriterium für ein verantwortlich gelingendes, freiheitliches Leben an. Wer die eigene Freiheit ohne Rücksicht auf die Mitmenschen nur als Freibrief für die Realisierung seiner eigenen Wünsche oder Interessen lebt, missbraucht sie und wird sie zerstören. Oder anders betrachtet: Viele Probleme unserer Zeit haben ihren Grund darin, dass sich Freiheit einerseits und Verantwortung andererseits nicht im Gleichgewicht zueinander befinden.

2. NÄCHSTENLIEBE, EIN VIELSEITIGER BEGRIFF

Bevor wir uns der Frage nach der Bedeutung der Nächstenliebe in der Gegenwart zuwenden, ist es notwendig, sich über den Begriff allein zu verständigen. Ich gebe zu, dass er in dem umgangssprachlichen Gebrauch gegenwärtig nicht gerade eine Hochkonjunktur erfährt. Zumindest wird er wohl eher einem religiösen Bereich zugeordnet und dort wahrgenommen werden. Mit Blick auf den Verlauf unserer Geschichte und die damit verbundene christlich-jüdische Tradition verwundert dass zunächst auch nicht.

Ich will im Folgenden und in gebotener Kürze daher kurz darstellen, wie alt der Begriff ist, wie er verwendet wurde und welche »Gegenentwürfe« er herausgefordert hat.

² Statistische Angaben zitiert aus dem Artikel »Armutsgrenze« unter www.wikipedia.de, aufgerufen am 1. Juni 2018.

³ Jochen Bohl, a. a. O. S. 4.

⁴ vgl. oben Anmerkung 1.

2.1 Das Gebot der Nächstenliebe im Alten Testament und im jüdischen Glauben

Der Begriff der »Nächstenliebe« selbst stammt aus einem Gebot der Tora, der Gesetzesammlung des Judentums. Dort heißt es beispielsweise im 5. Buch Mose: »An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.« (5. Buch Mose 19,18). Dieses Gebot nimmt damit das zwischenmenschliche Miteinander in den Blick. An und für sich ist es eine menschliche Entsprechung auf die Zuwendung und Fürsorge, die Gott in der Glaubenstradition der Bibel dem Volk Israel, aber im Grunde genommen allen Menschen zugesagt hat.

»Der Nächste ist dabei in der Tradition der Israeliten immer ein bestimmter, aktuell begegnender oder zum Gesichtskreis eines Israeliten gehörender »Mitmensch«. Die Nähe ergibt sich dabei aus einer konkreten Beziehung zu ihm.«⁵ Der Begriff der Liebe ist im Grundsatz als ein Gegenentwurf zu Hass, Rache oder Nachtragen in einem Streit zu verstehen und schließt Versöhnung und Frieden mit ein.

Als Bestandteil der Tora ist damit das Gebot der Nächstenliebe keine reine Emotion oder eine Art freiwillige Zusatzleistung, sondern gewissermaßen ein Pflichthandeln des Einzelnen. Es gilt vor allem auch den gesellschaftlichen Randgruppen, wenn in bestimmten Einzelgebieten in Form einer Art »Ausführungsverordnung« dann aufgefordert wird, nicht zu rauben, nicht zu täuschen, nicht zu betrügen etc.

2.2 Das Gebot der Nächstenliebe im Neuen Testament

Im Kontext der Verkündigung und Botschaft Jesu schließt der Begriff der Nächstenliebe dezidiert auch den Fremden und den Feind mit ein. »(...) Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen (...),«⁶ heißt es beispielsweise in dem Gebot der Feindesliebe, einem Kernbestandteil der so genannten Bergpredigt. In diesem Zusammenhang wird eine geradezu praktische Ethik entfaltet: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.«⁷ Und schließlich gipfelt diese Grundhaltung in der Aufforderung, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.«⁸

An anderer Stelle wird Jesus gefragt, wer denn dieser Nächste sei.⁹ Die Antwort Jesu, verbunden mit der Begebenheit von dem barmherzigen Samariter, wird wohl auch heute noch allgemein bekannt sein. Indem der Blick auf den Samariter fällt, wird deutlich, dass die Frage nicht inklusiv verstanden sein kann – wem kann und darf ich helfen –, sondern sich nach außen richtet und danach fragt, wem zu helfen ist, wer Hilfe nötig hat.

5 Quelle: www.wikipedia.de / Artikel »Nächstenliebe«, aufgerufen am 1. Juni 2018

6 Matthäus 5, 43ff.

7 Lukas 6, 31.

8 vgl. Matthäus 22, 39.

9 vgl. Lukas 10, 25–37.

Ganz konkret entdecken wir die Forderung der Nächstenliebe geradezu als eine Art lebenspraktische Auslegung in der so genannten »Goldenen Regel«: Was dir selber zuwider ist, das tue deinem Nächsten nicht an. Umgangssprachlich hat sich diese Regel in dem Sprichwort festgesetzt: »Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu.«

2.3 Christliche Auslegungen

In der weiteren biblischen Literatur des Neuen Testaments lassen sich eine Fülle von ethischen Hinweisen und Forderungen finden, die auf das Gebot der Nächstenliebe zurückgreifen: »Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat...«¹⁰ oder »Ein jeder sehe nicht auf das seine, sondern auch auf das, was dem anderen dient.«¹¹ Die Bitte »Soviel an euch liegt, so haltet mit allen Menschen Frieden!¹² findet wenig später ihre ethische Konkretisierung in der Grundsatzforderung: »Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.«¹³

Mit dem Hinweis, »Liebe und tu was du willst« fordert Augustinus von Hippo (354–430), jedes Handeln aus der Liebe heraus zu begründen. »Lass all dein Handeln in der Liebe wurzeln, denn aus dieser Wurzel erwächst nur Gutes.«¹⁴

Auch für Martin Luther hat die Nächstenliebe eine lebenspraktische, ethische Dimension: »Siehe, also fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen.«¹⁵

Und schließlich möchte ich mit einem Zitat von Papst Benedikt XVI. eine gegenwärtige Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe zur Sprache bringen:

Nächstenliebe besteht darin, dass ich auch den Mitmenschen, den ich zunächst gar nicht mag oder nicht einmal kenne, von Gott her liebe. Das ist nur möglich aus der inneren Begegnung mit Gott heraus, die Willensgemeinschaft geworden ist und bis ins Gefühl reicht. Dann lerne ich, diesen anderen nicht mehr bloß mit meinen Augen und Gefühlen zu sehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus.¹⁶

10 1. Petrus 4, 10.

11 Philipper 2,4.

12 Römer 12, 18.

13 Römer 12, 21.

14 Augustinus, In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 7,8.

15 Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation. Goldmann Verlag 1958, S. 148.

16 Papst Benedikt XVI, Deus caritas est, Enzyklika.

2.4 Säkularer Gegenentwurf – Immanuel Kant und der kategorische Imperativ

Nicht zuletzt vor diesem letztgenannten Zitat von Papst Benedikt XVI. lässt sich der Eindruck gewinnen, Handlungsgrundlage für die Realisierung der Nächstenliebe sei ausschließlich der christliche Glaube. Doch Zweifel dagegen kamen im Verlauf der letzten Jahrhunderte auf.

Die neuzeitliche Philosophie war im Zeitalter der Aufklärung bemüht, sich zunehmend gegen die an partikulare Glaubensbekenntnisse gebundene kirchliche Ethik und Dogmatik abzugrenzen. Sie versuchte stattdessen, eine allgemeingültige Ethik des sozialen Miteinanders rational in menschlicher Einsichtsfähigkeit und gutem Willen zu begründen. So hat Immanuel Kant das auf das Wohl des Nächsten bezogene, vom guten Willen gesteuerte Handeln formal mit dem so genannten kategorischen Imperativ begründet: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.«¹⁷

Für das Gebot der Nächstenliebe angewendet, bedeutet dieser Imperativ also: »Die Pflicht der Nächstenliebe (...) ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen.«¹⁸

2.5 Kritik der Nächstenliebe

So in den säkularen Raum hinein transformiert, war es keine Frage, dass es auch harte Kritik an diesem Grundsatz gab. Als Kritiker der Forderung der Nächstenliebe will ich nur kurz auf Friedrich Nietzsche hinweisen, der die Nächstenliebe als *dekadent* bezeichnete. Sigmund Freud kritisierte außerdem das Gebot der Nächstenliebe als ein »Gebot (das) undurchführbar (ist); eine so großartige Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen.«¹⁹

Schließlich erklärte Hans Jonas in seinem Hauptwerk »Das Prinzip Verantwortung«, dass das christliche Liebesgebot zu kurz greife und an der Beschränkung auf den unmittelbaren Umkreis der Handlung leide: »Man beachte, dass in all diesen Maximen der Handelnde und der ›Andere‹ seines Handelns Teilhaber einer gemeinsamen Gegenwart sind. Es sind die jetzt Lebenden und in irgendwelchem Verkehr mit mir stehenden.«²⁰

17 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants Werke, Akademie Textausgabe 1903, S. 421.

18 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Kants Werke, Akademie Textausgabe 1968, S. 450.

19 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. Intern. Psychoanalytischer Verlag, 1930, S. 132.

20 Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Suhrkamp, 1989 S. 36.

3. DIE GESELLSCHAFTLICHE RELEVANZ EINER »NÄCHSTENLIEBE«

Nach diesem rückblickenden und reflektierenden ersten Teil meiner Überlegungen möchte ich im zweiten und nun folgenden Teil der Frage nachgehen, ob und wenn ja inwiefern dieses »Gebot der Nächstenliebe« eine Bedeutung für unsere gegenwärtige Zeit hat: Vermag es dieses Gebot, die zwischenmenschliche Lage unserer Zeit zu bestimmen, wenigstens zu beeinflussen? Oder ist es im Kern doch eine durch und durch religiöse Ansicht, die nur durch die Einsicht und Bereitschaft des Glaubens zu leben ist?

Ich frage dies vor allem vor dem Hintergrund der Annahme, dass auch die freiheitliche Gesellschaft der Moderne in ihrem moralischen Kern auf Glaubenssätzen der Religion basiert, die unbedingte und überindividuelle Geltung beanspruchen und stiften. Am bekanntesten mag wohl in diesem Zusammenhang das zum Diktum gewordene Wort von Wolfgang Böckenförde geworden sein, das genau auf diese Voraussetzung abstellt: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. (...) Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben (...).«²¹

Im Folgenden will ich dem Gedanken nachgehen, dass eine solche Nächstenliebe am Ende als eine gebotene ethische Grundhaltung gegenüber unseren Mitmenschen nach wie vor eine enorme Bedeutung für uns und unsere Zeit hat und das dieses Gebot durchaus Grenzen kennt und solche auch eine Abgrenzung erfährt.

3.1 Die Rolle des Einzelnen

Es liegt nur zu deutlich auf der Hand zu fragen, wo denn diese Nächstenliebe nun anfangen und wo sie am Ende möglicherweise auch an ihre Grenzen stoßen könnte. Wo also beginnt sie: bei meinen unmittelbar Nächsten, in unseren eigenen sozialen Lebensräumen, bei unseren Partnern und Kindern, bei meinen Nachbarn, Kolleginnen und Kollegen? Ist sie dabei immer eher eine aktive, uneigennützig Gefühls-, Willens- und Tathandlung, die dem Menschen neben mir gilt?

Ich bin der Meinung, der Einsatz eines lebensnahen und lebenspraktischen Vollzugs beginnt noch früher. Er beginnt schlichtweg bei einem selbst. Denn wie will ich meinen Nächsten lieben, wie mich selbst, wenn ich beispielsweise mit mir selber nicht klarkomme? Die Frage ergibt sich aus dem Inhalt des christlichen Gebotes der Nächstenliebe, den anderen zu lieben, wie sich selbst.

²¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit. 1976, S. 60.

Mit dieser Perspektive wird deutlich, dass es eine erste und wie ich meine sehr entscheidende Grundvoraussetzung ist, mit sich selber mindestens in einem gewissen Gleichgewicht zu leben, um offen zu sein, für die Menschen neben einem selbst. Dabei geht es da noch gar nicht um eine »Liebe«, wie immer dieser Begriff für uns selbst gefüllt sein mag.

Ich will das Gesagte in gebotener Kürze an dem Beispiel der Religion verdeutlichen.

Aufgrund der Flüchtlingsströme und den damit in Verbindung stehenden Herkunftsländern der flüchtenden Menschen ist die Religion des Islam erkennbar in unserem Kulturkreis angekommen. Erkennbar deswegen, weil es Menschen in unserem Alltag gibt, die – schon an ihrem Äußeren wahrnehmbar – sich dieser Religion verpflichtet wissen.

Damit trifft nicht nur der Islam auf einen weitestgehend säkularisierten Raum. Damit begegnen tief religiöse Menschen in ihrem unmittelbaren Lebensumfeld auf Menschen, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben.²²

Die Exilsituation dieser Menschen bedingt noch ein weiteres Phänomen; ich bezeichne es als das der religiösen Verdichtung. Die Spannungs- und Konfliktlagen, aufgrund derer die Menschen ihre Heimat verlassen mussten, nötigten sie, ihren materiellen Besitz weitestgehend zurückzulassen. Die Fluchtwege und -mittel zwangen sie zudem, sich auf das Wesentlichste zu beschränken.

Das einzige, was diese Menschen uneingeschränkt mitnehmen konnten, war ihre religiöse Haltung, ihren Glauben. Mit diesem fühlen sie sich in der Fremde mit ihrer Heimat verbunden. Sie intensivieren, sie verdichten ihren Glauben, weil er ihnen ein wichtiger Anker ist. In ihm finden sie eine Rückbindung an ihre Heimat. Mit ihm wissen sie sich verbunden mit den Zurückgelassenen in ihren Herkunftsländern.

Diese konzentrierte religiöse Lebensform trifft nun in unserem Land mehrheitlich auf Menschen, denen eine solch strenge Religion fremd ist, weil sie selbst ohne eine religiöse Bindung leben. Die verdichtete, die konzentrierte Religiosität und Glaubensform der Muslime vermag zu verunsichern. Grund der Verunsicherung ist aber nicht allein nur die Fremdheit des Islam, sondern die Tatsache, dass man selbst diesem religiösen Lebensgefühl nichts entgegenzustellen vermag; zumindest nichts Vergleichbares.

Zweifellos ließe sich diese geschilderte Konstellation detaillierter und präziser beschreiben. Und ebenfalls zweifellos gibt es jeweilige extreme Ausdrucksformen, sowohl in der Sphäre des Islams in seiner militanten Ausdrucksform, als auch auf der Seite unseres Kulturkreises durch einen gewaltbereiten Ausländerhass. Im Kern geht es aber darum, den anderen nur dann verstehen und ihm mit Offenheit begegnen zu können, wenn wir selber mindestens innerlich in einer Art »friedlichen Koexistenz« leben.

Wohlgemerkt, hier geht es um keinen Egoismus oder Narzissmus. Hier geht es lediglich um ein gutes, um ein ausgeglichenes Verhältnis zu sich selbst, dem wir oft aber im Wege stehen. Doch die Fürsorge für den anderen fängt bei der eigenen Selbstfürsorge an.

Diese grundsätzliche Lebensweisheit verlieren wir oftmals aus dem Blick, sodass die Grenzen einer Nächstenliebe nicht durch die Art und Lebensweis der anderen gesetzt werden, sondern zuerst bei uns selbst beginnen. Wer hat was er braucht, kann beim Geben aus dem Vollen schöpfen. Wer sich selbst aus dem Blick verliert, wird nichts zu

22 vgl. Karin Vorländer, Schon vergessen, dass sie Gott vergessen haben? Publik Forum 12/2000.

geben vermögen. Indem wir uns so wahrnehmen sehe ich eine große Chance, anderen Menschen zu begegnen und mit und durch diese Begegnungen oftmals auch bereichert zu werden.

Natürlich leben wir in einer Zeit, in der die Gefahr einer Hyperindividualisierung unserer Gesellschaft gegeben ist. Der Einzelne will und muss sich behaupten, um Positionen zu beziehen oder Positionen zu erlangen. Der gegenwärtige Zeitgeist fordert solch eine Individualisierung geradezu heraus.

Gleichwohl besteht die Herausforderung aber gerade darin, immer wieder den Unterschied zu finden zwischen einem notwendigen Maß an Individualität und einer zu intensiven Ich-Bezogenheit. Letztere lässt dem oder der Nächsten gar keinen Raum, sondern nimmt diesen vielmehr als Konkurrenten wahr, schlimmstenfalls sogar als Bedrohung der eigenen Lebensentwürfe.

3.2 Die politische Dimension der Nächstenliebe – Chancen und Grenzen in der Gesellschaft

Ich hatte schon darauf hingewiesen: Gegenwärtig leben wir in einer Gesellschaft, deren faktischen Überzeugungen sich mehrheitlich nicht mehr aus den Quellen des christlichen Glaubens speisen, obgleich die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens auf die Tradition des christlichen Glaubens zurückzuführen und rückzubinden sind.

In diesem Kontext muss die Frage erörtert werden, wie sich grundsätzlich und prinzipiell Maßstäbe für das zivilgesellschaftliche Leben gewinnen lassen. Und in diesem Zusammenhang ist ebenfalls die Frage zu stellen, ob die auf die christliche Grundeinsicht zurückzuführende Form der Nächstenliebe einen realen Sitz im Leben einer säkularen Gesellschaft haben kann und ob und wenn ja wie sie sich darin konstitutiv zum Ausdruck bringt. Die gegenwärtige Lage in unserem Land drängt uns dazu.

Die Schwierigkeit gerade liberaler Gesellschaftsordnungen liegt ja darin, dass mit der Entkopplung der religiösen von der politischen Zone auch der Grundbestand an ethischen und sinngebenden Vorgaben verloren gehen kann. »Wir müssen auch in der Form des Miteinanders unsere Orientierung wiedergewinnen und die Werte finden, die Menschen zusammenführen können, die Zusammenhalt geben und die Zukunft weisen.«²³ Das Trennende muss dabei nicht betont, das Verbindende aber gesucht werden. Mit anderen Worten: Bei aller Verschiedenheit kommt es darauf an, immer wieder auch Gemeinsames zu entdecken. Das bedeutet, über Grenzen, Vorurteile, festgefahrene Meinungen und ähnliche Ressentiments hinweg nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner zu suchen, von dem aus sich manch neue sinnstiftende Lebensform einer Gemeinschaft finden lässt. Schon das können dabei wahrnehmbare Ausdrucksformen einer »Nächstenliebe« sein, in dem ich den anderen zur Geltung kommen lasse.

²³ Jim Wallis, Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft. 1995 S. 333.

Mit dem anfangs noch beklemmenden schließlich aber befreienden Ruf »Wir müssen reden« brachte am Reformationstag 2017 im Rahmen des Festgottesdienstes aus Anlass des 500. Jubiläums in der Wittenberger Schlosskirche²⁴ der Schauspieler Devid Striesow in einer Rezitation verschiedener Ablassthesen das Kernanliegen der Intervention Martin Luthers auf den Punkt – »Wir müssen reden«.

So zwingend notwendig und einsichtig diese Aufforderung ist, so entscheidend ist meines Erachtens jedoch ein vorheriger Schritt: Wir müssen hören. Wie will ich wissen, was der andere denkt, bevor ich nicht höre, was er sagt? Erst muss ich den oder die andere in seiner und ihrer Meinung wahrnehmen, um mich zu ihren Denkan-sätzen verhalten zu können. Hören heißt aber Hinhören und Zuhören. Hören heißt, sich dem oder der anderen zuwenden. Zuwendung ist für mich eine zwingend notwendige Grundhaltung, um mit dem anderen reden zu können und nicht etwa nur über ihn zu reden. Ohne Zuwendung lässt sich auch eine »Nächstenliebe« nicht realisieren. Ich muss den oder die andere in seinen bzw. ihren Lebensvollzügen wahrnehmen, die seine und ihre Denkansätze mit bestimmen.

Vor diesem Hintergrund beurteile ich grundsätzlich das Agieren von und Vorkommnisse wie PEGIDA im Kern anders. Wohlgermerkt, um nicht missverstanden zu werden – im Grundsatz! Wobei ich nicht das, was dabei zu hören ist rechtfertigen oder gar gut heißen würde. Doch die Tatsache an sich, dass Menschen auf der Straße und damit hörbar, also vernehmbar ihre Meinung artikulieren, macht es möglich zu erkennen, wes Geistes Kind diese Männer und Frauen aus unterschiedlichsten sozialen Milieus sind. Weitaus mehr machen mir die größere Zahl der schweigenden Mitbürgerinnen und Mitbürger Sorgen. Sorgen insofern, da ich nicht weiß was sie denken, weil nicht zu hören ist, was sie sagen.

Von diesen bislang ausgeführten Grundsätzen ausgehend, steht das Gebot der Nächstenliebe in seiner Praktikabilität in einem Spannungsfeld. Denn Nächstenliebe bedeutet grundsätzlich, sich einzumischen in die Geschehnisse unserer Welt. Diese Einmischung bedeutet, manche innere Abgrenzung zu überwinden und Ausgren-zungen zu durchbrechen. Toleranz ist hier für mich ein wichtiges Schlüsselwort, um einen Aktionsraum für die Nächstenliebe zu schaffen. Toleranz ist die Grundlage eines friedlichen Miteinanders. Toleranz ist das Grundprinzip jeder offenen Gesellschaft. Aber auch die Toleranz hat ihre Grenzen. Sie endet dort, wo unsere grundgesetzlich verbürgten Freiheitswerte und Menschenrechte missachtet oder gar mit Füßen getreten werden.

Diese Abgrenzung der Toleranz hat dem folgend auch Auswirkungen auf das Gebot der Nächstenliebe, auf die Nächstenliebe schlechthin. Dieses Gebot bedeutet ebenfalls, die ihm zugrundeliegende ethische Grundhaltung zu achten und Grenzen dort zu ziehen, wo diese Grundhaltung missachtet wird. Grenzlinien sind dann jedoch meines Erachtens überschritten, wo menschenverachtende Äußerungen gesprochen, wo rassistische Hetze betrieben, wo antisemitischen Tendenzen Vorschub geleistet und wo die Prinzipien der Menschenrechte außer Acht gelassen werden. In diesen Situationen sind die Verlet-zungen deutlich zu benennen. Den so Handelnden und Sprechenden muss widersprochen

24 31. Oktober 2017.

werden. Das verlangt ein Grundmaß an Zivilcourage. Insofern bedeutet aber auch hier Nächstenliebe eine Einmischung in die Welt, als dass wir – aus Nächstenliebe – zu diesen Worten nicht schweigen dürfen.

Nächstenliebe ist also kein einfaches Prinzip des Miteinanders. Wohl aber ist es ein unsere Gesellschaft in aller Pluralität tragendes Prinzip. Nächstenliebe leben bedeutet nicht mehr, aber eben auch nicht weniger, als Toleranz zu leben, Klarheit zu zeigen und Grenzen zu ziehen.

Den Nächsten zu lieben, d. h. ihn zu achten, ihn zu tolerieren und in seiner Lebenshaltung wahr- und bestenfalls ernst zu nehmen. Das alles sind keine Streicheleinheiten. Nächstenliebe verlangt immer wieder neu nach Auseinandersetzungen mit sich selbst und mit den Menschen neben uns. Mit anderen Worten: Nächstenliebe verlangt uns in unserer ganzen emotionalen Ganzheitlichkeit und Lebensfülle.

ULRIKE ACKERMANN

DIE LAST DER FREIHEIT. DIE EMOTIONALEN HERAUSFORDERUNGEN DER OFFENEN GESELLSCHAFT

Rechts- und linkspopulistische Bewegungen und Parteien in ganz Europa und den USA stellen die liberalen Demokratien, ihre Institutionen und unsere offene Gesellschaft inzwischen auf eine harte Probe. Auch wenn Geert Wilders in den Niederlanden und Marine Le Pen in Frankreich weniger erfolgreich waren als befürchtet. Alle, ob auf der linken oder rechten Seite, eint ein ausgeprägt antiwestliches Ressentiment: Die Skepsis gegenüber der Globalisierung, durchsetzt von Antikapitalismus, Europaskepsis, Putin-Verehrung, der Wunsch nach starker Führung und einer harten Hand, das Misstrauen gegenüber der parlamentarisch-repräsentativen Demokratie und stattdessen der Wunsch nach unmittelbarer Volksherrschaft und mehr Plebisziten, nach Revolte. Der Individualismus wird skeptisch beäugt und stattdessen kollektive Identitäten gefeiert – in all diesen Tendenzen zeigen sich im Übrigen interessante Schnittmengen mit dem Islamismus.

Die politische Mitte hat an Boden verloren und der Hass auf die Eliten nimmt in ganz Europa und den USA zu. Den teilen nicht nur die sogenannten »abgehängten« Globalisierungsverlierer der unteren Mittelschicht, die abgestiegen sind oder ihren Abstieg befürchten. Es handelt sich weit mehr um einen Aufstand gegen die Moderne und die von ihr bescherte grenzenlose, konfliktreiche Unübersichtlichkeit der Welt, in dem das Land bzw. die Provinz gegen die Stadt aufbegehrt. Die Revolte richtet sich gegen das kosmopolitisch-urbane, global vernetzte sogenannte Establishment. Umgekehrt kann man in den europäischen Hauptstädten und amerikanischen Metropolen beobachten, wie die Funktionseliten z. T. ihre Bodenhaftung eingebüßt haben. Viele ihrer Vertreter verärgern darüber hinaus ihre Wählerschaft mit zuweilen hochmütigem Paternalismus, mit Infantilisierung und Pathologisierung, wenn sie beschwichtigend auf ihre Bürger einreden, als seien es kleine Kinder. Die klassischen Volksparteien werden reihenweise abgewählt. Die Kluft zwischen Bevölkerung und politischer Klasse sowie den Leitmedien hat sich vergrößert und die politische Meinungsfreiheit ist aus Sicht der Bevölkerung unter starken Druck geraten. Auch die fortschreitende Fragmentierung der Öffentlichkeit im Zuge der digitalen Revolution schafft neue Paradoxien: Öffnung und Zugang zur großen Welt, die man sich ins Wohnzimmer holt, zugleich die Abschottung davon in Echokammern, die die konfliktreiche Welt und unliebsame Realitäten in postfaktischer

Manier außen vor lassen und polarisieren. Sehnsucht nach Grenzenlosigkeit und zugleich die Angst davor, verbunden mit dem Wunsch nach gesicherten Grenzen. Die Erfahrung des politischen Kontrollverlusts auf dem Höhepunkt der Flüchtlingskrise verstärkte die Angst und befeuerte den Populismus. Die Rückgewinnung der Kontrolle sorgte inzwischen dafür, dass populistische Parteien wieder verlieren.

Doch es sind eben nicht nur populistische Ressentiments, Skepsis gegenüber Einwanderung und Fremdenfeindlichkeit, die die europäischen Gesellschaften und ihre gewachsenen sozialen Ordnungen erschüttern. Schulden- und Flüchtlingskrise haben Europa schwer zugesetzt. Die Idee der liberalen Demokratie und europäischen Einigung samt der politischen Architektur der EU selbst stehen auf dem Prüfstand. Es sind neue und ganz reale Probleme, nicht etwa nur diffuse Ängste der Bevölkerung, die mit den zeitweise außer Kontrolle geratenen Migrationsbewegungen und ständiger Terrorgefahr heute auf der Agenda stehen: neue Verwerfungen und soziale Spaltungen, die unsere bisher liberalen und offenen Gesellschaften samt ihrer demokratischen Institutionen und das politische Gefüge im Kern berühren. Die politische Klasse hat auf diese neuen Herausforderungen bisher keine überzeugenden Antworten gefunden. 70% der Jugendlichen in Europa, wie jüngst eine große Studie zeigte, misstrauen der Politik.

Seit einigen Jahren können wir auch in Deutschland eine Krise des Vertrauens beobachten: Die Bürger misstrauen nicht nur den alten politischen Volksparteien, auch das Parlament hat erheblich an Ansehen eingebüßt. Nicht anders geht es der sozialen Marktwirtschaft. Im Zuge der Flüchtlingskrise und weltweiten Migrationsbewegung Richtung Europa – und vor allem nach Deutschland – hatte sich diese Krise verschärft und eine Diskussion über westliche und europäische Werte provoziert, über die normativen Grundlagen unseres Gesellschaftsmodells, über unseren Lebensstil und die Zugehörigkeitskriterien im Integrationsprozess. Die Debatte darüber, ob der Begriff »westliche Werte« zuträglich, nötig oder überflüssig sei, zeigt, dass westliche Selbstzweifel im Raum stehen – auch bei Intellektuellen und Teilen der Funktionseliten. Nicht nur vom postfaktischen, sondern inzwischen auch vom postliberalen Zeitalter ist die Rede. Die Geißelung westlicher Dekadenz und diverse Spielweisen von Zivilisations-, Konsum-, Wachstums- und Kapitalismuskritik im Westen selbst sind nicht neu. Sie tönen von rechter wie von linker Seite, sind oft durchsetzt von Kulturpessimismus und Fortschritts-skepsis und warnen vor Entfremdung. Auch in der multikulturellen Verherrlichung fremder Kulturen, dem Lobgesang auf das Ursprüngliche, Unverdorbene, frei von kapitalistischen Überformungen, schwingt ein antiliberales und antiwestliches Ressentiment mit. Ein tief sitzendes Schuldgefühl angesichts der europäischen Kolonialgeschichte und der Verbrechen der Nationalsozialisten speist den Multikulturalismus und preist die unbegrenzte Migration mit moralisch aufgeladener Willkommenskultur. Besonders Individualismus und Säkularität sind unter Beschuss geraten. Sie gelten als Werte einer westlichen Kultur, die schleunigst relativiert werden soll und keineswegs mit einem universellen Anspruch auftreten dürfe. Rechte, aber auch linke Identitätspolitik, die sich nicht am Individuum sondern an kollektiven Identitäten orientiert, macht sich breit und klagt immer neue Gruppenrechte ein.

Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, wie zerbrechlich die dünne Schicht der Zivilisation ist. Die sukzessiven Fortschritte des Individuums auf dem Weg zu Selbstbestimmung, persönlicher und politischer Freiheit schützten es nicht davor, sich in ungeheurer Zahl einer neuen Unfreiheit zu unterwerfen. Indem es sich einem Kollektiv, einer revolutionären Bewegung, einer Partei oder einem Führer überantwortete, suspendierte es sein mühsam errungenes Ich samt seiner Freiheiten. Die Angst vor der Freiheit war offensichtlich weitaus mächtiger als das Streben nach Unabhängigkeit und Eigenverantwortung.

In Massenbewegungen steigern sich naturgemäß die Affekte, und das Denken wird zunehmend gehemmt. Die Irrationalität tobt und überschreitet immer wilder Grenzen, die die Vernunft ursprünglich gesetzt hatte. Das Ich verliert seine Konturen und verschwindet im machtvollen Wir. Die individuelle, bewusste Persönlichkeit verändert sich zunehmend und orientiert ihre Gefühle und Gedanken stromlinienförmig in Richtung des Kollektivs und seiner Führer. In der angestrebten sozialen Gleichheit soll keiner mehr aus der Reihe tanzen, sich hervortun oder mehr besitzen dürfen als sein Nachbar: Jeder hat das gleiche und ist das gleiche, aufgehoben in der Wärme und Schutz bietenden Gemeinschaft, die neuen Sinn stiftet. Erhaben ist sie, weil sie den Einzelnen scheinbar aus seiner isolierten, unerfüllten Existenz ins versprochene Paradies führt. Seine Gleichschaltung nimmt er dafür billigend in Kauf.

Kurzum, es handelt sich um eine Regression in ältere gesellschaftliche Zustände der Horde oder des Stammes, also archaische Gemeinschaften, in denen unumschränkt das Wir galt und vom Ich noch nicht die Rede sein konnte. Zugleich regrediert die seelische Tätigkeit des Individuums auf eine frühere Stufe, die ihm als Kind eigen war. Es badet im »ozeanischen Gefühl«, kostet seine Allmacht aus, harmonisch umfungen von der Mutterliebe. In abgeschwächter Ausprägung sind uns solche Dynamiken bis heute recht vertraut, wenn die Massen vor Begeisterung oder auch aus Wut außer Rand und Band geraten. Doch der kollektive Rausch verfliegt in der Regel, wenn sie den Konzertsaal oder das Sportstadion verlassen haben.

Auch nach der erfolgreichen Überwindung der Diktaturen in Europa und der Konsolidierung und Weiterentwicklung der demokratischen Institutionen als Antwort auf diese traumatischen Erfahrungen bleibt die Angst vor der Freiheit, die dem Einzelnen womöglich Einsamkeit bescheren könnte und die Sehnsucht, sich einer Gemeinschaft zu überantworten, lebendig. Sie zählen ganz offensichtlich zum Inventar unserer westlichen Kultur ebenso wie die Tröstungen in Gestalt der Religion und ihrer säkular-politischen Adaptionen.

Das Vernunft-Postulat, das wir von der Aufklärung geerbt haben, hat diese irrationale Seite der Freiheit allzu lange unterschlagen und verleugnet. Im Jahrhunderte währenden Modernisierungsprozess der westlichen Zivilisation sind jene Schutz- und Kontrollfunktionen, die vormals Sippe, Dorfgemeinschaft, Gutsherrschaft, die Zunft oder der Stand für den Einzelnen hatten, von urbaner werdenden, später demokratisch verfassten Staatsverbänden übernommen worden. Das bedeutet einerseits einen ungeheuren Zugewinn an individueller Freiheit, zugleich aber ist der Einzelne in weitaus stärkerem Maße auf sich selbst gestellt, mit der Herausforderung, seines Glückes Schmied zu sein. Seine Mobilität wächst mit der Zunahme seiner Wahlmöglichkeiten, nämlich seine Biographie

eigenständig, jenseits der Zwänge seiner Herkunft gestalten und neue Wege einschlagen zu können. Wächst die Freiheit, selbst entscheiden zu *können*, so auch der Zwang, selbst entscheiden zu *müssen*. Mit der Mannigfaltigkeit der Alternativen steigt indes auch das Risiko für den Einzelnen, von dem je selbst gewählten Weg überfordert zu werden und möglicherweise zu scheitern. Er ist deshalb oft geneigt, die Zumutung der Freiheit und die Selbstverantwortung zurückzuweisen. Der großen, unübersichtlichen Gesellschaft fühlt er sich schutzlos ausgeliefert und wünscht sich von ihr, sie möge die vertrauten Regeln und Gepflogenheiten der kleinen Gemeinschaft, wie beispielsweise der Familie, übernehmen, um ihm Geborgenheit, Richtung und Sinn zu schenken.

Die westliche Zivilisation hat das selbstbewusste Individuum hervorgebracht. Dieser Emanzipationsprozess hat aber keineswegs dazu geführt, dass sich der »vernünftige« Mensch seiner »unvernünftigen« Seite völlig entledigen könnte. Ganz im Gegenteil, denn die drei anthropologischen Grundängste, als da wären die Angst vor dem Liebesverlust und der Einsamkeit, die Angst vor der Sexualität, d. h. der eigenen, unberechenbaren Triebnatur und letztlich die Angst vor dem Tod und der eigenen Endlichkeit, bleiben ihm bis heute erhalten. Sie haben in unterschiedlicher Intensität Anteil an der Angst vor der Welt, vor dem Leben und letztlich vor der Freiheit. Aber die Weltangst mindert das Weltvertrauen und die Lebensangst das Selbstvertrauen, nämlich die Freiheit als individuelles Potential tatsächlich auszuschöpfen, alte, vertraute Wege zu verlassen und neue zu beschreiten – auch wenn der Preis die Ungewissheit ist.

Die klassische Aufklärung hat dem Individuum die Vernunft geschenkt und seinen Intellekt bedient, es vermisst aber die Herzenswärme in der großen Gesellschaft und bleibt auf seinen Ängsten sitzen. Es leidet unter dem Zustand der »Wirlosigkeit« (Norbert Elias). Unter dem Druck ständiger Veränderung und der Ungewissheit über den Weltenlauf nagen die Zweifel an dem, was ihm diese westliche Zivilisation, der es sich verdankt, tatsächlich an Glück gebracht hat. Skepsis und Selbstkritik, auch sie originäre Abkömmlinge und zugleich Motoren der Aufklärung, ballen sich zusammen und stellen das bisher Errungene immer lauter in Frage. Der Zustand der Entfremdung wird beklagt, der die Menschen in der Moderne ereilt hat und mit dem sie ständig zu kämpfen haben, nachdem sie alter, traditioneller Bindungen verlustig wurden. Der amtierende Literaturnobelpreisträger Bob Dylan fasste diese melancholische Kulturkritik in seinem berühmten Lied *Like a Rolling Stone* zusammen:

*»How does it feel
To be on your own
With no direction home
Like a complete unknown
Like a rolling stone?«*

Es ist die Sehnsucht nach Freiheit, nach dem Unbekannten und Offenen und zugleich das Unbehagen und die Angst, in der Weite und Unvorhersehbarkeit der Moderne unter die Räder zu geraten, anonym zu bleiben und nicht als besondere, einzigartige Person erkannt und geschätzt zu werden. Diese Sogkraft nach beiden Seiten hin treibt das Individuum in Konflikte, mit denen es lebenslang zu hadern hat. Es kämpft mit

dem beängstigend Neuen und Fremden und wird sich zuweilen selbst fremd, wenn es in den Spiegel schaut. Einerseits stolz auf seine Freiheit und Unabhängigkeit und die Fähigkeit, eigenverantwortlich zu handeln, selbst zu entscheiden und sein Glück zu suchen, ringt das Individuum zugleich mit seiner Angst davor. Um sie zu besänftigen und sich zu trösten, wünscht es sich Wärme und Geborgenheit. Getrieben von der Sehnsucht nach Gemeinschaft, dem Wunsch unter Gleichen zu sein, nach Harmonie und höherem Sinn, nach Eindeutigkeit und Perfektion, nach Fürsorge und Unterwerfung, will es erlöst werden von den Qualen und Selbstqualen der Ambivalenz im Diesseits.

Die Religion und ihre säkularen Verwandten bedienen dieses tiefsitzende Bedürfnis des Menschen nach Heil. Normalerweise lebt er eingebettet im Alltäglichen, Vertrauten und Vorhersehbaren, das weitgehend seiner Kontrolle unterliegt. Zugleich ist er immer wieder konfrontiert mit Krisen, die diesen Alltag außer Kraft setzen, wie Geburt und Tod, Einsamkeit, Krankheit, Gewalt oder Krieg. Sie stürzen ihn ins Unbekannte, Gefährliche, Lebensbedrohliche, das unvorhergesehen hereinbricht und ihn aus der Bahn werfen könnte. Mit seinem Latein am Ende und bänglich, was die ungewisse Zukunft ihm möglicherweise bescheren wird, ist er dann geneigt, das Außeralltägliche, das sich seiner alltäglichen Beherrschung und Kontrolle entzieht, auf andere Mächte zu projizieren und sich ihnen zu unterwerfen: Gottvater, der Geschichte, der Glaubensgemeinschaft, der Partei, dem Klassen- oder Rassenkollektiv. Er sucht in ihnen Stärkung, um seine Krise zu bewältigen. Die Religion ebenso wie ihre säkulare Variante versuchen, das Unerklärbare zu erklären. Das Unheil erhält damit Sinn und das Versprechen des ewigen Heils tröstet und relativiert aktuell erfahrenes Unheil. Er nutzt sie als eine Art Abwehrschirm vor den Ungewissheiten und der Unberechenbarkeit des Lebens.

Die in der Zivilisationsgeschichte entstandenen religiösen Mythen und kollektiven Rituale sind also Ausdruck und zugleich Besänftigungsversuche gegenüber der dem Menschen eigenen Angst- und Aggressionspotentiale. Es sind Versuche, Einsamkeit, aber auch Ressentiments, Neid und Hass, die der konflikthaften Dynamik einer Gesellschaft eigen sind, zu kompensieren und zu überwinden. Der Glaube an das Heil und das Heilige will die Entfremdung und Entzauberung der Moderne mildern. Die Imagination vom gütigen Walten einer göttlichen Vorsehung bzw. eines historischen Determinismus beschwichtigt die Ängste und Gefahren des Lebens und verspricht obendrein die Erfüllung universaler Gerechtigkeit im Himmel wie auf Erden.

Diese Wünsche, die die Religion wie die säkulare Religion widerspiegeln, sind die ältesten, stärksten und beharrlichsten der Menschheit. Sie zählen damit zum psychischen Inventar unserer Zivilisation. Gegen alle Anfechtungen der Vernunft und des Wissens hält sich überaus hartnäckig der uralte Traum von einer letzten, endgültigen Lösung aller Übel, von einem Zustand, in dem die Menschheit auf Dauer glücklich, tugendhaft und gut sein möge. Es ist die große Illusion, die Widersprüche der menschlichen Natur aus der Welt räumen zu können.

Während der jahrhundertelangen Säkularisierung und erst recht in der entzaubernden Moderne haben sich die Bewusstseinsstrukturen der Menschen im Sinne ihrer Rationalisierung verändert, hin zum selbstbewussten Individuum. Glauben und Wissen sind in diesem historischen Prozess Zug um Zug auseinandergetreten. Aber mit der Verweltlichung der Religion sind ihre Ideale keineswegs verschwunden. Die Religion

wie die säkularen Nachfolger beherbergen Wünsche und Gebote, die den unwissenden Kinderzeiten der Menschheit entlehnt sind. Trotzig beharren sie auf Erfüllung, obwohl uns die Erfahrung gelehrt hat, dass die Welt keine Kinderstube ist. Trostbedürftig sind die Menschen ganz offensichtlich bis heute, angesichts der drei großen Kränkungen, die ihnen auf dem Weg in die moderne Zivilisation widerfahren sind. Die erste kam in Gestalt von Kopernikus, der sie darin desillusionierte, unsere Erde sei der Mittelpunkt des Weltalls. Die zweite Kränkung erfuhren sie von Charles Darwin, der mit seiner Evolutionstheorie das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte. Er verwies die Menschheit auf ihre Abstammung vom Tierreich und die Unvertilgbarkeit ihrer animalischen Natur. Die dritte Kränkung bestand in der Entdeckung des Unbewussten: dass nämlich trotz Aufklärung und wissenschaftlichem Fortschritt im modernen Individuum Abgründe lauern, dass das Ich nicht einmal Herr im eigenen Hause ist, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewusst in seinem Seelenleben vor sich geht.

Die Kulturentwicklung verlangt vom Menschen bekanntermaßen Triebverzicht. Freud hat uns gezeigt, dass die Umwandlung ehemals sexueller Triebe in kulturell wertvolle Bestrebungen die Grundlage für diesen Prozess bildet. Ihre Sublimierung in schöpferische Tätigkeit und intellektuelle Arbeit ist der Motor für die Erfolgsgeschichte der westlichen Zivilisation und die Herausbildung des modernen Individuums. Zugleich sind seine Handlungen, Bedürfnisse, Gedanken und Triebe mit jenen der anderen Individuen eng verflochten. Im Laufe der Geschichte entstanden soziale Strukturen und Strukturwandlungen, die weder nur naturhaft noch geistig, sondern rational und irrational sind und gerade dadurch ihre Bindekraft für die Gesellschaft entfalten. Dieses fein gesponnene Regelwerk aus Sprache, Sinnstrukturen, Werten und Traditionen hat eine soziale Ordnung hier im Westen geschaffen, die stabil und elastisch zugleich ist. Sie würde allerdings nie funktionieren, wenn sie sich ausschließlich in den Nützlichkeitsabwägungen des Einzelnen erschöpfte. Allein das Interesse der Arbeitsgemeinschaft würde sie nicht zusammenhalten, denn triebhafte Leidenschaften sind stärker als vernünftige Individuen. Mit ihrer Sublimierungsfähigkeit und schöpferischen Kraft haben sie zwar erstaunliche Leistungen im Zivilisationsprozess vollbracht. Aber das ganze Ungemach enttäuschter Liebe, Neid, Missgunst, Eifersucht und natürlich Angst begleitet uns auch weiterhin. Und die irrationale Kraft in Gestalt der Lebenstriebe kann immer wieder umkippen ins Destruktive. Denn auch das moderne Individuum ist nicht nur ein sanftes, liebes- und schutzbedürftiges Wesen, sondern auch eine mächtige Aggressionsneigung ist ihm eigen.

Als zivilisatorisch Gezähmter hat der Einzelne seine Wahlmöglichkeiten nicht alleine geschaffen, sie sind vorgegeben und begrenzt, je nach dem, wie sich eine Gesellschaft sozial organisiert und strukturiert. So gründet der Zusammenhalt in unseren westlichen Gesellschaften in den gemeinsam geschaffenen demokratischen Institutionen wie der Gewaltenteilung und dem staatlichen Gewaltmonopol und den damit verbundenen Werten, aber ebenso in der Aktivität des Einzelnen, seiner Fähigkeit, sich sehr unterschiedlich auf individuelle Weise entscheiden zu können. Diese »Selbststeuerung« (Norbert Elias) in Beziehung zu anderen Menschen setzt deren Selbststeuerung wiederum Grenzen und bindet sie zugleich, ganz im Sinne des Kategorischen

Imperativs Immanuel Kants. Dieses Ineinander und Gegeneinander der Handlungen, Zwecke und Pläne vieler Einzelner in einer Gesellschaft ist nie ein geplantes, großes Werk gewesen. Unsere Geschichte mit ihren Fortschritten und Rückschlägen, Reaktionen und Gegenreaktionen ist gerade keinem Plan oder einem geheimem Telos der Geschichte zu verdanken. Das ist die große Lehre aus dem westlichen Zivilisationsprozess und den Erfahrungen der Totalitarismen – sie widerspricht damit den alten Vorstellungen vom »göttlichen Uhrmacher«, vom historischen Determinismus und dem Ideal säkularer Religionen, nämlich die Menschen zu ihrem vorgeblich Besten lenken und führen, eine perfekte Gesellschaft planen und herstellen zu können.

Zurück zur politisch-aktuellen Lage: die verheerende antiwestliche Politik von Donald Trump und das Desaster des Brexits haben deutliche Spuren hinterlassen und sorgen weiterhin für große Verunsicherung. Überall in Europa gewinnen die populistischen Parteien weiter an Boden, Deutschland ist da keine Ausnahme. Erfreulich sind hingegen die Entwicklungen in unserem Nachbarland: Mit Emmanuel Macron hat in Frankreich ein Präsident gesiegt, dem es gelungen ist, den Vormarsch der Populisten zu stoppen. Mit seiner Biographie steht er für diese Pluralität der Lebensstile, für die offene Gesellschaft und gegen Abschottung und Protektionismus. Auch sein Kabinett spiegelt eine Vielfalt politischer Persönlichkeiten und die Aufkündigung alter politischer Lager wider. Macron ist proeuropäisch – auch wenn seine Ideen eines europäischen Finanzministers samt eigenem Budget für Konflikte sorgen werden. Die alten Volksparteien sind in Frankreich abgewählt worden, ihre Zeit ist vorbei, doch 40% haben rechts- und linksradikal gewählt. Das Land ist gespalten, wie der erste Lauf der Parlamentswahlen zeigte. Der Widerstand gegen Reformen ist in Teilen der Bevölkerung immer noch groß, ein heißer Herbst mit Streiks bereits angekündigt. Doch der anfangs als großenwahnsinniger, junger Spinner belächelte Macron kann mit einer satten Mehrheit seiner neuen Partei La Republique en Marche regieren und reformieren. Ein großer Teil der französischen Bürger will aufbrechen aus der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Erstarrung in eine bessere Zukunft.

Auch mit der Bewegung Pulse of Europe versammeln sich in ganz Europa inzwischen Bürger, denen die Einheit und Vielfalt Europas und die offene Gesellschaft am Herzen liegt. Eine sehr erfrischende Initiative, entstanden aus der Zivilgesellschaft und nicht als Werbeaktion von Brüssel gesteuert. Doch je komplizierter die Welt, desto konfliktreicher wird sie und beschert uns immer häufiger Wertekollisionen etwa zwischen Freiheit und Sicherheit oder Freiheit und Gleichheit. Und wird uns auch nicht vor neuen Ängsten verschonen.

Umso wichtiger ist eine fortgesetzte Selbstverständigung der Gesellschaft darüber, was uns zusammenhält, was nicht verhandelbar ist und wie wir den neuen Herausforderungen begegnen können. Genügt in Deutschland z. B. das Grundgesetz als Orientierung und rechtsstaatlicher Rahmen oder müssen wir uns darüber hinaus auf Kriterien und Verhaltensregeln jenseits der Justiziabilität einigen? Was sind die Elemente und Güter, die in Zukunft unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt bei uns und in Europa ausmachen werden? Brauchen wir eine Leitkultur? Der Soziologe Ralf Dahrendorf sprach seinerzeit von notwendigen Ligaturen einer Gesellschaft, nämlich »tiefen kulturellen Bindungen, die Menschen in die Lage versetzen, ihren Weg durch die Welt der Optionen zu finden.«

Eins ist ganz klar: unsere über Jahrhunderte mühsam erkämpften Freiheiten, die politische, die wirtschaftliche und v. a. die individuelle Freiheit und den darin gründenden Lebensstil, müssen wir gerade jetzt wieder aufs Neue offensiv verteidigen. Denn es ist der anspruchvollste Lebensstil in einer offenen Gesellschaft, den wir je hatten.

IV VERORTUNGEN

WALTER SCHWEIDLER

DIE FRAGE NACH DER HEIMAT UND DIE PHILOSOPHIE DES ORTES

1. ORT VERSUS RAUM

Der Ort ist etwas anderes als der Raum, auch wenn beides physikalisch untrennbar ist. »Raum« nennen wir die homogene, unendlich teilbare, kontinuierlich in sich selbst gefügte nichtkörperliche Entsprechung zu allem körperlich Ausgedehnten in der Welt. Die Physik und im Grunde alle Naturwissenschaften, soweit sie sich auf die Anwendung der Mathematik und insbesondere der Infinitesimalrechnung auf die Wirklichkeit stützen, haben den Raum in diesem Sinne zu ihrer Grundlage. »Ort« ist für sie keine relevante Kategorie; der Ort, den etwas im Raum einnimmt, ist eine abhängige Variable der Bewegung alles körperlich Ausgedehnten, die sich letztlich den Naturgesetzen verdankt.

Aber schon der Blick auf die organische Natur zeigt, dass das nicht alles ist. Die Pflanze, die durch eine höhere in den Schatten gestellt wird, sucht sich einen Ersatzweg zu ihrem »Platz an der Sonne«, der Hund verteidigt »sein« Revier, die Zugvögel »kehren« an ihre Brutstätten zurück; all das ist mit rein räumlichen Kategorien nicht zu fassen, die Bewegung leitet sich von einem Ort ab und nicht umgekehrt. Und vollends der Mensch ist durch kaum etwas umfassender und schicksalhafter bewegt als durch den Ort, den er verlässt oder sucht, verteidigt oder erobert, findet oder verliert. Odyssee und Exodus, Aufbruch ins Gelobte Land und Flucht aus dem brennenden Troja, Auswanderung in die Neue Welt und Vertreibung aus der alten Heimat: Als endliche und leibliche Wesen definiert der Ort, der uns durch unser Leben gewiesen ist, unsere kollektive und individuelle Identität, unser kulturelles und persönliches Gedächtnis, unsere irdischen und transzendenten Ziele.

In alledem zeigt sich der Ort als eine gegenüber dem Raum ganz eigenständige Größe. Er ist physikalisch niemals vom Raum ablösbar, aber er ist nicht mit physikalischen Methoden explizierbar; er ist nicht messbar, wägbar, in mathematischen Formeln darstellbar. Wer aber, wenn nicht die Naturwissenschaften, ist für den Ort »zuständig«, von wem können wir das Entscheidende über ihn erfahren? Es gibt auf diese Frage eine uralte Antwort, die sich noch bis heute in einem Wort ausdrückt, mit dem wir das am Raum kennzeichnen, was sich aus keinem Naturgesetz berechnen, sondern mit dem Auge erschauen lässt, nämlich das »Plastische«. Das Wort ist griechisch und bezieht sich auf einen Künstler: Der *plastēs* ist der Bildhauer, und gerade der ist nach Auffassung der Antike derjenige, der uns zu sehen gibt, was der Ort ist, indem er den Raum in einer Plastik verkörpert. Und der wirklich große Bildhauer ist der, der diese Kunst nicht nur beherrscht, sondern der sie selbst noch einmal in seinen Werken darzustellen vermag. Es ist der berühmte Polyklet gewesen, dem, wie man es noch bei Plinius resümiert findet,

die antike Kunsttheorie die Leistung zugeschrieben hat, dass er derjenige gewesen sei, der als erster die Kunst selbst durch ein Werk der Kunst dargestellt habe.¹ Er selbst hat auf der Grundlage seines plastischen Werks den »Kanon«, die erste kunsttheoretische Abhandlung erstellt, die er sogar ihrerseits wieder in einer »Musterstatue« verkörpert haben soll.²

Worin lag die Begründung für diese Ausnahmerolle, die man der Skulptur zugestand? Goethe hat diese Begründung in seinem Diktum zu formulieren versucht: »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:/Denn was innen, das ist außen.«³ Die Skulptur begrenzt den sie bildenden Raum durch nichts anderes als das Werk seiner Begrenzung; und sie kehrt das durch sie Umgrenzte vollumfänglich nach außen, so dass das Geschehen der Grenzziehung und der durch sie umgrenzte Raum im Werk koinzidieren. Sie beantwortet die Frage, warum sie hier steht und warum wir hierher geführt worden sind, um sie zu sehen, durch nichts anderes als durch sich selbst. Sie steht, hier, weil sie hierhin gehört. Und damit antwortet sie auf einen Anspruch des Ortes, folgt ihm und lässt uns ihm ebenfalls folgen. Und darin verkörpert sich die bewegende Kraft, die wir dem Ort zugesprochen gaben. Denn der Ort ist ja, wenn er denn, wie gesagt, unser Leben orientiert, prägt und seinen Zielen zuführt, selbst eine wirksame Größe, er ist ein Geschehen.

Während also der Raum als ein durchgängiges Kontinuum gedacht werden muss, »in« dem alles, was es an körperlich Ausgedehntem gibt, vor sich geht, weshalb man ihm eine mathematische Formel zuschreiben kann, durch die es gelingt, die in diesem unendlichen Raumkontinuum stattfindende Bewegung zu messen, vorauszusagen und für technische Zwecke zu nutzen, kommen wir zu einem Begriff vom Ort nur indirekt, also über die Anschauung. Der Ort ist gerade nicht das, »in« dem, sondern »an« dem das stattfindet, was unsere Wirklichkeit ausmacht. Diese winzige Feststellung ist von größtem philosophischem Gewicht. Denn sie besagt, dass alles Wirkliche prinzipiell seinen Ort hat, dass es also gerade nicht dort ist, wohin sich unsere Begriffe, die wir uns von ihm machen können, im unendlichen Kontinuum des Räumlichen verlieren, sondern dass es aus letzten, voneinander unterschiedenen, und das heißt: *abgegrenzten* Einheiten besteht, sich also seinen Grenzen in gewisser Weise verdankt. Damit ist aber auch schon gesagt, dass die Grenzen, die den Ort zu dem machen, der er ist, selbst keine räumlichen sein können. Was dem Wirklichen im Raum seine Identität gibt, kann nichts Räumliches sein, was also dann? Es bleibt nur eins: die Zeit. Es sind schon im Anfang des philosophischen Denkens bei den Griechen zeitbezogene Überlegungen gewesen, die uns über die Differenz von Raum und Ort belehren. So das uralte Gedankenexperiment des Bewegungsskeptikers Zenon von Elea: Gibt man einer Schildkröte in ihrem Wettlauf mit Achilles, dem schnellsten Läufer der Antike, einen Vorsprung, so kann er sie niemals einholen, denn bis er den Vorsprung eingeholt hat, hat sie ja schon wieder einen kleinen weiteren Vorsprung herausgelaufen usf. *ad infinitum*. Aber ins Unendliche geht unsere endliche Wirklichkeit eben nicht, und deshalb vollzieht sich Bewegung immer an einem Ort und nicht nur im unendlich teilbaren Raum. Es gibt offensichtlich den Ort, an dem

1 Vgl. Peter C. Bol, Einleitung, in: H. Beck, P. C. Bol, M. Bückling (Hrsg.): Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik, Frankfurt am Main 1990, S. 18.

2 Vgl. Hana Philips: Zu Polyklets Schrift »Kanon«, in: H. Beck, P. C. Bol, M. Bückling (Hrsg.): Polyklet, S. 147.

3 Goethe: Epirrhema, in: Poetische Werke, Band I, Augsburg o. J., S. 445.

Achilles den Vorsprung der Schildkröte, der sich, wenn der Raum nichts anderes als ein unendlich teilbares Kontinuum wäre, mit jedem von ihm aufgeholten Raumsegment um ein noch so winzig kleines weiteres Stückchen verschieben müsste, ein- und sie überholt. Beide, Achilles und die Schildkröte, nehmen, wenn er sie überholt, diesen Ort ein, an dem das Überholen stattfindet. Ihre Wege durch Zeit und Raum kreuzen sich – an diesem Ort, der also eigentlich ein *Zeitort* ist, letzte Einheit jenes wirklichen Geschehens, das wir das *Da-sein* der Welt nennen. Die letzten Einheiten des Wirklichen sind zeitliche, das heißt sie haben einen Anfang und ein Ende, sie haben Grenzen. Paradigma für solche letzten Einheiten des Wirklichen sind seit Aristoteles die Lebewesen. Das Wirkliche geht beständig aus sich selbst hervor, indem das Hervorgehende an die Stelle dessen tritt, aus dem es hervorgeht. Wenn aus zwei Lebewesen ein drittes hervorgeht, dann setzt es nicht einfach deren Bewegung im Raum fort, sondern tritt zu ihnen hinzu und irgendwann an ihre Stelle. Umgrenzter Ort und endliche Lebenszeit bedingen einander gegenseitig.

2. VON DER ANSCHAUUNG ZUM BEGRIFF: ORT UND HEIMAT

Ich muss der Kürze halber nun als Grundthese formulieren: Die Heimat ist der Begriff, den der Mensch sich von dem Zeitort macht, der seinem Leben die es bildenden Grenzen und mit ihnen den es leitenden Sinn gibt. Diese These impliziert, dass der Begriff der Heimat offen ist, dass er niemals so klar und deutlich sein kann wie ein mathematischer Begriff, der eine Funktion des unendlichen Raums ist. Heimat ist, wovon wir nie beweisen können, dass sie es ist. Klarheit und Deutlichkeit in Bezug auf Heimat zu gewinnen: das ist eine Leistung der Anschauung und damit eben der Kunst. Damit sind wir wieder beim Plasten, bei der Skulptur. Vor dem Hintergrund des bis hierher Gesagten kann man besser verstehen, welche Bedeutung für den Bezug von Menschen zu ihrer Heimat das Denkmal hat. Es ist kein wetterbedingter Zufall, dass der Mensch die Identifikation mit dem Ort, an dem er lebt, aus dem er stammt, an den er sich gehörig fühlt, seit Jahrtausenden und über die verschiedensten Kulturen hinweg durch Denkmäler, also durch Skulpturen ausgedrückt hat. Wir können hier den Begriff »Denkmal« sehr weit fassen, so dass etwa der Eiffelturm oder das Brandenburger Tor darunter fallen. In diesem sehr weiten Sinne könnte man sogar eines der ursprünglichsten Zeugnisse menschlichen Heimatbewusstseins, das wir über viele Jahrtausende hinweg in allen großen Kulturen finden, als eine Art Denkmal bezeichnen, nämlich den künstlerischen Landschaftsgarten. Die italienischen Renaissance-Theoretiker, die ihn zum ersten Mal denkerisch zu begreifen versuchten, haben den Landschaftsgarten als die *terza natura* bezeichnet, die unter allen lebenden Wesen nur der Mensch hervorgebracht hat. Die »zweite Natur«: das war nach Cicero ja die vom Menschen aus der Wildnis geschaffene Kulturlandschaft, der Ackerbau und die Nutzung aller verfügbaren Naturkräfte: »Wir machen die Erde fruchtbar...Wir halten den Lauf der Flüsse auf und geben ihnen eine neue Richtung: kurz, durch unserer Hände Arbeit, durch unsere Eingriffe in die Welt streben wir danach, gleichsam eine

andere Natur zu schaffen«;⁴ so heißt es in *De natura deorum*, und aus dem Kontext geht klar hervor, dass die *altera natura* für Cicero das ist, was wir heute die Kulturlandschaft nennen würden, durchaus inklusive menschliche Siedlungen, Bauwerke und Infrastruktur, während die »erste« Natur, der diese »andere« einwohnt, die ursprüngliche ist, die sowohl das Rohmaterial der von Menschen geschaffenen zweiten als auch den Ort der Götter bildet.⁵ Wir wissen heute, dass es die Fertigkeiten, aus denen solch eine »zweite Natur« entsteht, durchaus auch bei manchen Tieren gibt: Werkzeuggebrauch und sogar Werkzeugherstellung. Was es aber offenbar allein beim Menschen gibt, das ist die Kunst, diese zweite Natur und die aus ihr gewonnenen Werkzeuge noch einmal zu nützen, um mit ihren Mitteln die erste, aus der er stammt, verwandelt wiedererstehen zu lassen als von ihm geschaffenes Bild des Ursprungs, aus dem er selbst hervorgegangen ist, eben als die »dritte Natur«, die sich nur der künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Ort, aus dem er stammt, und seiner symbolischen Wiederverortung erschließt. Der Mensch bedient sich der Pflanzungs- und Gestaltungstechniken, die er der von ihm geschaffenen »zweiten« verdankt, um in einem umgrenzten Areal seines Kulturraums die »erste Natur« wiederholen zu können als den natürlichen Ort, den er verlassen musste, um ihn in den Lebensformen seines kulturellen Daseins – im dreifachen hegelschen Sinne – aufzuheben.

Kommen wir aber zurück auf Denkmäler im normalen Sinne, also Skulpturen. Sie müssen, wie gesagt, nicht notwendig Skulpturen von historischen Persönlichkeiten sein, aber wenn sie es sind, dann drückt sich darin, recht verstanden, kein Personenkult aus, sondern ein viel tieferer Sinn. Der Ort, an dem eine Stadt, ein Land, eine Kirchengemeinde, eine soziale Bewegung ihre Identität in einer Skulptur verkörpert finden, wird nicht durch die Geographie bestimmt, sondern durch die Geschichte. Was wir heute erleben, hat seine Bedingungen und bis zu einem gewissen Grad seine Begründung in etwas, das mit uns geschehen ist, bevor wir noch da waren, diesen Bedingungen müssen wir uns, uns ihrer erinnernd, stellen, und wir tun es wesentlich, indem wir es in einem oder einigen, in denen wir es verkörpert finden, als ihr Denkmal vor uns hingestellt sehen. Und hier kommt nun wieder der Begriff ins Spiel. Denn entscheidend für die Anschauung, die wir uns von unserer Heimat machen, wenn wir sie in einem Denkmal verkörpern, ist ja, wer oder was in diesem Denkmal dargestellt wird. Es ist also Sache einer geschichtlich unendlich aufgeladenen Entscheidung, *welches* Denkmal wir errichten, um uns mit unserer Heimat, mit unserer Geschichte zu identifizieren. Solche Identifikation kann ja ein äußerst schmerzhafter Prozess, die Entscheidung eine schwierige sein, es kann gewaltigen Streit darum geben. Mit anderen Worten: Hier geht es um richtig und falsch, um Wahrheit und Irrtum, also um einen Begriff. Wieder nicht um einen Begriff im Sinne der Mathematik: Niemand kann beweisen, dass ein bestimmtes Denkmal richtig und angemessen ist, aber ohne den Versuch, das zu begreifen, was wir mit diesem Denkmal vor uns hinstellen, gäbe es genau das nicht, was wir Heimat nennen. Darin liegt das genuin

4 Übersetzung von Stefan Heiland: Naturverständnis. Dimensionen des menschlichen Naturbezugs, Darmstadt 1992, S. 23.

