

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Das Europa der Religionen

- Michael Walzer** Politik der Differenz
- José Casanova** Religion und Öffentlichkeit im Ost-/Westvergleich
- David Martin** Säkularisierung als Ausnahme
- Gilles Kepel** Islam in Europa.
Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft
- Fouad Zakaria** Freiheit oder Islamismus?
- Thomas G. Masaryk** Dostojewskijs und Tolstojs politische Theologie
- Otto Kallscheuer** Die Kunst der Trennung
- Fritz Stern** Die Historiker und der Erste Weltkrieg
- Ernest Gellner** Wiedergeburt von unten.
Jan Patočkas Tschechen
- Aleksander Smolar** Die samtene Konterrevolution
- Kurt Biedenkopf** Sozialordnung und Marktwirtschaft
- Leszek Balcerowicz** Soziale Sicherheit durch Wachstum
- György Petri** Liebesgedichte
- Stanislaw Ciok** Pilger in Polen. Photographien

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

Herausgeber: Krzysztof Michalski.

Redaktion: Otto Kallscheuer (Berlin) und Klaus Nellen (Wien); Assistenz: Martina Groß.

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Berlin), Tony Judt (New York), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Chris Niedenthal (Warschau, Photographie), Susanna Roth (Bratislava), Jacques Rupnik (Paris).

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

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

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



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

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0676-6

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

Textnachweise: Masaryk: Vorabdruck mit freundlicher Genehmigung des Böhlau-Verlages Wien. Gellner: Der Text erschien zuerst im Mai 1993 unter dem Titel »Reborn from below« in: *Times Literary Supplement*; wir drucken hier eine leicht gekürzte Fassung ab.

© 1994 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM.

Transit Heft 8 Herbst 1994

Das Europa der Religionen

Editorial	3
Michael Walzer Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt	5
José Casanova Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich	21
David Martin Säkularisierung in Europa – Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel?	42
Stanislaw Ciok Pilger in Polen. Photographien	53
Gilles Kepel Islam in Europa. Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft	61
Fouad Zakaria Das Dilemma des Pluralismus im zeitgenössischen Islam	68
Thomas G. Masaryk Zur politischen Theologie Dostojewskijs und Tolstojs. Mit einer Vorbemerkung von Peter Demetz	78
Otto Kallscheuer Die Kunst der Trennung	97
Fritz Stern Die Historiker und der Erste Weltkrieg. Privates Erleben und öffentliche Erklärung	116

Ernest Gellner Wiedergeburt von unten. Jan Patočkas Tschechen	137
Aleksander Smolar Die samtene Konterrevolution. Polnische Erfahrungen	149
György Petri Zwei Liebesgedichte	171
Kurt Biedenkopf Sozialordnung und Marktwirtschaft	177
Leszek Balcerowicz Soziale Sicherheit durch Wachstum	191
Zu den Autoren	209

Editorial

Vermutlich gehören die Beziehungen zwischen Religion, Kultur und Politik zu jenen neuralgischen Fragen, an denen sich die Selbsteinschätzung Westeuropas radikal von der Außensicht auf Europa unterscheidet. Die Artikel zum Schwerpunktthema dieses Heftes wollen – ebenso wie *Stanislaw Cioks* Photographische Studie – dazu anregen, unsere europäische Organisationsform der Verwaltung von Sinn auch mit einem »Blick aus der Ferne« zu betrachten. Sie fordern auf zum Vergleich.

Die meisten westeuropäischen Länder – und erst recht ihr kleinster gemeinsamer Nenner, die Europäische Union – dürften der religiösen Identität ihrer Bürger nur eine private Bedeutung beimessen. Die christlichen Kirchen gelten allenfalls als historisch bedeutsame Ressourcen für Moral und Kreatives; in einigen Ländern haben sie Steuerprivilegien und eine Art Tugendwächterrolle, etwa in Fragen zur Schau gestellter Unsitten und beim seelischen Wohle der Jugend.

Von außen (und für Fremde) sieht dieses westliche Europa allerdings nicht ganz so tolerant und neutral aus. Die öffentliche Neutralität gegenüber dem Glauben ist dann mangelnde Parteinahme für die Wahrheit. Die laizistische Schule der Republik mag muslimischen *citoyens* etwa als recht intolerant erscheinen, wenn es in Frankreich Mädchen nicht einmal gestattet wird, sich nach den Vorschriften des Propheten sitstam bekleidet in die Schule zu begeben. Polnische Politiker und Kleriker halten die in Westeuropa schon zum Gewohnheitsrecht gewordene Straffreiheit der Abtreibung für staatliche Beihilfe zum Mord. Und wenn ein paar Flugstunden südlich, auf dem Balkan, Menschen angegriffen, vertrieben und getötet werden, weil sie »Muslime« sind, dann glauben viele Bosnier in der Tat, diese ihre (angeblich) religiöse Identität sei dafür verantwortlich, daß die westlichen Demokratien sie nicht vor den Aggressionen serbisch-orthodoxer Christgläubiger zu schützen gewillt sind. In den auf vielfältige Weise und viel intensiver gläubigen USA schließlich wäre eine Regelung, nach der die öffentliche Hand zwar für die großen christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften Steuern einzieht und Spenden begünstigt, nicht hingegen für Schiiten, für die Heilsarmee und freischwebende Buddhisten, für fremde und kleine Gruppen, schlicht verfassungswidrig. Schauen wir uns das Europa der Religionen von außen an:

Michael Walzer analysiert das konfliktrträgliche Zusammenleben verschiedener ethnischer oder religiöser Gruppen als politischer Theoretiker, d.h ihn interessieren die institutionellen Rahmenbedingungen, in denen die

Tugend der Toleranz gedeihen kann, ohne das Gemeinwesen zu sprengen. Die Soziologen *José Casanova* und *David Martin* bringen eine vergleichende Optik zur Geltung: Trifft es zu, daß das religiöse Leben in modernen, kapitalistischen und demokratischen Gesellschaften immer mehr auf die Privatsphäre eingeschränkt, ja, vielleicht gänzlich verschwinden wird? Vergleicht man die Alte mit der Neuen Welt und den europäischen Osten mit dem Westen, dann erweist sich die lange Jahre fraglos akzeptierte und am westeuropäischen Modell gewonnene Tendenz zur »Säkularisierung« vielleicht nicht als Ausnahme, aber auch nicht als Regel. Der französische Politologe *Gilles Kepel* und der ägyptische Philosoph *Fouad Zakaria* untersuchen unterschiedliche Konstellationen der politischen Radikalisierung einer Offenbarungsreligion: als Minderheitenreligion muslimischer Einwanderer und ihrer Kinder in westlichen Ländern und als machtvolle soziale Gegenbewegung im Maghreb, wo der politische Islam bereits die Machtfrage gestellt hat. Ein *Transit*-Heft ist keine Landkarte, aber ein Europa der Religionen ohne das Heilige Rußland und ohne die Warnungen vor westlichem Wertezerfall in den Schriften russischer Dichter und Propheten wäre unvollständig. Die Vergleiche, zu denen die hier erstveröffentlichten Skizzen und Polemiken des Soziologen, Philosophen und Präsidenten der Ersten Tschechischen Republik *Thomas G. Masaryk* herausfordern, sind vielfach: Zentraleuropa und Osteuropa, Rußland vor und nach dem Bolschewismus, Dostojewski und Solschenizyn... Von Landkarten handelt auch der Beitrag *Otto Kallscheuers*, in dem es um die Grenzen zwischen Religion und Politik, um ethnische Differenzen und Glaubensfragen geht.

Der Historiker *Fritz Stern* befaßt sich mit der doppelten Rolle des Historikers als Wissenschaftler, der doch zugleich staatsbürgerliche Verantwortung trägt, am Beispiel der erlebten Konfrontation mit dem Weltkrieg. *Ernest Gellners* Würdigung von Jan Patočkas Bild der Tschechen setzt nicht nur die Diskussion mit und um Patočka fort (vgl. die Beiträge in *Transit* 2 und 4), sondern knüpft auch an die Fragen zum Verhältnis von Konfession und Nation in diesem Heft an. *Aleksander Smolar* bemüht sich um einen analytischen Blick auf die polnische Revolution ohne Revolution. Dabei hat er sich die Brille des französischen Edelmannes Alexis de Toqueville ausgeborgt. Last, but not least, setzen *Kurt Biedenkopf* und *Leszek Balcerowicz*, beide Ökonomen und erfahrene Politiker des Übergangs, die in Heft 6 vom polnischen Arbeitsminister Jacek Kuron eröffnete Debatte um eine neue Sozialpolitik fort. Zwischen der samtene Konterrevolution und den harten sozialen Fragen vermitteln ... zwei Liebesgedichte von *György Petri*.

Wien, im Oktober 1994

Michael Walzer

POLITIK DER DIFFERENZ

Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt

I

Nach guter Professorensitte beginne ich mit einigen Klarstellungen. Es ist nicht die Toleranz der Zivilgesellschaft oder des Staates gegenüber dem einzelnen Sonderling oder Abweichler, die in diesem Text im Zentrum steht. Von ihr wird erst ganz am Schluß die Rede sein. Individualrechte mögen zwar zu den Grundvoraussetzungen jeder Toleranz gehören, hier jedoch interessieren mich diese Rechte vor allem dann, wenn sie von freiwilligen Vereinigungen, Religionsgemeinschaften oder bei kulturellen Betätigungen gemeinschaftlich ausgeübt oder von Gruppen im Namen ihrer Mitglieder reklamiert werden. Das in seiner Differenz einzigartige und aus dem Rahmen fallende Einzelindividuum zu tolerieren, fällt nicht allzu schwer. Zugleich sind die soziale Ablehnung von Exzentrikern und der Widerstand gegen individuelle Abweichung vielleicht nicht sonderlich vergnüglich, aber auch nicht besonders gefährlich. Weitaus höher ist der Einsatz dort, wo es um exzentrische und andersdenkende Gruppen geht.

Es geht im folgenden auch nicht um die politische Toleranz, also die Einstellung gegenüber oppositionellen Bewegungen und Parteien. Diese Gruppen sind Rivalen im Wettstreit um die politische Macht. Demokratische Regime, die im Wortsinne verlangen, daß es zur politischen Führung alternative Gruppierungen (mit alternativen Programmen) gibt, können auf solche Konkurrenz grundsätzlich nicht verzichten, selbst wenn diese Opponenten niemals tatsächlich eine Wahl gewinnen. Sie gehören dazu wie die gegnerische Mannschaft zu einem Basketballspiel – ohne Gegenmannschaft kein Match. Damit sie aber wirklich spielen können, müssen die Gegenspieler auch das Recht haben, Körbe zu werfen und, so sie können, zu gewinnen. Probleme entstehen erst dann, wenn es Mitspieler gibt, die das Spiel zerstören wollen und die dabei gleichzeitig auf ihre Rechte als Spieler und den Schutz durch die Regeln pochen. Es sind dies gewiß schwierige Probleme, doch haben sie wenig zu tun mit der Tolerierung der Differenz, wie sie zum Wesen der Demokratie gehört; bei ihnen geht es vornehmlich um die Duldung von Zerstörung (oder um das Risiko von Zerstörung) – eine völlig andere Problematik.

Mein Interesse hier gilt der Toleranz im Falle von kulturellen oder religiösen Differenzen sowie von Unterschieden in der Lebensweise – wenn »die anderen« nicht dazugehören, es kein gemeinsames Spiel gibt und die Differenz kein systemimmanentes Erfordernis darstellt. Ethnische oder religiöse Gruppenvielfalt ist selbst für eine liberale Gesellschaft ebensowenig ein Muß, wie die einzelnen Gruppen zwingend aufeinander angewiesen sind. Sie mögen zwar miteinander konkurrieren, sie mögen unter nicht oder nur lose gebundenen Individuen Proselyten oder Anhänger werben, doch ihr Hauptziel ist die Erhaltung einer bestimmten Lebensweise unter ihren je eigenen Mitgliedern, welche dann auch die Reproduktion ihrer Kultur oder Religion in den Nachfolgenerationen sicherstellt. Sie sind mithin binnenzentriert, wie es politische Parteien grundsätzlich nicht sein können. Und dennoch brauchen auch kulturelle, religiöse oder durch ihre Lebensform bestimmte Gemeinschaften so etwas wie einen erweiterten sozialen Raum (jenseits der privaten Haushalte): einen Raum, in dem sie sich versammeln, gemeinsam beten, miteinander reden und streiten, Feste feiern, einander helfen, ihr Wissen weitergeben können und so weiter.

Was heißt es nun konkret, Gruppen dieser Art zu *tolerieren*? Als Einstellung oder Geisteshaltung verstanden, kennzeichnet der Toleranzbegriff nicht nur eine, sondern mehrere, durchaus unterschiedliche Verhaltensweisen. Die erste und zugleich einfachste Variante – sie spiegelt die Ursprünge religiöser Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert wider – ist nichts anderes als eine aus der Sehnsucht nach Frieden geborene resignierte Hinnahme von Unterschieden. Menschen töten einander in Kämpfen, die sie, und sei's über Jahre hinweg, so lange fortführen, bis jene gnädige Erschöpfung eintritt, die wir als Toleranz bezeichnen. Doch muß es nicht bei dieser ersten simplen Variante bleiben, es gibt eine ganze Skala von immer gehaltvolleren Duldsamkeiten. Eine zweite Form von Toleranz äußert sich in Zurückhaltung, Entspanntheit und freundlicher Gleichgültigkeit – nach dem Motto: »Erst die Vielfalt der Arten ergibt eine Welt!« Eine dritte Form schlägt sich nieder in Offenheit gegenüber anderen Menschen, in Neugier, Respekt und der Bereitschaft, zuzuhören und vom anderen zu lernen. Am äußersten Ende der Skala steht die begeisterte Bejahung der Differenz: Es kann eine ästhetische Bejahung sein, wenn die Differenz als kulturelle Ausdrucksform der Größe und Vielfalt der Schöpfung Gottes oder der Natur gilt; oder aber eine funktionelle Bejahung, wenn sie als notwendige Voraussetzung für ein gedeihliches menschliches Leben angesehen wird, weil erst das Bestehen von Unterschieden einzelnen Menschen überhaupt die Möglichkeit zu autonomen Entscheidungen gibt.

Aber vielleicht sprengt die zuletzt beschriebene Einstellung ja mein Thema: Wie kann ich sagen, ich toleriere, was ich in Wirklichkeit bejahe?

Wenn ich will, daß die anderen da sind, in dieser Gesellschaft, mitten unter uns, dann toleriere ich Andersartigkeit nicht, sondern ich befürworte sie. Das heißt jedoch nicht, daß mir jede Art von Andersartigkeit gleich lieb ist. Vielleicht ist mir derjenige andere lieber, der meinen eigenen Lebens- und Glaubensvorstellungen kulturell und religiös gesehen nähersteht – oder umgekehrt derjenige, welcher weiter von mir entfernt, also exotischer ist und deshalb keine Konkurrenz für mich darstellt? Ich kann die Idee der Differenz im allgemeinen bejahen und gleichwohl diesen oder jenen speziellen Unterschied tolerieren. In jeder demokratischen Gesellschaft, wie tief auch immer der Pluralismus in ihr verankert sein mag, wird es Menschen geben, die sich schwertun, eine ganz bestimmte Differenz – diese oder jene Form des Glaubens, von Familienordnung, von Eßgewohnheiten – zu tolerieren. Ich werde im folgenden allen, die solche Unterschiede wirklich akzeptieren, egal wo auf der Skala von Resignation, Indifferenz, Neugier und Begeisterung sie angesiedelt sind, die Tugend der Toleranz attestieren.

Desgleichen gelten mir alle sozialen Einrichtungen und Regelungen, die es uns ermöglichen, Differenzen zu integrieren, mit ihnen zu leben, ihnen Raum zu geben im sozialen Geschehen, als institutionalisierte Formen dieser Tugend. Historisch gesehen gibt es vier verschiedene institutionelle Muster der Praxis von Toleranz, vier Modelle für eine tolerante Gesellschaft. Ich möchte sie kurz in ihren Umrissen beschreiben und danach etwas über das Selbstverständnis der Männer und Frauen sagen, die diese Modelle heute in die Praxis umsetzen (soweit dies der Fall ist: Toleranz bleibt immer eine unsichere Errungenschaft). Was genau tun wir, wenn wir Differenzen tolerieren?

II

Das älteste dieser vier institutionellen Modelle ist das große Vielvölkerreich – für unsere Fragestellung beginnend mit dem Perserreich und dem Imperium Romanum. In diesen multinationalen Imperien sind die verschiedenen Gruppen als politisch/rechtlich wie auch kulturell/religiös autonome Gemeinschaften verfaßt und verfügen über ein hohes Maß an Selbstbestimmung. Was ihr Zusammenleben mit den jeweils anderen Religions- oder Volksgruppen angeht, so haben sie keine Wahl, sondern sind zur Koexistenz gezwungen. Soweit sie dabei miteinander in Berührung kommen, wird ihre Interaktion von den Bürokraten des Reiches gemäß einem systematischen Regelwerk wie etwa dem römischen *ius gentium* reglementiert, welches für eine minimale Fairneß sorgen soll bzw. dafür, was im Zentrum des Reichs, sprich in Rom, unter Fairneß verstanden wird. Diese Bürokratie mischt sich jedoch so lange nicht in das *innere* Leben der

autonomen Gemeinschaften ein – auch nicht um der Fairneß willen –, wie diese Steuern zahlen und Frieden halten. (Eine Ausnahme von dieser Regel war das Verbot der Witwenverbrennung in Indien durch die Briten, die darin zu Recht einen extremen Fall der Unterdrückung von Frauen sahen.) Und so läßt sich tatsächlich sagen, daß die Vielvölkerimperien unterschiedliche Lebensweisen tolerierten: das imperiale Regime kann ein Regime der Toleranz genannt werden, ganz unabhängig davon, ob die Mitglieder der einzelnen Gemeinschaften in ihrem Innern tolerant waren oder nicht. Unter der imperialen Oberherrschaft blieb den verschiedenen Völkerschaften gar nichts anderes übrig, als in ihrem Verkehr untereinander Toleranz zu üben, mit dem Ergebnis, daß einige von ihnen es lernten, Unterschiede wirklich zu akzeptieren und einen Platz auf der von mir oben skizzierten Toleranzskala einzunehmen. Dennoch hing der Fortbestand der verschiedenen Gemeinschaften nicht von dieser Duldsamkeit ab. Maßgebend dafür war allein die zumeist in der Sorge um den imperialen Frieden gründende bürokratische Tolerierung (was nicht heißt, daß es nicht einzelne Beamte gegeben hätte, die aus ganz anderen Motiven für Toleranz eintraten, Beamte, die nicht nur notorisch neugierig auf die Differenz waren, sondern diese Unterschiede sogar glühend verteidigten).

Vermutlich ist dies der erfolgreichste Weg, Differenzen zu integrieren und friedliche Koexistenz zu ermöglichen (richtiger: zu erzwingen). Es ist jedoch, oder war zumindest bisher, kein demokratischer Weg. Ganz gleich, worin die verschiedenen »Autonomien« bestanden, das System als Ganzes war autokratisch. Ich möchte diese Autokratie nicht idealisieren; sie konnte, wie die Geschichte von Assyrien und Israel, Rom und Karthago, Spanien und den Azteken, Rußland und den Tataren zeigt, in brutalster Weise unterdrückerisch sein, wenn es darum ging, einmal gemachte Eroberungen zu behaupten. Ist eine Reichsherrschaft jedoch erst einmal etabliert, dann ist das entsprechende Imperium in vielen Fällen wirklich tolerant. Es ist tolerant, gerade weil es autokratisch und nicht an die Interessen oder Voreingenommenheiten irgendeiner der unterworfenen Volksgruppen gebunden, sondern von allen gleich weit entfernt ist. Römische Prokonsuln in Ägypten oder britische Statthalter in Indien regierten wahrscheinlich unparteiischer als jeder lokale Fürst oder Tyrann und vermutlich sogar unparteiischer als jede lokale Mehrheit.

Die vom Großreich gewährte Autonomie tendiert dazu, die einzelnen Menschen in ihre jeweiligen Gemeinschaften und damit in eine einzige ethnische oder religiöse Identität einzuschließen. Es toleriert Gruppen, nicht aber freischwebende Individuen. Einsame Andersdenkende, kulturelle Vagabunden, Paare, die in Mischehen leben, können sich mitsamt ihren Kindern allenfalls in die Reichshauptstadt, das kosmopolitische Zentrum, die Metropole, flüchten, die sich dadurch zu einem vergleichsweise

toleranten Ort entwickelt – zum einzigen Ort, an dem die imperiale Gesellschaft dem Individuum als solchem überhaupt Platz einräumt. Denn alle anderen leben in homogenen Nachbarschaften oder Verwaltungsbezirken, und nur *dort* sind sie toleriert; daß sie jenseits der Grenzlinien, die sie von den anderen Bezirken trennen, willkommen oder auch nur sicher wären, ist wenig wahrscheinlich. Gefahrlos mischen können sie sich nur an neutralen Orten – auf dem Markt, vor den Gerichten und in den Gefängnissen des Reiches. Und trotzdem leben sie, die kulturellen und die geographischen Grenzen zwischen ihnen respektierend, die meiste Zeit in friedlicher Koexistenz Seite an Seite.

Heute gibt es all das nicht mehr (die Sowjetunion war das letzte dieser Imperien): die autonomen Institutionen einzelner Volksgruppen oder Religionsgemeinschaften, die sorgsam konservierten Grenzen, die Personalabweise mit dem ethnischen Vermerk, die weitausgedehnten Bürokratien. Autonomie bedeutete am Ende nicht mehr viel (ein möglicher Grund für den Niedergang der Großreiche); ihr Wirkungskreis wurde durch den Einfluß der modernen Vorstellungen von nationaler Souveränität ebenso eingengt wie durch die totalitären Ideologien, die dem Umgang mit Differenzen abträglich sind. Ethnische und religiöse Unterschiede haben sich dennoch erhalten, und wo immer sie eine territoriale Basis hatten, konnten mehr oder weniger repräsentative lokale Agenturen (Ämter, Behörden und andere öffentliche Einrichtungen) nicht nur einige ihrer Grundfunktionen bewahren, sondern auch eine gewisse symbolische Autorität. Daraus nach dem Zusammenbruch der Imperien eine Art Staatsapparat zu bilden, gelang ihnen unter dem Einfluß nationalistischer Ideologien und im Streben nach souveräner Macht zumeist sehr schnell. Und mit der Souveränität kommt die Mitgliedschaft in der internationalen Gemeinschaft, der tolerantesten aller Gemeinschaften, in die aufgenommen zu werden noch bis vor kurzem ziemlich schwierig war. In dieser internationalen Gemeinschaft und nach ihren Spielregeln toleriert zu werden, ist das Bestreben der meisten Volksgruppen: als Nationalstaaten (oder als religiöse Republiken) mit eigenen Regierungen, Armeen und Grenzen, die, in Koexistenz mit anderen Nationalstaaten, sich wechselseitig anerkennen und respektieren. Wie aber verhalten sich diese neuen Nationalstaaten ihren eigenen Minderheiten gegenüber? Werden sie diese tolerieren? Und wie können wir sie respektieren und anerkennen, wenn sie es nicht tun? Es sollte Grenzen geben für die internationale Toleranz; doch hat bislang noch niemand herausgefunden, wie man diese Grenzen feststellen und aufrechterhalten kann.

III

Ehe ich den Nationalstaat unter der Perspektive der Toleranz betrachte, möchte ich mich kurz einem nicht politischen, wohl aber moralischen Erben des Vielvölkerreichs zuwenden – dem zum Bund vereinigten bi- oder trinationalen Staat. Beispiele wie Belgien, die Schweiz, Zypern, der Libanon und das totgeborene Bosnien lassen die Skala der positiven Möglichkeiten wie der drohenden Gefahren erahnen. Der Staat als Bund ist ein kühnes Programm, denn er will den Zusammenhalt des Reichs ohne Reichsbürokratie und ohne die Distanz, die seine Verwalter zu mehr oder weniger unparteiischen Herrschern machte. Bei dieser Staatsform werden die verschiedenen Völkerschaften nicht von *einer*, ihnen übergeordneten, Macht toleriert, sondern sie müssen sich *wechselseitig* tolerieren und die Konditionen ihres Zusammenlebens selbst untereinander aushandeln.

Das ist kein unmögliches Unterfangen, doch ist ein Erfolg dann am wahrscheinlichsten, wenn nur zwei annähernd gleich starke Gruppen im Spiel sind und wenn sich ihr Kräftegleichgewicht über längere Zeit hinweg als stabil erweist. In einem solchen Fall ist eine gerechte Verteilung von Ressourcen und Staatsämtern relativ einfach, und keine der beiden Gruppen braucht die Vorherrschaft der anderen zu fürchten. Es ist tatsächlich die Furcht, dominiert zu werden, die solche Bünde auseinanderbrechen läßt. Wechselseitige Tolerierung setzt Vertrauen voraus, weniger in den guten Willen des anderen als in die institutionellen Vorkehrungen gegen seine bösen Absichten. Ich kann neben einem gefährlichen Nachbarn keine Toleranz entfalten. Wovor habe ich Angst? Ich fürchte, daß der Bund zu einem gewöhnlichen Nationalstaat degeneriert, in dem ich auf einmal ein Mitglied der Minderheit bin, ständig bemüht, von meinen früheren Bundesgenossen toleriert zu werden, während sie meiner Toleranz gar nicht mehr bedürfen.

IV

Die meisten der Staaten, aus denen die internationale Gemeinschaft heute besteht, sind Nationalstaaten. Sie als solche zu bezeichnen, heißt nicht, daß sie national (oder ethnisch oder religiös) gesehen aus homogenen Bevölkerungen bestünden. Derartige Homogenität ist, falls es sie in der heutigen Welt überhaupt gibt, äußerst selten. Es heißt vielmehr, daß eine einzelne dominante Gruppe das öffentliche Leben in diesen Staaten so organisiert, daß *ihre* spezielle Geschichte und ihre spezielle Kultur sich darin widerspiegeln und daß, wenn alles läuft, wie es laufen soll, diese ihre Geschichte weitergeht und ihre Kultur fortgeführt wird. Es sind diese Absichten, die den Charakter des allgemeinen Bildungssystems, die Symbole und Zere-

monien des öffentlichen Lebens, den Staatskalender mitsamt den Feiertagen in diesen Staaten bestimmen. Mit anderen Worten: der Nationalstaat ist gegenüber der Geschichte und Kultur der ihn konstituierenden Gruppen nicht neutral. Und dennoch kann er, wie zahlreiche liberale und demokratische Nationalstaaten beweisen, Minderheiten tolerieren. Diese Duldung, die unterschiedliche Formen annehmen kann, erreicht allerdings nur selten den Grad an nahezu uneingeschränkter Autonomie, den wir aus den alten Imperien kennen. Die regionale Selbständigkeit ist allein schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil in diesem Fall die in der betreffenden Region lebenden Mitglieder der dominanten Gruppe im eigenen Land der »Fremdherrschaft« unterworfen wären.