5 Vgl. John Dixon Hunt: Greater Perfections. The Practice of Garden Theory, Thames&Hudson: London 2000, a. a. O. 33 f.

Menschliche des Heimatbegriffs: Heimat kann nur ein Wesen haben, das nach ihr sucht oder wenigstens von ihr eine Ahnung hat, eben einen, wenn auch noch so undeutlichen, unabgeschlossenen, *Begriff* von ihr. Sonst könnte man ja gar nicht wissen, wenn man sie gefunden hat. Denn sie selbst ist es, was als dieser Begriff einen zu sich geführt hat. Heimat finden heißt merken, dass man eine hat und wo man sie hat.

3. DIE POLITISCHE DIMENSION DES ORTES: HEIMAT ALS ORIENTIERUNGSGRUND

Wenn wir uns zum Schluss den unweigerlich heiklen politischen Konsequenzen des Heimatbegriffs zuwenden, können wir darauf verweisen, dass wir uns dem Thema Heimat hier von der »Philosophie des Ortes«⁶ her und damit von einer Denkrichtung aus genähert haben, die mit Romantik, Nostalgie oder Nationalismus nichts zu tun hat. Es handelt sich bei dieser Philosophie des Ortes um eine durchaus neue Denkströmung, die aus dem Ansatz hervorgegangen ist, der sich seit etwa 100 Jahren als der »phänomenologische« begreift. Die »Philosophie des Ortes« ist von einigen Denkern wie dem Amerikaner Edward Casey⁷ und dem Australier Jeff Malpas⁸ entwickelt worden und hat in den letzten Jahren vor allem die Wendung beeinflusst, die heute als der sogenannte »spatial turn« auch die Methodendiskussion in den Kultur- und Sozialwissenschaften zunehmend bestimmt.⁹ Es geht auch um die Einsichten, die ein jeglichen Provinzialismus so unverdächtiger Denker wie Jan Assmann mit der Leitidee der »Gedächtniskultur«¹⁰ bezeichnet hat, der gerade der Anspruch innewohnt, eine reflektierte, legitimierbare politische *Antwort auf den Ort zu sein*, an dem Menschen sich ihrer geschichtlichen Identität stellen. Die genuin menschliche Antwort auf den Anspruch des Ortes ist diese vernünftige, reflektierte Erinnerung an unser Woher als lebensnotwendige Quelle des Wohin. Geschieht sie, dann »geschieht« im genuin menschlichen und also auch politischen Sinne der Ort selbst. Ja, der Ort geschieht: »Place happens!« Das ist eine Schlüsselthese des Philosophen Edward Casey, den man den Hauptexponenten der »Philosophie des Ortes« in der Gegenwart nennen kann. Die Grundeinsicht, die wir für die Politik aus der Reflexion auf die Heimat als den Begriff, den der Mensch sich vom Zeitort seines Daseins macht, ziehen können und ziehen müssen, basiert auf einer allein dem Menschen zugänglichen Erkenntnis, an die ich abschließend erinnern will.

6 Vgl. dazu den aus dem gleichnamigen Eichstätter Graduiertenkolleg hervorgegangenen Band von Annika Schlitte/Joost van Loon/Thomas Hünefeldt/Daniel Romc (Hrsg.): Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld 2014.

7 Vgl. vor allem Edward Casey: Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World, Indiana University Press 2009; The Fate of Place, Indiana University Press 2007.

8 Vgl. vor allem Jeffrey E. Malpas: Place and Experience. A Philosophical Topography, Cambridge Univ. Press 1999.

9 Vgl. auch dazu Annika Schlitte/Joost van Loon/Thomas Hünefeldt/Daniel Romc (Hrsg.): Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld 2014.

10 Vgl. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2013.

Es ist dies die nur uns gegebene Erkenntnis der notwendigen Endlichkeit unseres Seins. Hätte unser Leben keine Grenzen, hätte es kein Ende, so gäbe es uns nicht. Nur das, wie fern oder nah auch immer, bevorstehende Ende des Lebens zwingt einen, zu entscheiden, was zu diesem Leben gehört und was nicht, und zwingt einen damit auch, irgendwo und irgendwann dem anderen den Zeitort einzuräumen, der nicht mehr der eigene ist und an dem man nichts mehr zu entscheiden hat. Lebenssinn und Erfüllung eines vorgegebenen, durch die Grenzen der Lebenszeit abgesteckten Lebenskreises sind untrennbar. Die »Gegenprobe« gegen diese Einsicht ist der offenbar in allen Kulturen der Menschheit über Jahrtausende hinweg anzutreffende Schrecken, den die Vorstellung vom »Untoten«, vom ewig wandernden »Zombie« verbreitet, der nicht sterben kann und darum den Sterblichen ihr Leben aussaugen muss. Nirgends entspricht dem ein freundliches Gegenstück, also so etwas wie ein heiter durch die Welt geisternder Glückspilz, der seinen Tod überlebt hat. Ein irdisches Leben jenseits des natürlichen Todes müsste im Angesicht des Abscheus und der Ausschließung durch die Gesellschaft der natürlich Lebenden geführt werden – eine Aussicht, die man sich im Zeichen der *anti aging*-Propaganda ruhig einmal deutlich vor Augen halten sollte. »Mein *Leben* besteht darin, dass ich mich mit manchem zufriedengebe«, heißt es an einer systematisch sehr wichtigen Stelle in Wittgensteins Reflexionen »Über Gewissheit«. ¹¹ Dieses Sichzufriedengeben aber ist eine Leistung, die kein Mensch jemals aus sich selbst allein schaffen könnte. Es ist völlig klar, dass wir nur durch unsere Mitmenschen, durch die Älteren und Klügeren, lernen können, was es bedeutet, mit den Grenzen unseres Daseins umzugehen. Nur in der Abgrenzung gegen andere, die in ihrer Abgrenzung gegen uns die ihrigen finden, können wir uns mit unsren Grenzen vertraut machen und uns, wie Platon sagte, mit unserem Leben befreunden oder, wie ein Grundwort der Stoa lautet, in ihm unsere »Einwohnung« finden. Einander gegenseitig das Leben und miteinander gemeinsam den geschichtlichen Zeitort bewohnbar zu machen: das ist die zivilisatorische Grundleistung, in der sich natürliche und politische Existenz des Menschen untrennbar miteinander verbinden.

Die geschichtlich konstituierte Verbindung zwischen Ort und Heimat hat deshalb wesentlich damit zu tun, dass diese innere Verknüpfung zwischen Begrenzung und Frieden genauso wie für den Einzelnen auch für die menschliche Gesellschaft gilt. Die Bindung der Identität einer Gemeinschaft an die Grenzen, an denen sie sich in einem Prozess geschichtlicher Konsolidierung befriedet hat, ist eine kulturanthropologische Tatsache. Der Übergang des Menschen von der Natur zur Kultur, von der zoologischen zur »sozialen Art« hat wesentlich mit dem geschichtlichen Prozess der Landnahme seiner Gesellschaft zu tun. Soweit die Paläoanthropologie zurückblicken kann, mit Sicherheit für die letzten 40.000 Jahre, ist der sozial gewordene Mensch an eine Lebensform gebunden, zu der ein relativ permanent bewohntes Territorium gehört. ¹² Der Tausch der heiratsfähigen Frauen, als der sich das die Verwandtschaft begründende Verbot zwischen den Gruppen organisiert, setzt ebenso wie die Angewiesenheit auf die überschaubaren Nahrungsressourcen und die mit diesen wiederum verbundenen, für das symbolische Dasein des Menschen sehr ursprünglichen Nahrungsverbote, eine enge und lebensnot-

¹¹ Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main 1990.

¹² André Leroi-Gourhan: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (1964 f.), Frankfurt am Main 1988, S. 201.

wendige Bindung an ein festes Land voraus, das die Gruppe zwar unregelmäßig nutzen und in Grenzen immer wieder verschieben mag, auf dem und durch dessen Grenzen sie aber entscheidend ihre Identität gegenüber anderen, auch gegenüber den mit ihr nicht mehr als sozial verwandt angesehenen fremden Verbänden gewinnt. Das »alte Bild von der umherirrenden primitiven ›Horde‹ ist mit Sicherheit falsch«, so heißt es in der klassischen kulturanthropologischen Studie »Hand und Wort« von André Leroi-Gourhan:¹³ »eine gewisse Verschiebung des Territoriums einer Gruppe ist möglich, eine zufällige und brutale Emigration ist gleichfalls möglich, die normale Situation besteht jedoch in der längeren Frequentierung eines Territoriums, in dem sämtliche Ernährungsmöglichkeiten bekannt sind.« Diese Abhängigkeit vom sicher umgrenzten Land gilt auf gewandelte Weise auch noch für das heutige, das durch seine Volks- und Stammeszugehörigkeit geprägte Bewusstsein des modernen Menschen. Zu wissen, wohin man gehört und sich an den Grenzen des eigenen Landes zu befrieden: das ist die Kunst, die den Menschen eines Landes langfristig geschichtliches Bewusstsein gibt und die einzig vernünftige staatsmännische Leistung definiert. Ein Staatsmann ist kein Agent der Menschheit, sondern er verdankt seinen Rechts- und Pflichtenkreis dem Volk, das ihn an seine Spitze gebracht und dem er seinen Amtseid geschworen hat. Der Eroberer, der sich nicht aus dem Willen derer legitimiert, denen er sein Amt verdankt, sondern aus der Zustimmung derer, die er der Gesellschaft, der er seinen Auftrag verdankt, hinzufügt, ist im geschichtlichen Maßstab immer eine dunkle Gestalt geblieben, bestenfalls, wie Alexander der Große und vielleicht Napoleon, ein tragisch-flüchtige Existenz, meist und normalerweise aber eine Manifestation von Hybris, Verblendung und Größenwahn.

Die Einsicht in unsere Endlichkeit ist, philosophisch gesprochen, die Einsicht in die Kontingenz, das heißt die Unsteuerbarkeit und Unherstellbarkeit von Lebensinn. Heimat zu finden und Heimat zu haben ist keine Sache von Leistung und Verdienst, sondern von Glück und Gnade. Diese Einsicht ist in einem Zeitalter, das sich als eines der Globalisierung begreift, von unermesslich großer Bedeutung. Denn sie vermag wie kaum eine andere der Illusion entgegenzuwirken, wir könnten der Globalisierung der sozialen und kulturellen Probleme dadurch Herr werden, dass wir unsere gesellschaftliche Identität globalisieren. Das ist doch die magische Logik, die hinter der Beschwörung der »global governance« und des Multikulturalismus steckt: die Logik des Versuchs, den Zusammenhang zwischen Heimatliebe und Weltverantwortung in sein Gegenteil zu verkehren, ja ihn zu pervertieren. Der wahre Zusammenhang ist der, der von der Heimat zur Weltverantwortung führt, die Pervertierung versucht sich seiner zu bemächtigen und ihn umzudrehen. Ein Mensch schützt seine Umwelt, wenn und weil sie seine Heimat ist, nicht umgekehrt. »Umwelt« ist ein Wort aus der Systemtheorie, es bezeichnet das Abstrakteste und Liebesunwürdigste, das man sich vorstellen kann. Die Umwelt der Zecke ist die Buttersäure auf der Haut des gebissenen Lebewesens, die Umwelt des Krebsgeschwürs ist das befallene Organ, die Umwelt ist immer das, auf Kosten wovon sich ein System ausbreitet. Nur für den Menschen kann die Umwelt Gegenstand von Liebe und Verantwortung sein, also Heimat – wenn er eine hat. In dem Maße, in dem Menschen ihre Heimat lieben und die Heimatliebe ihrer Mitmenschen respektieren, wird die Umwelt des

13 Ebd. S. 194.

Menschen zu einer für alle seiner Art bewohnbaren Erde. Aber niemals wird der fromme Wunsch, im Namen des Artenschutzes oder für irgendwelche künftigen Generationen eine bewohnbare Erde zu erhalten, dem Menschen das geben, was er braucht, um an diesem Wunsch ein wirkliches Interesse zu empfinden: seine Heimat. Darum führen ja die, welche jenen »frommen« Wunsch erzeugen möchten, den Zirkus ihrer Rituale, ihrer globalen Manifeste, Konferenzen, Betroffenheitsmeetings und Symbolaktionen als einen einzigen gigantischen Religionsersatz auf. Sie bedienen sich des Zusammenhangs zwischen dem heiligen Ursprung seiner Gesellschaft und dem Ritual, mit dem der Mensch, indem es am rechten Ort in rechter Weise ausgeführt, seit Jahrtausenden seine Verbindung zu diesem Ursprung beschworen hat; aber sie bedienen sich seiner, wie seit jeher totalitäre Mächte sich des rituellen Reservoirs der von ihnen in Besitz genommenen Gesellschaften bedient haben: sie instrumentalisieren es für einen Ersatz, der an die Stelle des es tragenden Ursprungs treten soll, die Eine Welt, die Zukunftsmenschheit, das »globale Dorf«, den entwurzelten Wanderer zwischen den Welten. Noch einmal: Es geht nicht darum, die Religion als den geschichtlichen Hintergrund der menschlichen Heimatbindung zu verabsolutieren, aber es geht darum, die urmenschliche Suche nach Heimat vor ihrer Ausnützung durch ideologischen Religionsersatz zu bewahren. Die Suche nach der eigenen Heimat ist wesentlich und unaufgebbar ein Geschehen der Erinnerung, eine Spurensuche, sie ist kein »Projekt« und darf zu einem solchen auch nicht durch rituelle Beschwörung in Namen von Weltgemeinschaft, Weltethos oder Weltstaat gemacht werden.

NIELS-CHRISTIAN FRITSCHÉ

**BESITZ UND EIGENTUM ALS UNSICHERE
SEKUNDENKLEBER UND WIDERSPRÜCHLICHE
UNIVERSALVERDÜNNER BEIM ZUSAMMENHALTEN
UNSERER GESELLSCHAFT**

Meinem Vater Wolfgang Fritsche (1933–2017) gewidmet.

Wessen Haus ist das?

Wessen Nacht hält das Licht fern

Hier drinnen?

Sag, wem gehört dieses Haus?

Meins ist es nicht.

Ich hab von einem anderen geträumt, wohnlicher, heller,

Mit einem Blick auf Seen, befahren in bunten Booten,

Auf Felder, weit wie Arme, ausgebreitet für mich.

Dieses Haus ist fremd.

Seine Schatten lügen.

Sag mir, sag, warum mein Schlüssel hier passt?

Toni Morrison¹

BESITZHÄUFCHEN IM MORALGEBIRGE

Wieso passt das Schloss dieses Hauses zu meinem Schlüssel? Toni Morrison legt einem afroamerikanischen Heimkehrer aus dem Koreakrieg in die segregierte US-Gesellschaft eine Grundfrage zum Fremdsein und zum Dazugehören in den Mund: Warum passt mein Schlüssel in das Schloss dieses Hauses?

Eigenhausbewohnen, Echtdingbesitz, Zählgeldzettel und Kontostandnummernfolgen beschäftigen unsere Grundselbstverständnisse. Erstens das tatsächliche Anfassenkönnen: Man be->sitzt< etwas, oder man *hat* etwas nicht. Zweitens können wir etwas besitzen, in den Händen halten, ohne dass uns diese Sache rechtlich gehört. Wir können auch etwas rechtmäßig besitzen, indem wir es zum Beispiel mieten, ohne dass dieses Mietding dadurch zu unserem Eigentum wird.

¹ Toni Morrison: Heimkehr. Aus dem Amerikanischen von Thomas Piltz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2014, S. 7.

Wir tendieren dazu, ein Gut wertvoller einzuschätzen, wenn wir es besitzen. Zu diesem »Besitztumseffekt« (Richard Thaler) wägen wir ab: Hier unsere materielle Bedürftigkeit, dort unser immaterielles Gerechtigkeitsempfinden. Dazu entwickeln wir Referenzpunkte: Wie viel benötigen wir zum Überleben? Ist der Besitz gerecht verteilt? Geht es um »Haben oder Sein« (Erich Fromm)?

In der Bibel werden vier Gesichtspunkte verflochten, das Bejahren von persönlichem Besitz, das Achten des Besitzes anderer, die Fürsorge der Menschen im Reich Gottes und durch Gott sowie das Ideal der Besitzfreiheit. Die Trennlinien bleiben unscharf. Man darf sich die Erde untertan machen. Das Trachten nach Gewinn soll nicht auf Kosten der Mitmenschen gehen. Es reicht nicht, das Stehlen zu verbieten. Auch die Falschaussage zum Besitz wird untersagt. Der moralische Imperativ der Armut lässt offen, ob es um tatsächliche Besitzfreiheit geht – »selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes« – oder um den »wahren Schatz«, einen mit Armut verbundenen Zustand geistiger Freiheit: »Verschafft euch einen Schatz, der nicht abnimmt, droben im Himmel, wo kein Dieb ihn findet und keine Motte ihn frisst.«

Ideenbilder prallen aufeinander: »Ein Mensch ist umso reicher, je mehr Dinge zu entbehren er sich leisten kann«, schreibt Henry David Thoreau. Die Country-Songs der Hippie-Ära nehmen sein Verzichtsmotiv auf: »Freedom's just another word for nothin' left to lose ...«. 1973 schreibt Ernst Friedrich Schumacher »Small Is Beautiful«. Ludwig Mies van der Rohe prägt das Oxymoron der minimalistischen Architektur: »Weniger ist mehr.« Die Werbesprache preist Kaufprodukte als »auf das Maximum reduziert« an. Schließlich stöhnen wir über das Bewachen, Pflegen, Erneuern und Vererben des Besitzes. Zu den »hassles of ownership« kommen die »liabilities of leasing ...«

Die Verzichtsethik als eine *negative* Affirmation steht dem Sammeln gegenüber, dem »Schauer des Erworbenwerdens« (Walter Benjamin): »Du bist was du hast« und »hast du nix, dann bist du nix«. »Take what you can.« – »Give nothing back!« prosteten sich die Piraten im Kinofilm »Pirates of the Caribbean« zu. Darin sind *positivistische* Ethiktotalen eingeschrieben: »Ohne Fleiß keinen Preis« und »sich regen bringt Segen«. Mehr (haben) ist besser als weniger. »The winner takes it all.« Uns gehört die Welt!

Der moralische Spielraum entsteht aus räumlichen Deutbarkeiten. Unsere kosmologischen und die theozentrischen Weltgrundsatzbilder zu Konzentration und Ausdehnung widersprechen sich, wie Peter Sloterdijk zeigt: Die kosmologische »Cusanus-Scheibe« nach Nikolaus von Kues sortiert von außen nach innen. Das äußere Chaos und das unbelebte Gestein beherbergen die Zwiebeln der Wahrnehmung, der Vorstellung, des Verstandes in Richtung Epizentrum Gott. Theologisch steckt das Schlechte, die Hölle, dagegen in der Mitte, innen, während der Himmel, der Rand, außen, die Richtung der Himmelfahrt bedeutet.² René Descartes' Ichbewusstheit verwirrt uns mit der unbezweifelbaren Einsicht des »ich denke, also bin ich« und dem anzweifelbaren Trennen von Leib und Seele. Wollen wir Ideen und Stoffe konsequent voneinander trennen?

Das Denken der Aufklärung trifft ab 1700 auf den christlich-jüdischen Kanon. Der Vernunftglaube von Immanuel Kant muss sich sowohl gegen die strenge Trennung zwischen Religion (Offenbarungsglaube) und Staat (Etatismus) als auch gegen die zunächst

2 Peter Sloterdijk: Sphären II, Globen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 573.

vorsichtige, bald radikale wirtschaftsliberale Aufklärung bei Adam Smith behaupten. Adam Smith greift zeitlich weit zurück, auf das römische Recht. Dort durften Eigentümer ihr Eigentum ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse anderer nutzen. Smith leuchtet in die breite Morallücke zwischen dem Renaissance-Humanismus nach Erasmus von Rotterdam und der politischen Theorie nach Niccolo Machiavelli, wonach zum Erlangen und zum Erhalten der Macht jedes Mittel verwendet werden darf.

Alltagspraktisch fragen wir, wie es sich mit unserem Besitzverständnis zwischen Begrenzung, also Rand, Größe, sowie Substanz, Qualität und Mitte verhält. Wie passen die sichtbare (teure) Baumasse eines Hauses und der damit umbaute leere, unsichtbare (vermietbare) Raum zusammen? Können wir die nützliche Leere von den dazu nötigen, aber selbst nicht nutzbaren Wänden abziehen? Längst haben sich Inhaltsangaben auf Verpackungen von Lebensmitteln (»enthält ...«) um Auflistungen von Nähr- und Schadstoffen erweitert, die nicht enthalten sind (»frei von ...«). Ebenso polar gehen wir mit unseren Finanzen um: Hier die aggressiven Zocker, dort die ängstliche »Dummsparerei«. Woher stammt diese Polarität? Eigentum wirkt gleichermaßen als »Tabu und Alibi« (Martin Kirchner) und damit als »ein Bereich unseres Lebens, dessen Gefühlstiefe wohl nur von Glaubensfragen und Todesfurcht und dem Willen zum Leben übertroffen wird.«³ Wir gehorchen der religionsunabhängigen »Theologie des Geldes« (Jochen Hörisch): »Man muss dran glauben.«⁴ Sigmar Gabriel frozelt: »In Deutschland ist der Steuerspartrieb stärker ausgeprägt als der Sexualtrieb.«⁵

Das Geld verkörpert nicht nur einen Tauschwert; es bildet immer auch einen Selbstzweck, den Georg Simmel mit »Geld wird Gott«⁶ beschreibt. Auf amerikanischen Geldscheinen steht: »In God we trust«. Adam Smith überträgt die theologische Metapher der unsichtbaren Hand Gottes auf die Wirtschaftswissenschaften als »Oikodizee« (Joseph Vogl), in Anlehnung an die Theodizee, mit der Gottfried Wilhelm Leibniz nach dem Erdbeben von Lissabon 1755 die Debatte über Wahrheit und Gott auslöste.⁷ Im Gegensatz zur »rational choice theory« mit dem Vertrauen als »Mechanismus« zum Reduzieren der »sozialen Komplexität« (Niklas Luhmann) erscheint »der Markt« heute als ein anbetbares »Super-Subjekt« (Jochen Hörisch) mit eigenem Willen und Verstand.

3 Martin Kirchner: Tabu und Alibi – Eigentum. In: *Der Architekt* 4/1988, S. 254–256, S. 254.

4 Judith Wipfler: »Man muss dran glauben – über die Theologie des Geldes« – der Mannheimer Germanist Jochen Hörisch entlarvt Wirtschaftstheoretiker als Ideologen und Hohepriester der Märkte. SRF Schweizer Radio und Fernsehen, 20. Mai 2013, 25:37 min. Zit. n. www.srf.ch/sendungen/kontext/man-muss-dran-glaubener-ueber-die-theologie-des-geldes, abgerufen 3. 3. 2016.

5 Spiegel Online, Dienstag, 4. 11. 2014: Klage des Wirtschaftsministers: Gabriel schimpft über »irre Zustände« bei Energiewende. »Bundeswirtschaftsminister Sigmar Gabriel sagt auf dem Deutschen Arbeitgebertag im November 2014: »In Deutschland ist der Steuerspartrieb stärker ausgeprägt als der Sexualtrieb.««

6 Georg Simmel: *Zur Psychologie des Geldes*. Gesamtausgabe in 24 Bänden – Band 2: Aufsätze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 64 f.

7 Siehe dazu Hanno Pahl, Jan Sparsam (Hg.): *Wirtschaftswissenschaft als Oikodizee? Diskussionen im Anschluss an Joseph Vogls Gespenst des Kapitals*. Heidelberg: Springer VS 2013.

WARE, GELD UND ZEIT KOGNITIV VERBINDEN⁸

Unsere Vorfahren lernten ein lebendes Pferd gegen tote Papierzettel einzutauschen. Was für eine Fähigkeit! Sie wogen die sichtbare Gesundheit des Pferdes, die vermutliche Dauer der Pferdegesundheit und die Glaubwürdigkeit des Pferdehändlers ab. Die Verkäufer des Pferdes fragten sich: Werden wir auch nach geraumer Zeit noch etwas für unser Geld bekommen? Die Pferdekäufer hofften, dass das womöglich kosmetisch aufgepäppelte Pferd nicht schon auf dem Weg nach Hause stirbt, sondern möglichst lange beim Beackern der Felder helfen wird.

Die Jetztbesitzdialektik mit Möglichkeitsgeld funktioniert, weil Geld rückverstofflichbar ist und damit alltagspraktisch glaubwürdig bleibt. Bevorzugst du deinen Besitz als numerischen Kontostand wie eine tragbare Mathematik oder als stoffliche Echtdingsammlung, die nicht ohne weiteres verrückt werden kann? John Maynard Keynes stellt heraus, dass »die kennzeichnenden Eigenschaften des Geldes« vor allem darin liegen, »dass es eine scharfsinnige Einrichtung ist, um die Gegenwart mit der Zukunft zu verbinden.«⁹ Wir akzeptieren Geld als möglichkeitsoffenes Zeitdehnöl. Das wirkt als kalter Zahlensog (›mehr Geld ist besser als weniger‹), als lauwarmer ›Vermöglichung‹ (›ich könnte mir das leisten, wenn ich es wollte‹) und als heiße Sofortbelohnung (›Ich kaufe mir jetzt das da!‹).

Gold galt als Garant für die an sich wertlosen Geldscheine, ein Puffermedium. Vor 100 Jahren startet der bargeldlose Zahlungsverkehr. Der Giroverkehr geht in eine Welt ohne Bargeld über, von Kreditkarten über das Online banking hin zu »Bitcoins«, den ›digitalen Münzen‹. Wir tauschen das Pferd nicht mehr gegen drei Schafe oder ein Bündel Papier, sondern halten ein als pfiffig bezeichnetes Gerätchen, unser Smartphone, an die Überweisungskontaktstelle am Pferdestall. Das virtuell ausgewählte Pferdebild steht dann am nächsten Morgen pferdegroß und real wiehernd mit einem echten Postboten vor der Tür...

Wie erzeugen wir uns die ›Meta-Vorstellung‹ vom Preis? Wir lernen Preiszahlen, die wir über unzählige kleine und große Käuferfahrten unser Leben lang nachjustieren. Trotz dieses dauernden Anpassungstrainings dürfen wir über die nahezu spurlose Wertübertragung mit ihrem enormen Vertrauensvorschuss staunen. Mit künstlich bedrucktem Papier, billig wirkenden Plastikkärtchen und unsichtbaren Online-Konten echte Pferde kaufen? – Wunderbar! Doch was passiert, wenn jemand diese Gleichsetzung infrage stellt? Viele von uns kollidieren mit der zerbrechlichen Tauschbalance. Das Kaufen auf Kredit birgt das Risiko des Totalverschuldens. Wohlhabende quält das schlechte Gewissen beim Launenkauf von unnötigem Besitz.

8 Teile dieses Themas habe ich zuerst in meiner Dissertation »Das Politische an Behausungen. Zum Zusammenwirken von privatem Eigentum, menschlicher Sprache und Wahrnehmung«, Hochschule für Architektur und Bauwesen Weimar 1995 entwickelt. Dort greife ich in Kapitel 3: »Behausungen und Eigentum« auf Seite 114 ff. auf die umstrittene Theorie des Ursprungs der »reinen Begriffe« von Alfred Sohn-Rethel zurück, weil diese Theorie einen möglichen und einen notwendigen Versuch darstellt, das Geld als Bindeglied zwischen der Realabstraktion des Warentauschs und der Abstraktion begrifflichen Denkens zu erklären.

9 John Maynard Keynes: Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes. Übersetzung aus dem Englischen von Fritz Waeger. München, Leipzig: Duncker & Humblot 1936. S. 248.

Wer dolmetscht den wundersamen Ware-Geld-Tausch? Begriffe stellen Verallgemeinerungen von Tauscherfahrungen dar. Zum Tauschen »vergleichen« wir die Dinge und ihren Nutzen mit sprachlichen Begriffen zu monetären Zahlen. Sprache wirkt als »hinterlegtes Verhältnis zu den Dingen« (Achim Hahn),¹⁰ als Gegenstandsesperanto, das im Bermudadreieck zwischen unserer Zahlenmathematik, der Stofflichkeit der Dinge und ihren Gebrauchswerten dolmetscht.

Womit startete dieses Vertrauensmärchen? Man rodet, man umzäunt, man ackert. Und dann? »Auf das Land, in das man viel Arbeit investiert hatte, erhob man selbstverständlich Besitzansprüche und daraus folgte ein traditionell definiertes Erbrecht.«¹¹ Im Notfall birgt die Unabhängigkeit des Einzelnen das Risiko der Abstufung der Patriarchen in arm und reich, eine »strukturell angelegte Aristokratie« (Gunnar Heinsohn).¹² Das in der Struktur angelegte Risiko unterscheidet auch in dem Fall, in dem der Schuldner das geborgte Gut zurückgeben kann. Denn selbst wenn er den Kredit zurückzahlt, »wächst der Reichtum des Gläubigers durch den Aufschlag, den Zins, den er erhalten muss, da er ja zwischenzeitlich sein weggeliehenes Eigentum nicht zur Verringerung seines eigenen, ebenfalls ganz persönlich zu tragenden Existenzrisikos nutzen kann.«¹³ Gilt damit Pierre-Joseph Proudhons poetischer Satz vom »Eigentum ist Diebstahl« als widerlegt? Die Explosivität des Zinses bleibt brisant. Erwerbseinkommen und Kapitalerträge koppeln sich immer wieder gefährlich weit voneinander ab, von der explosiven Unwucht durch nicht verdientes Vererben abgesehen. Der Zins wird in der Bibel geächtet, bei Aristoteles verdammt und von Martin Luther als das »Böse« schlechthin betrachtet.

Das kognitive Verbinden von Besitz und Geld, der Zeitpuffer zwischen Kaufen und Verkaufen bildet nach Alfred Sohn-Rethel neben dem Landvermessen (wichtig für das Vererben) die Grundlage für die Mathematik und die empirischen Wissenschaften:

»Damit löst sich die begriffliche Analyse der Natur von der Sinneserfahrung des direkten Produzenten, Handwerkers oder Lohnarbeiters ab und wird zur reinen Kopfarbeit.«¹⁴

Unsere wissenschaftliche Zweckrationalität und unsere mechanistische Naturphilosophie bauen darauf: »Die Wissenschaft denkt nicht,« polemisiert Martin Heidegger.¹⁵ Nach Galileo Galileis Methode der exakten Naturerkenntnis betrachten wir die Wirklichkeit in winzigen Ausschnitten. Wir isolieren den Gegenstand unseres Interesses von seiner Umgebung. Dieses Isolieren verwischt die Grenze von Denken und Vorstellen:

10 Achim Hahn: Statt der Intentionalität haben wir den tatsächlichen Umgang mit den Dingen. In: Thomas Jung, Stefan Müller-Drohm (Hg): »Wirklichkeit« im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 71–91, S. 80.

11 Konrad Lorenz: Der Abbau des Menschlichen. München, Zürich: Piper 1986, S. 159.

12 Gunnar Heinsohn: Privateigentum, Patriarchat und Geldwirtschaft. Eine sozialtheoretische Rekonstruktion der Antike. Bremen: Universität Bremen 1982, § 73, S. 84.

13 Heinsohn 1982, § 77, S. 90.

14 Alfred Sohn-Rethel: Das Geld, die bare Münze des Aprioris. In: Paul Mattick, Alfred Sohn-Rethel, Helmut G. Haasis: Beiträge zur Kritik des Geldes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 35–117, S. 106.

15 Martin Heidegger: Was heißt denken? Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954, S. 4.

»Nur das als real anzuerkennen, was sich messen und wiegen lässt (...), schneidet die Frage nach dem Warum der Dinge den Faden ab und reduziert das Interesse gleichermaßen darauf, wie etwas geschieht.«¹⁶

Damit ist die Struktur der formalen Logik »schon reduzierte Logik, eindimensional, und enthält bereits wichtige Elemente einer Herrschaftsstruktur wie die Indifferenz des Denkens gegenüber seinen Gegenständen und die Aufgabe eines Konflikts zwischen Wesen und Erscheinung.«¹⁷ Die ideologischen Eigenschaften sind im Erkenntnisvermögen eingebaut, wie Jürgen Habermas hervorhebt:

»Es macht ja die Ehre der Wissenschaft aus, ihre Methoden unbeirrt, ohne Reflexion auf das erkenntnisleitende Interesse anzuwenden. Indem die Wissenschaften methodologisch nicht wissen, was sie tun, sind sie ihrer Disziplin umso gewisser, das heißt: des methodischen Fortschritts innerhalb eines nicht problematisierten Rahmens ...«¹⁸

Die Technik enthält das durchaus nicht natürliche Effizienzgebot der Maximierung. Die Evolution organisiert sich zirkulär, in Feedback-Schleifen. Arnold Gehlen verbindet die »Seele im technischen Zeitalter« mit dem zweckrationalen Handeln.¹⁹ Das zweckrationale, *ideologische* Handeln wird zur »Institutionalisierung einer Herrschaft, die als politische unkenntlich wird.«²⁰ Wir nehmen die Dinge einfach und immer so wie sie sind. Das setzen viele von uns gleich mit einem »dann müssen die Dinge auch so bleiben« (und können damit auch nicht anders gedacht werden). Für Theodor W. Adorno wirkt der zynische Empirismus der sichtbaren Zustände ultimativ politisch:

»Nichts bleibt als Ideologie zurück denn die Anerkennung des Bestehenden selber, Modelle eines Verhaltens, das der Übermacht der Verhältnisse sich fügt.«²¹

Schlimm, so können wir befinden. Zumindest erscheint uns die Gleichung »Zustand = Bestätigung« schlüssig. Die Festgelegtheit wirkt noch deprimierender, wenn wir sie auf unsere bauliche Umwelt beziehen. Wir werden in unsere Welt hineingeboren. Das, was wir dabei vorfinden, betrachten wir als selbstverständlich. Doch soll unsere Kinderwelt das Mentalmaß für unsere Behausungsformen und unsere Besitzansprüche bleiben? Oder könnte die Welt auch anders aussehen, gerechter, jeweils um eine Generation zivilisierter?

16 A. a. O., S. 52.

17 Otto Ullrich: Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 43.

18 Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 165.

19 Arnold Gehlen: Anthropologische Aussicht der Technik. In: Ders.: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg: Rowohlt 1969, S. 145–266.

20 Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 49.

21 Theodor W. Adorno: Beitrag zur Ideologielehre. In: Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp S. 457–477, S. 477.

DIE WELT IN FORM VON MINI- EIGENTUMSWELTEN BESITZEN WOLLEN?

Vor dem Hintergrund des massiven Umbruchs vom Land- zum Stadtwohnen im Zuge der Industrialisierung von 1800 bis 1930 spricht Georges Teyssot von der »Krankheit des Domizils.«²² Für Gilles Barbey ist die »Massenwohnung« ein »irrrationales Universum«, eine »WohnHaft«, und damit zur Objektivierung ungeeignet.²³ Dagegen bringt Barbey den »Eigentumsmythos«²⁴ in Position, der von Alexander Mitscherlich verallgemeinert wird:

»Die einzelnen Individuen kennen die Beweggründe ihres Verhaltens sehr wenig, das Individuum ist eben ein spätes Kulturprodukt, bedroht von aufwendigen Missverständnissen. Mit dem oft mehr irrationalen als rationalen Wunsch nach einem ›Eigenheim‹ oder anderen Formen baulicher Vereinzelnung ist es nahezu sprachlos; es ist auch nicht annähernd in der Lage, seine Bedürfnisse in Worte zu kleiden.«²⁵

Viele von uns drücken Eigentumswünsche so gezielt und genau aus, dass sich der Eindruck eines unbewussten Urbildes, eines »kollektiven Unbewussten« aufdrängt, wie es von J. G. Jungs »Archetypen« beschrieben wird. Wir erinnern uns an Toni Morrisons Verwunderung: Wieso passt dieses Türschloss zu dem Schlüssel, den ich in der Hand halte? Ist es mein Haus? – Henri Lefebvre tastet sich vor:

»Die Herrschaft des ›Privat‹eigentums gehört offenbar zur Herrschaft der blinden Notwendigkeit. Die ganze menschliche Tätigkeit, die durch diese Beschränkung bestimmt wird, ist auf ihre Erhaltung ausgerichtet.«²⁶

Karl Marx formuliert drastischer:

»Das Privateigentum hat uns so einseitig und dumm gemacht, dass ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben [...]. An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten.«²⁷

22 Georges Teyssot: Die Krankheit des Domizils: Wohnen und Wohnbau 1800–1930. Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg & Sohn 1989.

23 Gilles Barbey: WohnHaft. Essay über die innere Geschichte der Massenwohnung. Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg & Sohn 1984, S. 111.

24 A. a. O., S. 8 f.

25 Alexander Mitscherlich: Thesen zur Stadt der Zukunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 4.

26 Henri Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit. 3 Bände, Kronberg/Taunus: Athenäum 1977, Bd. III, S. 177.

27 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 [drittes Manuskript: Privateigentum und Kommunismus]. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3. Berlin: Marx-Engels-Verlag 1932, S. 465–588, S. 540.

Was machen wir mit dem »Eigentumsmythos« und dem »Sinn des Habens«? Wir regulieren: Eine Grundlinie des Bürgerlichen Gesetzbuches besteht in der »Eigentumsfreiheit«. Sie unterscheidet in »Besitz«, dem tatsächliche Eigentum an einer Sache und »Eigentum« als rechtliche Herrschaft darüber. Das Erlangen von Besitz ist ein sogenannter »tatsächlicher Vorgang« (auch Diebe werden zu Besitzern der von ihnen gestohlenen Sachen), während das Eigentum die »rechtliche Sachherrschaft« darstellt. Eigentum ist verfassungsrechtlich geschützt. Der »Grundsatz der Privatautonomie« wird eingeschränkt: »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.« (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Artikel 14, Abs. 2).

Nach dem Zweiten Weltkrieg erheben die Industriegesellschaften das Bilden von Wohneigentum zu einem politischen Grundsatz. Warum? Die Weltwirtschaftskrise und der Zweite Weltkrieg hatten *global* gewütet. Das *lokale* Schollenbinden erklärt die Nun-Besitzer zu Verteidigern der *Nationen*, die den Besitz garantieren: »Grundbesitz wirkt disziplinierend« (Robert Shiller).²⁸ Ähnlich wie beim Fordismus, der hohe Löhne zahlt, damit die Arbeiter die von ihnen hergestellten Produkte kaufen können, bündelt das sogenannte Bausparmodell eine moral- und eine finanzpolitische Kalkulation: Der Staat subventioniert die Eigentumsbindung für *einige* Bürger mit den von ihm vorher eingenommenen Steuern *aller* an die von ihm, dem Staat, garantierte Scholle, und das in zweifacher Hinsicht. Mit individuell gewährten Zuschüssen sowie mit dem Bereitstellen von allgemeiner Infrastruktur. Die Rentenausgaben des Staats werden durch das staatlich geförderte Eigentumsbewohnen nicht entlastet. Dazu müsste die Eigentumsförderung den *Häuslebauern* von der Rente abgezogen werden.

Abgesehen vom konjunkturellen Aspekt der Bauwirtschaftsförderung: Die Zuschüsse für Hausbau und Infrastruktur dürften teurer ausfallen als das Balancieren von Wohneigentum, privater Vermietung sowie genossenschaftlichen und kommunalen Mietwohnungen. Ein guter Wohnform-Mix mit einem örtlich zu bestimmenden Idealprozentsatz von Mietwohnungen könnte das Spekulieren mit Mieten unattraktiver machen und das Zersiedeln der Landschaft verlangsamen. Parallel sollten wir das »Wohnrecht für alle« verfolgen, so wie es in Frankreich seit 2007 besteht.²⁹

Parallel zur Wohnungspolitik sollten wir unser Glaubensexamen zum Besitz untersuchen. Was verstehen wir unter einem Vermögen? Die mit Geld messbare Summe aller Güter und Ansprüche auf Güter. Wie wird das gemessen? Als Lebensgefühl, als Vergleich von Bankkonten oder als Gesellschaftsvertrag im internationalen Vergleich? – »Deutschland spart sich arm«, polemisiert Alexander Neubacher:

28 Mark Schieritz: Grundbesitz wirkt disziplinierend. Der Kauf von Immobilien ist eng mit Emotionen verbunden. Nichts steht so sehr für ein Heimatgefühl. Doch gerade das birgt Risiken, sagt Nobelpreisträger Robert Shiller. Zeit Online, 21. 12. 2015, zit. n. <http://www.zeit.de/wirtschaft/geldanlage/2015-12/immobilienmarkt-investition-preisentwicklung-finanzkrise-eigenheim/komplettansicht>, abgerufen am 7. 3. 2016.

29 »Frankreich beschließt Wohnrecht für alle. Paris – Das französische Parlament hat ein Gesetz verabschiedet, das allen Bürgern ein Recht auf Wohnung garantiert ...« Zit. n. Süddeutsche Zeitung, 23./24. 2. 2007, Titelseite.

»... die Europäische Zentralbank hat (...) eine Studie vorgelegt, wonach das mittlere Nettovermögen in Deutschland noch nicht mal halb so groß ist wie in Frankreich, Spanien, Italien ...«³⁰

Stimmt das? Der Vergleich der Europäischen Zentralbank spart unsere gesetzliche Sozialversicherung aus. Dieses Solidaritätsprinzip deckt »die meisten der Lebensrisiken und Grundbedürfnisse zumindest prinzipiell« ab. Dazu kommen »die gesetzliche Vorsorge für Alter, Arbeitslosigkeit oder Krankheit« und die »staatlich finanzierte Bildung an Schulen und Hochschulen.«³¹ Das »geringere mittlere Vermögen der Haushalte in Deutschland« verbirgt sowohl die »Vermögensansprüche der Haushalte« als auch die gesellschaftlich brisante Schere zwischen arm und reich.³² Sozialforscher ziehen das bedarfsgewichtete Nettoeinkommen zu Rat, das die durch Hausbesitz eingesparte Miete als Einkommen betrachtet. Oft hilft das Überschlagen der praktischen Verfügbarkeit über den Besitz: Etwa die Hälfte der Bundesbürger hat kein mittelbares Vermögen. Sie lebt vom unmittelbaren Einkommen.³³

Die Sparmaxime der Nachkriegszeit lautete: »Haben kommt von halten.« Noch zur *fiskalinduzierten* Immobilienblase nach der deutschen Wiedervereinigung galt: Immobilienmarkt und Banken balancieren sich gegenseitig. Immobilien können nicht weglaufen. Die Risiken sind berechenbar. Das ändert sich mit der Insolvenz der Investmentbank Lehman Brothers in den USA im Jahr 2008. Sozial an sich begrüßenswerte Darlehen für Menschen mit geringer Bonität lösen *kreditinduzierte* Immobilienblasen aus. Wertpapiere werden zu »financial weapons of mass destruction« (Warren Buffet). Die Verluste einzelner Banken (»to big to fail«) dürfen zu kollektiven Schulden werden.

So wie politische und finanzwirtschaftliche Doktrinen zum persönlichen Eigentumbilden auffordern, so schlägt das persönliche Eigentumbildenwollen auf finanzwirtschaftliche und staathaushalterische Kalkulationssicherheiten zurück. Heinz Rudolf Kunze dichtet: » ... manchmal träume ich / sie nehmen mich gefangen / und treten mir in die Erlebnisorgane / bis ich Bausparverträge unterschreibe ...«³⁴Hausgeträumt!« ergänzt Mark Schieritz als selbstkritischer Käufer eines Stadthauses in Berlin:

30 Alexander Neubacher: Geldanlage: Deutschland spart sich arm. Lebensversicherung, Riester, Bausparvertrag: Die Deutschen halten sich für Sparmeister. Dennoch werden sie nicht reicher – sondern ärmer. Das liegt auch an einer falschen Politik. Spiegel Online, 21. 2. 2016. Zit. n. <http://www.spiegel.de/wirtschaft/geldanlage-die-deutschen-versagen-beim-sparen-a-1078514.html>, abgerufen am 7. 3. 2016.

31 WeltN24 GmbH (AFP/kg): EZB-Studie: Italiener und Spanier sind reicher als Deutsche. Veröffentlicht am 21. 3. 2013. Zit. n. <http://www.welt.de/wirtschaft/article114649182/Italiener-und-Spanier-sind-reicher-als-Deutsche.html>, abgerufen am 7. 3. 2016.

32 Deutsche Bundesbank: Vermögen und Finanzen privater Haushalte in Deutschland: Ergebnisse der Vermögensbefragung 2014. Monatsbericht März 2016, S. 61–86, S. 67.

33 Joachim R. Frick, Markus M. Grabka, Richard Hauser: Die Verteilung der Vermögen in Deutschland – Empirische Analysen für Personen und Haushalte. Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung. Band 118. Berlin: edition sigma 2010.

34 Heinz Rudolf Kunze: Keine Reaktion. Song, 5:25 Min., LP »Eine Form von Gewalt«. Oktave Musikverlag / WEA 1982.

»Ein Immobilienkäufer wie ich ... [macht] für sein Haus (...) Schulden. (...) Wenn ich ... meine Raten nicht mehr bezahlen kann, (...) und wenn das bei sehr vielen Kunden passiert, gerät meine Bank ... in Schwierigkeiten ... Weitere Banken fangen an zu wackeln, die Staaten müssen sie stabilisieren und geraten selbst ins Schwanken. Aus der Immobilienkrise wird eine allgemeine Wirtschaftskrise.«³⁵

Wir borgen den Schmetterlingseffekt aus der Meteorologie: Unser persönliches Sicherheitsflattern in Richtung Wohneigentum kann zum gesellschaftlichen Tornado führen. Viele von uns verinnerlichten mit Immobilienbesitz Sicherheit. Umso mehr überrascht, dass der Anteil der Mieter steigt, je ökonomisch stabiler ein Land ist:

»Noch heute leben nur 53 Prozent der Bundesbürger in den eigenen vier Wänden. Das ist nach der Schweiz und Neuseeland der niedrigste Wert weltweit. Dagegen liegt die Eigentümerquote in den USA bei 65 Prozent, in Italien bei 73 Prozent, in Griechenland bei 76 Prozent, in Spanien bei 83 Prozent ...«³⁶

Die schon angedeutete Lösung des Rätsels: Mieterschutz und Umlageverfahren wie die gesetzliche Sozialversicherung mit den »Vermögensansprüchen der Haushalte« versprechen eine gewisse (wenngleich keine absolute) Wohnsicherheit und Altersabsicherung.

Traditionell sorgen die Kinder, dabei der älteste Sohn, der den Besitz erbt, für die Altersabsicherung der Eltern – ein *ideelles* Umlageverfahren. Otto von Bismarcks Sozialgesetzgebung mit Kranken- und Rentenversicherung (1883, 1891) gleicht die sozialen Katastrophen der Industrialisierung mit *monetären* Umlageverfahren aus. Noch 1986 erklärt Norbert Blüm: »Die Rente ist sicher.«³⁷ Knapp 20 Jahre später wird das »Arbeitslosengeld II« (»Hartz IV«) als Grundsicherungsleistung für »erwerbsfähige Leistungsberechtigte« (Sozialgesetzbuch SGB II) eingeführt. Parallel dazu steigt die Altersarmut. Ulrich Beck spricht von der »Risikogesellschaft«. Zur »Reichtumsverteilung« kommt die »Risikoverteilung«,³⁸ zusammen mit einem enormen »Individualisierungsschub«, der unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt grundlegend infrage stellt:

»Auf dem Hintergrund eines vergleichsweise hohen materiellen Lebensstandards und weit vorangetriebenen sozialen Sicherheiten wurden die Menschen in einem historischen Kontinuitätsbruch aus traditionellen Klassenbedingungen und Versorgungsbezügen der Familie herausgelöst und verstärkt auf sich selbst und ihr individuelles Arbeitsmarktschicksal mit allen Risiken, Chancen und Widersprüchen verwiesen.«³⁹

35 Mark Schieritz: »Hausgeträumt! Unser Autor Mark Schieritz hat ein Haus in Berlin erstanden. Eine gute Entscheidung, dachte er. Bis ihm klar wurde: Die nächste Wirtschaftskrise habe ich mitverursacht.« Die Zeit Nr. 51, 17. 12. 2015, S. 16–17.

36 A. a. O.

37 1986 sagt Norbert Blüm, damals Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, CDU: »Die Rente ist sicher.« Diese Behauptung wiederholte er 1997.

38 Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 25.

39 A. a. O., S. 116.

Funktioniert unser Generationenvertrag zum Finanzieren der Rente im Umlageverfahren noch oder muss sich jeder selbst die oder der Nächste werden? Damit nicht genug: Selbstlernende Algorithmen und Roboter nehmen uns die Arbeit ab. Führt der antike »Kaufsklavenkapitalismus« (Max Weber) im digitalen Zeitalter zum arbeitsfreien Paradies, zum »bedingungslosen Grundeinkommen« mit der Frage nach dem Sinn des arbeitsfreien Lebens – oder gar zum Bürgerkrieg?

Nach den Antiutopien der ersten drei industriellen Revolutionen – Mechanisierung, Massenproduktion und Automatisierung – lautet die Dystopie der »Industrie 4.0«: »Arbeitsfreiheit«. Können wir mit der künstlichen Intelligenz ein bedingungsloses Grundeinkommen vereinbaren? Schließlich arbeiten Computer, sie erzeugen Wert, den sie noch eine ganze Zeit nicht selbst erleben können. Wer moderiert die Verhandlungen zwischen den arbeitsfreien Menschen und den selbstlernenden Robotern? Kann die Würde durch Arbeit durch ein Pauschal-Almosen wie das bedingungslose Grundeinkommen ersetzt werden? Die französische TV-Serie »Stadt ohne Namen« zeichnet das »Bild einer Gesellschaft der Zukunft«, in der dieser Übergang nicht gelingt:

»Die Klassentrennung hat sich in der Infrastruktur radikal durchgesetzt: Eine Mauer teilt die Stadt. Die aggressive, arbeitslose Bevölkerung soll so von den produktiven, aktiven Arbeitern ferngehalten werden. Arbeit ist der Faktor, der ausschlaggebend ist für ein erfülltes und glückliches Leben in Luxus und Wohlstand innerhalb der Mauer.«⁴⁰

Schnell eine gute Nachricht: Die Digitalisierung lehrt uns weiter, Immaterielles mit Materiellem zu vergleichen. Zudem bezeichnen wir geistiges Eigentum als das Sachenrecht des 21. Jahrhunderts. Werden »open data« in der »sharing economy« die alteherne Bedeutung von immobilem Besitz aushebeln? Können wir unsere Wegwerf- zur Reparaturgesellschaft umbauen? – Die »peer-to-peer revolution« in der »Multioptionsgesellschaft« (Peter Gross) regt zum Teilen und Borgen an. Wir nutzen anstatt zu besitzen. Handelt es sich um eine unverantwortliche Heuschrecke-Ameise-Geschichte nach Äsop oder um wirksame Uneigennützigkeit, um »effektiven Altruismus« nach Peter Singer und William MacAskill? Haben wir es mit einem Grundmusterwechsel vom sekundenkleberfesten Besitzen zum universalverdünnenden Benutzen zu tun, vom permanenten Eigentum als rechtlicher Herrschaft zum temporären Benutz-Besitz?

Jutta Allmendinger weist mit »Dreiklang«-Fragen zu Zustand, Norm und Prognose nach, dass unsere Gesellschaft »Vergangenheit, Gegenwart und (...) Zukunft« neu ausbalanciert.⁴¹ Danach erscheint Besitz »eher unwichtig«, Arbeit dagegen erfüllt einen immer stärkeren »immateriellen« Effekt zum »Gebrauchtwerden«. Matthieu Ricard spricht von der »Revolution der Selbstlosen«:

40 Vincent Lannoo: Stadt ohne Namen (»Trepalium«). Filmserie, ARTE F, Frankreich 2015. Autoren: Sophie Hiet & Antarès Bassis. Zit. n. <http://sites.arte.tv/stadt-ohne-namen/de/trepalium-stadt-ohne-namen-stadt-ohne-namen>, abgerufen am 17. 4. 2017.

41 Studie von Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB), Wochenzeitung Die Zeit und Markt- und Sozialforschungsinstitut ifas: Die Welt, die wir erleben wollen. 2016. Siehe <https://www.wzb.eu/de/node/44465>, abgerufen am 7. 3. 2016.

»Psychologen, Neurowissenschaftler und Primatenforscher haben herausgefunden, dass Altruismus und die Fähigkeit zur Kooperation durchaus grundlegende, angeborene Wesenszüge des Menschen sind.«⁴²

Zeig was du hast! Auch diese Routine ändert sich. Reiche verbergen ihren Reichtum. Nun gilt: »Geheimniskrämerei statt Besitzerstolz«.⁴³ Dazu passt die »Verzichtperformance in den (...) europäische[n] Großstadtwohnungen«: »Seht, was mir alles nicht gehört!«, in Verbindung zur sogenannten »Flatrate-Flut der Gegenwart« (Felix Stephan):

»Die Flatrate macht es möglich, so viel zu verbrauchen, wie man möchte, ohne sich ständig mit dem Preis auseinandersetzen zu müssen, der einem unerbittlich ins Bewusstsein rufen würde, dass man eben doch nur konsumiert ... In gewissen Sinne ist die Flatrate eine Art sozialer Kompromiss, der den zwei dominierenden Sehnsüchten der besitzenden Klasse ausreichend Raum zur Selbstentfaltung gibt: nichts zu besitzen und auf nichts verzichten zu müssen.«⁴⁴

Anstatt Besitz anzuhäufen, »kuratiert« der moderne Mensch, der »Besserbürger«,⁴⁵ seinen Besitz, was »wiederum bedeutet, sein Hab und Gut nicht nur zu musealisieren, sondern es in den Rang der Kunst zu erheben«:

»Was allerdings als Postmaterialismus ausgegeben werden soll, also die Abkehr vom Besitztum, ist lediglich verdichteter Materialismus, der nicht mehr fragt »Wie viel?«, sondern »Wovon?««⁴⁶

42 Sylvie Gilman, Thierry de Lestrade (Regie): Vers un monde altruiste. Die Revolution der Selbstlosen. Dokumentarfilm, 91 Min., Frankreich 2015, Arte+7, 4. 3. 2016, abgerufen am 7. 3. 2016.

43 Sven Kerkhoff: Geheimniskrämerei statt Besitzerstolz. Was tun, wenn der Bauherr sich gegen die Anfertigung oder Veröffentlichung von Referenzfotos des Gebäudes sträubt? In: Deutsches Architektenblatt (DAB), Ausgabe Ost, 3/2016, S. 19.

44 Felix Stephan: Seht, was mir alles nicht gehört! Der Besitz bestimmte einst den sozialen Status des Einzelnen. Heute taugt er nur noch zur Selbstaufwertung, wenn man ihn weggibt. Über die Freude, Dinge nicht zu besitzen. Zeit Online, 21. 12. 2015, zit. n. <http://www.zeit.de/entdecken/2015-12/flatrate-konsum-besitzen-mieten-literatur>, abgerufen am 3. 3. 2016.

45 Matthias Stolz: Die Besserbürger. Das beste Fahrrad, die schönsten Stühle, eine supercoole Zahnpasta: Warum müssen wir jetzt selbst bei Alltagsdingen total guten Geschmack beweisen? ZEITmagazin Nr. 39/2014, 20. 9. 2014, zit. n. <http://www.zeit.de/zeit-magazin/2014/39/design-stil-geschmack>, abgerufen am 7. 3. 2016.

46 David Hugendick: Räum! Hier! Auf! Behalte nur, was Dir Freude macht. Besitze nur, was Du brauchst. Die japanische Aufräumberühmtheit Marie Kondo lehrt uns die Heiligkeit der Dinge. Zeit Online, 4. März 2016, zit. n. <http://www.zeit.de/kultur/2016-03/marie-kondo-tidying-aufraeumen-wohnen>, abgerufen am 3. 3. 2016, mit Verweis auf Matthias Stolz.

Was passiert hier? Der »Dadaismus des Besitzens« nach Lambert Wiesing⁴⁷ zitiert das »merkwürdig doppelte Gepräge von Moralismus und Exzess«, ⁴⁸ das die westlichen Mentaldualitäten von Laizismus und wirtschaftsliberaler Aufklärung sowie von Humanismus und Machiavellismus durchzieht. Dürfen wir uns Lambert Wiesings Vermutung anschließen, dass wir uns »mit der Liebe zum Luxus gegen die Herrschaft der Effizienz wehren«?⁴⁹

DARF MIR MEINE WELT GEHÖREN?

Am dezentral produzierenden und vernetzt konsumierenden »Prosumenten« im »Internet der Dinge« zerrt ein Doppelsog. Die Wohlhabenderen nehmen an, dass die anderen um sie herum noch reicher wären. Das erzeugt Paulschalmeid und Aggressivität. Die Ärmeren sehen noch Ärmere neben ihnen aus der sozialen Absicherung herausfallen. Das verstärkt die Abstiegsängste und das Gefühl des Ausgeliefertseins. Dennoch schauen die zwei Augen des »Besitztumseffekts«, die darwinistische Lust am Besitzen und die altruistische Angst vor dem eigenen hedonistischen Lebenswandel, in die gleiche Richtung. Das evolutionär ausgeprägte Recht des Stärkeren und die keineswegs undarwinistische Selbstlosigkeit stehen sich nicht gegenüber, sondern nebeneinander.

Das Ware-Geld-Tauschen trainierte uns im egozentrischen Vergleichen. Nun geht es um altruistische Großvergleichsspannen, um globale Verträglichkeiten, Nachhaltigkeiten und Handlungsfolgekosten. Die Menschheit befindet sich im Übergangszeitalter zum Anthropozän. Wir werden zu einem geologischen Faktor. Uns steht eine neue, die »Kopernikanische Wende 2.0« (Ulrich Beck) bevor:

»Galileo Galilei entdeckte einst, dass nicht die Sonne um die Erde kreist, sondern dass es die Erde ist, die um die Sonne kreist. Wir befinden uns heute in einer in mancher Hinsicht ähnlichen Situation. Das Klimarisiko sagt uns, dass der Nationalstaat nicht der Mittelpunkt der Welt sein kann. Die Erde dreht sich nicht um Nationalstaaten (egal welche), sondern die Nationen kreisen um die neuen Fixsterne »Welt« und »Menschheit«. Das Internet ist ein Beispiel dafür. Erstens vereint es die ganze Welt in einem einzigen Kommunikationsraum. Zweitens erschafft es so etwas wie »die Menschheit« – schlicht, indem es jedem Menschen ermöglicht, mit buchstäblich jedem anderen in Verbindung zu treten. Und in diesem neugeschaffenen Raum werden nun nicht nur die nationalstaatlichen, sondern auch alle anderen Grenzen neu verhandelt, lösen sich auf, entstehen anderswo in anderer Form – durchlaufen eine Metamorphose.«⁵⁰

47 Lambert Wiesing: Luxus. Berlin: Suhrkamp, 2015.

48 Albrecht Koschorke: Wenn das Warten kein Ende nimmt. »Fortschritt für alle« hieß das große Versprechen der Moderne. Heute verliert es an Zugkraft. Ist das der Grund für die neue Macht des Rechtspopulismus? In: Die Zeit Nr. 16, 12. 4. 2017, S. 42.

49 Alexander Cammann: Dadaismus des Besitzens. Gar nicht protzig: Lambert Wiesing erklärt in seinem neuen Buch, warum wir uns mit der Liebe zum Luxus gegen die Herrschaft der Effizienz wehren. Ein Gespräch mit dem Philosophen. In: Zeit Literatur, Nr. 41, Oktober 2015, S. 63–65.

50 Ulrich Beck: Die Metamorphose der Welt. Aus dem Englischen von Frank Jakubzik. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 18 f.

Globaler Substanz- und Ideentausch, das bedeutet das Multiplizieren der Möglichkeiten. Verstehen wir, was exponentielles Wachstum, was $y = x^2$ in der »Kohlenstoff«-Wirklichkeit bedeuten kann? Gerd Gigerenzer beklagt unseren »statistischen Analphabetismus« und fordert »eine systematische Schulung der Risikokompetenz für Ärzte, Juristen und Banker«⁵¹ am Beispiel der »Truthahn-Illusion«. Der Truthahn folgert, nachdem er immer wieder gut gefüttert wird: Klarer Trend! Dann aber kommt das in den Vereinigten Staaten gefeierte Erntedankfest »Thanksgiving«, traditionell mit einem Truthahn-Braten auf dem Tisch...⁵²

Noch ein Sprichwort: »Über Geld spricht man nicht (man hat es)«. Richtig dabei: Über die obszön hohe Menge Geld, die einige Menschen »verdienen« und »besitzen«, sollten sie Schweigen bewahren und den allergrößten Teil spenden. – Falsch bleibt: Den Umgang mit Geld lernen wir nicht beim Einkaufen. Das Verstehen von Geld reicht tiefer, höher und weiter: Können wir uns in unser Alltagsleben ökologisch hineindenken? Was ist ein Preis und wie setzen sich Preise zusammen? Wie viel Arbeit unter welchen Arbeitsbedingungen steckt im Preis? Warum ist Gemüse oft teurer als Fleisch, das doch von Tieren stammt, die mit Pflanzen gefüttert wurden?

Die Stoffbilanzen unseres Alltagslebens sollten uns ungeheuer vorkommen: Für das Erzeugen der sieben Gramm Kaffee pro Tasse sind 140 Liter Wasser nötig; allein dies »übersteigt bereits unseren offiziellen täglichen Trinkwassergebrauch von 125 Liter pro Person.«⁵³ Dann aber stimmt doch unsere Vorstellung von unserem täglichen Verbrauch nicht. Selbst für eine Tasse Tee (0,25 l) werden 30 Liter Wasser benötigt. Wie viel verbrauchen wir tatsächlich?

»Zwar liegt der tägliche Verbrauch pro Kopf in Deutschland bei nur noch etwa 120 Litern. Dafür umfasst der Wasserfußabdruck eines Durchschnittsbürgers nach Berechnungen des WWF 5.288 Liter am Tag, was etwa 25 vollen Badewannen entspricht.«⁵⁴

Kann mit solch relationalem Wissen ein moralischer »trickle down effect« nach Thorstein Veblen und Georg Simmel entstehen? Die Eliten sollen zum Zusammenhalten der Gesellschaft und der Welt vormachen, was nachhaltig ist. Können wir den klassischen Moralkamineffekt umdrehen, der immer noch im Nachahmen der oft unmoralisch verschwenderischen Oberklasse-Normen besteht?

51 Von Johann Grolle, Jörg Blech: Winchester unterm Christbaum. Der Berliner Psychologe Gerd Gigerenzer beklagt den statistischen Analphabetismus unter Ärzten, warnt vor den Tücken der »Truthahn-Illusion« und empfiehlt, sich bei Finanzgeschäften und der Partnerwahl auf das Bauchgefühl zu verlassen. Der Spiegel Nr. 12/2013, 18. 3. 2013, S. 119–121, S. 121.

52 Gerd Gigerenzer: Risiko – Wie man die richtigen Entscheidungen trifft. München: C. Bertelsmann Verlag 2013.

53 Vereinigung Deutscher Gewässerschutz e. V.: Produktgalerie. Virtueller Wassergehalt ausgewählter Produkte (weltweite Mittelwerte). Zit. n. http://virtuelles-wasser.de/kaffee_tee.html, abgerufen am 7. 3. 2016.

54 Judith Colling: Wasserverbrauch: Wie viel Wasser steckt im Burger? Der Wasserverbrauch eines jeden bemisst sich nicht nur an der Dauer des morgendlichen Duschens. Essgewohnheiten beeinträchtigen viel mehr den eigenen Wasserfußabdruck. Zeit Online zum Weltwassertag am 22. 3. 2016, <http://www.zeit.de/wirtschaft/2016-03/wasserverbrauch-weltwassertag-wasser-fussabdruck>, mit Verweis auf Statistiken des World Wide Fund For Nature, abgerufen am 7. 3. 2016.