Toleranz in Nationalstaaten wird nicht Gruppen, sondern den einzelnen Mitgliedern von Gruppen zuteil, die nach dem herrschenden Verständnis als »Minderheiten« gelten und als solche freiwillige Vereinigungen, Hilfsorganisationen, Privatschulen, Verlage usw. gründen dürfen (oder auch sollen). Eine eigene hoheitliche Körperschaft zu bilden oder über ihre Gefährten Recht zu sprechen, ist ihnen nicht gestattet. Religion, Kultur und Geschichte der Minderheit sind also Kollektivangelegenheiten sozusagen »privater« Natur (im Sinne von »Religion ist Privatsache«); und sie werden vom öffentlichen Kollektiv, dem Nationalstaat, stets mißtrauisch béaugt. Daher in Frankreich die heftige Kontroverse darüber, ob an staatlichen Schulen das Tragen muslimischer Kopfbedeckungen zulässig sei. Im Prinzip wird auf den oder die einzelne(n) zwar kein Druck ausgeübt, doch der allgemeine Druck, sich zumindest im öffentlichen Leben an die führende Volksgruppe anzupassen, ist recht massiv und wurde bis in die jüngste Vergangenheit hinein mit erheblichem Erfolg ausgeübt. Wenn deutsche Juden im 19. Jahrhundert von sich sagten, sie verhielten sich in der Öffentlichkeit als Deutsche und zu Hause als Juden, dann hofften sie auf eine Anerkennung als Bürger des Nationalstaats, der ihr Jüdischsein als Privatsache tolerierte.

Die Sprachpolitik ist der Schlüsselbereich, in dem diese Norm durchgesetzt, aber auch herausgefordert wird. Die Mehrheit besteht darauf, daß alle Minderheiten die Sprache der dominanten Volksgruppe nicht nur erlernen, sondern sich ihrer – zumindest in der Öffentlichkeit – auch bedienen. Minderheiten werden, wenn sie stark genug sind und vielleicht sogar eine territoriale Basis haben, auf die Anerkennung ihrer je eigenen Sprache in Schulen, staatlichen Dokumenten, öffentlichen Aufschriften usw. drängen. Bisweilen wird eine Minderheitensprache als zweite offizielle Amtssprache anerkannt; öfter ist es jedoch so, daß die dominante Volksgruppe dabei zusieht, wie ihre eigene Sprache sich durch den Gebrauch, den die Minderheit von ihr macht, verändert (meines Erachtens ist auch dies ein Toleranztest).

Der Raum für Unterschiede ist in Nationalstaaten enger als in Vielvölkerreichen oder Staatenbünden. Da die tolerierten Mitglieder der Minderheit ebenfalls Bürger mit Rechten und Pflichten sind, ist ihr Verhalten hier stärker den prüfenden Blicken der Mehrheit ausgesetzt als in Großreichen (die Witwenverbrennung ist nur in einem hinduistischen Nationalstaat denkbar). Und trotzdem haben sich in liberalen und demokratischen Nationalstaaten zahlreiche Unterschiede, vor allem religiöse, erfolgreich behauptet. Vielleicht ist es ja so, daß Minderheiten in der Bewahrung einer gemeinsamen Kultur gerade deshalb so erfolgreich sind, weil der Druck der nationalen Mehrheit auf ihnen lastet. Einzelne mögen abwandern, sich als Angehörige der Mehrheit gerieren oder auch in langsamer Assimilation wirklich deren Lebensstil übernehmen; die meisten Menschen fühlen sich solchen Metamorphosen jedoch nicht gewachsen oder empfinden sie schlichtweg als erniedrigend. Und so halten sie an ihrer Identität und an denen fest, die die gleiche Identität haben.

Nationale Minderheiten sind die in ihrem Bestand am meisten gefährdeten Volksgruppen. Leben sie regional konzentriert, werden sie – möglicherweise zu Recht – verdächtigt, sie hofften auf einen eigenen Staat oder auf ihre Aufnahme in einen Nachbarstaat, in dem ihre ethnischen Verwandten an der Macht sind. In Zeiten des Krieges wird (ob sie in einer Region konzentriert sind oder nicht) ihre Loyalität dem Nationalstaat gegenüber sehr schnell in Zweifel gezogen – auch wenn, wie im Falle der deutschen Flüchtlinge in Frankreich zu Beginn des Zweiten Weltkriegs, alles gegen ihre mögliche Unzuverlässigkeit spricht. Erneut zeigt sich, daß Toleranz versiegt, wenn Minderheiten als gefährlich erscheinen oder nationalistische Demagogen ihnen Gefährlichkeit andichten. Das Schicksal, das nur wenige Jahre später japanischstämmigen Amerikanern widerfuhr – als ihre amerikanischen Mitbürger sich wie die Bürger eines konventionellen Nationalstaates verhielten, zeugt von derselben Haltung. De facto waren und sind die Japaner keine nationale Minderheit in den Vereinigten Staaten, zumindest nicht im üblichen Sinn, denn: Wo ist das Mehrheitsvolk? Amerikanische Mehrheiten sind temporäre, in ihrer Zusammensetzung je nach Zweck und Gelegenheit wechselnde Gruppierungen, die mit der permanenten Majorität, wie sie den Nationalstaat kennzeichnet, wenig gemein haben. Ganz anders als in den Vereinigten Staaten geht Toleranz dort nur von der Mehrheit aus und richtet sich auf die Minderheit.

V

Das vierte Modell für Koexistenz und Toleranz ist die Einwanderergesellschaft. Hier haben die Mitglieder der verschiedenen Gruppen ihre territoriale Basis, ihr Heimatland, verlassen, um – einzeln oder mit ihren Fami-

lien – in ein anderes Land überzusiedeln, in dem sie nun verstreut leben. Wenn sie sich des gegenseitigen Trostes und Beistandes wegen zusammenschließen, dann nur in relativ kleiner Zahl und stets vermischt mit anderen, ähnlich gearteten Gruppen. Eine territoriale Autonomie kann auf dieser Basis nicht entstehen (wobei es zwei Ausnahmen gibt – die erste, große, ist Quebec; die zweite betrifft Eingeborenenvölker, die von fremden Mächten unterjocht wurden; mein Interesse hier gilt vornehmlich den Einwanderern). Da ethnische und religiöse Gruppen nur als freiwillige Vereinigungen überleben können, ist die Gleichgültigkeit der eigenen Mitglieder eine größere Gefahr für ihren Bestand als die Intoleranz der anderen. Der Staat ist, wenn es ihm gelingt, sich dem Zugriff der ersten Einwanderer (deren Bestreben jeweils die Errichtung eines eigenen Nationalstaats war) zu entwinden, an keine der ihn konstituierenden Gruppen gebunden, keiner von ihnen in besonderer Weise verpflichtet. Er ist, wie es heute heißt, neutral, indem er alle toleriert und in seinen eigenen Belangen autonom ist.

Indem der Staat seine Bürger in erster Linie als Individuen und nicht als Gruppenangehörige ansieht, erhebt er zugleich Anspruch auf das Rechtsmonopol. Was toleriert wird, sind Individualentscheidungen, Bekundungen des sozialen Zusammenhalts, Mitgliedschafts- und Glaubensrituale, kulturelle Äußerungen aller Art. Die einzelnen Männer und Frauen werden dazu ermuntert, sich wechselseitig als Individuen zu tolerieren; Differenzen zwischen ihnen gelten als persönliche (und nicht etwa als stereotype) Ausprägungen dieser oder jener Gruppenkultur – was zugleich bedeutet, daß die Mitglieder der je einzelnen Gruppen, wenn sie die Tugend der Toleranz denn wirklich praktizieren sollen, auch die in der eigenen Gruppe vorhandenen Unterschiede akzeptieren müssen. Jeder muß jeden tolerieren. Keine Gruppe hat das Recht, ihre Mitglieder mittels Zwang an sich zu binden, den öffentlichen Raum unter ihre Kontrolle zu bringen oder die öffentlichen Mittel für sich zu monopolisieren. Die staatlichen Schulen lehren Geschichte und »Staatsbürgerkunde« eines Staates, der seinem Selbstverständnis nach keine nationale, sondern nur eine politische Identität hat. Geschichte und Kultur der verschiedenen Gruppen werden entweder gar nicht unterrichtet oder, sozusagen »multikulturell«, zu gleichen Teilen. Gleiches gilt für die vom Staat gewährte Förderung, die er entweder keiner oder allen Gruppen gleichermaßen zuteil werden läßt – indem er beispielsweise eine allgemeine Religiosität begünstigt, wie geschehen in jener Werbeaktion in U-Bahnen und Bussen in den fünfziger Jahren, in der die Amerikaner dazu aufgerufen wurden, »in die Kirche ihrer Wahl« zu gehen.

Wie dieser Aufruf zeigt, ist Neutralität immer eine graduelle Frage. De facto profitierten nicht alle, sondern nur bestimmte Gruppen von der

Aktion – in diesem Fall kirchliche Gruppen. Doch wurde jede Haltung toleriert und der Kirchenbesuch ebensowenig zu einer Bedingung für Staatszugehörigkeit gemacht wie irgendwelche anderen spezifischen Kulturpraktiken. Das heißt, es ist relativ leicht und auch nicht im geringsten erniedrigend, sich aus der eigenen Volksgruppe zu lösen und die allgemein vorherrschende politische Identität (hier die »amerikanische«) anzunehmen. Und dennoch gibt es in Einwanderungsgesellschaften viele Menschen, die eine Bindestrich-Identität vorziehen, eine doppelte, entlang von politisch-kulturellen Trennlinien unterteilte – also etwa italienisch-amerikanische – Identität. Der Bindestrich symbolisiert die Anerkennung ihrer italienischen Spezifität durch ihre amerikanischen Mitbürger bzw. das beiderseitige Einverständnis, daß »amerikanisch« hier für eine politische Identität ohne kulturellen Anspruch steht, während umgekehrt unter »italienisch« eine kulturelle Identität ohne politischen Anspruch verstanden wird. Nur in dieser Form wird die italienische Spezifität toleriert, ansonsten muß sie sich, sofern und solange sie es vermag, privat, d.h. aus eigener Kraft und mit Hilfe der freiwillig gezahlten Spenden engagierter Italiener, am Leben erhalten. Gleiches gilt im Prinzip für jede kulturelle oder religiöse Gruppierung, nicht nur für Minderheiten (wobei es, noch einmal sei's gesagt, eine dauerhafte Gruppenmehrheit in Amerika nicht gibt).

Ob Gruppen sich unter diesen Bedingungen wirklich am Leben erhalten können – ohne Verwaltungs- und Gerichtsautonomie, ohne Zugang zu staatlicher Macht oder offizieller Anerkennung, ohne eine territoriale Basis oder die feste Opposition zu einer permanenten Mehrheit – ist eine offene Frage. Wir mögen die Tolerierung individueller Entscheidungen und persönlicher Kultur- und Glaubensversionen als das Maximum oder die intensivste Form von Toleranz ansehen; ob allerdings die Existenz von Gruppen und ihr Gemeinschaftsleben durch sie begünstigt oder eher ausgehöhlt werden, ist völlig unklar. Die Furcht, daß die Adressaten von Toleranz bald nur noch exzentrische Individuen sein werden, hat eine ganze Reihe von Gruppen (oder zumindest deren engagierteste Mitglieder) dazu bewogen, mehr zu fordern als Toleranz – nämlich eine handfeste Unterstützung durch den Staat. Nun habe ich bereits dargelegt, daß in Einwanderungsländern der Staat seine Unterstützung dem Prinzip nach allen Gruppen in der gleichen Weise angedeihen lassen muß. Der Forderung nach Quotensystemen und quotierten Subventionen kann er aber nicht in allen Fällen gleichermaßen nachkommen – eine solche Politik würde ihn jedenfalls vor harte Entscheidungen stellen. Der Toleranz sind zwar, zumindest potentiell, keine Grenzen gesetzt, doch kann der Staat den Fortbestand von Gruppen nur innerhalb bestimmter politischer und finanzieller Grenzen aktiv garantieren.

Und schließlich gibt es auch moralische Grenzen von Toleranz! Sie dürften im Inneren von Staaten und in der internationalen Politik insofern ähnlich sein, als sie hier wie dort intolerante und unterdrückerische Praktiken innerhalb und zwischen den Gruppen ausschließen, welche die nationale oder internationale Gemeinschaft bilden. Wenn die Gruppen freiwillige Vereinigungen sind und ihre Mitglieder sie jederzeit verlassen können, dann brauchen solche moralischen Grenzen in der Regel nicht staatlich durchgesetzt zu werden. In Vielvölkerreichen, Staatenbünden und Nationalstaaten sind sie historisch gegeben, was nichts anderes bedeutet, als daß sie eine ziemlich lange Entstehungsgeschichte haben. Die meisten auf Toleranz angewiesenen Gruppen bestehen bereits seit Jahrhunderten; d.h. man kennt sie nicht nur, sie haben sich auch den Mindestnormen der Mehrheit längst angepaßt. Es sind mithin nur die neuen Gruppen, die genau beobachtet werden.

Anders ist die Situation in Einwanderungsgesellschaften. Hier sind die moralischen Toleranzgrenzen keine historisch vorgefundenen Gegebenheiten, sie unterliegen vielmehr – angesichts der Tatsache, daß alle Gruppen gewissermaßen »neu« sind – beständig der politischen Auseinandersetzung. Auch wenn es im Einwanderermilieu zur Wiederbelebung heimischer Traditionen kommt, geschieht dies nur selten in einer einheitlichen Form. Meist gibt es mehrere Versionen, und eine davon wird mit Sicherheit besonders dogmatisch und intolerant sein: sie stellt den verzweifeltsten Versuch dar zu leugnen, daß Einwanderung unweigerlich auch mit kulturellen Einbußen verbunden ist. Gleichzeitig schießen neue Doktrinen, deren Verfechter neue Lebensformen ausprobieren, nur so aus dem Boden. Die von den amerikanischen Mormonen praktizierte Polygamie läßt erahnen, wie weit die Grenzen der Toleranz in solchen Fällen gesteckt sind. Doch hat bisher niemand diese Grenzen genau definiert.

VI

Ein Blick auf die Machtverhältnisse in den vier von mir skizzierten Staatsordnungen mag helfen, meine bisherigen Darlegungen zusammenzufassen. Toleranz impliziere, so kann man immer wieder hören, zwangsläufig ein Verhältnis zwischen ungleichen Partnern, bei dem die tolerierten Gruppen oder Individuen in eine untergeordnete, mindere Position gedrängt würden. Anzustreben sei deshalb mehr als bloße Tolerierung, also etwa gegenseitiger Respekt. Nachdem wir jedoch unsere vier institutionalisierten Ordnungen von Toleranz haben Revue passieren lassen, sieht die Angelegenheit schon komplizierter aus: Gegenseitiger Respekt ist *eine* der Formen, die Toleranz annehmen kann – möglicherweise die angenehmste, aber nicht unbedingt die beständigste.

In multinationalen Imperien liegt die Macht bei der Zentralbürokratie. Alle zum Imperium gehörigen Gruppen sind, zumindest dem Prinzip nach, gleich ohnmächtig und damit nicht in der Lage, ihre Nachbarn zu irgend etwas zu zwingen oder sie zu drangsalieren. Jeder lokale Versuch, Zwang auszuüben, ruft das Zentrum auf den Plan. So lebten z.B. Griechen und Türken im Osmanischen Reich friedlich Seite an Seite. Ob sie einander respektiert haben? Manche vermutlich schon, andere nicht. Der Charakter ihrer Beziehung hing jedoch nicht von ihrem gegenseitigen Respekt ab, sondern von ihrer wechselseitigen Abhängigkeit. Anders der Staatenbund: Er setzt den gegenseitigen Respekt zumindest unter den Anführern der verschiedenen Gruppen zwingend voraus, denn die Gruppen müssen nicht nur nebeneinander existieren, sondern die Bedingungen ihrer Koexistenz auch selbst miteinander aushandeln. Zypern stellt – vor seiner Teilung in einen griechischen und einen türkischen Staat – ein mißlungenes Beispiel dieser Art dar.

In Nationalstaaten liegt die Macht bei der Mehrheitsnation, welche, wie wir gesehen haben, den Staat in den Dienst ihrer Ziele stellt. Das stellt zwar für gleichberechtigte Beziehungen zwischen Individuen kein Hindernis dar; diese gedeihen vielmehr gerade in demokratischen Staaten. Dennoch sind die Minderheiten zahlenmäßig unterlegen und werden deshalb in den meisten kulturpolitischen Fragen demokratisch überstimmt. Ähnlich ist die Situation zu Beginn der Geschichte von Einwanderungsgesellschaften, wenn die ersten Immigranten nach Nationalstaatlichkeit streben. Spätere Einwanderungswellen produzieren einen – wiederum im Prinzip – neutralen Staat, sozusagen die demokratische Version einer imperialen Bürokratie. Da dieser Staat jedoch auf Individuen und nicht auf Gruppen ausgerichtet ist, entsteht eine offene Gesellschaft, in der jeder jeden tolerieren muß. Der vielfach propagierte Schritt über die »bloße Tolerierung« hinaus wird vermutlich jetzt möglich. Unklar bleibt indes, wie groß die Gruppendifferenzen sind, die auch nach diesem Schritt noch respektiert werden müssen.

VII

Bisher habe ich noch nichts über intolerante Ordnungen gesagt – ein Tatbestand, den viele Imperien und Nationalstaaten erfüllen. Auch wenn es diesen Herrschaftssystemen immer wieder gelingt, Differenzen auszulöschen, so wirken sie (wenn sie vor Völkermord und Massendeportation haltmachen) bisweilen auch als Differenzverstärker. Indem sie die Mitglieder von Minderheitengruppen ausgrenzen, sie ihrer Gruppenzugehörigkeit wegen verfolgen, zwingen sie diese Menschen dazu, sich aufeinander zu verlassen, und schmieden so intensive Solidargemeinschaften. Trotzdem

würde kein Anführer und kein noch so engagiertes Mitglied einer solchen Solidargemeinschaft für ein intolerantes Regime optieren. Wonach sie vielmehr alle streben, ist irgendeine Form von kollektiver Toleranz: ein fester Platz in einem einzelnen Land oder in der internationalen Gemeinschaft, verbunden mit einem gewissen Maß an Selbstbestimmung, sei es als autonome Gruppe, in der Vereinigung mit anderen Gruppen zu einem Bund oder als souveräner Staat.

Kollektive Toleranz könnte durchaus das zentrale Ziel moderner demokratischer Politik sein: allen Opfern von Intoleranz, allen unbekanntem, unsichtbaren, unterdrückten und gefährdeten Gruppen zu einer eigenen Stimme, einem eigenen Platz und einer eigenen Politik zu verhelfen. Für einen Großteil der politischen Linken schien dieses Konzept einst den Kampf um die Erweiterung der Staatsbürgerschaft zu erfordern, geführt nach dem Muster des Kampfes der Arbeiterklasse und der sozialistischen Bewegungen, die die Mauern des bürgerlichen Gemeinwesens erstürmten und durchbrachen. Aber die Gruppen, mit denen ich mich hier beschäftige, kämpfen nicht um Erweiterung, sondern um Abgrenzungen. Der Schlachtruf ihres Kampfes heißt »Selbstbestimmung« und impliziert die Schaffung eines eigenen Hoheitsgebiets oder – zumindest – eines Netzes von unabhängigen Institutionen, ohne die es diese Selbstbestimmung nicht geben kann. Und daher – so geht die Skala ihrer Forderungen – kämpfen sie: um Dezentralisierung, um Autonomie oder Selbstverwaltung, um das Recht auf Sezession, und schließlich um staatliche Souveränität. Hier die richtigen Grenzen zu ziehen – nicht allein im geographischen Sinne, sondern auch funktional (d.h. hinsichtlich Sprache, Erziehung, Selbstverwaltung, Polizeigewalt etc.) – ist äußerst schwierig. Aber eine Abgrenzung wird unumgänglich, wenn die verschiedenen Gruppen hinreichende Kontrolle über ihr Leben erhalten und ihre fragliche Selbstverwaltung mit der nötigen Sicherheit ausüben sollen.

Doch der Prozeß geht weiter und besteht heute im Umbau der alten imperialen Herrschaftsstrukturen, in der Ausweitung des internationalen Systems, der Errichtung von immer neuen Nationalstaaten, autonomen Verwaltungsbezirken, lokalen Behörden und so fort. Bezeichnend ist, wem hier Anerkennung und Toleranz zuteil werden: Es sind immer Gruppen und deren Mitglieder, Männer und Frauen mit spezifischen oder primären ethnischen oder religiösen Identitäten. Von ihrer aller Mobilisierung hängt offenbar der Erfolg des in Gang gesetzten Prozesses der Ausweitung von Gruppenrechten ab; aber es sind de facto nur ihre Anführer, die über Grenzen hinweg in persönlichen Kontakt miteinander treten (es sei denn, der Kontakt ist militärischer Natur).

Autonomie – die Selbstverwaltung von Volks- oder Religionsgruppen – bestärkt die Autorität ihrer traditionellen Eliten; im Staatenbund

kommt es zu einer Art einverständigem Arrangement der Machtteilung zwischen eben diesen Eliten; und Nationalstaaten treten untereinander vermittelt ihrer diplomatischen Corps und politischen Führung in Kontakt. Für die Masse der Gruppenangehörigen wird somit Toleranz durch Abtrennung voneinander aufrechterhalten. Aufgrund der Annahme, daß diese Menschen sich *als Gruppenmitglieder* verstehen und als solche am liebsten mit ihresgleichen, d.h. mit Mitgliedern ihrer eigenen Gruppe, zusammen sind, gilt Toleranz am ehesten dann als gewährleistet, wenn zwischen den verschiedenen Gruppen Trennung herrscht – nach dem Motto: »Gute Zäune bürgen für gute Nachbarschaft.«

Das letzte meiner Toleranzmodelle verweist jedoch auf ein anderes Muster, vielleicht sogar auf ein anderes, ein »postmodernes« Projekt. In Einwanderungsgesellschaften (und heute auch in Nationalstaaten, die unter Einwanderungsdruck stehen) lernen die Menschen eine neue Art von Leben kennen, ein Leben ohne Grenzen und ohne sichere oder eindeutig fixierte Identitäten. Die Differenz ist sozusagen allgegenwärtig. Der Zugriff von Gruppen auf ihre Mitglieder ist lockerer als jemals zuvor. Was dabei herauskommt, sind eine dauernde Durchmischung von Individuen, eine Zunahme von Mischehen und ein Multikulturalismus im Wortsinne, und zwar nicht nur in der Gesellschaft als ganzer, sondern in jedem einzelnen Menschen. Toleranz beginnt nunmehr im eigenen Haus, wo wir des öfteren genötigt sind, mit unserem Ehepartner, unseren angeheirateten Verwandten und unseren Kindern – aber auch mit unserem eigenen problematischen (Bindestrich- oder sonstwie gespaltenen) Ich – ethnischen, religiösen und kulturellen Frieden zu schließen. Das neuerliche Anwachsen von religiösem Fundamentalismus kann zum Teil sicherlich als Ablehnung solcher Friedensschlüsse bzw. als Kritik an den herrschenden multikulturellen Zweideutigkeiten verstanden werden.

Die bulgarisch-französische Schriftstellerin Julia Kristeva ist vielleicht die wichtigste theoretische Verfechterin dieses postmodernen Entwurfs, wenn sie uns dazu auffordert, von einer Welt voller Fremder Kenntnis zu nehmen, diese Welt anzuerkennen und auch den »Fremden in uns selbst« zu akzeptieren. Zusätzlich zu ihren psychologischen Argumenten, die ich hier beiseite lasse, führt sie ein uraltes moralisches Argument ins Feld, dessen erste Version das biblische Gebot ist: Ihr sollt den Fremden nicht unterdrücken, denn ihr wart selbst Fremde im Lande Ägypten. Kristeva verändert die Zeit und den Ort zugunsten einer aktuellen Fassung: Ihr sollt den Fremden nicht unterdrücken, denn ihr *seid* selbst Fremde in *diesem* Land. Andersartigkeit läßt sich zweifellos leichter tolerieren, wenn wir den anderen in uns selbst anerkennen. Und dennoch bezweifle ich, daß eine rein moralische Anerkennung ausreicht. Weder leben wir ständig in einer uns fremden Welt, noch begegnen wir der Fremdheit der anderen nur in

Gestalt von Individuen; wir begegnen ihr nach wie vor auch im Kollektiv und damit in Situationen, in denen die Moral durch die Politik unterstützt werden muß.

Es ist ja nicht so, daß das Projekt der »Postmoderne« die Moderne einfach nach dem Modell der historischen Etappen ablöste. Das eine überlagert das andere, ohne es einfach auszulöschen. Es gibt nach wie vor Grenzen, aber sie sind undeutlich geworden, verwischt durch die vielen Überschreitungen. Wir kennen uns immer noch als diesen oder jenen, aber unser Wissen ist unsicher, weil wir auch dieser *und* jener sind. Natürlich gibt es sie nach wie vor, die Gruppen mit einer starken Identität, und sie setzen sich politisch auch durch, doch ist die Loyalität ihrer Mitglieder je nach Mitgliederzahl sehr unterschiedlich: je mehr Mitglieder, um so schwächer die Loyalität (das ist auch der Grund, weshalb umgekehrt die Eiferer in den Gruppen mit den wenigen Mitgliedern derzeit so laut und so durchdringend zu vernehmen sind).

Dieser Dualismus von Moderne und Postmoderne, der wahrscheinlich nicht so einfach und geradlinig ist, wie ich ihn dargestellt habe, erfordert einen doppelten Umgang mit der Differenz, zuerst in ihrer kollektiven und danach in ihrer individuellen und gespaltenen Version (oder umgekehrt, ich hänge nicht an dieser zeitlichen Abfolge, wiewohl sie mir plausibel erscheint). Wir bedürfen der Toleranz und des Schutzes als Mitglieder *und* als Fremde. Selbstbestimmung muß beides sein: politisch und persönlich – die beiden Formen hängen eng miteinander zusammen, sind aber nicht dasselbe. Das alte Verständnis von Differenz, demzufolge Individuen an ihre (autonomen oder souveränen) Gruppen gebunden waren, kann abweichenden und ambivalenten Individuen nicht gefallen. Umgekehrt kann jedes neue Differenzverständnis, das sich allein auf die Abweichung und den Dissens von einzelnen konzentriert, nicht die Billigung von Menschen finden, welche darum kämpfen, eine gemeinsame religiöse oder kulturelle Tradition zu praktizieren, weiterzuentwickeln, zu revidieren und weiterzugeben. Also muß Differenz gleich zweimal toleriert werden, ganz gleich in welcher Mischung (und es muß keineswegs in beiden Fällen die gleiche sein) aus Resignation, Gleichgültigkeit, Neugier und Begeisterung.

Selbst die Begeisterten unter uns werden kulturelle und persönliche Differenzen, die Unfrieden stiften, nicht akzeptieren. Haß und Grausamkeit zu tolerieren, ist gegen unsere Überzeugung, auch erstreckt sich unser Respekt vor der Differenz nicht auf unterdrückerische Praktiken innerhalb von Gruppen (die von imperialen Bürokraten in der Regel toleriert wurden). Je enger wir zusammenleben, um so mehr wird über Toleranzgrenzen diskutiert werden. Und Nähe ist nun einmal eines der Hauptziele des postmodernen Entwurfs. Das heißt: Die auf den alten kulturellen und politischen Landkarten durchgezogenen klaren Grenzlinien verwandeln

sich mehr und mehr in durchlässige gepunktete Linien; doch das Zusammenleben entlang dieser durchlässigen Grenzen und über sie hinweg stellt immer noch ein Problem dar.