Peter Singer, der Befürworter des effektiven Altruismus, führt Jean-Jacques Rousseaus »Diskurs über die Ungleichheit« und Adam Smiths »Wohlstand der Nationen« zusammen. So wie Ulrich Beck die »Kopernikanische Wende 2.0« anmahnt, so zeigt auch Singer auf den Welthorizont als »überlaufende Abfallgrube«. ⁵⁵ Wenn die Moral der »Preis der Moderne« gewesen ist, ⁵⁶ dann sollten wir uns um »die Konvergenz von Moral und Natur« kümmern, so wie Christian Illies seine »philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter« untertitelt. ⁵⁷

Uns »Orientierungswaisen« ⁵⁸ muss es nach Hans Küngs »Projekt Weltethos« zunächst darum gehen, »wie Geschichte nicht mehr geschrieben werden kann.« ⁵⁹ Von dort kann die »Ära der ökologischen Geistesgegenwart« (Joachim Radkau) beginnen, hin zu einer von ihm so genannten »Dialektik der grünen Aufklärung«:

»Die Natur der neuen Ökologie ist in ihrem Eigenleben unendlich viel differenzierter und raffinierter, als es sich die Physikotheologen des 18. Jahrhunderts träumen ließen; aber sie ist auch viel verletzbarer und enthält daher an den Menschen die doppelte Aufforderung, sie zu schonen, jedoch auch, sie zu schützen, aktiv zu werden mit aller Kraft, da es um das Überleben der Erde geht.« ⁶⁰

Von da aus sollten wir einen Schritt gehen, hin zu dem, was Lothar Schäfer das »Bacon-Projekt« nennt, nämlich die »Verträglichkeit des realen Stoffwechsels als Kriterium der planenden Vernunft« zu entwickeln. Im Gegensatz zur kritikwürdigen eindimensionalen Zustandssicht, nach dem scheinbar alles immer schon so ist, wie es auch immer zu bleiben hat, zitiert Schäfer mit Francis Bacon den Wegbereiter eines Empirismus der Prognose zum einfühlbaren »was werden sollte«, das »Bacon-Projekt«:

»Die notwendigen Bedingungen einer zukünftigen Technologie werden in strikt anthropozentrischer Perspektive entwickelt – ohne der ökologischen Kritik den Stachel zu ziehen und ohne in einen normativen Naturalismus zu geraten.« ⁶¹

Damit schließen wir den Bogen von unserer historisch verständlichen, aus der Mitte von uns selbst fliehenden (zentrifugalen) Inbesitznahme der Welt zum selbstmittebezogenen (zentripetalen) Individualweltethos zum empathischen Retten unserer Welt.

⁵⁵ Peter Singer: Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit. Aus dem Englischen von Hermann Vetter. München: dtv 1999, S. 59, S. 61 f.

⁵⁶ Otfried Höffe: Moral als Preis der Moderne – Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 93–99.

⁵⁷ Christian Illies: Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 312 ff.

⁵⁸ Siehe Hermann Lübke, Oskar Köhler, Wolf Lepenies, Thomas Nipperdey, Gerhard Schmidtchen, Gerd Roellecke: Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang. Freiburg, München: Karl Alber 1996.

⁵⁹ Hans Küng: Projekt Weltethos. München: Piper 1996, S. 142–150, S. 150.

⁶⁰ Joachim Radkau: Die Ära der Ökologie: Eine Weltgeschichte. München: C. H. Beck 2011, S. 615.

⁶¹ Klappentext zu Lothar Schäfer: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Toni Morrisons Verwunderung dürfte uns dabei helfen: Wieso passt dieses Türschloss zu dem Schlüssel, den ich in der Hand halte? Ist es mein Haus? Wenn ja, wieso? Habe ich es gekauft? Wurde es mir gebaut? Habe ich es vererbt bekommen? Werde ich es nutzen dürfen? Darf mir meine Welt *gehören*?

EMOTIONALISIERUNG DURCH BILDER.¹ ZUR IKONOGRAPHIE DER GEFÜHLE

Wir können nicht gegen den Bilderstrom in Richtung der guten alten Bilder rudern, sondern müssen, wenn wir nicht ertrinken wollen, entweder schneller zu rudern versuchen als der Strom oder seitwärts in der Hoffnung, einen Ankerplatz zu finden.²

Mit diesen Worten hat der tschechische Medienphilosoph Vilém Flusser unsere gegenwärtige Situation analysiert. In der Tat ist der Bilderstrom, dem wir täglich ausgesetzt sind, geradezu überwältigend. Mehr noch: Wir können uns ihm nicht entziehen. »Was die Bilderflut so gefährlich macht – Flusser spricht sogar von einer ›Kulturrevolution‹, sind die drei folgenden Momente«:³

1. Die Bilder werden an einem Ort hergestellt, der für ihre Empfänger unerreichbar ist.
2. Die Bilder schalten die Ansicht aller Empfänger gleich und machen dabei die Empfänger füreinander blind.
3. Diese Bilder wirken realer als die übrigen Informationen, die wir durch andere Medien – einschließlich unserer eigenen Sinne – empfangen.

Da wir die weitaus meisten Erlebnisse, Kenntnisse, Urteile und Entscheidungen den Bildern zu verdanken haben, sind wir von diesen Bildern existentiell abhängig. Auf der anderen Seite laden diese Bilder zur (politischen) Manipulation geradezu ein.

1. EINFÜHRUNG

Kürzlich hielt mir ein Schweizer Student in der Diskussion nach meinem Vortrag über die Emotionalisierung der Politik entgegen, die Politik solle doch ›nüchtern‹ und vernünftig sein und sich von den großen Emotionen fernhalten. Handelt es sich bei dieser Vorstellung von Politik um ein Idealbild oder eine ›konkrete Utopie‹? Wenn ja, dann ist es jedenfalls ein unerreichbares Ideal. Der Mensch ist nicht nur (wenn überhaupt) ein homo oeconomicus, der nüchtern kalkuliert, was für ihn auch politisch am vorteilhaftesten ist. Das ist ein Irrglaube der sog. Rational Choice Theorie, die ihren eigenen (unbestätigten) Vorannahmen aufgesessen ist. Der Mensch ist vielmehr (zumindest auch) ein

¹ Wichtiger Bestandteil des am 16. Juni 2017 in Cadenabbia gehaltenen Vortrags war eine Powerpoint-Präsentation mit den in diesem Text erwähnten Fotos.

² Flusser 2002, S. 71.

³ Flusser 2002, S. 73.

emotionales Wesen, das eher mit dem ›Bauch‹ als mit dem Kopf ›denkt‹.⁴ Erfolgreiche Politiker wissen das zu nutzen. Sie setzen Gefühle ein, um ihre Botschaft zu verbreiten. Gefühle wiederum lassen sich besser durch Bilder ausdrücken als durch geschriebene oder gesprochene Sätze.⁵

Im Folgenden möchte ich die »Emotionalisierung durch Bilder« anhand von sieben Themenkomplexen behandeln. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die »Macht der Gefühle«. Gerade in der Politik wird oft verkannt, wie wichtig das Emotionale für die Menschen ist. Sie suchen sich ihre Idole dann bei den gekrönten Häuptern (»Royals«), bei Filmstars oder bei Fußballhelden. Frankreich hat die auf ihre Nation bezogenen Gefühle der Franzosen auf die politische Formel der »gloire« gebracht. Die »grande nation« muss ihren Spitzenplatz in der Welt – z. B. durch die (atomare) »Force de Frappe« – verteidigen. De Gaulle hat dieses Ziel nicht nur mit der europäischen Integration (unter Führung Frankreichs) verbunden, sondern auch mit der »Freundschaft« zwischen Deutschen und Franzosen. Ob diese Völkerfreundschaft tatsächlich ein wirksames Gegengewicht gegen die sog. Erbfeindschaft bildet, wird sich allerdings erst in Krisenzeiten erweisen. Der französische Präsident François Mitterrand und der deutsche Bundeskanzler Helmut Kohl haben dieser »Freundschaft« jedoch am 22. September 1984 auf dem Soldatenfriedhof Douaumont durch ihre unnachahmliche Geste ein »Gesicht« gegeben. So entstand das berühmte Foto von Verdun, auf dem sich Frankreich und Deutschland die Hand reichen, ein Bild von großer Aussagekraft.

Im Präsidentschafts-Wahlkampf von Donald Trump, in dem er mit Lügen, Halbwahrheiten und Unterstellungen arbeitete, wurde schlaglichtartig deutlich, dass viele Menschen mit den »Fakten«, die ihnen von der Politik angeboten werden, nichts mehr anfangen können.⁶ Die Politiker haben ihre Glaubwürdigkeit weitgehend verloren, wie aktuelle Studien belegen. In der Folge ziehen die Menschen der nüchternen Republik eine »postfaktische Demokratie« vor. Auch das »Ehrenwort« eines Politikers kann dessen Glaubwürdigkeit nicht wiederherstellen, vor allem dann nicht, wenn damit eine Lüge verdeckt werden soll. Das ist freilich keine ganz neue Erscheinung. Zwei gefälschte Fotos (»fakes«) aus dem Zweiten Weltkrieg können als Beispiele für den (zweifelhaften) Umgang der Politik mit der Wahrheit dienen. Im Jahre 1914 hatte der US-amerikanischen Senator Hiram Johnson bereits konstatiert: »Das erste Opfer des Krieges ist die Wahrheit«. Skandale bringen immer häufiger politische Missstände ans Licht, die man noch vor kurzem für unmöglich gehalten hätte. Sind die politischen Sitten verrotten? Oder treibt der Enthüllungsjournalismus »giftige Blüten«? US-Präsident Richard Nixon (1969–1974, 37. Präsident der USA), den der sog. Watergate-Skandal zu Fall gebracht hat, wird heute wieder als Beispiel genannt, wenn die Kritik an Donald Trump überkocht.

4 »Nur geschätzte 2 Prozent unseres Denkens sind bewusste Vorgänge« (Wehling 2016, S. 43).

5 Soeffner/Tänzler [Hrsg.] 2002

6 Voigt 2017.

2. WER HASS SÄT, WIRD HASS ERNTEN

Das Ansehen der USA hat besonders durch zwei Skandale schweren Schaden genommen, die im Jahre 2004, als die ersten Fotos auftauchten, aufgedeckt wurden. Es ging dabei um Folterungen im irakischen US-Gefängnis Abu Ghuraib und um unmenschliche Haftbedingungen für willkürlich verhaftete Kämpfer im Afghanistankrieg in dem US-Gefangenenlager Guantánamo (Camp Delta) auf Kuba. Menschenrechte wurden für irrelevant erklärt, schuldige Politiker gingen straffrei aus. Bestraft wurden vielmehr untergeordnete Soldaten. Die Antwort der arabischen Welt ist Hass, Hass auf die Amerikaner, Hass auf die westliche Welt, Hass auf alle Ungläubigen. Die Ursachen liegen allerdings tiefer, sie sind z. T. auf den Vietnamkrieg zurückzuführen. Flächenbombardements der USA, das Vernichten ganzer Dörfer und die großflächige Entlaubung durch Agent Orange mit ungeheuren Folgen für die Gesundheit der Vietnamesen haben den Grundstein für einen grenzenlosen Hass gelegt.

Terroristische Organisationen wie Al Kaida oder der sog. Islamische Staat begehen – z. T. spektakuläre – Anschläge auf der ganzen Welt. Ein Beispiel für die ungeheure Kraft der Bilder ist das Foto, das den Terroranschlag der Al Kaida gegen das World Trade Center in New York vom 11. September 2001 zeigt. Zum ersten Mal wurden die USA auf eigenem Boden angegriffen. Das Video wurde der Weltöffentlichkeit in einer Endlosschleife präsentiert und diente unter der Chiffre »9/11« als Rechtfertigung für die anschließenden Kriege der USA.

Ein auf den ersten Blick harmloseres Beispiel ist die Folgeerscheinung eines Erlasses der Verteidigungsministerin, in der Bundeswehr die Erinnerung an die Wehrmacht zu tilgen. Bei einer Begehung sämtlicher Bundeswehreinrichtungen im Mai 2017 sollten vor allem Wehrmachts-»Devotionalien« entfernt werden und damit einer möglichen rechten Gesinnung von Soldaten Einhalt geboten bzw. vorgebeugt werden. Diesem Erlass fiel auch ein Foto des früheren Bundeskanzlers Helmut Schmidt zum Opfer, das diesen in Wehrmachtsuniform zeigt. Es hing an einer Wand im Wohnbereich der Universität der Bundeswehr Hamburg, die Schmidts Namen trägt. An der Stelle, an der das Foto – auf Befehl der Vorgesetzten – am 11. Mai 2017 abgehängt worden war, fand sich folgender anonymen Hinweis:⁷»Dieses Bild ist auf dieser Wohnebene leider nicht verfügbar, da es Helmut Schmidt als Offizier in Uniform zeigt. Das Aufzeigen einer Gemeinsamkeit zwischen dem Namensgeber dieser Universität und den studierenden Offizieren und Offiziersanwärtern ist hier unerwünscht. Das tut uns leid.« Schmidt, der Oberleutnant der Luftwaffe war, hatte sich nach dem Krieg stets kritisch über die Wehrmacht und ihre Verbrechen geäußert. Die Diskussion über die Entfernung des Fotos, die als eine Art »Bildersturm« verstanden wurde, schlug hohe Wellen.

7 https://www.welt.de/print/die_welt/politik/article164529073/Foto-von-Helmut-Schmidt-in-Wehrmachtsuniform-abgehaengt.html

3. DIE MACHT DER GEFÜHLE

Jeder Politiker muss, will er gewählt oder wiedergewählt werden, darum bemüht sein, den Eindruck von persönlicher Ausstrahlung, von Erfahrung, von Verantwortlichkeit, von Bildung, von Überzeugung, von Vertrauenswürdigkeit zu vermitteln. Das gelingt ihm in aller Regel nur mit Hilfe der Darstellung in den Medien (Soeffner/Tänzler [Hrsg.] 2002).

Als im Herbst 2015 die deutschen Grenzen für Asylsuchende geöffnet wurden, war die Stimmung unter der deutschen Bevölkerung (»Willkommenskultur«) zunächst positiv. Bundeskanzlerin Angela Merkel gab der Hoffnung ein Gesicht, wie manches »Selfie« zeigt. Viele Flüchtlinge in Syrien und anderswo kannten die deutsche Bundeskanzlerin plötzlich. Gleichzeitig nahm im Inland aber auch die Kritik zu, da die Grenzöffnung zu zum Teil chaotischen Zuständen führte. Das »Durchwinken« der Flüchtlinge führte dazu, dass eine ordnungsgemäße Registrierung der »Immigranten« zunächst unterblieb. Die öffentliche Diskussion schlug hohe Wellen. Zeitweilig beherrschten rechtspopulistische Bewegungen die Straße.

Politiker nutzen gelegentlich sog. Homestorys in den Boulevardmedien, um ihr Image zu verbessern. Eine Homestory kann ein Text, eine Foto-Geschichte oder ein Film sein. Die prominente Person wird in häuslicher Wohnumgebung porträtiert; Details aus ihrem Privatleben werden dargestellt. Das kann aber auch schiefgehen. Der damalige Verteidigungsminister Rudolf Scharping hat der Zeitschrift »Bunte« ein Interview gegeben, für das er sich viel Zeit nimmt. Dabei geht es in erster Linie um sein Privatleben. Zu der Fotostrecke gehört auch ein Foto, das es auf die Titelseite der »Bunten« vom 23. August 2001 schafft. Scharping zeigt sich mit seiner Gespielin (und späteren Ehefrau), der Gräfin Kristina von Pilati-Borggreve, plantschend im Pool auf Mallorca. In dieser Zeit stand die Bundeswehr gerade vor einem Einsatz in Mazedonien. Das Ende der Karriere des Verteidigungsministers war damit besiegelt.

4. »GLOIRE« DER NATION

Aus der Perspektive der Politik geht es auch darum, die Gemeinschaft als Ganzes, in Frankreich z. B. als Grande Nation, in Szene zu setzen. Vor allem Charles de Gaulle war es, der immer wieder die »gloire« der »großen Nation« Frankreich beschworen hat. Die Republik ist aber kein greifbares Wesen, ihr Defizit liegt in ihrer Unsichtbarkeit. Es müssen also Bilder gefunden werden, um die »soziale Liebe der Bürger« zu gewinnen, »ohne die auch ein demokratisches Gemeinwesen nicht auskommt«. Der französische Schriftsteller Guy de Maupassant beschreibt dieses Gefühl des Defizitären in seiner Novelle Sonntag eines Pariser Bürgers:

»Ich, mein Herr, ich will meine Regierung kennen. [...]; aber die Republik, die habe ich noch nie gesehen. [...] Man muss wissen, an dem und dem Tag, zu der und der Stunde, kommt die Regierung durch die und die Straße. [...] So würde wenigstens jedermann den Staat in persona kennenlernen.«⁸

Was diesen Bürger verstört und seine Identifikation mit der Republik erschwert, ist die Anonymität der Macht, die weder festen Ort oder feste Stunde, noch einen menschlichen Körper hat, in dem sie auf Dauer zu finden wäre.

Politische Macht schafft und benutzt für diesen Zweck Symbole.⁹ Ein berühmtes Beispiel ist der Triumphbogen (»Arc de Triomphe«) in Paris, der von Kaiser Napoleon I. nach der Schlacht bei Austerlitz am 2. Dezember 1805 zur Verherrlichung seiner Siege (gegen österreichische und russische Truppen) 1806 in Auftrag gegeben worden ist. Der Triumphbogen wird auch heute für feierliche Anlässe genutzt. Die Französische Republik nutzt zur prunkvollen Machtentfaltung gern auch monarchische Symbole und Einrichtungen. Nicht zufällig residiert der Präsident der Republik im Élysée-Palast, der einst das Refugium von Madame de Pompadour, der Mätresse Ludwig XV., war. De Gaulle spottete daher, über dem Elysée-Palast liege ein Hauch von »Kokotte«. Der neue Präsident der Republik, Emmanuel Macron, der sich jugendlich und unkonventionell gibt, setzt die monarchische Tradition uneingeschränkt fort. Das zeigte sich u. a. bei der Amtseinführung von Macron am 14. Mai 2017 in Paris. Für repräsentative Aufgaben dient die Garde républicaine, deren Angehörige eine Paradeuniform mit glitzernden Säbeln und glänzenden Helmen tragen, die an historische Vorbilder erinnert.

5. VÖLKERFREUNDSCHAFT

Völkerfreundschaft ist selbstverständlich ein erstrebenswertes Ziel, aber gibt es sie überhaupt? Charles de Gaulle hat das so formuliert: »Zwischen Staaten gibt es keine Freundschaft, sondern nur Allianzen«. Tatsächlich herrschte zwischen Frankreich und Deutschland über Jahrhunderte hinweg so etwas wie eine Erbfeindschaft. Als Sinnbild hierfür gilt die Schlacht um Verdun, die vom 21. Februar bis zum 18. Dezember 1916 stattfand und mehr als 300.000 Menschenleben kostete. Als sich Staatspräsident François Mitterrand und Bundeskanzler Helmut Kohl am 22. September 1984 über den Gräbern von Verdun die Hand reichten, sollte damit das Ende der Feindschaft und der Beginn der Freundschaft symbolisiert werden. Dieses Foto wurde von den Medien weltweit verbreitet.

Eine große Geste mit der Bitte um Vergebung war der Kniefall des damaligen Bundeskanzlers Willy Brandt am Ehrenmal für die Opfer des Ghetto-Aufstands in Warschau am 7. Dezember 1970. Das Foto vom Kniefall ging ebenfalls um die ganze Welt.

⁸ Maupassant 1982, S. 240 f.

⁹ Bizeul 2011, S. 140–153.

Brandt war während des Zweiten Weltkriegs nach Norwegen emigriert, von wo aus er den Widerstand gegen das NS-Regime mitorganisierte. Brandt war also persönlich nicht für die Verbrechen verantwortlich, er war gar nicht dabei gewesen. Alt-Bundespräsident Walter Scheel schrieb dazu später:

»In dem Moment, als wir ausstiegen und vor das Mahnmal traten, war die Stimmungslage überwältigend. Plötzlich sank Willy Brandt auf die Knie und jeder Mensch, der anwesend war, hätte es ihm gleichtun wollen und jeder hat diese Geste, diese vollkommen ungeplante und spontane Geste, für einzigartig und beeindruckend empfunden. [...] Es war eine dieser Fähigkeiten Willy Brandts, die ich bei ihm so sehr geschätzt habe, die Menschen emotional anzusprechen und für alle erkennbare Zeichen zu setzen.«

Die Demutsbekundung war überraschend: für die Delegation, für die Gastgeber und für die Öffentlichkeit. International wurde sie als Bitte um Vergebung verstanden und zum Symbol der Ostpolitik, für die Willy Brandt 1971 der Friedensnobelpreis zuerkannt wurde. Brandts Geste stieß aber in der Bundesrepublik auch auf krasse Ablehnung.

Am 27. Juni 1989 durchschnitten der ungarische Außenminister Gyula Horn und sein österreichischer Amtskollege Alois Mock mit schweren Scheren die Drähte des Eisernen Vorhangs. Das Foto mit dieser symbolischen Handlung ging um die Welt. Es ist aber vom Zeitablauf eher problematisch. Die Soldaten der ungarischen Armee begannen bereits am 2. Mai 1989 damit, die Drähte an der Grenze aufzurollen. Und die tatsächliche Grenzöffnung erfolgte erst am 11. September 1989. Sie setzte eine ungeheure Ausreisewelle von DDR-Bürgern in Gang. 20 Jahre später entstand eine Briefmarke, die dadurch auffällt, dass sie die ungarischen, österreichischen und deutschen Farben zeigt.

Auch das 21. Jahrhundert sollte – zumindest in Europa – im Zeichen der Völkerfreundschaft stehen. So sollte der »republikanische Marsch«, der am 11. Januar 2015 in Paris stattfand, freundschaftliche Verbundenheit mit Frankreich symbolisieren. Die Solidarität galt den Franzosen, die gerade einen Terroranschlag gegen das Satire-Magazin *Charlie Hebdo* erlebt hatten, bei dem ein Dutzend Menschen getötet wurden. Weltweit wurde der Sticker »Je suis Charlie« getragen, um sich mit den getöteten Journalisten zu solidarisieren.

6. POST-TRUTH/POSTFAKTISCH

Informationen über das politische Geschehen sind ungeheuer wichtig. Etwas ist jedoch ins Rutschen gekommen, das Verhältnis zur Wahrheit.¹⁰ Dabei hat das Vertrauen der Menschen in die Glaubwürdigkeit von Politikern großen Schaden gelitten. Manche Menschen flüchten sich in eine Welt, in der Fakten nur noch eine untergeordnete Rolle spielen.¹¹ Lieber verlässt man sich auf sein Gefühl. Diese Entwicklung erklärt sich der Präsident der Oxford Dictionaries, Casper Grathwohl, folgendermaßen: Eine postfak-

¹⁰ Voigt 2017, S. 26.

¹¹ Keyes 2004.

tische Weltsicht wird befördert »durch den Aufstieg sozialer Medien als Nachrichtenquelle und das wachsende Misstrauen gegenüber Fakten, die vom Establishment angeboten werden«. In Anlehnung an englische Begriffe wie »post-truth« und »post-fact« wird bei uns von »postfaktischer Demokratie« gesprochen. Dazu gehören auch die Lügen und Halbwahrheiten, die US-Präsident Donald Trump während seines Wahlkampfes verbreitet hat.

In Deutschland ist besonders das Beispiel des schleswig-holsteinischen Ministerpräsidenten (1982–1987) Uwe Barschel bekannt geworden. Als er wegen der Bespitzelung und Verleumdung seines politischen Gegners Björn Engholm politisch in Bedrängnis geriet, gab Barschel am 18. September 1987 der Öffentlichkeit sein Ehrenwort:

»Ich gebe Ihnen mein Ehrenwort, dass die gegen mich erhobenen Vorwürfe haltlos sind.«

Auf dem Foto ist deutlich Barschels Beteuerungsgeste zu sehen, die Hand auf dem Herzen. Wenig später trat Barschel zurück, als sich die von ihm abgestrittenen Vorwürfe dennoch bewahrheiteten. Engholm wurde Ministerpräsident, musste aber am 3. Mai 1993 ebenfalls zurücktreten, als bekannt wurde, dass er spätestens am 7. September 1987, also bereits eine Woche vor der Wahl in Schleswig-Holstein, von Barschels Machenschaften gewusst hatte. Engholms Glaubwürdigkeit war beschädigt.

Mit sog. Fakes (Fälschungen) wurde freilich bereits früher gearbeitet. Durch den Film des US-Regisseurs Clint Eastwood »Flags of our Fathers«, der 2006 erschien,¹² wurde auch die amerikanische Öffentlichkeit darüber informiert, dass es sich bei dem weltberühmten Bild von den Soldaten, die während der Schlacht um Iwojima (19. Februar bis 26. März 1945) eine US-Flagge hissen, um eine Fälschung handelt. Weder zeigt das Foto, das als Vorbild für das Denkmal auf dem Nationalfriedhof Arlington gedient hat, den tatsächlichen Vorgang des Fahnenhissens, noch sind die abgebildeten Soldaten diejenigen, die die Flagge auf dem Berg Suribachi tatsächlich gehisst haben. Die Originalflagge ist bereits damals gegen eine andere, größere Flagge ausgetauscht worden. Das echte Foto stammte von Louis R. Lowery. Dennoch wurde das kurze Zeit später nachgestellte Foto von Joe Rosenthal, nach heutigem Sprachgebrauch ein »Fake«, zum meistgedruckten Kriegsfoto überhaupt. Es gehört auch heute noch zum kollektiven Gedächtnis der Vereinigten Staaten von Amerika.¹³ Bereits am 25. Februar 1945 erschien es in den Zeitungen der USA – von der »New York Times« bis zur »Los Angeles Times« und in einer Vielzahl weiterer Medien. Die auf dem nachgestellten Foto abgebildeten Soldaten wurden als »Helden Amerikas« verehrt und auf Werbetour für die 7. Kriegsanleihe geschickt. Eine Briefmarke wurde zu ihren Ehren gedruckt – ebenfalls mit dem gefälschten Foto. Erst Eastwood machte durch seinen Film auf den Schwindel aufmerksam.

Ähnliches gilt für das Foto von Jewgeni Chaldej, das das Hissen der Sowjetfahne auf dem Reichstag am 2. Mai 1945 zeigt. Dieses Foto gilt als Ikone der Bildgeschichte und symbolisiert »das Ende des Zweiten Weltkrieges«. Das Reichstagsgebäude war für die Sowjets eines der Schlüsselsymbole des Deutschen Reichs. Zuvor hatten aber

¹² Der Film basierte auf dem Buch von James Bradley und Ron Powers »Flags of Our Fathers: Heroes of Iwo Jima«. New York 2000.

¹³ Assmann 2011.

schon andere Soldaten bereits am Abend des 30. April 1945 eine Sowjetflagge auf dem Reichstag gehisst. Dazu gab es aber keine »passenden« Fotos, da die Flaggenhissung nachts stattfand. Stalin selbst wählte einen georgischen Landsmann sowie zwei Russen als offizielle »Flaggenhisser« aus. Mitte der 1990er Jahre enthüllte Chaldej in einem Interview mit britischen Journalisten die Namen der drei tatsächlich beteiligten Soldaten. Der Flaggenhisser war Michail Petrowitsch Minin, der allerdings erst 1995 – 50 Jahre nach dem Ereignis – in Russland für seine Rolle beim Sturm auf den Reichstag geehrt wurde. Vor der Veröffentlichung des Fotos 1945 fiel einem Redakteur auf, dass einer der Soldaten als Plünderer erkennbar war: Er schien an jedem Handgelenk eine Armbanduhr zu tragen. Daher wurde die Uhr am rechten Arm des Soldaten wegretuschiert. In späteren Versionen wurden zusätzlich die Rauchschwaden im Hintergrund des Bildes geschwärzt, sodass sie bedrohlicher wirkten. Zuletzt wurde auch eine neue Fahne abgebildet, die sich dramatischer im Wind bauschte. Eine Briefmarke des Jahres 2010 zeigt die Fahnenhissung in Farbe.

7. POLITISCHE SKANDALE

Bei einem Skandal handelt es sich um eine (allgemeine) Entrüstung oder Empörung im Sinne eines moralischen Gefühls.¹⁴ Skandale sind Ausdruck einer funktionierenden Öffentlichkeit und haben damit auch einen positiven Aspekt. Denn an ihnen lässt sich ablesen, welche Norm- und Wertvorstellungen eine Gesellschaft hat. Häufig ist es aber auch in demokratischen Gesellschaften sehr schwierig, einen politischen Skandal nicht nur aufzudecken, sondern darüber auch in der Öffentlichkeit zu berichten. Der bekannteste politische Skandal und Namensgeber für ähnliche Vorkommnisse ist der Watergate-Skandal um den damaligen US-Präsidenten Richard Nixon (Republikaner). In der Nacht zum 17. Juni 1972 verhaftete die von einem Wachmann verständigte Polizei fünf Einbrecher, die offenbar versucht hatten, Abhörwanzen zu installieren und Dokumente zu fotografieren. Anführer war der ehemalige CIA-Agent James McCord. Schauplatz des Einbruchs war der Watergate-Gebäudekomplex, in dem sich Anfang der 1970er Jahre das Hauptquartier der Demokratischen Partei befand. Ermittlungen des FBI offenbarten, dass die Auftraggeber des Einbruchs unter engen Mitarbeitern des Präsidenten bzw. seines Wahlkomitees zu suchen waren. Der ehemalige Justizminister und Direktor des Komitees zur Wiederwahl des Präsidenten, John Mitchel, hatte den Einbruch zumindest gebilligt.

Nixon gab Anweisung, den Fall zu vertuschen, das FBI sollte mit Unterstützung der CIA unter dem Vorwand der »nationalen Sicherheit« von den Ermittlungen abgehalten werden. Den Einbrechern wurden Schweigegelder und eine baldige Begnadigung nach ihrer Verurteilung versprochen. Berühmt wurde in diesem Zusammenhang vor allem die 1973 mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichnete Berichterstattung der *Washington Post* und ihrer beiden Reporter Bob Woodward und Carl Bernstein. 1976 wurde diese Heldentat

¹⁴ Ebbinghausen/Neckel [Hrsg.] 1989

in dem Film »Die Unbestechlichen« mit Dustin Hoffman und Robert Redford in den Hauptrollen gefeiert. Es entstand der (falsche) Mythos von dem Sieg der Pressefreiheit über die Politik.

Während die den Watergate-Einbruch untersuchenden Staatsanwälte diesen bis Anfang 1973 als das Ergebnis des Übereifers untergeordneter Figuren ansahen, spekulierte die *Washington Post* schon im Herbst 1972 – also mitten im Präsidentschaftswahlkampf – über eine weitreichende politische Verschwörung unter Einschluss des Weißen Hauses. Im Juli 1974 begannen im Repräsentantenhaus die formellen Untersuchungen zur Amtsenthebung von Präsident Nixon. Vorher war der Vizepräsident Spiro Agnew, gegen den Vorwürfe wegen Bestechlichkeit erhoben worden waren, zum Rücktritt gedrängt worden. Der Supreme Court zwang Nixon, die Tonbandaufnahmen, die dieser im Oval Office hatte anfertigen lassen, herauszugeben. Inzwischen waren aber die wichtigsten Passagen gelöscht worden. Höhepunkt der teils dramatischen Entwicklungen war dann am 9. August 1974 der Rücktritt Nixons von seinem Amt. Nixon wurde – im Gegensatz zu seinen ehemaligen Mitarbeitern – nicht verurteilt, da sein Nachfolger als US-Präsident Gerald Ford am 8. September 1974 Nixon Straferlass erteilte.

Während der Besetzung des Irak durch die Vereinigten Staaten kam es nach dem Irakkrieg zu dem sog. Abu Ghuraib-Folterskandal. Im Mai 2004 gelangten erste Berichte und Fotos in die Medien, die belegten, dass amerikanische Mitarbeiter von Militär- und Geheimdiensten sowie von privaten Militärunternehmen Gefangene im Abu-Ghuraib-Gefängnis gefoltert hatten. Berühmt wurde das Foto von dem »Kapuzenmann«. Das Bild des mit Elektroschocks gefolterten Satar Jabar, der auf einer Kiste balancieren musste, wurde zum Symbol des Skandals. An beiden Händen und am Penis waren stromführende Drähte befestigt. Ihm wurde angedroht, dass er durch Elektroschocks hingerichtet würde, falls er von der Kiste falle.

Die meisten der Insassen seien »Unschuldige [gewesen], die zur falschen Zeit am falschen Ort waren«, sagte ein General später. Die juristische Aufarbeitung des Skandals war äußerst dubios. Brigadegeneralin Janis Karpinski, von Juni 2003 bis Januar 2004 Kommandantin von Abu-Ghuraib, wurde 2005 zum Oberst degradiert mit der Begründung, in einem Supermarkt »eine Flasche Parfüm geklaut zu haben«. Wegen der Folterungen wurde sie nicht angeklagt. Im Übrigen wurden im Wesentlichen untere Dienstgrade verurteilt, Lynndie England, die auf vielen Folterfotos zu sehen war, wurde zu drei Jahren Haft verurteilt, aber nach zwei Jahren begnadigt.

Noch verheerender für das Image der USA war der Skandal um das Gefangenenlager Guantánamo auf Kuba. Dort wurden ohne jede Rechtsgrundlage sog. »ungesetzliche Kombattanten« inhaftiert, die man vor allem während des Afghanistankrieges gefangen genommen hatte. Damit war sowohl der Schutz der Vereinigten Staaten vor Terroristen als auch die Gewinnung geheimdienstlicher Erkenntnisse beabsichtigt. Unter anderem wurde das sog. Waterboarding eingesetzt, das simulierte Ertränken eines Gefangenen. Guantánamo Bay ist ein Stützpunkt der US-Navy auf Kuba. Er befindet sich auf vom kubanischen Staat gepachtetem Gebiet. 2002 wurde der Stützpunkt um ein Internierungslager erweitert. Die kubanische Regierung betrachtet den Pachtvertrag von 1903, der 1934 unbefristet verlängert wurde, als ungültig. Nachdem seit 2002 insgesamt 779

Gefangene dort inhaftiert worden waren, betrug deren Zahl am 20. Januar 2017 noch 41. Auch US-Präsident Barack Obama gelang es nicht, das Lager – wie versprochen – zu schließen.

8. HASS

Insbesondere während des Vietnamkriegs steigerte sich der Hass der Menschen auf ihre Feinde ins Unermessliche. So erklärt sich auch der Mord des damaligen Polizeichefs von Saigon (heute: Ho-tsch-minh-Stadt), Nguyen Ngoc Loan an dem gefangenen Vietkong Nguyen Van Lem. Dieses Foto ebenso wie das eines kleinen Mädchens, das im Juni 1972 nach einem Napalm-Angriff der US-Armee auf das vietnamesische Dorf Trang Bang hilflos auf die Straße rannte, gingen um die Welt und sensibilisierten die Weltöffentlichkeit für die Schrecken des Vietnamkriegs.

Der Hass aufgebrachter Muslime in aller Welt richtete sich zeitweilig auch gegen Dänemark. Die dänische Flagge wurde öffentlich verbrannt. In islamischen Ländern brachen zum Teil organisierte und gewalttätige Proteste aus, bei denen mehr als 100 Menschen starben. Was war geschehen? Am 30. September 2005 erschien in der dänischen Tageszeitung »Jyllands-Posten« unter dem Namen Das Gesicht Mohammeds eine Serie von zwölf Mohammed-Karikaturen. Die Karikatur des dänischen Zeichners Kurt Westergaard, die den Propheten mit einer Bombe als Turban zeigt, löste eine internationale politische Kontroverse mit weltweiten Demonstrationen aus, da viele Muslime und muslimische Staaten sich beleidigt fühlten. Westergaard erhielt Polizeischutz, einen Attentatsversuch am Neujahrstag 2010 überlebte er knapp. Am 8. Oktober 2010 wurde Westergaard mit dem Preis für die Freiheit und Zukunft der Medien in Leipzig ausgezeichnet.

Weniger glimpflich ging der Anschlag eines Taliban-Attentäters aus, der am 9. Oktober 2012 die damals 15-jährige Pakistanerin Malala Yousafzai auf dem Weg zur Schule in den Kopf schoss. Seit Januar 2009, als sie elf Jahre alt war, berichtete Yousafzai auf einer Webseite der BBC in einem Blog-Tagebuch über Gewalttaten der pakistanischen Taliban. Diese hatten 2007 damit begonnen, Schulen für Mädchen zu zerstören und gegnerische Pakistaner zu ermorden. Sie verboten Mädchen den Schulbesuch und das unverschleierte Betreten öffentlicher Räume. Schwer verletzt wurde Yousafzai schließlich in das Queen Elizabeth Hospital in Birmingham verlegt. Das Projektil, das sie beim Anschlag verletzt hatte, war oberhalb ihres linken Auges eingedrungen und hatte Teile des Schläfenbeins sowie des Oberkiefers und Teile des Unterkiefers zerstört. Im Folgenden musste sie sich Operationen zur plastischen Rekonstruktion des Schädels und des Gesichts unterziehen, bei denen auch der fürs Gehör erforderliche Teil des Gesichtsnervs wiederhergestellt wurde. Im Titelbild der »Time« wurde Malala Yousafzai als besonders wichtige Person im Jahre 2013 vorgestellt. Und am 10. Oktober 2014 wurde der Kinderrechtsaktivistin der Friedensnobelpreis zuerkannt.

FAZIT

In ihrem Buch »Über das Politische« schreibt die in England lehrende belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe, dass wir heute nicht das Verschwinden des Politischen in der Dimension der Gegnerschaft erleben, sondern dass heute vielmehr das Politische »im moralischen Register ausgetragen« wird.¹⁵ Statt mit einem Kampf zwischen ›rechts‹ und ›links‹ haben wir es mit einem Kampf zwischen ›richtig‹ und ›falsch‹ zu tun.¹⁶ Bilder verstärken diesen Trend, besonders dann, wenn Sie in so ungeheurer Fülle auf uns einstürmen. Der französische Philosoph Paul Virilio vergleicht diesen Vorgang mit dem Abwurf einer Bombe, der »Informationsbombe«.¹⁷ Wir müssen aufpassen, dass uns dabei nicht der kritische Blick auf das politische Geschehen verlorenght. Sonst tritt womöglich folgender Zustand ein:

»Die Masse wird zu einem ›Theaterpublikum‹, das wenig von der Theaterkunst versteht und lediglich auf der Basis von Lust und Unlust urteilt.«

Dies ist nicht – wie man meinen könnte – eine Kritik an der Wahl von Donald Trump zum US-amerikanischen Präsidenten. Vielmehr ist diese Äußerung etwa 2.500 Jahre alt. Sie stammt von dem berühmten griechischen Philosophen Platon, der eine solche Demokratie als ›Theatrokratie‹ und damit geradezu als eine ›Perversion‹ des Politischen, bezeichnet hat.¹⁸

Was kann uns vor einer solchen Entwicklung schützen? Mit Immanuel Kant könnte man sich auf die Aufklärung beziehen, jenes Gegenstück zur Emotionalisierung. Kant hat das ganz nüchtern so erklärt, indem er 1784 in der »Berlinerischen Monatsschrift« unter dem Titel »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung« schrieb:¹⁹

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«

¹⁵ Mouffe 2007, S. 11.

¹⁶ Lübke 1987.

¹⁷ Kittler 1995, S. 134–161.

¹⁸ Weber 2015.

¹⁹ Kant 1784, S. 481–494.

LITERATURVERZEICHNIS

- Assmann, Aleida (2011): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Bizeul, Yves (2011): *Mythos, Ideologie und Utopie im heutigen französischen Republikanismus*. In: Tepe, Peter/Semlow, Tanja (Hrsg.): *Mythos No. 3. Mythos in Medien und Politik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 140–153.
- Bradley, James/Powers, Ron (2000): *Flags of Our Fathers: Heroes of Iwo Jima*. New York: Bantam.
- Därmann, Iris (2009): *Figuren des Politischen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ebbinghausen, Rolf/Sighard Neckel (Hrsg.) (1989): *Anatomie des politischen Skandals*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Flusser, Vilém (2002): *Medienkultur*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Grau, Oliver/Keil, Andreas (Hrsg.) (2005): *Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hitzler, Ronald (2002): *Inszenierung und Repräsentation. Bemerkungen zur Politikdarstellung in der Gegenwart*. In: Soeffner/Tänzler (Hrsg.) 2002, S. 35–49.
- Kant, Immanuel (1784): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784, S. 481–494.
- Keyes, Ralph (2004): *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Press.
- Kittler Friedrich (1995): *Die Informationsbombe. Gespräch mit Paul Virilio*. www.dds.nl/~n5m/texts/gespraec.htm.
- Lübbe, Hermann (1987): *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*. Berlin: Siedler.
- Maupassant, Guy de (1982): *Sonntage eines Pariser Bürgers (franz. Original 1880)*. In: ders., *Novellen 1875–1881*, übersetzt von Christel Gersch, Bd. 1. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag.
- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. a. M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1981): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Soeffner, Hans-Georg/Tänzler, Dirk (Hrsg.) (2002): *Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Voigt, Rüdiger (2017): *Die Arroganz der Macht. Hochmut kommt vor dem Fall*. Baden-Baden: Nomos.
- Weber, Samuel (2015): *Theatrokratie, oder: Die Unterbrechung leben*. In: Mersch, Dieter/Mayer, Michael (Hrsg.): *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, Band 1, Heft 1 (Januar 2015).
- Wehling, Elisabeth (2016): *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. Köln: Halem.

JOHANN MICHAEL MÖLLER

»KANN MAN DAS NOCH SAGEN?« ÜBER NOTWENDIGKEIT UND GRENZEN VON MORALISIERUNG

Um die freie Rede ist es nicht gut bestellt. Vieles können wir nicht mehr, manches dürfen wir schon nicht mehr sagen. Nach Jahrzehnten einer scheinbar grenzenlosen Liberalisierung erleben wir die Rückkehr zu Restriktion und Ächtung in einem Ausmaß, wie es vor Jahren kaum vorstellbar gewesen wäre.

Ich glaube nicht, dass »Moralisierung« dafür der richtige Begriff ist; es geht vielmehr um Tabuisierung und einem rigiden Verständnis dessen, was man für korrekt hält und was nicht. Man kann diese Entwicklung an der Häufigkeit ablesen, mit der das Wort »politisch korrekt« plötzlich in den Datenbanken auftauchte. Noch Ende der achtziger Jahre war der Begriff in der amerikanischen Öffentlichkeit nahezu unbekannt. Dann tauchten die ersten Belege auf; 1990 lassen sich erst 65 Einträge finden, 1994 aber waren es bald 7000. Richard Bernstein sprach damals schon in der *New York Times* von der »*Rising Hegemony of the Politically Correct*«, der drohenden Vorherrschaft des politisch Korrekten. Für ihn war das schlicht eine Abart von Tyrannei und auf einer Stufe mit Orthodoxie, Faschismus und Fundamentalismus zu sehen.

Die Entwicklung in Deutschland verlief kaum anders. Auch da beginnt sich der Begriff in den neunziger Jahren einzubürgern. Die *Süddeutsche Zeitung* sprach im November 1991 von »Multikulturellem Joghurt« und diagnostizierte: »An amerikanischen Universitäten greift ein neuer Sprach-Terror um sich«. Zwei Jahre später schrieb Dieter E. Zimmer in der *ZEIT* seine berühmte Polemik: »PC oder: Da hört die Gemütlichkeit auf«. Teile der Redaktion sollen sich schon im Vorfeld davon distanziert haben.

Die Auswirkungen auf unseren Sprachgebrauch und die öffentliche Kommunikation blieben nicht aus.

Ich will mit einem simplen Beispiel beginnen: Sie kennen vielleicht den Kriminalroman mit dem Titel: »Und dann gab's keines mehr« von Agatha Christie? Der Roman erschien 1939 unter dem bekanntesten Titel. »*Ten Little Niggers*« nach dem populären Kindervers »Zehn kleine Negerlein«. So hieß der Roman auch in Deutschland bis zum Jahre 2002. Dann gab es massive Proteste und der Verlag änderte den Titel nach der ebenfalls geänderten englischen Version »*And then there were none*«.

Vorangegangen war ein langer Streit über den rassistischen Charakter dieses bekannten Kinderliedes und des entsprechenden Buches, das aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts stammte und in der ursprünglich amerikanischen Version die Indianer aufs Korn nahm. Inzwischen gilt es als Paradebeispiel für latenten Rassismus im Kinderbuch, und da es sich trotzdem hartnäckig im Schulunterricht hielt, gab das Berliner Institut für Lehrerfort- und Weiterbildung vorsorglich die Empfehlung aus, auf die Behandlung des Liedes zu verzichten, da insbesondere Eltern, die aus Deutschland und aus Afrika kommen, diesen Text »als diskriminierend betrachten« könnten.

Man kann sich darüber streiten, ob ein solches, ziemlich albernes Kinderlied diese Aufregung überhaupt verdient. Aber der Vorgang drückt doch eine radikale Neubewertung der kolonialen Vergangenheit aus und unseres Umgangs mit den ehemals kolonisierten Völkern und Kulturen. Unser Blick auf die anderen, die außereuropäischen, die indigenen Kulturen sei immer noch rassistisch geprägt – so der Vorwurf – und die dringend notwendige Veränderung müsse mit der Sprache und beim Vokabular beginnen.

In der Stadtbibliothek im südschwedischen Borås, berichtete die FAZ, wurde eine Hortgruppe dabei beobachtet, wie sie eine offenbar ältere Hörspielfassung von Pippi Langstrumpf hörte, in der noch vom Negerkönig die Rede war. Der Zeuge, ein Pädagoge, alarmierte daraufhin die Polizei wegen Volksverhetzung. Die Hortleiterin entschuldigte sich sofort für den »traurigen Vorfall«. Sie sei tief bestürzt, dass ihre Kinder dieser diskriminierenden Version von Pippi Langstrumpf ausgesetzt worden seien und beteuerte, dass das nicht den Wertvorstellungen ihrer Einrichtung entspreche. Die schwedische Justiz hat das Verfahren daraufhin eingestellt.

Wir können von Glück sagen, dass in dieser Hort-Bibliothek nicht auch noch Otfried Preußlers Kinderbuchklassiker »Die kleine Hexe« auftauchte, wo ganz unbekümmert von einem Negerlein die Rede ist. Oder die Abenteuer des Huckleberry Finn, die ebenfalls in den Giftschrank gehörten, weil ihr Autor, Mark Twain, selbstverständlich das Wort Nigger gebraucht, ebenso wie der Bürgerrechtler Martin Luther King in seinem berühmten Brief aus dem Gefängnis von Birmingham.

Denn »Neger« darf man im Sinne unseres Themas nicht mehr sagen, ungeachtet der Tatsache, dass das Wort »Negerkunst« für die klassische Moderne einen imposanten Klang besaß und sich die afrikanische Identitätsbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts selbst als Négritude verstand. Aber das ist inzwischen vergessen und im Vordergrund steht eher die Frage, wie der europäische Kolonialismus kulturelle Alterität konstruiert hat und welche rassistischen Muster und Einstellungen dem zugrunde lagen.

Schon in den achtziger und neunziger Jahren des vorherigen Jahrhunderts tobte an amerikanischen Universitäten der Streit darüber, wie man die zunehmend diversifizierte Studentenschaft – ich müsste Studierendenschaft sagen – vor sprachlicher Unkorrektheit, ja beleidigenden Worten und verbalen Verletzungen schützen könne. Daraus entstanden die sogenannten Trigger-Warnungen mit denen einschlägiges Studienmaterial gekennzeichnet werden sollte, das bei irgendeiner Studentengruppe möglicherweise traumatische Erinnerungen auslösen könnte.

Timothy Garton Ash hat in seinem facettenreichen Buch über Redefreiheit dazu ein wunderbares Beispiel geliefert: Im *Columbia Spectator*, der Studentenzeitung der Columbia-University, erschien der Bericht über eine Studentin, die Opfer eines sexuellen

Übergriffs gewesen war und sich im Studium von der Pflichtlektüre der Mythen von Persephone und Daphne in Ovids Metamorphosen zutiefst verstört fühlte, vor allem von der Tatsache, dass sich ihr Professor »in der Vorlesung über den Text auf die Schönheit der Sprache und die Großartigkeit der Bilder konzentrierte«. Das soll dazu geführt haben, dass sie sich in dem Kurs nicht mehr sicher fühlte. Die »Metamorphosen«, so der Bericht, enthielten reizauslösendes und beleidigendes Material, das verschiedene Studentengruppen in dem Seminar marginalisieren könnte. »Überlebende von Gewalt, nichtweiße Personen oder Studenten aus einkommensschwachen Familien können sich schwer damit tun, diese mit Geschichten und Narrativen von Exklusion und Unterdrückung durchsetzten Texte zu lesen und zu diskutieren.«

Solche Trigger-Warnungen richteten sich auch gegen Chinua Achebes bekannten Roman »Alles zerfällt« (Rassismus, Kolonialismus), Shakespeares »Kaufmann von Venedig« (Antisemitismus) oder Virginia Woolfs »Mrs. Dalloway« (Suizid); und dass Joseph Conrads »Herz der Finsternis« ins Visier geriet, versteht sich nach alledem von selbst. Was sagt die Schlüsselfigur Kurtz am Ende des Romans: »*The horror, the horror!*«

Das Oberlin College in Ohio hat eine ganze Trigger-Warnliste verfasst: Rassismus, Klassendiskriminierung, Sexismus, Heterosexismus, Transphobie, Behindertenfeindlichkeit etc. Würde man sie alle anwenden, könnte Literaturunterricht nur noch in einem sehr begrenzten Umfang stattfinden. Alle Tabus in der Welt zusammengenommen, sagt Timothy Garton Ash, »bliebe nicht mehr viel, über das wir reden könnten«.

Die besonders ausgeprägte Sensibilität gegenüber einem womöglich diskriminierenden Sprachgebrauch hat in Deutschland ohne Frage mit unserer eigenen Vergangenheit zu tun. Noch vor der juristischen Aufarbeitung der Naziverbrechen begann deshalb die linguistische. Dolf Sternbergers »Wörterbuch des Unmenschen« oder Victor Klemperers LTI, *Lingua Tertii Imperii*, sind die berühmtesten Beispiele dafür. Wer verantwortungslos spricht, so ihre Sorge, wird auch künftig wieder unverantwortlich handeln.

Es gibt viele stichhaltige Belege dafür, dass die verbale Herabsetzung bestimmter Gruppen die Neigung fördert, Gewalt gegen sie auszuüben. Wir kennen das aus der NS-Zeit und wir kennen es aus den meisten Bürgerkriegsregionen. Pogrome werden in aller Regel durch entsprechende Diskriminierungen vorbereitet und angeheizt: Vor dem Massaker der Hutus an den Tutsis in Ruanda hat der lokale Radiosender monatelang zur »Ausrottung der Kakerlaken« aufgerufen. Angesichts der ethnischen Spannungen in Ruanda war dieser Sprachgebrauch der Funke in einem hochexplosiven sozialen und kulturellen Gemisch.

Aus unserem öffentlichen Gebrauch verschwunden ist diese Sprache des Unmenschen, wie Sternberger sie nannte, bis heute nicht. Die verbalen Diskriminierungen sind nur subtiler geworden. Auch das ausgeprägte Misstrauen, dass das Gesagte nicht dem Gemeinten und schon gar nicht der Wirklichkeit entspricht, kann man als ein Erbe der Nazi-Zeit betrachten. Hinter unverfänglichen Worten wie »Endlösung« oder »Konzentrationslager« verbarg sich eben millionenfacher Mord. Aus diesem berechtigten Misstrauen hat sich – um mit Paul Ricœur zu sprechen – eine Hermeneutik des Verdachts entwickelt, die zu den wirkungsvollsten Waffen der 68-Bewegung gehörte. »Hinterfragen« war ihr

Schlüsselwort und meinte eigentlich: Infragestellen. Denn man war überzeugt, dass hinter dem schönen Schein der Dinge die wahren Machtverhältnisse lauerten; deren repressiven Charakter galt es zu entlarven.

Meine Zunft, die der Journalisten, ist massiv von der Hermeneutik des Verdachts geprägt. Nicht die präzise Beschreibung oder die lebendige Reportage gilt ihr als die Königsdisziplin, sondern der investigative Journalismus, der aufdeckt, was verborgen ist; der anklagt und dekonstruiert. Dieser Zusammenhang ist deshalb so wichtig, weil die Hermeneutik des Verdachts eine Voraussetzung für das ist, was man später als politische Korrektheit bezeichnete.

Der Journalist Dieter E. Zimmer hat sich schon zu Anfang der neunziger Jahre dagegen verwahrt, »überall Rassismus und Sexismus zu wittern«, eine Marotte, wie er sagte, die »inquisitorische Züge« trage und zur »Gesinnungstyranei« werden könne. Er sprach von einer »neuen Tugenddiktatur«, dem Tugendterror in der Spätphase der französischen Revolution nicht unähnlich. Und er sollte recht behalten. Wir haben uns, beklagt der Philosoph Peter Sloterdijk, mittlerweile »unter dem Deckmantel der Redefreiheit ein System der Unterwürfigkeit, der organisierten sprachlichen und gedanklichen Feigheit eingerichtet«.

Diesem System fallen nicht nur Pippi Langstrumpfs Negerkönig oder die harmlose Mohrenkopftorte zum Opfer, die ein Lübecker Kaffeehaus kürzlich in Othello-Torte umbenannte, sondern auch Teile unseres Nachrichtengeschehens und unserer politischen Information. Ganz besonders deutlich wird das in der Berichterstattung zum Thema Migration, in der das Wort Asylant oder Asylsuchender inzwischen bewusst vermieden wird.

Nachdem man schon vor Jahren mit dem transitorischen Begriff des Migranten die Einwanderer aus anderen Kulturen von allen Spuren ihrer Herkunft zu säubern versucht hat und dafür das unsinnige Attribut »migrantisch« erfand, brauchte man angesichts der plötzlichen Masseneinwanderung ein anderes Kunstwort, das die humanitäre Konnotation in den Vordergrund rückte, ohne den Vorgang der Einwanderung völlig auszublenden.

So entstand die Rede von den »Geflüchteten«, eine Sprachschöpfung, die von der Organisation Pro Asyl damit begründet wurde, dass ein Geflüchteter im Unterschied zum Flüchtling den Vorzug habe, »dass die Ableitung vom Partizip Perfekt ein potentielles Ende der Flucht schon integriert«. Mit anderen Worten: dass er faktisch schon Bestandteil dieser Gesellschaft ist.

Als die täglichen Fernseh-Bilder der Masseneinwanderung dann zu einem jähen Stimmungsumschwung in der deutschen Bevölkerung führten, wurden die Geflüchteten in »Schutzsuchende« umbenannt, was den humanitären Aspekt der Flüchtlingspolitik in den Vordergrund rücken sollte.

Wer kann es Menschen aus ärmeren Weltgegenden schon verdenken, wenn sie bei uns Schutz suchen und deshalb in Massen in unser Land strömen. Wer gegen diese Form von Einwanderung und den evidenten Kontrollverlust unseres Staates war, der musste sich plötzlich dafür rechtfertigen, armen Schutzsuchenden die humanitäre Hilfe zu verweigern.

Man hat die Karriere dieses Begriffes genau untersucht und den engen Zusammenhang mit der Flüchtlingskrise beschrieben. Es löste die Willkommenskultur als Bereicherungs-
metapher in dem Augenblick ab, als immer mehr Menschen Zweifel bekamen, ob uns die
Masseneinwanderung nicht doch über den Kopf wächst.

Umgekehrt beklagen viele Hilfsorganisationen, dass im Zusammenhang mit Flücht-
lingen gerne die Metaphern von Flut oder Strom verwendet werden, was diese schon
sprachlich in die Nähe einer Naturkatastrophe rückt. Deshalb solle man besser das
harmlos klingende Wort vom »Zuzug« gebrauchen.

Es wird zu Recht bezweifelt, dass öffentliche Sprachregelungen einem bestimmten
politischen Willen oder gar einer zentralen Steuerung folgen. Das tun sie in aller Regel
nicht. Gesellschaftliche Kohärenz entsteht anders. Trotzdem sollte man sich die Karrieren
solcher Begriffe wie »Schutzsuchende« und die dahinterliegenden Strategien genauer
ansehen.

Nicht ohne Grund hat das weit verbreitete Gefühl vieler Menschen bei Themen wie
Flüchtlingskrise oder Ausländerkriminalität von den Medien einseitig oder zumindest
lückenhaft unterrichtet zu werden, zum massiven Vorwurf der Lügen- oder wie der
Philosoph Norbert Bolz sie nannte, der »Lückenpresse« geführt.

Gewissermaßen als Reaktion darauf entstand der Begriff der *Fake News*, der sich
vor allem gegen die im Netz verbreiteten Gerüchte und Behauptungen richtete und den
Vorwurf beinhaltete, dass sich die Kritiker der öffentlichen Berichterstattung dubioser
Quellen bedienen oder gar bewusst Gerüchte und Falschmeldungen in Umlauf setzen.
Inzwischen hält die in der Flüchtlingsdebatte um die Diskurshoheit kämpfende Antonio-
Amadeo-Stiftung den Begriff *Fake News* für so abgeschliffen, dass sie ihn durch die
Neuschöpfung der »toxischen Narrative« ersetzt hat.

Zur Abwehr der *Fake News* oder der toxischen Narrative entstanden wiederum
Faktencheck-Plattformen wie *Correctiv*, oder *Hoaxmap*, die sich besonders der Enttarnung
von Falschmeldungen und Gerüchten über Geflüchtete widmen. Auf diese Weise ist ein
völlig neuer Wettbewerb um die öffentliche Aufmerksamkeit entstanden, der mit der
Konkurrenz klassischer Medien nicht mehr viel gemein hat.

Wenn man bedenkt, wie sehr sich die AfD im Wahlkampf auf die Sozialen Medien
konzentriert und die Instrumente des *Negative Campaigning* bis hin zur gezielten
Verbreitung von *Fake News* genutzt hat, dann versteht man auch die Logik solcher
Gegenstrategien. Gleichwohl dienen sie nicht nur der Aufklärung, wie sie gerne von
sich selbst behaupten, sondern haben verständlicherweise auch ihr eigenes politisches
Kalkül.

Mit Moralisation hat das alles wenig zu tun. Es geht vielmehr um die Definitionshoheit und den Kampf um die Begriffe. Denn wer die Definitionshoheit hat, das ist eine alte Weisheit, der bestimmt die öffentliche Meinung. Man kann das schon beim Klassiker Antonio Gramsci nachlesen, der in seinen legendären Gefängnisheften die Frage nach der kulturellen Hegemonie ins Zentrum seiner Strategien stellte: »Dass eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken, ist eine ›philosophische‹ Tatsache, die viel wichtiger und ›origineller‹ ist, als wenn ein philosophisches, Genie‹ eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt.«

In diesem Zusammenhang ist immer wieder von »Zivilgesellschaft« die Rede, nicht etwa von bürgerlicher Gesellschaft, und auch nicht von Parteien, dem Parlament oder gar dem Staat. Ich habe mich immer gewundert, woher dieses Wort und seine plötzliche Konjunktur kommen. Denn in meinem Sprachgebrauch war mir eher die gute alte bürgerliche Gesellschaft von Hegel und Marx geläufig. Geht man aber der Sprachgeschichte des Wortes »Zivilgesellschaft« nach, dann stößt man wiederum auf Gramsci und die deutsche Rückübersetzung seines Begriffs der *società civile*. Diese »Zivilgesellschaft« wird zum eigentlichen Ort der politischen Willensbildung in einem modernen Staat. Nicht in den dafür vorgesehenen demokratischen Institutionen findet die Willensbildung statt, sondern im gesellschaftlichen, gewissermaßen vopolitischen Raum, der plötzlich zum eigentlich politischen Raum wird. Die außerparlamentarischen Debatten strahlen auf die parlamentarischen ab.

Einer der Hauptvorwürfe an Angela Merkel lautet deshalb, dass sie Grundsatzentscheidungen am Bundestag vorbei und ohne ausreichende parlamentarische Befassung getroffen habe: wie die Bankenrettung, die Energiewende, die Grenzöffnung 2015; das Verhältnis zu Amerika im Bierzelt und die Ehe für alle in einer Frauenillustrierten. An die Stelle der parlamentarischen Meinungsbildung tritt die Zivilgesellschaftliche. Die Politik nimmt Stimmungen auf wie das Atomunglück von Fukushima und macht daraus Mehrheitsmeinungen, die dann im Parlament zu Mehrheitsverhältnissen werden. Die Pro-Forma-Debatte über die »Ehe für alle« war deshalb kein guter Tag des deutschen Parlaments. Hier zeigen sich Züge, die eher zu einer populistischen Politik als zu einer repräsentativen Demokratie gehören. Wie wir uns überhaupt eingestehen müssen, dass es neben dem rechten und dem linken Populismus offenbar auch einen aus der Mitte gibt. Oder wie soll man Emmanuel Macron und seine Bewegung »*En Marche*« anders bewerten. Durch diesen Wandel unserer demokratischen Systeme gewinnen die NGOs, die Nichtregierungsorganisationen, zunehmend an Bedeutung. Sie sind quasi die neuen politischen Formate der Zivilgesellschaft und ersetzen mehr und mehr die politische Willensbildung über die Parteien.

Aber kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück und dem Beispiel der Flüchtlingspolitik. Nachdem wir die semantische Verschiebung der Masseneinwanderung von dem Attribut »migrantisch« zu »schutzsuchend« betrachtet haben, müssen wir uns jetzt die Folgen dieser Um-Akzentuierung genauer ansehen. Als erstes fällt auf, dass die öffentlichen Bilder nach einer gewissen Zeit gewechselt haben. Wurde die Flüchtlingskrise des Jahres 2015 zu Anfang mit endlosen Kolonnen verzweifelter Menschen vor den Grenzen Europas und Deutschlands illustriert, so verschwanden diese Bilder urplötzlich aus der Berichterstattung. Das war ungefähr der Zeitpunkt als der Überschwang der Willkommenskultur der bängigen Frage wich, ob unser Land es tatsächlich schaffen würde, mit den Problemen der Masseneinwanderung fertig zu werden.

Die Fanfare der Begrüßungszeremonien wechselte in den Kammerton der Fürsorge: glückliche Familien, die endlich in der deutschen Reihenhaussiedlung angekommen waren; stolze Handwerksmeister, die ihre neuen Auszubildenden aus Syrien oder Afrika präsentierten; spielende Kinder und junge Menschen im Deutschunterricht, helfende Hände beim Kirchenbasar. Oder die beeindruckende Geschichte von Malakeh Jazmati, die nach ihrer Flucht aus Syrien zu einer ganz großen Köchin in Deutschland wurde.

Das alles ist Realität, und ich kenne viele Menschen, die sich ehrenamtlich und aufopferungsvoll für die Flüchtlingsbetreuung zur Verfügung gestellt haben. Ohne sie wären den staatlichen Einrichtungen die Probleme sehr schnell über den Kopf gewachsen. Aber es gibt auch eine andere Realität: die Masseneinwanderung junger Männer aus Gesellschaften mit einem uns fremden Wertesystem. Man darf auch diese Flüchtlinge nicht über einen Kamm scheren. Weder sind sie die heißersehten Fachkräfte für unseren Arbeitsmarkt, noch durchweg potentielle Gefährder. Doch nur die Hälfte der Syrienflüchtlinge beispielweise besitzt einen Schulabschluss; nur 48 Prozent überhaupt haben eine Berufsausbildung.

Noch gravierender ist die Frage der kulturellen Prägung. Es gibt Herkunftskulturen, die integrationsoffen sind; und es gibt Herkunftskulturen, die sich auffällig verweigern. Vor allem Muslime haben weltweit im Vergleich mit anderen Religionen die niedrigsten Integrationswerte. Aber 70 Prozent unserer Einwanderer stammen aus islamischen Gesellschaften.

In einer groß angelegten Studie über die Lebenswelten junger Muslime kam das Wissenschaftszentrum Berlin außerdem zu dem Ergebnis, dass knapp ein Drittel der hier lebenden Muslime mit der Ideologie und den Zielen islamischer Terroristen übereinstimmen und zehn Prozent von ihnen als gewaltbereit einzustufen sind; wie überhaupt die Akzeptanz religiöser Gewalt bei ihnen traditionell deutlich ausgeprägter ist als in anderen Kulturen. Und das gilt vor allem für die jungen Männer ohne Familie.