Aus dem Amerikanischen von Hanne Herkommer

José Casanova

RELIGION UND ÖFFENTLICHKEIT Ein Ost-/Westvergleich

Der vorliegende Artikel stellt sich zwei verschiedene analytische Aufgaben.¹ Zunächst gilt es, solche Formen öffentlicher Religion zu bestimmen, die in der modernen Welt überhaupt noch möglich sind. Danach soll empirisch und anhand vergleichender Daten festgestellt werden, unter welchen Bedingungen öffentliche Religionen in Ost- und Westeuropa existieren können. Beide Aufgaben sind nicht unproblematisch. Angesichts der vorherrschenden liberalen politischen Theorien und der herrschenden soziologischen Säkularisierungstheorien muß schließlich bereits die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen moderner öffentlicher Religionen als sinnlos, ja widersprüchlich erscheinen. Liberalismus und Säkularisierung setzen nämlich voraus, daß die Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre zu den Strukturmerkmalen gehört, die die Moderne als solche definieren. Der empirische Vergleich ist darüberhinaus problematisch, weil die geographische Trennung Europas in Ost und West von einem religiösen Standpunkt aus nicht unmittelbar von Bedeutung ist. Nach traditioneller Auffassung folgten die Scheidelinien Europas den konfessionellen Unterschieden, insbesondere jenen, welche die östliche, byzantinische Christenheit von der westlichen, römischen Christenheit und das protestantische vom katholischen Europa trennten. Konfessionelle Spaltungen innerhalb des Protestantismus und moderne Säkularisierungsprozesse haben weitere Differenzierungsmuster in ganz Europa hervorgebracht.² Die wichtige Frage lautet nun, ob die durch den Eisernen Vorhang verursachte politische Teilung Europas in Ost- und Westeuropa auch Folgen für die Religion zeitigte, die den Zusammenbruch des sowjetischen Staatensystems überdauern könnten.

Die Moderne, die Säkularisierung und die Privatisierung der Religion

Das Paradigma von der Säkularisierung des Religiösen lieferte für die Sozialwissenschaften den theoretischen und analytischen Rahmen, innerhalb dessen sie die Religion in der modernen Welt betrachteten. Ohne hier eine systematische Erörterung zu beabsichtigen, will ich einfach festhalten,

daß das, was gewöhnlich als eine geschlossene Säkularisationstheorie auftritt, in Wirklichkeit aus *drei* ganz verschiedenen, ungleichartigen und kein Ganzes bildenden Behauptungen besteht. Unter Säkularisation wird zum einen die Ablösung und die Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen verstanden, zum anderen aber auch der Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen und drittens die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre. Da diese drei Säkularisationsprozesse in Europa zufällig gemeinsam auftraten, gingen die tonangebenden soziologischen Theorien davon aus, daß sie nicht nur historisch, sondern auch strukturell und ihrem Wesen nach miteinander verbunden sind.

Ein Vergleich mit der religiösen Situation im heutigen Amerika zeigt sofort, wie irrig ein solcher Schluß ist. Bereits Marx hat in seiner Entgegnung auf Bruno Bauer in »Zur Judenfrage« bemerkt, Amerika sei sowohl ein Paradebeispiel für die »vollendete politische Emanzipation« als auch »vorzugsweise das Land der Religiosität«. ³ Das aber heißt, Amerika war zugleich die säkularisierteste und die am wenigsten säkularisierte Gesellschaft der Neuzeit, je nach dem, ob man die strukturelle Bedeutung, d.h. die institutionelle Trennung von Kirche und Staat im Auge hat, oder die Verbreitung von religiösen Verhaltensweisen und Überzeugungen. Zudem beobachtete Alexis de Tocqueville ungefähr zur selben Zeit wie Marx ganz richtig, daß »die Religion, die sich bei den Amerikanern niemals unmittelbar in die Regierung der Gesellschaft einmischt, als die erste ihrer politischen Einrichtungen gelten (muß)«. ⁴ Die vom Staat getrennte Religion gedieh in Amerika nicht nur im Privatbereich, es gelang ihr auch erfolgreich, sich gegen eine völlige Verbannung in den Privatbereich zu wehren und eine öffentliche Bedeutung zu bewahren. Wir verfügen über reichhaltige empirische Belege dafür, daß sich diese unterschiedlichen Tendenzen in der amerikanischen und europäischen Religion bis in unsere Tage erhalten haben.

Noch in jüngster Zeit neigten Säkularisierungstheorien dazu, solche gegenteiligen Belege entweder zu ignorieren oder mit Hilfe der kaum explizierten These von der »amerikanischen Ausnahme« wegzudeuten. Diese Erklärungsstrategie diente offenkundig dem Zweck, in Amerika die Ausnahme zu sehen, welche die europäische Regel bestätigt, so daß weder die europäische Regel noch das vorherrschende Säkularisierungsparadigma in Frage gestellt werden mußten. Von einem globalen historischen Blickwinkel aus wird es jedoch zunehmend deutlich, daß die Entwicklung der Religion in Europa weitaus eher eine Ausnahme darstellt als den vorherrschenden Typus der modernen Entwicklung des Religiösen überhaupt. Ja – inzwischen erscheinen für viele Analytiker die Gegenbeweise derart überzeugend, daß das gesamte Säkularisierungsparadigma vor-

schnell und unkritisch als Mythos verabschiedet wird. Statt dessen wird wieder auf zyklische Theorien vom Wiederaufleben der Religion und der »Rückkehr des Heiligen« zurückgegriffen; und die Wiederkehr fundamentalistischer Tendenzen, der Zusammenstoß der Zivilisationen sowie ethnisch-religiöse Konflikte stehen im Mittelpunkt der Untersuchungen.

Man wird der Komplexität der historischen Gestalten von Säkularisierung erst dann gerecht werden können, wenn man die drei Teilaspekte der Säkularisationstheorie analytisch auseinanderhält: erstens Säkularisierung als Ausdifferenzierung von religiöser und weltlicher Sphäre; zweitens Säkularisierung als Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen und drittens Säkularisierung im Sinne der Beschränkung der Religion auf den Privatbereich. Dieser Artikel befaßt sich mit den öffentlichen Dimensionen von Religion in Europa und betrifft also die Fragen der Privatisierung von Religion bzw. ihrer Ent-Privatisierung. Doch einige Bemerkungen zu den beiden anderen Thesen sind insofern angebracht, als diese mit der Privatisierungsthese zusammenhängen.

Die Ausdifferenzierung der weltlichen Sphäre und ihre Emanzipation von der Kontrolle durch religiöse Institutionen und Normen bleibt ein durchgängiger und für alle moderne Gesellschaften charakteristischer Trend. Man kann diese Differenzierung in der Tat als eines der wichtigsten Definitionsmerkmale der Moderne benutzen. Diesbezüglich bleibt der entscheidende Kritikpunkt aller Varianten der (amerikanischen, deutschen oder französischen) Aufklärung in ihrer Auseinandersetzung mit der organisierten Religion voll gültig: Staatskirchen sind unvereinbar mit modernen ausdifferenzierten Gesellschaften; und jede Verschmelzung zwischen der politischen und der religiösen Gemeinschaft verstößt daher gegen das Grundprinzip moderner Staatsbürgerschaft, eine These, die seither zu einem zentralen Grundsatz des modernen Liberalismus geworden ist.

Wird eine kirchlich verfaßte Religion vom Staat getrennt, verliert sie also ihren institutionellen Zwangscharakter, dann entwickelt sie sich zu einer freiwilligen religiösen Vereinigung, zu einer Sekte oder »Freikirche«.⁵ Sobald die Religionsfreiheit anerkannt ist, werden zudem alle Religionen, Kirchen und Sekten aus der Perspektive des nun rein weltlichen Staates zu Konfessionen (in den USA: *denominations*). Die beste Bestätigung für diesen strukturellen Trend der Moderne ist vielleicht die Tatsache, daß die katholische Kirche, nachdem sie sich lange und oftmals heftig gegen das Aufgeben ihrer Identität als »Kirche« gewehrt hatte, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Grundsatz der Religionsfreiheit verkündete und anschließend auch in mehrheitlich katholischen Ländern für neu konstituierte demokratische Regime die verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat anerkannt hat. Im Gegensatz dazu stellt jedoch das Schwinden

religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen keinen notwendigen strukturellen Trend der Moderne dar, obgleich es sich dabei in vielen europäischen Gesellschaften zweifelsohne um eine faktisch vorherrschende historische Tendenz handelt. Insofern scheint es sinnvoller, die unterschiedlich fortgeschrittene Säkularisierung in den Vereinigten Staaten und Europa durch die verschiedenen Beziehungsmuster von Kirche und Staat zu erklären, statt auf die herkömmlichen soziologischen Erklärungen zurückzugreifen, die von einem Zusammenhang zwischen schwindenden religiösen Überzeugungen und Verhaltensweisen sowie zunehmender Industrialisierung, Urbanisierung, Bildung und dergleichen ausgehen.

Vermutlich war die cäsaro-papistische Vereinigung von Thron und Altar im Absolutismus mehr als alles andere für den Niedergang der kirchlich organisierten Religion in Europa verantwortlich. Die bemerkenswerten Unterschiede zwischen den katholischen Ländern Irland und Polen, in denen es niemals eine Staatskirche gab, einerseits und dem katholischen Frankreich sowie dem katholischen Spanien andererseits deuten in dieselbe Richtung. Zudem vermochten sich in ganz Europa die nicht staatlich gestützten Kirchen und Sekten in der Mehrzahl der Länder weitaus erfolgreicher gegen die Säkularisierungstendenz zu behaupten als die Staatskirchen. Es war somit gerade der Versuch, das Christentum innerhalb und durch die Institutionen des Nationalstaates zu bewahren und durch diese staatliche Stützung der modernen Aufgabentrennung zwischen Kirche und Staat zu widerstehen, welche die Kirchen in Europa beinahe zerstört hätte.

Kurz gesagt: Je stärker sich die Religionen gegen den Prozeß der modernen Differenzierung (d.h. gegen die Säkularisierung in der ersten Bedeutung) sträuben, umso mehr werden sie langfristig dazu neigen, einen Rückgang des Glaubens zu erleben (also eine Säkularisierung in der zweiten Bedeutung). Man könnte weiter versuchsweise auch die folgende, damit verbundene These aufstellen: Religionen, die im Gegensatz dazu das moderne Prinzip der Trennung von Kirche und Staat frühzeitig übernommen haben, werden auch geneigt sein, den modernen Grundsatz freiwilliger Konfessionszugehörigkeit zuzustimmen. Daher werden sie auch besser in der Lage sein, den modernen Prozeß der Ausdifferenzierung von religiösen und weltlichen Dimensionen und Institutionen zu überstehen – und schließlich die Form evangelischer Erweckungsbewegungen anzunehmen: eine erfolgreiche Methode der religiösen Selbsterhaltung auf einem freien Glaubensmarkt. Zumindest scheint die Ausnahme Amerika uns gerade dies in Sachen Religion zu lehren.

Andererseits scheint der polnische Sonderfall – Polen ist wie Amerika eine hoch industrialisierte und urbanisierte Gesellschaft mit einem hohen Bildungsstand und einer ungewöhnlich starken Religiosität – zu bewei-

sen, daß der Widerstand gegen die moderne Differenzierung von Kirche und Staat allein noch keine Schwächung der religiösen Institutionen mit sich bringt. Entscheidend ist vielmehr, ob der Widerstand aus der Position des politischen oder gesellschaftlichen Establishments heraus erfolgt. Geht der Widerstand gegen die Differenzierung von einer dem Staat entfremdeten hierokratischen Institution aus, und genießt dieser Staat keine Legitimation in der Gesellschaft, dann kann der Widerstand gegen die Säkularisierung mit einem gesellschaftlichen Widerstand gegen die illegitime Staatsgewalt verbunden sein. Diese Art des Widerstands mag dann durchaus die hierokratischen Institutionen der Kirche stärken.

Schließlich läßt sich zur dritten Teilthese des Säkularisationsparadigmas sagen, daß die Privatisierung der Religion nicht notwendigerweise eine strukturelle Tendenz der Moderne darstellt. Zwar handelt es sich auch hier um einen in vielen europäischen Gesellschaften historisch vorherrschenden Zug, dem wir gewöhnlich in denselben Gesellschaften begegnen, die auch einen Niedergang der Religion erleben. Gleichwohl ist die Privatisierung von Religion kein zwangsläufiger, struktureller Entwicklungstrend der Moderne, sondern nur eine ihrer historisch möglichen Optionen – freilich eine »vorzugsweise« gewählte Option. »Von innen«, d.h. aus religiöser Sicht folgt diese Präferenz für die Privatisierung aus dem Prozeß der Rationalisierung der Religion in der Moderne; »von außen« wird sie durch die strukturelle Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften bestimmt. Nicht weniger bedeutsam ist freilich die Tatsache, daß liberale Denkkategorien die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich ideologisch verordnen, und daß diese Kategorien nicht nur die politischen Ideologien und Verfassungstheorien, sondern die gesamte Struktur des modernen westlichen Denkens durchziehen. Erst wenn mit Bezug auf die Religion die liberale Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre in Frage gestellt wird, d.h. erst im Rahmen einer alternativen Konzeption von Öffentlichkeit, können wir die These von der Privatisierung der Religion und die Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat auseinanderhalten. Erst dann können wir auch über die Bedingungen der Möglichkeit von modernen öffentlichen Religionen nachdenken.

Wie wenig die Behauptung, »Religion sei eine Privatangelegenheit« empirisch auch belegbar sein mag, so ist sie gleichwohl für die Moderne konstitutiv. Religionsfreiheit, im Sinne von Gewissensfreiheit, war historisch gesehen die »erste Freiheit« und auch die Voraussetzung aller modernen Freiheiten.⁶ Da Gewissensfreiheit ihrem Wesen nach mit dem »Recht auf Privatsphäre« verbunden ist, d.h. mit der modernen Errichtung einer vor staatlichen Eingriffen und kirchlicher Kontrolle geschützten Privatsphäre, wird man sagen dürfen, die Privatheit der Religion sei für die Moderne wesentlich.

Die Grenzen der liberalen Auffassung resultieren aus ihrer Neigung, alle politischen Verhältnisse, auch die religiösen, einseitig als verfassungsrechtliche Trennungslinien aufzufassen. Aber das Problem des Verhältnisses von Religion und Politik läßt sich nicht einfach auf die Frage der verfassungsmäßig klar abgegrenzten Trennung von Kirche und Staat reduzieren. Gewiß ist diese Trennung unerlässlich, um sicherzustellen, daß die Religion frei von staatlicher Einmischung, der Staat frei von religiöser Bevormundung, und die persönliche Gewissensfreiheit gegenüber beiden, Staat wie organisierter Religion, frei ist. Doch folgt daraus nicht, daß die Religion notwendig zur Privatangelegenheit werden muß, um diese Freiheiten zu garantieren. Weil aber das liberale Denken dazu neigt, Staat, Öffentlichkeit und Politik in einen Topf zu werfen und miteinander zu verwechseln, wird mit der Trennung der Religion vom Staat zugleich deren Entpolitisierung und Beschränkung auf den Privatbereich vorgeschrieben. Religion hat eine Privatsache zu bleiben.

Die liberale Furcht vor der Politisierung der Religion richtet sich sowohl auf eine die persönliche Gewissensfreiheit gefährdende Staatskirche als auch auf eine religiöse Moral, die nicht auf den Privatbereich beschränkt bleiben will und so eigene Vorstellungen von Gerechtigkeit, öffentlichem Interesse, Gemeinwohl und Solidarität in die »neutrale« Sphäre der liberalen Öffentlichkeit einführen könnte. Es überrascht daher nicht, daß die Bedeutung von öffentlichen Religionen für intersubjektiv normative Strukturen (»das Gemeinwohl«), für Bürgertugenden und die politische Teilhabe am Gemeinwesen vornehmlich innerhalb der republikanischen Tradition politischen Denkens geschätzt wird. Doch ebenso wie der Liberalismus versteht auch der Republikanismus öffentliche oder »zivile« Religionen im vormodernen Sinn, d.h. er bezieht sich auf die Gesamtgesellschaft.⁷ Solange aber die »Zivilreligion« entweder politisch begriffen wird, d.h. als eine Kraft, die das politische Gemeinwesen auf staatlichem Niveau normativ bindet, oder soziologisch als eine Kraft, die das soziale Zusammenleben in der Gesellschaft integriert, solange ist es unwahrscheinlich, daß eine derartige Zivilreligion in modernen Gesellschaften wieder entsteht. Zumindest ist es theoretisch unhaltbar und, wie ich hinzusetzen möchte, auch normativ keineswegs wünschenswert, wenn die Existenz einer solchen Zivilreligion einfach mit der funktionalistischen Begründung postuliert wird, daß moderne Gesellschaften ihrer bedürfen. Moderne, nach Funktionen ausdifferenzierte Gesellschaften verlangen nicht nach einer normativen, gesellschaftlich »positiven« Integration von der Art, wie Durkheims Theorie sie voraussetzt, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie sie aufweisen. Jede Theorie moderner Religion, die die »Geburt neuer Götter«, die »Rückkehr des Heiligen« oder die Existenz einer »Zivilreligion« für wahrscheinlich hält, weil sie angeblich dem Integrationsbedürf-

nis der Gesellschaft entgegenkommen, beruht daher auf unhaltbaren Prämissen.

Wir sollten statt dessen untersuchen, welche – funktionalen oder dis-funktionalen – Rollen die alten und neuen, traditionellen und modernen Religionen in der öffentlichen Sphäre der Zivilgesellschaft spielen könnten. Aus diesem Grund muß der Begriff der »Zivilreligion« so umformuliert werden, daß er sich nicht mehr auf den Staat und das soziale Zusammengehörigkeitsgefühl bezieht, sondern auf die Zivilgesellschaft. Das moderne »Gemeinwesen« läßt sich theoretisch in drei »Arenen« unterteilen: den Staat, die politische Gesellschaft und die Zivilgesellschaft.⁸ Nach dem »diskursiven« Modell des »öffentlichen Raumes« läßt sich die »öffentliche Sphäre« als konstitutive Dimension jeder dieser drei Arenen des Gemeinwesens verstehen.⁹ Im Prinzip könnte sich die Religion also in allen drei öffentlichen Räumen des Gemeinwesens niederlassen. »Öffentliche« Religionen sind auf der staatlichen Ebene möglich, wofür die »Kirche« das Paradebeispiel liefert, aber auch auf der politischen Ebene. Letzteres ist etwa dann der Fall, wenn eine Religion gegen andere religiöse und weltliche Bewegungen zu Felde zieht oder wenn sie selbst zu einer politischen, mit anderen religiösen oder weltlichen Parteien konkurrierenden Partei wird. Und nicht zuletzt sind auch »öffentliche« Religionen denkbar, die zwar die Trennung vom Staat akzeptieren und sich auch aus der eigentlichen politischen Gesellschaft zurückgezogen haben, die aber dennoch das Recht für sich in Anspruch nehmen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft einzugreifen. Aus einer derartigen Neuformulierung des Begriffs geht eine Konzeption von »öffentlicher Religion« hervor, die mit den liberalen Freiheiten und der strukturellen und kulturellen Differenzierung moderner Gesellschaften durchaus vereinbar ist.

Die »Entprivatisierung« der Religion, ihr Heraustreten aus dem bloßen Privatbereich setzt daher voraus, daß Religion eine Privatangelegenheit ist; und sie kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn zugleich das Recht auf Privatsphäre und Gewissensfreiheit auch vor den Übergriffen der Religion juristisch geschützt ist. Die Rede vom Heraustreten der Religion aus dem Privatbereich meint hier zweierlei: Zum einen bezieht sie sich auf die Einführung öffentlicher, d.h. intersubjektiver Normen in den Privatbereich und zum anderen auf das Eindringen der Moral in die öffentliche Sphäre des Staates und der Wirtschaft. Solange sie das unumstößliche Recht und die Pflicht des persönlichen Gewissens in moralischen Entscheidungen respektieren, ist es durchaus positiv, wenn Religionen Fragen in die Öffentlichkeit tragen, welche der Liberalismus in die Privatsphäre verwiesen hatte. Sie erinnern damit die Individuen und moderne Gesellschaften daran, daß Moral nur als intersubjektives Normensystem Bestand hat und daß unseren persönlichen Entscheidungen nur insofern eine »moralische«

Qualität zukommt, als sie sich von intersubjektiven und interpersonellen Normen leiten oder beeinflussen lassen. Eine ausschließlich auf die Privatsphäre des Individuums eingeschränkte Moral muß zwangsläufig zu einem willkürlichen Dezisionismus degenerieren. Indem Religionen die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontieren, nötigen sie moderne Gesellschaften dazu, sich reflexiv auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen und diese zu rekonstruieren.

Öffentliche Religionen in West- und Osteuropa

Ich kann hier natürlich nicht einmal den Versuch unternehmen, einen umfassenden empirischen Überblick über die religiösen Entwicklungen in Europa zu geben. Bestenfalls können wir einige aus der analytischen Perspektive dieses Aufsatzes relevante Fragen beleuchten und so feststellen, ob es erkennbare gegenläufige Tendenzen in Ost- und Westeuropa gibt.

Wenn wir uns zunächst Westeuropa zuwenden, so lassen sich, ein wenig kategorisch, drei Thesen über die Lebensfähigkeit von öffentlichen Religionen auf den drei Ebenen des Gemeinwesens – Staat, politische Gesellschaft und Zivilgesellschaft – aufstellen. Ungeachtet einiger anachronistischer Überbleibsel wie der Church of England und einiger Lutherischen Kirchen in Skandinavien können öffentliche Religionen auf der staatlichen Ebene nicht mehr Fuß fassen, da Staatskirchen mit modernen, ausdifferenzierten und säkularen Staatswesen unvereinbar sind und zudem die Verschmelzung von religiöser und politischer Gemeinschaft dem modernen Grundsatz der Staatsbürgerschaft widerspricht. Der hartnäckige, lang anhaltende und in einigen Ländern, wie etwa Spanien, verheerende Widerstand der katholischen Kirche gegen die strukturelle Tendenz der Moderne, Kirche und Staat bzw. politisches Gemeinwesen und Religion zu trennen, hat ein Ende gefunden. Die endlich erfolgte Anerkennung des Grundsatzes der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche – eines Grundsatzes, den die katholische Lehre nun darin begründet sieht, daß »die Würde des Menschen heilig ist« – war nur möglich durch die Preisgabe ihrer Identität als »Kirche«. Infolgedessen haben die katholischen Kirchen in den einzelnen Ländern aufgehört, staatliche Zwangsinstitutionen sein oder werden zu wollen, und sind zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft geworden.

Zudem hat die freiwillige »Trennung vom Staat« der katholischen Kirche ermöglicht, bei den jüngsten Übergängen einiger traditionell katholischer Länder zur Demokratie eine entscheidende Rolle zu spielen, so in Spanien, Polen, Brasilien und den Philippinen. Als Kirchen, die die Vertei-

digung ihres besonderen Privilegs (der *libertas ecclesiae*) in den Dienst der menschlichen Person stellen und das Prinzip der Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht anerkennen, sind sie nun zum ersten Mal in der Lage, sich auf eine neue Weise öffentlich bemerkbar zu machen, nämlich als Streiterinnen für die Institutionalisierung allgemeiner Menschenrechte, die Schaffung einer modernen Öffentlichkeit und die Errichtung demokratischer Regierungsformen. Natürlich ist diese Form einer mobilisierten öffentlichen Religion bloß eine Übergangsform: je erfolgreicher sich die demokratischen Regime konsolidieren, um so mehr wird sie ihre Daseinsberechtigung einbüßen. Sobald also der Übergang zur Demokratie beginnt, macht sich ein innerer Druck bemerkbar, der die Religion in den Privatbereich abdrängt.

Was nun öffentliche Religionen auf der Ebene der politischen Gesellschaft betrifft, so wird man ebenfalls behaupten dürfen, daß die meisten ihrer historisch überlieferten Formen in Westeuropa keine Zukunft haben. Die ganze Bandbreite der katholisch konterrevolutionären Bewegungen von der Französischen Revolution bis zum Spanischen Bürgerkrieg, die David Martin so treffend als »reaktiven Organizismus« bezeichnet hat; die politische Mobilisierung religiöser Minderheiten gegen verschiedene Typen des Kulturkampfes – ob er nun von staatlicher Seite oder anderen religiösen und weltlichen Bewegungen oder Parteien geführt wurde; die Struktursysteme religiös-politischer »Versäulung«, die am ausgeprägtesten in Belgien und Holland entwickelt wurden; die Mobilisierung der Laien durch die »Katholische Aktion« mit dem Ziel, Interessen und Privilegien der Kirche zu schützen und zu fördern; das nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Geflecht christdemokratischer Parteien – sie alle können als Beispiel für verschiedene, in der politischen Gesellschaft lokalisierte Formen »öffentlicher« Religion gelten.

Zumindest in Westeuropa ist das Zeitalter dieser Formen vorüber. Eine der bedeutsamsten Entwicklungen in den jüngst erfolgten Übergängen zur Demokratie in vorwiegend katholischen Ländern besteht darin, daß die katholische Kirche, obwohl sie dort ein beispielloses Ansehen und großen Einfluß in der Zivilgesellschaft genoß, ihre herkömmlichen Versuche aufgab, offizielle katholische Parteien entweder zu gründen oder zu fördern. Die Kirche scheint nicht nur die Trennung vom Staat, sondern auch die Abkoppelung von der politischen Gesellschaft im eigentlichen Sinne akzeptiert zu haben.

Freilich bedeutet das nicht, daß damit der Katholizismus zwangsläufig zu einer reinen Privatsache würde oder die Kirche keine öffentliche Rolle mehr spielte. Es bedeutet lediglich, daß nun die Zivilgesellschaft zum öffentlichen Ort der Kirche geworden ist, und nicht mehr, wie früher, der Staat oder die politische Gesellschaft. Allerdings sind die Kirchen in Euro-

pa von allen drei Aspekten des Säkularisierungsprozesses so stark betroffen, daß sie nur zögernd – und wenn sie es tun, zumeist erfolglos – in die öffentliche Sphäre der Zivilgesellschaft eingreifen. Wie ich bereits erwähnte, haben moderne Religionen zwei historische Optionen: Sie können sich entweder auf den Privatbereich beschränken oder über diesen hinausgehen. Daher kann man unmöglich vorhersagen, wie eine bestimmte Religion auf moderne Säkularisationsprozesse reagieren wird. Bestenfalls lassen sich einige der Bedingungen angeben, die ein Eingreifen der Religion in den öffentlichen Bereich begünstigen könnten.

Die erste und grundlegende Bedingung ist gleichsam tautologisch. Nur Religionen, die aufgrund ihrer Lehre oder ihrer kulturellen Tradition ein öffentliches und auf das Gemeinwohl bezogenes Selbstverständnis haben, werden bestrebt sein, öffentliche Rollen zu übernehmen, und dem Druck widerstehen, ausschließlich oder auch nur primär zu privaten, »unsichtbaren« persönlichen Heilsreligionen zu werden.¹⁰ Vor allem werden Religionen, die zwar ihre Identität als Zwangsinstitution aufgegeben haben, nicht aber ihre Identität als »Kirche« – sowohl im Durkheimschen und Hegelschen Sinn einer sittlichen Gemeinschaft als auch im Weberschen Sinn eines universalistischen Heilsanspruchs –, mit größerer Wahrscheinlichkeit dazu neigen, die Wahrnehmung öffentlicher Funktionen als ihr Recht und ihre Pflicht zu beanspruchen. Dieser Hang wird umso ausgeprägter sein, je stärker die betreffenden Religionen bereits in der Vergangenheit eine prominente öffentliche Rolle gespielt haben.

Das Beispiel Spanien zeigt jedoch, daß weder die Lehre noch die historische Tradition einer Religion per se eine hinreichende Gewähr dafür bieten, erfolgreich eine öffentliche Stellung in modernen Zivilgesellschaften zu behaupten – es sei denn, diese Religion vermag darüberhinaus auch das Profil einer dynamischen und vitalen privaten Heilsreligion zu bewahren oder anzunehmen. Der spanische Katholizismus hat sich damit abgefunden, daß er nicht länger eine »Kirche« im Sinne einer monopolistischen, die gesamte Nation umfassenden und allgemein verbindlichen Glaubensgemeinschaft ist. Der Katholizismus hat prinzipiell und de facto aufgehört, der nationale Glaube zu sein. Glaubensbekenntnis, nationale Identität und politische Staatsbürgerschaft haben sich schließlich in Spanien voneinander getrennt. Indem die Kirche das Prinzip und die faktische Gegebenheit einer pluralistisch organisierten Zivilgesellschaft anerkannt hat, erwarb sie den Status einer freiwilligen Konfession (*denomination*) – zweifellos den einer mächtigen, aber dennoch freiwilligen und im Rahmen der Zivilgesellschaft wirkenden Religionsgemeinschaft.