Auch die Kriminalstatistik spricht eine eindeutige Sprache. Nach den im April 2017 veröffentlichten Ergebnissen hat sich die Zahl der straffällig gewordenen Asylbewerber und Flüchtlinge binnen eines Jahres um 52,7 Prozent erhöht. Bei den Sexualdelikten lag die Zahl der »Nichtdeutschen« überproportional bei 38,8 Prozent.

Darf man öffentlich darüber reden? Oder stimmt der Eindruck vieler Bürger, dass das Thema Straffälligkeit von Flüchtlingen und Asylbewerbern nur mit ganz spitzen Fingern angefasst wird – mit der immergleichen Begründung, keinen Fremdenhass schüren zu wollen?

Wer sich die mediale Berichterstattung der letzten Jahre genauer ansieht, wird diesen Eindruck kaum leugnen können. Die Herkunft der Täter und ihre ethnische Zugehörigkeit wird, wenn überhaupt, nur ganz am Rande erwähnt und im Regelfall sofort »geframed«, wie das die Medienwissenschaftler nennen, also in einen Kontext gerückt, der den kulturellen Hintergrund der Täter und ihre Herkunft nach Möglichkeit überblendet. So wurden die sexuellen Übergriffe auf der Kölner Domplatte in der Silvesternacht 2015/16 sofort mit den Vorkommnissen auf dem Münchner Oktoberfest verglichen, was so viel heißen soll wie: kommt auch unter Deutschen vor und hat nichts mit der Herkunft der Täter zu tun. Aus den mafiösen Strukturen libanesischer Clans werden nach dieser Logik dann »Angehörige einer Großfamilie«, deren Herkunft man nur durch die Zahl »75« erschließen kann.

Als es auf einem Volksfest im schwäbischen Schorndorf im Juli 2016 zu einem »Gewaltausbruch im Schlosspark« kam, fragte die berichtende Zeitung betont arglos: »Randalierende Asylbewerber? Oder flippten betrunkene Schüler aus?« Denn dann kann es ja nicht ganz so schlimm gewesen sein. Schüler flippen eben gerne einmal aus. Dass der Polizeibericht den Migrationshintergrund überhaupt erwähnt, hielt der amtierende

Oberbürgermeister »zumindest für unglücklich«. Dass die Polizei von der Gewalt im Schlosspark »überrollt wurde« und »die Lage teilweise außer Kontrolle geriet«, erfährt der Leser erst in der Mitte des Berichts. Aber nicht alle Besucher hätten randaliert, beeilt sich der Reporter dann zu sagen; und der Anteil der Migranten sei keineswegs überdurchschnittlich hoch gewesen.

Am 20. Oktober 2017 wird über eine besonders brutale Vergewaltigung in der Bonner Siegaue unter der Überschrift berichtet: »Mann ohne Reue«. Man erfährt zwar schon in der Unterzeile, dass es sich beim Täter um einen 31-jährigen Asylbewerber aus Ghana handele, aber schon im zweiten Absatz geht es dem Berichtersteller vor allem um die Sorge, dass solche Taten Ängste schüren könnten, dass junge Migranten vor allem aus Afrika und Arabien in Deutschland immer häufiger zu Sexualstraftätern würden.

Der Sexualmord an einer 19jährigen Studentin in Freiburg durch einen jungen Flüchtling aus Afghanistan war der Tagesschau keine Erwähnung wert mit der Begründung, man berichte nur über »gesellschaftlich, national oder international relevante Ereignisse«. Dazu zähle ein einzelner Mordfall nicht.

Wohin eine solche Realitätsverdrängung führt, kann man an dem tragischen Beispiel von Rotherham sehen, einer kleinen Stadt im Norden Englands. Dort wurden über Jahre junge Mädchen und Frauen systematisch gefügig gemacht, vergewaltigt, verschleppt und weitergereicht, ohne dass die Behörden auch nur das geringste dagegen unternahmen. Über 1400 Fälle sind bekannt geworden. Sie wurden Opfer einer Methode, die in der Szene Grooming heißt, also das methodische Verführen minderjähriger weißer Frauen. Die Täter: eine Bande pakistanischer Einwanderer.

Jeder habe davon gewusst, schreibt die Reporterin Cathrin Kahlweit in der Süddeutschen Zeitung. »Mehr als zwei Jahrzehnte lang hätten Eltern, Sozialarbeiter, auch die jungen Opfer selbst, die Türen von Polizei und Stadtverwaltung eingerannt. Es gab Beweise, sie verschwanden. Es gab Zeugenaussagen, sie wurden nicht ernst genommen. Es gab Ordner mit Namen und Daten, mit DNA-Spuren und Protokollen. Sie wurden ignoriert.« Sozialarbeiter, die darauf hinwiesen, dass die Täter ganz überwiegend muslimische Asiaten seien, wurden auf Racial-Awareness-Kurse geschickt, auf denen sie lernen sollten, ihre Vorurteile zu bekämpfen! Als die Labour-Abgeordnete des Bezirks, Sarah Champion, öffentlich aussprach, dass Großbritannien ein Problem mit britisch-pakistanischen Männern habe, war ihr politisches Ende besiegelt. Das sei rassistisch und sie in ihrer öffentlichen Position unhaltbar, befand ihre eigene Parteileitung. Dabei ist die Liste der Orte, an denen dasselbe geschah wie in Rotherham, endlos lang.

Natürlich haben sich viele Migranten zu Wort gemeldet, die ihr Entsetzen und ihre Abscheu darüber zum Ausdruck brachten. Und natürlich gibt es eine Gerüchteküche, deren Köche gezielt den Fremdenhass schüren wollen. Aber wir müssen uns schon eingestehen, dass bei diesen Tätern neben einer Vielzahl von Faktoren auch Prägungen und Verhaltensmuster der Herkunftsgesellschaften eine Rolle spielen, die man bei Grenzübertritt nicht wie ein altes Kleidungsstück ablegen kann.

Doch viele Journalisten scheuen sich, diesen Zusammenhang beim Namen zu nennen und machen sich lieber Gedanken über einen unverfänglichen Sprachgebrauch. So veröffentlichte die Journalistenvereinigung »Neue deutsche Medienmacher« mit Unterstützung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge ein Glossar mit

Formulierungshilfen zur »Berichterstattung im Einwanderungsland«. »Was man naiv einen Deutschen nennt«, zitiert der Sprachwissenschaftler Peter Eisenberg daraus, sei in Wahrheit zu differenzieren mit Ausdrücken wie »Deutsche ohne Migrationshintergrund, Deutsche mit Einwanderungsgeschichte, Einheimische, autochthone Deutsche, Biodeutsche, Bundesrepublikaner, Herkunftsdeutsche, Copyright-Deutsche, deutsche Staatsangehörige, Mehrheitsbevölkerung, Passdeutsche« oder Standarddeutsche.

»Genauso geht es den Zugewanderten mit Turko-Deutschen, Polnisch-Deutschen, Diverskulturellen, Ausländern, Menschen aus Einwandererfamilien, Einwanderern, Zuwanderern, Mehrheimischen, Arbeitsmigranten, arbeitsmarktbezogenen Einwanderern, ausländischen Arbeitnehmern, Menschen mit internationaler Geschichte, Neubürgern, People of Color, Schwarzen Deutschen, Afrodeutschen« etc.« Parallel dazu gibt es inzwischen auch schon die bildgewordene politische Korrektheit: verschiedenfarbige Emojis von hellhäutig bis dunkel mit zahlreichen Farbabstufungen.

Wozu das im Extremfall führt, kann man an einem Kommentar erkennen, der als Reaktion auf das Kirchenmassaker in Texas Ende 2017 durch die sozialen Netzwerke geisterte: »*Whiteness is a structure of privilege and it's a structure of power, and a structure that, when it feels threatened, you know, lashes out*«. Irgendeine Form der Anteilnahme fiel dem Urheber dieses Textes, einem Professor George Ciccariello-Maher von der Drexel-University, zu diesem Blutbad nicht ein.

Umgekehrt aber löste eine harmlose Gedichtzeile des Lyrikers Anders Carlson-Wee über eine schwarze Bettlerin heftige Proteste aus, weil er sich als Weißer einer Wendung bediente, die dem afroamerikanischen Sprachgebrauch eigen ist. Das sei »kulturelle Aneignung«, wurde ihm vorgeworfen. Carlson-Wee entschuldigte sich daraufhin in der Zeitschrift »The Nation«, die sich dieser Selbstkritik anschloss.

Um kulturelle Aneignung ging es auch der amerikanischen Autorin Bonnie Tsui, die sich auf der Meinungsseite der New York Times darüber aufregte, dass es auf den Speisekarten vieler Restaurants immer noch »Asiatischen Salat« gebe. Das sei »leichtfertiger Rassismus«, weil sich hinter dem Attribut »asiatisch« das Stereotyp verberge, Asiaten sähen doch alle gleich aus.

Solche Anstrengungen zur Sprachbereinigung zielen aber nicht nur auf das unter Rassismus-Verdacht stehende Vokabular, sondern genauso auf einen Sprachgebrauch, dem offener oder verdeckter Sexismus vorgeworfen wird. Jüngst hat der Protest gegen ein Gedicht Eugen Gomringers an der Fassade der Alice Salomon Hochschule in Berlin Schlagzeilen gemacht, das einer frauenverachtenden, sexistischen Sichtweise bezichtigt wurde. Es ging um Blumen, Frauen und einen Bewunderer. Die Schulleitung hat das Gedicht daraufhin trotz vieler Proteste entfernen lassen.

Die Versuche, eine geschlechterneutrale Sprache und Schreibe in der Öffentlichkeit durchzusetzen, begannen in den achtziger Jahren mit der Forderung, »Frauen in der Sprache sichtbar zu machen«. Diese Last wurde, so der Linguist Peter Eisenberg, der Sprache über die Behauptung aufgebürdet, »dem grammatischen Geschlecht Femininum entspreche das natürliche Geschlecht weiblich.« So wurde aus LKW-Fahrer der LKW-Fahrende und aus Flüchtling der oder die Geflüchtete.

Aber die Genderbewegung ist längst, so Eisenberg, weitergezogen. Es geht um das natürliche Geschlecht überhaupt. Denn Mann und Frau sind in den Augen dieser Bewegung ohnehin nur eine soziale Konstruktion.

Das Bundesverfassungsgericht und die Bundesregierung haben dieser Auffassung jetzt Rechnung getragen: in Zukunft gibt es ein drittes Geschlecht »divers«. Wenn man der Transgenderdiskussion glaubt, dann wird es dabei nicht bleiben. Zumal die Bundesverfassungsrichter sich immer noch mit dem Hinweis auf eine genetische Disposition behelfen, was völlig verkennt, dass es sich hierbei um kulturelle Fragen handelt.

Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf unsere Alltagssprache und die Frage, wie Geschlechtsneutralität gegen alle Sprachgeschichte und Sprechgewohnheiten hergestellt werden kann. Eine der beiden Hauptströmungen der Genderbewegung verwendet den Genderstern und möchte, so Eisenberg, »die Wahl aus gut fünfzig geforderten Geschlechtern freistellen«, wobei der bekannte Code LSBTTIQ* (lesbisch, schwul, bisexuell, transsexuell, transgender, intersexuell und queer) nur eine kleine Auswahl darstellt. Das Ergebnis sind Wortungetüme wie »Schneider*innenmeister*in«, Schreibweisen, die von manchen Institutionen und Verwaltungen inzwischen akzeptiert und sogar gefordert werden.

Noch weiter geht der exklusive Ansatz. Er lehnt das natürliche Geschlecht gänzlich ab und macht das beispielsweise durch das Anhängsel »ecs« deutlich. »Die Endung kann an den Stamm von Personenbezeichnungen angehängt werden: Schreibecs, Schwimmeecs, Musikeecs. Die Form drückt aus, dass die Person, die so bezeichnet wird, sich als entzweigendernd versteht, als nicht weiblich oder männlich«, erklärt die Berliner Genderprofessorin Lann Hornscheidt. »Ecs« steht für Exit Gender, also das Verlassen von Zweigeschlechtlichkeit. Diese Formen haben Lio Oppenländer und ich zusammen uns ausgedacht«, erzählt die Berliner Genderprofessorin Lann Hornscheidt im ZEIT-Interview.

Über sich selbst sagt sie: »Ich verstehe mich als entzweigendernd. Das heißt: ich verstehe mich weder als Mann noch als Frau und lebe auch nicht als Frau oder Mann. Dies lebe ich auch darüber, dass ich neue Sprachformen für mich wähle...« Auf die Frage des ZEIT-Interviews, ob für sie das Geschlecht nichts anderes »als eine soziale Kategorie« sei, antwortet sie: Geschlecht sei »eine Erfindung von Sexismus. Bei Rasse würden alle sagen: Die Rasseneinteilung gibt es nur, weil es Rassismus gibt. Keine Person sagt das bei Frauen und Männern, aber diese Unterteilung gibt es auch nur, weil es Sexismus gibt.«

Sexismus, so die Argumentation, verachte Frauen nicht nur, sondern konstruiere sie sogar. Denn es gebe überhaupt keine natürliche Weiblichkeit, sondern nur eine kulturelle. Die Facebookseite »Vegane Feminist*innen mahnt deshalb, in Zukunft doch besser von »schwangeren Personen« zu reden, denn es würden ja »nicht nur Frauen schwanger«, was australische Wissenschaftler inzwischen wohl ernsthaft für möglich halten.

Indem Geschlechter aber im Sinne Michel Foucaults zu rein kulturellen Konstrukten erklärt werden, kann man sie auch nach Belieben formen und verändern. Das ist das im Kern Totalitäre dieses Denkens; und da solche Denkfiguren bei der Sprache ansetzen, ist man auf Sprachlenkung und Sprachbereinigung aus. »Alle politische Veränderung funktioniert über Sprache«, sagt Lann Hornscheidt.

Diese Auseinandersetzung um den politisch korrekten Sprachgebrauch trägt allerdings fast magische Züge. Man will die tatsächlichen Verhältnisse buchstäblich überreden und die eigene Welt herbeibeschwören. Im alten magischen Weltbild bezeichnet Sprache eben nicht, sie ist vielmehr Teil der Sache; sie hat nicht wie die Linguisten sagen ein arbiträres, ein konventionelles Verhältnis zu den Dingen, sondern ein tatsächliches und substantielles. Zeichen und Bezeichnetes gehören nach dieser Auffassung wesentlich zusammen. Das erklärt auch den Sprachfuror, der in so auffälligem Gegensatz zur Rede- und Meinungsfreiheit aufgeklärter Gesellschaften steht. Zur Welt der Magie gehört eben das Tabu. Ich meine Tabu dabei im ethnologischen Sinne als »Distanz schaffender Vermeidungsbegriff«, wie die kluge Definition bei Wikipedia lautet. Der vom Tode wiederauferstandene Jesus ist tabu für seine Jünger. *Noli me tangere*, sagt er zu Maria Magdalena, »rührt mich nicht an«! Oder genauer: berührt mich nicht! Die Sphären sollen getrennt bleiben; die Reinheit des Heiligen muss genauso geschützt werden, wie die profane Welt vor dem Numinosen.

Die Ähnlichkeit mit den Führungs- und Distanzzeichen unseres heutigen Korrektheitsverhaltens drängt sich auf. Die Grenzlinien verlaufen aber mittlerweile nicht mehr zwischen Diesseits und Jenseits; sie sind Ausdruck einer Selbsttranszendierung, sie sind immanent geworden.

Die Allgegenwart dieser Distanz-Anführungszeichen, so Ijoma Mangold in der ZEIT, erzählt vom Siegeszug eines Diskurses, der aus der symbolischen Ordnung alles vertreiben möchte, was irgendjemanden in seiner individuellen Besonderheit diskriminieren könnte. »Die hochindividualisierte Gesellschaft will niemand mehr zumuten, sich der Norm der Mehrheitsgesellschaft unterwerfen zu müssen. Dafür nimmt sie ein System der politmoralischen Überregulierung in Kauf, das den symbolisch rücksichtsvollen Umgang mit Differenz zur Leittugend erhebt und in governantenhafter Vorsorge Antidiskriminierungsgesetze erlässt.«, schreibt Mangold in einer Rezension des Buches »In Führungszeichen – Glanz und Elend der Political Correctness« von Matthias Dusini und Thomas Edlinger.

Dass dieses Regiment des politisch Korrekten eine »gewaltige Konformitätsmaschine« darstellt und zu einem dramatischen Verlust an Freiheit führt, sehen diese Autoren ganz genau. Sie akzeptieren das aber als Preis der »moralischen Sensibilisierung«, zumal der »Imperativ der Korrektheit« ja meist freiwillig akzeptiert werde. Als die Bloggerin Anne Wizorek, die 2013 mit ihrem Hashtag #aufschrei im Zuge der Rainer-Brüderle-Affäre bekannt wurde, sich dafür vom damaligen Bundespräsidenten Joachim Gauck den Vorwurf des Tugendfurors einhandelte, hat sie ihre Anhänger allerdings explizit dazu aufgerufen, ihr Buch mit dem Titel: »Weil ein Aufschrei nicht reicht« positiv zu rezensieren und kritische Stimmen zu dislikern, zu »dissen«, wie das im Jugendjargon heißt. Freiwillige Akzeptanz sieht anders aus.

Um das Bild vollständig zu machen: Auch die Gegner der politischen Korrektheit bedienen sich solcher Methoden. Denn PC hat in Deutschland, so Armin Käfer in der Stuttgarter Zeitung, »vermutlich mehr Gegner als Anhänger«. Sie versammeln sich auf Foren wie »*Politically Incorrect*«, und halten politische Korrektheit für ein »Machtinstrument linker Faschisten« oder »vorausseilende Selbstzensur geistiger Sklaven«. Thilo Sarrazin nennt das fast im selben Wortlaut wie Joachim Gauck »Tugendterror«. »Wo die

Liberalisierung selbst illiberale Züge annimmt«, so Armin Käfer, »kann sich die Gegenauflklärung das Kostüm der Aufklärung überstülpen und im Namen der Meinungsfreiheit Propaganda betreiben.«

In dieselbe Kerbe schlägt der Germanist Marc Fabian Erdl. Er spricht von einer »Legende der politischen Korrektheit«. Das alles sei eine Erfindung der Gegenauflklärung. Was vom PC-Gespenst nach seiner Dekonstruktion gewissermaßen übrig bleibe, sei ein »etwas erweitertes Höflichkeitsgebot«.

Die Wirklichkeit sieht anders aus. Werte wie Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Pressefreiheit, für die viele Menschen im Osten 1989, auf die Straße gegangen sind, und die unser Grundgesetz explizit festschreibt, geraten massiv unter Druck. Man sollte daran erinnern, was unsere Verfassungsväter und Verfassungsmütter nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts zur Grundlage unserer freiheitlichen, offenen Gesellschaft erklärt haben: »Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Pressefreiheit und die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt.«

So steht es im Grundgesetz.

Die Bedeutung dieses Grundrechts wurde vom Bundesverfassungsgericht in einem Urteil von 1958 noch einmal deutlich unterstrichen: »Das Grundrecht auf Meinungsfreiheit ist als unmittelbarster Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit in der Gesellschaft eines der vornehmsten Menschenrechte überhaupt. Für eine freiheitlich-demokratische Staatsordnung ist es schlechthin konstituierend.«

»Diese Rechte finden ihre Schranken in den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre.«

So regelt ein Rechtsstaat, was man öffentlich sagen darf und was nicht. Eine streitbare Demokratie hat ihre eigenen Waffen, um die Menschenwürde zu schützen. Sie braucht keine Sprachlenkung und keine Sprechzensur.

Doch in der digitalen Welt der Shitstorms, der Hate Speeches, des Cybermobbings und der Fake News scheint das nicht mehr zu funktionieren. Der aufgeklärte Diskurs, der vernünftige Austausch von Argumenten gerät ins Hintertreffen. Was es bedeutet in dieser Netzwelt Spielregeln zu schaffen, kann man an der Diskussion um das Netzwerkdurchdringungsgesetz sehen. »Auf Hass gezielt, die Meinungsfreiheit getroffen«, kommentierte die liberale Hamburger ZEIT dieses Vorhaben.

Eine noch größere Gefahr für die Meinungs- und Redefreiheit im Netzzeitalter geht meines Erachtens aber von einer ganz anderen Entwicklung aus: den selbstlernenden Assistenzsystemen mit ihrer künstlichen Intelligenz, die sich in den kommenden Jahren zur nächsten großen Herausforderung des Digitalzeitalters entwickeln werden.

»Ethische Algorithmen« heißt ein neuer Terminus aus diesem Umfeld und das ist bitterernst gemeint. Microsoft hat freilich schon das erste Lehrgeld mit solchen selbstlernenden Systemen zahlen müssen. Ihr neu entwickelter Chatbot *Tay* sollte eine Art elektronischer Kumpel werden, mit dem man lockere Konversation hätte betreiben können. Schon nach 24 Stunden musste man diesen Chatbot aber wieder abschalten, weil er gänzlich unkorrekt damit begann, sexistische und rassistische Sprüche von sich

zu geben. Er hat, zynisch betrachtet, sehr schnell gelernt – leider das Falsche. Doch auch das Gegenteil ist vorstellbar: der digitale Big Brother, der die Korridore festlegt, innerhalb derer wir uns noch äußern dürfen. Meinungsfreiheit versus Persönlichkeitsschutz sei die große liberale Herausforderung unserer Zeit, meint Timothy Garton Ash. Ich bin mir da nicht so sicher: Meinungsfreiheit ist Persönlichkeitsschutz! Und dazu gehört die freie Rede.

Wie aber entkommen wir der Behauptung, dass eine anständige Gesellschaft vor allem der Interpretation der Opfer zu folgen habe, so der israelische Philosoph Avishai Margalit? Denn wenn etwa Schüler an britischen Schulen einen Vorfall als rassistisch empfindet, dann ist er nach Aussage der Lehrer auch rassistisch. Wenn wir aber alles, was Menschen beleidigen kann, sagt Timothy Garton Ash, »und alle Tabus aller Kulturen dieser Welt zusammenfassen und für unverletzlich erklären wollten, wäre kaum noch etwas übrig, worüber wir reden könnten.«

Es geht also – um unsere Fragestellung noch einmal zu präzisieren – nicht mehr darum, was man noch sagen kann, sondern was man noch sagen darf. Und das ist längst keine moralische Frage mehr. Ich glaube nicht, dass wir eine Fehlentwicklung wieder einfangen können, die durch die neuen Formen der Netzkommunikation und der sozialen Medien befördert wurde, jener »Riesenkloake« (Timothy Garton Ash), zu der das Internet inzwischen verkommen ist. Ich glaube auch nicht, dass es nur darum geht, einem gesellschaftlichen Emanzipations- und Lernprozess die adäquate sprachliche Ausdrucksform zu verschaffen und damit die öffentliche Legitimität.

Ich glaube vielmehr, dass wir unter der Oberfläche politischer Konsensregelungen und funktioneller Verfahren eine dramatische gesellschaftliche Dissonanz erleben, deren Konfliktfelder nicht mehr im alten Sinne politischer, sondern kultureller Natur sind. Es wird deshalb auch nicht mehr um Meinungen und Ansichten gerungen, sondern um Lebensstile, die keinen diskursiven Ausgleich mehr finden und keine gemeinsame Form symbolischer Repräsentation mehr akzeptieren wollen. Die Bemerkung des Soziologen Timothy Black, dass die »Politisierung von Lebensstilen« das öffentliche Leben »vergifte«, entfaltet hier ihre ganze Bedeutung.

Insofern ist die Frage, was man heute noch sagen kann und was nicht, keine Frage mehr von Anstand und Moral, sondern eine Frage nach der Kommunikationsfähigkeit und Kommunikationsbereitschaft der modernen hochvernetzten Gesellschaften. Ihre Filterblasen und Echokammern, das spürt man inzwischen überall, sind undurchlässig geworden und ein repräsentativer Diskurs darüber scheint kaum mehr möglich.

Worüber man aber nicht mehr reden kann, darüber sollte man schweigen, könnte man mit Wittgensteins Worten sagen. Doch das wäre in jeder Hinsicht die falsche Antwort auf die Frage: was man heute noch sagen darf.

JOSEF KRAUS

EMOTIONALITÄT VERSUS RATIONALITÄT: BILDUNGSPOLITIK ALS ERSATZRELIGION

Wenn es nämlich früher mit der Jugend nicht so recht klappen wollte, dann richteten unsere Großeltern und Urgroßeltern den Blick flehend gen Himmel und meinten: »Jetzt hilft nur noch beten!« Heute heißt es bei gleichem Anlass: »Jetzt hilft nur noch eine Bildungsreform – und noch eine Bildungsreform und eine Reform der Reform.«

In der Bildungspolitik missionieren dementsprechend immer wieder neue Glaubensgemeinschaften – zum Beispiel vor allem zwei: Die eine Konfession ist die Konfession gewisser PISA-Exegeten. Hier feiern Hohepriester der Gesamtschulbewegung (neben diversen Linken auch OECD, Bertelsmann, nicht wenige Bildungswissenschaftler) fröhlich Auferstehung. Ihr apokalyptisches Hosanna lautet: Mit dem deutschen PISA-Ergebnis sei zugunsten eines »gerechten« Schulsystems endlich der Jüngste Tag für das gegliederte, leistungsorientierte Schulwesen angebrochen. Die andere Konfession ist die BOLOGNA-Konfession. An frohen Botschaften fehlt es auch hier nicht: BOLOGNA samt Bachelor, Master, Workloads und Credit Points schaffe Mobilität, Modularisierung, »Employability« und eine Steigerung der Akademikerquote.

Die Assoziation zu Sigmund Freuds Diktum von Religion als universeller Zwangsneurose liegt da nicht fern. Ebenso nah liegt die Assoziation zu Definition eines Karl Marx von Religion als Opium des Volkes. Das ist ganz im Sinne von Raymond Aron und seinem Hauptwerk »Opium für Intellektuelle« (1955). Für viele »Intellektuelle« sind Kommunismus und Sozialismus »säkulare Religionen«. Wo könnte sich kommunistische/sozialistische/faschistische Ideologie besser austoben und die Köpfe nachfolgender Generationen nachhaltiger besetzen als mit einer bestimmten Bildungspolitik? PISA und BOLOGNA sind offenbar nicht mehr Erkenntnis, sondern schier pseudoreligiöses Erlebnis. Bildungspolitik als Religionsersatz! Mit einem beachtlichen Sündenregister! Sündenregister – das klingt nach Religion, Theologie, Kirche, Glauben, Aberglauben, Gott, Teufel, letztem Gericht, Himmel, Hölle. Sind solche Assoziationen im Kontext mit Bildung zu weit hergeholt? Hat Bildungspolitik mit Religion zu tun?

Ja, eine Menge! Denn immer häufiger drängt sich der Eindruck auf, dass Bildungspolitik mit all den von ihr verbreiteten Ängsten und mit ihrer Ungerechtigkeits- und Elendspropaganda im Gegenzug gerne zu Heilsversprechungen neigt. Ängste werden – wohl zur Vorbereitung der Heilversprechungen – geschürt und apokalyptische Bilder

gemalt: von Bildungspolitikern, von Bildungsforschern, von Lobbyisten, von gewissen Stiftungen wieder in Gütersloh. Ihnen geht es um Bildungsverlierer und Bildungsarmut, um die ach so krankmachende Schule, um die ach so selektierende Schule, traumatisierte Schüler, frustrierte Lehrer.

Darauf setzt man dann Heilsversprechungen: Gymnasium und Abitur für alle! Lebensraum Schule! Offene Schule! Lernen mit Spaß und ohne Anstrengung! Keine Kränkungen mehr durch Noten, Zeugnisse, Sitzenbleiben! Kein Stress mehr mit Hausaufgaben und Auswendiglernen! Ausschließlich liebe, nette, achtsame Lehrer! Ausschließlich nette, tolerante, empathische Mitschüler! Ausschließlich selbstgesteuertes, intrinsisches, hirnbasiertes Lernen! Kein Frontalunterricht! Am Ende kompetente junge Leute, fit für das globale Haifischbecken!

Ganz schön viel ewig-morgige Gesinnungsethik ist das. Ganz schön viel spießige »educational correctness.« Aber: Wie passt all das zusammen? Hier Heilsversprechen! Und dann kommt einer und spricht von Sündenregistern! Ja, es passt zusammen, denn so paradox es klingt: Die bildungspolitischen und pädagogischen Heilsversprechungen, das sind die Sünden! Und dabei geht es äußerst dogmatisch zu!

1.

Ein erstes Dogma ist der Egalitarismus. Das ist die Ideologie, dass alle Menschen, Strukturen, Werte, Inhalte, ja sogar alle Geschlechter (...von denen es ja laut Gender-Ideologie nicht nur zwei, sondern bis sechzig geben soll...) gleich bzw. gleich gültig seien. Das ist auch die Ideologie, dass es keine verschiedenen Schulformen, keine verschiedenen Begabungen, keine verschiedenen Fächer geben dürfe.

Das ist auch die Ideologie, nach der es keine bestimmten Werte, keine Leitkultur geben dürfe. Schließlich seien in einer multikulturellen, pluralistischen Welt alle kulturellen Prägungen und alle Werte gleich gültig. Es scheint zu gelten: Was nicht alle können, darf keiner können. Was nicht alle haben, darf keiner haben. Was nicht alle sind, darf keiner sein. Schier jakobinisch ist das. Robespierre wollte die »heilige« Gleichheit. Manche seiner Jakobiner machten sich in ihrem Tugendterror und Gleichheitseifer gar daran, Kirchtürme zu schleifen, da diese ungleich seien.

Dieser Egalitarismus wird mit monomanischem Eifer verfolgt: siehe Gender-Ideologie mit ihrer Egalisierung der sexuellen Orientierung! Raymond Aron sagt dazu: »Der doktrinäre Egalitarismus bemüht sich vergebens, der biologischen und sozialen Natur Zwang anzutun: was er erreicht, ist nicht Gleichheit, sondern Tyrannei.«¹ Bildungspolitisch setzt sich diese »heilige Gleichheit« in Heiligspredigten bestimmter egalisierender Institutionen und Regelungen um: Gesamtschule, Inklusion, Abitur für alle ... Oder in maßloser Extrapolation des Egalitarismus: »Jedes Kind ist hochbegabt« – schreibt ein sog. Hirnforscher. Bloß wie? Denn wenn alle hochbegabt sind, dann ist keiner hochbegabt: Genauso wie wenn alle Abitur hätten, dann hat keiner mehr Abitur.

1 Aron, Raymond (2016). *Über die Freiheiten*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Ich setze dagegen: Bildungseinrichtungen sind keine Institutionen zur Herstellung von Gleichheit, sondern zur Förderung von Individualität. Wer qua Bildung Gleichheit *und* Freiheit zugleich verspricht, ist ein Scharlatan. Denn wenn die Menschen gleich sein sollen, dann sind sie nicht frei, und wenn sie frei sein sollen, sind sie nicht gleich.

Bezogen auf Bildung lautet die Frage also: Soll ein Bildungswesen am Prinzip Freiheit *oder* am Prinzip Gleichheit orientiert sein? Gewiss doch an der Freiheit! Denn: Die »*conditio humana*« kennt keine Gleichheit. An der Unterschiedlichkeit und an der Vielfalt von Menschen ändern keine egalitäre Zivilreligion, kein Schulsystem, kein noch so gestalteter Unterricht etwas.

Es ist nun einmal das unüberwindbare Dilemma des pädagogischen Egalitarismus: Egalitäre Schulpolitik erzielt vermeintliche Gleichheit allenfalls durch Absenkung des Anspruchsniveaus. Wer aber die Ansprüche senkt, der bindet gerade junge Menschen aus schwierigeren Milieus in ihren »restringierten Codes« fest.

Nichts ist jedenfalls so ungerecht wie die gleiche Behandlung Ungleicher. Und man macht die Schwachen nicht stärker, indem man die Starken schwächt. Außerdem: Das Prinzip Leistung und das Prinzip Auslese sind nun einmal die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Zudem ist differenzierende Auslese eine notwendige Voraussetzung für individuelle Förderung von Kindern. Die antithetische Formel »Fördern *statt* Auslese« ist grundfalsch. Es muss heißen: Fördern durch Differenzierung!

2.

Das zweite – damit zusammenhängende Dogma – ist das Dogma der Gerechtigkeit, hier der sog. Bildungsgerechtigkeit. So einfach ist das aber mit der Gerechtigkeit – zumindest mit der diesseitigen – nicht. Eine sogenannte »gerechte« Politik (angeblich gerecht, weil egalisierend) wird damit zum säkularisierten Credo, zur neuen Sozial- und Zivilreligion, zum Religionsersatz. Was der Schöpfer am Jüngsten Tag vollziehen kann, nämlich eine absolute Gerechtigkeit, das will der Reformier qua Gesellschaftspolitik, z. B. qua »Bildungspolitik«, schon im Diesseits installieren.

Ich setze dagegen, was der große Wiener Ökonom und Nobelpreisträger Friedrich August von Hayek meinte, nämlich dass der Anspruch totaler irdischer Gerechtigkeit das Trojanische Pferd des Totalitarismus ist. Friedrich August von Hayek hat auch gesagt, dass der Begriff »soziale Gerechtigkeit« ein »Wieselwort« ist, also eine hohle Phrase sei (wie das Wiesel, das ein Ei aussaugt und inhaltsleer macht, ohne die äußere Hülle zu zerstören).

Überhaupt ist es die Todsünde aller Ideologien, totale Welterklärung garantieren zu wollen – zum Beispiel eben mit dem Dogma der Gerechtigkeit. Hier wäre ein leider längst vergessenes Buch zu nennen – das Buch »Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns«. ² Bry führt darin aus: Verkappte Religionen haben ein Grundmerkmal: sie sind monomanisch geprägt von der »Elephantiasis« eines einzigen Motivs (eben Gerechtigkeit).

2 Bry, Carl Christian (1924). *Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns*. München: Ehrenwirth Verlag.

Absolute Gerechtigkeit gibt es jedenfalls nicht. Die Macht des Staates, Gerechtigkeit herzustellen, ist begrenzt. Nur in totalitären Organisationen gibt es die eine, zeitlose Gerechtigkeit als Ausdruck einer – gleichfalls totalitären – Glückverheißung. Absolute Gerechtigkeit aber kann nur Sache des »jüngsten Gerichts« sein.

Was hat das mit Bildung zu tun? Im Kontext mit Bildung ist aus der Gerechtigkeits-Rhetorik in Teilen eine Rhetorik des Klassenkampfes geworden. Was hier aufgelegt wird, mutet wie eine Verschwörungstheorie an. Die Behauptungen sind entsprechend: Das gegliederte Schulwesen habe den Zweck, eine ständische Gesellschaft zu erhalten und unliebsame Konkurrenten aus schwächeren Schichten abzuschieben, deshalb werde der Zugang zu den Gymnasien gedrosselt und deshalb lege man Wert auf einen ausgrenzenden bürgerlichen Bildungskanon.

Es wird behauptet, PISA habe bewiesen, dass Bildung vom Geldbeutel der Eltern abhängt. Dabei hat PISA das Einkommen der Eltern gar nicht erfassen können, sondern nur das Vorhandensein »kultureller Besitztümer« (sprich Bücher). Subtil wird allein durch die Wortwahl suggeriert, »Arbeiterkinder« würden gezielt behindert. Wenn es heißt, Abiturienten mit Akademikereltern hätten eine 2,3mal höhere Chance, sich für ein Studium zu entscheiden, dann stimmt hier das Wort »Chance« einfach nicht. Neutral müsste es heißen: Akademikerkinder besuchen ein Gymnasium mit einer 2,3fach höheren Häufigkeit als Arbeiterkinder.

Für die vergangenen vier Jahrzehnte bleibt für Deutschland jedenfalls festzuhalten: Der Anteil der Studienanfänger, die nicht über das Gymnasium an die Hochschule kommen, ist immer größer geworden. In manchen Bundesländern hat er 50 Prozent überschritten. Nutznießer dieser Entwicklung sind Kinder aus »bildungsfernen Schichten« (kaum jedoch Migranten). Gerade das berufsbildende Schulwesen in Deutschland bietet hier im Sinne vertikaler Durchlässigkeit Aufstiegsbildung.

Im Oktober 2008 glaubte man gar nachweisen zu können, dass Ferien unsozial seien. Hintergrund: Das Max-Planck-Institut für Bildungsforschung hat eine Studie veröffentlicht, der zufolge das Lesevermögen von Kindern aus sozial schwächeren Schichten während der Ferien stärker leide als das von Kindern aus mittleren und höheren Milieus.

Gelegentlich wird sogar das Evangelium bemüht – konkret der sog. Matthäus-Effekt: »Wer hat, dem wird gegeben. Wer aber nicht hat, vom dem wird genommen.« Dabei scheint es keine Rolle zu spielen, dass Bildung per se kein knappes Gut ist, also nicht den einen genommen und den anderen gegeben werden kann.

Leider fehlt in der Debatte auch die Kampfvokabel »Selektion« nicht. Dieser Begriff soll offenbar dunkle Kapitel deutscher Geschichte assoziieren lassen. Das ist schäbig, weil hier ein millionenfaches Leid der Opfer des NS-Terrors für billige Zwecke instrumentalisiert wird.

Zugleich gilt: Vermeintliche Gleichheit könnte allenfalls durch Absenkung des Anspruchsniveaus erzielt werden. Wer aber die Ansprüche senkt, der bindet gerade junge Menschen aus schwierigen Milieus in ihren »eingeschränkten Codes« fest. Man sollte dies aus der Soziolinguistik wissen. Basil Bernstein hatte nämlich in den 70er Jahren herausgefunden, dass das Sprachverhalten selbst bei gleicher Intelligenz schichtspezifisch sehr unterschiedlich sei. Soll deshalb der »restringierte Code« Standard sein?

In der dargestellten Rhetorik schwingt ein anti-bürgerlicher Affekt mit, der der weltweiten Tatsache gilt, dass Heranwachsende nun einmal einen Vorsprung haben, wenn sie über Distinktion, Lebensstil und Bildungsaspiration verfügen.

Nun: Absolute Gerechtigkeit bleibt auch in Fragen der Bildung ein irrationales (metaphysisches) Ideal. In der Bildung kann es kein »Jedem das Gleiche« geben. Überhaupt geht es in der Bildung nicht um Chancenverteilung, sondern um Chancennutzung. Aber Chancen sind keine Garantien. Zu konkreten Optionen werden sie erst durch eigene Anstrengung. Natürlich gibt es ein moralisches Recht auf möglichst gute Bildung, aber kein Recht auf Abitur. Mit dem Recht auf gute Bildung muss zudem eine moralische Pflicht zur Bildung korrespondieren. Man kann Bildungsabschlüsse nicht planwirtschaftlich-inflationär vergeben, und man kann niemanden zu echter Bildung zwingen. Es kann nur um Hilfe zur Selbsthilfe gehen und um eine Rückbesinnung darauf, dass die erste Bildungsverantwortung in der Familie liegt. Der Staat hat hinsichtlich des Bildungsangebots eine Bringschuld, die Eltern und ihre Kinder eine Holschuld.

3.

Ein drittes Dogma hat mit schier blasphemischer Hybris zu tun. Das ist der aus dem Marxismus (»Der neue Mensch wird gemacht«) und dem Behaviorismus (»Der neue Mensch ist konditionierbar!«) abgeleitete Machbarkeitswahn, jeder könne grenzenlos konditioniert werden (womit die Pädagogik auf den Pawlowschen Hund gekommen ist) und zu allem »begabt« werden. Mehr noch: Hier glaubt der Mensch, via Bildungssystem Schöpfer spielen zu dürfen.

Es heißt: Intelligenz und Schulerfolg seien determiniert durch die Schichtzugehörigkeit und durch die »Primärerziehung«. Die Behavioristen seit John B. Watson (ab ca. 1920) und vermehrt ab Burrhus F. Skinner (ab ca. 1940) taten ein Übriges, indem sie verkündeten, nur die Umstände entschieden darüber, ob ein Mensch ein bewundertes Genie oder ein Verbrecher werde. Daraus leitete sich ein grenzenloser Optimismus ab, der das Neugeborene hinsichtlich Dispositionen als »tabula rasa«, als »white paper« sehen wollte, auf dem Prägungen ohne Grenzen vorgenommen werden könnten. Im Land der unbegrenzten Möglichkeiten wurde vor allem folgender Leitspruch Watsons euphorisch aufgenommen: »Gebt mir zehn Babys, ich mache daraus einen Verbrecher, einen Politiker, einen Musiker...« Will sagen: Aus jedem könne durch Konditionierung alles werden, nichts sei angeboren und vererbt.

Die Hirnforschung stützt solchen Machbarkeitswahn. Sie mag ja in anderen Bereichen (Demenzforschung) große Fortschritte gemacht haben, aber in der Neuropädagogik und Neurodidaktik nicht. Eine ihrer Erkenntnisse lautet etwa: »Effektives Lernen setzt gute Laune voraus.« Nur, was mache ich mit dieser Erkenntnis, wenn ich als Mathe-Lehrer eine pubertierende Klasse vor mir habe?

Zudem scheint Egophanie angesagt, also eine Vergöttlichung des – in jeder Hinsicht gestaltbaren, programmierbaren und konditionierbaren – Ichs und des Selbst. Der Begriff Egophanie stammt übrigens von Eric Voegelin: Egophanie meint quasi-religiöse Selbstbezogenheit. Jeder ist sein eigener Priester. Eric Voegelin (1901–1985) hat 1938 (!) ein Buch mit dem Titel »Die politischen Religionen« geschrieben.

»Von allen politischen Ideen ist der Wunsch, die Menschen vollkommen und glücklich zu machen, vielleicht am gefährlichsten. Der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, produzierte stets die Hölle.«³ Man lese in diesem Zusammenhang Karl Poppers monumentales Werk »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde«. Darin beklagt er einen »moralischen Futurismus«, einen »orakelnden Irrationalismus«, mit dem Gefühle und Leidenschaften über Denken und Erfahrung dominierten.⁴

Überhaupt ist allen egalitären Großideologien – namentlich dem Nationalsozialismus, dem Kommunismus und dem Sozialismus – eines gemein: Sie traten und treten an mit dem Anspruch, dass der Mensch sich kollektiv selbst erlösen könne. Man ist von dem Willen beseelt, die »schlechte« Welt des Schöpfers umzumontieren in die gute Welt. Dieser moralisch vermeintlich lauterer Absicht und der Partei als Quasi-Kirche hat sich der Einzelne unterzuordnen.

Religion aber sagt: Der Sinn deines Lebens liegt über dem Leben. Der Mensch ist nicht vollkommen. Das ist der Unterschied zwischen Religion und Ersatzreligion!

Ich setze dagegen: Es gibt Unterschiede in der Begabung von Menschen. Dies zu sagen gilt seit 50 Jahren als politisch nicht korrekt. Wer nicht bereit ist, dem sog. dynamischen Begabungsbegriff des »Begabens« zu folgen, der sei ein Biologist oder Darwinist. Wissenschaftlich haltbar ist eine solche Diktion nicht. Denn die Forschung hat eindeutig nachgewiesen, dass die Hälfte bis zwei Drittel des kognitiven Potentials durch Erbfaktoren bestimmt ist...

Dabei hätte man schon sehr früh wissen können (leidenschaftslose Psychologen wussten es), dass die Wahrheit in der Mitte liegt. Weder Anlage und genetische Disposition noch Umwelt und individuelle Soziogenese können für sich allein erhellend wirken, wenn es um Fragen der intellektuellen Entwicklung geht. Nur wenn Anlagefaktoren und Umweltfaktoren zusammen gesehen werden, gewinnt man ein realistisches Bild von menschlicher Entwicklung, denn Anlage und Umwelt wirken – heute sagt man »synergetisch« – zusammen wie Boden und Klima. Der beste Boden bringt keine reiche Ernte, wenn das Klima miserabel ist, und das beste Klima lässt nicht üppig Früchte tragen, wenn der Boden es nicht hergibt.

Was dies betrifft, so mag es heute politisch nicht korrekt sein, davon zu sprechen. In manchen Diskussionen ist aus Begabung eine »vermeintliche Begabung« geworden. Wissenschaftlich haltbar ist eine solche Diktion nicht. Denn die Forschung hat eindeutig nachgewiesen, dass die Hälfte bis zwei Drittel des kognitiven Potentials durch Erbfaktoren bestimmt ist.

3 Voegelin, Eric (2007). *Die politischen Religionen*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

4 Vgl. Popper, Karl (2003). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG.

Menschen kommen nun einmal unterschiedlich auf die Welt. Wer völlige Chancengleichheit will, müsste die Menschen entmündigen. Er dürfte beispielsweise ausschließlich die Schwächeren und Langsameren fördern. Die Stärkeren und Schnelleren müsste er den Eltern wegnehmen. Man macht die Schwachen aber nicht stärker, indem man die Starken schwächt.

Trotzdem sind die Egalitarismus-, Gerechtigkeits- und Machbarkeits-Propheten nicht mundtot zu kriegen. Auch wenn alle kommunistischen und (national)sozialistischen Gesellschaftsexperimente mörderisch endeten oder zumindest kläglich scheiterten. Sie leben – zum Beispiel bildungspolitisch – immer wieder auf. Es ist ein Friedhof, auf dem beständig Auferstehung gefeiert wird:

Zum Schluss ein Ausblick, der uns motivieren sollte, aufklärerisch tätig zu werden: Der Mensch – mag er sich noch so intellektuell oder aufgeklärt geben – fällt immer wieder auf Ideologien herein, die ihm eine totale Welterklärung und eine Methode zur Rettung der Welt versprechen. Der Mensch braucht dergleichen offenbar. Auch wenn es sich laut Émile Durkheim hier um »Religionen ohne Religion« handelt. Religion light! Der Mensch will es eben intellektuell einfach haben. Er ist auch kein rationales Wesen, sondern ein rationalisierendes. (Lion Festinger). Weil er sich ungern im Zustand kognitiver Dissonanz befindet, ummantelt er sein Bauchgefühl, seine Emotionalität gerne pseudo-rational (rationalisierend): »Denn so ist der Mensch! Ein Glaubenssatz könnte ihm tausendfach widerlegt sein – gesetzt, er hätte ihn nötig, so würde er ihn immer wieder für wahr halten« (Nietzsche). Und: »Was dem Herzen widerstrebt, lässt der Kopf nicht ein«. (Schopenhauer).

Vor allem wenn es um seinen Nachwuchs geht, tickt der Mensch höchst emotional. Die mögliche rationale Einsicht, dass das eigene Kind vielleicht doch nicht die Ausstattung für einen späteren Nobelpreisträger hat, macht schnell der Vorstellung Platz, dass es im Bildungswesen doch so unendlich ungerecht zugeht und dagegen nun endlich etwas getan werden müsse.

ANTJE HERMENAU

RATIONALE UND EMOTIONALE KONFLIKTLÖSUNGEN DURCH DIE POLITIK IN DER DEMOKRATIE

WER ODER WAS IST EIGENTLICH POLITIK?

Die Vielschichtigkeit aktueller politischer Entwicklungen erinnert oft an ein Puzzle. Viele haben nur wenige Teile zur Verfügung, andere finden einfach keinen Anfang, weil ihnen das Hauptbild in der Mitte nicht klar ist. Dieser Beitrag soll die grundlegenden und entscheidenden, bildgebenden Punkte in der Frage, wie und vor allem wo Konflikte in einer Demokratie durch die Politik gelöst oder nicht gelöst werden und welche Ursachen das haben könnte, reflektieren. Es geht darum, dass wir eine Debatte um das gesamte Bild nur führen können, wenn wir alle vom gleichen Hauptbild in der Mitte ausgehen.

Betrachtet man die antiken attischen Stadtstaaten, die im allgemeinen als Wiege der Demokratie angesehen werden, wurden unter dem Begriff POLIS alle Fragen, die die Stadt, also das Gemeinwesen betrafen, zusammengefasst. War man männlicher Bürger dieser Polis, hatte man spätestens seit den Gesetzen des Solon das Recht, mitzureden und mitzuentcheiden. Die überwältigende Macht der Adelsgeschlechter wurde zurückgedrängt. In dieser Bedeutung ist die POLIS vergleichbar mit dem Begriff RES PUBLICA im antiken römischen Reich.

Im 20. Jahrhundert knüpfte man gerne an diese antiken Vorbilder in der öffentlichen Debatte an, nachdem die Frage der Beteiligung z. B. im 17. Jahrhundert die Briten und im 18. Jahrhundert die Franzosen oder Amerikaner zuvor in Atem hielt.

Heutzutage sind mit POLITIK verbindliche Entscheidungen für das Allgemeinwesen gemeint, meist jenseits verwaltungstechnischer Verordnungen zu deren Umsetzung. Vielmehr ist damit auch Folgendes gemeint: Vorfeldorganisation im außerparlamentarischen Bereich, Agenda Setting im öffentlichen Diskurs. Im Kern geht es aber immer darum, öffentliche oder private Ziele friedlich durchzusetzen.

Ein moderner, demokratisch organisierter Verfassungsstaat hat also die Aufgabe, einen »bellum omnium contra omnes« zu verhindern, indem er das geltende Recht durchsetzt und auf Gewaltenteilung setzt, um die Macht auszutarieren. Im amerikanischen Staat ist damit auch POLITY gemeint, der auf Werten basierende Verfassungsstaat. Um dieses Ziel zu erreichen, gibt es drei definierte Säulen: die Staatsgewalt(en), das Staatsvolk und das Staatsgebiet, markiert durch die Staatsgrenze. Diese Grundstruktur und deren klare Einhaltung bilden die Grundlage des Vertrauens der Bürger in den demokratischen Rechtsstaat.

Die Staatsgewalt, die TRIAS POLITICA aus der Legislative, der Exekutive und der Judikative, dient dem Staatsvolk und seinem Gedeihen. Darauf müssen Amtsträger einen Eid ablegen.

Die Legislative steuert die Gesetzgebungsverfahren, führt den Dialog zwischen der Exekutive und den Bürgern und kontrolliert die Exekutive. Sie ist für den politischen Diskurs unter den Parteien und den vielen Lobby-Vertretungen von Partikularinteressen jeglicher Couleur verantwortlich. Und sie ist die gesetzgebende Gewalt.

Die Exekutive setzt die Gesetze und die darin formulierte politische Absicht der Legislative in Verwaltungsvorschriften um. Jeder Einsatz der Polizei, die insbesondere für die Einhaltung des Rechtsstaates gegenüber den Bürgern zuständig ist, muss also auf gesetzlichen Grundlagen basieren. Dies trifft genauso auf die Verwaltung zu. Willkür wird damit Einhalt geboten. Der Bürger ist damit aber auch zur Einhaltung der Gesetze verpflichtet und darf das Recht nicht in die eigenen Hände nehmen. Die Exekutive ist die ausführende Gewalt und hat sich insbesondere vorbildhaft auch selbst an die Gesetze und die Verfassung zu halten. Gleiches gilt auch für die Regierung und den Bundeskanzler. Da es hier zu fragwürdigen Entscheidungen kam, ist dieser explizite Hinweis wichtig.

Die Judikative ist die dritte, die richterliche Gewalt, die darauf zu achten hat, dass die Verfassung und alle aus ihr entspringenden Gesetze eingehalten werden – von jedem Bürger eines demokratischen Rechtsstaates. Zu diesem Zweck verfügt sie über die richterliche Gewalt.

Der Aufbau der Exekutive und der Judikative sind geeignet, als ausführende Säulen der Staatsgewalt und des Rechtsstaates Interessenausgleiche durch Verwaltungsvorschriften und Wahrung der Gesetze, (Urteile) viele Konflikte zu lösen, z. B. im Steuerrecht. Diese Konfliktlösungen sind rational. Mitunter werden die Urteile der Judikative auch von Aufforderungen an die Legislative, neue Rechtsgrundlagen zu schaffen oder alte zu modernisieren, begleitet. Diese Vorgänge sind im hohen Maße vertrauensbildend und schaffen die Einsicht, dass eine rationale Ordnung des Gemeinwesens, des Staates, für alle nützlich ist. Damit hält auch der zivile Frieden, insbesondere, wenn sich die beiden Staatsgewalten auch selbst eindeutig an Recht und Ordnung halten. Verletzt insbesondere die Exekutive dieses Vertrauen, dann steht die Staatstreue aller Bürger in Rede. In diesem Falle müssen Judikative und Legislative eingreifen. In den letzten Jahren fand das nur sehr bedingt statt. Zwei große Konflikte, die durch die Exekutive ausgelöst wurden, sind die zweifelhaften Rettungsaktionen bezüglich der Gemeinschaftswährung EURO und die nicht durch das Parlament legitimierte Öffnung der deutschen Staatsgrenzen für Flüchtlinge jeder Art im Jahre 2015 durch die Bundeskanzlerin.

Der Aufbau der Legislative hingegen ist vor allem einer der Kommunikation und der Moderation. Hier geht es fast immer um emotionale Konfliktlösung, man könnte auch sagen, um die Emotionalisierung von Konflikten, die die politische Klasse für nicht lösbar hält. Es gibt vielfältige kommunikative Ausprägungen und Kopplungen in der Zivilgesellschaft, Vorfeld agieren und öffentliches Agenda Setting. Im Kern geht es bei dieser Konfliktmoderation aber fast immer um Definitionsmacht und weniger um rationale Lösungen.

Hierhin, in die Legislative und ihr Umfeld, wurde die Kampfzone archaischer Gesellschaften in der Demokratie verlagert. Hier herrschen das gegenseitige Misstrauen und die Rankünen.

Meisten wird diese Kampfzone der Demokratie: »Parteien, Parlamente, Propaganda« als »Die Politik« landläufig zusammengefasst. Die Akteure im Vorfeld der Parlamente (Parteien) und in den Parlamenten (Abgeordnete) befinden sich daher in einem Zustand anhaltender Überforderung. Um Druck aus diesem Zustand ständiger Überforderung zu lassen, kann »Die Politik« auch emotionale Fragen in den rationalen Bereich auslagern. Sie macht das z. B. in extenso im Sozial- und im Steuerrecht. Der Sozialstaat deutscher Prägung braucht 12 Bände Normierung (SGB I–XII), anstatt mit einigen wenigen Pauschalen zu agieren. Die sogenannte »Einzelfallregelung« hat einen Wust an Beschäftigung von Verwaltungen und Gerichten geschaffen, der viele menschliche Kräfte und materielle Ressourcen bindet. Das deutsche Steuerrecht ist das umfassendste in der Welt. Auch hier hat sich die deutsche Vorliebe für jedes Detail einen Weg gebahnt und hält Gerichte in Atem.

Manchmal lagert die Legislative Konfliktmoderation auch direkt an die Judikative aus; bevorzugt, in dem sie das Bundesverfassungsgericht (BVG) anruft. Als türkische Politiker vor der Wahl in der Türkei in Deutschland Wahlkampfauftritte vor in der Türkei wahlberechtigten Einwohnern abhalten wollten, wurde das BVG angerufen. Die Bundespolitik musste sich wegen des laufenden Verfahrens nicht äußern. Die Kommunen hatten es auszubaden und erfanden fadenscheinige Gründe, die eine Auftrittsgenehmigung scheitern ließen. Überzeugend ist ein solches Verhalten nicht, denn es lässt keinerlei Verantwortung erkennen. Macht wird aber in einer Demokratie für eine bestimmte Zeit an bestimmte Bürger übereignet, damit diese die Verantwortung für alle tragen. Erschwert wird diese Ausübung der übertragenen Verantwortung für den Einzelnen auch noch dadurch, dass heutzutage über die Medien und die sozialen Netzwerke eine moralische, parallele Pseudo-Judikative aufgebaut wird, die es der zuständigen, echten Judikative schwer macht, Recht zu sprechen und zu wahren.

Die zunehmende Organisation der Staaten in internationalen Verträgen, Organisationen und Allianzen führt inzwischen dazu, dass sie eigene quasi-staatliche Rechte erhalten, z. B. die Europäische Union. Sie tangiert die verfassungsrechtliche Selbstorganisation der Mitgliedsstaaten inzwischen so erheblich, dass die Probleme dazu führen, die Autorität der Kommission in Brüssel, ja der EU als Konstruktion zwischenstaatlicher Organisation selbst, ernsthaft zu gefährden.

Bürger fühlen sich sicher, wenn sie als Staatsvolk auf einem gesicherten Staatsgebiet unter funktionierender Staatsgewalt inklusive der Gewaltenteilung leben können. Die Grenzen der EU sind amorph und nicht wirklich geschützt. Damit kann die EU in dieser Frage nicht in die Funktion des Nationalstaates treten. Die Bürger trauen der EU nicht zu, die Grenzen schützen zu können. Deshalb ziehen sie sich auf die Nation mit zu schützenden nationalen Grenzen zurück. In Deutschland kommt hier noch verschärfend hinzu, dass die Öffnung der deutschen Grenzen im Jahr 2015 eine grundlegende Verunsicherung in der Bevölkerung erzeugt hat, die anhält.

Kann ein supranationales Gebilde wie die EU nicht dasselbe Vertrauen erwecken wie ein Nationalstaat, wird es nicht anerkannt, weil keine Vertrauensübertragung stattfinden kann. Die Aufgabe nationalstaatlicher Souveränität wird von den Bürgern dann klar nicht gewollt.

Die Demokratie basiert auf der Freiwilligkeit ihrer Teilnehmer. Der Staat ist aus ihrer Sicht ein steuerfinanzierter Service für die Bürger und deren friedfertiges Zusammenleben. Deshalb gibt es auch einen sehr großen Apparat für den Bürgerkontakt: die Verwaltung. Sie hat inzwischen so stark ausdifferenzierte Zuständigkeiten, dass sie den eigenen Kunden, den Bürgern, weitschweifend erklären muss, wie sie funktioniert. Dabei ist sie recht streng an die Vorschriften gebunden. Es gibt auch Ermessensentscheidungen, aber diese sind nicht die Regel.

Im Ergebnis all dessen ist der weit verbreitete Eindruck entstanden, die Legislative versage. Ein bestimmter Prozentsatz der Bürger fühlt sich nicht mehr vertreten. Die Zahl ist inzwischen zu groß, um weiterhin politisch ignoriert oder desavouiert zu werden. Es gab mehrere Eskalationsstufen, bis es dazu im Ergebnis kam. Sie wurden offenbar alle ignoriert oder nicht verstanden.

Die Lage ist ja auch innerhalb der Gewaltenteilung unübersichtlich geworden. Die Regierung gibt sich als Teil der Verwaltung (rational), stellt aber gleichzeitig oft die Parteichefs (emotional). Diese Doppelfunktion von Kanzlern und Ministern im Dienste der Parlamente und Parteichefs im Dienste der Parteien sind offenbar nicht gut für eine lebhafte Demokratie. Stellen die Exekutiv-Chefs als Partei-Chefs sicher, dass die Parteien sich nicht »streiten«, sondern »regieren« aus der Sicht der Exekutive, streitet sich stattdessen die Bevölkerung und spaltet sich.

Mehr und mehr wird von Gerichten entschieden, weil »Die Politik« nichts mehr entscheidet. Das betrifft nicht nur das BVG, sondern auch insbesondere Familien-, Arbeits- und Straferichte.

So spiegelt die Ohnmacht der Politiker unheilvoll die deshalb eintretende eigene Ohnmacht der Bürger wider und enttäuscht sie, macht sie phlegmatisch oder wütend – auf die Politiker. Die gesellschaftlichen Widersprüche, die aus diesem Szenario resultieren, treten inzwischen nicht mehr nur zwischen Ost- und Westdeutschland auf, sondern auch zwischen Ost- und Westeuropa. Im Osten kommt die kollektive Erfahrung aus der jüngeren Geschichte hinzu, dass man schon einmal alles grundlegend friedlich geändert hat. Hier bleibt eine große Distanz zum demokratischen Staat. Wenn einen die Büttel einer Diktatur nicht erschossen haben, als die Proteste aufkamen, was hätte denn dann eine Demokratie als Drohkulisse zum Erzwingen vermeintlichen Wohlverhaltens aufzubieten – die Einschränkung des Versammlungsrechts?

Traurige Wahrheit all dieser Entwicklungen ist, dass die meisten Protestler, zumindest in Ostdeutschland, eigentlich eine Optimierung der Demokratie als Ziel angeben. Sie sehen diese durch »die Politik und ihre Handlungsweise« gefährdet.

**V ERINNERUNGSKULTUR
UND GESCHICHTE**

MICHAEL STÜRMER

DENKMALE UND GEDENKEN. ZUM UMGANG MIT GESCHICHTE

1983 war ich das erste Mal in Dresden. Damals war ich tief bewegt, denn die Stadt war ein einziges Denkmal. Die Brücken tief geschwärzt, man konnte richtig sehen: das waren Grabstätten, aber in einem furchtbaren Zustand. Eine tragische – nicht nur emotional – eine tragische Stadt. Ich hab das nie vergessen und finde alles, was ich jetzt an Aufbau und Erinnerung sehe richtig und wichtig.

Ich möchte drei Fragen stellen: Was ist Geschichte? Sie ist nichts Materielles. Zweitens: Kann man der Geschichte entgehen? Und drittens, gibt es die sogenannten Lehren der Geschichte?

Was ist Geschichte? Geschichte ist zu ernst, um sie den Historikern zu überlassen. Die Historiker sind auch oft sehr schlecht im Verteidigen ihrer Sache. Die Geschichte gehört ihnen auch nicht und das, was sie tun, hat oft mit dem Bedarf und der Demokratie von uns allen an Welterklärung wenig zu tun. »Geschichte ist Chaos, das ins Chaos schwankt.«, sagte Golo Mann, der große Historikersohn von Thomas Mann und Autor vieler kluger Bücher. Die Wallenstein Biographie dieses sehr selbstständigen Denkers ist bis heute unübertroffen als Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. Chaos also, das ins Chaos schwankt. So ähnlich hat es William Shakespeare, ebenfalls ein grandioser Psychologe und Historiker, gesehen. Auf die Frage »Was ist Geschichte?« antwortete er: »A tale, told by an idiot, mostly sound and fury.« Frei übersetzt meint Shakespeare also, Geschichte sei die »Erzählung eines Narren, meistens Geräusche und Zorn.« Wer die Königsdramen Shakespeares kennt, weiß was er meint.

Was ist dann Geschichte also für uns? Sinngebung des Sinnlosen? – das wäre Golo Mann. Oder ist es nach Hegel der Fortschritt in der Zeit, der Fortschritt der Vernunft in der Zeit? Auch Marx ist von dem Fortschrittsgedanken sehr beeinflusst worden. Dieser Idee folgend muss Geschichte Fortschritt sein und wenn sie es nicht ist, müssen wir sie dazu zwingen. Die lenin'sche Lehre war eine Zwangsveranstaltung im Sinne des Fortschritts mit einem gewissen Beitrag deutscher Philosophen von Hegel bis Marx.

Also, was ist Geschichte? Eine Art Ortsbestimmung im Strudel der Zeiten. Schwer vorherzusagen, aber auch nicht immer rückwärts zu erklären. Versuchen Sie einmal, die Französische Revolution zu erklären. Jeder vernünftige Professor findet noch eine weitere Erklärung. »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« hören Sie bei jedem Ereignis in Frankreich. Man könnte auch sagen, ein Vulkanausbruch auf Island im Jahr 1784 hat

dafür gesorgt, dass es keinen Sommer mehr gab. Wenn es keinen Sommer mehr gibt, gibt es kein Getreide mehr – von Kartoffeln gar nicht zu reden. Und wenn es kein Brot mehr gibt, dann gibt es Revolution – und dann ist alles völlig offen. Der beste Spruch ist immer noch der chinesische; auf die Frage »Was halten sie von der Französischen Revolution?« würde man in China wohl antworten »Zu früh, es zu sagen«. Man hüte sich also vor vorschnellen Urteilen.