Meinungsumfragen zeigen, daß diese Grundsätze auch von der spanischen Bevölkerung verinnerlicht wurden und die Zahl der praktizierenden Gläubigen dramatisch zurückgegangen ist. Die Kirche ist heutzutage nicht

mehr in der Lage, die öffentliche Moral der Spanier zu beeinflussen, und ebensowenig kann sie noch davon ausgehen, die private Moral der gläubigen Katholiken zu kontrollieren. Es erstaunt daher nicht, daß die katholische Kirche weder durch institutionellen Druck noch durch die Mobilisierung der Katholiken die neuen von der sozialistischen Regierung eingebrachten Gesetzesvorlagen zu blockieren oder zu ändern vermochte, und dies, obwohl es sich dabei um Gesetze handelte, deren Gegenstände nach Auffassung der Kirche weiterhin in ihren Zuständigkeitsbereich fallen, nämlich religiöse Erziehung, Scheidung und Abtreibung. In Spanien sind Glaube und Moral dabei, zur Privatsache zu werden. Spanien ist nicht nur der Europäischen Gemeinschaft beigetreten, sondern hat anscheinend auch das allgemeine westeuropäische Säkularisierungsmodell übernommen.¹¹

In einigen Fällen, in denen sich die katholische Kirche an den öffentlichen Auseinandersetzungen beteiligte, blieb ihre Intervention so gut wie wirkungslos. Das lag unter anderem an ihrer Unfähigkeit, die Kritik an der sozialistischen Regierung von der parteipolitisch konservativen Opposition abzugrenzen; die kirchlichen Positionen konnten leicht als hohle traditionalistische Attacken auf die moderne weltliche Zivilisation abgetan werden. Ebenso wurde die Kritik des Papstes an der »Entchristianisierung« Spaniens und dem moralischen Rückfall des Landes in ein »neues Heidentum« als herkömmlicher religiöser Angriff auf die weltliche Kultur wahrgenommen – und dies, obgleich der Papst betonte, man dürfe die Einwände der Kirche keineswegs mit ihren starren antimodernistischen Positionen der Vergangenheit gleichsetzen.¹² In beiden Fällen trug außerdem die überzogene Abwehrreaktion der sozialistischen Regierung dazu bei, die Streitfrage wie einen Reflex der für die spanische Politik in der Vergangenheit so typischen Spaltung in Klerikale und Antiklerikale aussehen zu lassen. Aus welchen Gründen auch immer – jedenfalls förderten die Interventionen der Kirche keine ernsthafte öffentliche Debatte über Wesen und Bedeutung privater und öffentlicher Moral in modernen Gesellschaften.

Das Beispiel Spanien scheint uns zu zeigen, daß die herkömmlichen Säkularisierungstheorien mit den drei Elementen strukturelle Differenzierung, Glaubensverfall und Privatisierung der Religion im Falle Westeuropas empirisch gültig sind. Es ist unwahrscheinlich, daß Religionen, nachdem der Säkularisierungsprozeß sie geschwächt hat, sich nicht in den Privatbereich abdrängen lassen. Tatsächlich haben die Kirchen Westeuropas die Hauptprämissen der Säkularisierungstheorien verinnerlicht und als unvermeidlich, ja als »Zeichen der Zeit« akzeptiert.

Ist die Situation in Osteuropa eine andere? Welche Möglichkeitsbedingungen für öffentliche Religionen herrschen dort? Angesichts der religionsfeindlichen und säkularen Politik, die der Staatssozialismus von der

radikalen Religionskritik der Aufklärung geerbt hat, sowie der atheistischen – wenngleich in funktionaler Hinsicht durchaus theokratischen – ideologischen Ansprüche des totalitären Staates mußte jedem religiösen Widerstand unter den kommunistischen Regimen eine positive und öffentliche Bedeutung zukommen. In einem solchen Kontext konnte bereits die bloß partikularistische Verteidigung religiöser Traditionen oder die Bekräftigung des Rechts, verschieden und »anders« zu sein, schnell zum Zeugnis politischen Protestes werden. Selbst wenn der Widerstand von kirchlichen Institutionen ausging, deren Interesse lediglich der Verteidigung traditioneller hierokratischer Privilegien galt, und sogar wenn eine solche Verteidigung in Form einer Anpassung an den Cäsaro-Papismus des Staates stattfand, so hatte bereits die bloße Erhaltung eines religiösen Bereichs, der nie völlig in der offiziellen Ideologie aufging oder von den Institutionen des Systems assimiliert werden konnte, eine positive Funktion.

Einigen Kirchen – am herausragendsten der katholischen Kirche Polens – gelang es, sowohl private als auch öffentliche institutionelle Räume vor der absolutistischen Staatskontrolle zu bewahren und zu schützen. In der ganzen Region führte die historische Verschmelzung von religiöser und nationaler Identität dazu, daß das Vorhaben scheiterte, ein homogenes Sowjetreich aus lauter »Sowjetmenschen« zu schaffen. Solange sie nicht völlig verboten wurden, fiel es den Kirchen leichter als allen anderen Institutionen, als Hüterinnen der nationalen und kulturellen Tradition und als Beschützerinnen einer gewissen Art von gesellschaftlicher Autonomie aufzutreten.

Von größter Bedeutung ist jedoch, daß der religiöse Widerstand in dem Augenblick ein qualitativ neues Niveau erreichte, als kirchliche Institutionen begannen, nicht nur für bestimmte religiöse Traditionen oder religiöse Sonderrechte einer Gruppe einzutreten, sondern für das Recht auf Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht. Dadurch griffen sie den modernen Diskurs der Individualrechte auf und erweiterten ihn. Von Polen bis zur Ukraine, von Ostdeutschland bis zur Tschechoslowakei spielte die Religion bei der Entstehung sozialer Bewegungen, die für Menschen- und Bürgerrechte und die Wiedererrichtung selbstbestimmter Zivilgesellschaften kämpften, eine wichtige Rolle. Die von Glasnost und Perestroika ausgelöste Liberalisierung und der anschließende Zusammenbruch der kommunistischen Regime sorgte für eine allgemeine und weitverbreitete Wiederbelebung der Religion in der gesamten Region. Obgleich sie miteinander verknüpft sind, lassen sich vier verschiedene Aspekte dieser Entwicklung unterscheiden:

1) Es fand eine allgemeine geistliche Wiedererweckung statt, in deren Mittelpunkt die Wiedereinsetzung des persönlichen moralischen Gewis-

sens, die seelische Selbstfindung und ein erneutes Interesse an geistlichen Traditionen, religiöser Erziehung, erbaulicher Literatur und dergleichen mehr stand.

2) Wir erlebten die Rückkehr der alten historischen Religionen und die Restauration von verfolgten und verkümmerten Kirchen. Zuvor verbotene religiöse Körperschaften wurden legalisiert und die Autonomie der Kirchen, die bis dahin der erstickenden Kontrolle des kommunistischen Staates mit seiner cäsaro-papistischen Kontrolle des religiösen Lebens unterworfen waren, erweitert.

3) Hand in Hand mit nationalistischen Bewegungen entwickelte sich eine mitunter aggressive Selbstbehauptung kollektiver religiöser Identitäten, welche in der Vergangenheit mit ethnischen und nationalen Identitäten verschmolzen, aber unter der kommunistischen Herrschaft verschwunden oder unterdrückt worden waren. Dies ist vermutlich die verbreitetste Wiederbelebung der Religion; zumindest war es diese Entwicklung, die wegen ihrer potentiell negativen Folgen die größte Aufmerksamkeit auf sich zog.

4) Zum ersten Mal in der Geschichte dieser Region entsteht ein freier Glaubensmarkt. Alle möglichen Religionen, territorial oder ethnisch in der Region verwurzelte, aber auch Neulinge, die hier einen fruchtbaren Boden für ihre missionarischen Bemühungen gefunden zu haben glauben, konkurrieren (nicht selten auch aggressiv) um die Gefolgschaft einzelner Gläubiger oder ganzer Gruppen.

Will man die möglichen Auswirkungen und Folgen des gegenwärtigen Wiederauflebens der Religion erörtern, dann scheint es zweckmäßig, die Gefahren öffentlicher Religionen in Osteuropa ebenso zu untersuchen wie ihre Chancen.

Die Gefahren öffentlicher Religionen

Eine Religion kann eine Bedrohung für den öffentlichen Bereich und die Demokratie darstellen, falls ihr politisches Engagement religiöse Zwistigkeiten schürt, die ihrerseits politische Konflikte verschärfen. Hierbei lassen sich religiös-säkulare, ethnisch-religiöse und konfessionelle Streitigkeiten unterscheiden.

Wie bereits gesagt, deuten die allgemeinen gegenwärtigen Entwicklungen an, daß das Zeitalter der Auseinandersetzungen zwischen den religiösen und säkularen Bewegungen und der Kämpfe um den historischen Prozeß der modernen Säkularisierung auf dem Boden des westlichen Christentums im wesentlichen der Vergangenheit angehört. Die anfänglichen Entwicklungen in der postkommunistischen Ära scheinen diese Tendenz zu bestätigen. Sogar in Polen, dem einzigen Land, in dem sich die katholi-

sche Kirche zur Staatskirche hätte aufschwingen können, scheint sich die Kirche nach anfänglichem Lavieren nunmehr damit abgefunden zu haben, die verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat zu akzeptieren. Hier waren offenbar zwei sich wechselseitig bestärkende Kräfte am Werk: Trotz der verschiedentlich geäußerten Vorlieben Kardinal Glemp und anderer Mitglieder der polnischen Hierarchie kann die katholische Kirche Polens doch kaum der vom Vatikan betriebenen, offiziellen Politik der freiwilligen Trennung von Kirche und Staat entgegenarbeiten. Zudem hat die negative Erfahrung mit der antireligiösen Politik der kommunistischen Regime in der ganzen Region einen Lernprozeß gefördert, der sich in einer allgemeinen Achtung vor dem Grundsatz der Religionsfreiheit und der Selbstbestimmung religiöser Institutionen bzw. der religiösen Sphäre gegenüber dem Staat äußert. Sogar innerhalb der russisch orthodoxen Kirche, also einer Institution, die jahrhundertlang dem Cäsaro-Papismus huldigte, ist diese historische Erfahrung und die daraus resultierende Befürwortung der religiösen Selbstbestimmung spürbar. Langfristig betrachtet ist dies zweifellos die positivste und hoffnungsvollste Entwicklung in der ehemaligen Sowjetunion.

Ältere Formen religiöser Konflikte, jene nämlich, die mit der Bildung von Nationalstaaten einhergehen, erweisen sich im Vergleich zur neuzeitlichen Auseinandersetzung zwischen Religion und Laizismus als weitaus ernsthafter, aber auch als gefährlicher und hartnäckiger. Heutzutage ist eine ethnisch-religiöse Homogenität allerdings unwahrscheinlicher denn je. Der Versuch, »reine« Nationalstaaten zu errichten, muß zwangsläufig zur »Säuberung« der Nation von ethnisch-religiösen Minderheiten führen, entweder durch Unterdrückung oder durch Vertreibung und Vernichtung. Ohne in irgendeiner Weise religiöse Institutionen oder Autoritäten von ihrer Schuld entlasten zu wollen, sollte man gleichwohl anerkennen, daß die aggressivsten Formen des ethnischen Nationalismus, ob nun in Bosnien oder in Nagorni-Karabach, zum wenigsten von religiösen Eifernern genährt werden. Skrupellose politische Eliten, die gestern noch für die Säkularisierung eingetreten sind, machen sich heute die überkommenen religiösen Identitäten und die kollektiven Erinnerungen an vergangene Kämpfe zwischen Religionen zunutze, um einen neuformierten Nationalismus mit seinen Hegemonialansprüchen gegen die religiös Andersgläubigen zu mobilisieren. Allerdings müssen wir sorgfältiger untersuchen, wie wichtig die Religion tatsächlich für die neuen nationalistischen Identitäten ist und wie weit gerade die Dynamik solcher ethnisch-religiösen Auseinandersetzungen religiöse Identitäten innerhalb weitgehend säkularisierter Gruppen neu zu beleben vermag.

Jede langfristige Lösung dieser nationalistischen Konflikte wird auf die Trennung der religiösen von der politischen Gemeinschaft setzen müssen.

Die Kirchen, zumindest jene, die ihrer Lehre nach Teil einer übernationalen religiösen Körperschaft sind und universalistische Ansprüche aufrechterhalten, müssen aufhören, sich als Gemeinschaftskulte eines Nationalstaates zu betrachten, und zu freiwilligen religiösen Gemeinschaften werden, die eher in der Zivilgesellschaft als in der Nation verankert sind. Dieser Schritt würde es leichter machen, demokratische Staaten und politische Gesellschaften auf das individualistische Prinzip der Staatsbürgerschaft statt auf ethnische Zugehörigkeit zu verpflichten.

Die Trennung von religiöser und politischer Gemeinschaft ist noch keine Garantie dafür, daß schwerwiegende konfessionelle Streitigkeiten von der Tagesordnung verschwinden. Doch ist die Religion erst einmal vom Staat getrennt und von der politischen Gesellschaft abgekoppelt, können religiöse Auseinandersetzungen Teil des normalen, institutionalisierten Wettbewerbs zwischen religiösen Vereinigungen auf einem mehr oder weniger freien und offenen Glaubensmarkt werden. Obgleich es einige Zeit dauern könnte, bevor sich das amerikanische Modell allgemein in Europa durchsetzt, zeigt sich zunehmend, daß es seiner historischen »Ausnahmestellung« zum Trotz mit seiner Trennung von Kirche und Staat, seiner freien Religionsausübung, seinen freiwilligen Denominationen und seinem religiösen Pluralismus am besten mit den differenzierten Strukturen der Moderne übereinstimmt.

In der Ukraine haben die nationale Unabhängigkeit und die Institutionalisierung der Religionsfreiheit die Bedingungen für einen pluralistischen Markt geschaffen, der in Osteuropa nicht seinesgleichen hat und auf dem die verschiedensten Konfessionen miteinander konkurrieren können. Allerdings sind damit auch die Bedingungen für äußerst dramatische Konflikte zwischen den Konfessionen entstanden. Die Streitigkeiten zwischen Katholiken und Orthodoxen über kirchlichen Grundbesitz in der gesamten westlichen Ukraine nahm schon bald den Charakter eines internationalen Konfliktes zwischen dem ukrainischem und russischem Nationalismus an. Diesem internationalen Konflikt zwischen verschiedenen Konfessionen war der ältere übernationale Streit zwischen Papsttum und Moskauer Patriarchat, dem dritten Rom, vorgelagert. Der hartnäckige Widerstand der ukrainischen Katholiken und die Wiedererstehung der autokephalen orthodoxen Kirche der Ukraine haben die verschiedenen Versuche des Moskauer Patriarchats, ein oligopolistisches Übereinkommen zwischen Rom und Moskau zu erzielen, durchkreuzt. Wäre es zustande gekommen, hätte der Vertrag die Katholiken Osteuropas gezwungen, zwischen der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche zu wählen.

In der Ukraine bildet sich derzeit ein verwickelter, aber wirklicher konfessioneller Pluralismus heraus. Rom unterstützt weiterhin die Selbst-

bestimmung der ukrainischen katholischen Kirche, verfolgt aber gleichzeitig in der ganzen früheren Sowjetunion eine aggressive Expansionspolitik des römischen Katholizismus. Dies gilt vor allem für die drei slawischen Republiken, die Ukraine, Weißrußland und Rußland. Die ukrainische Orthodoxie hat sich in drei konkurrierende Konfessionen gespalten, in die autokephale orthodoxe Kirche der Ukraine, in die ukrainisch-orthodoxe Kirche und die russischorthodoxe Kirche der Ukraine. Zahllose Ableger der protestantisch-evangelikalen Bewegungen Amerikas missionieren eifrig in der Ukraine, ohne sich daran zu stören, daß sie weder die Sprache, noch die Kultur und die religiösen Traditionen des Landes kennen, einzig hingerissen von dem Wunsch, den Eingeborenen das Evangelium Jesu Christi zu bringen. Zudem entwickelt sich die Ukraine zu einem blühenden Zentrum für neue Religionen, exotische Kulte und spirituelle Bewegungen aller Art: von den Roon Virists, die vorchristliche, heidnische Kulte wiederbeleben wollen, über die allgegenwärtigen Hare Krishna Jünger bis hin zu der äußerst bizarren und apokalyptischen Weißen Bruderschaft, die letzten November internationale Schlagzeilen machte, als sie das Schauspiel der Kreuzigung und Wiederauferstehung ihrer messianischen Oberhirtin Maria Dewi Christos in Kiew ankündigte.

Als Reaktion auf einen derart bewegten und unerwarteten religiösen Wettbewerb kam es zu eigenartigen Winkelzügen und Bündnissen zwischen den Konfessionen. Obwohl sie untereinander heftig zerstritten sind, verbünden sich die orthodoxen Institutionen gegen das Eindringen des römischen Katholizismus in ihr historisches Gebiet. Das hindert sie jedoch nicht daran, zugleich ökumenische oligopolistische Absprachen mit der katholischen Kirche und den gemäßigten protestantischen Kirchen¹³ anzustreben, in der Absicht, den Wettbewerb zu regulieren und sich gegen streitbare evangelikale Sekten zu schützen, welche die tief verwurzelten historisch religiösen Traditionen der osteuropäischen Länder nicht anerkennen wollen. Inzwischen sind sich alle christlichen Konfessionen auch darüber einig, neue Religionen und »illegitime« Kulte aus dem offenen, aber gleichwohl regulierten Glaubensmarkt auszuschließen. Das Wiedererstehen der religiösen Identität von Juden und Moslems (Krimtataren) trägt das seine zu den verwickelten interkonfessionellen Streitigkeiten bei.

Die entscheidende, weiter zu untersuchende Frage ist, ob die entstehenden konfessionellen Konflikte positiv zu bewerten sind, nämlich als Vorboten eines Prozesses, der in ganz Europa zu einem offenen religiösen Pluralismus und wirklich freiwilligen Religionsgemeinschaften führen kann. Eine derartige Entwicklung könnte durch die Freisetzung der religiösen Gemeinschaften aus ihrer traditionellen Bindung an Staaten und Nationen auch zu offeneren und kulturell wie politisch pluralistischeren Strukturen beitragen. Oder müssen wir im Gegenteil die Konflikte zwi-

schen den Konfessionen als unheilsschwangere Anzeichen zukünftiger Zusammenstöße zwischen den Zivilisationen deuten, die, wie Samuel Huntington und andere Beobachter meinen, die internationalen Auseinandersetzungen des Zeitalters der Nationalstaaten und der Epoche des kalten Krieges ablösen werden?¹⁴ Tatsächlich sollte man nicht übersehen, daß die historischen Bruchlinien zwischen dem westlichen und östlichen Christentum sowie zwischen Christentum und Islam zur Zeit in der gesamten osteuropäischen Region wiedererstehen, was potentiell fatale Folgen für den politischen und wirtschaftlichen Fortschritt haben könnte. Huntingtons dramatische Vision eines Zusammenpralls von Zivilisationen, welche mit gleichsam unwandelbaren Traditionen in der Vergangenheit wurzeln, berücksichtigt jedoch nicht, daß ununterbrochen religiöse Erweckungsbewegungen und Reformationen stattfinden, wodurch sich der Charakter gegenwärtiger und zukünftiger Begegnungen zwischen Religionen und Zivilisationen sehr wohl wandeln kann. In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß das jüngste *aggiornamento*¹⁵ des Katholizismus nach jahrhundertelangem Widerstand gegen die neuzeitlichen Entwicklungen, die Trennungslinie zwischen protestantischen und »lateinischen«, katholischen Zivilisationen einschneidend verändert hat.

Die Chancen öffentlicher Religionen

Weitaus schwieriger zu bestimmen und noch schwerer überzeugend nachzuweisen ist allerdings, worin der positive Beitrag und das hoffnungsvolle Versprechen von fortgesetzten religiösen Wiedererweckungen für die Demokratisierungsprozesse in der Region bestehen könnten. Ich will dennoch kurz drei Bereiche anführen, in denen eine vergleichende historische Analyse den Schluß nahelegt, die Religion erfülle hier eine positive Funktion.

1. *Die Verteidigung der Menschenrechte.* Historisch gesehen war die Verteidigung der Menschenrechte, ausgehend von der entscheidenden Rolle, welche die protestantischen Sekten bei der Durchsetzung des neuzeitlichen Grundsatzes der allgemeinen Menschenrechte als transzendenter und offensichtlicher Wahrheiten gespielt haben, wahrscheinlich der wichtigste Beitrag der Religion zur modernen Demokratisierung. Indem sie die Religions- und Gewissensfreiheit als ein unveräußerliches, gottgegebenes Recht, ja als Grundlage aller modernen Rechte und Freiheiten begründete, trat die Religion für die Heiligung der Menschheit in der Person jedes einzelnen Menschen ein. Diese Verehrung des Individuums oder, um es mit den heute üblichen Worten der katholischen Oberhirten zu sagen, die »geheiligte Würde der menschlichen Person« konstituiert das, was Durkheim so überzeugend die Religion der Moderne nannte. Tatsäch-

lich läßt sich die Einstellung aller religiösen Traditionen zur neuzeitlichen Lehre von den allgemeinen Menschenrechten als Feuerprobe für ihr Verhältnis zur Moderne im allgemeinen und zur Demokratie im besonderen betrachten. In diesem Kontext ist es wichtig, zu fragen, in wieweit die Kirchen Osteuropas eine Art *aggiornamento* durchmachen. Oder sollte die religiöse Erweckung nichts anderes sein als die Rückkehr zu älteren, traditionellen Formen der Religiosität? Diese Fragen sind vor allem für die byzantinischen Ostkirchen von Bedeutung.

2. *Religiöse Tugenden und republikanische Tugend.* Kein neuzeitlicher Denker hat so systematisch und scharfsinnig die möglichen Verbindungen zwischen religiösen Tugenden und republikanischer Tugend untersucht wie Alexis de Tocqueville. Obgleich er dazu neigt, seine These über die Religion in Amerika zu verallgemeinern, um sie auf transzendente Religionen überhaupt anwenden zu können, zeigt sich bei näherem Hinsehen, daß sich sein Argument vor allem auf eine bestimmte Form der Religion bezieht, deren Charakteristikum eine bestimmte Art des religiösen Individualismus und des freiwilligen Zusammenschlusses ist.

Angesichts der allgemeinen Demoralisierung und des moralischen Verfalls wie auch der säkularisierten Einöde, wie sie von der jahrzehntelangen kommunistischen Herrschaft produziert wurde, sollten wir nicht unterschätzen, welche Bedeutung die Wiederbelebung der traditionellen theologischen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung) und der Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit) haben kann. Würde eine religiöse Wiedererweckung zu einer moralischen Erweckung im Privatbereich führen, könnte dies nur günstige Folgen für den öffentlichen Bereich haben. Mehr noch als die einzelnen religiösen oder moralischen Lehren ist es der quasi-republikanische Charakter der kirchlichen Institution des amerikanischen Protestantismus, namentlich ihr richtig verstandener religiöser Individualismus, ihre Freiwilligkeit und vereinsmäßige Organisation, der die aus dem *Second Great Awakening*¹⁶ hervorgegangenen evangelischen Denominationen zu einem fruchtbaren Boden und einer hervorragenden Lehranstalt für die republikanischen Tugenden machte, auf die eine Demokratie angewiesen ist. Der entscheidende Punkt an Tocquevilles Argument ist, daß die Kirchen weder im Staat noch in der politischen Gesellschaft, sondern in der Zivilgesellschaft verankert sind. Sie stellen freiwillige Vereinigungen der Zivilgesellschaft dar.

Ausschlaggebend ist also nicht, daß die Kirchen, um die Demokratie zu fördern, ihr traditionelles kirchliches Selbstverständnis aufgeben und in ihrer Binnenstruktur selbst zu individualistischen oder demokratisierten Organisationen werden müssen. Verlangt ist vielmehr, daß sie zwar den Grundsatz und die Vision einer sittlichen Gemeinschaft aufrechterhalten, aber aufhören, sich als staatliche Zwangsinstitutionen oder als Gemein-

schaften zu betrachten, die mit der Nation oder der Gesellschaft zusammenfallen. Die Kirchen sollten also unter Beibehaltung ihrer universalistischen Wahrheitsansprüche ausdrücklich das konfessionelle Selbstverständnis von »Freikirchen« annehmen. Unter den Bedingungen der Moderne beinhaltet das religiöse Bekenntnis eines Individuums, selbst wenn es einer orthodox religiösen Tradition anhängt, immer auch, daß es sich dabei um eine reflektierte, persönliche und freie Wahl handelt. So gesehen ist die moderne individuelle Religiosität zumindest ihrer Struktur nach implizit immer eine Wiedergeburt, eine Bekehrung im Erwachsenenalter. Das pietistische Erweckungserlebnis des evangelischen Protestantismus ist daher für alle modernen Formen der Religion in gewisser Weise paradigmatisch. Auch hier lautet die entscheidende Frage wieder, ob die osteuropäischen Religionen einen derart evangelischen Wandel durchmachen.

3. *Religion in der öffentlichen Sphäre.* Wie oben bereits dargelegt, bedeutet die Tatsache, daß moderne religiöse Institutionen notwendigerweise in der Zivilgesellschaft verankert sein müssen, keinesfalls, daß sie zur reinen Privatangelegenheit werden und den öffentlichen Bereich völlig verlassen sollen. Die liberale Maxime, »Religion ist eine Privatangelegenheit«, ist zwar grundsätzlich richtig, kann aber nicht meinen, daß sich Religion nur mit Privatangelegenheiten und nicht auch mit öffentlichen Fragen befassen soll, oder sich nicht in die öffentlich ausgetragene Erörterung solcher Fragen, d.h. in den öffentlichen Bereich der Zivilgesellschaft einmischen darf.

Erstens nötigen Religionen die modernen Gesellschaften dazu, öffentlich und kollektiv über ihre normativen Strukturen nachzudenken, indem sie ihre eigenen normativen Traditionen als Grundlage für Debatten über öffentliche Streitfragen geltend machen und sich bestimmten Thesen mit religiösen Argumenten widersetzen. Zweitens stellen die Religionen mit ihrem hartnäckigen Beharren auf dem Grundsatz des »Gemeinwohls« und ihrem Selbstverständnis als sittlicher Gemeinschaft eine Herausforderung für die vorherrschenden individualistisch-liberalen Theorien dar, die das Gemeinwohl auf die Gesamtsumme persönlicher Präferenzen reduzieren. Und schließlich und endlich besteht vermutlich die wichtigste Aufgabe der Religion darin, öffentlich für den Grundsatz der »Solidarität« mit allen Menschen einzutreten. Religionen, welche die geheiligte Würde jedes Menschen gegen die unpersönlichen Prinzipien der beiden dominanten sozialen Systeme, der staatlichen Verwaltung und der kapitalistischen Märkte, verteidigen, erinnern sowohl die Staaten als auch ihre Bürger daran, wie notwendig es für die Menschen ist, die Logik der Nationalstaatenbildung und ihrer Staatsräson einem höheren »Gemeinwohl« unterzuordnen. Und indem sie die unmenschlichen Ansprüche der kapitalistischen Märkte in Frage stellen, allein gemäß unpersönlicher und moralisch neu-

traler selbstregulativer Mechanismen zu funktionieren, rufen Religionen den Individuen und den Gesellschaften in Erinnerung, wie wichtig es ist, die anonymen Marktmechanismen zu kontrollieren und zu steuern. Denn nur so läßt sich sicherstellen, daß Marktakteure oder staatliche Bürokratien für die von ihnen möglicherweise verursachten menschlichen, sozialen und ökologischen Schäden zur Rechenschaft gezogen werden und sich den Bedürfnissen aller Mitglieder der Gesellschaft gegenüber verantworten müssen. Zudem sind universalistische Religionen und transnationale religiöse Institutionen immer dann von Vorteil, wenn es gilt, alle Menschen und Gesellschaften darauf zu stoßen, daß das »Gemeinwohl« unter heutigen Bedingungen zunehmend weltweit, universal und humanistisch verstanden werden muß, und die öffentliche Sphäre der modernen Zivilgesellschaften mithin keine nationalen oder staatlichen Grenzen haben darf.

Aus dem Englischen von Christiana Goldmann

Anmerkungen

- 1 Dieser Artikel baut auf der umfassenderen und systematischeren Analyse auf, die ich in meinem Buch entwickelt habe: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- 2 Den vollständigsten Überblick über die verschiedenen Säkularisierungsmodelle in ganz Europa bietet David Martin, *A General Theory of Secularisation*, New York 1978.
- 3 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1, Berlin 1981, S. 352.
- 4 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, München 1976, S. 338.
- 5 Max Weber, der als erster die später von Ernst Troeltsch weiterentwickelte Typologie von Kirche und Sekte entwarf, betont ausdrücklich, daß eine »voll, d.h. zu universalistischen Heilsansprüchen entwickelte Heilsanstalt ('Kirche') (...) je nachdem, wie ihr Typus ist, desto weniger 'Gewissensfreiheit' konzederien« kann: Somit sei »die 'Trennung von Staat und Kirche' eine Formel, die nur bei einem faktischen *Verzicht* entweder des Staates oder der Kirche (...) möglich ist«. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980, S. 724 f.
- 6 Vgl. Thomas J. Curry, *The First Freedoms*, New York 1986; William Lee Miller, *The First Liberty: Religion and the American Republic*, New York 1985.
- 7 Vgl. Jean Jacques Rousseaus Erörterung der »bürgerlichen Religion« im Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1975, S. 145-158; Robert Bellah, »Civil Religion in America«, in: *Daedalus*, Bd. 96 (1967); ders., *The Broken Covenant. Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975; sowie Robert Bellah und Phillip Hammond, *Varieties of Civil Religion*, New York 1980.
- 8 Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics*, Princeton 1988, S. 3-12.
- 9 Vgl. Seyla Benhabib, »Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas«, in: *Habermas and the Public Sphere*, hrsg. von Craig Calhoun, Cambridge, Mass. 1991; sowie Jean Cohen und Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass. 1992.
- 10 Siehe Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991.
- 11 Diesbezügliche empirische Untersuchungsergebnisse und eine ausführliche Erörterung finden sich in meinem Artikel »Spain: From State Church to Disestablishment«, in: *Public Religions*, a.a.O. S. 75-91, und bei Víctor Pérez-Díaz, »The Church and Religion in Contemporary Spain«, in: *The Return of Civil Society*, Cambridge, Mass. 1993.
- 12 *El País*, Edición Internacional, vom 30. September 1991, S. 16 f.
- 13 Im Original »main line protestant denominations«. Im amerikanischen Sprachgebrauch werden unter den protestantischen Kirchen der »Hauptlinie« die gemäßigeren, liberaleren Religionsgemeinschaften des Protestantismus verstanden – im Gegensatz zu den radikaleren,

fundamentalistischen und evangelikalen Strömungen und Gruppen. Letztere haben allerdings in den letzten Jahrzehnten weitaus stärkere Wachstumsraten in den USA und in der Mission aufzuweisen als die »main line«-Protestanten. (Anm. d. R.)

- 14 Vgl. Samuel Huntington, »The Clash of Civilizations?«, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, N. 3 (Summer 1993).
- 15 Gemeint ist das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. d. R.).
- 16 Nach der »ersten« großen Erweckungsbewegung (1735) in den neuenglischen Provinzen fand das »zweite« *Great Awakening* gegen Ende des 18. Jahrhunderts statt, zog sich dann aber bis zu den adventistischen Erwartungen der Wiederkunft Christi i.J. 1835 hin. Höhepunkt des Second Great Awakening war wohl das Camp Meeting in Cane Ridge, Kentucky, von 1801; aber seine Auswirkungen für die Entwicklung einer evangelischen/evangelikalen Spiritualität der christlichen Wiedergeburt des einzelnen sind bis heute, etwa in den Predigten Billy Grahams, zu spüren (Anm. d. R.).

David Martin

SÄKULARISIERUNG IN EUROPA – GLAUBENS- VIELFALT IN AMERIKA

Zwei Ausnahmen und keine Regel?

Der Übergang von einer religiös bestimmten Gesellschaft zu einer säkularen Gesellschaft kann auf zwei Weisen geschehen: Die erste besteht darin, daß wie in den Vereinigten Staaten jede Verbindung zwischen Kirche und Staat beseitigt wird. In der zweiten Variante wurde zwar diese Verbindung offiziell beibehalten, aber in der übrigen Gesellschaft kommt es, vor allem in den Unterklassen, zu einem fortschreitenden Austrocknen der Religiosität. Letzteres war der europäische Weg der Säkularisierung. So lassen sich in knappen Worten die unterschiedlichen Entwicklungen charakterisieren, welche sich im Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Politik in den letzten Jahrhunderten in Nordamerika und in Europa zugetragen haben.

In den Vereinigten Staaten schloß die Verfassung jegliche »Etablierung« einer Religion als Staatsreligion oder einer Kirche als Staatskirche von vorneherein aus.¹ Danach jedoch nahm die kirchliche Religiosität in den USA. beständig zu, jedenfalls während der Zeit von 1800 bis 1950. In Europa war die Lage komplizierter: Entweder wurde nämlich die Verknüpfung von Kirche und Staat beibehalten, was in der Regel zu einer Art Monopolstellung der jeweiligen Staatskirche führte; oder aber es kam zu einem fortdauernden Kampf zwischen den Befürwortern des Monopols der staatlich etablierten Kirche und ihren Gegnern. Im allgemeinen kommt es in Europa mit den Folgen der industriellen Revolution zu einem massenhaften Rückzug großer gesellschaftlicher Gruppen aus dem kirchlichen Leben, vor allem unter den radikalen Mittelklassen und der in den Industriestädten zusammengeballten Arbeiterklasse, aber auch in Teilen der Landbevölkerung.

Vielfalt der Schwärmer – Eintracht der Republik

Der eingangs skizzierte Gegensatz zwischen einem sich entkirchlichenden Europa und einem weiterhin religiösen Amerika ist gewiß eine in scharfen Kontrasten gezeichnete Vereinfachung. Sie soll auch nur meine Fragestellung verdeutlichen. Und natürlich haben derartige Gegensätze auf beiden

Seiten auch zu reichlich unterschiedlichen soziologischen Deutungen der Säkularisierung geführt. Aus europäischer Sicht ging schließlich die Entwicklung in den Vereinigten Staaten nach rückwärts: Zunächst, im 18. Jahrhundert, gab es in den nordamerikanischen Kolonien eine entschieden einsetzende Säkularisierung, die sich vor allem in der Intelligenz bemerkbar machte; doch es gab auch eine Reihe religiöser Erweckungsbewegungen, die man »the Great Awakening« nannte.² Außerdem finden wir – im Gegensatz zu Europa – offenbar keine erbitterte Gegnerschaft zwischen aufgeklärten Denkern und religiösen Schwärmern. So verlegte der Aufklärer Benjamin Franklin zum Beispiel die Schriften des englischen Evangelisten George Whitefield, und Whitefield trat seinerseits lautstark für die Sache der Siedler im Revolutionskrieg ein. So brachen selbst im 18. Jahrhundert die Beziehungen zwischen Religion und Aufklärung nicht ab; und es gab Berührungsebenen zwischen Freimaurertum und Unitarismus,³ auf denen sich Persönlichkeiten wie Thomas Jefferson hervortaten. Es sei nur daran erinnert, daß Jefferson eine aufgeklärte Kurzfassung des Neuen Testaments vorgelegt hat und Thomas Paine, der aus einer Quäkerfamilie kam, eine Art radikalen Deismus vertrat.

Obwohl also die radikalen amerikanischen Denker bestimmte *Formen* der Religion als rückständig und fortschrittsfeindlich ansehen konnten – im Fall Paines vor allem das Zusammenwirken von Kirche und Staat – sahen sie doch in der Religion an sich kein Problem. Das Spektrum religiöser Vorstellungen in ihrer Umgebung war so beschaffen, daß es jeden derartigen Gedanken verbot: Schließlich gab es in den großen Kirchen eine Menge aufgeklärter Köpfe. Und die religiösen Schwärmer hegten ihrerseits ganz unterschiedliche politische Meinungen; viele von ihnen traten vehement für die Rechte und schließlich die Unabhängigkeit der dreizehn Staaten ein und sahen König Georg III. als Pharaon und sich selbst als die siegreichen Kinder Israels.

Ein wesentlicher Aspekt der besonderen Geschichte Nordamerikas wurde bereits benannt, nämlich das Fehlen eines monolithischen kirchlichen Blocks, der sich massiv gegen Angriffe radikaler Intellektueller hätte zur Wehr setzen können. Diese Situation rührt nicht nur aus der ziemlich gütlichen konstitutionellen Trennung von Kirche und Staat 1789-1791, sondern auch aus der vorangegangenen Geschichte zwischen 1609 und 1776-1783. Wenn viele Kirchen in jeweils verschiedenen Regionen vertreten sind, dann hat jede von ihnen das Interesse, eine Übermacht der anderen zu verhindern. Und wenn keine von ihnen in der Lage ist, jene Art der hierarchischen Kontrolle auszuüben, welche eine innere Differenzierung, die Entstehung eines Schismas oder einer Vielfalt breitgefächerter Meinungen verhindert, dann kann sich ein sozialer Wandel durch einen Prozeß des gegenseitigen Ausgleichs vollziehen, ohne daß es zu massiven

Blockierungen kommt, die nur noch mit radikalen Operationen zu beseitigen sind.

Schließlich spielt noch eine Rolle, daß das Selbstverständnis der Kolonisten als die Erben des Bundes⁴ (nicht zu reden von der römischen Republik) sich auf das Volk als solches und nicht auf eine Kirche bezog. Religion konnte demnach in zweierlei Weise wirksam werden. Zum einen konnte sie die schwärmerische Begeisterung auslösen, welche dann eine Unzahl freiwilliger Glaubensgemeinschaften ins Leben rief, die alle miteinander konkurrieren und sich deshalb auf ihre jeweiligen Märkte einstellen müssen. Zum zweiten konnte sie die Bestrebungen und das Schicksal des amerikanischen Volkes als ganzem in einer Weise legitimieren, daß das Ideal niemals durch eine rauhe Wirklichkeit zu widerlegen war. Die Religion – und das bedeutete fast jede Religion – wurde deshalb positiv als eine unstreitig proamerikanische Tätigkeit angesehen. Die römisch-katholische Kirche mochte in den Augen protestantischer Populisten⁵ fremd, hierarchisch, autoritär und feindselig wirken, doch tatsächlich paßte sie sich relativ mühelos an den »Amerikanismus« und die amerikanische »Bürgerreligion« an. So konnten alle Konfessionen einschließlich der katholischen Kirche um verschiedene Klientelen auf einem Markt freiwilliger Religionsgemeinschaften konkurrieren, während sie gleichzeitig allesamt unter dem gemeinsamen Dach der »Einen Nation unter Gott« verblieben.

Die Verhältnisse lassen sich am Beispiel des Städtebaus darstellen und veranschaulichen. Das Zentrum einer amerikanischen Stadt ist nicht etwa ein Platz, der von einem imposanten Dom beherrscht wird. Es ist vielmehr ein offener Raum, wo ein körperloser *genius loci* die generalisierten Ideale des Gemeinwesens repräsentiert. Der Stadtpark von Boston ist hierfür ein gutes Beispiel; und dasselbe gilt für das geheiligte Feld auf der Mall in Washington. Doch um dieses leere Zentrum herum gibt es ein Ensemble von höheren und niedrigen Kirchtürmen, in denen die Vielfalt und Lebenskraft der rivalisierenden Konfessionen ihren sichtbaren Ausdruck findet. Natürlich ist der offene Raum dennoch nicht ohne jede Ikone. Im Fall des Boston Common und der Commonwealth Avenue sind es die Statuen großer Persönlichkeiten, deren Reformideal und deren wohlthätige Werke zum Gemeinwohl beigetragen haben. Und in Washington weist der Tempel, der dem Befreier Lincoln errichtet wurde, als Inschrift den Wortlaut der Antrittsrede zu seiner zweiten Präsidentschaft auf, in der das gemeinsame biblische Erbe der Nation des Bundes heraufbeschworen wird. Wenn dort also keine Kirche steht, so finden sich doch sprechende Statuen und eine explizite Inschrift.

Diese Ausführungen sollten indessen nur zeigen, daß die Vereinigten Staaten vom europäischen Standpunkt aus eine Ausnahme darstellen.

Wenn die Religion entweder auf das Niveau freiwilliger religiöser Vereinigungen herabgedrückt oder auf das eines unanfechtbaren Ideals emporgehoben wird, so ist dies ebenso etwas Besonderes wie der Ausschluß jeglicher Kirche von irgendeiner exklusiven Beziehung zu irgendeiner Art von historisch »ererbtem« Territorium. Doch sogleich erhebt sich eine neue theoretische Schwierigkeit, da diese Verhältnisse in den Vereinigten Staaten trotz alledem eine Neuordnung der historischen Kirchen Europas darstellen. Sie sind, wie ein angloamerikanischer britischer Premierminister ziemlich euphorisch bemerkt hat, »schlicht Europa auf der anderen Seite des Atlantiks«. Auch wenn das eine Übertreibung ist, so bleibt doch die Tatsache, daß die europäischen Verhältnisse *nicht*, wie die Europäer vielleicht glauben, dem natürlichen und unausweichlichen Gang der gesellschaftlichen Evolution entsprechen. Sie sind bedingt durch die gesellschaftlichen Ordnungen, welche Europa geprägt und es einem antiklerikalen Konflikt im romanischen Süden und einer religiösen Indifferenz im protestantischen Norden ausgeliefert haben. Die Dinge könnten im Prinzip auch anders aussehen: Europa ist weder paradigmatisch noch exemplarisch. Wäre es demnach denkbar, daß nicht Amerika, sondern Europa der eigentliche Ausnahmefall ist? Schließlich waren in Europa zu viele negative (und allesamt kontingente) Faktoren wirksam, als daß die großen Veränderungen der Aufklärung, der industriellen und der sozialen Revolution ohne religiöse Krise – und ohne das Zerreißen der Religion als eines »heiligen Baldachins«⁶ – hätten vor sich gehen können.

Säkularisierung und Säkularismus

Vielleicht muß das Problem jedoch ganz anders formuliert werden: Gewiß muß sich jede große Zivilisation auf eine andere und je spezifische Weise mit dem Übergang in die Moderne auseinandersetzen. Europa nimmt jedoch insofern eine Sonderstellung ein, als hier der Übergang zur Moderne seinen Anfang nahm. Deshalb hat hier der Prozeß der Säkularisierung ein Ausmaß angenommen, das in der modernen Welt einmalig ist. Wenn dies zutrifft, dann muß das Selbstverständnis Europas, dem wir Europäer fast alle anhängen, von Grund auf revidiert werden. Wir sind *nicht* die »Leitgesellschaft«, die mit dem Verlauf ihrer Geschichte den Weg angibt, auf dem ihr die übrige Welt, wenn auch unsanft und ruckweise folgen muß. Wir sind nur insofern eine »Leitgesellschaft«, als bei uns der Prozeß der Einleitung des großen Übergangs in die Moderne in historisch einmaliger Weise das Zerreißen des über Jahrhunderte hinweg entstandenen Geflechts von Religion und Gesellschaft unausweichlich gemacht hat. Mit anderen Worten, die religiösen Institutionen Europas waren so stark in einer Monopolstellung verankert und so weitgehend in das Geflecht der alten gesell-

schaftlichen Strukturen eingebunden, daß mit der Umwälzung dieser Institutionen und Strukturen ein bruchloses Fortbestehen der Religion unmöglich war. Die Religion wurde vom sozialen Wandel stets auf dem falschen Fuß erwischt; sie wurde von jeder neuen Entwicklung erneut erschüttert, bis sie nach geraumer Zeit in eine Spirale des Niedergangs eintrat, von dem sie sich bislang noch nicht erholt hat. Jedenfalls ist Europa der einzig wirklich säkulare Kontinent der Erde geworden, nicht nur im Gegensatz zu Nordamerika, sondern auch zu Lateinamerika, Afrika, Indien und der islamischen Welt. Allein China weist eine ähnlich weitreichende, wenn auch andersartige Säkularität auf.

Wie hätte nun eine solche Formulierung des »Sonderfalls« Europa auszusehen? Erstens begann die Säkularisierung nicht nur in Europa, sondern ihre Theorie ist darüber hinaus ein Reflex dieser Tatsache und hat ihrerseits den Verlauf dieses Prozesses beeinflußt. Europa entwickelte eine Theorie seiner eigenen Zukunft, die dazu beitrug, sie Wirklichkeit werden zu lassen. Die *Tatsache* der Säkularisierung in Europa und die *Theorie* dieser Säkularisierung stehen zueinander in einem Verhältnis gegenseitiger Komplementarität. Die Europäer haben ihre eigene Wirklichkeit beschrieben und analytisch umgeschrieben. Und sie gelangten außerdem zu dem Schluß, nachdem sie einen Großteil ihrer Modernität so erfolgreich in die übrige Welt exportiert hätten, sei zu vermuten, die Welt werde ihnen auch auf dem Gebiet der Religion folgen. Kurzum, die Säkularisierung erschien ihnen als ein Naturprozeß.

Aus dieser europäischen Annahme folgte nun noch etwas anderes. Wenn es tatsächlich in der Natur der Dinge lag, daß man sich auf dem Weg vom Traditionellen zum Modernen, von der Gemeinschaft zur Gesellschaft etc. zugleich vom Heiligen zum Profanen bewegte, dann konnte alles, was dieser These entgegenstand, nur als zufälliges Hindernis gelten, keineswegs aber als mögliche Widerlegung. Man konnte entweder darauf warten, daß diese Blockierung verschwinden würde, oder aber man mochte selbst zu ihrer Beseitigung beitragen. Das bedeutete – wie bereits gesagt –, daß sich die Theorie der Säkularisierung in ihrer spezifisch europäischen Gestalt ebenso als ein Programm ausdrücken ließ, auf die soziale Wirklichkeit dergestalt einzuwirken, daß diese sich in eine von der Theorie vorhergesagte Richtung entwickelte. Das ist in der Tat ein auffälliges Merkmal der europäischen Situation und ein Element in der europäischen Dynamik. So beobachteten die Politiker der französischen Dritten Republik die Säkularisation nicht als bloßes soziologisches Faktum, sondern sie taten außerdem alles, sie zu gewährleisten und weiter voranzutreiben. In ähnlicher Weise waren im Ostblock unter kommunistischer Oberherrschaft in den Jahren 1947-1989 die empirischen Anzeichen für eine sozusagen »natürlich« voranschreitende Säkularisierung keineswegs durchgehend zufriede-

denstellend. Man mußte notfalls mit Gewalt nachhelfen, um die Wirklichkeit der Theorie anzupassen. In diesem Fall folgt aus der Theorie, daß soziale Widerspenstigkeit – wenn einzelne oder Gruppen sich nicht nach der Theorie richten – als anormal angesehen wird.

Auf diese Weise kommt es überhaupt erst zu der Vorstellung von einem »Sonderfall Amerika«. Die Nordamerikaner sind nachweislich ein frommes Volk. Deshalb, folgern die Säkularisierungstheoretiker, sei es ein Sonderfall, eine Abweichung, die einer historischen Korrektur entgegenharrt, ein Land, das scheinbar in jeder Hinsicht an der Spitze der Entwicklung liegt, nur nicht in der Religion, was beweise, daß es in Wirklichkeit rückständig ist und etwas nachholen muß.

Nach der Skizzierung dieser merkwürdigen Verbindung von Theorie und Praxis, normativer und deskriptiver Darstellung, müssen wir einige der empirischen und historischen Elemente der Säkularisierung in Europa anführen, bevor wir uns der Frage, wieweit Europa ein Sonderfall ist, noch einmal zuwenden. Von diesen Elementen können wir sagen, daß sie insofern unabhängig von einer Verknüpfung von Theorie und Praxis existieren, als ihr Auftreten nicht daran gebunden ist, daß es aktiv gefördert wird.

Unter der Fragestellung nach dem europäischen oder dem amerikanischen Sonderfall bestehen zwischen beiden Fällen im Hinblick auf die historischen Begleiterscheinungen der Säkularisierung einige wichtige Unterschiede. Im Fall Europas hat man in jahrzehntelanger Forschung einige allgemeine Tendenzen herauskristallisieren können. Die erste allgemeine Tendenz besteht darin, daß der Anteil der religiös aktiven Menschen, insbesondere der Kirchgänger, mit zunehmender Einwohnerzahl der Städte abnimmt. In Großstädten wie London, Paris, Amsterdam und selbst Rom finden sich die wenigsten Kirchgänger. Die zweite allgemeine Tendenz lautet, daß die Zahl der Kirchgänger in Regionen mit hohem Arbeiteranteil, vor allem aus der Schwerindustrie, abnimmt. Diese beiden Tendenzen treten jedoch in den Vereinigten Staaten entweder überhaupt nicht oder nur sehr schwach ausgeprägt auf; und das gilt sogar für Städte, in denen sich die Einwanderer aus römisch-katholischen Ländern konzentrieren. Damit stellt sich die klare Alternative: Entweder ist (Nord)Amerika die Ausnahme oder Europa. Oder aber wir müssen alle genannten allgemeinen Tendenzen in (kontingente) Wahrscheinlichkeitsaussagen umformulieren: d.h. in Tendenzen, die vom Vorhandensein ganz bestimmter Umstände abhängen.

Protestantismus, Pluralismus und Föderalismus

Welche (kontingenten) Umstände aber könnten erklären, warum Europa und die Vereinigten Staaten, diese beiden doch unzweifelhaft modernen Zivilisationen in ihrer religiösen Entwicklung derart unterschiedliche Wege eingeschlagen haben? Für den Analytiker besteht hier die Gefahr, einen ganz besonders auffälligen Unterschied anzuführen, während doch die Gesamtentwicklung möglicherweise das Ergebnis mehrerer Umstände ist, deren Wirkung durch Rückkopplungsprozesse noch verstärkt wird. Der bevorzugt angeführte Einzelfaktor ist der Unterschied zwischen dem religiösen Pluralismus und Wettbewerb in den USA und der Monopol- und Hegemoniestellung einzelner Religionen in Europa. Das mag paradox klingen, da es sehr einleuchtende Analysen gegeben hat, die zwischen dem Pluralismus von Religionen oder Weltanschauungen, einer Relativierung der jeweiligen Standpunkte und einem Nachlassen der Überzeugung, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, einen Zusammenhang vermuteten. Dennoch erscheint es wahrscheinlich, daß Konkurrenz das religiöse Unternehmertum anspornt und eine Anpassung an möglichst zahlreiche Märkte begünstigt. Im Gegensatz dazu zeigen Kirchen in einer Monopolstellung die Tendenz, sich auf ihre Rolle als Servicestellen für die eigene Klientel zu beschränken. Sie werden zu sozialen und seelsorgerischen Dienstleistungszentren, die bei Bedarf zur Verfügung stehen und über eine stabile und unangefochtene Kundschaft verfügen.

Hinzu kommt ein weiterer Faktor, der bereits eingangs erwähnt wurde, nämlich die Auswirkung einer Verbindung von Kirche und Staat.⁷ Eine staatlich »etablierte« Machtstellung kompromittiert die Kirche nicht nur, weil sie diese in die Hegemonie des Staates einbindet, sondern verknüpft sie auch mit einem elitären Stil und mit der sozialen Atmosphäre der herrschenden Klassen. Ein extremes Beispiel hierfür wäre etwa die Tatsache, daß im frühen 19. Jahrhundert die Church of England keine Eheschließungen von Sklaven vornahm, ein Verbot, das offenbar nicht darauf abzielte, die anglikanische Spiritualität auch Menschen mit dunklerer Hautfarbe nahezubringen. Zugleich werden sich die subalternen Klassen nicht in einer Oberschichtkultur oder in einer Kirchengemeinde heimisch fühlen, die von sozial Höherstehenden beherrscht werden, sofern sie zu diesen nicht als Diener, Hausmädchen usw. in einem Verhältnis unmittelbarer Unterordnung stehen. Es war daher ganz natürlich, daß sie ihre Distanz wahrten und sogar bis zu einem gewissen Grad aufgeschlossen für die These waren, die Kirche selbst und die Religion als solche seien ein Instrument zur Klassenunterdrückung.

Ich sage »bis zu einem gewissen Grad«, da die Vorstellung von Religion als einem verschleierte Mittel der Klassenherrschaft in verschiedenen

Kontexten ganz verschieden aufgenommen wurde. In manchen Teilen des katholischen Europa gab es eine massive politische Entfremdung der Arbeiterschaft gegenüber der Kirche, in manchen Teilen der protestantischen europäischen Länder gab es eine massive Gleichgültigkeit, und in England eine Mischung aus Gleichgültigkeit und der Hinwendung zu alternativen, »nonkonformistischen« Kirchen. Es waren natürlich gerade die letzteren, welche in den USA das Fundament eines Pluralismus aus freiwilligen Religionsgemeinschaften bildeten und es den unteren Schichten ermöglichten, ihre eigenen Kirchen zu betreiben und ihre eigene Spiritualität zum Ausdruck zu bringen. Das geschah an der vordersten Front durch die Kirchen der Methodisten und Baptisten und ist auf seine Art noch immer kennzeichnend für den amerikanischen Geist. Die britische nonkonformistische Religion bahnte sozusagen den alternativen Weg, den das republikanische Amerika dann einschlug, während sie im britischen Königreich selbst noch immer den Hemmnissen der herrschenden anglikanischen Staatskirche ausgesetzt war.

Es gibt noch einen weiteren Umstand, der für die Beantwortung unserer Frage eine Rolle spielt: die Beziehung, die in Europa zwischen einem kollektiven Nationalgefühl und einer bestimmten Betonung zentralisierter Institutionen besteht. In diesem Sinne ist Frankreich wahrscheinlich stärker zentralisiert als England und legt ein größeres nationales Selbstbewußtsein an den Tag, während gleichzeitig Frankreich und England sowie die übrigen europäischen Länder allesamt zentralisierter sind und ein stärkeres Gefühl von Gemeinsamkeit hegen als die USA. Das muß sehr genau formuliert werden, da es auch ein Gruppendenken in den USA gibt, das der britischen Extravaganz und möglicherweise weiteren europäischen Beispielen für individuelle Idiosynkrasien gegenübersteht.

Doch trotz alledem sind die Vereinigten Staaten unzweifelhaft föderalistisch in ihrer Regierungsform und auch ihrer regionalen Verteilung von Autorität auf die Einzelstaaten. Vor allem aber sind die USA nicht geprägt durch das Aufeinanderprallen von Gemeinschaften, insbesondere nicht durch den Kampf zwischen militanten Anhängern einer Religion und Gegnern jedweder Religion. Der Gegensatz säkularer Humanismus – Fundamentalismus in den USA ist eine harmlose Angelegenheit im Vergleich zu den tief eingewurzelten Feindseligkeiten und dem regelrechten Krieg zwischen Kirchenanhängern und Kirchengegnern in Frankreich oder Spanien oder auch in Mexiko.