Geschichte ist natürlich auch Richtungsbestimmung. Aber woher nehmen wir die Richtung? Es gibt diese wunderbare Geschichte von »Alice im Wunderland«, die man nicht einfach als Kindergeschichte abtun darf. Das ist es natürlich auch, aber hauptsächlich ist es ein tiefphilosophisches Buch. Alice, ein typisches englisches, niedliches Mädchen läuft hinter einem weißen Hasen her. Plötzlich bricht sie ein und findet sich in einer anderen Welt wieder. Geschrumpft irrt Alice durch diese neue Welt und trifft auf die Cheshire-Cat, die sie fragt: Wohin soll ich gehen? Und die Katze antwortet: Wohin willst du denn gehen? Da Alice nicht weiß, woher sie kommt, sagt das Mädchen, das es nicht wisse wohin. Und daraufhin die Katze: »Wenn du nicht weißt, wohin du willst, dann führt dich jeder Weg dahin.« Totale Willkür tut sich hier auf. Wenn du nicht weißt, wohin du willst, dann führt dich jeder Weg dorthin. Dies lässt sich auch auf Geschichte übertragen. Ein Mensch ohne Geschichte ist nicht nur untauglich, beim Doktor seine Krankengeschichte oder die seiner Familie zu erzählen, sondern er ist auch mehr oder weniger dement. Er ist eine unheimliche Gestalt, ein ewiger Kasper Hauser. Dieser unbekannte Prinzensohn wusste weder wer er war noch woher er kam und konnte nur mühselig sprechen. Eine Kasper-Hauser-Existenz ist also eine kranke Existenz, eine unsoziale Existenz.

Menschen sind gesellige Wesen. Sie müssen sich zusammenfinden, ob es zum Besseren oder zum Schlechteren für den Einzelnen führt. Geschichte wird dann als Zement gebraucht. Wenn ich Sie frage, wer Sie sind, dann will ich eine Menge erfahren: Woher Sie kommen, was Sie belastet, wonach Sie streben, Ihren Beruf, Ihre Verwandtschaft... Der Arzt würde fragen: Haben Sie schon einmal Magenprobleme oder Herzprobleme, einen Schlaganfall gehabt? Ohne Antworten darauf, was ist man dann? Ein Stück Treibsand im Strudel der Zeit. Wir können gar nicht, selbst wenn wir es wollten, uns der Geschichte entledigen – weder der besseren, noch der schlechteren. Ich habe mir auch nicht ausgesucht, kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in Hitlers Deutschland geboren zu sein. Manche haben mehr, manche weniger Glück. Aber man wird immer hineingestellt in eine Situation, die man sich nicht ausgesucht hat und damit muss man umgehen lernen.

Das Ringen um das Geschichtsbild findet in Seminaren und in Schulbüchern sowie natürlich im Fernsehen statt. Die Serie »Tannbach – Schicksal eines Dorfes« ist ein typisches Beispiel für die Bildung eines Geschichtsbildes. Man ordnet sich selber dort ein: Wo würdest du stehen? Wo würdest du dich in dieser Landschaft verorten? In dieser Landschaft, in der wir uns selbst wohl oder übel verorten müssen. Gott sei Dank sind wir eine Demokratie und können das ziemlich frei tun. Wir verorten uns nach bestem Wissen und Gewissen, nach Neugier, nach Freundschaften und Beziehungen, nach Empfehlung von den Eltern oder in Widerstand zu den Eltern. Das können wir uns alles aussuchen. Das ist das Schöne an Demokratie: Wir können uns sozusagen im Leben nachträglich, manche mehr manche weniger, bestimmen.

Der Mensch braucht Geschichte – und er will sie auch haben! Manchmal will er ihr allerdings auch entgehen, er will flüchten. Er will sagen: Das geht mich alles nichts an. Ich erinnere mich, welche meiner Meinung nach ungerechtfertigte Kritik Helmut Kohl für seine Formel »die Gnade der späten Geburt« geerntet hat. Eine völlig unschuldige Formel! Er sagte: Manche Deutsche waren glücklicher dran als andere. Letzteren wurden zu viele Dinge zugeschoben, die sie vielleicht in besseren Zeiten nie auch nur entfernt gedacht hätten. Manche hatten es besser als andere, »die Gnade der späten Geburt«. Man sollte sich immer im Klaren sein, dass es uns moralisch einigermaßen gut geht, wir uns wohl in unserer Haut fühlen. Das hängt damit zusammen, dass wir in einer Zeit geboren sind, in der die Demokratie die freiheitliche Entfaltung der Persönlichkeit, wie es so schön im Grundgesetz heißt, möglich macht. Zu vielen Zeiten war bzw. ist dies immer noch nicht möglich. Denken Sie nur an die Flüchtlingsmasse, die sich entweder schnell aufgemacht haben oder darauf warten, sich in glücklichere Gefilde aufzumachen.

Als außenpolitischer Berater von Helmut Kohl hatte ich viel mit Deutschlandpolitik, der deutschen Doppelexistenz, aber u. a. auch mit der NATO zu tun. Ganz wichtig für Helmut Kohl war – mit Recht – Geschichte. Er argumentierte sehr stark aus der Perspektive, dass sich Geschichte niemals wiederholen dürfe: Kein Hitler, kein Stalin, kein Krieg. Geschichte wurde in der deutschen Nachkriegszeit typischerweise so definiert: Geschichte ist das, was sich niemals wiederholen darf. Damit kann man eine Weile leben und dann kommt die Frage: Wo bleibt das Positive? Meistens ist die Frage scherzhaft gemeint, aber: Wo bleibt das Positive? Nun, das Erstaunliche ist, dass damals, 1945, in Ost und West eine Art Bilderschlacht oder Ruinenschlacht stattfand. Was noch da war, muss auch noch weggeputzt werden. Nehmen Sie als berühmtestes Beispiel das Berliner Stadtschloss. Zu 80% war es noch nutzbar, trotzdem wurde es 1950 gesprengt. Aber auch im Westen hat es barbarische Beispiele gegeben. Was ist da passiert?

Man wollte einen Sündenbock schaffen. In diesem Fall waren das nicht die Menschen, sondern die Gebäude. Es ist verständlich, wenn man sich nicht mit Albert Speers großen Architekturen identifizieren kann. Wenn Sie auf der Schnellstrecke nach Nürnberg fahren, können Sie immer noch das ziemlich unveränderte riesige Parteitagsgelände sehen. Ansonsten ist viel abgerissen worden. Manches hat man sicher auch bewusst stehen lassen, was vielleicht auch das Klügere war. Einige Reste von sehr noblen Renaissancebauten sind geblieben. 70 Jahren nachdem das Berliner Schloss von einer Bombe getroffen wurde, findet es wieder Einzug in das städtische Leben. Es wird investiert, was sehr wichtige Symbole des Patrimoniums sind. Es gab vor uns etwas Wichtiges und es wird nach uns hoffentlich auch Wichtiges geben. Dieses ist es wert, rekonstruiert zu werden, wenn es denn kaputt gegangen ist.

Ich erinnere mich noch sehr lebhaft an den Trümmerhaufen der Frauenkirche. Es gab viele Trümmerhaufen, aber wenige waren so berührend und tragisch wie dieser. Die Phase des Abräumens der Ruinen in den 60er Jahren, war in der DDR gleichzeitig eine Phase des Abräumens des Geschichtsunterrichts und der Geschichtslehrstühle, also der ganzen Beschäftigung mit Vergangenheit im sozusagen philosophisch geistigen Bereich. Im Westen ging es darum, Geschichtsunterricht mit Gesellschaftslehre zu ersetzen. Was mehr oder weniger eine Art von eindimensionaler Fortschrittslehre mehr oder weniger sozialistischer Prägung war. Dies war allerdings von nicht allzu langer Dauer.

In den 80er Jahren, als Helmut Kohl Kanzler wurde, begann eine Gegenbewegung, nicht so sehr auf der Ebene der staatlichen technokratischen Daseinsbeschreibung in den Büchern, Lehrplänen und Prüfungsordnungen. Helmut Kohl fragte mich damals, ob ich die Schallaburg kenne, was ich verneinte. Die Burg ist eine dieser großen Klosteranlagen entlang der Donau in der Nähe von Linz. In der Schallaburg war eine interessante Ausstellung. Die Schallaburg-Ausstellung 1984 trug den Titel: »Historische Stätten auf dem Boden der heutigen DDR«. Es ging um Dessau-Wörlitz, Weimar, Potsdam und selbstverständlich um Dresden. Ein wunderbarer Katalog, hervorragende Autoren, eine opulente Ausstellung. Für Helmut Kohl und mich als einen Emissär war natürlich die Frage: Was wollen die damit?

Kurz gesagt, es war ein edler, hochpolitischer Wettstreit über die Geschichtsdeutung zwischen Ost- und Westdeutschland im Gange. Ich erinnere an die Preußenausstellung 1980 im Gropiusbau in West-Berlin, ging man die Treppe der Gebäude herunter war man schon auf der DDR-Seite. Dieser Präsentation folgte eine Ausstellung über die Stauer, die die große Reichstradition von Sizilien bis Amrum betrachtete. Anschließend folgte eine Wittelsbacher-Ausstellung. Wer konnte die Geschichte für sich besser reklamieren, sinnvoller darstellen? Es war für mich eine außerordentlich fruchtbare Konkurrenz, aber dahinter steckte mehr. Wem gehört die deutsche Geschichte? Wem gehört das deutsche Denken? Wem gehört Deutschland?

Geschichte ist keine harmlose Sache, die auf die hintere Seite des Feuilletons gehört. Geschichte hat eminente Bedeutung. Hätte es die DDR noch länger gegeben, wären viele schöne Städte und Häuser weiter zerfallen und abgerissen worden. Was war damit beabsichtigt? Wie wurde mit dem historischen Erbe auf dem Boden der ehemaligen DDR umgegangen. Diese Fragen sind unbeantwortet geblieben.

Dann schwebte allerdings langsam in das Bild der deutschen Vergangenheitsdeutung die Inanspruchnahme von Gestalten und Gestaltung, die man wenige Jahre zuvor noch als ganz und gar feudal, kapitalistisch, widerwärtig verdammt hatte hinein. Da begann etwas, was später mit dazu beigetragen hat, dass die DDR, um es milde auszudrücken, das Zeitliche gesegnet hat. Die Wirkmächtigkeit von Geschichte wurde sichtbar. Und dann wurde auch in der alten Bundesrepublik begonnen zu konstruieren: das Braunschweiger Stadtschloss, der Frankfurter Römer, das Stadtschloss in Berlin. Es gab also eine Geschichtspolitik. Als 1982 Helmut Kohl Kanzler wurde, wollte er für die Bundesrepublik ein Grabmal des unbekanntes Soldaten. In Ostberlin gab es seit den 1960er Jahren mit der Schinkel'schen Wache, auch Neue Wache, genannt ein »Mahnmal für die Opfer des Faschismus und Militarismus«. Dort sind Gefäße mit Erde von Schlachtfeldern und aus Konzentrationslagern zu finden, was im damaligen Bundeskanzleramt mit besonderer Aufmerksamkeit gesehen wurde.

Die Stadt Berlin war nach dem Krieg in einer äußerst komplizierten Lage – rechtlich, völkerrechtlich, staatsrechtlich, historisch, gedanklich. Richard von Weizsäcker, damals regierender Bürgermeister in Berlin, war zu recht der Meinung man müsse den Menschen die komplizierte Lage zur Orientierung nahe bringen. Geschichte also als Erklärung der Gegenwart. Helmut Kohl unterstützte mit seiner Geschichtspolitik diese Herangehensweise. Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland sollte in Bonn und die Geschichte Deutschlands als europäische Drehscheibe in Berlin erinnert werden.

Heute ist das ehemalige DDR-Museum der Deutschen Geschichte im Zeughaus unter den Linden dem Deutschen Historischen Museum gewichen. Geschichte ist nicht pure Willkür, dafür gibt es Historiker die sagen: Moment mal, ganz so frei sind wir in unseren Interpretationen nicht, weil es passt. Wir können nicht weglassen, was uns nicht passt. Für die Geschichtsschreibung haben Historiker also eine ambivalente Bedeutung. Sie haben eine gewisse Korrekturfunktion. Sie können uns aber nicht den Weg weisen.

ALFRED GROSSER

DIE GEGENWÄRTIGE GESELLSCHAFTLICHE UNRUHE UND DIE ZEIT DER 20ER JAHRE

Das Buch von Karl-Dietrich Bracher, das, obwohl bereits 1955 erschienen ist, auch heute noch lesenswert: »Die Auflösung der Weimarer Republik – eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie«.¹ Der Machtverfall der Demokratie ist in Frankreich heute sehr fortgeschritten, für Deutschland trifft dies eher weniger zu. Ich werde im Folgenden Deutschland mit meinem Vaterland Frankreich vergleichen, denn seit 1937 bin und fühle ich mich als Franzose.

Manchmal werden wir von Ereignissen überrascht, aber die Geschichte ist für das Verständnis heutiger Geschehnisse und Entwicklungen sehr wichtig. Der sogenannte »Islamische Staat« beruft sich beispielsweise auf die Geschichte des Sykes-Picot-Vertrags. Damals, im Jahr 1916, teilten Mark Sykes und François Georges-Picot, ein englischer und ein französischer Diplomat, den Nahen Osten unter ihren beiden Ländern auf. Ich dachte, das sei völlig aus dem kollektiven Gedächtnis verschwunden und plötzlich kommt es von Seiten des »Islamischen Staats« wieder zur Sprache.

Zurück zur Weimarer Republik. Die damalige große Koalition hat ihre Ursprünge im 19. Jahrhundert, als die Katholiken der Zentrumspartei und die SPD von Bismarck mittels des Kulturkampfes und der Sozialistengesetze verfolgt wurden. Im Oktober 1918 beschloss der deutsche Kaiser, dass das Kaiserreich demokratisch werden solle. Die Regierung musste ab diesem Zeitpunkt dem Reichstag Rechenschaft ablegen. Folglich sei, so später das rechte Narrativ, die Verantwortung für die Niederlage des Ersten Weltkrieges bei den beiden großen Parteien SPD und Zentrum, der großen Koalition zu suchen. Und so war es dann auch, dass am Anfang der Weimarer Republik die beiden mitte-liberalen Parteien die Träger der Republik und damit die Verlierer der Weimarer Republik waren. Der 15. November 1918 ist ein zweites Datum, welches heute fast vergessen ist. An diesem Tag wurde das nach seinen Unterzeichnern benannte Stinnes-Legien-Abkommen zwischen Arbeitgebern und dem Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbund (ADGB) geschlossen. Damit wurden die Gewerkschaften als Tarifpartner anerkannt und bekamen die Vertretungsmacht der Arbeiter. Außerdem bewilligte die Arbeitgeberseite die Einführung des

¹ Bracher, Karl-Dietrich (1955): Die Auflösung der Weimarer Republik – eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie. Stuttgart/Düsseldorf.

Achtstundentages. Als Gegenleistung akzeptierten die Gewerkschaften die Sozialstruktur Deutschlands. Das Ende der Novemberrevolution wurde somit am 15. November 1918 besiegelt.

Am 22. Januar 2003 kamen Jacques Chirac und Gerhard Schröder in Versailles zusammen. Sie hatten kaum wahrgenommen, was dies eigentlich bedeutete, nämlich die Überwindung der Kränkung Frankreichs 1871 und Deutschlands 1919. Was war der Unterschied zwischen den beiden Ereignissen? Der Unterschied war: 1871 handelte man nach altem Brauch. Frankreich musste zahlen, weil es verloren hatte und man bezahlte damals schnell. Das Gold finanzierte dann weitestgehend den Krieg Deutschlands 1914. 1919 sollte Deutschland anerkennen, dass es schuldig war und es gab keine Verhandlung, sondern ein Diktat. Daran ist dann weitgehend die Weimarer Republik gescheitert. Ein gutes Beispiel für die Brüchigkeit des diktierten Friedens war der »Stahlhelm, Bund der Frontsoldaten«. Dieser Wehrverband aus der Zeit der Weimarer Republik wurde erst von Hitler benutzt und dann von ihm aufgelöst. Er nannte ihn den »Bund der Schlachterproben, unbesiegt heimgekehrten deutschen Frontsoldaten und deren von ihnen zur Wehrhaftigkeit erzogenen Jungmannen«. »Die Unbesiegten« waren einer der Gründe, weswegen 1945 Roosevelt und Churchill keinen Kontakt mit dem deutschen Widerstand haben wollen. Sie wollten die bedingungslose Kapitulation, damit niemand mehr in Deutschland sagen konnte, man habe den Krieg eigentlich nicht verloren. 1918 wurde Deutschland nicht besetzt, sondern um das deutsche Gebiet zerstückelt. 1945 wollte man es daher anders haben.

Bereits 1920 tauchte die Frage der Staatsangehörigkeit auf. Das 25-Punkte-Programm der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei vom Februar 1920 besagte: »Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist, ohne Rücksichtnahme auf Konfession. Kein Jude kann dabei Volksgenosse sein. Wer nicht Staatsbürger ist, soll nur als Gast in Deutschland leben können und muss unter Fremden gesetzgebung stehen. [...] Jedes öffentliche Amt gleichgültig welcher Art, gleich ob im Reich, soll nur durch Staatsbürger begleitet werden können. [...] Jede weitere Einwanderung Nicht-Deutscher ist zu verhindern. Wir fordern, dass alle Deutschen, die seit dem 2. August 1914 in Deutschland eingewandert sind, sofort zum Verlassen des Reiches gezwungen werden.« Heute ist die ganze Diskussion um die Frage »Wer soll ausgewiesen werden?« in Frankreich wieder groß. In Deutschland ist sie zwar gemäßiger, aber dennoch präsent.

Eher unbekannt ist der deutsche Einfluss auf das französische Wahlsystem, welcher bis in die Gegenwart reicht. Bei uns in Frankreich dürfen heutzutage aus der ersten Wahlrunde nur die zwei Kandidaten mit den meisten Stimmen in die Stichwahl. Dies geht zurück auf das Jahr 1925. Wilhelm Marx, ein Katholik vom Zentrum, wurde damals von den Sozialdemokraten gegen Hindenburg unterstützt. Warum siegte Hindenburg? Weil nicht nur die beiden Ersten in die Stichwahl durften. Von den Millionen kommunistischer Stimmen für Thälmann hätten, wäre dieser nach der ersten Runde ausgeschieden, die meisten für Marx gestimmt. Dieser wurde von den Sozialisten gegen Hindenburg unterstützt. Hindenburg erhielt hingegen die Stimmen der Bayerischen Volkspartei, der Vorgängerin der CSU, die lieber für den protestantischen Generalfeldmarschall stimmten als für einen katholischen Kanzler, der von den Sozialisten unterstützt wurde.

In Deutschland arbeiteten 1932 KPD und NSDAP auf dasselbe Ziel hin – die SPD zu schwächen. Ich zitiere die Kommunistische Partei Deutschlands: »Die Hauptstoßkraft der Partei muss gerichtet sein gegen den Faschismus. Sowohl National- als auch Sozialfaschismus. Die Sozialdemokraten sind der Feind und es gibt keinen anderen Feind, zusammen mit dem Nationalsozialismus.« Es ging soweit, dass Stalin glaubte, die Kommunisten kämen in Deutschland an die Macht und alle kommunistischen Parteien waren gezwungen die deutsche KPD dabei unterstützen. Am 15. Januar 1933, also 14 Tage bevor Hitler ins Kanzleramt einzog, kam der Generalsekretär der französischen Kommunisten, Maurice Thorez, nach Berlin und hielt eine Rede: »Wir Kommunisten Frankreichs kämpfen und rufen die Arbeiter unseres Landes auf zum Kampf, für die Annullierung des Versailler Vertrags, für die sofortige und bedingungslose Aufhebung aller Reparationsforderungen – »Kein Pfennig vom deutschen Volk« heißt unsere Lösung, für die sofortige Räumung der Saar, für die freie Entscheidung des Volkes von Elsass-Lothringen – selbst wenn das die Trennung von Frankreich heißt, für das Recht aller Völker deutscher Zunge sich in Freiheit zu vereinigen.« Die kommunistische Partei übertrumpfte im Nationalismus die NSDAP und erhielt internationale Unterstützung. Was das bedeutet, hat einmal eine schöne Karikatur in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung am 30. Januar 1973 zur Erinnerung an den 30. Januar 1933 gezeigt. Man sieht am 30. Januar die Braunen durch das Brandenburger Tor marschieren und direkt hinter ihnen kommt die rote Armee. Eine schöne Zusammenfassung der deutschen Geschichte damals. Das soll nicht heißen, dass man zu dieser Zeit schon vieles so ähnlich machte wie heute. Dazu hab ich ein wunderbares Gedicht von Klaus Mann vom März 1933 über Liechtenstein:

*»In unserm Erdteil steht es kläglich.
 Man ist mit uns nicht mehr galant.
 Die Steuern nehmen überhand.
 Es ist schon bald nicht mehr erträglich. [...]
 Da liegt das Land in hochrentablem Frieden.
 Wo mich nichts stört und peinigt und verdrießt.
 Und wer den Eintritt aufbringt, der genießt.
 Und nichts wie Fröhlichkeit sei ihm beschieden.
 Woanders: Zähneklappern und Geschlotter -
 Doch auf der Alm da gibt's kein Sünd,
 Weil hier doch ALLE Hinterzieher sind [...]«*

Deswegen ist dieses Land Liechtenstein so besonders schön. Das Problem der Steuerhinterziehung geht heute noch weiter, bestand aber schon 1933.

Das Wunder von 1945 in diesem Sinne ist, dass so vieles keine Spuren hinterlassen hat und vergessen wurde. Warum? Ich komme gleich auf den Nationalsozialismus, muss aber betonen, was Sie vielleicht bisher noch nicht gesehen haben. 1944 hat Churchill, der heute beinahe vergöttert wird, im House of Commons gesagt: »Es muss die Umsiedlung von mehreren Millionen Menschen sowie die Ausweisung der Deutschen vorgenommen werden, denn geplant ist die totale vollständige Vertreibung der Deutschen aus den von

Polen dazugewonnenen Gebieten, im Westen und Norden. Die Vertreibung ist, soweit wir wissen, wirklich die befriedigendste und beste Methode.« Mit der Verlautbarung dieses Satzes sollte er ein bisschen weniger vergöttert werden.

Zurück zu den Spuren des Nationalsozialismus. Ein Vorwurf der Nachgeborenen an die Elterngeneration, den man oft hört, lautet: »Er war in der Hitlerjugend.« Natürlich war man in der Hitlerjugend! Wer war es nicht? Seit 1936 waren alle pflichtmäßig in der Hitlerjugend (HJ). Im Jungvolk und dann in der HJ, das war Gesetz. Andere Verbände wurden nicht aufgelöst, z. B. die Katholische Jugend, aber es war verboten neben der HJ woanders zu sein. Also galt es wie ein Verbot, obwohl ein tatsächliches Verbot nie ausgesprochen wurde. Man war auch in der NSDAP. Was bedeutet NSDAP in Hitlerdeutschland? NSDAP: »Na Suchst Du Auch Pöstchen?« Mit der SED verhielt es sich später ähnlich. Wer war da nicht Mitglied, wenn man Lehrer oder Beamter war? Im Elsass hieß NSDAP damals »Nous sommes des Allemandes provisoires«, auf Deutsch »Wir sind provisorische Deutsche«.

Was in Deutschland heute unterschätzt wird, ist, was alles nicht nationalsozialistisch war. Wie viele Juden Hilfe bekommen haben von Nicht-Juden; wie viele Menschen dagegen waren; wie die »Comedian Harmonists« beklatscht wurden, nachdem ein SA-Vertreter bei einem Konzert gesagt hatte, alle die gegen diese Juden sind, sollen rausgehen. Fünf sind hinausgegangen und etwa 2000 sind geblieben und haben stürmisch geklatscht. Dieser Widerstand wird völlig unterschätzt. Es müssten doch alle Deutschen böse gewesen sein. Oder zum Beispiel Bücher wie »Das Amt und die Vergangenheit: Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik«. Ich fand es furchtbar, weil darin vollkommen verallgemeinert wird. Es ist jemand Botschafter in Tokio. »Ja, dann muss er mitgewirkt haben bei Auschwitz.« Wieso? Welchen Beweis gibt es? Keinen. »Alle Diplomaten waren so.« Es ist die Schuld von jemand mit dem ich eigentlich befreundet bin. Er hat in Auftrag gegeben: »Es muss bewiesen werden, dass ...« Das war ein unwissenschaftlicher Auftrag, der unwissenschaftlich durchgeführt wurde. Auf der anderen Seite gibt es aber Texte, die weitgehend aus der Öffentlichkeit verschwunden sind. Beispielsweise die Rede Hitlers für die deutsche Presse am 10. November 1938: »Der Zwang war die Ursache warum sie von Frieden sprachen. Es wird notwendig, das deutsche Volk psychologisch allmählich umzustellen und ihm langsam klar zu machen, dass es Dinge gibt, die wir nicht mit friedlichen Mitteln durchsetzen können. Die innere Stimme des Volkes muss langsam nach der Gewalt zu schreien beginnen. Liebe Presse, deine Aufgabe ist es, das Volk aufzuhetzen, damit die Menschen dann nach Krieg schreien.« Ich glaube man muss betrachten wie die Dinge begonnen haben. Ich zitiere immer wieder denselben Artikel aus der »Vossischen Zeitung«. Zwei Tage vor dem Ermächtigungsgesetz erschienen, zeigt er worin das Ermächtigungsgesetz bestehen würde, nämlich darin dass die Regierung ohne das Parlament Gesetze verabschieden kann. Einer neuen Gesetzgebung, die weder an den Grundsatz gebunden ist, dass alle Deutschen weder vor dem Gesetz gleich sind, noch dass die Richter unabhängig und dem Gesetz unterworfen sind, noch dass sie unabsetzbar und unversetzbar sind, noch dass keine Strafen verhängt werden können, deren Strafmaß nicht vor der Tat gesetzlich festgelegt war. Das alles wurde durch das Ermächtigungsgesetz abgeschafft. Ich war freundschaftlich verbunden mit Theodor Heuss. Dies war der einzige Punkt über den er nicht sprechen wollte, seine Zustimmung

zum Ermächtigungsgesetz 1933. Ich habe nur einen deutschen Politiker gekannt, der das anders sah, Ritter von Lex, welcher nach dem Krieg im Innenministerium beschäftigt war. Dieser sagte zu mir: »Das war die Sünde meines Lebens, seit 1945 bereue ich das, mein Jawort zum Ermächtigungsgesetz.« Wenn ich vergleichen darf: mit dem befreundeten Richard von Weizsäcker durfte man nicht über seinem Vater sprechen. Er hat bis zum Ende seines Lebens furchtbare Dinge geschrieben, z. B. dass man nicht vor 1934 erkennen konnte, dass Deutschland unter der Herrschaft der NSDAP ein Unrechtsstaat war. Da war Schuhmacher schon im Konzentrationslager, seit März 1933. Aus dieser Zeit empfehle ich Ihnen das Buch: »Kinder, was wisst ihr vom Führer?«, erschienen zu Beginn des Jahres 1933. Da wird die Geschichte Deutschlands mit Schneewittchen verglichen. Schneewittchen war ja schwarz, weiß, rot. Sie wissen, es war weiß wie Schnee, rot wie Blut und schwarz wie Ebenholz. Das waren auch die deutschen Farben. Die böse Königin waren Frankreich und England. Ich lese nur den letzten Satz vor: »Und wenn ihr abends im Bett liegt und an alle guten Menschen denkt, die ihr lieb habt, dann denkt auch an Adolf Hitler. Dann denkt daran, dass euch Kindern und eurer Zukunft sein ganzes Leben und Kämpfen gilt und ihr bittet den lieben Gott für ihn: Beschütze unseren Führer und hilf ihm bei seiner großen Aufgabe, Amen.« In einem anderen Buch, einem Schulbuch heißt es: »Ein Geisteskranker kostet täglich vier Mark, ein Krüppel 5,50 Mark, ein Verbrecher 3,50 Mark. In vielen Fällen hat ein Beamter täglich nur vier Mark, ein Angestellter weniger. Stell dir die Zahl bildlich vor. Nach vorsichtiger Schätzung sind in Deutschland 300.000 Geisteskranke, Epileptiker und Antragsfähige. Was kosten die den Steuerzahler jährlich beim Satz von 1,04 RM pro Person? Wieviel Ehestandsdarlehen zu je 1000 Mark könnte man, unter Verzicht auf spätere Rückzahlung, auszahlen wenn dieses Geld jährlich nicht ausgegeben würde?«

Ein wirksamer Auftritt Hitlers fand auf dem Nürnberger Parteitag statt. Er spricht 1936: »Wenn wir uns hier treffen, dann erfüllt uns alle das Wundersame dieses Zusammenkommens. Nicht jeder von euch sieht mich, nicht jeden von euch sehe ich, aber ich fühle euch und ihr fühlt mich. Wir sind jetzt eins!« Das Protokoll vermerkt: »tiefe Bewegung in den Massen«. Das wirft eine Frage auf: »Was kann die Vernunft gegen die Begeisterung tun?« Die Antwort ist schwierig. Die Vernunft hat manchmal Schwierigkeit, sich durchzusetzen.

Nun kommt eine Frage, die entscheidend ist: »Wie sind die Menschen nach all diesen Beeinflussungen 1945 demokratisch geworden?« Eine der Antworten, das sage ich ohne jede Bescheidenheit, läuft in uns, in jenen aus dem Ausland, aus Frankreich, die nach dem Krieg gesagt haben: »Es gibt nicht DIE Deutschen. Es gibt Deutsche, die so sind und Deutsche, die anders waren.« Nachdem ich erfahren habe, dass ein Teil meiner Familie nach Auschwitz transportiert worden war, war ich sicher, dass es keine Kollektivschuld gibt, aber dass ich für die Zukunft der deutschen Jugend mitverantwortlich bin. Ich habe nie nur für die deutsch-französische Freundschaft plädiert, nie nur für Versöhnung, sondern auch für Aufklärungsarbeit. Als ich 1947 das erste Mal wieder in meiner Geburtsstadt Frankfurt war, war ich beim Oberbürgermeister Walter Kolb. Er kam selbst aus einem Konzentrationslager, ich hatte mich nicht mit ihm zu »versöhnen«. Wir hatten die gemeinsame transnationale Aufgabe, dass die Jugendlichen anders werden und ich glaube das ist weitgehend gelungen, weil man ihnen die Tore geöffnet

und gesagt hat: »Sie dürfen nach Frankreich, Sie dürfen nach England, Sie dürfen nach Amerika«. Und ich glaube, dies ist besonders zu erwähnen in einem Land, welches ein bisschen vergessen hat, wie es nach 1945 ausgesehen hat. Wenn Sie sich auf einer Karte anschauen, was von Polen an Russland ging, wo die deutsche Teilung verlief, was alles weggenommen wurde. Und wenn Sie auch sehen, was am 1. Juli 1945 passiert ist, was in Deutschland anscheinend kaum noch jemand weiß, nämlich dass man sich an den Vertrag von Potsdam gehalten hat, das heißt, dass die Alliierten nach Berlin durften und die amerikanischen Truppen hinter die Linie von Jalta zurückgingen. Auf der Karte sieht man Erfurt, Weimar, Jena, Halle, Halberstadt, Magdeburg, Eisenach, Gera, Plauen. All diese Städte wären in Westdeutschland gewesen, wenn die amerikanischen Truppen nicht zurückgewichen wären. Das ist bei der Wiedervereinigung vergessen worden und keiner hat gesagt: »Die Armen mussten in Kargheit und ohne Freiheit leben und wir durften in Freiheit leben und in Wohlstand«.

Dabei ist es ein Wunder, dass in der Bundesrepublik wirklich sehr wenige Rachegefühle vorhanden waren und sind. Wenn Erika Steinbach, die ich relativ gut kenne, im August 1998 schrieb: »Die Rückkehr in die Heimat muss möglich sein, zum Recht auf Heimat gehört auch, dem Flüchtling das eigene Eigentum zurückzugeben«, so glaubt das doch kein Mensch bezüglich der ehemaligen Ostgebiete. Bewunderungswürdig ist diesbezüglich mein kürzlich verstorbener Freund, Rudolf von Thadden und Trieglaff, der alle Trieglaffer der Welt zusammengerufen hat. Sie haben ein wunderbares Zeichen gesetzt und ein Schild an der Kirche von Trieglaff, einem heutigen polnischen Dorf angebracht. »Zum Erinnern vieler Generationen deutscher Trieglaffer, die hier lebten und glücklich waren und mit guten Wünschen für das Wohlergehen der polnischen Trieglaffer die heute hier ihre Heimat gefunden haben.« Das ist echte Versöhnungsarbeit.

Bis 1990 war die Bundesrepublik die Vereinigung der drei Westzonen plus dem Saarland, seit 1957. Sie hat sich dann durch die ehemalige Sowjetzone erweitert. Inwiefern wurde diese Einheit zur echten Einheit? Und wie war das am Anfang? Ich verteidige diesbezüglich meinen ehemaligen Präsidenten Francois Mitterrand. Er wollte zwei Dinge erreichen und beide Ziele sind erfüllt worden. Erstens die Anerkennung der Oder-Neiße-Linie. Warum musste Helmut Kohl im Winter 1989/90 wieder diese Frage aufwerfen? »Man muss neu verhandeln über die Oder-Neiße Linie«. Die ganze Welt dachte 1970 mit Willy Brandt sei das erledigt. Ich habe damals in »Le Monde« den ersten Artikel meines Lebens gegen einen deutschen Bundeskanzler geschrieben. Titel: »Le chancelier dérape sur la frontière« – der Kanzler gleitet auf der Grenze aus. Danach hat der Kanzler zwei Jahre lang nicht mehr mit mir gesprochen. Mitterrand wollte als zweites, dass Deutschland nicht angeschlossen, sondern eingeschlossen sei in Europa. Noch nicht einmal neutral, wie Egon Bahr das verlangte – von dem ich keine gute Meinung habe – sondern *eingeschlossen*. Artikel 10 des Einigungsvertrages besagt, dass alle Gesetze und Regelungen Europas, also der Europäischen Gemeinschaft, internes Recht der neuen Länder werden müssen. Das war wirklich ein Zeichen. Die neue Bundesrepublik, erweitert durch die DDR, ist absolut eingebunden in eine europäische Einheit. Eingebunden mit einer ganzen Reihe von Fragen, wie: Was macht man mit der Vergangenheit? Da gibt es nun, ich möchte sagen, zwei Möglichkeiten bzw. Beispiele. Eines aus der Hitlerzeit und eines aus der Vereinigungszeit. Bezüglich der Hitlerzeit hatte ich in meiner Friedenspreisrede 1975

darauf hingewiesen, dass viele prominente Alte wieder da waren, ich nannte als Beispiel Theodor Maunz in München, er war Kultusminister, er war Rektor der Uni und hatte ein furchtbares Buch über Polizeirecht in der Hitlerzeit geschrieben, mit einer Rechtfertigung der Gestapo. In der vereinigten Bundesrepublik wird mit Stefan Heym ein Mann weiterhin verehrt. Was waren die Protestierenden des 17. Juni in den Augen von Stefan Heym? »Die Demonstranten waren keine Deutschen, keine Arbeiter, sondern etwas, das man aus dem Leibe der Nation auspresst wie Eiter aus einem Furunkel«, sagte Stefan Heym – und wurde dann sehr verehrt.

Heute gibt es immer noch große Unterschiede zwischen Ost und West. Der Westen zahlt noch viel an den Osten und ich finde das gut. Aber wenn Sie die Städte im Rheinland betrachten, die arm sind und sehen, dass diese armen Städte noch Geld an den Osten geben müssen, d. h. auch an Städte wie Dresden und Leipzig, da stimmt etwas nicht. Ich glaube, das ist eine sehr schwierige Frage. Genauso wie die Frage »Wo ist die meiste Brutalität in Deutschland?«. Wenn Sie sich die Karte der Angriffe gegen Flüchtlinge ansehen, sticht die ehemalige DDR hervor. Die Frage ist, warum, und ich habe eine Antwort, die französische Antwort: Weil sie noch nie Ausländer gesehen haben. Es gab asiatische »Sklaven«, Vertragsarbeiter, in der DDR, aber es gab in diesem Sinne keine Fremden. Das Gleiche sehe ich, wenn ich in Frankreich die reichen Winzer im Elsass betrachte. Es gibt keine Ausländer, es gibt keine Arbeitslosen und sie wählen Le Pen. Warum? »Ja es könnte doch mal sein, dass...« Das was? »Es könnte doch mal sein...« Wenn man »Fremde« kennt, wird man nachsichtiger und vorsichtiger.

Die Frage ist, wie die Bundesrepublik aufgebaut wurde, nach ihrem Selbstverständnis. Sie ist der einzige Staat in Europa, welcher nicht auf dem Begriff der Nation aufgebaut worden ist, sondern auf einer politischen Ethik. Es gab keine Nation! Sie war geteilt, sie war verkleinert. Die Ethik war eine doppelte Ethik, des »Neins« zur nationalsozialistischen Vergangenheit und des »Neins« zum Stalinismus in der Nachbarschaft. Dies brachte auch Bundespräsident Horst Köhler dazu, im Februar 2005 vor dem Knesset zu sagen: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Diese Lehre aus den nationalsozialistischen Verbrechen haben die Väter des Grundgesetzes im ersten Artikel unserer Verfassung festgeschrieben. Die Würde des Menschen zu schützen und zu achten ist ein Auftrag an alle Deutschen. Dazu gehört, jederzeit und an jedem Ort für die Menschenrechte einzutreten. Daran will sich die deutsche Politik messen lassen.«

Vorher, schon 1990/91, hatte jedoch Verteidigungsminister Volker Rühe, CDU, hervorragend gehandelt und gesprochen, einmal zur Einweihung der ersten deutschen Kaserne in Berlin, welche er Julius-Leber-Kaserne nannte – nach einem Sozialdemokraten, der schon 1933 geprügelt und dann 1945 hingerichtet wurde und dann bei seiner großen Rede vor den vereinten Ost- und Westrekruten in Erfurt: »Der Soldat der Bundeswehr setzt sich ein für unsere Verfassung und übernimmt Mitverantwortung für die Freiheit anderer.« Darauf stützen sich heute Frau von der Leyen und der ehemalige Bundespräsident Gauck. Das heißt, man muss anderen helfen, auch außerhalb der Bundesrepublik. In meiner Rede im Bundestag im Juli 2014 anlässlich des Gedenktages zu 100 Jahre Kriegsbeginn habe ich mich an die Linke gewendet und zu Gysi gesagt: »Wenn ihr sagt

›Pazifismus muss sein, man darf keine Waffenverwendung gut heißen‹ dann vergesst ihr, dass die Rote Armee und die Alliierten gesichert haben, was heute ein freiheitliches Deutschland ist.«

Ich glaube, das ist wesentlich ich kenne jemanden, der wirklich nach dieser Ethik lebt, im Gegensatz zu dem, was viele sagen und glauben, nämlich Angela Merkel. Erst wurde sie in der französischen Presse mit einer Pickelhaube und dann mit einem Heiligenschein abgebildet. Und ich finde der Heiligenschein passt besser zu ihr als die Pickelhaube. Warum? Geht das nicht zu weit? Zum ersten Mal zur Verleihung des Abraham-Geiger-Preis, das ist ein Preis der jüdischen Institution in Potsdam, in der man Rabbiner für ganz Europa ausbildet: »Im Bewusstsein der immerwährenden Verantwortung Deutschlands für die Schrecken der Vergangenheit gehören die Menschen an erste Stelle. Die vielen, vielen Menschen, die zu uns kommen, um bei uns Zuflucht vor Krieg und Terror zu finden, sind ohne Zweifel eine Bewährungsprobe. Es führt dazu, dass jeder, der zu uns kommt, das Recht hat, menschenwürdig behandelt zu werden.« Das war im Dezember 2015. Am 17. 02. 2016, in einer großen Rede im Parlament sagte sie dann: »Die, die Schutz suchen sollen Schutz bekommen«. Das ist wieder sehr moralisch. Und wenn der Chef der FDP, Christian Lindner, dazu sagt: »Sie darf nicht länger gesinnungsethischen Träumereien anhängen«, so bin ich für Angela Merkel und nicht für Christian Lindner. Hier eine Randbemerkung: Da ich die Reden der Kanzlerin lese, weil ich seit 1950 »Das Parlament« beziehe, weiß ich: einiges ist völlig untergegangen. Sie hat zweimal aus ethischen Gründen gegen den Rechtsstaat gehandelt. Da sagt sie zu Frankreich etwas, das eigentlich das Parlament hätte billigen müssen. Sie sagt es vor dem Parlament, als sei es schon entschieden, nach dem Attentat in Paris. In keiner französischen Zeitung, in keiner deutschen Zeitung stand es: »Es ist selbstverständlich, dass wir nach den schrecklichen Attentaten in Paris auf der Seite unserer französischen Nachbarn stehen. Die deutsch-französische Freundschaft ist ein Teil unserer historischen Verantwortung. Sie ist unverrückbarer Kern der deutschen Außenpolitik und ist elementar für den europäischen Einigungsprozess. Deswegen stehen wir im Kampf gegen Terroristen Frankreich zur Seite, Deutschland stellt sich seiner Verantwortung.« Das zweite »Vergehen« von Angela Merkel war die Erkenntnis, dass Deutschland nicht am Mittelmeer liegt. Trotz europäischer Abmachung konnte man doch nicht Italien und Griechenland die alleinige Aufnahme aller Flüchtlinge überlassen, die per Boot ankamen.

Die Kanzlerin hat Moral. Trifft das aber auf alle Menschen in der Bundesrepublik zu, vor allem auf die Jugendlichen? Da gibt es ein Buch dessen Titel die heutige junge Generation nicht mehr verstehen wird: »Lass uns mal ne Schnecke angraben«. Es ist 1983, aber noch sehr lebendig geblieben. Was ist Ordnung, was ist Unordnung? Unordnung ist, wenn nichts am rechten Platz ist, Ordnung, wenn am rechten Platz nichts ist. Das erleben die jungen Leute bei uns in den sogenannten »banlieues« (Vororten). »Alle reden von Politik, wir reden von uns«. Andere aktuelle Aussagen: »legal, illegal, scheissegal«, »Ratschläge sind auch Schläge«, »Wir sind die Leute, vor denen uns unsere Eltern immer gewarnt haben.« Da hat sich nicht allzu viel verändert, man muss die Frage nach der Gesellschaft stellen.

Sind heute die Muslime dan, was zur Weimarer Zeit die Juden waren, nämlich die, die an allem Schuld sind. Ein zu Unrecht geschasster Bundespräsident hat zu Recht gesagt: »Der Islam gehört zu Deutschland.« Dies wird gewiss nicht von allen so gesehen.

In Frankreich verhält sich das Problem ähnlich, obwohl es, wie in der Bundesrepublik, Millionen friedliche, wohl integrierte Muslime gibt. Der deutsch-französische Gegensatz liegt auf dem Gebiet der Kirchen. Es gibt zwar Vorbildliches in Deutschland, z. B. wenn der mit mir befreundete Kardinal Marx sagt: »Man kann nicht zugleich katholisch und fremdenfeindlich sein«. Aber wenn es um Geld geht, so kann niemand in der armen französischen Kirche den deutschen Reichtum verstehen, mit Besitz von mehreren Milliarden in Köln oder Paderborn. Die Kirchensteuer scheint allzu hoch zu sein – und das Exkommunizieren der Nichtbezahler ist völlig unchristlich. Nachdem die Bischöfe solches wieder einmal verkündet hatten, habe ich die kürzeste Mail meines Lebens an Kardinal Marx geschickt: »Mammon siegt!« Wenn ich das allerdings einer Gymnasialklasse sage, muss ich erklären, was Mammon ist. Ich persönlich bin Atheist, aber ich finde es katastrophal wie die christliche Kultur verloren geht. Das hat nichts mit rechter Politik zu tun, das hat zu tun mit einer Kultur, in der die Jugend nicht mehr weiß, was ein Gemälde vom 14. Jahrhundert darstellt oder die Fenster einer Kathedrale nicht deuten kann.

Auf protestantischer Seite lese ich im Oktober 1997 eine Erklärung des Rats der evangelischen Kirche »Christentum und politische Kultur«, in der die Rede ist vom »geschichtlichen wie sachlichen Zusammenhang zwischen Christentum und demokratischem Rechtsstaat«. Wo sind die Ausführungen zur Obrigkeit geblieben? Und zum furchtbaren Antisemitismus geblieben? Ein großer evangelischer Theologe schreibt 1933: »Nicht darum handele es sich, ob einzelne Juden, anständige oder unanständige Juden sind. Auch nicht, ob einzelne Juden ungerechter Weise zu Grunde gehen oder ob Einzelnen damit recht geschieht. Die Judenfrage ist überhaupt nicht die Frage des einzelnen Juden, sondern die des jüdischen Volkes. Und darum darf, wer ihr auf den Grund geht, nicht zuerst fragen was aus dem einzelnen Juden, sondern was aus dem Judentum werden soll.« Da gäbe es das Beispiel Österreich, das nach dem Krieg nur als Opfer da stand, das heißt nur Opfer gewesen sein will. 1938 kommt Hitler nach Österreich und Kardinal Innitzer und die Bischöfe »erkennen freudig an, dass die nationalsozialistische Bewegung auf dem Gebiet des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaus Hervorragendes geleistet hat.« Deshalb ihr Aufruf, bei der Volksbefragung 1938 mit »ja« zu stimmen. Und zu Recht hat dann die Evangelische Kirche in Stuttgart 1945 gesagt: »Ein schlecht verstandenes Christentum hat uns glauben lassen, wir hätten gegenüber dem Staat nur eine einzige Verantwortung, nämlich die zu gehorchen, der Christenheit Gehorsam zu predigen.« Das ist etwas, was heute nicht mehr funktionieren würde. Die katholischen Bischöfe haben ihrerseits 1975 gesagt: »Wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus trotz vorbildlichen Handelns einzelner Personengruppen aufs Ganze gesehen eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal des verfolgten jüdischen Volkes weiter lebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen blenden ließ.« Heute verurteilen beide Kirchen in Deutschland die Ideologie von PEGIDA. An eine PEGIDA nahe stehende Größe, die AfD, gewandt sagte ich: »Wenn ich an den Sinn des Wortes PEGIDA denke, so denke ich immer daran, dass die Verteidigung des

Abendlandes darin besteht, 6 Millionen tote Juden, 12 Millionen Gefallene des Ersten Weltkriegs und die Sklaverei zu verteidigen.« Die Antwort, die ich erhalte lautet dann lediglich: »So ist es nicht gemeint.«

Wir bezeichnen das »Abendland« als einen Rechtsstaat, der allerdings in Frankreich von ganzen gesellschaftlichen Gruppen abgelehnt wird, weil man ja mit illegaler Gewalt viel erreichen kann. Von »europäischen Werten« wird oft gesprochen, obwohl wir sie häufig vernachlässigen, wie z. B. in den menschenunwürdigen Zuständen der französischen Gefängnisse. Es bleiben aber Grundfragen. Vor allem die, die von Roman Herzog aufgeworfen wurden und dessen hervorragende Reden nicht genügend beachtet wurden; u. a. die schöne Laudatio für die Orientalistin Annemarie Schimmel, an deren Ende nachdenklich sagte: »Wie weit eigentlich geht der ethische Kern, der allen Kulturen gemeinsam sein muss und wo beginnt der Bereich, in dem jeder Kultur die eigene Gewichtung und Prioritätensetzung überlassen werden muss?« Das heißt, was ist, zum Beispiel in Deutschland und Frankreich, vom Islam tragbar und was ist nicht tragbar? Was muss von der katholischen Kirche toleriert werden, in der die Gleichheit der Frau lange abgelehnt wurde? Natürlich sieht es im Islam noch viel schlimmer für die Frauen aus. Wo sind da die »eigenen Werte« zu respektieren?

Das ist unser Europa, das ich leider nur sehr kurz erwähnen kann. 1957 hieß es in den Römischen Verträgen »[...]in dem festen Willen, die Grundlage für einen immer engeren Zusammenschluss der europäischen Völker zu schaffen [...]«. Der Maastricht Vertrag sagt: »[...] im Hinblick auf weitere Schritte, die getan werden müssen, um die europäische Integration voranzutreiben, haben sie beschlossen, eine europäische Union zu gründen [...]«. Dann kam der Vertrag von Lissabon. Dessen Artikel 49 sagt, dass ein Staat nur Mitglied werden darf, wenn er den Rechtsstaat verwirklicht. Darf man unter diesen Umständen mit der Türkei weiter verhandeln? Aber es gibt keinen Artikel, der sagt, was man mit einem Mitgliedstaat tun soll, der das Prinzip der Rechtstaatlichkeit nicht mehr respektiert. Das gilt für Polen und Ungarn.

In meinen Augen kann jeder von uns etwas tun, um moralisch zu Handeln. Jeder von uns hat viele Zugehörigkeiten, viele Identitäten. Man sollte sich zunächst selbst befreien, indem man sich seiner Zugehörigkeiten bewusst wird und auf Distanz zu ihnen geht. Nur dann kann man den Anderen verstehen und sei es nur in seinem Leiden. Gerade weil ich völlig Franzose geworden bin, habe ich die französischen Verbrechen (Folter, Lager, Zerstörung von Dörfern) im Algerienkrieg in Wort und Schrift bekämpft, auch wenn andere Länder noch Schlimmeres taten. Gerade weil meine vier Großeltern und beide Eltern Juden waren, kritisiere ich Israel härter als andere Staaten, die einen Teil ihrer Bevölkerung viel schlechter behandeln.

Nach Kriegsende konnten wir von keinem jungen Deutschen verlangen, dass er das Ausmaß von Hitlers Verbrechen verstand, solange wir kein echtes Verständnis hatten und zeigten, wie für das Schicksal der Bevölkerung unter den Bomben auf Hamburg oder Dresden oder bei der grausamen Vertreibung aus der Tschechoslowakei.

KLAUS SCHROEDER

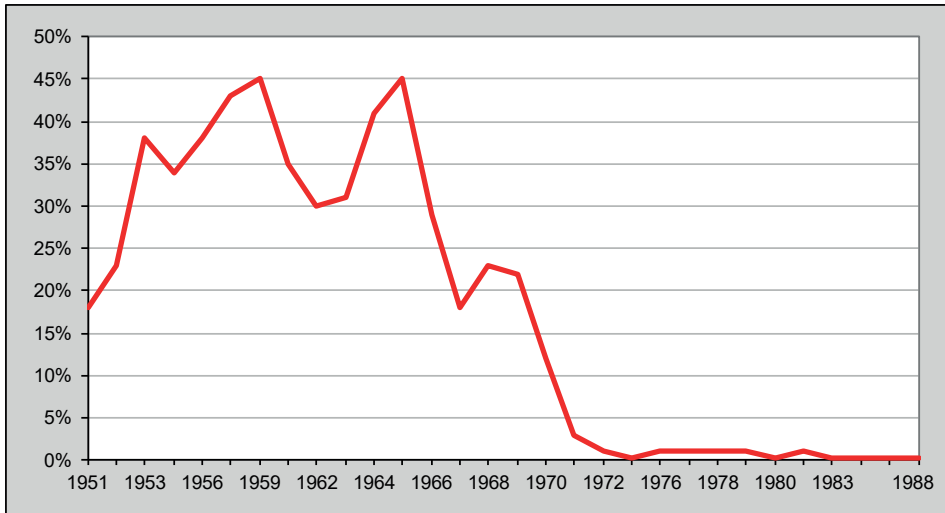
WIEDERVEREINIGUNG ALS UTOPIE ODER: MAUER IN DEN KÖPFEN?

Nach dem von der eigenen Bevölkerung erzwungenen Fall der Mauer am 9. November 1989, der den Sturz der sozialistischen Diktatur in der DDR einleitete, dauerte es nur knapp ein Jahr, bis Deutschland durch den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik wiedervereint war. In Zeiten der Teilung empfanden seit der staatlichen Anerkennung der DDR durch die von Willy Brandt geführte Bundesregierung die meisten Deutschen in Ost und West die Wiedervereinigung nur noch als ferne Utopie. Nun ist sie seit 28 Jahren Realität und doch scheint sie – wie diverse Umfragen andeuten – noch nicht vollendet.

Die Deutschen jammern, fluchen oder jubeln inzwischen über vieles gemeinsam und auswärtige Gäste vermögen kaum Unterschiede zwischen ehemaligen Bundes- und DDR-Bürgern zu sehen. Doch unter dieser vermeintlich einheitlichen Oberfläche schlummern noch nachwirkende Kräfte des Lebens in gegensätzlichen Systemen, die das Zusammenwachsen erschweren und mitunter sogar behindern. Viele neue Bundesbürger sind nach wie vor infiziert vom mentalen Gift der sozialistischen DDR; viele alte Bundesbürger trauern weiterhin vergangenen Zeiten nach, so dass ein gemeinsamer Neuanfang in vielen Bereichen blockiert wurde.

Am 3. Oktober 1990 verschwand zwar die DDR als Staat, aber ihre Hinterlassenschaft ging in das wiedervereinigte Deutschland ein und wirkt bis zum heutigen Tag nach. Die fortbestehenden Probleme im Transformationsprozess in allen postsozialistischen Ländern veranschaulichen das Erbe des linken Totalitarismus, dessen Heilsversprechen zwar im Desaster endeten, aber dennoch Erwartungen und Verhaltensweisen der Menschen prägten. Der naive Glaube, allein durch die Etablierung demokratischer Institutionen und soziale Transfers Menschen und Verhältnisse von heute auf morgen grundlegend ändern zu können, erwies sich recht bald nach der Wiedervereinigung als Wunschtraum.

Die DDR stand 1989/90 kurz vor dem Bankrott: Die staatliche Autorität zerfiel und täglich gingen Tausende in den Westen. Ohne finanzielle Hilfe der Bundesrepublik hätte die DDR nur mit einem massiven Sozialabbau und einer generellen Verschlechterung der Lebenssituation fortexistieren können. So blieb nach der ersten und einzigen demokratischen Wahl allein der schnelle Weg in die Wiedervereinigung, die am 3. Oktober 1990 vollzogen wurde. Diese erfolgte nicht auf Augenhöhe, sondern als Beitritt eines unterlegenen Systems zu einem wirtschaftlich und politisch erfolgreichen.

Schaubild 1: Wiedervereinigung - wichtigste Frage in der BRD

Antwort "Wiedervereinigung" auf die Frage: "Was halten Sie für die wichtigste Frage, mit der man sich in der Bundesrepublik heute allgemein beschäftigen sollte?". Bundesrepublik mit West-Berlin; Quelle: IfD Allensbach

Ein gemeinsamer Aufbruch, der Zusammengehörigkeit hätte stiften können, ist leider ausgeblieben. Überwunden geglaubte Stereotypen über den jeweils anderen aus geteilten Zeiten (gefährlicher Kommunist versus böser Kapitalist) und das Wiederaufleben alter Mentalitäten beeinflussen bis zu einem gewissen Grad weiterhin die beiden in Umrissen immer noch vorhandenen Teilgesellschaften. Auch 25 Jahre nach der Wiedervereinigung prägt die Vergangenheit – der Blick zurück auf die vermeintlich guten Zeiten – öffentliche Debatten in Ost und West.

Die kontroverse Diskussion um die Wiedervereinigung in der Bundesrepublik

Die politische Diskussion um eine mögliche Wiedervereinigung fand in Zeiten der Teilung eine Entsprechung in den Haltungen der Bevölkerung zu diesem Thema. Im Laufe der Zeit rückte der Wunsch nach Wiedervereinigung für die Bundesbürger angesichts eigener Probleme zunehmend in den Hintergrund. So erklärte knapp jeder Zweite bei einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Januar 1965, die Wiedervereinigung sei das wichtigste Problem in Westdeutschland; nur 27% hielten die Verbesserung der Wirtschaftslage für bedeutsam. Mit Beginn der Wirtschaftskrise 1966 sank indes der Anteil der Wiedervereinigungsfreunde auf 29%; während 46% zuvörderst die ökonomische Situation verbessern wollten. Angesichts des kurzzeitigen Anstiegs der Arbeitslosigkeit legten 1967 nur noch 18% die Priorität auf die Wiedervereinigung, während nun knapp zwei Drittel eine Verbesserung der Wirtschaftslage für die dringendste Aufgabe hielten. Seit den frühen 1970er Jahren sah kaum noch jemand die Wiedervereinigung als Priorität an.

Ende der 1960er Jahre bröckelte auch die Zahl derjenigen, die von der Existenz einer einheitlichen deutschen Nation ausgingen. Nur noch jeder Zweite empfand bei einer Allensbach-Umfrage im Jahre 1967 Deutschland als Einheit, annähernd gleich viele (43%) betrachteten die beiden Teile »rein gefühlsmäßig als zwei Deutschland«. Seit Mitte der 1960er Jahre glaubte eine mitunter relativ breite Mehrheit, es käme in absehbarer Zeit nicht mehr zu einer Wiedervereinigung von Ost- und Westdeutschland. Die Zahl derjenigen, die einen Zusammenschluss für möglich hielten, schwankte von 1966 bis 1989 zwischen knapp 10% und 30%.¹

Ungeachtet eines prinzipiellen Wiedervereinigungswunsches vermutete freilich schon Mitte der 1960er Jahre eine knappe Mehrheit der Westdeutschen eine wachsende Entfremdung und ein Auseinanderleben der Deutschen in der DDR und in der Bundesrepublik; nur etwa jeder Zehnte ging hiervon nicht aus. Während bis Mitte der 1960er Jahre noch etwa zwei Drittel der Westdeutschen es für sinnvoll hielten, immer wieder zu fordern, Deutschland solle wiedervereinigt werden, fiel Mitte der 1980er Jahre die Quote der Befürworter dieser Forderung auf knapp 30%.²

Bereits sehr früh präferierte die Mehrheit der Bundesbürger die Wiedervereinigung nur unter westdeutschem Vorzeichen. So wollten schon Ende der 1950er Jahre 55% zugunsten der Sicherheit vor der Sowjetunion auf die Einheit in Gestalt eines neutralen Deutschlands verzichten; nur knapp jeder Dritte plädierte für eine bedingungslose Vereinigung.³ Diese Auffassung änderte sich in den 1960er Jahren. Nun sprach sich etwa die Hälfte der Westdeutschen im Fall der Wiedervereinigung für ein neutrales und selbstbestimmtes Deutschland aus; nicht einmal jeder Vierte lehnte diese Option ab. Die Zahl derjenigen, die glaubten, die Vereinigung noch erleben zu können, sank zwischen 1966 und 1972 von 29% auf 15%. Dieser abnehmende Trend setzte sich bis Ende der 1980er Jahre fort.⁴

Die Bevölkerung der DDR hatte wahrscheinlich angesichts der weltpolitischen Lage seit den 1970er Jahren ebenfalls die Hoffnung auf eine baldige Wiedervereinigung aufgegeben, doch der Wunsch hiernach scheint im Verborgenen weiter geblieben zu sein. Bestrebungen der SED, der Bevölkerung eine neue, ideologisch begründete »nationale Identität« gleichsam zu verordnen, scheiterten.⁵

Untersuchungen zum Identitätsgefühl und zum Nationalbewusstsein der DDR-Bürger waren in der Zeit vor 1989 nur sehr eingeschränkt möglich. Die im Auftrag der Bundesregierung durchgeführten und unter Verschluss gehaltenen (geheimen) Befragungen zeichneten jedoch, wenn auch nur als Trendaussage, ein eindeutiges Bild. Hiernach blieb die Identifizierung von DDR-Bürgern mit ihrem Gesellschaftssystem auf durchgängig niedrigem Niveau (von 1973 bis 1988 zwischen 19% und 30%), während der Wunsch nach Wiedervereinigung, die eine Mehrheit allerdings nicht für realistisch hielt, stark ausgeprägt war (1970: 88%; 1984: 89%). Für ein vereinigtes Deutschland wünschten sich drei Viertel der Befragten ein am westlichen Modell orientiertes Gesellschaftssystem.⁶

Die SED-Führung und ihre Ideologen behaupteten seit Anfang der 1970er Jahre, es gebe nicht nur zwei deutsche Staaten, sondern auch zwei Nationen, die kapitalistische Nation BRD und die sozialistische Nation DDR, die zudem für immer und unwiderruflich mit der UdSSR verbündet sei.⁷ Die Konstruktion zweier deutscher Nationen erfreute sich auch in der Bundesrepublik vor allem unter linken Historikern und Politikern gewisser

Beliebtheit. Bereits 1977 schrieb der Historiker Lutz Niethammer: »Die Bundesrepublik erfüllt zunehmend den Begriff einer Nation, wie er im westlichen Sprachgebrauch üblich ist, nämlich den eines Staatsvolkes, das durch ein hohes Maß von Konsens mit eigenen gesellschaftlichen und politischen Ordnungen ausgezeichnet ist und eine Identität besitzt, die sich institutionell und über das tägliche Leben reproduziert. [...] Gleichwohl scheint es ein Nationsbegriff zu sein, der das Denken und Verhalten der Westdeutschen weit nachdrücklicher bestimmt als ihr traditionelles nationales Bewusstsein.«⁸

Der Publizist Peter Bender wandte sich im gleichen Jahr gegen alle Hoffnungen auf eine deutsche Wiedervereinigung. Die Nachbarn der deutschen Teilstaaten kämen kaum mit dem jeweiligen deutschen Teilstaat zurecht. »Wenn schon jede Seite ihren deutschen Brocken schwer verdauen kann – fast 80 Millionen Deutsche in einem Staat wären für alle Europäer unerträglich, ganz gleich, ob dieses Deutschland westlich, östlich oder neutral würde.«⁹

Für die Bevölkerung der Bundesrepublik lassen sich in den 1980er Jahren in Fragen der Wiedervereinigung drei Gruppen unterscheiden:

1. Eine große Zahl Bundesbürger rechnete mit der Vereinigung irgendwann in der Zukunft, aber nicht mehr zu eigenen Lebzeiten.
2. Eine kleine und bis 1988 schrumpfende Zahl von Bundesbürgern forderte – ungeachtet der realpolitischen Lage –, weiterhin die Wiedervereinigung.
3. Eine starke und im Laufe der Jahrzehnte wachsende Zahl von Bundesbürgern, unter ihnen nahezu alle Linksintellektuelle, hielt die Wiedervereinigung, zumeist mit Verweis auf die deutsche Geschichte, überhaupt nicht für wünschenswert.

Im Herbst 1989 änderte sich angesichts der Massenflucht und der Massendemonstrationen von DDR-Bürgern die Diskussion. Nun wurde konkret über das Für und Wider einer möglichen Wiedervereinigung diskutiert, mitunter auch heftig gestritten.¹⁰

Vor allem Politiker der SPD und der Grünen lehnten sie geradezu rigoros ab. Der spätere Bundeskanzler Gerhard Schröder erklärte in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung am 27. September 1989, eine auf Wiedervereinigung gerichtete Politik sei »reaktionär und hochgradig gefährlich«. Einige Monate zuvor erläuterte er in der Bild-Zeitung die in seiner Partei weit verbreitete Auffassung von der Wiedervereinigung als Lebenslüge der Deutschen. Er sah für die Wiedervereinigung keine Chance und hielt andere Fragen der deutschen Politik in Europa für wichtiger.

Egon Bahr, der Architekt der sozialdemokratischen Ostpolitik, erklärte im Oktober: »Lasst uns um alles in der Welt aufhören, von der Einheit zu träumen oder zu schwätzen.«¹¹ Am 13. Dezember 1988 hatte er in der Frankfurter Rundschau die »Sonntagsrederei, wonach die Wiedervereinigung dringlichste Aufgabe bleibt«, als »Lüge, Heuchelei, die [...] vergiftet, politische Umweltverschmutzung« bezeichnet.