Der Föderalismus im Fall der USA und der Zentralismus im Falle der europäischen Nationalstaaten bedeutet, daß eine säkularistisch orientierte Gruppe, die in Europa die Herrschaft über den Staatsapparat, die Medien und die Bildungspolitik erringt, ihre Botschaft im ganzen Land bis in die entlegenste Provinz verbreiten kann. Der alte Apparat einer Staatskirche

kann ebenso leicht zur Propagierung des Unglaubens genutzt werden, wie er früher der Verbreitung des Glaubens gedient hat. Andererseits, um ein Beispiel zu nennen, das eher auf die protestantischen Länder zugeschnitten ist, kann die Kirche von befreundeten oder kulturell benachbarten halbsäkularen Eliten so kooptiert werden, daß sie von innen heraus ausgehöhlt wird, während sie die unterschiedlichsten Dienstleistungen für den Staat und die Gemeinschaft erbringt – bis sie dann eines Tages erkennen muß, daß sie selbst über keine aktiven Mitglieder oder keinen eigenen Inhalt mehr verfügt.

Derartige Entwicklungen sind in den USA unmöglich, abgesehen vielleicht von einem gewissen Grad in den Medien und den höheren Bildungsinstitutionen. Was die letzteren angeht, die Universitäten, so wurden christliche Gründungen übernommen und erfolgreich von innen heraus ausgehöhlt. Andererseits, wo sonst gibt es eine solche Vielzahl von bedeutenden Institutionen von Harvard bis zu den schwarzen Colleges, die auf christlichen Fundamenten errichtet wurden? Wo in Europa gibt es das Gegenstück zur Brown University (baptistisch) oder zu den Universitäten Boston und Emory (methodistisch) oder zur Harvard University (presbyterianisch)? Europäische Universitäten wie Leuven, Lublin und die Gregoriana in Rom ragen aufgrund ihrer relativen Isolation und ihres besonderen Ranges heraus.

Es gibt noch weitere Faktoren, die man anführen könnte, doch diese sind sozusagen noch »kontingenter« als die bereits erwähnten. Ein Aspekt, der vermutlich eine große Wirkung hatte, sind die gegensätzlichen Entwicklungen zwischen der relativ friedlichen Expansion der imperialen Republik – *La République Impériale*, wie Aron die USA genannt hat – und den Verwüstungen, die Europa in den Jahren von 1914 bis 1945 erlitten hat. Es gibt vermutlich auch einen Zusammenhang – man kann ihn im Amerika des 20. Jahrhunderts auf der Höhe seiner Macht wie auch im England des 19. Jahrhunderts beobachten – zwischen dem optimistischen Gefühl, sich an der Spitze der protestantischen Macht und des Fortschritts zu befinden, und einer gewissenhaften Pflege der Altäre der öffentlichen Meinung.

Vor dem Ende der konfessionellen Milieus?

Soweit einige der Unterschiede zwischen der sogenannten »amerikanischen Ausnahme« und der Sonderstellung Europas. Eines ist noch anzumerken. Um die Mitte unseres Jahrhunderts und bis 1968 konnte man noch behaupten, eine gleichgültige Säkularität sei ein besonderes Kennzeichen Nordwesteuropas und der nordeuropäischen Ebene von Birmingham bis Tallinn. Mit Ausnahme Frankreichs und noch genauer des Pariser Beckens konnte sich der Katholizismus trotz historischer Auseinandersetzungen

mit dem kleinbürgerlichen Radikalismus der Mittelklassen⁸ und mit Anarchismus und Kommunismus behaupten. Das katholische Milieu war die Stütze der Christdemokraten und des europäischen Wiederaufbaus nach dem Krieg. Heute gehören diese Auseinandersetzungen jedoch der Vergangenheit an, und die katholische Solidarität hat nachgelassen, vor allem in Spanien, bis zu einem gewissen Grad jedoch auch in Italien. Die vitalen Enklaven des Katholizismus, die einst in Verbindung mit einem Ex-Minoritätenstatus existierten wie in Holland oder mit einem Mini-Nationalismus wie in der Bretagne oder im Baskenland, haben ebenfalls an Kraft eingebüßt. So könnte man sagen, daß heute die partielle Immunität gegenüber den europäischen Säkularisierungstendenzen, welche das katholische Milieu genießt, weitaus weniger beeindruckend ist als früher: und zwar gleichgültig, ob man an die romanischen Länder denkt oder an die deutschsprachigen Bastionen des Katholizismus im alpinen Kerngebiet von Bayern, Österreich und der Schweiz.

Somit hat es den Anschein, als hätten Spanien und Italien, je mehr sie zum neuen Zentrum der Europäischen Union hingezogen werden, zunehmend auch Züge der religiösen Indifferenz von Paris und Wallonien übernommen, während diese Regionen einen weiterhin wachsenden Geist der Säkularität erkennen lassen.

Vielleicht zerfallen ja die großen historischen Monopole des lateinisch-katholischen Südens und des protestantischen Nordens in Europa. Vielleicht befinden sich auch die älteren gesellschaftlichen Führungsschichten, welche einst ihre Unterstützung angeboten hatten, in einem endgültigen Niedergang. Es gibt zweifellos eine postmoderne Zersplitterung der Generationen unter 45, vor allem in Frankreich, aber auch anderswo. Dieser postmoderne Zustand ist in sich selbst religiös ambivalent, insofern er eher eine individualisierte Spiritualität begünstigt. Außerdem hat er in den USA, wo die Postmoderne soziologisch gesehen entstanden ist, offenbar zu ganz anderen religiösen Resultaten geführt als denen, die wir in Europa kennen. Somit bleibt der Unterschied zwischen den Vereinigten Staaten und Europa sogar unter den Bedingungen der Postmoderne erhalten.

Möglicherweise wird Europa zu einer Arena des religiösen Wettstreits und langfristig überhaupt kein Sonderfall sein, sondern lediglich die USA nachahmen. In diesem Fall kann es sein, daß der leichte Staub, den die Erfolge evangelischer Missionen von Sizilien über Budapest bis nach Kiew aufgewirbelt haben, mehr ist als eine bloße Störung im allgemeinen Trend, sondern ein Vorbote künftiger Entwicklungen. Lateinamerika hat diese Flut bereits in einer Größenordnung von zig Millionen erlebt, doch das ist eine andere Geschichte.⁹

Anmerkungen der Redaktion

Für Leser, denen alle Termini aus der religionssoziologischen und -politischen Debatte nicht unmittelbar geläufig sind, deren sich David Martin als einer der international führenden Religionssoziologen hier bedient, haben wir uns erlaubt, einige Ausdrücke zu erläutern (Otto Kallscheuer).

- 1 Im Text: »establishment«. Der erste Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten verbietet die staatliche Stützung einer Religion (*Anti-Establishment-Clause*: »Congress shall make no law respecting an Establishment of religion ...«) und gebietet die Gewährleistung freier Religionsausübung (*Free-Exercise-Clause*: »... or prohibiting the free exercise thereof«).
- 2 Die »Große Erweckung«, die 1734/35 vom Theologen und Prediger Jonathan Edwards in Massachusetts eingeleitete Welle von Erweckungs- und Bekehrungsbewegungen, breitete sich bald, Konfessionen und Gemeinden übergreifend, in den neuenglischen und mittleren Kolonien aus und trug entscheidend zur Entstehung einer erfahrungszentrierten amerikanischen »Religion des Herzens« (Edwards) bei.
- 3 Die in Europa ebenso von Papisten wie Reformierten blutig verfolgten »Unitarier« (auch »Anti-Trinitarier«, weil sie die Dreifaltigkeitslehre ablehnten) können als theologische Liberale angesehen werden, die sich um eine stark humanistisch ausgerichtete Religion in Übereinstimmung mit Vernunft und Erfahrung bemühten. Als solche waren sie in den nordamerikanischen Kolonien und später Vereinigten Staaten sowohl für die Aufklärung (Jefferson) als auch später für den demokratisch-romantischen »Transzedentalismus« (Emerson) bedeutsam.
- 4 Gemeint ist der Bund der Stämme Israels zum freien Volke Gottes am Berge Sinai. Vgl. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlin 1988; Robert N. Bellah, *The Broken Covenant*, New York 1975.
- 5 Im engl. Text: *nativists*. Gemeint sind die radikal protestantisch geprägten einwanderungsfeindlichen (d.h.: antipapistischen und antisemitischen Strömungen, die sich gegen »neue« (irische, italienische, ostjüdische) Einwanderer wandten und seit ca. 150 Jahren mit zum kulturellen Milieu des rechten Populismus in den USA gehören.
- 6 Im engl. Text: *Sacred Canopy*. Anspielung auf den englischen Titel von Peter L. Bergers Buch *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (1973).
- 7 Im engl. Text: »establishment« (siehe Anm. 1).
- 8 In Frankreich hat der Ausdruck »Radikalismus« einen bürgerlich-antiklerikalen Hintergrund (genannt nach dem *Parti radical* der Zwischenkriegszeit), ähnlich wie in Italien die liberale und republikanische Tradition antiklerikal gesinnt war.
- 9 David Martin hat diese lateinamerikanische Entwicklung in einem vieldiskutierten Buch untersucht: D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990.

Stanislaw Ciok: Pilger in Polen



Osterwoche in der Nähe von Krakau – Mönche befestigen die Gebotstafeln an den Mauern des Klosters (Kalwaria Zebrzydowska)



Gläubige und Priester während der alljährlichen Augustwallfahrt zu Ehren der Muttergottes (Kalwaria Paclawska)



Junge und alte Pilger während der Flußüberquerung (Kalwaria Paclawska)



Nachzügler auf der Osterwallfahrt (Kalwaria Zebrzydowska)



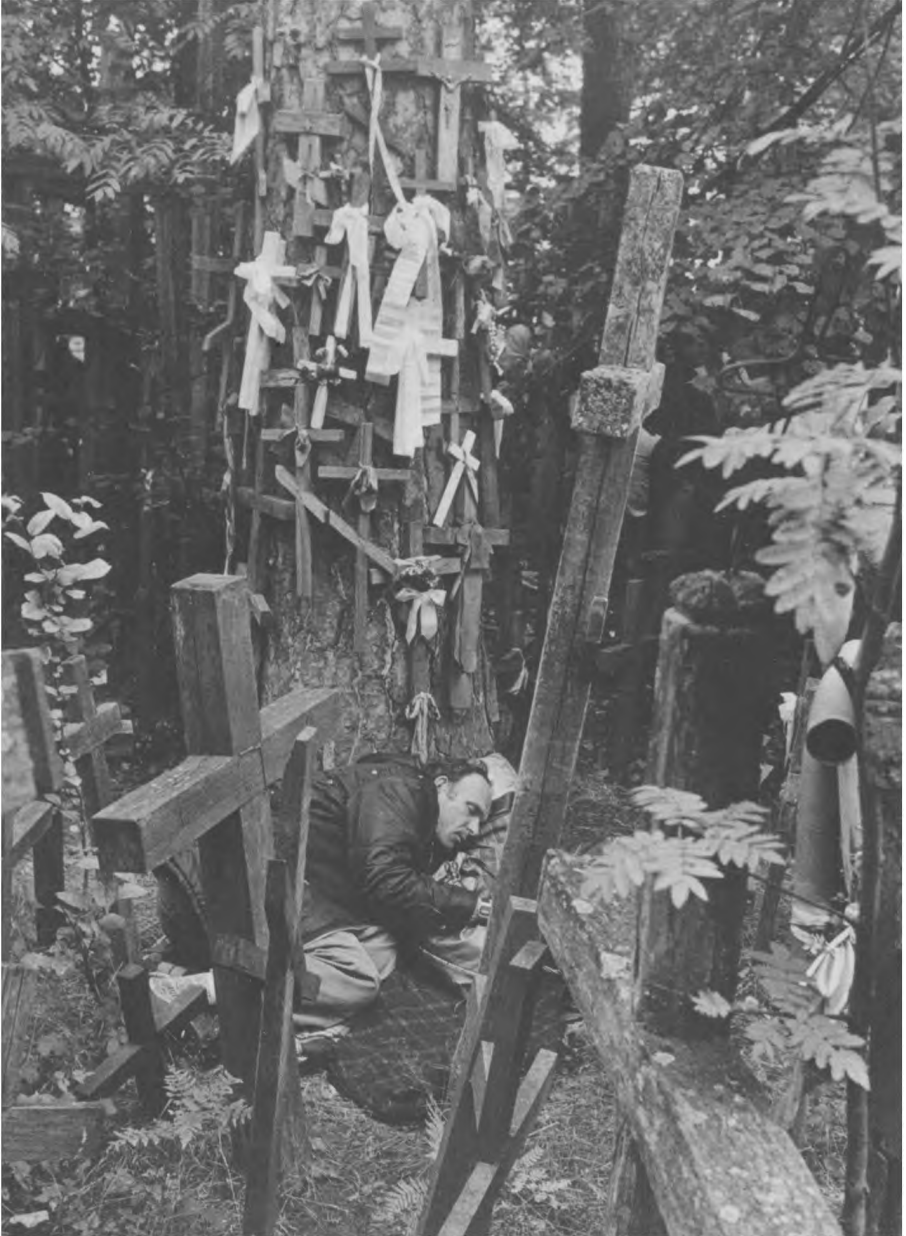
Pilger im Regen (Kalwaria Zebrzydowska)



Begegnung bei Sonnenaufgang – vor dem großen Ansturm (Kalwaria Zebrzydowska)



Singende und betende Gläubige an einem Wegkreuz in der Nähe der heiligen Quelle
(Giedrzwałd)



Nickerchen in einem Wald von Pilgerkreuzen (Grabarka)

Gilles Kepel

ISLAM IN EUROPA

Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft

Bis Mitte der achtziger Jahre hatten sich die Sozialwissenschaften nur mäßig für die in Westeuropa lebenden Bevölkerungsgruppen muslimischer Herkunft interessiert. Die Mitglieder dieser Gruppen wurden in die Schublade allgemeiner Kategorien gesteckt und je nach Land als »Gastarbeiter«, »immigrés«, »extracommunitari« oder »blacks« bezeichnet. Jeder Staat verfügte innerhalb der eigenen Rechts- und Politikauffassung über ein ganzes Begriffsraster zur Beschreibung jener Arbeitskräfte, die mit dem Wirtschaftsaufschwung der Nachkriegszeit, also im Laufe der »dreißig fetten Jahre«, aus ihren Herkunftsländern in die Fabriken des jeweiligen Landes geströmt waren.

Bis Mitte der siebziger Jahre waren diese Bevölkerungsgruppen Gegenstand der Arbeits- bzw. der Migrationssoziologie; im Vergleich zum Bevölkerungsdurchschnitt der Aufnahmeländer besaßen sie ein relativ untypisches Profil, insofern sie überdurchschnittlich »männlich, volljährig, im Erwerbsalter und beschäftigt« und viele von ihnen fest entschlossen waren, nach Erreichen des »Migrationszweckes«, sprich der Akkumulation von Kapital, in ihre Heimatländer zurückzukehren. Erst seit der Wirtschaftskrise, die dem israelisch-arabischen Krieg vom Oktober 1973 folgte, erlangten diese Bevölkerungsgruppen langsam eine größere soziale Sichtbarkeit. Grund dafür sind die zunehmenden Eingliederungsschwierigkeiten: Einerseits sind die »Gastarbeiter« häufig die ersten Opfer der Arbeitslosigkeit, aber gleichzeitig haben es viele schon lange nicht mehr vor, in ihre Heimatländer zurückzukehren, sondern wollen sich in den Gastländern niederlassen.

Diese Schwierigkeiten bei der sozialen Eingliederung und dauerhaften Niederlassung werden noch dadurch verdoppelt, daß sich die Merkmale der betroffenen Bevölkerungsgruppen durch die Familienzusammenführung stark verändern. Den »Gastarbeitern« von einst folgen Bevölkerungsgruppen, die man weder als »Arbeiter« bezeichnen kann (denn sie sind vielfach arbeitslos, und unter ihnen befinden sich immer mehr Frauen und Kinder) noch als »Gäste« oder »Einwanderer«, denn die junge Generation ist bereits in Europa geboren. Diese schwierige Phase des Seßhaftwerdens

führt dann häufig zu ambivalenten Neu- und Umdefinitionen der eigenen Identität, welche sowohl auf der Tatsache des Bleiben-Wollens basieren als auch auf dem parallelen Phänomen des gesellschaftlichen Ausschlusses, dem sich viele der betroffenen Bevölkerungsgruppen ausgesetzt fühlen.

In jedem europäischen Land haben die jeweiligen politischen Traditionen, die Organisationsformen der Arbeiterbewegung und der jeweilige kulturelle Kontext dem Sefßhaftwerden von Einwanderungsgruppen ein ganz spezifisches Gesicht verliehen; aber überall haben sie Identitäten im Übergang hervorgebracht. Diese zeichneten sich vor allem dadurch aus, daß sie vielfach deutlich »re-konstruierte« Identitäten waren, neu zusammengesetzt aus in Europa erworbenen und der heimatlichem Tradition entnommenen Elementen. Begriffe wie »*black*« in England oder »*beur*« in Frankreich bezeugen eine mehr oder weniger gelungene Misch-Identität zwischen Sefßhaftigkeit und Ausgrenzung. Diese wenig stabilen Übergangsidentitäten sind von jenen, für die sie gedacht sind, nicht gerade einmütig akzeptiert worden und heute Gegenstand heftiger Debatten.

Die neue Selbstbehauptung islamischer Identitäten in Europa hat sich im Zusammenhang des Sefßhaftwerdens und der dadurch ausgelösten beständigen Neudefinitionen entwickelt. Es ist wichtig festzuhalten, daß diese Formen islamischer Identität nicht einfach auf die in den Herkunftsländern bestehenden islamischen Vorstellungen zurückzuführen sind, sondern daß sie sich auf eine Auswahl und Adaptation spezifischer Merkmale stützen: nämlich solcher, die sich als brauchbar erwiesen haben, um in den Aufnahmeländern stabile Gruppen zu bilden. So kamen einige Ausdrucksformen des Islam in Europa völlig aus dem Gebrauch, während andere wiederum überbewertet wurden – in einem komplexen Verhältnis von Nachahmung und Abgrenzung gegenüber den europäischen Gesellschaften. Die vielfältigen Erscheinungsformen des Islam auf einem Territorium, das traditionell nicht zum *dar al islam*¹ gehört und in dem die politischen Bindungen wesentlich freier sind als in den von Traditionszwängen und Verboten gezeichneten Herkunftsländern – diese Erscheinungsformen sind folglich das Resultat gewisser Entscheidungen von Seiten der Individuen selbst bzw. von Seiten jener, die sich als ihre Vertreter verstehen und als solche mit den entsprechenden öffentlichen und privaten Institutionen in den europäischen Ländern verhandeln.

So gesehen umfaßt der Islam im Westen heute nicht die Gesamtheit der Bevölkerung muslimischer Herkunft; die einzelnen Gruppen verschaffen sich eine je eigene (und gemischte) politische, gesellschaftliche und kulturelle Identität und können dem Islam dabei auch einen minderen oder folkloristischen Platz in ihrem Leben zuweisen oder ihn ganz ignorieren. Wie jede Identitätsbehauptung funktioniert auch der Islam als ein Abgrenzungssystem und konkurriert mit anderen möglichen Konfigurationen. Er

hat jedenfalls nichts Monolithisches: Es gibt scharfe Konflikte auch innerhalb des Milieus islamischer Gruppen und Vereine; seine Führer, Imams, Mullahs, Laien haben ganz verschiedene Vorstellungen davon, wie die heterogene Bevölkerungsgruppe von Menschen muslimischer Herkunft unter dem Hirtenstab dieses oder jenes Führers zu einer Gemeinschaft zu fügen sei.

Von daher ist die Vorstellung eines einheitlichen Islam innerhalb der neu seihaft werdenden Gruppen muslimischer Herkunft in Europa zu relativieren. Gleichzeitig aber hat mit dem Prozeß des Seihaftwerdens und den neuen Identitäten und Abgrenzungen ohne Zweifel das Bekenntnis zum Islam in den letzten zwanzig Jahren konstant zugenommen. Er wurde in der öffentlichen Meinung zum Begriff (wie vage dieser auch sein mochte) – spätestens seit 1989, als im gleichen Atemzug mit dem Fall der Mauer in Berlin, dem Ende der europäischen Teilung und dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa das Auftreten des Islam im »alten Europa« – mit der Rushdie-Affaire in England und der Kopftuch-Affaire in Frankreich – dramatische Formen annahm.

An beiden Fällen ließ sich deutlich die Spannung zwischen den Polen »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« beobachten. »Gemeinschaft« verweist dabei nicht auf eine atavistische Identität des Herkunftslandes, sondern auf eine in Europa neu konstituierte Identität, um die sich eine Gruppe von Individuen schart, wobei sie ganz bestimmte Wesenszüge des Islam hervorhebt und diese scharf von den (als »assimilatorisch« angesehenen) Normen der Mehrheitsgesellschaft abgrenzt. »Gesellschaft« verweist im Gegenzug auf ein Ensemble von Individuen, die, theoretisch zumindest, nicht durch das gekennzeichnet sind, was sie sind, sondern durch das, was sie tun.

Die klassische Gegenüberstellung dieser beiden Begriffe finden wir bei Ferdinand Tönnies:

»Die Theorie der Gesellschaft konstruiert einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art neben einander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind, und während dort verbunden bleibend trotz aller Trennungen, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten. Folglich finden hier keine Thätigkeiten statt, welche aus einer a priori und nothwendiger Weise vorhandenen Einheit abgeleitet werden können, welche daher also auch insofern, als sie durch das Individuum geschehen, den Willen und Geist dieser Einheit in ihm ausdrücken, mithin so sehr für die mit ihm Verbundenen als für es selber erfolgen. Sondern hier ist ein Jeder für sich allein, und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen.«²

Genau dieser Zustand der »Spannung gegen alle übrigen« hat für die Mitglieder bestimmter sozialer Gruppierungen mit dem Zusammenbruch des Solidarsystems der Industriegesellschaften und dem damit verbundenen Schwinden eines Sinnhorizonts ein unerträgliches Ausmaß erreicht. In diesem Kontext beobachten wir nun die Entstehung neuer Solidarformen

– die Organisation von Gemeinschaft gewissermaßen. Sie berufen sich auf »organische Bindungen«, die helfen sollen, jene Spannungen zu lösen, die aus der Lockerung der sozialen Bindungen entspringen und mit einem allgemeinen Werte- und Sinnverlust einhergehen. Diese Prozesse werden nun nicht nur als Anomie und Dysfunktion des Systems empfunden, sondern auch als ein zerstörerischer Angriff auf die individuelle Identität. Er vollzieht sich just in den Gesellschaften, die auf der individuellen Identität basieren und extrem ausdifferenziert sind.

Die neu beschworenen kollektiven Identitäten sind nicht – oder nicht nur – tradierte, sondern auch re-konstruierte. In seiner berühmten Definition ethnischer Gruppen schreibt Max Weber:

»Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Ähnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderungen einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft hegen, derart, daß dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, dann, wenn sie nicht Sippen darstellen, 'ethnische' Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Blutsgegensamkeit objektiv vorliegt oder nicht.«³

Hinter Phänomenen wie der Rushdie-Affaire und dem Kopftuch-Streit, die sogar Schlagzeilen machten, hat die Rekonstruktion islamischer Identität im Herzen der postindustriellen Moderne neue Kraftlinien sozialer, kultureller, politischer und religiöser Natur herausgebildet. Sie sind Träger verschiedenster Bedeutungen und spielen natürlich auch im allgemeinen Wandel des heutigen Islam eine wichtige Rolle: Bewegungen zur (Re-)Islamisierung der Gesellschaft fassen heute Fuß in Europa und den USA, d.h. außerhalb des traditionell gewachsenen Einflußbereiches dieser Religion, sie bedienen sich der westlichen Weltsprachen – allen voran des Englischen –, sie verfügen über ungehinderten Zugang zu den audiovisuellen Medien und entfalten sich in demokratischen Gesellschaften. Damit stellen sie die Avantgarde bei der Ausbreitung dieses Glaubens im Weltmaßstab dar.

Aber diese Entwicklung ist ebenso sinn- und lehrreich für die westlichen Gesellschaften, in deren Schoß sie sich vollzieht – und zwar auf unerwartete Weise: Die gemeinschaftsbezogenen Forderungen, die im muslimischen Vokabular zum Ausdruck kommen, sind gleichsam ein Prisma, durch das wir beobachten können, welche Identitätskonstrukte unsere postindustriellen Gesellschaften strukturieren. Die Gewerkschaften und die Arbeiterbewegung, beide im Niedergang, erwiesen sich am Ende dieses Jahrhunderts als unfähig, sich der Forderungen und des sozialen Schicksals des neuen jugendlichen Proletariats (der »*black-blancs-beurs*«) am Rande des Arbeitsmarktes anzunehmen, das in den heruntergekommenen Arbeitervorstädten oder innerstädtischen Slums lebt. Indem sie sich zum Islam bekennen – der allerdings mit sehr verschiedenen Bedeutungen besetzt

wird – berufen sich viele Jugendliche muslimischer Herkunft (ebenso wie einige konvertierte »Stamm«-Europäer) auf eine Gemeinschaftsidentität und vollziehen einen freiwilligen kulturellen Bruch mit den herrschenden Werten eben jener Nation, deren Bürger sie de jure meist sind, von der sie jedoch de facto – ihrer Erfahrung nach – ausgeschlossen sind.

Dieser gemeinschaftsstiftende Bruch stellt ebenso eine Abwehrhaltung gegenüber einer enthumanisierten, feindlichen sozialen Umwelt dar, wie eine Form der Rekrutierung und Mobilisierung von Glaubensbrüdern, um in deren Namen kollektiv mit den staatlichen Autoritäten zu verhandeln. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft bekämpfen Drogenkonsum, Gewalt und viele andere Folgen sozialen Elends, aber sie konstruieren im gleichen Atemzug eine alternative Identität mittels einer besonderen Unterweisung, eines Verhaltens und einer Lebenseinstellung, die die Andersartigkeit überbetont und bei der die strikte Einhaltung religiöser Verbote und Vorschriften eine grundlegende Rolle spielt.

Die Rushdie-Affäre hat längst Weltbedeutung gewonnen, dank der Macht der Fernsehbilder, die die Bücherverbrennung der *Satanischen Verse* vom Großen Platz in Bradford in den hintersten Winkeln der Erde übermittelt haben. Aber noch bevor der Ayatollah Khomeini sie sich für seine Sache zu eigen machen konnte, hatte die Affäre die im sozialen und politischen Gefüge Großbritanniens systemimmanenten Widersprüche des Multikulturalismus auf die Spitze getrieben. Hier vermischen sich die Widersprüche des Multikulturalismus mit den Traditionen des Islam in den indischen Kolonien – mit jener historischen Erfahrung also, da der Islam erstmals in der Geschichte in der Minderheit war und gleichzeitig mit dem Verlust der Staatsmacht fertigwerden mußte. Die Widerstandsformen, die der Islam in Indien angesichts der neuen Herausforderung gegen die Errungenschaften einer fremden Moderne entwickelt hatte, wurden nun, Jahrzehnte später, nahezu identisch in die Moslemviertel der englischen Industriestädte übertragen. Dieses Modell eines Rückzugs in die Gemeinschaft – geboren aus der Angst vor der Verfälschung der religiösen Identität in einer offenen Gesellschaft – machte zugleich erfolgreich von Elementen eben dieser Gesellschaft Gebrauch: Es übernahm die Doktrin der konservativen Thatcher-Regierungen, daß der Staat sich von den sozialen Belangen so weit wie möglich zu entlasten habe, und profitierte zugleich von der Wahltaktik der *Labour Party*, wo viele Abgeordnete in den Imams willkommene Stimmenlieferanten erblickten. Aber dieses friedliche Zusammenleben zwischen Muslim-Gemeinschaft und postindustrieller Gesellschaft hat das Erscheinen des Romans von Rushdie nicht überstanden: Da er von vielen Moslems als Mißachtung ihres Glaubens angesehen wurde, überboten sich die Gläubigen in der Verurteilung des Buches und die religiösen Führer in der Mobilisierung ihrer Schäfchen; sie nutzten die

Gelegenheit, um unter ihrem Hirtenstab die islamische Gemeinschaft mit radikalen Slogans zusammenzuschweißen. Die äußerste Konsequenz dieser Politik war die symbolische Ausrufung eines »Moslem-Parlamentes«, das dem von Westminster die Stirn bieten sollte. Diese Initiative war zwar keineswegs repräsentativ und hatte einen bewußt provokatorischen Charakter; aber sie bewirkte eine Zuspitzung der inhärenten Widersprüche eines politischen Systems, das mehr auf ein »multikulturelles« Nebeneinander von Gemeinschaften denn auf die Integration der Individuen setzt.