Sein Parteifreund, der spätere Bundespräsident Johannes Rau, forderte eine »Beendigung der abstrakten Debatte über die Wiedervereinigung« und behauptete am 30. November 1989 in der Süddeutschen Zeitung: »Wiedervereinigung wäre eine Rückkehr zum Alten. Jetzt aber wird ein Zukunftsmodell gebraucht.«

Oskar Lafontaine beschied seinen Parteigenossen auf dem SPD-Parteitag in Berlin im Dezember; die Idee eines wiedervereinigten Deutschlands in der NATO sei »ein historischer Schwachsinn!«. Der hessische SPD-Landesvorsitzende und spätere Finanzminister Hans Eichel behauptete im November: »Das Wiedervereinigungsgetöse (unterminiere) alle Ansätze einer vernünftigen deutsch-deutschen Politik.«¹²

Die Grünen lehnten nahezu geschlossen eine Vereinigung von DDR und Bundesrepublik ab. Die grüne Abgeordnete und spätere Vizepräsidentin des Bundestages, Antje Vollmer, verlangte als erstes Mitglied des deutschen Bundestages schon im September 1984 öffentlich die »Anerkennung der Realitäten« im Sinne der Geraer Forderungen Erich Honeckers.¹³ Einen Tag vor dem Mauerfall sagte sie im Bundestag, die Wiedervereinigung sei »überholter denn je«, denn in der DDR entstehe erstmals »eine eigene DDR-Identität«.¹⁴

Für die Grünen waren »Einheitsphantasien« schlichtweg reaktionär. In einer Stellungnahme der Partei zu dem Zehn-Punkte-Plan von Kohl im November 1989 forderten sie eine Politik der Zweistaatlichkeit. Als unmittelbare Reaktion auf den Plan von Kohl formulierten die Grünen einen Sieben-Punkte-Plan, der die weitere Eigenständigkeit der DDR und einen »dritten Weg« für ihre Gesellschaftsordnung forderte.¹⁵

Der Fraktionsvorsitzende der Grünen in Hessen und spätere Außenminister, Joschka Fischer, erklärte in einem Interview mit dem Magazin Bunte am 27. 7. 1989: »Ein wiedervereinigtes Deutschland wäre für unsere Nachbarn [...] nicht akzeptabel. Das Wiedervereinigungsgebot im Grundgesetz wäre in seiner Konsequenz ein Unglück für das deutsche Volk. Ich kann mir nicht vorstellen, welchen Vorteil die Deutschen aus einer Wiedervereinigung hätten [...]«. Um eine Wiedervereinigung auch in der Zukunft auszuschließen, plädierte er für eine Streichung des Wiedervereinigungsgebots aus der Präambel des Grundgesetzes.¹⁶

In einem Interview mit der TAZ am 30. August 1989 forderte der Regierende Bürgermeister von Berlin, der Sozialdemokrat Walter Momper: »Wir dürfen die europäische Nachkriegsordnung nicht in Frage stellen und müssen weiterhin von der Zweistaatlichkeit Deutschlands und auch von der Angehörigkeit zu verschiedenen Militärblöcken ausgehen.« Auf der Veranstaltung vor dem Schöneberger Rathaus am 10. November sprach er vom »Volk der DDR« und vom »Tag des Wiedersehens«.

Anlässlich der Entmachtung von Erich Honecker hatte Momper bereits von einer »überflüssigen, in die Sackgasse führenden Wiedervereinigungsdiskussion« abgeraten, damit die DDR einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus einschlagen könne. Kurz zuvor warnte er davor, die Demokratiebewegung zu missbrauchen, indem über Wiedervereinigung diskutiert wird. »Welches Recht haben die Stammtischstrategen bei uns, den Menschen und den Oppositionsgruppen in der DDR ihre ideologischen Ziele von gestern überzustülpen [...]? Wer sagt denn, dass das Ergebnis der Demokratiebewegung in der DDR nicht ein dritter Weg ist, ein sozialer, demokratischer und ökologisch orientierter Staat?«¹⁷

Der frühere Bundeskanzler und ehemalige regierende Bürgermeister von Berlin, Willy Brandt, bezeichnete ebenfalls bis 1989 die Wiedervereinigung als »Lebenslüge der zweiten deutschen Republik«. Ende Oktober plädierte er in einem Gespräch mit Michail Gorbatschow ausdrücklich für ein offeneres Europa, in dem beide deutsche Staaten

»zwischen sich in vielerlei Hinsicht mehr Ähnlichkeiten feststellen als mit anderen Ländern. Vielleicht wäre es nützlich, ihnen einen Weg aufzuzeigen, eine Art ›gemeinsames Dach‹ zu schaffen, unter dem sie auf diesen Gebieten kooperieren könnten? Das braucht mit einer Wiedervereinigung nichts zu tun zu haben. Ich persönlich lehne es seit langem ab, diesen Begriff zu verwenden. Wiedervereinigung bedeutet die Rückkehr zur Vergangenheit, die erstens unmöglich ist und zweitens nicht unser Ziel.«¹⁸ Ein Jahr zuvor sprach Brandt zum wiederholten Mal ausdrücklich von der Wiedervereinigung als Lebenslüge.¹⁹

Angesichts des Falls der Mauer änderte er seine Haltung und wurde zu einem der eifrigsten Befürworter einer Vereinigung von DDR und Bundesrepublik. Am Tag nach dem Mauerfall hielt Brandt ebenso wie Bundeskanzler Helmut Kohl vor dem Schöneberger Rathaus eine Rede und sagte u. a.: »Man befindet sich jetzt in einer Situation, in der wieder zusammenwächst, was zusammengehört. Das gilt für Europa im Ganzen. [...] Europa hat eine Chance: Wir wollen gemeinsam alles dafür tun, dass es demokratisch und friedlich zusammenwächst.«²⁰ Diese Auffassung, die deutsche Frage könne nur europäisch gelöst werden, vertraten nicht wenige Sozialdemokraten seit den 1970er Jahren. Die im Nachhinein von der SPD suggerierte und von vielen sozialdemokratischen Politikern und Wissenschaftlern bis zum heutigen Tag vorgebrachte Behauptung, Brandt habe auf Deutschland bezogen gesagt: »Jetzt wächst zusammen, was zusammengehört« ist schlichtweg falsch. In seinen »Reden zur deutschen Einheit« fügte Brandt selber diesen Satz erst nachträglich in die Abschrift seiner Rede vor dem Schöneberger Rathaus ein.²¹

Helmut Kohl rief auf der gleichen Kundgebung zur Besonnenheit auf und ermahnte die Bevölkerung: »Klug handeln heißt jetzt, radikalen Parolen und Stimmen nicht zu folgen«, denn jetzt gälte es, »mit Bedachtsamkeit Schritt für Schritt in die gemeinsame Zukunft zu finden«.²² Tausende Zuhörer, vornehmlich Sympathisanten der Alternativen Liste und der SEW, dem West-Berliner Ableger der SED, piffen Kohl lautstark aus. Das von den Veranstaltern am Schluss gemeinsam angestimmte Deutschlandlied störte der »linke Berliner Pöbel« (Kohl) ebenfalls durch ein gellendes Pfeifkonzert.

Mit dem Zehn-Punkte-Programm für Deutschland, das Bundeskanzler Helmut Kohl anlässlich der Haushaltsdebatte am 28. November der Öffentlichkeit vorstellte, begann der letztlich schnelle Weg in die Vereinigung. Zum damaligen Zeitpunkt klammerte Kohl bewusst das Problem der Westintegration und der NATO-Mitgliedschaft eines vereinten Deutschlands sowie zeitliche Vorstellungen für den Vereinigungsprozess aus. Auch im Nachhinein wertete er den Verzicht auf einen Zeitplan zur Wiedervereinigung als einen entscheidenden Punkt. »Ich selbst war damals noch davon überzeugt, dass es zur deutschen Einheit erst in drei oder vier Jahren kommen werde – auf jeden Fall erst nach der Vollendung des europäischen Binnenmarktes. Wie sich später zeigen sollte, erwies sich der Verzicht auf zeitliche Festlegung als von unschätzbarem Wert.«²³

Die Mehrheit der SPD, insbesondere ihr Kanzlerkandidat Oskar Lafontaine, sowie nahezu alle prominenten Politiker der Grünen lehnten ebenso wie die SED und große Teile der neuen Oppositionsgruppen der DDR konkrete Wiedervereinigungspläne ab und wollten nur über die Möglichkeit einer Konföderation diskutieren, nicht aber die Existenz zweier unabhängiger souveräner deutscher Staaten in Frage stellen. In einer gemeinsamen Erklärung der Oppositionsgruppen Neues Forum, Demokratischer Aufbruch und Sozialdemokratischer Partei der DDR vom 12. Dezember hieß es: »Wer

jetzt träumt: Heute Wiedervereinigung, morgen Mercedes, übermorgen Mallorca – wird schnell erwachen [...] Was wollen wir: ein demokratisches und blockfreies Deutschland im europäischen Haus, wo Grenzen nicht mehr trennen, sondern verbinden. Ein Deutschland mit ökologischer Wirtschaft und verantwortbarem Konsum. Ein Deutschland mit sozialer Gerechtigkeit und ausgeglichenem Lebensniveau im Westen und Osten und Mitverantwortung für die zwei/drei Welt [...] Die Umstellung einer Ökonomie dauert mindestens fünf bis zehn Jahre. Der Zeitplan ist wichtig.«²⁴

Diese zögerliche Einstellung zur Wiedervereinigung isolierte die neu entstandenen Oppositionsgruppen, die mit ihrer Courage erst die Massendemonstrationen ermöglicht hatten,²⁵ von einer breiten Mehrheit der DDR-Bevölkerung, die Kohls Initiative geradezu euphorisch aufnahm. Anlässlich seines Zusammentreffens mit dem neuen DDR-Ministerpräsidenten Hans Modrow in Dresden am 19. und 20. Dezember begrüßten zehntausende begeisterte Sachsen den Bundeskanzler mit Rufen wie »Helmut, Helmut« und »Deutschland, einig Vaterland«. In ihren Erinnerungen berichten sowohl Kohl als auch Modrow über ihre plötzliche Klarheit, dass die deutsche Einheit nun unmittelbar auf der Tagesordnung stehe. Diese Erkenntnis löste bei beiden jedoch höchst unterschiedliche Empfindungen aus.

Während die Ostdeutschen immer intensiver »Wir sind ein Volk« skandierten, betrachteten die Westdeutschen die Entwicklung eher mit gemischten Gefühlen. Die von Allensbach gestellte Frage, ob den Menschen angesichts der Bilder nach dem Mauerfall Tränen gekommen seien, bejahte knapp jeder Zweite (43%; nein: 57%). Doch eine andere Zahl signalisierte schon früh die vorhandene und wachsende Skepsis in der Bundesrepublik. Der Anteil derjenigen, die angesichts der Fluchtwelle DDR-Übersiedler mit Sympathie empfingen, sank von 59% im September auf 42% in der zweiten Dezemberhälfte. Viele Bundesbürger sahen wohl Belastungen auf sich zukommen.²⁶

Die aktuellen Ereignisse in der DDR veränderten die westdeutschen Antworten auf die Frage, ob die Deutschen zusammengehörten bzw. ein Volk seien, überraschenderweise nicht so stark, wie man dies vielleicht hätte erwarten können. Knapp jeder Dritte hatte die Deutschen schon immer als ein Volk empfunden, etwas mehr als ein Drittel sah dies in diesen dramatischen Wochen erst oder wieder so; jeder Fünfte verneinte allerdings auch jetzt noch diese Vorstellung. Mehr als zwei Drittel der Befragten erwarteten die deutsche Einheit in absehbarer Zeit, allerdings zeigte sich in der Bewertung einer möglichen deutschen Wiedervereinigung ein geteiltes Bild. 41% der Westdeutschen befürworteten im Dezember die Wiedervereinigung, 43% dagegen nicht. Dem entsprachen die 46%, die zum gleichen Zeitpunkt die Wiedervereinigung als »nicht so wichtig« einstufen. Allensbach registrierte zwischen September/Oktober und Dezember 1989 eine sinkende Zustimmung für den Wunsch nach Wiedervereinigung.²⁷

Ebenso kontrovers fielen die Antworten auf die Frage nach der Form des Zusammengehens der beiden deutschen Staaten aus: für einen gemeinsamen Staat plädierten nur 37%, für eine Konföderation 31% und für getrennte Staaten 19%. Für bzw. gegen eine deutsche Vereinigung bei gleichzeitiger Neutralität des neuen Staates sprachen sich in dieser Umfrage fast gleich viele Bundesbürger aus (37%: 38%). In der DDR dagegen

lag die Zustimmung zur Vereinigung immer auf weit höherem Niveau. Die Zahl der Befürworter stieg von 48% im November 1989 auf 79% Anfang Februar 1990, um sich danach in etwa auf diesem Niveau einzupendeln.²⁸

Anfang 1990 befürworteten nach einer anderen repräsentativen Umfrage inzwischen 76% der DDR-Bewohner eine Vereinigung beider deutscher Staaten.²⁹ Dagegen waren sich die Vertreter der DDR und viele Bürgerrechtler weiterhin einig in der Ablehnung der von Kohl und seiner Regierung betriebenen Wiedervereinigungspolitik.³⁰ Seitens prominenter DDR-Dissidenten gab es kaum befürwortende Stimmen für einen baldigen Zusammenschluss der beiden deutschen Teilstaaten. Der zentrale Runde Tisch sprach sich in einem Beschluss vom 20. Februar 1990 gegen die NATO-Mitgliedschaft des zukünftigen Deutschlands und für die Entmilitarisierung aus. Gleichzeitig lehnte er eine Vereinigung nach Art. 23 GG ab.³¹ Unter diesen Voraussetzungen wäre eine Vereinigung in absehbarer Zeit unmöglich gewesen, was den Akteuren bekannt gewesen sein dürfte.

In der Bundesrepublik warnten prominente Linksintellektuelle und führende Sozialdemokraten weiterhin eindringlich vor der Wiedervereinigung und einem großen und starken Deutschland, das schon genug Unheil über die Welt gebracht habe. Der Schriftsteller Günter Grass kleidete die Vorbehalte in die Sätze: »Der Politiker muss dem Volk antworten, ja, wir sind ein Volk. Aber die Geschichte hat es uns auferlegt, dass wir in zwei Staaten leben. Wir müssen eben versuchen, dennoch ein Volk zu sein und eine Form zu finden, die all dem Rechnung trägt, was auf uns lastet. Und dazu gehört in erster Linie Ausschwitz.«³²

Für Grass wie für die meisten Linksintellektuellen war die Wiedervereinigung mit dem Hinweis auf die jüngste deutsche Geschichte nicht vorstellbar, ja gleichsam abscheulich, wie der spätere Literaturnobelpreisträger kategorisch ausführte: »Der Ort des Schreckens, als Beispiel genannt für das bleibende Trauma, schließt einen zukünftigen Einheitsstaat aus.«³³ Zwar hätten die jetzt lebenden Deutschen zumeist keine Schuld mehr an dem von den Nationalsozialisten betriebenen und angeordneten Völkermord, aber doch eine nachwirkende Verantwortung, die eine Wiedervereinigung ausschließe. »Nichts, kein noch so idyllisch koloriertes Nationalgefühl, auch keine Beteuerung nachgeborener Gutwilligkeit, können diese Erfahrung, die wir als Täter, die Opfer mit uns als geeinte Deutsche gemacht haben, relativieren oder gar leichtfertig aufheben.«³⁴ Gemeinsam mit seinem westdeutschen Kollegen Walter Jens und den ostdeutschen Vereinigungskritikern Christoph Hein und Friedrich Schorlemmer war Grass 1989/90 Mitglied des »Kuratoriums für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder«, das für ein Konföderationsmodell anstelle der Wiedervereinigung plädierte.

Einige Jahre zuvor hatte bereits der westdeutsche Historiker Jürgen Kocka die deutsche Wiedervereinigung mit Blick auf die Geschichte abgelehnt: »Zur Begründung des Sinns einer staatlichen Wiedervereinigung taugt die deutsche Geschichte erst recht nicht. Im Gegenteil: Die Existenz mehrerer Staatswesen bzw. Herrschaftsgebiete war der Normalfall deutscher Geschichte, das Projekt der deutschen Nationalstaatsbildung in der Mitte Europas hatte von Anfang an große ›Kosten‹ und mittelfristig katastrophale Folgen.«³⁵ Kocka hatte ebenfalls für eine stärkere Zusammenarbeit von ost- und westdeutschen Historikern geworben und dabei erklärt: »Die Historiker in der Bundes-

republik und in der DDR haben heute mehr gemeinsam als vor zehn oder zwanzig Jahren. In vielen Einzelbereichen der empirischen Forschung verfolgt man ähnliche Fragestellungen, nutzt man gleiche Methoden und lernt voneinander.«³⁶

Sein Kollege Christoph Kleßmann zog 1988 mit der gleichen Stoßrichtung ein Résumé der »deutschen Nachkriegsgeschichte bis 1970« und erklärte, Adenauers Konzept der Vereinbarkeit von Westorientierung und Wiedervereinigung sei eklatant gescheitert: »Die endgültige Spaltung der Nation in zwei Staaten gehört zur Bilanz der Regierungszeit Konrad Adenauers ebenso wie Walter Ulbrichts.«³⁷

Anders als Grass und seine Mitstreiter wies Hans Magnus Enzensberger, ehemals nicht gerade ein Freund der deutschen Nation sowie generell des Westens, darauf hin, dass die Einheit zumindest die Chance zu politischer Mündigkeit aller Bürger beinhalte und zu Demokratie führen könne. Die von Grass angesprochene Gefahr, eine einheitliche Nation könne in Großmannssucht abgleiten, sah er nicht, da sich die Deutschen in Ost und West um Wohnung, Rente und Lohn und nicht um eine zukünftige deutsche Machtpolitik sorgen würden.³⁸

Stellte für Grass die Wiedervereinigung ein nationales Unglück dar, war sie für Martin Walser, Jahrzehnte zuvor DKP-Mitglied, ein Glücksfall der Geschichte. Nachdem er 1977 gefordert hatte, »[...] wir dürfen [...] die BRD so wenig anerkennen wie die DDR. Wir müssen die Wunde namens Deutschland offen halten«, bekannte er sich jetzt ohne Abstriche zur Wiedervereinigung und zur deutschen Nation.³⁹

Nach dem Wahlsieg der von der CDU geführten »Allianz für Deutschland« bei der ersten und einzigen freien und demokratischen Wahl zur Volkskammer und den erfolgreichen Verhandlungen mit den ehemaligen im Krieg gegen das nationalsozialistische Deutschland verbündeten Staaten USA, UdSSR, Großbritannien und Frankreich (Zwei-plus-Vier-Verhandlungen) waren die Weichen gestellt, die einige Monate später den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik ermöglichten.⁴⁰

1. ANGLEICHUNG UND DISTANZ. DEUTSCHLAND 25 JAHRE NACH DER WIEDERVEREINIGUNG

Auf die Euphorie im Wiedervereinigungstaumel folgte schon bald der Katzenjammer. Vielen Ostdeutschen dämmerte, dass sich ihr Leben fortan von Grund auf ändern werde, und viele Westdeutsche fürchteten, die Vereinigung würde deutlich teurer, als die Bundesregierung verkündete.

Schon unmittelbar nach der Wiedervereinigung äußerte eine Mehrheit der Ostdeutschen, die im Laufe des Transformationsprozesses noch anstieg, sie hätte lieber einen neuen Staat als den der Bundesrepublik gehabt. Offenbar erwies sich im alltäglichen Leben vieles an den neuen demokratischen Institutionen anders als erwartet. Der für sie neue Staat überschüttete die Menschen zwar mit Formalitäten, die dem bürokratischen Gang der Dinge Rechnung tragen sollten, hielt sich aber aus ihrer Sicht in anderen Bereichen zugunsten der privaten Wirtschaft zurück.⁴¹

Die SED hatte den von ihr gelenkten sozialistischen Staat über alles gestellt. Er sorgte für alle und jedes, im Guten wie im Bösen. Partei- und staatsunabhängige Initiativen waren nicht erwünscht, der Einzelne durfte sich nur dort und in die Richtung engagieren, wo und wie die Partei es wünschte. Eigeninitiative gab es selbstredend auch, die aber überwiegend auf den privaten Bereich gemünzt war, etwa bei der Beschaffung notwendiger Ersatzteile und Mangelwaren oder bei der Reparatur von Autos und Haushaltsgeräten.

Diese Staatsgläubigkeit hat sich bei vielen Ostdeutschen gehalten. Mehrheitlich wünschen sie sich eine Gesellschaft, in der vor allem der Staat das Sagen hat und der auch die Wirtschaft weitgehend lenkt und kontrolliert. Die Ernüchterung über die Realität im vereinten Deutschland führte nicht nur bei »ewig Gestrigen« zu einer Renaissance sozialistischen Gedankenguts, wonach die kapitalistische Bundesrepublik von sozialer Kälte und Klassengegensätzen beherrscht werde, auch Normalbürger sahen (und sehen) sich als vom Westen bzw. vom Kapitalismus unterdrückt und ausgebeutet. Von diesem Einstellungswandel profitierte vor allem die in PDS umbenannte ehemalige Staatspartei, die bei Wahlen ihren Stimmenanteil in Ostdeutschland ausbauen konnte. Bei der letzten Bundestagswahl erhielt die heutige »Linke«, der vor einigen Jahren eine kleine westdeutsche Partei beitrug, insgesamt 9,2%, im Osten reichten die Ergebnisse von 17–19%. In Sachsen lag die Linke sogar 6 Prozentpunkte vor der SPD.

Viele Ostdeutsche neigen dazu, bestehende Probleme auf die Wiedervereinigung bzw. Transformationspolitik und damit auf den »Westen« zu schieben. Die nicht nur auf dem Feld der Ökonomie katastrophale Schlussbilanz der DDR ist den meisten Betrachtern aus dem Sinn geraten. Der nüchterne Blick auf die Hinterlassenschaften der SED offenbart jedoch, was viele vor dem Fall der Mauer ahnten, aber aufgrund fehlender Öffentlichkeit und rigider Geheimhaltungspolitik der Machthaber nicht konkretisieren konnten: Der SED-Staat hat aus politisch-ideologischen Motiven weit über seine ökonomischen Verhältnisse gelebt, die Umwelt flächendeckend zerstört, Innenstädte verfallen lassen und die Menschen in ein zentralistisch gelenktes Korsett von Vorgaben und Kollektiven eingespannt. Dieses Erbe ging in das wiedervereinigte Deutschland ein und wirkt bis zum heutigen Tag nach.

Die Annahme der Bundesregierung unter Kanzler Helmut Kohl, durch ordnungspolitische Weichenstellungen und massive Transfers binnen weniger Jahre einen sich selbst tragenden Wirtschaftsaufschwung entfalten zu können, erwies sich als Fehlschluss. 25 Jahre später liegt das Bruttoinlandsprodukt je Einwohner im Osten bei etwa 70% des westdeutschen Niveaus, die Produktivität bei etwa 80%. Zum Ende der DDR waren es allerdings nur rund 33% bzw. 27%.⁴² Das ist zwar ein deutlicher Anstieg, der aber die zu hoch gesteckten Erwartungen nicht erfüllt. Schon seit geraumer Zeit stockt zudem der Angleichungsprozess; die Wachstumsraten der Wirtschaft verlaufen parallel. Ostdeutschland holt seit Ende der 1990er Jahre kaum noch auf.⁴³

Der von der Bundesregierung eingeschlagene soziale und konsumorientierte Vereinigungspfad, der zwangsläufig gewaltige finanzielle Transfers von West nach Ost voraussetzte, vollzog unmittelbar nach der Vereinigung materielle und soziale Angleichungsprozesse in atemberaubender Geschwindigkeit, denen jedoch das wirtschaftliche Fundament fehlte.

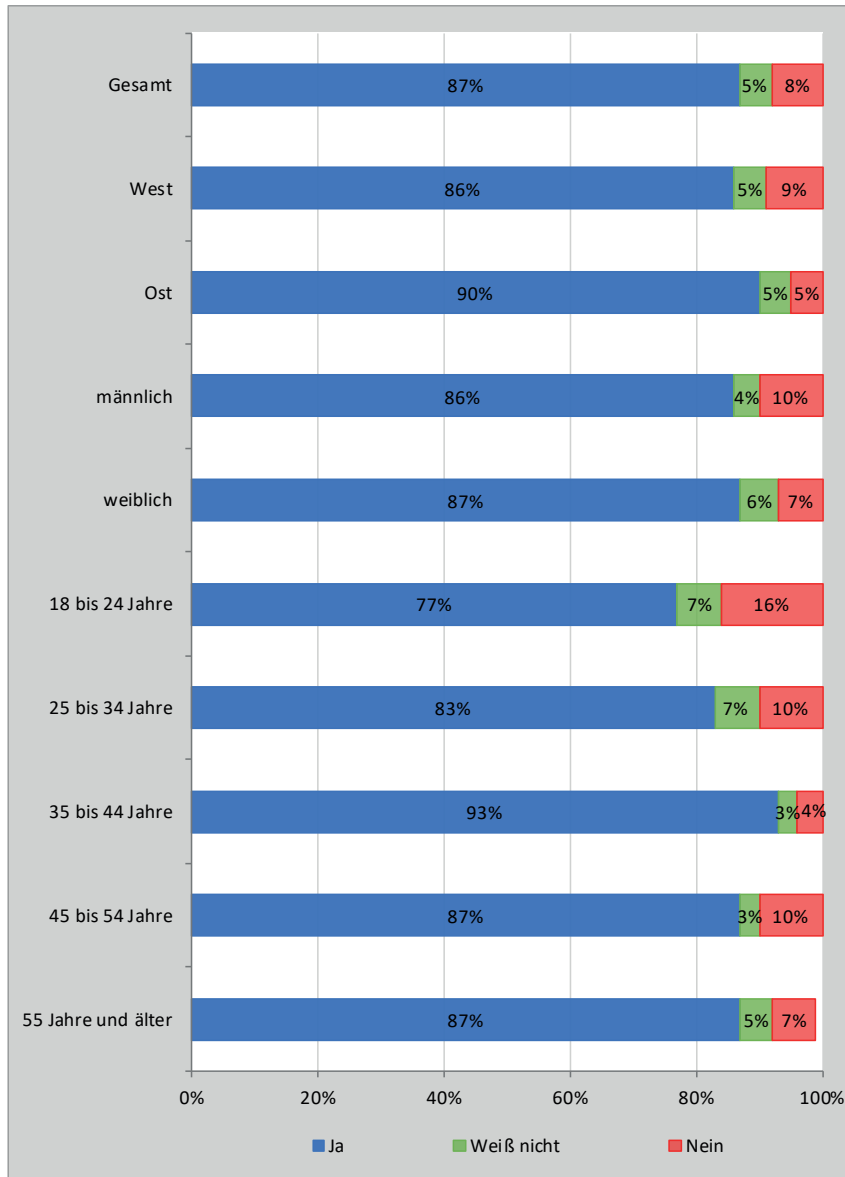
Unter Berücksichtigung fortbestehender regionaler Kaufkraftunterschiede erreichen die ostdeutschen Haushaltseinkommen inzwischen etwa 85% bis 90% des Westniveaus. Noch bestehende und nur langfristig abschmelzende Unterschiede existieren insbesondere in der Verteilung des Vermögens und der hieraus resultierenden Einkommen. Aber selbst auf diesem Feld lässt sich eine erstaunliche relative Verbesserung für ostdeutsche Haushalte konstatieren: Ihre durchschnittlichen Geldvermögen stiegen in den vergangenen 25 Jahren von etwa einem Fünftel auf über 50% des westdeutschen Niveaus. Werden die kapitalisierten Besitzansprüche an die gesetzlichen Rentenversicherungen einbezogen, erreichen Ostdeutsche – je nach Alter und Geschlecht – sogar etwa 60% bis 80% des westdeutschen Niveaus.⁴⁴ Größer geworden ist der Unterschied bei den Immobilienvermögen, deren Wert im Westen in den letzten Jahren deutlicher als im Osten gestiegen ist.⁴⁵

Angesichts der katastrophalen Schlussbilanz der DDR und einiger falscher Weichenstellungen, z. B. durch zu schnelle Lohnerhöhungen, steigende Arbeitskosten durch die Finanzierung über die Sozialbeiträge und den Umtauschkurs von DDR-Mark in D-Mark, dauert die ökonomische Konsolidierung länger als erwartet und die Transformationskosten fallen höher als gehofft aus. Schon 1990 überwies die Bundesrepublik mindestens 60 Mrd. D-Mark in die DDR und die neuen Länder, damit Löhne und Renten bezahlt werden konnten. In den Jahren danach stiegen die Bruttotransferzahlungen deutlich an, erreichten zur Jahrtausendwende die Grenze von jährlich 100 Mrd. Euro und liegen derzeit bei etwa 80 Mrd. Euro. Nach Schätzungen flossen zwischen Anfang 1990 und Ende 2015 etwa 1,6 bis knapp 2,0 Billionen Euro in die neuen Länder.⁴⁶

Der anfängliche breite politische und mentale Graben hat sich, deutlich verkleinert, bis zum heutigen Tag gehalten. Differenzen bestehen im Wahlverhalten, im politischen und ehrenamtlichen Engagement sowie in den Einstellungen zu Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Auf diesen Feldern ist in den vergangenen 25 Jahren nur mühsam etwas zusammengewachsen. Zwar veränderten sich seit 1990 Einstellungen in die eine oder andere Richtung und näherten sich manchmal sogar an, aber der Graben existiert weiterhin.

Ostdeutsche haben generell weniger Vertrauen in politische Institutionen als Westdeutsche, auch wenn die Differenz in den letzten Jahren geschmolzen ist. Es gibt keine Institution, zu der Ostdeutsche höheres Vertrauen als Westdeutsche haben. Gefragt nach den größten Erfolgen und Leistungen der Bundesrepublik, nennt nur jeder vierte Ostdeutsche (gegenüber jedem zweiten Westdeutschen) ein stabiles politisches System. Den Rechtsstaat erwähnen nur 23% von ihnen (West: 46%). Das Grundgesetz lobt nur ein Drittel der Ostdeutschen, aber zwei Drittel der Westdeutschen.⁴⁷

In ihren Wahlmotiven und Erwartungen an die von ihnen bevorzugten Parteien liegen Ostdeutsche dichter zusammen als die Bewohner der alten Länder, wobei Wertorientierungen zum Teil nach wie vor deutlich von den Erfahrungen im realen Sozialismus geprägt sind. In vielerlei Hinsicht haben Ostdeutsche mit ihren Landsleuten, selbst wenn diese für eine andere Partei votieren, immer noch mehr gemeinsam als mit vielen westdeutschen Wählern der gleichen Partei. Außerdem ähneln sich die Parteien in ihren speziell auf Ostdeutschland zugeschnittenen Vorstellungen stärker als im Westen, wo Wahlkämpfe wesentlich polarisierter geführt werden.

Schaubild 2: Unterschiede in der Mentalität*

* Frage: Gibt es Ihrer Meinung nach zwischen Menschen, die in den alten und in den neuen Bundesländern aufgewachsen sind,

Quelle: YouGov, 2014.

Ostdeutsche sind empfänglicher für extremistische und populistische Parteien, die nicht nur bei Landtagswahlen, sondern auch bei der Bundestagswahl deutlich bessere Ergebnisse erzielen als im Westen. Die AfD erreichte bei der Bundestagswahl 2017 erhebliche Erfolge im Osten Deutschlands (bestes AfD-Zweitstimmenergebnis im Wahlkreis Sächsische Schweiz-Osterzgebirge mit 35,5%).

Weiterhin ist das rechtsextreme Personenpotenzial im Osten deutlich größer und es gibt etwa doppelt so viele rechtsextreme Gewalttaten wie in den alten Ländern. Auch die Ausländerfeindlichkeit ist – trotz deutlich niedrigerem Ausländeranteil – weiterhin erheblich stärker verbreitet.

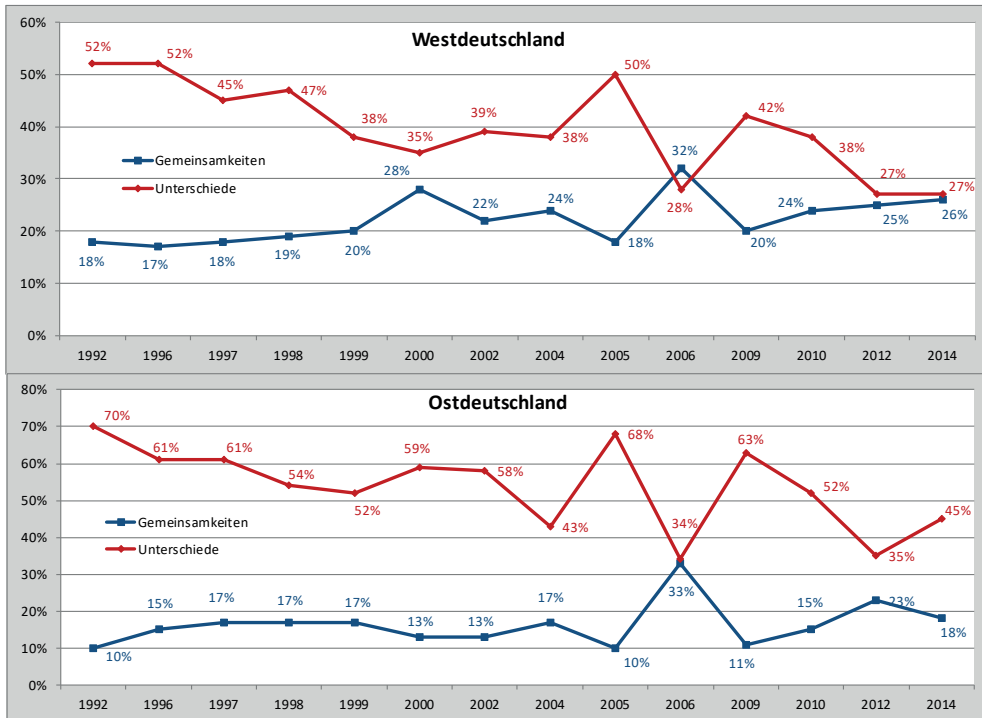
Öffentliche Verwahrlosung, höhere Gewaltbereitschaft und fremdenfeindliche Einstellungen waren im Kern schon vor 1989 stärker ausgeprägt als in der Bundesrepublik. Eine weit verbreitete rechtsextreme Szene und vor allem gewaltbereite Skinhead-Gruppen gab es bereits vor der Vereinigung, auch wenn die SED das offiziell leugnete.⁴⁸ Erst nach dem Fall der Mauer sprach die DDR-Kriminalpolizei von reaktionär-militaristischen und neofaschistischen Gruppen und Personen, die sich radikalisiert hätten und zu »Keimzellen für terroristische Verbindungen« werden könnten. Das rassistisch motivierte mutmaßliche Mördertrio NSU machte diese Spekulation Jahre später zur traurigen Realität.

Verrohung und Gleichgültigkeit sind aber auch Folgen des radikalen sozialen Wandels nach der Vereinigung. Viele Menschen wurden aus überschaubaren sozialen Milieus und planbaren Lebensverläufen herausgerissen. Alte Sicherheiten, auch wenn sie zuvor als einengend empfunden wurden, verschwanden und hinterließen eine Leerstelle. Die neue Freiheit setzte vorerst vermeintlich keine Grenzen. Auf sich allein gestellt, fehlte vielen Jugendlichen das Gefühl, gebraucht und anerkannt zu werden. In der alleingelassenen Jugend, die keine Vorbilder und Autoritäten mehr hatte, konnten rechtsextreme Rattenfänger schnell Fuß fassen. Die schon vorhandene gewaltbereite rechtsextreme Szene breitete sich rasch aus und hat sich bis zum heutigen Tag in mehreren Generationenschüben gehalten.

In der subjektiven Wahrnehmung existiert auch heute noch eine »Mauer in den Köpfen«, die sich im letzten Jahrzehnt sogar verfestigt hat. In einer Umfrage aus Brandenburg bejahen diese Annahme 60% der Befragten insgesamt und auch eine absolute Mehrheit der 18–29-Jährigen.⁴⁹

Wie ebenstehendem Schaubild zu entnehmen ist, gehen – so eine Umfrage aus dem November 2014 – knapp 90% der Bevölkerung davon aus, dass es weiterhin Unterschiede in der Mentalität zwischen Ost- und Westdeutschen gibt. Selbst in der jungen Generation stimmen 77% dieser Auffassung zu.

Auch existieren immer noch wechselseitige Vorurteile. Westdeutsche halten Ostdeutsche für unzufrieden, misstrauisch, ängstlich und zurückhaltend; umgekehrt charakterisieren Ostdeutsche die Westdeutschen als arrogant, nur aufs Geld bezogen, selbstbewusst und oberflächlich. Diese Stereotypen sind auch bei den Jüngeren anzutreffen. Dabei gibt es eine Ost-West-Schiefelage, d. h. Westdeutsche billigen Ostdeutschen deutlich mehr positive Eigenschaften zu als Ostdeutsche Westdeutschen.

Schaubild 3: Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschen*

*Frage: "Wenn Sie jetzt einmal die Deutschen im Osten des Landes mit den Deutschen im Westen vergleichen: überwiegen da die Unterschiede, oder überwiegen da die Gemeinsamkeiten?"

Basis: Bundesrepublik Deutschland, ostdeutsche Bevölkerung ab 16 Jahre

Datenquelle: Institut für Demoskopie Allensbach, IfD Umfragen, zuletzt 10098; Studie "Wertewandel Ost", 2014.

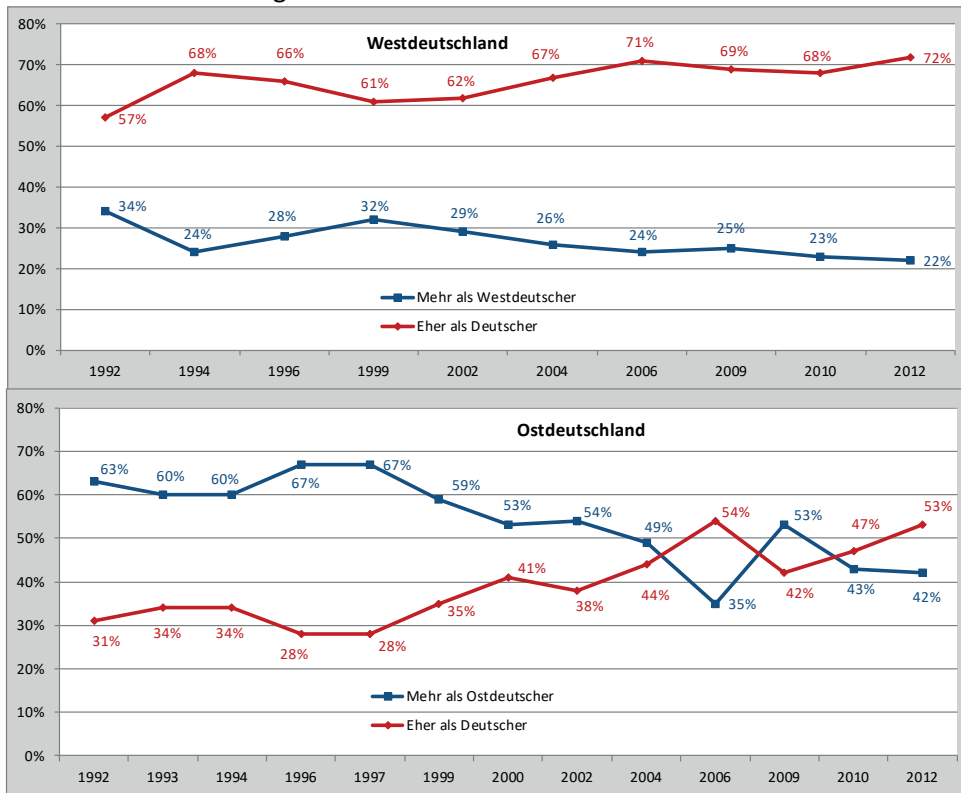
Auch fallen die Negativbewertungen durch Ostdeutsche intensiver aus. Noch stärker differiert das Selbstbild: Während sich die Westdeutschen mehr negative als positive Eigenschaften zuordnen, sehen sich die Ostdeutschen vor allem positiv.⁵⁰

Das Fortbestehen von Stereotypen bestätigt auch eine Befragung von 2015 im Auftrag des Berlin-Instituts für Bevölkerung und Entwicklung. Westdeutsche stufen Ostdeutsche hier als anspruchsvoll im Sinne von »wollen alles haben« ein, unzufrieden, eigensinnig und rechthaberisch. Die Ostdeutschen wiederum bezeichnen Westdeutsche als arrogant/eingebildet, egoistisch, geldgierig und selbstsicher. Allerdings gibt es auch eine Gemeinsamkeit: Beide Seiten halten die andere für besserwisserisch.⁵¹

Ein vom Berlin-Institut vorgenommener Vergleich der Einschätzung von 2014 mit denen aus den Jahren 1990 und 2010 verdeutlicht, dass sich die gefühlten Unterschiede seit Beginn der Wiedervereinigung nur geringfügig verringert haben.⁵²

Der Anteil derjenigen, die mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zwischen Ost- und Westdeutschen sieht, sank zwar im letzten Jahrzehnt, liegt aber immer noch über dem Anteil derjenigen, die mehr Gemeinsamkeiten sehen. Zugenommen hat dagegen die Identifikation der neuen Bundesbürger mit Deutschland. Seit dem Jahr 2010 fühlt sich im Osten ebenso wie im Westen eine knappe bzw. breite Mehrheit in erster Linie als

Schaubild 4: Identitätsgefühl in West- und Ostdeutschland*

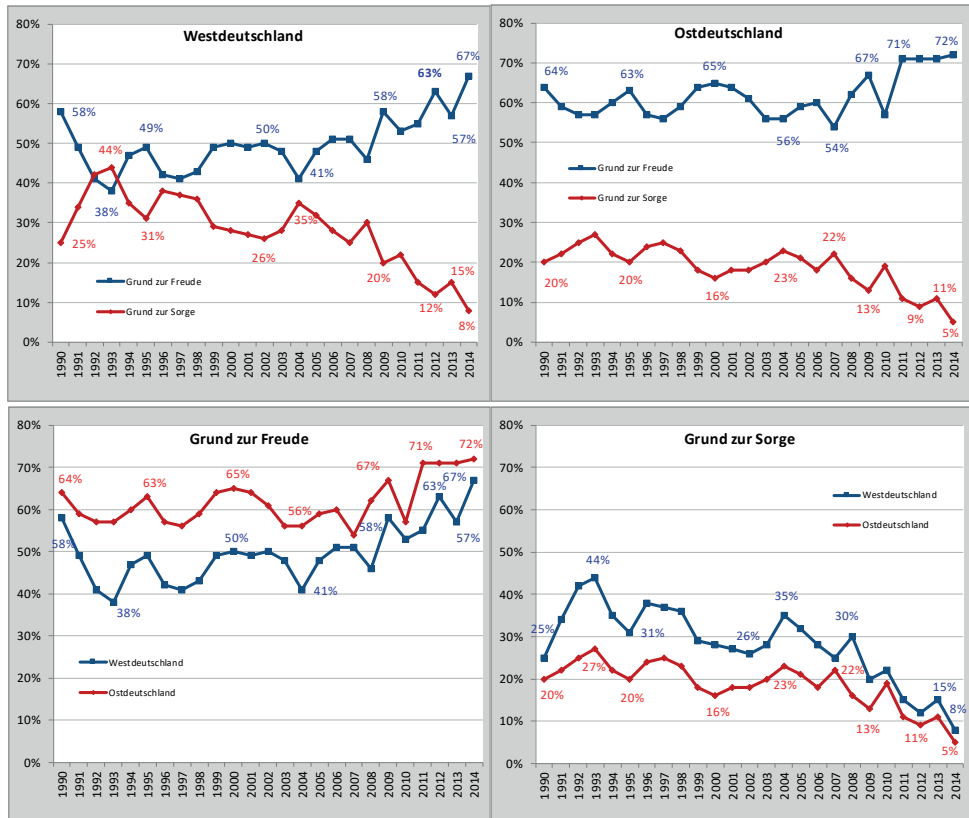


*Frage: "Fühlen Sie sich im allgemeinen eher als Deutsche(r) oder mehr als Ost- bzw. West-deutsche(r)?"
 Datenquelle: Institut für Demoskopie Allensbach, IFD Umfragen, zuletzt 10098

Deutsche und nicht als Ost- oder Westdeutsche. Bei den Jüngeren sind es sogar knapp drei Viertel und damit ebenso viele wie in Westdeutschland. Absolute Mehrheiten in beiden Landesteilen betonen laut Allensbach, es habe keinen Sinn mehr, auf die Unterschiede zwischen Ost und West hinzuweisen.

So verschieden sich die Deutschen in Ost und West in der wechselseitigen Wahrnehmung vorkommen mögen und es tatsächlich, zumindest bei den älteren Generationen, auch sind, so ähnlich werden sie von außen gesehen. Die gemeinsamen, als typisch deutsch erachteten Züge⁵³ treten in der Außenbetrachtung stärker hervor als die Differenzierungen und Gräben.

Jüngere Generationen werden zwar weiterhin auch in ihrem Familienkreis in ihren Einstellungen geprägt, aber ihre Werte und Vorstellungen sind in etwa gleich. Allenfalls im Blick auf die untergegangene DDR unterscheiden sie sich. Häufig aus Mitleid mit den Eltern, die ihnen diese Sicht vermitteln, sehen ostdeutsche Jugendliche die sozialistische Diktatur vor allem als sozialen Staat und solidarische Gesellschaft und blenden die diktatorischen Seiten aus. Westdeutsche dagegen haben mehrheitlich keinen Zweifel

Schaubild 5: Freude und Sorge über die Wiedervereinigung in West- und Ostdeutschland*

* Frage: "Ist die deutsche Wiedervereinigung für Sie eher Anlass zur Freude oder eher zur Sorge?"

Quelle: Institut für Demoskopie Allensbach, IfD-Umfragen.

am Diktaturcharakter der DDR.⁵⁴ Das wiedervereinigte Deutschland ist aber für breite Mehrheiten der jungen Generation in beiden Landesteilen ein positiver und verbindender Bezugspunkt.⁵⁵

Die positiven Seiten des Wiedervereinigungsprozesses werden oft übersehen, die negativen überbetont. So gerät aus dem Blick, dass die Umwelt flächendeckend saniert und die Infrastruktur umfassend modernisiert wurde. Viele nahezu zerstörte ostdeutsche Innenstädte erstrahlen in neuem Glanz. Aber auch die einzelnen Menschen profitieren von der schnellen Wohlstandsangleichung und der Verbesserung des Gesundheitswesens. Die Lebenserwartung, die zum Zeitpunkt der Wiedervereinigung in Ostdeutschland deutlich niedriger lag als in Westdeutschland, liegt bei Frauen inzwischen auf annähernd gleichem Niveau und bei Männern nur noch etwa ein Jahr auseinander.

Seit der Jahrtausendwende sehen auch in Westdeutschland zunehmend mehr Menschen die Wiedervereinigung eher mit Freude als mit Sorge und inzwischen sind sich die Deutschen einig, dass die Wiedervereinigung ein Grund zur Freude ist.

Der Blick auf andere europäische Länder zeigt, wie erfolgreich Deutschland die Wiedervereinigung geschultert hat. Daran ändern auch fortbestehende Unterschiede zwischen Ost und West nichts. Die derzeit noch vorhandenen Gräben in erfahrungs- und systemgeprägten Mentalitäten und Werten können in den nächsten Jahren aber nur zugeschüttet werden, wenn andere Erfahrungen und Einstellungen akzeptiert werden und wenn diese nicht an den Grundfesten einer demokratischen Gesellschaft rütteln. Gegenseitiges Verständnis setzt freilich die Bereitschaft voraus, den anderen zu verstehen und sich gemeinsam für den Fortbestand einer freiheitlich-demokratischen Ordnung und pluralistischen Gesellschaft einzusetzen.

Viele Ostdeutsche – beileibe nicht nur die, die seinerzeit an verantwortlicher Stelle tätig waren und sich durch den Untergang ihres Staates um ihre Lebensleistung betrogen fühlen – empfinden die Kritik an der sozialistischen Diktatur als Angriff auf ihre Person. Vielfach lassen sie sich das auch von außen suggerieren. Sie differenzieren nicht zwischen System und eigener Lebenswelt und fordern mehr Verständnis und Anerkennung auch für den politisch-ideologischen Rahmen, der ihnen bis 1989 gleichsam aufoktroiert war. Doch letzterer darf nicht im Nachhinein legitimiert werden.

Der individuellen Lebensleistung aber gebührt Anerkennung, unabhängig davon, in welcher Ordnung ein Mensch gelebt hat. Gerade an der Differenzierung zwischen diesen beiden Faktoren mangelt es bis zum heutigen Tag. Westdeutsche rechnen sich quasi persönlich die Überlegenheit ihres Systems zu und werten gleichzeitig Ostdeutsche gemeinsam mit deren altem System ab. Erst wenn diese Pauschalisierungen ausgeräumt sind, kann das Zusammenkommen ohne individuelle oder sogar kollektive Kränkungen gelingen. Dabei darf jedoch die notwendige Delegitimierung der sozialistischen Diktatur nicht zugunsten einer Anerkennung individueller Lebensleistungen, die das System miteinschließt, aufgegeben werden.

Trotz aller Probleme: Legt man die schwierigen Ausgangsbedingungen zugrunde, die historisch wohl singulär sind – katastrophale ökonomische, infrastrukturelle und ökologische Schlussbilanz der DDR, ihr zum damaligen Zeitpunkt unerwarteter Zusammenbruch, nicht vorhandene historische Vorbilder, Fehlen einer halbwegs etablierten Gegenelite im SED-Staat, unterschiedliche, ja gegensätzliche Sozialisierungen und Lebenserfahrungen in Ost und West –, so hellt sich das Bild deutlich auf. Und dann erscheint die deutsche Wiedervereinigung trotz aller Widrigkeiten und Probleme unter dem Strich als eine Erfolgsgeschichte, auf die wir als Nation stolz sein dürfen.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann: Demoskopische Geschichtsstunde. Vom Wartesaal der Geschichte zur deutschen Einheit, Zürich 1991.
- 2 Vgl. ebd., 17.
- 3 Vgl. Manuela Glaab: Deutschlandpolitik in der öffentlichen Meinung, Opladen 1999, 154.
- 4 Vgl. ebd., 144.
- 5 Vgl. Herfried Münkler: Politische Mythen und Institutionenwandel. Die Anstrengungen der DDR, sich ein eigenes kollektives Gedächtnis zu verschaffen, in: Gerhard Göhler (Hg.): Institutionenwandel, Opladen 1997, 121 ff.
- 6 Vgl. Anne Köhler: Nationalbewusstsein und Identitätsgefühl der Bürger der DDR unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Frage, in: Materialien der Enquete-Kommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland, hrsg. vom Deutschen Bundestag, Baden-Baden 1995, Band V, 2, 1636 ff.
- 7 Vgl. Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Strukturen der DDR 1949–1990, Köln/Weimar/Wien 2013, 239 ff.
- 8 Vgl. Lutz Niethammer: BRD und Nation, in: Politik und Kultur Nr. 7/1977, 31.
- 9 Peter Bender: Zwischen den Feuern, in: Merkur 12/1977, 1154.
- 10 Vgl. zu den Debatten innerhalb der bundesrepublikanischen Parteien Andreas Rödder: Die deutsche Frage vor dem Einigungsvertrag: Parteien, Intellektuelle, Massenmedien in der Bundesrepublik, in: Historisch-Politische Mitteilungen 15 (2008), 297 ff.
- 11 Vgl. <http://www.klunzinger.de/aktuell/kolumnen/k22-09-00.html> – 27. 06. 2015.
- 12 Vgl. FOCUS Magazin Nr. 40 (2000): »10 Jahre Einheit – Wendehälse. Illusion, nicht Vision«, [http://www.focus.de/politik/deutschland/10-jahre-einheit ...](http://www.focus.de/politik/deutschland/10-jahre-einheit...) vom 30. 09. 2000.
- 13 In einer Rede in Gera im Oktober 1980 forderte Honecker eine neue Grundlage für die innerdeutschen Beziehungen. Die endgültige und vorbehaltlose völkerrechtliche Anerkennung der DDR sollte durch die Akzeptanz der DDR-Staatsbürgerschaft, die Umwandlung der Ständigen Vertretungen in Botschaften, die Festlegung der Elbe-Grenze in der Mitte des Flusses und die Auflösung der Zentralen Erfassungsstelle Salzgitter vorbereitet bzw. erreicht werden.
- 14 Zitiert nach: A. Rödder: Die deutsche Frage, a. a. O. (Anm. 10), 304.
- 15 Vgl. Andreas Rödder: Deutschland einig Vaterland. Die Geschichte der Wiedervereinigung, München 2009, 173.
- 16 Selbst in der CDU forderte im Vorfeld des Parteitages 1988 eine Gruppe um Heiner Geißler, das Wiedervereinigungsgebot aus dem Parteiprogramm streichen zu lassen. Sie stellten die Frage, ob angesichts der europäischen Integration die nationale Einheit als Zielvorstellung noch aufrecht erhalten werden sollte. Sie konnten sich in der Partei nicht durchsetzen.
- 17 Zitiert nach: Michael Richter: Die friedliche Revolution. Aufbruch zur Demokratie in Sachsen 1989/90, Göttingen 2011, 135.
- 18 Zitiert nach: Torsten Krauel: Die Irrtümer der prominenten DDR-Versteher, in: Die Welt vom 3. 10. 2014.
- 19 In der Frankfurter Rundschau vom 15. 9. 1988 lehnte Brandt auch eine Wiedervereinigung, die aus einem »Anschluss der DDR an die Bundesrepublik« resultieren würde, ab. Es ging ihm insofern nicht nur – wie er später behauptete – um eine Ablehnung der Wiedervereinigung in den Grenzen von 1937, sondern auch um eine Ablehnung einer nationalstaatlichen Vereinigung von Bundesrepublik und DDR. Vgl. A. Rödder: Die deutsche Frage, a. a. O. (Anm. 10), 300 f.
- 20 Vgl. Berliner Morgenpost vom 11. November 1989.
- 21 Vgl. Daniel Friedrich Sturm: Uneinig in die Einheit. Die Sozialdemokratie und die Vereinigung Deutschlands 1989/90, Bonn 2006, 208 f.
- 22 Zitiert nach: Horst Teltschik: 329 Tage, in: Ansichten der Einigung, Berlin 1991, 20.
- 23 Helmut Kohl: Erinnerungen 1982–1990, München 2005, 995 f.
- 24 Zitiert nach: Alexander von Plato: Die Vereinigung Deutschlands – ein weltpolitisches Machtspiel, Bonn 2003, 168.
- 25 Zur Entstehung und Entwicklung des oppositionellen Protestes gegen die sozialistische Diktatur im Jahr 1989 vgl. Wolfgang Schuller: Die deutsche Revolution, Berlin 2009 und Ehrhart Neubert: Unsere Revolution. Die Geschichte der Jahre 1989/90, München/Zürich 2008.
- 26 E. Noelle-Neumann: Demoskopische Geschichtsstunde, a. a. O. (Anm. 1), 79 ff.
- 27 Vgl. ebd., 83.
- 28 Vgl. ebd., 85 ff.
- 29 Vgl. Hannes Bahrmann/Christoph Links (Hg.): Am Ziel vorbei. Die deutsche Einheit – eine Zwischenbilanz, Berlin 2005, 335.
- 30 Zur Darstellung dieser Politik aus Sicht des Kanzleramtes vgl. Johannes Ludewig: Unternehmen Wiedervereinigung. Von Planern, Machern, Visionären, Hamburg 2015.

- 31 Volker Gransow/Konrad Jarausch: Die deutsche Vereinigung. Dokumente zu Bürgerbewegung, Annäherung und Beitritt, Köln 1991, 134 f.
- 32 Zitiert nach: ebd., 126.
- 33 Zitiert nach: Jürgen Leinemann: Die Deutschen. 60 Jahre nach Kriegsende. Spiegel-Spezial, Hamburg 2005.
- 34 Zitiert nach: Birgitt Lermen: Die deutsche Einheit im Spiegel der Gegenwartsliteratur, in: Gerhard Langguth (Hg.): Die Intellektuellen und die nationale Frage, Frankfurt/New York 1997, 175.
- 35 Zitiert nach: Klaus Schroeder/Jochen Staadt: Zeitgeschichte vor und nach 1989, in: APuZ B-26/1997, 17 f.
- 36 Zitiert nach: ebd., 17.
- 37 Christoph Kleßmann: Zwei Staaten, eine Nation. Deutsche Geschichte 1955–1970, Bonn 1988, 469.
- 38 Vgl. Birgitt Lermen: Die deutsche Einheit, a. a. O. (Anm. 34), 179.
- 39 Vgl. ebd., 185.
- 40 Vgl. zu den letzten innen- und außenpolitischen Schritten zur Wiedervereinigung K. Schroeder, Der SED-Staat, a. a. O., (Anm. 7), 383 ff. und A. Rödder: Deutschland einig Vaterland, a. a. O. (Anm. 15), 147 ff. und 226 ff.
- 41 Vgl. Klaus Schroeder: Die veränderte Republik. Deutschland nach der Wiedervereinigung, München 2006, 492.
- 42 Vgl. K. Schroeder, Der SED-Staat, a. a. O. (Anm. 7), 854.
- 43 Vgl. Joachim Ragnitz: Realistische Erwartungen an den Aufbau Ost, in: Wirtschaftsdienst, Heft 6/Juni 2015, 375 ff.
- 44 Vgl. Klaus Schroeder: Armuts- und Reichtumsbericht: Jenseits der Lebenswirklichkeit, in: Wirtschaftsdienst, Heft 10/2012, 646 f. und K. Schroeder: Die veränderte Republik, a. a. O. (Anm. 38), 286 f.
- 45 Vgl. FAZ vom 30. 7. 2014.
- 46 Vgl. Martin Greive: Wie ehrlich ist die Bilanz der Einheitskosten? In: Welt online vom 08. 05. 2014.
- 47 Vgl. Klaus Schroeder: Das neue Deutschland. Warum nicht zusammenwächst, was zusammengehört, Berlin 2010, 195 ff.
- 48 Vgl. Bernd Wagner: Rechtsradikalismus in der Spät-DDR. Zur militant-nazistischen Radikalisierung. Wirkungen und Reaktionen in der DDR-Gesellschaft, Norderstedt 2014.
- 49 Vgl. »Mauer in den Köpfen« noch vorhanden, in: Märkische Allgemeine Zeitung vom 06. 01. 2014.
- 50 Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach: Wertewandel Ost, IfD-Umfragen 10084, 10098, 2014.
- 51 Vgl. Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung: So geht Einheit. Wie weit das einst geteilte Deutschland zusammengewachsen ist, Berlin 2015, 56.
- 52 Vgl. ebd., 57.
- 53 Vgl. Hans-Dieter Gelfert: Was ist deutsch? Wie die Deutschen wurden, was sie sind, München 2005.
- 54 Vgl. Monika Deutz-Schroeder/Klaus Schroeder: Soziales Paradies oder Stasi-Staat? Das DDR-Bild von Schülern – ein Ost-West-Vergleich, München/Stamsried 2008, 339 ff.
- 55 Vgl. Klaus Schroeder/Monika Deutz-Schroeder/Rita Quasten/Dagmar Schulze Heuling: Später Sieg der Diktaturen? Zeitgeschichtliche Kenntnisse und Urteile von Jugendlichen, Frankfurt/Main 2012, 358 ff.

EINE GANZ NEUE ERINNERUNGSKULTUR. WER HAT DIE DEUTUNGSHOHEIT ÜBER DIE VERGANGENHEIT?

Wir sind derzeit¹ Zeugen, wie in Mitteldeutschland in hochrangigen Ausstellungen, Publikationen, unzähligen Flyern und einer breiten Berichterstattung in allen Medien das Cranach-Jahr begangen wird. Damit stehen wir in dreifacher Weise mitten im Thema: Die Cranachs unterhielten in Wittenberg und Weimar die erste Werkstatt einer gezielten Erinnerungskultur, die mit damals modernsten technischen Mitteln in erheblichem Maße dazu beitrug, Martin Luther, seinem Landesherren und der Wittenberger Reformation wenigstens in Mitteldeutschland zur religionspolitischen Deutungshoheit zu verhelfen. Zweitens steht das Cranach-Jahr im Kontext der sog. Reformationsdekade, des derzeit wohl ambitioniertesten erinnerungspolitischen Projekts in Deutschland. Drittens machen sowohl das Cranach-Jahr als auch die Reformationsdekade in ihren jeweiligen Intentionen deutlich, dass es der Erinnerungskultur um die Vergegenwärtigung von identitätsstiftenden Sinngehalten im öffentlichen Bewusstsein geht. Damit deuten sowohl die Breite als auch die Intensität beider erinnerungspolitischer Projekte, der Reformationsdekade und des Cranach-Jahrs, darauf hin, in welchem Umfang öffentliche Diskurse in Deutschland vom Erinnern und von einem das Gedenken mit unsichtbarer Hand strukturierenden Gedenkkalender regiert werden.

Der letztgenannte Aspekt wird gerade in diesen Tagen, in denen wir an das Ende des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs sowie an die Befreiung der Konzentrationslager vor 70 Jahren erinnern, auf jenem Feld deutlich, auf dem sich Begriff und Sache der Erinnerungskultur etabliert haben: Die Erinnerungen an die Verbrechen des NS-Regimes und das Gedenken der Opfer² wird mit der doppelten Intention betrieben, einerseits den Opfern in einem auf Dauer gestellten Gedenken späte Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und andererseits erzieherische Impulse für Zivilität als Funktionsbedingung einer demokratischen Ordnung zu setzen.³ Seit Anfang der Achtzigerjahre und

1 Der Text basiert auf einem Vortrag in Leipzig Ende April 2015. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

2 Zum Opfergedenken vgl. die Differenzierungen bei Richard Schroeder, Gedenken in der Demokratie, in: Hans-Joachim Veen/Volkhard Knigge (Hrsg.), Denkmäler demokratischer Umbrüche nach 1945, Köln/Weimar/Wien 2014, 13 – 36 (34 f.).

3 Volkhard Knigge, Zur Zukunft der Erinnerung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 25–26/2010, 21. Juni 2010, 10 – 16.

dann mit der Wiedervereinigung Deutschlands hat dieses Feld der politischen Erinnerungskultur nicht nur neuen Auftrieb, sondern auch inhaltliche Erweiterungen erfahren. Die Erinnerung an das SED-Regime, der Umgang der DDR mit dem Nationalsozialismus und das damit durchaus in Zusammenhang stehende (Wieder-)Erstarken rechtsextremer Einstellungs- und Handlungssyndrome stellen Beispiele für solche Erweiterungen dar. Sie stellen die Erinnerungskultur jedenfalls vor neue Herausforderungen und Aufgaben.

Im Folgenden geht es um die beiden Fragen, ob die Entwicklung dieser politischen Erinnerungskultur in Deutschland in den letzten 25 Jahren »eine ganz neue Erinnerungskultur« hervorgebracht hat und wie sich die »Deutungshoheit über die Vergangenheit« in diesem Feld darstellt. Dazu werden im ersten Schritt einzelne Momente und Entwicklungen der Erinnerungskultur in der jüngeren Vergangenheit vorgestellt und diskutiert (I.). In einem Exkurs werde ich dann auf die historische und inhaltliche Tiefenstruktur der Erinnerungskultur (II.) eingehen, um im dritten Schritt die Frage nach der Deutungshoheit und nach spezifischen Gefährdungen der Erinnerungskultur aufzuwerfen (III.).

I. EINE GANZ NEUE ERINNERUNGSKULTUR?

Relativ neu, wenn auch nicht »ganz neu« ist der Begriff der Erinnerungskultur selbst. Er hat sich erst in den letzten 20 Jahren eingebürgert und bezeichnet als Forschungsgegenstand der Zeitgeschichte alle Formen des öffentlichen Gedächtnisses und Gedenkens. Diese Formen stellen sich dar als ein überaus komplexes und flüssiges Zusammenwirken unterschiedlicher Akteure, die das Ziel verbindet, historische Ereignisse insbesondere des 20. Jahrhunderts im kollektiven Gedächtnis zu bewahren. In einem ersten Zugriff sind fünf Gruppen von Akteuren und Trägern der Erinnerungskultur zu unterscheiden:

An erster Stelle ist die zeitgeschichtliche Forschung zu nennen, die seit den Achtzigerjahren des vorigen Jahrhunderts einen deutlichen Aufschwung genommen hat. Dies war mit methodischen Innovationen – etwa der u. a. von Lutz Niethammer verbreiteten »oral history« – verbunden und hat neben einer erheblichen Erweiterung zeitgeschichtlicher Wissensbestände und deren medialer Verbreitung der Erinnerungskultur einen Professionalisierungsschub im Umgang mit nach und nach verfügbar werdenden Quellen erfahren. Dieser wird gefestigt durch die breite Mitwirkung von Zeithistorikern in Beiräten von Gedenkstätten und anderen Trägern sowie ihrer politikberatenden Tätigkeit einerseits und andererseits durch die professionelle Ausbildung von erinnerungskulturell geschultem Personal.