Auch Frankreich, dessen politische Prinzipien dem Multikulturalismus radikal entgegengesetzt sind und das es vorzieht, alles von außen kommende in die laizistische Staatsbürgerschaft einzuschmelzen, selbst Frankreich sah sich – ausgerechnet zum Zeitpunkt der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution – durch das Phänomen des Zuwachses an islamischer Identität und Gemeinschaft im Nerv getroffen. Symbolisch ausgetragen wurde die Konfrontation durch die moslemischen Schülerinnen, die das Tragen von Kopftüchern in den Schulen durchsetzen wollten; eine Forderung, die just in dem Moment formuliert wurde, als das informelle islamische Netzwerk der siebziger und achtziger Jahre sich mit Teilen der in Frankreich geborenen und aufgewachsenen Jugend muslimischer Herkunft zusammenschloß, die von dem Antirassismus und der »*beur*«-Bewegung des vergangenen Jahrzehnts enttäuscht war. Parallel dazu brachte nach dem Machteinbruch der FLN in Algerien der beachtliche Erfolg der 1989 gegründeten Islamischen Heilsfront (FIS) in unmittelbarer Nähe zu Frankreich eine islamische Massenpartei hervor, die heute auf der Schwelle zur Macht angelangt ist und auf einem heftigen ideologischen Widerstand gegen die von Frankreich verkörperten Werte gründet. Sie sind in den Augen Ali Belhadjis, des FIS-Tribuns, Frankreichs »giftige Milch«. Diese zugleich innen- wie außenpolitische Kontextveränderung für den Islam in Frankreich zu Beginn der neunziger Jahre führte dazu, daß die regierenden Sozialisten für eine zentrale Verwaltung dieser Religion im nationalen Maßstab eintraten, um sie so von Staats wegen dem algerischen Einfluß zu entziehen – eine wahrhaft jakobinische Initiative, die in den anderen westlichen Ländern ihresgleichen sucht und der natürlich kein Erfolg beschieden war. Ganz im Gegenteil: Ähnlich wie in England haben nun auch in Frankreich die Re-Islamisierungsbewegungen in den Armenvierteln damit begonnen, Aufgaben der öffentlichen Hand (wie Kampf gegen die Drogenhändler, Schulförderung usw.) in die eigene Hand zu nehmen; außerdem bieten sie in den Kommunalwahlen jenen Kandidaten ihre Unterstützung an, die ihnen die Erfüllung ihrer Forderungen zusichern. Die politische Tradition des französischen Staates – der anders als die Tradition jenseits des Ärmelkanals jeglichem Gemeinschaftsdenken feindlich gegenübersteht – und die Hypotheken, die durch die neuere

Entwicklung in Algerien auf Frankreich lasten (denn schließlich kommen mehr als eine Million Einwohner von dort oder sind dort geboren), machen es wahrscheinlich schwierig, eine Partei mit konfessioneller Identität zur Wahl zuzulassen. Jedenfalls dürfen die bestehenden institutionellen Barrieren in Frankreich und in den anderen westlichen Ländern nicht die Neuartigkeit der gesellschaftlichen Zerreißprobe verschleiern, welche die islamische Gemeinschaften und ihre Forderungen dort mit sich bringen.

Die vielfältigen und komplexen Erscheinungsformen, die der Islam in Europa im letzten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts angenommen hat, liefern uns so ein hervorragendes Untersuchungsfeld, um die Entwicklung zweier Probleme zu verfolgen, die beim Auf- und Umbau der sozialen und politischen Welt von Morgen zweifellos eine bedeutende Rolle spielen werden: die Suche des Islam nach einem Platz zwischen den beiden großen Sinnpolen, Gemeinschaft und Gesellschaft, und die Frage nach der Fähigkeit der als Nationen verfaßten Gesellschaften, ihre Integrationsfunktion, die sie seit der Industrialisierung erfüllen, weiterhin zu garantieren.

Aus dem Französischen von Marie-Luise Knott

Anmerkungen

- 1 Wörtlich: »Haus des Islam«: d.h. die islamischen Länder.
- 2 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Culturformen, Leipzig 1887, S. 46.
- 3 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 237.

Fouad Zakaria

DAS DILEMMA DES PLURALISMUS IM
ZEITGENÖSSISCHEN ISLAM

Der allgemeine Gebrauch des Wortes »Islam« im Titel dieses Beitrages ist mit Vorsicht zu genießen.¹ Als religiöser Glaube läßt der Islam die unterschiedlichsten Auslegungen zu, sogar was einige seiner grundlegenden Lehrsätze betrifft. Zwar ist der *Qur'an*-Text, der den ersten und absoluten Ursprung aller islamischen Grundsätze darstellt, einzigartig; man könnte sogar sagen, daß der *Qur'an*, dieser aus einer direkten, unmittelbaren Offenbarung Gottes hervorgegangene Text, die Moslems aufgrund seiner Einmaligkeit und buchstäblichen Bedeutung viel fester an ihr heiliges Buch bindet als die Juden oder Christen an das Alte und Neue Testament. Gleichwohl kommt der religiöse Text, soll er im menschlichen Bewußtsein zur aktiven Kraft werden, nicht ohne menschliche Vermittlung aus: Das Buch will verstanden und ausgelegt sein; man muß auswählen, was wichtig ist und was nicht. Gerade aus diesem Dazwischentreten des Menschen erklärt sich die Vielfalt der Richtungen, die das islamische Denken in Theorie und Praxis seit seines Bestehens eingeschlagen hat. Das macht es außerordentlich schwierig, wenn nicht gar unmöglich, jenen »harten Kern« herauszufinden, den man als den einen und einzigen Islam bezeichnen könnte.

Das Anwachsen der islamistischen Gruppen

Ich will mich in diesem Artikel mit der Haltung auseinandersetzen, die der zeitgenössische »politische Islam« gegenüber dem Grundsatz des Pluralismus einnimmt. Es geht mir daher weniger um den Islam des Durchschnittsmenschen oder den Islam von Herrschern und Regierenden und auch nicht um den der schriftgelehrten Priester (*Ulema*). Ich konzentriere mich vielmehr auf den Islam jener Gruppe, die das Ziel verfolgt, die Macht zu ergreifen und nach dem Sturz der bestehenden Regime die derzeitigen »positiven« Gesetze durch das muslimische Gesetz (*Shari'a*) zu ersetzen. Dabei ist zu beachten, daß sich diese Gruppe keinesfalls nur auf die »Extremisten« beschränkt, welche zur Verwirklichung ihrer Ziele auf Gewalt zurückgreifen. Sie umfaßt auch viele Aktivisten, die sich selbst als

»Gemäßigte« verstehen und Gewaltanwendung für unnötig halten, solange sie ihre Ziele durch andere Mittel erreichen können. In einer solchen Gruppe mag zwar die Gewalt latent bleiben und erst zu gegebener Zeit offen ausbrechen; aber bislang sehen die »Gemäßigten« dafür keine Notwendigkeit.

Wir wollen uns deshalb mit dieser politisch orientierten Gruppe beschäftigen, weil sie eine dynamische Kraft darstellt, die in der zeitgenössischen islamischen Welt eine zunehmend bedeutendere Rolle spielt. Es handelt sich um eine Gruppe, die sich immer mehr ausweitet und eine große Zahl gewöhnlicher und bisher ungebundener Moslems aufnimmt. Diese Gruppe überschreitet Klassenspaltungen ebenso wie kulturelle Schranken. Zu ihren Mitgliedern zählen auf der einen Seite Arbeitslose, Enttäuschte und die ärmsten Gesellschaftsschichten, auf der anderen Seite einige der reichsten Persönlichkeiten der arabischen Welt, insbesondere aus der Golfregion. Darüber hinaus nimmt ihr Einfluß nicht nur unter den Ungebildeten und Halbgebildeten zu; in vielen arabischen Ländern, insbesondere in Ägypten, dominiert er zunehmend auch die Berufsverbände und sogar die Vereinigungen der Hochschullehrer.

In dieser *quantitativen Zunahme* der Mitgliedschaft von politisch aktiven islamischen Gruppen besteht meines Erachtens das Wesen der gemeinhin so genannten »islamischen Wiederbelebung« – oder genauer: Wiedererweckung. Diese Wiederbelebung war jedoch keineswegs von einem *qualitativ* höheren Reflexionsniveau begleitet; und ebensowenig kam es zu einer differenzierten Ableitung angemessener Regeln zur Anpassung der islamischen Lehrsätze an die Erfordernisse des modernen Lebens; oder – um einen weitverbreiteten Ausdruck aus diesem Teil der Welt zu gebrauchen – zum Vorschlag eines überzeugenden und machbaren »islamischen Projekts«.

In diesen flächendeckenden quantitativen Zugewinnen und dem daraus folgenden gewachsenen Selbstvertrauen der politisch ehrgeizigen Islamisten liegt meines Erachtens der Hauptgrund dafür, daß sich diese politische Strömung des Islam dazu entschied, das Spiel der Demokratie mitzuspielen. Diese Entscheidung steht mit dem Bewußtsein der eigenen Stärke und weitverbreiteten Popularität in engem Zusammenhang. Daher entschloß sich die Bewegung gegen Ende der achtziger und zu Beginn der neunziger Jahre, in allen arabischen Ländern – inklusive Jordanien und Ägypten –, in denen sie die Gelegenheit dazu erhielt, an den Parlamentswahlen teilzunehmen. Dabei konnten die Islamisten beträchtliche Zugewinne verbuchen.

Das algerische Paradox

Die in diesem Zusammenhang wichtigste Erfahrung stellte die Entwicklung in Algerien dar. Nach den blutigen Demonstrationen im Oktober 1988 beschloß das Regime, das Einparteiensystem abzuschaffen und ein

Mehrparteiensystem einzuführen. Im Februar 1989 wurde eine neue Verfassung verabschiedet, die den Pluralismus anerkennt. Es ist sehr gut möglich, daß der damalige algerische Präsident Ch. Ben Djedid mit den islamischen politischen Gruppen ein Geheimabkommen traf, um die ungeheure Korruption in seiner Verwaltung zu verbergen, die andererseits zugleich einer der Hauptfaktoren war, welche den politischen Islam stärkten.

Jedenfalls wurde es durch die neue Verfassung möglich, neue Wahlen abzuhalten, an denen zahlreiche Parteien teilnahmen. Die Islamische Heilsfront (FIS) erzielte im ersten Wahlgang einen überwältigenden Erfolg. Der Rest der Geschichte ist bekannt. Mit der Unterstützung von einigen zivilen Parteien und von überwiegend säkularistischen Bewegungen trat die Armee auf den Plan und stoppte den Wahlvorgang; denn sie war sich vollkommen im klaren darüber, daß der zweite Wahlgang die Islamisten mit einer mehr als komfortablen Mehrheit an die Macht bringen würde.

Hier stoßen wir nun auf das eigentümliche Dilemma, das durch den auf halbem Wege erfolgten Abbruch der Wahlen in Algerien geschaffen und von den Islamisten klug ausgenutzt wurde. Während die Gegner der Islamisten an ihnen für gewöhnlich kritisieren, sie leisteten den demokratischen Grundsätzen keine Folge, war es in diesem Fall umgekehrt: Jetzt waren es die Islamisten, welche die Spielregeln des demokratischen Pluralismus respektierten; und nun, da sie im Begriff standen, den Sieg davonzutragen, waren es ihre Gegner, die ebendiese Spielregeln flagrant verletzen. Die früheren Verfechter der pluralistischen Demokratie unterbrachen ihren gesetzlichen Ablauf, während ihre früheren Gegner auf ihrer Fortführung bestanden und in der Tat Opfer des ersten Versuchs wurden, die pluralistische Demokratie in die Praxis umzusetzen.

Seither spielt dieses Dilemma in der politischen Auseinandersetzung zwischen den Islamisten und ihren Gegnern in der gesamten arabischen Welt eine wichtige Rolle. In Algerien rechtfertigen die Organisationen des politischen Islam damit die extremistische Gewalt, auf die sie zurückgriffen, seit der friedliche Weg zur Demokratie völlig verbaut ist. In anderen arabischen Ländern kommen die demokratischen Kräfte in große Verlegenheit, wann immer sie ihre Ansichten über die Ereignisse in Algerien darlegen sollen. Viele haben die autoritären Maßnahmen, durch die der demokratische Prozeß gestoppt wurde, angeprangert, sind sich gleichzeitig aber bewußt, daß sie ihren historischen Feinden damit eine gefährliche Waffe an die Hand geben. Die anderen demokratischen Kräfte, die das Eingreifen des Militärs verteidigten oder dazu schwiegen, sind außer Stande, den Beschuldigungen der Islamisten, sie seien Heuchler und Opportunisten oder sie widersprächen sich selbst, etwas entgegenzusetzen.

Indes fragt sich, ob das säkularistische Denken wirklich keine Antwort auf diese starken Anschuldigungen parat hat. Sollte das Dilemma des fehlgeschlagenen demokratischen Pluralismus weiterhin einzig und allein eine Waffe in den Händen des politischen Islam sein?

Tatsächlich ergibt sich aus diesem Anfangsdilemma aber noch ein anderes, das in die entgegengesetzte Richtung geht. Nehmen wir an, der demokratische Prozeß wäre in Algerien zum Abschluß gelangt: Wozu hätte er geführt? Die islamistischen Gruppen hätten das Prinzip des Pluralismus verletzt, sobald sie an die Macht gelangt wären. Mehr noch, sie hätten sogleich begonnen, die von ihnen als bloß »positiv« verurteilte Verfassung durch eine andere, vollständig aus dem Islamischen Gesetz (*Shari'a*) abgeleitete zu ersetzen. Schließlich stellt dieser Wandel das Hauptziel ihres politischen Kampfs dar, ohne ihn würde er einfach keinen Sinn machen. Hier nimmt nun das entgegengesetzte Dilemma Gestalt an. Wann immer der politische Islam mit demokratischen Mitteln die Macht übernimmt, ist er dazu verpflichtet, genau das Prinzip zu zerstören, das ihn an die Macht brachte; er würde also ebendie Verfassung außer Kraft setzen, durch die er zuvor mittels demokratischer Wahlen in einer pluralistischen Demokratie seine Legitimität erlangt hätte. Die Gegner des politischen Islam könnten also mit Recht die Legitimität dieser Strömung in Frage stellen: würde sie doch die Verfassungsgrundlage aufkündigen, kraft derer sie selbst an die Macht gelangt wäre.

Keine Freiheit den Feinden der Freiheit?

Wir haben es hier mit einem ernsten und keinesfalls hypothetischen, sondern sehr realen Problem zu tun – und zwar nicht allein im Hinblick auf den Ausgang der algerischen Wahlen oder die Bewegung des politischen Islam überhaupt: Es geht um das Wesen der Demokratie selbst. Dürfen es die tatsächlichen Verteidiger der Demokratie einer politischen Partei oder Bewegung gestatten, auf gesetzlichem Wege Wahlen zu gewinnen, wenn sie sich der Tatsache bewußt sind, daß diese Partei oder Bewegung die Demokratie samt aller pluralistischen Grundsätze, kraft derer sie die Macht übernehmen könnte, unverzüglich ausrotten würde? Wenn diese Partei, einmal an der Regierung, ihre Machtbefugnisse in einer Weise ausüben würde, die jeden weiteren friedlichen Machtwechsel unmöglich macht?

Nehmen wir ein konkretes Beispiel. Angenommen, in Deutschland wäre sich die Regierung vor 1933 über die Grundsätze der Nazi-Partei hinreichend im klaren gewesen, um die innen- und außenpolitischen Katastrophen vorherzusehen, die diese Partei über ihr eigenes Land und die ganze Welt bringen sollte. Und angenommen, die Regierung hätte beschlossen, die Parlamentswahlen (welche die Nazis dann an die Macht

bringen sollten) abzubrechen. Würden nicht höchstwahrscheinlich viele gegenwärtige Verfechter der Demokratie dafürhalten, daß dieses Vorgehen – das als Verfahren undemokratisch ist – langfristig der Sache der Demokratie einen großen Dienst erwiesen hätte? Wird nicht immer noch von vielen authentischen Demokraten bedauert, daß man in der Weimarer Republik den demokratischen Prozeß bis zu seiner unvermeidlichen Selbstvernichtung weiterlaufen ließ? Stoßen wir hier nicht auf das reale Problem, wie die Demokratie vor ihrer Selbsterstörung bewahrt werden kann, die unvermeidlich immer dann eintritt, wenn die Demokratie unter bestimmten widrigen Umständen die demokratischen Spielregeln mechanisch zur Anwendung bringt?

Indes suchen die Gruppierungen des politischen Islam – und zwar nicht nur in Algerien, sondern wo immer sie die Gelegenheit haben, aktiv zu werden –, dieses Gegendilemma herunterzuspielen, indem sie das Anfangsdilemma hervorheben, welches zu ihren Gunsten spricht. Sie betrachten jede besorgte Äußerung, der Demokratie und dem Pluralismus könnte im Fall ihrer Machtergreifung ein schlimmes Schicksal bevorstehen, als rein hypothetisch, ja als bloße Mutmaßung. Die Islamisten würden hier für Dinge verantwortlich gemacht, die zum Bereich bloßer Absichtserklärungen gehören, und dieser Bereich sollte im politischen Denken nicht in Betracht gezogen werden. Für die Islamisten zählt nur, daß sie die pluralistischen Spielregeln der Demokratie akzeptiert haben und gleich darauf der Früchte ihres Erfolgs beraubt wurden. Und was die argumentative Frage angeht, »was danach geschehen wäre« – nun, die diene nur als Rechtfertigung, um der Demokratie einen tödlichen Schlag zu versetzen!

Obwohl die Machtergreifungspläne der politischen Islamisten wegen der gegen den demokratischen Prozeß in Algerien ergriffenen Maßnahmen einen zeitweiligen Rückschlag erlitten, stehen die Islamisten aufgrund dieser Maßnahmen moralisch nun weit besser da. Als sie erkannten, wie stark ihre Unterstützung im Volk ist, zogen sie die nötigen Konsequenzen: Wenn der demokratische Prozeß seinem natürlichen Lauf überlassen bliebe, würden sie in jedem Fall an die Macht gelangen; sollte er aber auf halbem Wege unterbrochen werden, wären sie gegenüber ihren Gegnern moralisch im Vorteil. Zumindest hätten sie dann die Möglichkeit, sich an Stelle ihrer Gegner zu Verfechtern der Demokratie aufzuschwingen.

Ich glaube jedoch nicht, daß Diskussionen darüber, was geschehen würde, sollten die Islamisten auf demokratischem Wege an die Macht gelangen, auf bloßen Mutmaßungen oder einer unzutreffenden Voraussage ihrer Absichten beruhen müssen. Beiseite lassen können wir in diesem Zusammenhang die Äußerungen einiger führender algerischer Islamisten unmittelbar nach dem überwältigenden Sieg im ersten Wahlgang – obwohl sie eine ausgesprochen autoritäre, diktatorische Tendenz verraten, in

der sich die beabsichtigte Ausrottung des Pluralismusprinzips kundtut, das den Islamisten die Teilnahme an den Wahlen ermöglichte. Andere islamistische Führer haben diesen Äußerungen später mit dem Hinweis widersprochen, es handle sich dabei nur um gefühlsbedingte Stellungnahmen, die nicht die wahren Prinzipien der islamischen Bewegung widerspiegeln.

Die antipluralistische Struktur des »politischen Islam«

Nun gibt es allerdings noch andere Gründe, die weit schwerer wiegen als bloße Stellungnahmen von Wortführern und die uns zu der Annahme führen, daß die Bewegung des politischen Islam das Demokratieprinzip, an dem sie derzeit als einem Mittel zur Machterlangung festhält, ausmerzen würde, sobald sie ihr Ziel erreicht hat. Diese Gründe beruhen nicht auf Mutmaßungen oder Unterstellungen, sondern auf den Grundstrukturen, welche zum eigentlichen Wesen der Lehrsätze und Praktiken dieser Bewegung gehören. Im folgenden wollen wir einige der wichtigeren Strukturelemente untersuchen.

1. Das auffallendste Merkmal, durch das sich die zeitgenössische Bewegung des politischen Islam von der Hauptströmung des Islam, wie er in der heutigen muslimischen Welt praktiziert wird, unterscheidet, ist ihr umfassendes Religionsverständnis. Zwar mangelte es in den muslimischen Ländern zu keiner Zeit an religiöser Gesinnung, aber bislang galt die Religion nur in moralischen und geistlichen Angelegenheiten als Führerin des Menschen. Neu an den politisch orientierten islamistischen Gruppen ist demgegenüber, daß sie der Mission der Religion eine politische Dimension hinzufügen. Sie betonen auf ihre Weise, daß der Islam »eine Religion und eine Welt« oder »Glauben und Gesetz« ist. Später fügten sie mit Wissenschaft und Kunst weitere Dimensionen hinzu, mit dem Ergebnis, daß die Religion nun alle Lebensbereiche durchdringt.

Es ist hier nicht unser Anliegen, das Ziel der Islamisten, die Politik der Religion unterzuordnen, im einzelnen zu untersuchen. Entscheidend ist vielmehr die Vorstellung vom »umfassenden Charakter« der Religion, eine Auffassung, die in dieser Bewegung eine zentrale Rolle spielt. Jedes Ansinnen, die Rolle der Religion auf einen bestimmten Bereich zu beschränken, wird verächtlich zurückgewiesen, da die Religion »sämtliche« Aspekte des menschlichen Lebens bestimmen soll. Die Rechtfertigung dafür ist ausgesprochen einfach und wirkt auf so viele Gemüter überzeugend: Religion ist der Weg, den Gott uns befohlen, und deshalb kommt es schlicht nicht in Frage, diesen Weg mit menschlichen Bemühungen – in welchem Bereich auch immer – auf dieselbe Stufe zu stellen.

Aus diesem umfassenden Charakter der Religion folgt wie von selbst, daß jeder Pluralismus abzulehnen ist. Diese Ablehnung ist weder zeitlich beschränkt noch zufallsbedingt, sondern gehört zum eigentlichen Wesen der Bewegung selbst. Wenn uns Gottes Weg offenbart ist, wie könnten wir da je einen anderen von Menschen festgelegten Kurs einschlagen? Vor allem, warum sollten wir unsere Loyalität in mehrere, einander widerstrebende menschliche Richtungen aufteilen? Es liegt auf der Hand, daß die Prämissen des politischen Islam unausweichlich zu einem Resultat führen, das dem Prinzip des Pluralismus alles andere als wohlwollend gegenüber steht: Wer die absolute Wahrheit besitzt, braucht keine Meinungsvielfalt. Er wüßte nicht, weshalb er abweichende Meinungen dulden sollte, da ihm jeder abweichende Gedanke als Häresie gilt. Was den Gegensatz zwischen der Partei Gottes (Hisbollah) und der Partei Satans betrifft, so handelt es sich dabei keineswegs um Pluralismus, sondern lediglich um den Gegensatz zwischen richtig und falsch.

2. Die meisten ursprünglichen Glaubensvorstellungen des Islam gehen nicht so weit. Das *Shura*-Prinzip etwa, das Prinzip der Konsultation, setzt dem Machtmonopol eines einzelnen Herrschers Grenzen. Der politische Islam weigert sich jedoch, klar und deutlich Stellung zu beziehen, ob er das *Shura*-Prinzip als verbindlich oder als fakultativ ansieht, welche Grenzen die Konsultation haben soll und welche Autorität er denen einräumt, die konsultiert werden sollen. Tatsächlich hat der Begriff seinen Ausgangspunkt im Herrscher selbst: Er ist es, der die Meinung der anderen einholt. Insofern unterscheidet sich der *Shura*-Begriff grundlegend vom Begriff der Demokratie, deren Ausgangspunkt im Volk oder in der Wählerschaft liegt, die das Recht hat, ihre Regierung zu wählen und abzusetzen. Bei all diesen Fragen, auf die bislang noch keine endgültige Antwort gegeben wurde, bleibt ein breiter Spielraum für individuelle Meinungsunterschiede. Die Befürworter absoluter Herrschaft können sich diese Unbestimmtheit zunutze machen, um die unbestreitbare Autorität des Herrschers zu bekräftigen, dessen Untertanen ihm absoluten Gehorsam schulden. Umgekehrt läßt diese Unbestimmtheit aber auch für Interpretationen Raum, die sich gegen den Despotismus wenden und die Freiheit der Bürger verteidigen. Jede Interpretation hängt natürlich von der geistigen und moralischen Verfassung des Interpreten ab, so daß es letztendlich doch immer der Mensch ist, der die Ausrichtung des religiösen Textes steuert und nicht umgekehrt.

3. Das demokratische Prinzip, das die Grundlage und Stütze des Pluralismus bildet, wird von den politischen Islamisten, insbesondere von ihren konservativen Gruppen, scharf kritisiert. Diese Kritik ist keineswegs durch

zufällige Umstände bedingt, sondern wurzelt in der Grundstruktur ihres Denkens. Es ist nämlich für sie unannehmbar, daß das politische Leben in einem muslimischen Land von einem Prinzip geleitet werden könnte, welches innerhalb einer heidnischen Zivilisation entstand. Außerdem gedieh dieses Prinzip vornehmlich im Westen und bildet daher eine jener »importierten Ideen«, auf die man zugunsten von authentischeren Prinzipien verzichten sollte, welche die Identität des muslimischen Gemeinwesens verstärken können.

Es gibt jedoch noch einen zweiten, vielleicht noch wichtigeren Grund für die Ablehnung des Demokratieprinzips, der sich auf den »Inhalt« dieses Prinzips bezieht: Demokratie bedeutet »Herrschaft des Volkes«, wohingegen die politisch aktive islamistische Bewegung sich (explizit oder implizit) die von Maududi und Sayed Qutb verflochtenen Ideen von »Gottes Regierungsgewalt« (*Hakimiyah*) zu eigen macht.²

Diese Interpretation des Islam erblickt im Pluralismus eine grundsätzliche und um jeden Preis zu vermeidende Schwäche: Der Zweck des *Hakimiyah*-Prinzips, der göttlichen Leitung, besteht ja gerade darin, durch den Bezug auf die unwandelbare, unfehlbare Urquelle allen Seins der Schwäche, Wankelmütigkeit und Fehlbarkeit des Menschen vorzubeugen. Für die Islamisten sind Politik und Gesetzgebung nichts anderes als die konkrete Umsetzung fester Prinzipien, die das Heilige Buch vorschreibt. Das Äußerste, was der Mensch tun kann, ist, sein Urteils- oder Unterscheidungsvermögen zu üben, um den Text an die Erfordernisse der Zeit anzupassen; und auch das darf nur in engen Grenzen geschehen. Das Prinzip der pluralistischen Demokratie hingegen geht davon aus, daß der Mensch schwach ist und daher die Prinzipien, nach denen er sein Leben ausrichtet, beständig erneuern muß. Dem Demokratieprinzip zufolge stellen das immerwährende Bedürfnis des Menschen nach Erneuerung und seine Fähigkeit, aus früheren Fehlern zu lernen, eher Zeichen seiner Größe dar als seiner Schwäche oder seines Scheiterns. Es liegt auf der Hand, daß im *Hakimiyah*-Prinzip mangelndes Vertrauen in den Menschen zum Ausdruck kommt, bleibt er doch stets auf Führung aus dem Jenseits angewiesen. Mehr noch, während die pluralistische Demokratie der Macht der »Mehrheit«, welche naturgemäß einen hohen Anteil an gewöhnlichen Menschen umfaßt, eine bedeutende Rolle beimißt, ist das *Hakimiyah*-Prinzip seinem Wesen nach elitär, da die Auslegung von Gottes Weisungen einer ausgewählten Gruppe von gebildeten, theologisch bewanderten Männern vorbehalten ist.