Hiervon profitierten namentlich die Gedenkstätten, Geschichtsmuseen u. a. Träger politischer Bildung, die eine zweite Gruppe unter den Trägern und Akteuren der Erinnerungskultur darstellen. Die Gedenkstätten sind meist als Stiftungen organisiert und nehmen neben der Pflege des jeweiligen Erinnerungsortes Aufgaben der politischen Bildung wahr, bei denen die spezifische Authentizität und Aura des Gedenkortes als anschaulicher Anknüpfungspunkt dient.⁴ Die Bundeszentrale und Landeszentralen für

4 Am Beispiel der Gedenkstätten an der ehemaligen innerdeutschen Grenze Klaus Dicke, Zwei Jahrzehnte nach dem Mauerfall – Memorialkultur an der ehemaligen innerdeutschen Grenze, in: José Brunner/Iris Nachum (Hrsg.), »Die Deutschen« als die Anderen. Deutschland in der Imagination seiner Nachbarn (Tel Aviver Jahrbuch

politische Bildung, die Parteistiftungen sowie Akademien in kirchlicher oder anderer Trägerschaft tragen zur Erinnerungskultur bei, meist durch gezielte Veranstaltungen und/oder Publikationen zu Gedenktagen oder -jahren.⁵

Drittens sind die Medien eigenständige Träger der Erinnerungskultur in Deutschland. Sie bedienen nicht nur den Gedenkkalender durch z. T. ausführliche historische Artikel oder Sendungen, sondern insbesondere die regionale Presse verfolgt eine eigene Agenda, wie etwa die Thüringische Landeszeitung durch Organisation von Grenzwanderungen oder eigene Serien, in denen Zeitzeugen über die Ereignisse 1989/90 aus meist lokaler oder regionaler Perspektive berichten. Von überragender Bedeutung für die Erinnerungskultur ist inzwischen das Internet. Nicht nur unterhalten Forschungseinrichtungen und Gedenkstätten ihre eigene Homepage mit Informationen zu ihren Programmen und ihrer Tätigkeit und/oder sind in sozialen Medien präsent, sondern eigene Initiativen nutzen namentlich die im Netz mögliche Interaktivität für eine breite Partizipation am Erinnern, wie man etwa an der Memorialkultur der Berliner Mauer⁶ nachvollziehen kann.

Literatur, Kunst und Film⁷ sind als eine ebenso kritische wie nachhaltige vierte Kategorie erinnerungskultureller Träger zu nennen. Weit über dokumentarische Funktionen hinaus, wie sie in ihre Zeit in Szene setzenden Romanen, Erzählungen oder Erinnerungen begegnen, bereichern sie die Erinnerungskultur durch unkonventionelle Perspektiven oder oft anklagende Ermahnungen zu Kurskorrekturen. Die immer zu geistiger Auseinandersetzung anregende Funktion erinnerungspolitischer Denkmale⁸ ist aus der deutschen Erinnerungskultur nicht hinwegzudenken. Filme und Fernsehproduktionen schließlich sind an Breitenwirkung kaum zu überbieten.

Fünftens schließlich sind die Bürger, ist die »Zivilgesellschaft«, als eine eigenständige Gruppe zu nennen. So sind z. B. viele der Grenzlandmuseen an der innerdeutschen Grenze aus Bürgerinitiativen hervorgegangen.⁹ Im Internet liegen häufig Gästebücher aus, an deren Einträgen man erstaunlich detaillierte biographische Nachforschungen im privaten Umfeld ablesen kann. Bei Vorträgen etwa zur Erinnerung an den Ersten Weltkrieg erfahren Wissenschaftler immer wieder ein erhebliches Interesse an persönlicher Reminiszenz. Man kann hier von einer Individualisierung, wenn nicht gar Demokratisierung der Erinnerungskultur sprechen.

Nun hat sich der Begriff der Erinnerungskultur zu einer Zeit eingebürgert, in der die Fluidität des öffentlichen Gedächtnisses und öffentlicher Erinnerung in mehrfacher Weise bewusst geworden war. Denn zum einen hat sich namentlich die zeitgeschichtliche Forschung immer wieder mit den Veränderungen grundlegender Einstellungen zur

für deutsche Geschichte 40 [2012]), 213 – 234.

5 Zuletzt das Heft »70 Jahre Kriegsende«, Aus Politik und Zeitgeschichte 65, 16–17/2015 vom 13. April 2015.

6 Vgl. www.die-berliner-mauer.de/.

7 Am Beispiel der Berliner Mauer einschlägige Beiträge in Klaus-Dietmar Henke (Hrsg.), *Die Mauer. Errichtung, Überwindung, Erinnerung*, München 2011, 267 ff.

8 Vgl. etwa Veen/Knigge (Hrsg.), *Denkmäler* (Anm. 2); Maren Ullrich, *Geteilte Ansichten. Erinnerungslandschaft Deutsch-Deutsche Grenze*, Berlin 2006; Michael Diers, *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1997.

9 Dicke, *Memorialkultur* (Anm. 4); Gabriele Camphausen/Manfred Fischer, *Die bürgerschaftliche Durchsetzung der Gedenkstätte an der Bernauer Straße*, in: Henke (Hrsg.), *Die Mauer* (Anm. 7). 355 ff.

Vergangenheit, insbesondere zum Nationalsozialismus befasst,¹⁰ und zum andern ist 70 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges festzustellen, dass nur noch relativ wenige Zeitzeugen in hohem Alter unter uns sind. Wo auf individuelles Gedächtnis nicht mehr zurückgegriffen werden kann, ist ein seinerseits der Geschichtlichkeit unterworfenes »kollektives Gedächtnis« (Maurice Halbwachs) entscheidende Instanz des Erinnerns, ist das Gedenken also einer spezifischen Kulturleistung aufgegeben. So ist davon auszugehen, dass jede Generation ihre je eigenen erinnerungskulturellen »Narrative« entwickeln und weitergeben muss.

Diese Aufgabe ist auch deshalb schärfer in den Fokus zu nehmen, weil zwei Faktoren hinzutreten. Einmal ist von Erinnerungskultur nur dann zu sprechen, wenn die bloß museale Darbietung des Vergangenen überschritten wird durch Verknüpfungen mit zeitgenössischen Problemlagen wie z. B. heute dem Phänomen des Rechtsextremismus. Erinnerungskultur zielt also auf Urteilsfähigkeit im Hinblick auf Gegenwartsfragen. Auch diese Problemkonstellationen sind Veränderungen unterworfen, die nicht ohne Einfluss auf erinnerungspolitische Narrative bleiben. Und zum andern wandeln sich die Adressaten, an die Projekte und Leistungen der Memorialkultur sich richten. So ist in der heutigen Schülergeneration in Deutschland davon auszugehen, dass mehr als ein Drittel der Schüler von ihrem Migrationshintergrund geprägte Erfahrungen und Vorkenntnisse haben, während ihnen das Deutschland der Väter und Großmütter jedenfalls in familiären Erzählungen nicht oder nur eingeschränkt zugänglich ist. Auch darauf muss Erinnerungskultur durch beständige Adjustierungen reagieren.

Und schließlich ist als ein relativ junges Phänomen der Erinnerungskultur anzuführen, dass sie in erheblichem Umfang selbstreflexiv geworden ist. Das betrifft zunächst ihre Inhalte: Vor wenigen Wochen gedachten wir der Verjährungsdebatte des Deutschen Bundestages vor 50 Jahren,¹¹ und in Gegenwartsromanen wird nicht mehr die Erinnerung an Auschwitz, sondern z. B. die Erinnerung an den Frankfurter Auschwitzprozess¹² thematisiert. Und zum andern betrifft dies ihre Methode und Dichte: Das Erinnern seinerseits wird zum Forschungsgegenstand, und die erhebliche Zunahme professioneller Akteure an erinnerungspolitischen Diskursen ist mit einer ebenso erheblichen Zunahme an Perspektiven inhaltlicher und methodischer Art verbunden, die in solche Diskurse eingebracht werden.

Ehe auf die Konsequenzen der angeführten Entwicklungen unter der Frage nach der Deutungshoheit einzugehen ist, ist zunächst nach Sinn und nach Tiefenstrukturen der Erinnerungskultur zu fragen.

10 Vgl. Norbert Frei, 1945 und Wir: Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen, München 2005; ders., Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, Neuauflage München 2012. Vgl. auch Ilko-Sascha Kowalczyk, Literaturbericht: »Vergangenheitsbewältigung«, Erinnerung und Geschichtspolitik in Deutschland, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), Jahrbuch Extremismus und Demokratie 2000, Baden-Baden 2000, 325 – 349.

11 Alexander Haneke, Weg mit dem Schlussstrich, FAZ 10. 03. 2015.

12 Ulla Hahn, Aufbruch, München 2. Aufl. 2012,

II. WARUM UND ZU WELCHEM ENDE ERINNERUNGSKULTUR?

Die Erinnerungskultur und die sie bestimmenden Diskurse sind ein fester, ja sogar dominanter Bestandteil des geistigen Haushalts in Deutschland geworden. Um ihre Funktionsweise zu begreifen, ist ein Blick in die kulturelle Tiefenschicht des Erinnerns und Gedenkens hilfreich.

Wenn man etwas als bedeutungslos beurteilt, begegnet im Dialog oft die Formulierung »Das kannst Du getrost vergessen!«. Und umgekehrt bedienen sich psychologische Diagnostiken – freilich heute sehr vorsichtig – des In-Erinnerung-Rufens, um Konturen einer Persönlichkeit erfassen und Pathologien deuten zu können. Worin besteht der Zusammenhang zwischen Erinnerung und Bedeutung? Etwas in Erinnerung zu rufen, heißt zunächst: etwas dem Vergessen zu entreißen. Das Vergessen ist sozusagen die normale Disposition des Menschen, der sich in den Anforderungen des Tages bewähren muss,¹³ und das Vergessen zu verhindern bedarf eigener kultureller Anstrengung. So kennen wir bereits im Alten Testament Berichte, dass nach einem Friedensschluss ein Steinmal errichtet wird, um diesen Frieden nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Schon damit wird deutlich, dass mit dem Erinnern ein normativer Anspruch, etwa der der Wahrung dieses Friedens, verbunden ist. Erinnern bedeutet also nicht nur dem Vergessen entreißen, sondern ein Ereignis, einen Sachverhalt oder eine Person als etwas Sinnvolles ins Gedächtnis zu rufen oder im Gedächtnis zu bewahren.

Erinnerung ist damit ein geistiger Vorgang, der Vergangenes in einer bestimmten Situation oder Konstellation präsent macht oder hält, um dadurch Orientierung für künftiges Handeln zu gewinnen. Wer 25 Mal Erfahrungen machen durfte, was bei Vorträgen alles schief gehen kann, weiß sich in künftigen Situationen zu helfen. Sinn, Orientierung, Erfahrung – das sind die geistig-kulturellen Leistungen, die aus Erinnerung erwachsen. Diese Leistungen resultieren aus einer geistigen Verknüpfung, einer »Verknüpfung [von] Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist in einer zusammenhängenden Erfahrung«, wie Kant diesen Vorgang beschreibt.¹⁴ Sowohl das Judentum als auch das Christentum verdanken der Gründung einer ritualisierten Erinnerungskultur, die sich diese Zeitstruktur des Erinnerns zu eigen gemacht hat, ihre historische Wirksamkeit. Sowohl das Buch Exodus als auch die Einsetzung des Abendmahls durch Jesus und sein Gebot der Nachfolge etablieren Vergegenwärtigungskräfte in Erinnerung an Gottes Handeln am Volk Israel bzw. durch Jesus Christus,¹⁵ und beide Religionen geben dem Erinnern liturgische Dauerhaftigkeit in Gestalt ihrer Riten und jeweiligen Festkalender. Das jüdische Jahr beginnt mit dem Erinnerungsfest, das Kirchenjahr mit der Erinnerung an die Menschwerdung Christi.

13 Ulla Hahn, ebd. 274, spricht im Zusammenhang eines Besuchs im Foltermuseum Rothenburg von »diesem Gefühl historischer Nachsicht, der Nachsicht, die die Zeit verleiht«.

14 Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Werke VII. Akademieausgabe, Berlin 1968, § 34.

15 Arno Schilson, Anamnese IV, in: Walter Kasper u. a. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche 1, Sonderausgabe Freiburg/Basel/Wien 2009, 591. Zum Exodus Jan Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 343 ff.

Nun ist das Sich-Erinnern individuell ein durchaus prekärer Vorgang. Wir alle haben schon einmal die Erfahrung gemacht, dass wir uns an ein Datum, eine Begebenheit, einen Zusammenhang ganz genau erinnern, ehe uns liebende Menschen durch Nachweise eines Besseren belehren. Das Gedächtnis als Instrument der Erinnerung bedarf also sehr wohl der Stützen. Und wir haben ebenfalls alle einmal die Erfahrung gemacht, dass ein Gesprächspartner ein Ereignis ganz anders in Erinnerung hat als wir selbst. Erinnerung ist also perspektivisch, und oft genug beeinflusst, verklärt, beschönigt oder verzerrt durch Erwartungen, Wünsche und Vorstellungen der Gegenwart. Das Phänomen der Ostalgie ist ein geeignetes Studienobjekt für diesen Zusammenhang. Erinnerung ist also immer zugleich ein Vorgang der Deutung. Die Vermittlung immer bereits gedeuteter und deutender Erinnerung geschieht in sog. »Narrativen«, Erzählungen vergangener Erfahrungen.

Solche Narrative entwickeln nicht selten ein Eigenleben, in dessen Verlauf die historische Konstellation ihrer Entstehung verdeckt wird oder ganz verschwindet, wie man etwa an der Geschichte der Legenden über den Hl. Georg oder den Hl. Nikolaus¹⁶ studieren kann. Damit wird auch deutlich, dass Erinnern immer wieder die Rückbindung an Zeit und Ort des Geschehens braucht und die Kontrolle am Detail des historischen Geschehens eine unerlässliche Aufgabe der zeitgeschichtlichen Forschung ist.¹⁷ Erst die Angewiesenheit der Erinnerung auf immer auch filternde Deutung erklärt, warum Erinnerungskultur eine Sache spezifisch geisteswissenschaftlicher, namentlich hermeneutischer Methoden ist. Dabei erfordert in besonderer Weise die der Geschichtlichkeit der Erinnerung inhärente Gefahr der Mythenbildung historische Kritik und Aufklärung.¹⁸ Da der geistige Haushalt des öffentlichen Bewusstseins in Deutschland in erheblicher Weise erinnerungskulturell bestückt ist, ist die nun aufzuwerfende Frage nach der Deutungsmacht und ihrer Kontrolle weit mehr als eine nur akademische.

III. WER HAT DIE DEUTUNGSMACHT?

Erinnerungskultur hat in Deutschland mit Gewicht Anteil an der sozialen Konstruktion des kollektiven Selbstbewusstseins der deutschen Nation und gemahnt zuweilen gar an den Stellenwert einer nationalen »Zivilreligion«. Es geht ihr immer auch um »Identität«,¹⁹ eine Identität, welche die gemeinsame Einstellung zur Vergangenheit als Ressource für kollektive Zukunftsoptionen nutzbar macht und nutzt. Der Vorgang einer solchen immer fluiden, geschichtlichen »Identitäts«-Bildung ist ein ur-politischer und durchaus als Machtkampf um Zukunftsoptionen und Deutungshoheit zu begreifen, wie

16 Klaus Dicke, St. Georgs spiritueller Ritt durch die Geschichte. Imagination, Nothelfer, Patron, in: Die Evangelische Bruderschaft St. Georgs-Orden (Hrsg.), »Dienet einander ...«, Erfurt 2014, 6 ff.; Slavisches Institut München (Hrsg.), Nikolauslegenden. Leben und Legenden des Heiligen Nikolaus, München 1964.

17 Jan Philipp Reemtsma, Laudatio für Saul Friedländer, in: Ders./Saul Friedländer, Gebt der Erinnerung Namen, München 1999, 24.

18 Dazu etwa Herfried Münkler, Die Deutschen und ihre Mythen, Berlin 2009; Heidi Hein-Kircher, »Deutsche Mythen« und ihre Wirkung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 63, 13–14/2013, 33 – 38.

19 Zur Problematik des Konzepts Lutz Niethammer, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2000.

wir nicht zuletzt in den Berichterstattungen über das Gedenken an den Völkermord an den Armeniern vor 100 Jahren in der vergangenen Woche ablesen konnten. Hier gilt Friedländers Feststellung: »Ein nationaler Mythos lässt sich nur schwer erschüttern, wenn dabei die kollektive Selbstachtung auf dem Spiel steht oder kollektive Schamgefühle heraufbeschworen werden könnten«.²⁰ Gerade dies macht eine unbefangene Erinnerung auf Seiten der Türkei so schwierig.²¹ Aber auch in Deutschland geht es um Identität: Michael Sturm und Martin Langebach haben gerade eindringlich auf rechtsextreme Gegennarrative zur »herrschenden« Erinnerungskultur hingewiesen.²² Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik sind untrennbar miteinander verwoben, wie derselbe Beitrag auch an der Umdeutung des 8. Mai 1945 im kollektiven Bewusstsein Deutschlands in den Achtzigerjahren der Bundesrepublik zeigt.²³

Ein weiterer Aspekt tritt hinzu: Erinnerungsdiskurse sind nicht nur aufgrund der immanenten Normativität des Erinnerns, sondern auch von ihrem Gegenstand her alles andere als moralisch indifferent: Es geht um historische Schuld und um Einstellungen zu historischer Schuld. Klaus-Michael Kodalle hat vor diesem Hintergrund anhand zahlreicher Beispiele aus Erinnerungsdiskursen geltend gemacht, dass Erinnerungskultur einerseits der Freiheit von Zwängen und Nötigungen und andererseits eines hohen Maßes an Differenzierung und Bereitschaft zur Nachsicht bedarf, um wahrhaftig sein zu können.²⁴ Er diskutiert dazu spezifische Gefährdungen, denen Erinnerungsdiskurse unterliegen können. Ich will an wenigen aktuellen Beispielen auf einige dieser Gefährdungen eingehen.

Im Zusammenhang mit dem Gedenken an die Befreiung Buchenwalds ist der Vorschlag gemacht worden, einen Besuch Buchenwalds in Lehrplänen obligatorisch vorzuschreiben. Nun gehört der Ruf nach dem Gesetzgeber zum Standardrepertoire einer politischen Kultur, die den Obrigkeitsstaat nie ganz abgelegt hat. Warum soll es nicht Schulen und Lehrern selbst überlassen bleiben, ob und wann und mit welchen Vorbereitungen ein solcher Besuch, der in praxi ja durchaus üblich ist, angetreten werden soll? Es ist selbstverständliche Aufgabe der Stiftung Gedenkstätte Buchenwald, entsprechende Angebote an Schulen heranzutragen und für solche Besuche zu werben. Und es ist ebenso selbstverständliche Aufgabe der Schule, Schüler mit Geschichte als Lernraum für Zukunftsgestaltung vertraut zu machen. Ein Obligatorium aber etabliert Staatsmoral mit allen Gefahren der Instrumentalisierung oder aber des Verdrusses.

Ein zweites Beispiel betrifft die von einer wahrhaftigen Erinnerungskultur geforderte Sorgsamkeit der Sprache. In der ersten Fassung einer Gedenkrede hatte ich die leicht von der Feder gehende Formulierung gebraucht, die Opfer eines KZ hätten die »Hölle auf Erden« erlebt und seien ihrer Menschenwürde beraubt worden. Beide Formulierungen sind problematisch: Man kann – darauf wies mich eine kritische Leserin hin – die Würde

20 Saul Friedländer, Gebt der Erinnerung Namen, in: Reemtsma/Friedländer (Anm. 17), 29.

21 Hierzu ausführlich FAZ vom 24. 04. 2015.

22 Michael Sturm, Martin Langebach, Das Kriegsende als Erinnerungsort der extremen Rechten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 65, 16–17/2015, 13. 04. 2015, 47 – 53.

23 Dazu auch Rainer Blasius, Bonn und der 8. Mai, in: FAZ 11. 05. 2015.

24 Klaus-Michael Kodalle, »Hier wird nicht benötigt«. Zur deutschen Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert. Eine Herausforderung, in: Siegfried von Kortzfleisch/Wolfgang Grünberg/Tim Schramm (Hrsg.), Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen, Berlin 2009, 307 – 347.

nicht nehmen, sehr wohl aber mit Füßen treten. Und die Hölle auf Erden kann leicht als eine Dämonisierung verstanden werden, bei der Täter dann als Teufel erscheinen. Beide Beispiele zeigen, dass das entscheidende Kriterium für die Ernsthaftigkeit jeder Erinnerungskultur darin zu sehen ist, wie vom Menschen gedacht wird. Kodalle hat sich unter Berufung u. a. auf Viktor Frankl gegen jede Dämonisierung der Täter und des Verbrechens und gegen jede Schwarz-Weiß-Malerei gewandt und am Beispiel von Schindler und der Wirkung des Films »Schindlers Liste« für eine differenzierte Sicht auf die Geschichte plädiert. »Jede Art differenzierter Sicht auf eine Geschichte des Grauens zerschlägt Pauschalurteile und schafft eine Atmosphäre, in der ein Geist der Nachsichtigkeit wirksam werden kann.«²⁵

Eine dritte Gefährdung der Erinnerungskultur ist in der Instrumentalisierung z. B. des Holocaust meist zu Zwecken argumentativer Entlastung zu sehen. Insbesondere das weite Thema der *political correctness* ist hier anzusprechen. Über schädliche Nebenwirkungen wie erneut das Bereiten von Verdross sind es diskurswidrige Tabuisierungen, die eigene »Sprachwelten«²⁶ schaffen und rationale Urteile und Debatten in der Sache verhindern. Diskussionswürdig sind hier z. B. Rechtfertigungsstrategien des NATO-Einsatzes im Kosovo, die durch unmittelbaren Rückgriff auf den Holocaust völkerrechtliche und menschenrechtliche Rechtfertigungen wenigstens in den Hintergrund drängten. Dabei gehört es auch zur Erinnerungskultur, die Entstehung des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes als Reaktion auf nationalsozialistisches Unrecht²⁷ und seine untrennbare Bindung an die Herrschaft des Rechts im Gedächtnis zu bewahren.

Es liegt auf der Hand, dass die Normativität des Erinnerns und sein Freisetzen starker Emotionen die Versuchung zum Missbrauch in sich trägt. Umso wichtiger ist es, Oberlehrer, erst recht staatliche, Vereinfacher oder Hohepriester der *political correctness* unter Kontrolle zu halten und wenigstens einseitige Deutungshoheit zu verhindern. Um dies zu ermöglichen, sind drei Strukturmomente der Erinnerungskultur unerlässlich: Erstens eine Kontrolle der Fakten durch die Präsenz überprüfbarer historischer Forschung und auch deren mediale Verbreitung, zweitens ein Offenhalten diskursiver Auseinandersetzung über die Vergangenheit und drittens eine Pluralität von Trägern institutionalisierter Erinnerungskultur. Nur im Zusammenwirken dieser drei Strukturmomente kann die Erinnerungskultur ihr Fließgleichgewicht erhalten. Damit sind heftige Debatten, wie wir sie etwa im Zusammenhang mit der Errichtung von Denkmälern erlebt haben und auch künftig erleben werden, nicht ausgeschlossen, sondern gewinnen bei einem Offenhalten der Debatten sogar eine positive Anstoßfunktion.

In meinen Augen kann erst bei Vorliegen dieser drei Strukturmomente und ihrem Zusammenwirken von einer wirklichen Erinnerungskultur gesprochen werden, die den Optimismus in Saul Friedländers Zweifel rechtfertigt, »dass irgendeine Person oder Gruppe in der Lage ist, das Gedächtnis der Öffentlichkeit länger als für sehr kurze Zeitspannen zu manipulieren.«²⁸

25 Kodalle, ebd. 322.

26 Kodalle ebd. 343 f. mit Imre Kertész.

27 Detailliert für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights. Origin, Drafting and Intent*, Philadelphia 1999.

28 Friedländer, *Gebt der Erinnerung Namen* (Anm. 20), 30.

»DENKMAL DER SCHANDE«. INSZENIERTE TABUBRÜCHE UND ERINNERUNGSKULTUR

I

Es klingt wie eine Binsenweisheit: Wir sind überall von Geschichte und deren vielfältigen Interpretationen umgeben, auch wenn wir uns dessen oftmals nicht bewusst sind. Oft wissen wir jedoch die Zeichen in der Landschaft nicht (mehr) zu deuten. Zu diesen Zeichen gehören Häuser und Bauten ebenso wie Straßennamen oder Denkmäler. Zur Geschichte, die uns umgibt, gehören aber auch unsere Eltern und Großeltern sowie ältere Nachbarn mit ihren Erinnerungen und Erfahrungen und den von ihnen vermittelten Deutungen aktueller Ereignisse und Entwicklungen. Auch unsere eigenen Erinnerungen und Erfahrungen bestimmen natürlich unsere Sicht auf die Vergangenheit.

Zur im Alltag präsenten Geschichte gehören nicht nur das, was »da« und damit sichtbar ist, sondern auch die vielen Fehlstellen: Nicht mehr vorhandene Bauten, Denkmäler, veränderte Bezeichnungen für Plätze, Straßen oder Parks. Während sich die einen daran erinnern, dass Orte früher anders aussahen oder anders hießen, kennen andere wiederum nur die aktuelle Situation und sehen keine »Fehlstellen«. Der Berliner Schriftsteller und Feuilletonist Heinz Knobloch hatte 1996 in einem Büchlein mit Streifzügen durch das wiedervereinigte Berlin gewarnt: »Misstraut den Grünanlagen«. Denn an ihrer Stelle hätten früher oft Synagogen oder jüdische Krankenhäuser, Schulen und Gemeindezentren gestanden.¹ Diese Fehl- bzw. Leerstellen stehen nicht nur für Zerstörung und Verlust, sondern auch für die Umdeutung von Vergangenheit, für verdrängte Ereignisse. Oftmals wurden diese Leerstellen und Umdeutungen durch Kriege, Gewalt und Systemwechsel hervorgerufen. Dazu gehört auch die »Neuformatierung« von Landschaften in früheren Räumen der Gewalt und des Krieges.

So finden sich fast überall in Osteuropa Landschaften, in denen der Zweite Weltkrieg bis heute seine Spuren hinterlassen hat. Als ein Beispiel möchte ich auf die Tausenden Massengräber verweisen, in denen von deutschen Truppen ermordete Menschen verscharrt wurden wie bspw. Babij Jar in der Ukraine. Hinzu kamen die Massengräber der Menschen, die dem stalinistischen Terror zum Opfer fielen. Oftmals wurden die Massengräber mit Bäumen überpflanzt, um die Spuren der Verbrechen zu verwischen. Dort wo früher ebene Landschaft war, gibt es heute neue Landschaften. Nur der Geschichtskundige vermag die Gräben und Senken, neuen Hügel und kleinen Teiche oder vergleichsweise jungen Baumbestände als Zeichen dafür deuten, dass hier die Gewalt vergangener Zeiten ihre Spuren hinterlassen hat. [Abb1] Die einstigen Schlachtfelder des ersten Weltkrieges

1 Knobloch, Heinz: Misstraut den Grünanlagen. Berlin 1996.



Abb. 1

haben auch 100 Jahre später ein vernarbtes Land hinterlassen. Oder nehmen wir die Umgestaltung von städtischen Landschaften. In Dresden gemahnte über Jahrzehnte die Ruine der Frauenkirche an die immensen Zerstörungen, die die Stadt während des Zweiten Weltkriegs erlebte. In Coventry, in Hiroshima finden sich bis heute erhaltene Ruinen, die als Mahnmale die schrecklichen Zerstörungen in Erinnerung halten sollen.

Zu dieser Neuformatierung von (Stadt)-Landschaften gehört auch die »Zerstörung« und Verbannung von Denkmälern oder Symbolen der überwundenen Regime aus dem öffentlichen Raum oder die Umwidmung von Symbolen und Denkmälern. Der Umgang mit solchen Denkmälern spiegelt stets den vorherrschenden Zeitgeist wider. Einst als Helden verehrte Persönlichkeiten verlieren zu späteren Zeiten ihre politische, kulturelle oder historische Bedeutung. Zu ihren Ehren errichtete Denkmäler werden gegenstandslos und schließlich oftmals entfernt, um Raum für neue Denkmäler zu schaffen, mit denen oftmals neue Sinnstiftung über die Vergangenheit verbunden ist.

Nach 1945 wurden überall in Deutschland im Rahmen der Entnazifizierung offensichtliche Nazi-Symbole wie Hakenkreuze und SS-Runen entfernt. In der sich als sozialistisch definierenden DDR wurden darüber hinaus Zeugnisse der als reaktionär bewerteten Vergangenheit zerstört oder aus dem öffentlichen Raum entfernt. Das betraf insbesondere Denkmäler und Bauten, die als Zeugnisse des preußischen Militarismus galten wie Denkmäler für Friedrich den Großen oder das Berliner Stadtschloss. Aber auch zahlreiche Kirchenbauten wurden zerstört, um in den Stadtzentren Raum für eine

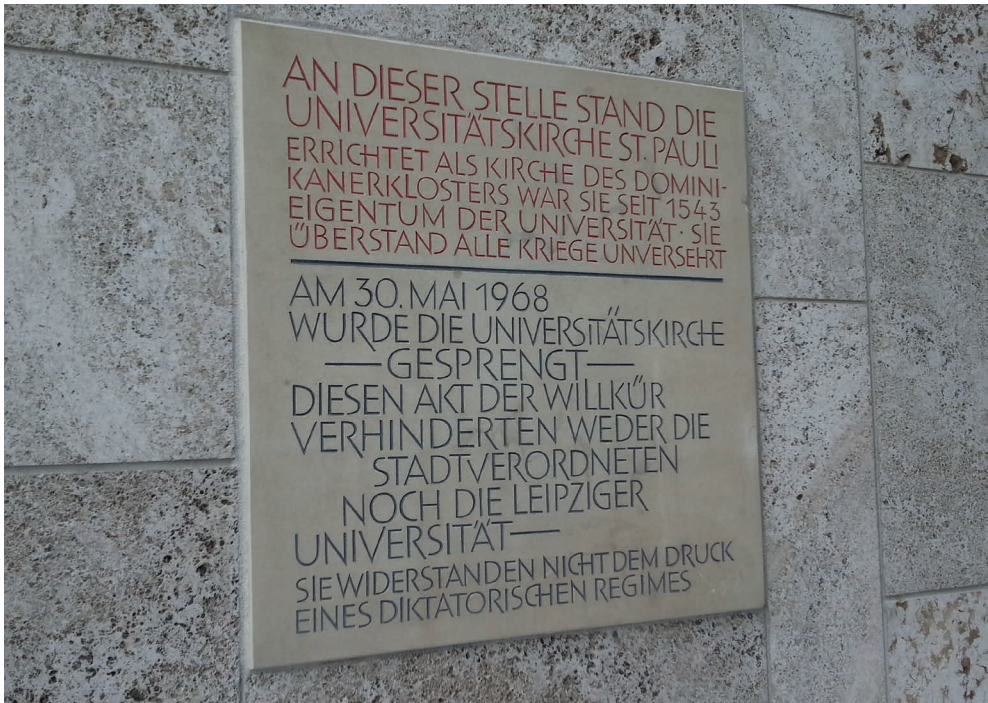


Abb. 2

moderne, sozialistische Stadtgestaltung zu schaffen, in der religiöse Symbole keinen Platz mehr haben sollten. So wurden insbesondere in den 1960er Jahren etwa 60 Kirchen gesprengt. [Abb 2]

Nach der Friedlichen Revolution und der deutschen Einheit 1989/90 erlebte die einstige DDR wiederum eine weitreichende Umgestaltung: Straßen, deren Namen an Heroen der kommunistischen Diktatur erinnerten, wurden umbenannt. Symbole und Denkmäler wurden aus dem öffentlichen Raum entfernt. Vielerorts hat dies kaum Spuren hinterlassen. Wer nicht weiß, dass an einer bestimmten Stelle vormals ein Denkmal stand, wird es nicht vermissen, wenn es nicht wie bspw. auf dem einstigen Lenin-Platz in Berlin zu einer sichtbaren Verschiebung von Sichtachsen und Dimensionalität kam. Auf diesem Platz stand zu DDR-Zeiten ein gigantisches Lenin-Denkmal. Heute findet sich hier ein viel zu kleines Steinensemble, das seltsam deplatziert und verloren wirkt, weil die Dimensionen der neuen Platzgestaltung nicht mehr der ursprünglichen Platzgestaltung entsprechen. [Abb 3]

Im besten Sinne können neu errichtete Denkmäler ein Zeichen für die Übernahme einer auch im öffentlichen Raum manifestierten sichtbaren Verantwortung für Vergangenheit und Geschichte sein, wie das Denkmal für die ermordeten Juden in Berlin zeigt. [Abb 4] Denkmäler kompensieren dabei aber oft auch eine fehlende öffentliche Erinnerung wie das Beispiel der in den 1990er Jahren in der Ukraine vielerorts entstandenen Denkmäler für die Opfer des Holodomor zeigt. [Abb 5] Durch ihre bloße

Abb. 3



Existenz bringen sie Verdrängtes und Vergessenes zurück und machen auf Leerstellen aufmerksam. Der offizielle (oder auch inoffizielle) Umgang mit Geschichte war und ist immer auf staatliche, gesellschaftliche oder individuelle Sinnstiftung ausgerichtet. Je nach den Umständen, unter denen dies stattfindet, beinhaltet es auch den Ge- und Missbrauch sowie die Umdeutung von Geschichte, was wiederum auch eine Tabuisierung bzw. Enttabuisierung von Themen und Ereignissen beinhalten kann. Ich möchte dies an zwei Beispielen aus der jüngeren Geschichte verdeutlichen.

1940 ermordete die sowjetische Geheimpolizei auf Befehl Stalins über 24 000 polnische Militärangehörige und Zivilisten. Dieses Verbrechen wurde mit dem Namen Katyn weltbekannt. Im kommunistischen Polen sowie im gesamten Ostblock durfte über die wahren Täter nicht gesprochen werden. Vielmehr wurde das Verbrechen von Katyn deutschen Truppen angelastet. Gleichwohl wurde die Erinnerung an die wahren Täter in breiten Teilen der Gesellschaft bewahrt und wurde über die Jahrzehnte zu einer Gegenerzählung und zu einer Chiffre für den antikommunistischen Widerstand. Dies äußerte sich auch in der Schaffung von Erinnerungsorten und verbotenen Denkmälern.



Abb. 4

[Abb. 6] Erst nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft in der Sowjetunion und Polen gestand Gorbatschow als damaliges sowjetisches Staatsoberhaupt die sowjetische Täterschaft ein.

Ein Beispiel für die Umdeutung der Vergangenheit und von Denkmälern ist der Umgang mit dem Reiterdenkmal für Friedrich den Großen in Berlin. Dieses Denkmal wurde 1851 eingeweiht und während des Zweiten Weltkriegs zum Schutz gegen die Bomben eingemauert. Nachdem die Verhüllung nach Kriegsende entfernt worden war, hieß es aus SED-Kreisen bald »Der Reiter muss weg – weil er gegen Osten reitet«. 1950 wurde das Denkmal als Symbol »reaktionärer Politik« abgebaut. Zeitgleich wurden die Reste des Berliner Stadtschlusses und des Kaiser-Wilhelm-Denkmal gesprengt und die Denkmäler für Scharnhorst und von Bülow an der Neuen Wache entfernt. Als 1980 Friedrich der Große und die preußische Geschichte in der DDR neu bewertet wurden, stellte man das Denkmal im Rahmen der 750-Jahrfeier der Stadt wieder auf – allerdings nunmehr nach Westen reitend. Dass Friedrich sich nunmehr nach Westen wandte, wurde in der Bevölkerung wiederum ironisch kommentiert und als Vorbote einer möglichen baldigen Öffnung der Mauer interpretiert.

Viele Ereignisse werden je nach Standpunkt unterschiedlich erinnert. Diese Trennlinie verläuft nicht nur zwischen den jeweiligen Erinnerungen unterschiedlicher Akteure, sondern auch zwischen einer meist dominierenden offiziellen und individuellen Erinnerungen. Dabei geht es meist weniger um den Verlauf historischer Entwicklungen oder Ereignisse, sondern vielmehr um deren Interpretation. Verweisen möchte ich dabei auf den Umgang mit den Vertriebenen in beiden Teilen des geteilten Deutschland aber auch auf den bis heute schwierigen Umgang mit diesem Thema in der vereinten Bundesrepublik. Dazu gehört auch, dass Ereignisse umgedeutet werden wie bspw. der Umgang mit dem Kriegsende 1945 in der DDR und in der Bundesrepublik zeigt. Dazu gehört aber auch

Abb. 5



die Bewertung der sowjetischen Speziallager, die oftmals an Orten einstiger nationalsozialistischer Konzentrationslager errichtet wurden. Nach 1990 entbrannte am Umgang mit diesen »Orten mit doppelter Vergangenheit«, die in der DDR als Nationale Mahn- und Gedenkstätten ausschließlich an die nationalsozialistischen Konzentrationslager erinnerten, der erste große erinnerungspolitische Streit der vereinigten Bundesrepublik.

II

Nach der deutschen Einheit galt es – neben vielen anderen Umgestaltungen auf der politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen Ebene – auch eine gemeinsame, gesamtdeutsche Erinnerungskultur zu entwickeln. Diese neue gesamtdeutsche Erinnerungskultur musste die bisherigen, in vielen Bereichen gegensätzlichen Interpretationen der Vergangenheit überwinden und in eine neue »Erzählung« integrieren, zu der insbesondere auch die Wiederherstellung der historischen Wahrheit gehörte.

Unmittelbar nach 1990 gab es in Ost und West zunächst einen breiten Konsens hinsichtlich der Notwendigkeit, sich mit der Vergangenheit und mit den SED-Verbrechen auseinanderzusetzen und an die Opfer zu erinnern. Dabei ging es vor allem darum, das



Abb. 6

Gedenken und die Erinnerung an die beiden Diktaturen in Deutschland zu gestalten. Während es für den westlichen Teil der neuen Bundesrepublik kaum Änderungen gab, ging es in der einstigen DDR um eine grundsätzliche Demokratisierung der Erinnerung und des Umgangs mit der Vergangenheit. Dazu gehörte auch die Benennung der historischen Tatsachen über etliche Ereignisse, die während der kommunistischen Herrschaft verleumdet oder gänzlich verleugnet worden waren. Dies war oft mit einer Selbstverständigung über zentrale Ereignisse der DDR- und Teilungsgeschichte verbunden. Deren Zäsuren waren Gegenstand zum Teil jahrzehntelanger SED-Geschichtspropaganda waren wie bspw.

- die Rolle der Sowjetunion und der KPD/SED bei der Etablierung der kommunistischen Diktatur nach 1945 im Osten Deutschlands
- die sowjetischen Speziallager
- der Aufstand vom 17. Juni 1953
- die Zwangskollektivierung der Landwirtschaft
- der Mauerbau
- oder die Ereignisse von 1968.

Am sichtbarsten wurde diese Erneuerung im Umgang mit der Vergangenheit an der Entfernung vieler kommunistischer Denkmäler und Symbole aus dem öffentlichen Raum. Die damit verbundenen Diskussionen bewegten sich maßgeblich zwischen zwei Polen: Während die eine Seite forderte, die Denkmäler zu erhalten und sie als Teil eines – wenn

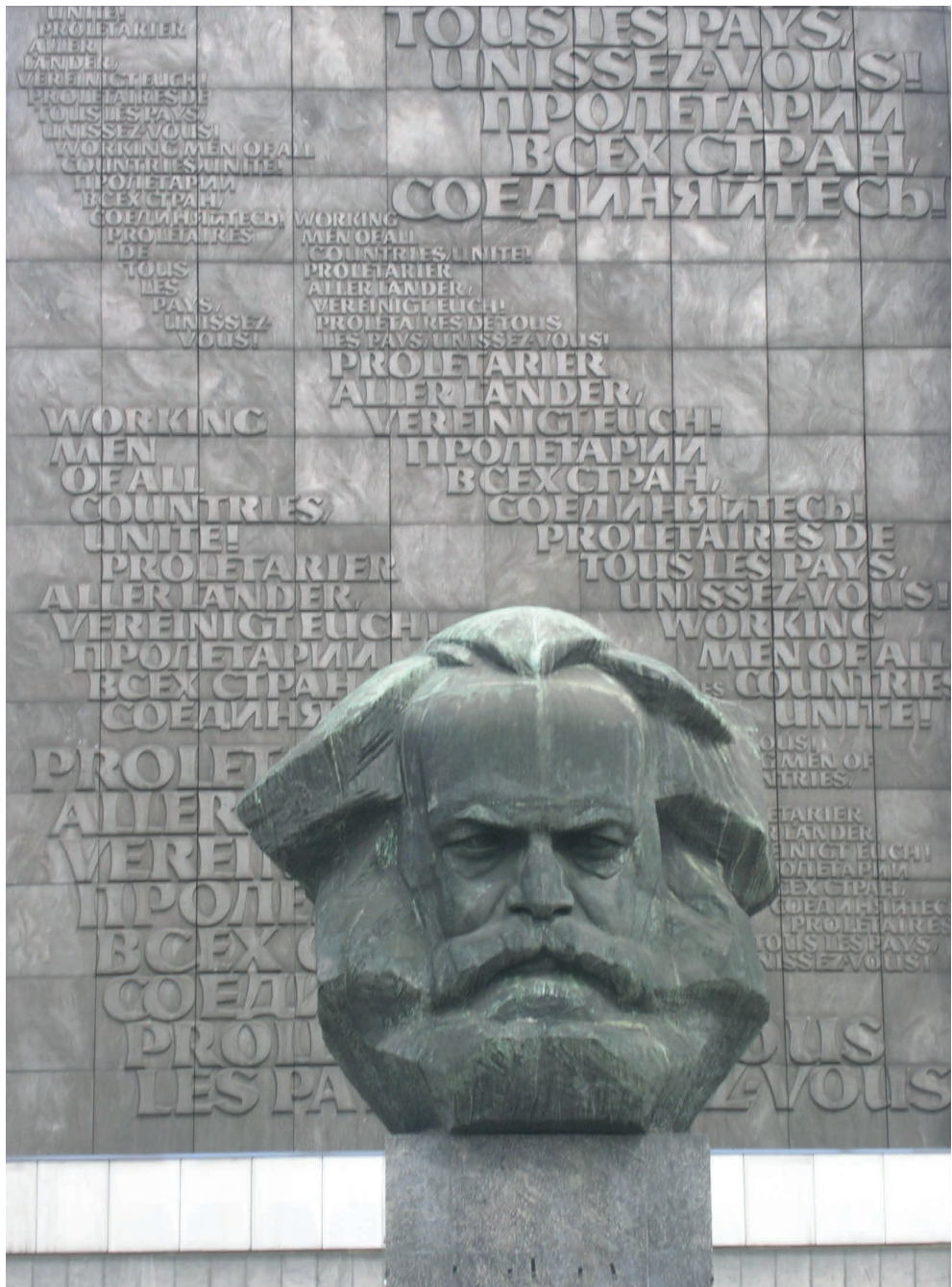


Abb. 8

auch unliebsamen – Erbes verteidigte, stritt die andere Seite darum, diese Denkmäler und Zeichen als Symbole eines antidemokratischen Systems abzureißen und zu ersetzen. Unumstritten war, dass Porträts von Erich Honecker und Willi Stoph aus den Amtsstuben und öffentlichen Einrichtungen verschwinden sollten. Unumstritten war auch, dass die omnipräsenten und von vielen ihrer offensichtlichen Schönfärberei wegen verlachten Slogans, die die Überlegenheit der kommunistischen Partei und den Sieg des Sozialismus feierten, aus dem öffentlichen Raum abgehängt werden sollten. [Abb 7] Während Leninstatuen fast überall entfernt und Leninstraßen umbenannt wurden, blieben die Marx- oder Thälmann-Straßen weitgehend unangetastet und auch deren Denkmäler und Statuen oftmals erhalten. [Abb 8.]

Trotz der vier Jahrzehnte dauernden Teilung und der gegensätzlichen Interpretationen in Bezug auf den Nationalsozialismus zeigte sich bald, dass es hier hinreichend Anknüpfungspunkte zwischen Ost und West gab: Hier waren die offizielle bundesdeutsche Politik und der Umgang mit dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust in der DDR spätestens seit der berühmten Weizsäcker-Rede von 1985 und dem »Historikerstreit« mit dem in der DDR geübten Antifaschismus anschlussfähig. Auf das antifaschistische Narrativ konnte man sich in Ost und West gut verständigen.

Problematisch wurde es hingegen, wenn es um den konkreten Umgang mit der kommunistischen/sozialistischen Vergangenheit in der SBZ und DDR ging. Hier wurde kontrovers diskutiert: Wieviel, wo, woran und wie erinnern? Damit verbunden war eine erbitterte Debatte darüber – nicht nur zwischen Ost und West, sondern quer durch die Gesellschaften in beiden Landesteilen –, was denn die DDR nun eigentlich gewesen sei? Dies äußerte sich bspw. in den Diskussionen um die Verwendung des Begriffs Diktatur in Bezug auf die DDR in den ersten anderthalb Jahrzehnten nach 1990. Jene, die die DDR als Diktatur oder totalitären Staat bezeichneten, wurden als »Kalte Krieger« geschmäht. Gleichzeitig finden sich insbesondere in wissenschaftlichen Aufsätzen viele Umschreibungen für die DDR: Fürsorgestaat, Erziehungsdiktatur, autoritärer Ständestaat. Die naheliegende Bezeichnung als (kommunistische) Diktatur jedoch wurde weitgehend vermieden. Dazu hieß es einerseits, man dürfe die Menschen in der ehemaligen DDR mit der Bezeichnung der DDR als Diktatur »nicht vor den Kopf stoßen«. Andererseits wurde darauf verwiesen, dass die Verwendung des Begriffs »Diktatur« für die DDR eine Relativierung der NS-Herrschaft bedeuten könnte und angesichts der sehr unterschiedlichen Verbrechensdimensionen für die DDR eine andere Bezeichnung gefunden werden sollte. Der kleinste gemeinsame Nenner war dann offenbar die Bezeichnung SED-Diktatur, womit eine Entkopplung der Diktatur in SBZ und DDR aus dem historischen und geographischen Kontext der kommunistischen Diktaturen nicht nur in Europa einherging. Hinzu kamen Befürchtungen, dass der Nationalsozialismus und seine Verbrechen durch das SED-Unrecht relativiert werden könnten.

Die Konflikte über den Umgang mit der kommunistischen Vergangenheit brachen offen bei den Diskussionen um die Umgestaltung der Nationalen Mahn- und Gedenkstätten in den einstigen NS-Konzentrationslagern in Sachsenhausen und Buchenwald aus. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich vor allem daran, wie an die dort nach 1945 betriebenen sowjetischen Speziallager und deren Opfer erinnert werden sollte. Auch hier zeigte sich, dass die DDR-Propaganda in Bezug auf die Insassen dieser Lager

das Meinungsbild nach 1990 noch lange und teilweise bis heute prägt. Die Häftlinge wurden als Nazi-Verbrecher bezeichnet und nur schwer bahnten sich wissenschaftliche Erkenntnisse über den Charakter der Lager und die Zusammensetzung der Häftlingsgesellschaft ihren Weg in das öffentliche Bewusstsein. Belastend für die damaligen Diskussionen erwies sich zudem, dass nach 1990 der in der Bundesrepublik in jahrzehntelangen Auseinandersetzungen erreichte Umgang mit der NS-Vergangenheit als Erfahrungsfolie für den gelungenen Umgang mit und die kritische Aufarbeitung einer Diktatur galt und zum Vorbild für die Aufarbeitung der kommunistischen Diktatur und ihrer Verbrechen wurde.

III

Mittlerweile sind viele Auseinandersetzungen, die das Klima nach 1990 im Bereich der Vergangenheitsaufarbeitung geprägt haben und auch mit persönlichen Verletzungen einhergingen, versachlicht. Kaum jemand diskutiert noch darüber, ob die DDR eine Diktatur war – selbst die Linkspartei bekennt sich mal mehr und mal weniger zu ihrer historischen Verantwortung. Mittlerweile gibt es in der Bundesrepublik über 900 Denkmäler, mehr als 20 Gedenkstätten und 70 Museen, die sich mit der Geschichte der SED-Diktatur und der Teilung auseinandersetzen. Etwa 60 davon entstanden insbesondere in den 1950er und 1960er Jahren in der alten Bundesrepublik. Diese erinnerten zumeist an die Teilung Deutschlands, mahnten die deutsche Einheit an und erinnerten an die Opfer des Aufstands vom 17. Juni 1953. In den 1970er und 1980er Jahren finden sich jedoch kaum neue Denkmäler, die in der alten Bundesrepublik errichtet wurden.

Obwohl nach 1990 zahlreiche neue Denkmäler sowohl für die Erinnerung an die NS-Verbrechen als auch die der kommunistischen Diktatur entstanden, stießen viele Denkmalsinitiativen auf Skepsis und auch Widerstand. Dies betraf die Pläne für das Denkmal für die ermordeten Juden Europas in den 1990er Jahren ebenso wie die Pläne für die Errichtung eines nationalen Denkmals für Freiheit und Einheit, die seit den 2000er Jahren laufen. Da ist die Rede von »Denkmalsflut«, »Mahnmalskitsch«, »Gedenkeritis«;² »Deutschland sucht das Superdenkmal«³ oder der Errichtung eines »Denkmals für die Spaßgesellschaft«.

Während es einerseits eine kritische Zurückhaltung in Bezug auf die Schaffung neuer Denkmäler gibt, steigen die Anforderungen an Denkmäler und Gedenkstätten immer mehr: Es reicht nicht mehr nur an ein (bedeutendes) Ereignis oder deren Opfer zu erinnern. Vielmehr sollte jedes neue Denkmal zugleich einen zusätzlichen Sinn bzw. eine Botschaft verkörpern. So richteten sich bspw. die Diskussionen um das Freiheits- und Einheitsdenkmal darauf, dass dieses Denkmal nicht nur an die Ereignisse von 1989/90 erinnern sollte, sondern an alle demokratischen Bewegungen in der deutschen und/oder europäischen Geschichte. Denkmäler sollen dabei zugleich so etwas wie ein Schlussstein

² Thomas Rogalla in Berliner Zeitung vom 05. 11. 2019 <http://www.genios.de/presse-archiv/inhalt/BEZE/20091105/1/berliner-zeitung.html>.

³ Thomas Brussig 08. Mai 2009 <https://www.tagesspiegel.de/kultur/einheitsdenkmal-thomas-brussig-nicht-die-kuenstler-wir-haben-versagt/1506548.html>.

zu laufenden Debatten sein. Durch ihre universelle Gestaltung und zugeordnete Dokumentationszentren sollen sie zudem historische und politische Antworten geben und möglichst auch eine ästhetisch herausragende Gestaltung aufweisen. Dabei sollen sie historisch bedeutsam, von möglichst großer nationaler/internationaler Reichweite und zugleich konsensfähig und eindeutig in der Botschaft sein. Denkmäler und Gedenkstätten sollen zudem Erkenntnisse vermitteln und möglichst wissenschaftlichen Ansprüchen standhalten. Sie sollen Schüler in Geschichte bilden und Defizite im Geschichtsunterricht ausgleichen, Emotionen herausfordern, aber nicht überwältigen. Sie sollen Identifikation ermöglichen, die nationale Identität stärken. Zugleich sollen sie Ausdruck von Trauer und Betroffenheit sein.

Das alles kann weder ein Denkmal noch eine Gedenkstätte leisten. Denkmalprojekte können gesellschaftliche Debatten anstoßen wie bei der Diskussion um die Errichtung des Holocaustmahnmals in Berlin beispielhaft zu sehen war. Sie können eine kritische und kontroverse Auseinandersetzung anregen und darüber im besten Fall zu einer Verständigung und zu einem gesellschaftlichen Konsens beitragen.

Insbesondere Denkmäler, die den Opfern staatlicher Gewalt nach 1945 gewidmet sind, werden oft von kritischen Fragen begleitet. Von Seiten der Opfer und Betroffenen schwingt dabei auch oft Misstrauen gegen von staatlichen Stellen getroffene Entscheidungen mit. Diese beziehen sich sowohl auf ästhetische als auch inhaltliche Fragen. Dabei kann es bspw. darum gehen, ob man die Namen der Opfer der sowjetischen Speziallager auf Namenstafeln nennen sollte oder nicht. Während viele Vereinigungen der Opfer dies wünschen und befürworten, stößt dies bei den für die Gedenkstätten Verantwortlichen auf Skepsis: Was ist, wenn sich unter den Toten Täter befinden? Werden diese durch die unterschiedlose Namensnennung mit Opfern und willkürlich Verhafteten nicht zugleich geehrt? Neben der umstrittenen Frage, ob man die Namen der Toten aufführen sollte oder nicht, geht es oft auch um die Wahl der Standorte und die Größe der Denkmäler. Da wird die Gestaltung der Denkmäler kritisch hinterfragt und vermutet, eine kalte Gestaltung sei gewählt worden, um Empathie zu verhindern, wie die Diskussion um das 1999 in der Bernauer Straße errichtete Denkmal zeigt. Oder es wird wie am Beispiel der Diskussionen um die Neugestaltung des Gedenkstättenengeländes in Sachsenhausen zu sehen war, angenommen, dass die Positionierung des Dokumentationszentrums zum Speziallager oder die Kürzung des Hochkreuzes auf dem Gräberfeld in Sachsenhausen vorgenommen wurden, um diese vom einstigen Lagergelände aus nicht sichtbar zu machen. Zugleich tun sich die Verantwortlichen für solche Entscheidungen schwer, diese zu erläutern.

Über die »richtige« Form des Umgangs mit Verbrechen und Leid ist ein Konsens so ohne weiteres nicht zu finden. In diesem Sinne stellt sich auch bei der Errichtung von Denkmälern der Umgang mit der Vergangenheit oft als »Schlachtfeld der Erinnerungen«⁴ dar, um ganz am Schluss einen allzu zutreffenden Buchtitel von Claus Leggewie zu zitieren.

4 Leggewie, Claus: Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt. Verlag C. H. Beck 2011.

FREIHEIT IM SPANNUNGSFELD VON DIKTATURERFAHRUNG UND OFFENER GESELLSCHAFT

Wenn gegenwärtig – angesichts der Bedrohung durch den islamistischen Terror, aber auch durch populistische Strömungen – nach dem Wert gefragt wird, den es gegen diese Bedrohung in unserer Gesellschaft um jeden Preis zu bewahren gilt, dann wird in der Regel die *Freiheit* genannt. In der Tat handelt es sich bei der Freiheit auch um den zentralen Wert einer sich als liberal bezeichnenden Demokratie. Diese baut auf die Freiheit der Meinung, der Rede, der Publikation, der Versammlung, der Vereinigung – um nur das Wichtigste zu nennen. Freiheit garantiert Pluralität, und Pluralität wiederum ist die Voraussetzung dafür, dass demokratisch um die beste Lösung gerungen werden kann, eine Lösung, die eben nicht von oben verordnet, sondern in gemeinsamer Suche ermittelt werden soll.

Sich auf die Freiheit zu berufen, ist allerdings voraussetzungsreich; deshalb soll im ersten Abschnitt der folgenden Ausführungen gefragt werden, was der Glaube an die Freiheit inhaltlich impliziert. Im zweiten Abschnitt soll die Freiheitsfrage vor dem Hintergrund der doppelten deutschen Diktaturerfahrung erörtert werden, und im dritten Abschnitt soll es darum gehen, die Gegenwart, in der sich dramatische Änderungen im gesellschaftlichen Zusammenleben abzuzeichnen scheinen, im Lichte der vorangegangenen Überlegungen zu sichten.

1. DIE VORAUSSETZUNGEN DER FREIHEIT

Menschen Freiheit zu gewähren, setzt voraus, dass sie imstande sind, sie vernünftig zu gebrauchen. So unscheinbar die Zuschreibung von Freiheit, noch dazu als natürliche Ausstattung des Menschen, erscheint, so gewichtig ist das, was damit impliziert ist: nicht nur äußere Freiheit (Bewegungsfreiheit, Freiheit von politischem Zwang etc.), sondern vor allem innere Freiheit.

Menschen als frei anzunehmen, unterstellt ein selbstreguliertes Innenleben: Der Mensch ist Herr im eigenen Haus, er kann sich zu sich selbst verhalten, er kann sich selbst bestimmen. Das ist ein durch und durch individualistisches Konzept. Jeder Mensch ist für sich entscheidungsfähig. Er verfügt potentiell über genügend Rationalität, um zwischen

Handlungsmöglichkeiten zu wählen. Er ist mündig und insofern auch verantwortlich für sein Tun. Alles in allem ist die Zuschreibung von Freiheit Ausdruck des Zutrauens in die Vernunftfähigkeit des Menschen.

Man wird nicht umhinkönnen, darin ein spezifisch abendländisches Verständnis des Menschen zu sehen. Die Prägekräfte des Christentums und der griechisch-römischen Antike scheinen hier unverkennbar: Gottesebenbildlichkeit und Vernunftbegabung, beides Kehrseiten derselben Medaille, machen den unendlichen Wert jedes einzelnen Menschen aus und befähigen ihn zur Freiheit. Der Einzelne hat eindeutigen Vorrang vor der Gemeinschaft, und er hat nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Aufgabe, sein Leben selbst zu gestalten.

Das alles ist Kernbestand des westlichen Denkens. Von daher ist auch klar, dass es nicht in allen Weltgegenden auf uneingeschränkte Begeisterung oder die Bereitschaft zur Nachahmung trifft. Es ist aber die Grundlage für die geschichtliche Entwicklung, die zur Demokratie führte: Nur dann kann sich die Herrschaft des Volkes als sinnvoll erweisen, wenn das Volk seinerseits zur Herrschaft über sich selbst fähig ist; und das meint nicht nur die politische Herrschaft über sich selbst, sondern auch die je individuelle Selbstbeherrschung.

Nun scheinen Freiheit und Herrschaft einander zu widersprechen. Das ist aber nur bei einem bestimmten Freiheitsverständnis der Fall – wenn man Freiheit mit schrankenloser Verfügungsgewalt, mit subjektivem Belieben, mit Willkür identifiziert. Versteht man sie so, erweist sie sich als destruktiv: Die Freiheit des Einen ist die Unfreiheit des Anderen. Doch damit nicht genug. Die losgelassene Willkür richtet sich nicht nur gegen die Anderen, sondern auch gegen den seine Willkür auslebenden Menschen selbst. Man darf sich den Diktator nicht als glücklichen Menschen vorstellen. Er ist nicht weniger Opfer seiner Triebe als die von ihm Abhängigen; er ist eben nicht Herr im eigenen Haus, sondern Knecht seiner Bedürfnisse und Objekt des Hasses derer, die er seinerseits knechtet.

Allerdings *kann* man Freiheit als schrankenlose Durchsetzung der eigenen Bedürfnisse deuten. Wenn aber auch die Willkür eine mögliche Erscheinungsweise von Freiheit ist, zeigt sich darin die Ambivalenz der Freiheit: Sie ist als bloße Möglichkeit, etwas zu tun, immer auch die Möglichkeit, das Falsche, das Böse zu tun. Insofern kann sie kein Wert an sich sein. Sie wird wertvoll durch vernünftige Ausfüllung. Vernunftlos gebraucht, kann gerade sie zur gefährlichen Waffe werden.

Was folgt daraus? Die liberale Gesellschaft suggeriert, dass Freiheit als oberster Wert zu behandeln ist. Damit hätte sie aber den Rang einer Kardinaltugend, die immer und unter allen Umständen gut ist, so wie die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, die Besonnenheit. Diesen Rang kann die Freiheit aus den genannten Gründen jedoch nicht für sich in Anspruch nehmen. Welche Konsequenzen konkret daraus zu ziehen sind, soll im dritten Abschnitt ausgeführt werden. Zunächst aber soll ein Blick auf die politischen Verhältnisse geworfen werden, in denen Freiheit, jedenfalls die Freiheit der Bürger, nicht geduldet werden kann: die Diktatur.

2. DIE DEUTSCHE DIKTATURERFAHRUNG UND DEREN GRUNDLAGEN

Dass man Freiheit unendlich wertschätzt, wenn man die Erfahrung der Unfreiheit gemacht hat, liegt auf der Hand. So ist das westliche Freiheitspathos erst vor dem Hintergrund der Erfahrung mit den beiden totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts richtig verständlich. Das Besondere dieser Regime war, dass sie nicht bloß autoritär, sondern totalitär waren. Was ist der Unterschied zwischen diesen beiden Herrschaftsformen?

Ein autoritäres Regime versucht, die Bürger oder besser gesagt: die Untertanen von Außen zu zwingen. Das totalitäre Regime dringt viel tiefer: Es will den Menschen von Innen beherrschen, es will sich seiner Seele bemächtigen, so dass im Fall des Gelingens äußerer Zwang unnötig wird. Der vom Regime erfolgreich abgerichtete Mensch will selbst, was ihm angetan wird – man denke nur an die Schauprozesse im Russland der 30iger Jahre, in denen die Angeklagten bekennen sollten, dass ihnen zu Recht widerfuhr, was ihnen an Unrecht geschah. Den Menschen dorthin zu bringen, das vom Regime Gewollte als seinen eigenen Willen zu deuten, ist die Aufgabe der Ideologie bzw. der ideologischen Indoktrination. Kommunismus und Nationalsozialismus hatten sich die Schaffung des »Neuen Menschen« zum Ziel gesetzt. Der Mensch, den die abendländische Entwicklung bisher hervorgebracht hatte, war für ihre Zielsetzungen nicht tauglich. Er musste umgebracht oder, wenn es möglich war, umprogrammiert werden, damit er jene glorreiche Zukunft herbeiführen konnte, welche die beiden Systeme versprochen.

Wenn man sich fragt, wie es im 20. Jahrhundert zu einer solchen Entwicklung kommen konnte, liefert das Buch »Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert« des französischen Historikers François Furet eine bedenkenswerte Erklärung.¹ Nach ihm war die französische Revolution sozusagen die Schaltstelle für die politischen Entgleisungen des 20. Jahrhunderts: Das bürgerliche Gleichheitsversprechen der Revolution ging in der Folgezeit den einen, den nicht-bürgerlichen, proletarischen Massen, nicht weit genug; sie wollten es radikalieren. So entstand die Idee des Kommunismus. Den anderen, dem entmachteten Adel, ging es zu weit; er wollte die Unterschiede zwischen den Menschen wiederherstellen, bspw. durch den Rekurs auf naturgegebene Unterschiede wie die zwischen den Rassen und den Kulturen. Das wurde zu einer der Grundlagen der faschistischen Bewegungen, die sich erst recht formierten, als der Kommunismus seinen Siegeszug anzutreten begann.

In dieser Sicht sind die beiden totalitären Bewegungen und dann später auch Systeme also die ungewollten Kinder der bürgerlichen Revolution oder des Liberalismus. Das ist natürlich eine verstörende Erklärung, wenn man denn annimmt, dass der Liberalismus doch gerade das Gegengift gegen den totalitären Anspruch darstellt. Dennoch hat die Erklärung einige Plausibilität. Wenn die Menschen- und Bürgerrechte, die in der Französischen Revolution verabschiedet wurden, primär die besitzenden Bürger schützten, war es mit der Gleichheit aus dem Revolutionsmotto »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« nicht so weit her. Und wenn andererseits die früheren Adelsprivilegien hinfällig wurden,

1 François Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*, München Zürich 1998, S. 13 – 51.

sah sich eine ganze Klasse ihrer Freiheitsrechte beraubt. Das Versprechen der Revolution, so Furet, war unendlich, die Einlösung des Versprechens daher unmöglich. Insofern lag der Keim des Verderbens schon im Beginn.

Wie aber, könnte man sich fragen, konnte es überhaupt zu derart überzogenen Erwartungen an Freiheit und Gleichheit kommen? Wahrscheinlich ließen sich dafür verschiedenen Faktoren als ursächlich benennen. Einer davon könnte der Prozess der Säkularisierung sein. Solange man wie im mittelalterlichen Weltbild die Welt von Gottes Wirken überwölbt glaubte, konnten die Ansprüche an die weltliche Sphäre nur begrenzt sein. Die Menschen hatten ihren Bezugspunkt außerhalb des Weltlichen, und dieser war absolut. Insofern konnte die Welt nur relativ Gutes gewähren. So waren die Werte Freiheit und Gleichheit auch nicht zentral, vor allem aber wurden sie nicht als absolut verstanden; beide bezogen sich auf ein Drittes, nämlich auf Gott. Vor Gott waren alle Menschen gleich. Und die Freiheit war eine zu Gott oder gegen ihn, aber primär eben in Bezug auf ihn.

Als dieses tertium comparationis Gott im Laufe der zunehmenden Verweltlichung des Lebens wegfiel, veränderte sich die Bezugsgröße. Nun beanspruchten die Menschen, nicht mehr in Bezug auf ihn, sondern in Bezug aufeinander gleich zu sein – Gleichheit wurde sozial verstanden. Und die Freiheit war nun gänzlich entbunden, da sie gar keinen Widerpart mehr hatte. Freiheit wurde zur unbegrenzten Selbstbestimmung des Menschen. Auch wenn man sie wie bspw. Kant nicht als Willkürfreiheit deutete, sondern als Selbstgesetzgebung, schwang darin doch ein Anspruch auf eine naturgegebene Vernünftigkeit mit, der bedenkliche Folgen haben konnte. Denn wenn der Mensch schon alles in sich hat und sich nicht an etwas ausrichten muss, das mehr und größer ist als er, kann er seine Energie gänzlich auf die Veränderung der äußeren Verhältnisse richten, die er dann freilich nach eigenem Maß entwirft. Dass er damit zugleich andere Menschen seinem Maßstab unterwirft, ist eine nahezu zwangsläufige Folge.

Doch welche Erklärung man für das Entstehen der totalitären Bewegungen auch ansetzt: Tatsache ist, dass sie in ihrem Gestaltungswillen grenzenlos waren. Der Kommunismus sah die völlige Nivellierung aller Menschen vor; alle sollten nicht nur gleich sein, sondern auch gleich denken. Das musste letztlich angestrebt werden, sind es doch nicht zuletzt die Unterschiede im Denken, aus denen die Unterschiede in den Lebensweisen und Lebensverhältnissen resultieren. Gegen die kommunistische Vorstellung einer vereinheitlichten Schafherden-Menschheit rebellierten die faschistischen Bewegungen, die eher eine Raubtiergesellschaft vor Augen hatten: Hier wurden gerade die Rangunterschiede zwischen den Menschen, Rassen und Nationen betont und dem kommunistischen Bedürfniswesen Mensch das faschistische Willenswesen Mensch entgegengehalten. Statt des ewigen Friedens sollte der ewige Kampf herrschen. Dass beide totalitären Systeme von der Züchtung des »Neuen Menschen« träumten, liegt in der Logik ihres Ansatzes. Der Mensch ist das grenzenlos bildbare Wesen; wir formen ihn so, wie wir ihn brauchen können.

Dass damit die Freiheit verlorengehen musste, liegt auf der Hand. Und wenn der Nationalsozialismus auch weitaus mörderischer war als der Kommunismus auf deutschem Boden (nicht weltweit), so war die Freiheit in ihm wohl doch größer als im Kommunismus. Erstens hatte er nur zwölf Jahre Zeit, um die Gesellschaft totalitär umzugestalten; zweitens hielt er im Gegensatz zum Kommunismus zumindest nominell

das Persönlichkeitsprinzip hoch; drittens hatte er bewusst und gemäß seiner Kampfsideologie nicht bloß eine Machtzentrale, sondern viele Machtzentren geschaffen, die miteinander konkurrieren sollten. Insofern war der Totalitätsgrad letztlich wohl geringer als im Kommunismus.

Wer nun beide Schreckenssysteme erdulden musste, was für die älteren Bürger der ehemaligen DDR zutrifft, hatte mit Sicherheit das schlimmste Los. Er musste sich nicht nur gegenläufigen Ideologien unterwerfen, sondern auch zwei Systemen, die den Menschen und seine Würde verachteten. Besonders schwer zu ertragen war sicherlich die Doppelbödigkeit der staatlichen Einrichtungen, sich einerseits zum Träger einer großen weltgeschichtlichen Idee zu erklären, andererseits kein Verbrechen, keine Niedrigkeit, keine Lüge zu scheuen, um das angeblich so große Ziel in die Tat umzusetzen.

Wer ganz und gar in diesen Systemen aufgewachsen ist, hatte keine Erinnerung an eine freie politische Ordnung. Wer vergleichen konnte, wusste, was verlorengegangen war. So hatte man innerhalb eines Systems zwei verschiedene Bewusstseinsstände. Dennoch gelang die Umprogrammierung offenbar auch in dem System mit der längeren Verweildauer nicht; Menschen allen Alters gingen in der DDR auf die Straße, um für mehr Freiheit zu demonstrieren. Zweifellos meinten sie damit auch die Konsumfreiheit, aber ganz sicher nicht ausschließlich diese. Sie hatten es satt, von ihrem Staat belogen und bevormundet zu werden, sie wollten ein anderes Leben, als der Staat ihnen zuzugestehen bereit war. Freilich erwartete sie nach der friedlichen Revolution z. T. anderes, als sie sich erhofft hatten. Sie erlebten die Ambivalenz der Freiheit am eigenen Leibe.

3. DIE SCHWIERIGE GEGENWART

Warum haben so viele Menschen, die der DDR entronnen waren, so enttäuscht auf die neue Freiheit reagiert? Im Westen bestand sehr häufig die Erwartung, nun, nachdem sich sozusagen die Gefängnistore geöffnet hatten, werde man sich voller Enthusiasmus auf die neuen Möglichkeiten stürzen und sie mit Genuss und Kreativität wahrnehmen. Doch wahrscheinlich stellte sich die Situation für viele ehemalige DDR-Bürger so ähnlich dar wie für Strafgefangene, die nach langer Haft in die Selbständigkeit entlassen werden: Sie fühlen sich verloren in einer für sie fremden Welt. Die immer herbeigesehnte Freiheit macht nun Angst. Woran orientiert man sich jetzt nur? Wer sorgt für einen? Wo ist der gesellschaftliche Ort, an den man gehört? Gibt es ihn überhaupt?

Umbruchsituationen wie der Mauerfall vor 27 Jahren sind gut dazu geeignet, das eigene System noch einmal mit anderen Augen zu sehen – mit den Augen der Anderen. Die Freiheit in den westlichen liberalen Demokratien kann auch die Freiheit zu scheitern bedeuten. Es gibt, gerade in Deutschland, ein hochentwickeltes soziales Netz, unzweifelhaft ein bedeutender Schutz vor dem freien Fall. Aber in ihm zu landen, ist mit einem großen Makel verbunden. Man hat es nicht geschafft, aus seinem Leben etwas zu machen. Ein Leben mit Sozialfürsorge erlaubt nicht mehr jenes Maß an Selbstbestimmung, das die meisten haben möchten, das sie aber zugleich fürchten müssen – denn über sich selbst bestimmen zu können, ist ein hoher Anspruch, den nicht jeder Mensch ausfüllen kann.

Ein weiterer bedenklicher Aspekt der Freiheit ist die Leere, in die sie den Einzelnen zunächst einmal stellt. In früheren Gesellschaften war das Schicksal ziemlich weitgehend vorgezeichnet. Geschlecht, Stand und Alter legten meist in großem Umfang fest, wie der Lebensweg sich künftig gestalten würde. In den modernen Demokratien ist fast nichts mehr festgelegt – ein unendliches Meer an Möglichkeiten tut sich auf, und zwar nicht nur innerhalb der eigenen Gesellschaft, sondern weltweit. Das kann glücklich machen, aber auch erschrecken. Wie soll man in dieser Vielfalt das Richtige treffen? Außerdem befindet man sich nicht automatisch in einem definierten gesellschaftlichen Umfeld, in Bindungen, die einen tragen. Zweitausend virtuelle Freunde auf facebook sind realiter nicht unbedingt eine verlässliche soziale Basis.

Und unsere Meinungsfreiheit, auf die wir als Demokraten zu Recht so stolz sind, kann für jemanden, der sie nicht gewohnt ist, als Orientierungslosigkeit erscheinen. Es können doch nicht alle recht haben! Wer sagt einem denn nun, was richtig ist? Und auf wessen Informationen kann man sich überhaupt verlassen, da man doch selbst bei Faktenfeststellungen hier das eine, dort das Gegenteilige lesen und hören kann!

Die Freiheit, die für die Demokratie so unverzichtbar ist, ist eben von ihrem Wesen her nichts Festgelegtes. Sie ist nicht mit einem bestimmten Inhalt verbunden, sondern bloße Möglichkeit, sich jedes Inhalts zu bemächtigen. Damit eröffnet sie großartige Chancen. Sie kann denjenigen, der sich von ihr überfordert fühlt, aber auch in grenzenlose Einsamkeit stürzen, in Versagergefühle, in Ängste, denen er sich ganz allein ausgesetzt sieht und die er besser schon deshalb anderen nicht mitteilt, weil das sein Versagen noch viel deutlicher vor Augen führt. Freiheit will gelernt sein. Aber es ist nicht sicher, dass tatsächlich jeder sie lernen kann, dass es tatsächlich für jeden gut ist, ihr überlassen zu werden.

Deshalb empfindet auch mancher das Bedürfnis, sich aus dem Offenen wieder in das Geschlossene, das Gewohnte zurückzuziehen; anders ist die bisweilen noch immer bemerkbare DDR-Nostalgie nicht zu erklären. Das menschliche Gedächtnis arbeitet sehr selektiv. Es neigt dazu, das Schlechte auszublenden und sich primär an das Erfreuliche zu erinnern. So kann man verdrängen, dass die DDR ein Gefängnis war. In der Erinnerung verklärt sie sich zu einer Gemeinschaft, in der man sich umeinander kümmerte, in der man aufgehoben war, in der man zwar bescheiden, aber in sozialer Sicherheit lebte.

Dass das »Sich-Kümmern« bspw. darin bestand, zuhause vom Betriebskollektiv heimgesucht zu werden, wenn man nicht bei der Arbeit erschienen war, gerät da leicht in Vergessenheit. Auch dass die »Geborgenheit« eine von staatlicherseits Eingeschlossenen war, welche sich nicht nur aus Menschenliebe, sondern aus Bewirtschaftung der Not wechselseitig aushalfen, ist eine weitere verdrängte Wahrheit. Und die vielgerühmte soziale Sicherheit war mit der Anpassung an ein von Spitzeln durchsetztes System erkaufte – abgesehen davon, dass dieses System unfähig war, die bescheidenen sozialen Wohltaten selbst zu erwirtschaften. Letztlich hat mit Gefangenenfreikauf, Krediten und Zahlungen für Reiseerleichterungen der verhasste Westen wesentlich zur Bewahrung der DDR beigetragen.

Doch die Offenheit unserer liberalen Gesellschaft macht nicht nur Menschen zu schaffen, die den »real existierenden Sozialismus« erleben mussten. Auch für im Westen sozialisierte Menschen ist sie eine Herausforderung und wird es immer mehr, da sie nun ebenfalls unsere Landesgrenzen betrifft. Der massenhafte Zustrom von Flüchtlingen

unterschiedlicher Provenienz schafft eine ganz neue Lage. Durch das Hereinströmen des ganz Anderen, des Fremden sieht sich unsere Gesellschaft vor die Frage gestellt, wo sie ihre Offenheit zurücknehmen muss: in Bezug auf ihre äußeren Grenzen und in Bezug auf ihre innere Toleranz. Welches sind die Grenzen der Freiheit – der Freizügigkeit und der Freisinnigkeit, aber auch der Freigiebigkeit?

Das ist wohl nur durch eine breit geführte gesellschaftliche Diskussion zu ermitteln. Dieser muss es um die Bewahrung unserer Freiheit gehen, und da Freiheit, wie schon ausgeführt, ambivalent ist, wird diese Bewahrung nur durch Begrenzung möglich sein. Merkwürdigerweise glauben aber manche Menschen, die Freiheit zu bewahren, indem sie sie de facto aufgeben. Gemeint sind diejenigen, die sich populistischen Bewegungen anschließen, welche gegen Fremde hetzen und das Land am liebsten völlig abschotten würden. Das erste und entscheidende Opfer ihres Tuns ist die geistige Freiheit; die Enge ihres Horizonts lässt nicht einmal mehr das Reden mit Andersdenkenden zu. Von der geistigen Freiheit hängen aber alle anderen ab, ohne sie sind alle anderen Freiheiten nichts.

Unglücklicherweise trifft solche freiwillige Aufgabe von Freiheit auf die Unerfahrenheit mit Freiheit – dies auf Seiten der Einwanderer. Sie alle kommen aus Ländern, die unseren westlichen Individualismus, unsere Rede- und Gedankenfreiheit nicht kennen. Außerdem gehören sie größtenteils einer Religion an, dem Islam, welche die Umma, die Gemeinschaft, dem Einzelnen ganz klar überordnet und das Leben so durchreglementiert, dass zumindest für den Gläubigen nicht mehr so viele Entscheidungsspielräume bleiben. Und auch wenn manche, die zu uns kommen, gerade unsere westliche Freiheit suchen – es kommen keineswegs alle aus diesem Grund. Von daher ist damit zu rechnen, dass ihnen unsere freiheitliche Lebensweise zunächst einmal ein Problem ist. Da ist es naheliegend, sich als Gegenreaktion im Herkömmlichen, im Gewohnten zu verschanzen. Das stiftet die Identität, die unsere Gesellschaft eben nicht einfach liefert, sondern die man ihr abringen muss.

Das ungünstigste Szenario sieht also so aus, dass sich ein Teil der deutschen Bevölkerung in ein geschlossenes Weltbild zurückzieht und sich verbal oder sogar militant gegen jede Offenheit anderen gegenüber wehrt, und dass dem Einwanderer gegenüberstehen, die ihrerseits starr auf dem Eigenen beharren, weil sie unsere westliche Wirklichkeit nicht verstehen und sich durch sie in ihren Grundorientierungen in Frage gestellt sehen. Das ist nun allerdings das ungünstigste Szenario, und es muss nicht so kommen. Die Möglichkeit, dass sich derartige Konfrontationen ergeben, muss man aber in seine Überlegungen miteinbeziehen, wenn man die in der Tat schwierige Lage auf sinnvolle Weise regeln will.

Wie soll unsere Gesellschaft, deren Offenheit ein hoher Wert ist, die aber auch nicht grenzenlos offen sein kann, also auf die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen reagieren? Zunächst einmal erscheint eine genaue Lagenanalyse unabdingbar. Da zeigt sich, dass sich die bisherigen politischen Lager auf unvorhergesehene Weise verschieben. Es gibt eine »Fremdenfreundlichkeit«, die alle bisherigen Grundsätze über Bord zu werfen bereit ist, um bloß nicht als xenophob zu gelten. So vergessen angesichts der Zuwanderer Feministinnen ihr Anliegen, Frauen zu schützen und für deren Gleichberechtigung zu kämpfen; Religionsfeinde verteidigen die Rechte der Muslime gegenüber

dem Anspruch unserer Gesellschaft, sich säkular auszurichten; Antifaschisten übersehen großzügig die Judenfeindlichkeit vieler Muslime, eine Feindlichkeit, die durchaus mitunter eliminatorische Phantasien freisetzt.

Auf der anderen Seite verbinden sich kleinbürgerliche Besitzstandswahrungs-Ängste, die sich populistisch entladen, durchaus mit Ängsten des Bildungsbürgertums um die angestammten Rechte. Menschen aus der Mitte der Gesellschaft werden anfällig für radikale Lösungen, ja z. T. sogar so enthemmt, dass sie selbst zur menschenfeindlichen Tat schreiten. Ehemals Liberale vergessen ihre Liberalität, sobald es, wie ihnen scheint, ans Eingemachte geht und sie ihre Sicherheit bedroht sehen. Kurzum: Alles erscheint gegenwärtig ziemlich durcheinandergewirbelt, und man gewinnt den Eindruck, dass die bisherigen Fronten und Grabenkämpfe ihren Ort doch eher im Sandkasten hatten. Wenn es ernst wird, und so wird die Lage gegenwärtig von vielen empfunden, gelten auf einmal ganz andere Regeln.

Das wirft die Frage auf, wie tief die offene Gesellschaft mit ihren großen Möglichkeiten, aber auch hohen Anforderungen an den Einzelnen tatsächlich in uns verankert ist. Auf jeden Fall muss sie gerade dann, wenn alle möglichen Kräfte an ihr zerren, besonders verteidigt werden. Vor dem Ruf nach dem »starken Staat« sollte uns unsere Diktaturerfahrung bewahren. Der »starke Staat« ist ein Staat, der sich selbst ermächtigt und die Bürger entmündigt. Das Sicherheitsempfinden, das er manchem vermitteln mag, ist trügerisch; denn in einem solchen Staat ist niemand sicher vor dem Zugriff staatlicher Einrichtungen. Das sollte man jenen vielleicht noch einmal in Erinnerung bringen, die an die einfachen Lösungen glauben und den Staat herbeisehnen, der ein Machtwort spricht. Sie unterstellen dabei immer, dass es ein Machtwort in ihrem Sinne sein würde.

Unsere offene Gesellschaft muss sich gerade in den Situationen bewähren, in denen die Freiheit bedroht ist – bedroht durch Bürger, die sie freiwillig aufzugeben bereit sind, durch Terroristen, denen sie ein Dorn im Auge ist, durch eine Zuwanderung, die gar nicht mehr oder jedenfalls nur schwer steuerbar erscheint. Aufgrund der dargestellten Ambivalenz der Freiheit – sie ist bloße Möglichkeit zu etwas, aber nicht schon selbst dieses »Etwas« – genügt es aber nicht, sie zu beschwören, um sie zu bewahren. Es zeigt sich ja ganz im Gegenteil, dass sie gegebenenfalls sogar eingeschränkt werden muss, wenn man sie bewahren will. Wenn bspw. Landesgrenzen geschlossen werden, behindert das auch die Freizügigkeit der im Lande lebenden Bürger.

Freiheit zu bewahren, setzt also mehr voraus, als sich verbal zu ihr zu bekennen. Letztlich lässt sie sich wohl nur dadurch sichern, dass man das Wertesystem, auf dem sie beruht und durch das sie erst sinnvoll ausgefüllt werden kann, stark macht. Dazu gehören: der Glaube an die Selbstverantwortung jedes einzelnen Menschen, eine Verantwortung, die er weder an Parteien noch Bewegungen noch den Staat abgeben kann; die Pflicht zur mitmenschlichen Sorge, wobei Mitmensch nicht bloß der deutsche Mitbürger ist; die Mitverantwortung für das Gemeinwesen; die Bereitschaft, das Eigene zurückzustellen, wenn es um höhere Zielsetzungen geht; Wahrhaftigkeit im gesellschaftlichen Umgang und bei der gemeinsamen Suche nach der für alle besten Lösung.

Es handelt sich also um einen Individualismus, der sich nicht gegen die Gemeinschaft durchsetzt, sondern in ihr und mit ihr entfaltet. Im Grunde ist das nicht mehr und nicht weniger als die moderne Fassung antiker und christlicher, aber eben erkennbar

abendländischer Wertvorstellungen. Sie sind es, die unsere Freiheit ermöglicht haben. Sie zu verteidigen, bedeutet keine Kriegserklärung an andere, denn das mit ihnen verbundene menschheitliche Ethos verbietet gerade das. Wenn aber andere uns den Krieg erklären, wie es gegenwärtig z. B. durch den islamistischen Terror geschieht, sollten wir wissen, was wir zu verlieren haben, wenn wir nicht für unsere Werte eintreten. Ein relativistisches »Jeder hat eben seine Werte« reicht hier nicht aus. Denn die Gegenseite zählt Toleranz und Freiheitlichkeit eben nicht zu ihrem Wertekanon.

ULRIKE ACKERMANN

WESTLICHE WERTE

So tragisch der Anlass auch sein mag: die islamistischen Terroranschläge in der ganzen Welt, die Morde an den Mitarbeitern der Satire-Zeitschrift Charlie Hebdo, die grauenhaften Attentate im November 2015 in Paris und die jüngsten in Istanbul zwingen uns wieder einmal, uns der grundlegenden Errungenschaften der liberalen Demokratie zu vergewissern, und genau hinzuschauen, in welcher Weise unsere westlichen Werte bedroht sind. Aber auch die Gewaltausbrüche des tobenden Mobs an den Bahnhöfen in der Silvesternacht in Köln 2016 waren Angriffe auf unseren Lebensstil und den öffentlichen Raum. Frauen wurden attackiert, weil sie Frauen sind, Sex mobbing, »taharrush gamea«, wie es in vielen arabischen Ländern alltäglich üblich ist.

Islamisten führen seit langem einen Krieg gegen unsere Freiheiten und modernen, westlichen Lebensstil. In ihren Augen ist Paris die »Hauptstadt der Unzucht und der Laster«, die sie zerstören wollen. Explosiver Hass schlägt dem Westen entgegen. Gehasst wird der Geist des Westens, wie er in Wissenschaft und Vernunft zum Ausdruck kommt, und sein Lebensstil. Gebrandmarkt wird sein Individualismus, sein Materialismus und Hedonismus, die Sexualität und ihr Urbild, der weibliche Körper. Der politische Islam weiß genau, was er will. Er zaudert nicht, er zweifelt nicht und zerstört alles, was vor und nach ihm entstanden ist. Die jungen Männer und Frauen, die in diesen Krieg gegen den Westen ziehen, berauschen sich in der Gemeinschaft der Umma an ihrer göttlichen Mission, die ihnen den Austritt aus der in ihren Augen sinnentleerten, profanen, westlichen Welt und den Eintritt ins Paradies und ins Reich der Jungfrauen bescheren soll. Besonders dem Gottlosen gilt der Hass, er soll vernichtet werden, um den Weg frei zu machen für die globale Herrschaft des Kalifats. Darin gilt das Individuum nichts und das Kollektiv alles. Mit dem Krieg, den der Islamische Staat und andere Terrorgruppen militärisch wie ideologisch gegen den Westen führen, hat diese totalitäre Ideologie rasante Verbreitung gefunden. Allzu lange hat die Politik die Abschottung der bei uns entstandenen Parallelgesellschaften, in denen es bis heute Ehrenmorde, Zwangverheiratungen und Frauenverachtung gibt, und die immense Zunahme des Salafismus sowie die Folgen des Syrienkrieges, den Zerfall der arabischen Staaten verharmlost.

Doch nicht nur der Islamismus, der gegen den Westen ideologisch und militärisch wütet, fordert den Westen und sein Selbstverständnis heraus. Auch die neoimperiale Politik Wladimir Putins, sein Krieg in Syrien und in der Ukraine und seine Destabilisierungsversuche der Nachbarstaaten haben eine neue Situation geschaffen seit dem

Ende des Kalten Kriegs und dem Ende des Kommunismus« in Ostmitteleuropa. Auch dadurch geraten die westlichen Werte unter Druck. Mit eifriger Propaganda und großen Geldsummen an links- und rechtspopulistische Bewegungen versucht Putin darüber hinaus Europa zu spalten und zu destabilisieren. Seine aggressive Politik nach außen begleitet Putin mit einem Autoritarismus nach innen. Ideologisch lässt er sich dieses Konzept von seinem Chefberater Alexander Dugin untermauern, der vor einiger Zeit den »Dschihad gegen den westlichen Liberalismus« ausgerufen hat.

Aber auch rechts- und linkspopulistische Parteien und Bewegungen in ganz Europa schüren mit ihrer Globalisierungskritik, mit Antikapitalismus und Antiamerikanismus Zweifel an den Errungenschaften der westlichen Zivilisation. Bis in die Mitte der Gesellschaft reicht die Einschätzung, der Westen habe die Flüchtlingskrise selbst verursacht, aufgrund seiner Kolonialgeschichte und früheren Kriegen. In der öffentlichen Debatte hatte man lange Zeit den Eindruck von Freiheitsvergessenheit und Werteschüchternheit. Seit den Übergriffen in der Kölner Silvesternacht ist beides endlich Gegenstand einer breiteren Debatte geworden.

Was sind diese westlichen Werte und der darin gründende Lebensstil, die heute von unterschiedlichen Seiten so heftig attackiert werden? Demokratie, Rechtsstaat, Gewaltenteilung, soziale Marktwirtschaft, Achtung der Menschenrechte, die Trennung von Staat und Kirche bzw. Gesellschaft und Religion, Meinungsfreiheit (- die im übrigen historisch aus der Kritik an der Religion und Kirche entstanden ist), Religionsfreiheit und Schutz von Minderheiten. Vor allem die Wertschätzung des Individuums gegenüber dem Kollektiv, aus welcher sich das Prinzip der Selbstverantwortung und die Chance zur Selbstbestimmung ableiten, sind wesentliche Elemente unseres westlichen Wertekanons, der unsere gesellschaftliche säkulare Ordnung begründet: damit ist sie das Gegenteil einer Umma – wie sie der politische Islam anstrebt oder eines Kollektivismus, der totalitären Diktaturen eigen war und ist. Aus gutem Grunde handelt es sich explizit um Individual- und nicht um Kollektivrechte – was im übrigen auch als Antwort auf die europäischen Erfahrungen der Diktaturen im letzten Jahrhundert zu verstehen ist. Des weiteren zeichnet unsere westlichen Lebensweisen aus: freiwillige Bindungen, die nicht auf Zwang beruhen, Gleichberechtigung der Geschlechter, sexuelle Selbstbestimmung, die Pluralität der Lebensstile, Toleranz, Skepsis gegenüber alten Gewissheiten, das Recht auf Irrtum und nicht zuletzt die diesseitige Lebenslust im Unterschied zu religiöser Jenseitigkeit.

Für das westliche Freiheitsverständnis war die Entstehung der Polis Mitte des achten Jahrhunderts v. Chr. ein wichtiger Baustein. Die ersten Bürger in der Geschichte machten in einem von öffentlicher Vernunft regierten Staat ihre Gesetze selbst – Frauen und Sklaven waren allerdings damals ausgenommen. Es war die Grundlage für das, was die englischen Philosophen später »Government of Law, not of Men« und »Rule of Law« nannten. Auch das Naturrecht ungeschriebener Gesetze verdanken wir den Griechen. Die Rechtsgelehrten des Römischen Reichs schufen dann in nur wenigen Jahrhunderten das Privatrecht, welches das Privateigentum definierte, die positive historische Grundlage der modernen westlichen Rechtssysteme. Die darin postulierte Unterscheidung von Mein und Dein ist letztlich die Voraussetzung für die Entstehung der unabhängigen individuellen Person, der *persona*, von der Cicero sprach. Diese sukzessive Wertschätzung des

Individuums war die Grundlage für die jüdischen und christlichen Vorstellungen vom Menschen als einer Person, die moralisch für sich selbst verantwortlich und in ihrer Einzigartigkeit von Gott geschaffen ist. Die Idee von der Gleichheit der Menschen vor Gott verwandelte sich im Zuge der Säkularisierung in die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz. Die Unterscheidung im Christentum zwischen Gott und Kaiser, geistlicher und weltlicher Sphäre, war der Vorläufer für die spätere Gewaltenteilung und die Entstehung der Zivilgesellschaft. Mit der Aufwertung der einzelnen Person und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten schuf dann die Renaissance den Anfang des modernen Individualismus und war gleichsam Vorbotin des Liberalismus. Die Reformation und der einsetzende Säkularisierungsprozess beschleunigten die Weiterentwicklung der politischen, geistigen und individuellen Freiheit. Der Individualisierungsschub des 15., 16. und 17. Jahrhunderts in Europa verwandelte das Bild vom Menschen auf umfassende Weise. Das neue Selbstbewusstsein war eng verbunden mit dem wirtschaftlichen Aufschwung in den Städten und dem Aufstieg der großen Handelshäuser, wie der Hanse, Fugger und Medici. Der nationale und internationale Handel wuchs stetig. Markt, Kapital, Wettbewerb und Konkurrenz gewannen an Bedeutung und ebneten *à la longue* den Weg zum Kapitalismus. Individueller Unternehmergeist begann sich zu entfalten. Die Philosophen der Aufklärung begleiteten diesen Weg in die Freiheit. Ein mutiges Bürgertum entfachte die demokratischen Revolutionen im neuen und alten Westen, die die repräsentative Demokratie und Gewaltenteilung auf den Weg brachten. Die Ideen der Amerikanischen Revolution von 1776 und der Französischen Revolution von 1789 mündeten in der Erklärung der unveräußerlichen Menschenrechte und sind Kern unseres Grundgesetzes geworden.

Auch wenn die Geschichte gezeichnet ist von Katastrophen und Rückfällen in die Barbarei, konnte dieser fortschreitende Prozess der Befreiung nicht aufgehalten werden. Der Aufklärung und ihrer Kritik verdanken wir den technischen, wissenschaftlichen, sozialen und kulturellen Fortschritt, der Moderne den Kapitalismus und die Demokratie. Es war ein Emanzipationsprozess für den Einzelnen wie für die Gesellschaft, der in ständiger Transformation gründete. Aus dem Feudalismus erhob sich die Demokratie, dem aufsteigenden Kapitalismus begegnete die Arbeiterbewegung und dem Patriarchat die Frauenbewegung. Der Kolonialismus forderte antikoloniale Bewegungen heraus. Die Diktaturen im Europa des 20. Jahrhunderts konnten überwunden werden, weil der Widerstand gegen sie *à la longue* stärker war und sich eine antitotalitäre Tradition entwickelte. Auch wenn die Geschichte gezeichnet ist von Katastrophen und Rückfällen in die Barbarei, konnte dieser fortschreitende Prozess der Befreiung nicht aufgehalten werden. Diese erfolgreiche Zivilisationsgeschichte des Westens ist ein normatives, kulturelles transatlantisches Projekt (Heinrich August Winkler), das so lange unvollendet bleibt, solange die Universalität der Menschenrechte nicht realisiert ist.

Hat die Bevölkerung ein Bewusstsein von diesen westlichen Freiheitswerten? Gibt es ein Bedrohungsbewußtsein? Und ist die Gesellschaft bereit, diese Werte zu verteidigen?

Der Freiheitsindex Deutschland des John Stuart Mill Instituts hatte im letzten Jahr den Schwerpunkt »Westliche Werte«. In diesem Jahr wird es in Fortsetzung um die westlichen Lebensstile gehen. Seit fünf Jahren erhebt unser Institut neben anderen Forschungsprojekten den Freiheitsindex Deutschland, der sich aus einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage und einer Medieninhaltsanalyse zusammensetzt und ermittelt, wie es die

Deutschen mit der Freiheit halten. Lag der Index 2014 auf einer Skala zwischen -50 und +50 bei -7, so stieg er 2015 auf -1: d. h. die gesellschaftliche Wertschätzung der Freiheit ist im Vergleich zu den Vorjahren gewachsen. Auch das subjektive Freiheitsgefühl der Bürger ist stärker geworden. Doch in Bezug auf die freie Meinungsäußerung herrscht eine angespannte gesellschaftliche Atmosphäre. Der Anteil derjenigen, der sagt, man könne seine politische Meinung frei äußern, ist auf dem niedrigsten Stand seit 1990. Das ist die berühmte Schweigespirale, von der Elisabeth Noelle-Neumann seinerzeit sprach. Über 90% der deutschen Bevölkerung fühlen sich ganz klar dem Westen zugehörig. 52 % sagen, es gibt eine westliche Kultur, gemeinsame Werte und Vorstellungen, die die westlichen Länder von anderen unterscheiden. Die schärfsten Bedrohungen für die »westlichen Werte« sehen die Befragten im internationalen Terrorismus (35 %). Spontan assoziieren die Deutschen mit dem Begriff westliche Werte individuelle Freiheiten und Demokratie. Freie Wahlen (83 %) sowie Presse- und Meinungsfreiheit (80 %) werden am häufigsten genannt, an dritter Stelle steht Religionsfreiheit (75 %). Der Aussage, »Der Islam gehört inzwischen zu Deutschland« stimmen 63 % der Bevölkerung nicht zu. Immerhin 40 % der Befragten haben das Gefühl, dass die westlichen Werte bedroht sind. Diese Ergebnisse wurden vor den letzten Anschlägen in Paris erhoben.

Die fortwährenden Brandanschläge auf Asylbewerberheime, der rechte Mob, der seine Fremdenfeindlichkeit und seinen Sozialneid auf der Straße und im Internet austobt, zeigen eine lautstarke Minderheit, die mit Freiheitswerten wenig im Sinn hat. Rechtspopulistische Bewegungen gibt es auch bei unseren europäischen Nachbarn; AfD und Pegida sind eher Nachzügler. Auf ihren Demonstrationen wurde vor Überfremdung gewarnt: »Keine westlichen Zustände in Sachsen«; »Nieder mit der gleichgeschalteten Lügenpresse«; »Volksvertreter sind Volksverräter«. Ausländerfeindlichkeit mischt sich hier mit Putin-Bewunderung, Antikapitalismus mit Antiamerikanismus, Deutschtümelei mit der Verachtung der Demokratie und ihrer Institutionen. Dieses Sammelsurium aus unterschiedlichen Affekten und Parolen mündet in einem ausgeprägt antiwestlichen Ressentiment – das leider nicht nur Dresdener Wutbürgern eigen ist. Denn die Skepsis gegenüber den Errungenschaften der westlichen Freiheiten reicht weit hinein in die Mitte der Gesellschaft und beschränkt sich nicht auf den Populismus des rechten oder linken Rands – ein Phänomen, das wir inzwischen in allen Teilen Europas finden.

Aber auch Intellektuellen, Teilen der Funktionseliten und wirtschaftlichen Akteuren scheint die Begeisterung über die Erfolgsgeschichte des Westens abhanden gekommen zu sein. Konservative und linke Kulturkritik an der kapitalistischen Moderne, die den Verlust einer unterstellten ursprünglichen Einheit und integren Welt betrauern, überlappen sich zuweilen. Auch in der multikulturellen Verherrlichung fremder Kulturen, dem Lobgesang auf das Ursprüngliche, Unverdorbene, frei von kapitalistischen Überformungen schwingt ein antiliberales und antiwestliches Ressentiment mit. Ein tief sitzendes Schuldgefühl angesichts der europäischen Kolonialgeschichte und der Verbrechen der Nationalsozialisten speist den Multikulturalismus und schürt die Selbstzweifel. Besonders Individualismus und Säkularität sind unter Beschuss geraten. Sie gelten als Werte einer westlichen Kultur, die schleunigst relativiert werden soll und keineswegs mit einem universellen Anspruch auftreten dürfe.

Das ist der eigentliche Zynismus gegenüber den Hunderttausenden, die alles riskieren, um bei uns neu zu beginnen. Sie werden lieber als Opfer des Kolonialismus, des Kapitalismus und westlicher Politik angesehen, denn als Menschen, die unbedingt ihre alten Lebensumstände ändern wollen und müssen.

Angeichts der Flüchtlingswelle und Migrationsbewegung in Richtung Europa und insbesondere Deutschland scheint vielen hierzulande erst zu dämmern, wie begehrt diese Ecke der Welt ist. Wohlstand, Rechtsstaat, Marktwirtschaft, funktionierende repräsentative Demokratie und die Achtung der Menschenrechte sind so attraktiv, dass inzwischen über 1 Million ihr Leben riskiert haben, um hier neu anzufangen. Sie flüchten vor Armut, vor Kriegen und Bürgerkriegen in gescheiterten oder zerfallenden Staaten des Mittleren Ostens, vor afrikanischen Diktatoren, islamistischen Terrorgruppen und dem barbarischen Terror des Islamischen Staats. Die Wirtschaftsmigranten aus dem Balkan wollen am westlichen Wohlstand partizipieren, ebenso im übrigen wie die politischen Flüchtlinge. Sie begehren genau das, was ihre Peiniger hassen und vernichten wollen: unsere freiheitliche wirtschaftliche und politische Ordnung, den gut ausgestatteten Sozialstaat, die Einhaltung der Menschenrechte und unseren modernen westlichen Lebensstil. Da kollidieren dann unterschiedliche Werte: auf der einen Seite das hohe Gut der Freizügigkeit und Mobilität, Reisefreiheit und Niederlassungsfreiheit, auf der anderen Seite der Rechtsstaat, der die Gewährung des politischen Asyls regelt und dafür sorgen muss, dass dieses Grundrecht nicht von Wirtschaftsmigranten ausgehöhlt wird. Die Kluft zwischen dem Recht und der Realität waren in unserem Land noch nie so groß, warnen inzwischen auch führende Verfassungsrechtler. Eine Mehrheit der Bevölkerung hat sich lange Zeit hilfsbereit und aufgeschlossen gegenüber den Neankömmlingen gezeigt. Die Stimmung ist inzwischen kippt. Zugleich verlangt die Situation großes Improvisationstalent von überforderten Grenzbeamten, Polizisten und Kommunen, die die Registrierung und Unterbringung der Flüchtlinge unbürokratisch und menschenwürdig regeln müssen. Die politische Klasse hat diese zu erwartende Völkerwanderung jahrelang kleingeredet und ist nun völlig unvorbereitet. Inzwischen besteht wenigstens ein Konsens darüber, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist. Doch wie die Registrierung, Versorgung und Integration der Flüchtlinge und ebenso ihre Ablehnung und Abschiebung jetzt und in Zukunft gehandhabt werden sollen, ist unklar. Die staatlichen Institutionen und v. a. die ehrenamtlichen Helfer sind bemüht, das Chaos zu ordnen und in den Griff zu kriegen – was bisher nur zu einem Teil gelungen ist.

Zugleich – und verschärft unter der Terrordrohung – reiben sich die Werte Freiheit und Sicherheit, die der Staat seinen Bürgern gewähren muss, um ihre Freiheit zu schützen. Denn nicht nur verfolgte Christen und aufgeklärte syrische Ärzte wollen bei uns Asyl. 80% sind Ungelernte. 2/3 sind junge Männer aus arabisch-patriarchalischen Gesellschaften, Kriegs erfahren und teils traumatisiert, darunter auch Kleinkriminelle, IS-Sympathisanten und Dschihadisten. Sie bringen ein gänzlich anderes Verständnis von Recht und Gesellschaft mit, oft verbunden mit Frauenfeindlichkeit, Homophobie und Antisemitismus.

Selbstverständlich gehören Muslime zu Deutschland, aber als Individuen und nicht als religiöses Kollektiv, das Sonderrechte jenseits des Grundgesetzes verlangt. Denn eine offene Gesellschaft kann auf Dauer nicht dulden, dass sich in ihr abgeschottete,

geschlossene Parallellgesellschaften etablieren, in denen der Salafismus auf guten Nährboden fällt und die Werte einer modernen, liberalen Gesellschaft abgelehnt werden. Wer Frauen in unserem Land nicht achtet und respektiert, hat hier nichts verloren. In Sachen Prävention und Integration besteht bei uns noch ein immenser Nachholbedarf.

Migration hat in den vergangenen Jahrhunderten Innovation und Wohlstand angetrieben. Warum sollte dies heute anders sein? Allerdings muss sie begrenzt und geordnet verlaufen, der Missbrauch des Asylsystems und des Sozialstaats unterbunden werden, die Anerkennungsverfahren endlich deutlich verkürzt und den Flüchtlingen schneller Zugang zum Arbeitsmarkt, den Kindern und Jugendlichen zu Schule und Hochschule ermöglicht werden. Es kann indes nicht länger hingenommen, dass hierzulande zig-Tausende Flüchtlinge nicht, manche dafür mehrfach registriert sind. Der Staat muss seine Kontrolle und sein Gewaltmonopol endlich wieder zurückerlangen. Es darf nicht länger rechtsfreie Räume geben. Die Verschärfung des bisherigen Asylrechts nutzt indes wenig, wenn zu wenig Personal und Mittel für die Umsetzung zur Verfügung stehen, wozu endlich auch konsequente Abschiebungen zählen. Auch über eine Entkopplung von der Aufnahme der Flüchtlinge und einem langfristigen Bleiberecht sollte nachgedacht werden. Doch ohne eine Entlastung Deutschlands und tatsächlich gesicherte Außengrenzen werden wir die Herausforderungen nicht meistern können. Ist Angela Merkels Politik der offenen Grenzen und beschworenen Willkommenskultur gescheitert? Inzwischen ist Deutschland damit in Europa isoliert, eine gerechte Verteilung von Flüchtlingskontingenten innerhalb Europas nicht in Sicht. Die Außengrenzen sind nach wie vor offen. Griechenland war lange Zeit nicht willens sie zu schützen und auch nicht in der Lage dazu. Und ob die Türkei der geeignete Partner für eine nachhaltige Sicherung der europäischen Außengrenze ist, ist mehr als zweifelhaft. Dennoch muss etwas geschehen, denn der Flüchtlingsstrom wird nicht abnehmen – im Gegenteil.

Aber auch eine vom Staat kontrollierte Einwanderung und Asylgewährung kann nur glücken, wenn unsere viel beschworene Willkommenskultur erwidert wird von einer Integrationswilligkeit der Einwandernden, einer Integrationspflicht und der umstandslosen Akzeptanz unserer im Grundgesetz verankerten freiheitlichen Werte. Sonst geraten genau jene westlichen Errungenschaften noch weiter unter Druck, die unsere offene Gesellschaft auszeichnen und uns weltweit so attraktiv machen. Der Westen muss, weil er so begehrt ist, Grenzen ziehen, um seine hart erkämpften Werte und Lebensstile zu erhalten.

Die politische Klasse, aber auch Teile der Medien haben die immensen Probleme, die die Flüchtlingswelle mit sich bringt, aber auch bisher misslungene Integration verharmlost. Der Zusammenhang von Islamismus, Terrorgefahr, Flüchtlingskrise und neuen Formen der Kriminalität wurde geleugnet und tabuisiert. Der paternalistische Hinweis, dies gieße nur Wasser auf die Mühlen der ausländerfeindlichen Rechten und setze Flüchtlinge und Muslime unter Generalverdacht, erreicht das Gegenteil: die Tabuisierung und Verleugnung der Realität und Diskussionsverbote schüren geradezu das Misstrauen in Politik und Medien. Denn die Kluft zwischen Bevölkerung und politischer Klasse wird immer größer. Daran ändert auch die fürsorglich paternalistische Geste wenig, mit der Politiker ihr Wahlvolk gerne an die Hand nehmen, es nicht beunruhigen und Unangenehmes zumuten wollen. Zudem ist es sehr ärgerlich, das

Unmut und Kritik am bisherigen Kurs der Regierung regelrecht pathologisiert werden, wenn ständig von der Angst, die unbegründet sei, die Rede ist. Als handele es sich bei der Mehrheit der Bürger um kleine Kinder, die man pädagogisch und therapeutisch betreuen müsse. Angesichts unserer komplizierten Lage kann der Ruf nach mehr Nüchternheit und Pragmatismus nicht laut genug sein. Weder eine moralisch aufgeladene Politik, die Gesinnungen bedient, noch Tabuisierungen oder Diskussionsverbote sind deshalb hilfreich. Wunschenken, Volontarismus und der Glaube an die gute Sache werden uns nicht helfen. Nur ein schonungsloser und ideologiefreier Blick auf die konfliktreiche Realität und die offene und ehrliche Auseinandersetzung mit ihr erlaubt es uns, der unheilvollen Weltlage vernünftig zu begegnen und kluge Lösungen zu finden.

Wir müssen heute unsere Freiheit gegenüber den Feinden der Freiheit ausdrücklicher denn je verteidigen. Unsere westlichen Werte ebenso wie unseren Lebensstil, den anspruchsvollsten, den wir je erreicht haben und den viele Menschen auf der Welt ebenso anstreben. Und endlich offen und ohne Tabus darüber streiten und uns verständigen, was uns unsere mühsam erkämpften Freiheiten wert sind und was davon nicht verhandelbar ist.

AUTORENVERZEICHNIS

Ackermann, Ulrike, Prof. Dr. rer. soc., Jahrgang 1957, absolvierte ein Studium der Politikwissenschaften, Soziologie und Neueren Deutschen Philologie in Frankfurt. Sie arbeitete ab 1977 zusammen mit verschiedenen Bürgerrechtsbewegungen in Ostmitteleuropa. 1989 gründete sie das Ost-/Westeuropäische Kultur- und Studienzentrum »Palais Jalta«. Des Weiteren war sie bis 1994 verantwortliche Redakteurin der Frankfurter Hefte. Nach ihrer Promotion 1999 an der Justus-Liebig-Universität Gießen gründete sie 2002 das Europäische Forum an der Berlin-Brandenburgischen Akademie für Wissenschaften. Von 2008 bis 2014 besetzte sie den Lehrstuhl mit dem Schwerpunkt Freiheitsforschung an der privaten SRH Hochschule in Heidelberg und gründete dort 2009 das John Stuart Mill Institut für Freiheitsforschung.

Aschmann, Birgit, Prof. Dr., Jahrgang 1967, studierte Geschichte, Deutsch und Spanisch und promovierte 1998 an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel mit einer Arbeit zu den deutsch-spanischen Beziehungen in den Jahren 1945–1963. Seit 2011 hat sie an der Humboldt-Universität Berlin den Lehrstuhl für Europäische Geschichte im 19. Jahrhundert inne. Zudem ist sie Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ihre Forschungsschwerpunkte sind u. a. Politische Kulturgeschichte, Geschichte der Emotionen, Gendergeschichte, Spanische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts und Nationalismus bzw. Nationalstaatsgründung. 2005 gab Aschmann zum Thema folgende Publikation heraus: Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts.

Dicke, Klaus, Prof. Dr. rer. soc., Jahrgang 1953, studierte Politikwissenschaft, Geschichte, katholische Theologie und Philosophie in Marburg und Tübingen. Nach seiner Promotion 1983 war er bis 1994 Akademischer Rat und Oberassistent am Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel. Nach der Habilitation 1992 folgten Lehrstuhlvertretungen an der Freien Universität Berlin und an der Universität Mainz. Seit April 1995 ist er Professor für »Politische Theorie und Ideengeschichte« an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Dicke ist seit September 2010 Vorsitzender der Thüringer Landesrektorenkonferenz. Er ist Mitglied u. a. der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Vorsitz von 1998 bis 2002); der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft (Vorsitz von 1997–1999); der Deutschen Gesellschaft für Völkerrecht sowie in der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt.

Dustdar, Farah, Dr. phil., Jahrgang 1948, ist im Iran aufgewachsen und lebt seit 1967 in Europa. Sie studierte Politikwissenschaften, Soziologie und Sozialpsychologie in Trier und promovierte anschließend mit einer politikwissenschaftlichen Arbeit über Kants wertgebundenen Liberalismus an der der TU Chemnitz. Darüber hinaus ist sie Autorin zahlreicher Bücher und Artikel in Deutsch, Englisch und Persisch und Herausgeberin der Zeitung »Geist für Zeit« und »Donyaye zan«. Ihre Studien beschäftigen sich besonders mit dem Gebiet politische Ethik, Demokratie, Immanuel Kant, Frauenstudien und Bahai Studies.

Grosser, Alfred, Prof. Dr., Jahrgang 1925, emigrierte 1933 nach Frankreich und ist seit 1937 französischer Staatsbürger. Er studierte Politikwissenschaften und Germanistik und erhielt nach seiner Promotion 1955 den Lehrstuhl am Institut d'Etudes Politiques in Paris. Ab 1965 arbeitete er als Mitarbeiter zahlreicher Zeitungen und setzte sich für die deutsch-französische Verständigung ein. Des Weiteren ist er Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels, Träger des großen Verdienstkreuzes mit Stern und Schulterband der Bundesrepublik Deutschland, der Wilhelm-Leuschner-Medaille 2004 sowie vieler anderer Auszeichnungen und Preise.

Hansen, Hendrik, Prof. Dr. rer. pol., Jahrgang 1966, studierte Politikwissenschaft und Philosophie in Berlin und Paris. Er promovierte 1998 an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät in Freiberg. 2007 folgte seine Habilitation in Politikwissenschaften an der Universität Passau. Daraufhin besetzt er bis 2009 den Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte in Erfurt. Anschließend vertrat er für zwei Jahre die Professur für Methoden der Politikwissenschaften in Regensburg. Seit 2011 arbeitet er als Professor für Internationale und europäische Politik, Verwaltungswissenschaft an der Andrassy Universität Budapest. Er wirkt seit 2012 als Dekan und ist u. a. Herausgeber der Reihe »Andrassy Studien zur Europaforschung«.

Hermenau, Antje, Jahrgang 1964, studierte Pädagogik in Leipzig und schloss das Studium mit 1989 mit einem Diplom zur Sprachlehrerin ab. Anschließend belegte sie ein berufsbegleitendes Studium der Verwaltungswissenschaften in Speyer. Daraufhin begann sie als politische Beraterin zu arbeiten und wurde 2016 zur Vizepräsidentin des Verbandes der Redenschreiber deutscher Sprache gewählt. Des Weiteren wirkte sie als aktives Mitglied der Partei »Bündnis 90/Die Grünen« von 1990–94 und 2004–2014 im Sächsischen Landtag und von 1994–2004 im Bundestag. Hermenau war bis zu ihrem Parteiaustritt 2015 Mitglied im Parteirat und zeitweise Vorsitzende der Landtagsfraktion.

Kaminsky, Anna, Dr. phil., Jahrgang 1962, absolvierte ein Studium der Sprachwissenschaften in Leipzig und legte 1993 ihre Promotion ab. Anschließend arbeitete sie bei verschiedenen Forschungs- und Ausstellungsprojekten mit und ist seit 2001 Geschäftsführerin der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur. Sie ist Mitglied in verschiedenen Beiräten u. a. in der Gedenkstätte Hohenschönhausen, der Stiftung Berliner Mauer und außerdem Mitglied im Petersburger Dialog und im Expertengremium der Gedenkstättenförderung des Bundes. Seit 2018 ist sie Teil des internationalen Beirats zur Errichtung eines Museums und Forschungszentrums für die Verbrechen des Kommunismus in Tallin/Estland.

Fritsche, Niels-Christian, Prof. Dr. -Ing, Jahrgang 1965, wirkte nach seinem Studium der Architektur an der Technischen Universität Dresden zwischen 1990 und 1995 als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule für Architektur und Bauwesen Weimar. 1995 promovierte er zum Thema »Das Politische an Behausungen. Zum Zusammenwirken von privatem Eigentum, menschlicher Sprache und Wahrnehmung«

an selbiger Hochschule. Bis 2000 war Fritsche Gastprofessor in Virginia, USA, und später angestellter Architekt bei Daniel & Associates in Chicago, Illinois. Seit 2000 ist er eingetragener Architekt in Dresden und hält eine Professur für Darstellungslehre an der Fakultät für Architektur der TU Dresden inne.

Klose, Joachim, Dr. phil., Dipl. Phys., Jahrgang 1964, studierte von 1985 bis 1997 Physik, Theologie, Philosophie, Wissenschaftstheorie, Logik und Statistik an der TU Dresden, der LMU München und der Harvard-Universität (Cambridge, USA). Er promovierte 1997 im Fach Philosophie. Von 1996 bis 1999 war er wissenschaftlicher Referent an der Katholischen Akademie in Berlin, von 2000 bis 2006 Gründungsdirektor der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen. Seit 2006 ist er Landesbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung für den Freistaat Sachsen. Seine Arbeitsgebiete sind: Naturphilosophie, Ethik in den Wissenschaften, Politikberatung, Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit.

Kraus, Josef, Dipl. Psy., Jahrgang 1949, studierte bis 1977 Deutsch und Sport auf Lehramt in Würzburg und Ingolstadt. Anschließend legte er sein Diplom in Psychologie ab. Ab 1980 unterrichtete er als Gymnasiallehrer in Landshut und war zusätzlich als Schulpsychologe im Bezirk Niederbayern tätig. Ab 1995 wirkte er als Schulleiter in Vilsbiburg bei Landshut. Von 1979 bis 1987 belegte er mehrere Vorstandsämter im Deutschen Philologenverband und war von 1987 bis 2017 als Präsident des Deutschen Lehrerverbandes tätig. Des Weiteren war er von 1991 bis 2014 als Mitglied im Beirat für Fragen der Inneren Führung des Verteidigungsministers und als Beisitzer in der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Medien tätig.

Lübbe, Hermann, Prof. Dr. phil. Dr. theol. h. c., Jahrgang 1926, studierte Philosophie und weitere Sozialwissenschaften. Nach seiner Habilitation an der Universität Erlangen 1956 begann er seine Dozenten- und Professorentätigkeit an verschiedenen deutschen Universitäten. Zudem war er von 1966–1970 Staatssekretär, zunächst im Kultusministerium und später beim Ministerpräsidenten in Nordrhein-Westfalen. Von 1971 bis 1991 hatte Lübbe die Professur für Philosophie und Politische Theorie an der Universität Zürich inne. Seit 1991 setzt er seine Tätigkeit in Zürich als Honorarprofessor fort. Lübbe wurde vielfältig geehrt und ausgezeichnet, u. a. mit dem Großen Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland und dem Ehrendoktorat der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München.

Maier, Hans, Prof. Dr., Jahrgang 1931, studierte Germanistik, Romanistik und Philosophie in Freiburg, München und Paris und legte 1956 das Staatsexamen für das höhere Lehramt ab. Nach seiner Promotion habilitierte er 1957 und trat seine Professur am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München an. Außerdem war Maier von 1970 bis 1986 bayrischer Kultusminister und von 1978 bis 1987 im Bayrischen Landtag tätig. 1970 wirkte er gemeinsam mit Hermann Lübbe als Mitbegründer des Bundes Freiheit der Wissenschaft. Anschließend besetzte er den Guardini-Lehrstuhl für

Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Ludwig-Maximilian-Universität München und war von 1976 bis 1988 Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken.

Möller, Johann Michael, Jahrgang 1955, studierte von 1974–1982 Germanistik, Geschichte und Ethnologie in Stuttgart und Frankfurt am Main. 1985 wurde er Redakteur des neuen Ressorts Geisteswissenschaften der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und war zuständig für die Rubrik »Neue Sachbücher«. Johann Michael Möller begleitete als Landeskorrespondent der FAZ für Thüringen und Sachsen die Wiedervereinigung Deutschlands vom ersten Tag an. 1992 wurde er Hauptabteilungsleiter Fernsehen im Landesfunkhaus Thüringen des MDR in Erfurt. 1998 kehrte er zurück zur Tageszeitung, zunächst als Leiter des Ressorts Innenpolitik der WELT, später als stellvertretender Chefredakteur. Von 2006 bis 2016 war er Hörfunkdirektor des MDR.

Oberreuter, Heinrich, Prof. em. Dr. Dr. h. c., Jahrgang 1942, studierte Politikwissenschaften, Geschichte, Kommunikationswissenschaften und Soziologie an der Ludwig-Maximilian-Universität München. Anschließend war er von 1968 bis 1978 wissenschaftlicher Mitarbeiter am geschwister-Scholl-Institut und wirkte ab 1970 zusätzlich als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Deutschen Bundestag. Daraufhin folgte von 1978 bis 1980 eine Tätigkeit als Professor am Otto-Suhr-Institut an der Freien Universität in Berlin. Von 1980 bis 2010 besetzte Oberreuter den Lehrstuhl für Politikwissenschaften in Passau und arbeitete darüber hinaus als Gastprofessor in New Hampshire in den USA. Nachdem er von 1991 bis 1993 als Gründungsdekan für Geistes- und Sozialwissenschaften an der Technischen Universität in Dresden tätig war, wurde er 1993 zum Direktor der Akademie für Politische Bildung in Tutzing ernannt. Heinrich Oberreuter wurde vielfältig geehrt und ausgezeichnet, u. a. mit dem Bundesverdienstkreuz, der Sächsischen Verfassungsmedaille und dem Bayrischen Verdienstorden.

Patzelt, Werner J., Prof. Dr., Jahrgang 1953, studierte ab 1974 Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte an den Universitäten München, Straßburg und Ann Arbor/Michigan. 1980 erlangte er den Abschluss Magister Artium an der Ludwig-Maximilian-Universität München. Anschließend arbeitete und promovierte er zunächst an der Hochschule in Passau (summa cum laude). Nach seiner Habilitation 1990 gelangte Patzelt über eine Gastprofessur in Salzburg an die TU Dresden, wo er das Institut für Politikwissenschaft gründete. Seit 1992 ist Patzelt dort Lehrstuhlinhaber für Politische Systeme und Systemvergleich. Er publiziert in verschiedenen Zeitungen zu gesellschaftlich bedeutsamen Themen.

von Scheve, Christian, Prof. Dr., studierte Soziologie in Hamburg und erhielt 2002 sein Diplom. Daraufhin wirkte er von 2003–2007 als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bundestag und promovierte 2007 in Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Anschließend schloss er sich der Forschungsgruppe »Emotions as Bio-Cultural Processes« im Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld an und erhielt 2007 eine Assistenzprofessur am Institut für Soziologie in Wien. Von 2008 bis 2014

arbeitete er als Juniorprofessor für Soziologie am Exzellenzcluster »Languages of Emotion« und am Institut für Soziologie in Berlin. Von 2011 bis 2014 war er Forschungsprofessor am Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung und besetzt seitdem den Lehrstuhl für Soziologie und leitet den Arbeitsbereich Soziologie der Emotionen an der Freien Universität in Berlin.

Schiel, Andreas, Dr. phil., Jahrgang 1981, studierte Philosophie, Politikwissenschaften, Psychologie in Berlin und Promovierte in Philosophie. Anschließend wirkte er als Mitbegründer des Vereins Kommunikative Demokratie e. V. und arbeitet seit 2014 wissenschaftlich als Koordinator des denkzentrum|demokratie insbesondere zu den Themen Konfliktkommunikation und Debattenkultur. Des Weiteren ist er seit 2009 als Dozent und Moderator in der Erwachsenenbildung tätig und arbeitete vorübergehend als Gymnasiallehrer. Seit 2016 publiziert er außerdem im Feld Zukunft der Arbeit und leitet ein Dialogprojekt zur digitalen Transformation.

Schneider, Martin, Dr. theol., Jahrgang 1971, studierte von 1991 bis 1997 Katholische Theologie, Philosophie und Germanistik. Anschließend studierte er bis 1999 Erwachsenenbildung an der Hochschule für Philosophie München und arbeitete währenddessen als Bildungsreferent und Geschäftsführer bei der Katholischen Landvolkbewegung Bayern und als Projektentwickler in der Dorf- und Regionalentwicklung. Seit 2000 ist er als theologischer Grundsatzreferent des Diözesanrats der katholischen Erzdiözese München und Freising tätig. 2011 promovierte er im Fach Christliche Sozialethik und es wurde ihm für seine Dissertation der Lorenz-Werthmann-Preis verliehen. Des Weiteren wirkt er als Lehrbeauftragter an der Katholischen Stiftungshochschule München und seit 2013 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik in München. Darüber hinaus ist Schneider Mitglied des Forschungsverbundes ForChange und der Bayrischen Akademie Ländlicher Raum.

Schroeder, Klaus, Prof. Dr., Jahrgang 1949 studierte Biologie, Volkswirtschaftslehre und Politikwissenschaft in Berlin. Anschließend arbeitete er als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin mit Schwerpunkt Staat, Organisation und Planung. 1992 war Schroeder Mitbegründer des Forschungsverbundes SED-Staat, der sich seither mit der deutschen Teilungsgeschichte und dem Wiedervereinigungsprozess auseinandersetzt. Die Ergebnisse seiner Forschung fanden Niederschlag in zahlreichen Publikationen, unter anderem legte er 1998 das Standardwerk »Der SED-Staat. Partei, Staat und Gesellschaft 1949–1990« vor.

Schweidler, Walter, Prof. Dr. phil., Jahrgang 1957, studierte Philosophie, Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft und Katholische Theologie in Eichstätt und München. 1985 promovierte er an der Universität München zum Dr. phil. und 1989 legte er sein Erstes Juristisches Staatsexamen ab. Von 1992 bis 1997 hatte er die Professur für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten und habilitierte 1993 in Philosophie in München. Anschließend nahm er verschiedene Professoren-

und Gastprofessorenstellen in Deutschland, Österreich, den USA und Australien an. Schweidler ist Gründungsmitglied der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens.

Seele, Christoph, Jahrgang 1964, absolvierte nach der Schulzeit eine Installateurslehre und war dann bis 1990 acht Jahre in einer privaten Handwerksfirma tätig. In den letzten Berufsjahren als Handwerker nahm er am kirchlichen Fernunterricht teil. Nach 1990 studierte er Theologie. Von 2000 bis 2009 war er als persönlicher Referent des Landesbischofs in der Bischofskanzlei. Seit September 2009 ist Seele Beauftragter der Evangelischen Landeskirche beim Freistaat Sachsen

Stürmer, Michael, Prof. Dr., Jahrgang 1938, studierte Geschichte, Philosophie und Sprachen in London, Berlin und Marburg. Er promovierte 1965 mit seiner Arbeit zu dem Verhältnis von Koalition und Opposition in der Weimarer Republik. Von 1973 bis 2003 besetzte er den Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg. In den darauffolgenden Jahren folgten Gastaufenthalte an der Universität Harvard, am Institute of Advanced Study in Princeton und in Toronto. Daraufhin wirkte er von 1980 bis 1986 als Außenpolitischer Berater von Bundeskanzler Helmut Kohl und wurde 1984 in den Vorstand der Konrad Adenauer Stiftung berufen. In den folgenden Jahren arbeitete er als Leitartikler für die Frankfurter Allgemeine Zeitung und als Direktor der Stiftung Wirtschaft und Politik. Seit September 1998 ist Stürmer Chefkorrespondent der Welt und Welt am Sonntag.

Voigt, Rüdiger, Prof. Dr., Jahrgang 1941, studierte nach seinem Wehrdienst bei der Marine Jura, Politikwissenschaften und Volkswirtschaftslehre an den Universitäten Kiel und Tübingen. Anschließend erwarb er das Juristische Staatsexamen in Schleswig-Holstein und promovierte 1973 an der Juristischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Später wirkte er an der Universität der Bundeswehr München und als Direktor des Instituts für Staatswissenschaften. Heute ist er Herausgeber der Schriftreihe »Staatsverständnisse« sowie »Staatsdiskurse«.

Zehnpfennig, Barbara, Prof. Dr., Jahrgang 1956, promovierte in Philosophie an der FU Berlin und habilitierte sich in Politikwissenschaft an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg. Seit 1999 ist sie Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Passau. Zehnpfennig publiziert im Bereich der antiken politischen Philosophie, des amerikanischen Konstitutionalismus sowie der Totalitarismusforschung, u. a. zwei Kommentare zu Hitlers »Mein Kampf«. Außerdem schrieb sie zahlreiche Aufsätze zur Bildungspolitik, Rechtsphilosophie, Kulturphilosophie und Demokratietheorie. Von 2004–2015 war sie Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens.

Zimmermann, Hans-Dieter, Jahrgang 1940, absolvierte ein Studium der Literaturwissenschaft, Geschichte und Philosophie in Mainz und Berlin. Nach seiner Promotion war er zunächst als Journalist und Redakteur tätig. Von 1969 bis 1975 arbeitete

Zimmermann als Sekretär der Abteilung Literatur der Akademie der Künste Berlin (West), bevor er einen Lehrauftrag an der Universität Hannover erhielt. Nach seiner Habilitation übernahm er zwischen 1975 und 1985 die Professur für Neuere Deutsche Literatur an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. 1987 wechselte er an die TU Berlin und war dort bis zu seiner Emeritierung 2008 als Professor am Institut für Literaturwissenschaft tätig.