4. Dieses mangelnde Vertrauen in den Grundsatz des Pluralismus äußert sich bei den politischen Islamisten auch in einer verfehlten Darstellung der jüngsten Geschichte der muslimischen Länder. Diese gipfelt in der

Schlußfolgerung, alle bisherigen Experimente mit pluralistischen Regierungssystemen seien vollständig mißlungen, und wann immer liberale Parteien oder sozialistische Regime an die Macht gelangten, habe sich dies als Fehlschlag erwiesen. Der Grund dafür liege weniger in bestimmten Fehlern dieser Ideologien als vielmehr in der einfachen Tatsache, daß es sich dabei um »menschliche« Ideologien handelt. Um diese wiederholten Fehlschläge zu überwinden, gebe es nur eine Möglichkeit: Gottes Weg folgen.

In manchen Schriften islamistischer Autoren wird die Idee einer »islamischen Regierungsform« als »Experiment« dargestellt, dem man auch einmal eine Chance geben sollte. Wir haben es schon mit politischen Parteien, sozialistischer Herrschaft und Militärdiktaturen versucht, warum sollten wir es also nicht einmal mit der Alternative versuchen, die Gott uns vorschreibt? Für die meisten Islamisten ist diese Alternative aber nicht nur ein weiteres Experiment, das es wert wäre, einmal ausprobiert zu werden. Sie glauben fest daran, daß sich, sobald wir Gottes Weg einmal getreulich folgen, alle unsere Probleme verflüchtigen und auch alle unsere Fehlschläge verschwinden würden, deren Grund einzig in unserer Unterwürfigkeit gegenüber menschlichen Ideologien liege.

Ich habe diese Darstellung der neueren Geschichte der muslimischen Länder deshalb als falsch bezeichnet, weil die modernen Ideologien, die angeblich fehlgeschlagen sind, in der knappen Zeit ihrer Anwendung nie eine echte Chance hatten. Ohne hier in Einzelheiten einzusteigen, mag der Hinweis genügen, daß der Sozialismus in der islamischen Welt nie von wirklichen Sozialisten in die Praxis umgesetzt wurde. Wichtiger noch ist, daß der Liberalismus in der kurzen Zeit, in der er in Ägypten, Syrien und dem Irak ausprobiert wurde, sowohl von den ausländischen Besatzungsmächten als auch von starken innenpolitischen Kräften heftig bekämpft wurde. Gleichwohl kann man mit Sicherheit sagen, daß in dieser Zeit trotz der genannten Hindernisse die Grundlage für die zahlreichen fortschrittlichen Errungenschaften gelegt wurde, die diese Länder im 20. Jahrhundert verwirklichten. Stellt man sämtliche Gewinne und Verluste in Rechnung und zieht dabei noch den Zeitfaktor in Betracht, so will es scheinen, daß die Militärregime, die auf das kurze Experiment des Liberalismus folgten, vergleichsweise wenig erreichten.

Tatsächlich bezweckt die anhaltende Propaganda der islamistischen Bewegung, die den Mythos vom »Fehlschlag alternativer Ideologien« verbreitet, nur das eine, nämlich die Bedeutung des Pluralismus herunterzuspielen. Mit Hilfe dieser Taktik sollen die Gemüter auf eine totalitäre theokratische Herrschaft eingestimmt werden, die sich selbst als allen »menschlichen« Systemen überlegen anpreist. Da das Göttliche und das Menschliche definitionsgemäß alles andere als vergleichbar sind, wäre nach

allen Regeln der Logik das Schicksal des Pluralismus besiegelt, sobald die Islamisten ihren Willen durchgesetzt haben.

Demokratisches und antidemokratisches Dilemma

Nach dieser Analyse wollen wir zu unserer Ausgangsfrage zurückkehren: Widersprachen sich die demokratischen Kräfte selbst, wenn sie in einem Land wie Algerien – dem Prototyp des Versuchs der Islamisten, mit den Mitteln der repräsentativen Demokratie an die Macht zu gelangen –, den vorzeitigen Abbruch des Wahlvorgangs unterstützten? Beruhte dieser Abbruch des zweiten Wahlgangs auf einer fehlerhaften Voraussage der Absichten, die die Bewegung des politischen Islam nach ihrer Machtergreifung verfolgt hätte? Aus vorstehender Analyse wird deutlich, daß es keineswegs sicher ist, ob es sich dabei um einen Selbstwiderspruch der Demokraten handelt. Ein weit ernsterer Widerspruch scheint mir darin zu liegen, wenn man schweigt, während der demokratische Prozeß undemokratische Kräfte an die Macht bringt. Jedenfalls sollte deutlich geworden sein, daß die Maßnahmen, welche den Zweck verfolgten, die Islamisten von der Regierung fernzuhalten, keineswegs auf bloßen Mutmaßungen oder unbegründeten Voraussagen beruhten.

Damit kommen wir zu einer wichtigen Schlußfolgerungen: Das Dilemma, welches in der undemokratischen Handlungsweise von Verteidigern der Demokratie besteht, wird noch überschattet von dem weit drastischeren Dilemma der Islamisten, die auf einer Fortsetzung des demokratischen Prozesses bestehen, um die Demokratie zerstören zu können, mit anderen Worten: die den Pluralismus nur deswegen entschlossen verteidigen, um zu gegebener Zeit in der Lage zu sein, alle Formen von Pluralismus zu ersticken.

Aus dem Englischen von Bodo Schulze

Anmerkungen der Redaktion

- 1 Das gilt natürlich auch für »Islamismus« und »politischer Islam«. So hat etwa Bernard Lewis, der Doyen der angelsächsischen Orientalistik, am Ausdruck »Islamismus« kritisiert, er erwecke »den Eindruck, derartige Bewegungen seien ein für den Islam typisches, normales, zentrales Phänomen: als sei dies der Islam, die Religion der Moslems, die muslimische Zivilisation« (*Les grandes entretiens du »Monde«*, Mai 1994, S. 85). In diesem Artikel werden die Bezeichnungen »Islamismus« und »politischer Islam« synonym verwandt: für radikale Bewegungen der muslimischen Welt, deren erklärtes Ziel die Islamisierung des Staates darstellt, d.h. die unmittelbare Inkraftsetzung der Vorschriften der *Shari'a* als staatliches Gesetz.
- 2 Der Inder Maududi begründete 1941 in Britisch-Indien, dem späteren Pakistan, die »Islamische Gemeinschaft«; der 1966 auf Befehl Nassers hingerichtete Ägypter Sayed Qutb kann als der wichtigste Ideologe des modernen politischen Islam(ismus) gelten; gemeinsam ist beiden die Darstellung der modernen, westlichen wie östlichen Zivilisationen als seelenlose *jahiliyya*, Herrschaft des Unglaubens.

Thomas G. Masaryk

ZUR POLITISCHEN THEOLOGIE DOSTOJEVSKIJS UND TOLSTOJS

Thomas G. Masaryk, Soziologe, Philosoph und Staatspräsident, sympathisierte mit der russischen demokratischen Revolution von 1905 und begann, bald nach ihrer Niederwerfung, ein umfangreiches Buch in deutscher Sprache über Dostojewskij, die russische und europäische Literatur im Zeitalter des Glaubensverlustes, des romantischen Titanismus und des revolutionären Nihilismus zu schreiben. Als ihn im Jahre 1910 der Verleger Eugen Diederichs auf persönliche Empfehlung Hermann Bahrs aufforderte, eine Studie über Rußland und Europa zu schreiben, kam Masaryk seinem Wunsche umso eher nach, als er glaubte, das schon vorliegende Manuskript in die projektierte Studie einfügen zu können. Die Arbeit selbst erzwang eine andere Lösung; die politischen Analysen, um die es Diederichs ging, entfalteten sich zu den zwei gewichtigen Bänden des Werkes »Rußland und Europa«, die im Jahre 1913 in Jena erschienen; und das ursprüngliche Manuskript der literarischen Studien, aus dem die folgenden prägnanten Skizzen Masaryks zur politischen Theologie der beiden Großen der modernen russischen Literatur stammen, blieb bis heute unveröffentlicht.¹

Im Programm seiner Studien erklärt der sonst so pragmatische Soziologe Masaryk deutlich, die Kunst gewähre die tiefsten Einsichten in das Leben der Völker, vor allem im absolutistischen Rußland, wo sie das »eigentliche Parlament der Nation« konstituiere. Dostojewskij, mit dessen Werk sich Masaryk schon als junger Dozent in Wien beschäftigt hatte, wird zum Repräsentanten russischer Entwicklungen, und Masaryk interpretiert seine Arbeiten, die großen Romane, aber auch seine Tagebücher, vom Standpunkte einer humanistischen Geschichtsphilosophie. Masaryks Anschauung der Literatur, mit dem Nachdruck auf die Charakterfigur, die das Geschichtliche inkarniert, geht auf H. Taine und die russischen Kritiker des 19. Jahrhunderts zurück, aber sie wird gerade dort produktiv, wo sie ihre Theorie suspendiert. Masaryks Literaturstudien sind polemisch geschrieben und deshalb noch lange nicht veraltet. Er analysiert Dostojewskij als tiefgründigen Psychologen, findet es aber unmöglich, sein späteres Festhalten an Theokratie und orthodoxer Kirche zu akzeptieren. Dostojewskij hat den Glauben längst verloren und bemüht sich allzu angestrengt, ihn wieder zu

restaurieren. Die eigentlichen Helden in Masaryks Bild der russischen Literatur sind daher Tolstoj und Gorkij.

Masaryk nannte sich zwar einen Empiriker und Realisten, aber das hinderte ihn nicht daran, zeitlebens nach einer idealen Religion zu suchen. Seine religiöse Unruhe war in historischen Institutionen nicht zu besänftigen, und nicht nur deshalb, weil er viele von ihnen mit Macht und Schein verbündet sah. Masaryk war im mährischen Dorfkatholizismus aufgewachsen; er heiratete die selbstbewußte amerikanische Protestantin Charlotte Garrigue, die ihm neue Horizonte der Kunst und Literatur eröffnete; und sein amtlicher Übertritt in die evangelisch-reformierte Kirche (1880) war nur ein Akt der intellektuellen Selbstbefreiung, dem andere folgen sollten. Zuletzt war er davon überzeugt, daß er ein praktischer Christ war, der nicht einer der christlichen Konfessionen angehörte, sondern sich zur Religion Jesu Christi bekannte, wie sie in den Evangelien erscheint.

In den Jahren 1906/1907 bis 1910 beschäftigte sich Masaryk wieder mit der Frage, welche Folgen der Verlust der Gottesfrömmigkeit bei Menschen und Nationen nach sich ziehe. Auch das eigene religiöse Engagement schärfte also seinen analytischen Blick, insbesondere nach der Russischen Revolution von 1905, für die politischen Gefahren, welche Dostojewskijs blinder Enthusiasmus für die russische Orthodoxie verbarg. Masaryk zögerte darum nicht, Dostojewskijs Mystik als Chauvinismus zu entlarven und vor einem russischen Messianismus zu warnen. Er begab sich selbst nach Jasnaja Poljana, um Tostoj, den ganz Europa bewunderte, persönlich kennenzulernen und von Tolstoj, den er als »russischen Protestanten« bezeichnete, erhoffte er sich viel für die Zukunft des Landes. Allerdings wurde sein Respekt vor dem Schriftsteller immer wieder relativiert durch die Skepsis, mit der Masaryk Tolstojis philosophischen Dilettantismus, sein Sich-in-Szene-Setzen als Muschik und seine Abneigung gegen die Selbstständigkeit der Frauen beobachtet.

Nach dem Fall des Sowjetstaates sind Masaryks Essays zur russischen Religions- und Literaturgeschichte von neuer und ungewöhnlicher Aktualität, und er wäre, wenn er noch lebte, unter den ersten gewesen, die Bedenken gegen Solschenizyns messianische Slawophilie oder gar Schirinowskis rassistischen Populismus geäußert hätten.

Peter Demetz

Der Mönch wird Rußland retten

Der Mönch wird Rußland retten – der Retter läßt etwas lange auf sich warten!

Ich habe ihn nach frischer Lektüre der »Karamazovs« in den verschiedenen Klöstern des heiligen Rußlands gesucht, Vater Zosima und Aljoša habe ich gesucht, aber nicht gefunden, dagegen habe ich die anderen Typen der Mönche Karamazovs, die Väter Paisij, Therapont und die anderen gesehen... Wohl habe ich ideale Mönchsgestalten kennengelernt, Jünger Christi, die ihren Meister aufs strengste nachzuahmen strebten, ich erinnere mich mit Freude an sie und sehe ihre schönen Gesichter und Gestalten, aber die Zweifel Karamazovs vermochten sie nicht dauernd zu verschrecken... [...]

In den siebziger Jahren hat in Rußland und ganz besonders in Petersburg eine spiritistische Bewegung begonnen; um die Zeit, als in Deutschland Johann Karl Zöllner, in England Sir William Crookes u.v.a. Männer der Wissenschaft in den spiritistischen Mystizismus hineingezogen wurden, hat sich in Petersburg unter der Führung A. N. Aksakovs eine wissenschaftliche spiritistische Gesellschaft gebildet, und von der skeptischen und ungläubigen Seite der Wissenschaft unter Mendelejevs, des berühmten Chemikers, Führung eine Kommission eingesetzt, die über die spiritistischen Manifestationen Bericht erstattete. Dostojevskij hat sich an der Diskussion lebhaft beteiligt; er hat selbst die Séancen besucht und beobachtet, und über seine Beobachtungen berichtet. Er lehnte die Erklärung der geheimnisvollen Tatsachen durch den Spiritismus ab, aber er hat mit großer Genugtuung auf seine soziale Bedeutung hingewiesen – daß sich gerade die gebildete, liberale und zum Teil auch wissenschaftliche Gesellschaft von Petersburg, der Hauptstadt der Westler, der Séancen-Mystik ergeben hat. Daß Dostojevskij ein so großes Interesse an den spiritistischen Manifestationen hatte, ist begreiflich – wie hätte gerade ihn ein sichtbarer, materieller Beweis für die Unsterblichkeit nicht interessieren sollen – das ist ja überhaupt das Geheimnis des spiritistischen Erfolges! Aber Dostojevskij brauchte diesen Beweis nicht und er akzeptierte ihn nicht, ihm genügte zu sehen, wie die Wissenschaft in die Enge geraten war.

Dostojevskij geht von einem Mystizismus aus, wie er sich im russischen Volksleben an den sogenannten »Gottesmenschen«, den religiösen Maniakalen, den Jurodivyje (etwa: der lebhaft exaltierte Narr, aber auch Blöde) äußert. Die russische Literatur ist voll von Charakteren dieser Volksmystiker der verschiedensten Arten, die russische Malerei hat sich mit ihnen sehr oft beschäftigt – sie kommen eben häufig vor. Das russische Kloster pflegt diesen Mystizismus und ist selbst sehr häufig das religiöse Organ dieser Volksmystik, insofern sehr viele Mönche eigentlich nur ordensmäßi-

ge Volksmystiker sind. Sobald Dostojevskij den russischen Mönch als wahren Nachfolger Christi anerkennt, gelangt er naturgemäß zu den Jurodivyje.

Dostojevskij zeichnet öfters solche Charaktere, Männer und Frauen; er selbst hat sich viel mit dem Nekrasovschen »Vlas« beschäftigt, den er in seinem »Tagebuch« als russischen religiösen Charaktertypus hinstellt.

Dostojevskij erzählt die Geschichte seines »Vlas«, die wir gleich hören werden, und sagt uns, daß eben diese »Vlase« Rußland retten werden: »Ich bin doch immer der Meinung, daß gerade alle diese 'Vlase', die büßenden wie auch die nichtbüßenden, das letzte Wort sprechen werden; sie werden uns einen neuen Weg und einen neuen Ausweg aus all den scheinbar unentrinnbaren Schwierigkeiten weisen. Unser russisches Schicksal wird doch nicht von Petersburg endgültig entschieden werden«.

Und doch ist Dostojevskij ein andermal zurückhaltender in seiner Begeisterung für die Mystik, zumal des russischen Idealmenschen der Zukunft. Von Aljoša wird an erster Stelle hervorgehoben, daß er kein Fanatiker sei und »wenigstens nach meiner (Dostojevskijs) Ansicht nicht einmal« ein Mystiker. Aljoša hat nur darum vom Klosterleben erzählt, weil in seiner Jugendzeit (die Handlung der »Karamazovs« wird von Dostojevskij in die fünfziger Jahre verlegt) für einen jungen Menschenfreund – das war ja, hören wir, Aljoša – kein anderer Weg übrig blieb als der ins Kloster.

Wenn Dostojevskij im Mystizismus das eigentliche Wesen der russischen Religiosität, im Katholizismus und schon gar im Protestantismus nichts als Rationalismus sieht, so ist das nur eine seiner üblichen Ungenauigkeiten und Übertreibungen. Dostojevskij erinnerte sich nicht, daß sein Zosima Gedanken und Worte des heiligen Franziskus von Assisi entlehnte! Und niemand geringerer als Pobědonoscev, der offizielle Hüter der russischen Kirche, hat die »Imitatio Christi« des Thomas von Kempen übersetzt! Es ist fast unbegreiflich, wie Dostojevskij als Leser Chateaubriands und der französischen und übrigen Romantiker den religiösen Mystizismus in Europa so übersehen konnte! Nein – die Mystik ist nicht nur in Rußland zu Hause, sie ist im Westen, aber auch im ferner Osten, in Asien, sehr entwickelt und macht sich immer wieder in den verschiedensten Religionen geltend. [...]

Die Mystik Dostojevskijs erschöpft sich nicht in den metaphysischen Lehren und in der Anleitung, wie sich der Mensch zu Gott verhalten solle, sie äußert sich auch auf ethischem und sozialem Gebiete. Die mystische Hingabe an Gott, die mystische Auflösung im Gott-Menschen, Dostojevskijs Imitatio Christi, wird zur völligen Hingabe an den Retter Rußlands, den Mönch. Dostojevskij schildert uns in den »Karamazovs« das Verhältnis Aljošas zu Zosima und stellt uns überhaupt die Institution des Starec dar, die sich in den orientalischen und russischen Klöstern vorfindet.

In den »Karamazovs« lesen wir eine kurze Geschichte dieser aus der byzantinischen Kirche stammenden Institution, die früher in den Klöstern Rußlands bestanden hatte, aber in Vergessenheit geraten war und erst zu Ende des XVIII. Jahrhunderts wieder auflebte. Der Starec-Greis (eine moralische, keine hierarchische Autorität im Kloster) ist der absolute Gebieter über die ganze Seele derjenigen, die, seien sie erst Novizen oder Mönche, ihn zu ihrem Ratgeber und Vorbild auserwählen. Der Starec, erklärt Dostojewskij, das ist derjenige, der eure Seele, der euren Willen in seiner Seele und seinem Willen gefangen nimmt; wer sich einen Starec gewählt hat, sagt sich von seinem eigenen Willen los, er begibt sich in des Erwählten absoluten Gehorsam. Dostojewskij akzeptiert und idealisiert die Institution, aber er vermag die beiläufige Bemerkung nicht zu unterdrücken, daß sie eine zweiseitige Waffe sei... Gewiß – der Starec ist das Produkt des byzantinischen Absolutismus und Despotismus, er ist nichts als die mittelalterliche Quintessenz des religiösen Aristokratismus und der religiösen – Sklaverei, denn aller Aristokratismus ist nur durch die entsprechende Sklaverei möglich. Die Romantik des Dostojewskijschen Klosters kann uns darüber nicht hinwegtäuschen. [...]

Dostojewskij ist sich darüber nicht klar geworden, daß die starke Betonung der passiven christlichen Tugenden der Zeit des sozialen und politischen Absolutismus entspringt. Wie Schleiermachers Auffassung der Religion dem romantischen Absolutismus der Restauration entspringt, so entspringt Dostojewskijs passives Christentum dem nikolaitischen Romantismus und der sibirischen Erfahrung. Dostojewskij wird nicht müde, den Géhorsam als wahre Frömmigkeit zu preisen; immer wieder werden Demut, Entsagung, das Mitgefühl mit der Armut, die Opferfreudigkeit und Askese empfohlen. Übrigens will ich Dostojewskij nicht Unrecht tun: noch immer wird von den Theologen der Glaube mit der Religion identifiziert, und mit dem Glauben ist der Gehorsam gegeben: aber Glaube und Gehorsam setzen immer wieder diejenigen voraus, denen geglaubt, denen gehorcht wird – in praxi waren es verschiedene Gottesgesandte, Mittler, Vertreter, die den Glauben an Gott und den Gottesgehorsam kirchlich, sozial und politisch im Guten und Schlechten genützt haben... Dostojewskij selbst hätte diesen Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Autorität besser verstehen können; er selbst zeigt ja in den »Dämonen«, wie vor dem nihilistischen Übermenschen jegliche andere Autorität schwindet, »sobald er Gott abgesetzt hat«. »Wenn es keinen Gott gibt, was für ein Kapitän bin ich denn dann?« so sagt in den »Dämonen« ganz naiv der Kapitän, der das Gespräch der nihilistisch gesinnten Offiziere hört. Und so innig sind religiöse und politische Autorität miteinander verbunden, daß nicht nur der Ungehorsam dem Atheismus, sondern auch der Atheismus dem Ungehorsam folgt. Der Offizier in den »Dämonen«, der

plötzlich gegen seine Vorgesetzten zu revoltieren beginnt, weil er vor der Front getadelt wurde, wirft Heiligenbilder aus seiner Wohnung, zerhackt eines mit der Axt, legt dann die Schriften von Vogt, Moleschott und Büchner auf drei Pulte und zündet vor jedem Pult geweihte Wachskerzen an. Das ist keine Übertreibung; man braucht nur bei Pisarev die Aufsätze über Vogt, Moleschott und Büchner nachzulesen, oder wie er den physiologischen, rein materiellen Lebensprozeß als Basis der Weltanschauung anpreist, wie er gegen Polonskij polemisiert, der in Moleschott einen so gefährlichen Schriftsteller fand, daß ihn selbst der Teufel studieren müßte. Dostojevskij akzeptiert diese militärische Philosophie und Theologie ohne weiteres; offenbar hat er schon die Erfahrung mit dem Major des sibirischen Zuchthauses vergessen, die er selbst in den »Memoiren aus einem Totenhaus« niedergeschrieben hat! »Ich bin Zar, ich bin auch Gott«. Feuerbach könnte an Dostojevskij seine helle Freude haben. Dostojevskijs Gott und sein priesterlicher Vertreter auf Erden sind zu absolutistisch, er verlangt von den Gläubigen eine Hingabe an den führenden Mittler und Vertreter, welche die Individualität nicht nur bricht, sondern tötet. Um den revoltierenden Individualismus zu brechen und den Menschen-Gott des Nihilismus abzusetzen, schafft er gerade in der Idealgestalt des Starec einen neuen Menschen-Gott. Mit dem absoluten, mit dem blinden Glauben und Gehorsam – das eben kann die Theologie noch immer nicht begreifen, ist es für immer aus.

Solange es Menschen-Götter geben wird, seien sie Päpste oder Zaren, seien sie Großinquisitoren oder – Zosimas, solange wird es Raskolnikovs geben. Gott-Mensch und Mensch-Gott müssen, unausweichlich, Korrelative werden.

Katholizismus und Protestantismus

Dostojevskij hat als Russe das katholische Problem in aller Schärfe aufwerfen müssen, sobald er das Christentum zum Grundpfeiler der Gesellschaft machen wollte; er mußte sich mit den anderen christlichen Hauptkirchen auseinandersetzen. Speziell im Katholizismus hat Dostojevskij seinen Gegner erkannt. Und mit Recht – es fällt dabei gar nicht in die Waagschale, ob er bei diesem oder jenem scharfe Worte gegen Rom, gegen die Jesuiten und die Inquisitoren gelesen hat. So z.B. wird er als fleißiger Leser Schillers vielleicht schon in der Jugend das lebendig kräftige Urteil gegen die Jesuiten und die Inquisitoren gelesen haben, aber das hätte seinen »Großinquisitor« nie ausreifen lassen.

Dostojevskij hat die katholisierenden Neigungen vieler seiner Landsleute seit Alexander I. als romantische Reaktion sehen müssen; ganz besonders aber hat ihn Čaadajev aufgerüttelt; darum wollte er Čaadajev, wie er

in dem Plane zum Roman des »Großen Sünders« darlegte, zur Strafe und Besinnung ein Jahr im Kloster verbringen lassen.

Dostojevskij hat die slawophilen und späteren Polemiken gegen den Katholizismus, z.B. Samarin gegen den Jesuiten Martynov, gekannt. Dostojevskij hat, wie erwähnt, den Katholizismus in Europa beobachtet: er hat die Proklamation des Unfehlbarkeitsdogmas erlebt, er hat besonders auch Louis Veuillot und seine Apotheose des Ultramontanismus verfolgt, wie aus gelegentlichen Notizen und Argumenten im »Tagebuch« ersichtlich ist, und auch der Bismarcksche Kulturkampf ist ihm nicht entgangen. Die katholisierende Neigung des Philosophen Solovjev hat er nicht mehr literarisch verfolgen können, aber es ist fraglich, ob er nicht (Ende der siebziger Jahre) auch das Problem des Katholizismus diskutiert hat. Es sind aber vornehmlich innere Gründe, die Dostojevskij zwangen, so energisch gegen den Katholizismus aufzutreten.

Wer die russische polemische Theologie kennt, wird herausfühlen und herausfinden, daß sich die Apologeten der russischen Orthodoxie mit größerer Energie gegen den Katholizismus, mit geringerer gegen den Protestantismus wenden.

Je näher sich die Kirchen stehen, umso gehässiger stehen sich ihre Verteidiger gegenüber, das ist eine alte Erfahrung; im russischen Haß kann man eine gewisse Angst herausfühlen. Der Katholizismus ist theologisch stark, er ist kirchlich großartig organisiert und hat in den Jesuiten eine geschulte Armee von theologischen und politischen Verteidigern – die orthodoxe Kirche ist kirchlich und theologisch schwach und könnte sich, ohne den Schutz der Regierung, in keinen freien Kampf mit dem Gegner einlassen. Die orthodoxen Theologen und speziell auch die russischen, müssen ihre wichtigsten Waffen bei den Protestanten borgen.

Dostojevskij war der Katholizismus darum der Feind, weil er die Orthodoxie als Ideal hinstellte, er wollte die ganze Menschheit auf diesem religiösen Grunde einigen, seinen Katholizismus organisieren. Deshalb mußte sich Dostojevskij gegen den römischen Katholizismus wenden. Die kirchlichen Unionsbestrebungen der Päpste und ihre Propaganda im Orient und in Rußland selbst hat Dostojevskij nicht kühl hinnehmen können; daß sich das Polentum so innig mit dem Katholizismus und Jesuitismus liierte, war ihm ein spezieller Grund zur Wachsamkeit gegen Rom. [...]

Dostojevskij hat den historischen Werdegang der modernen Gesellschaft nicht begriffen und besonders hat er nicht begriffen, daß sich die Gesellschaft politisch und sozial immer mehr entkirchlicht. Entkirchlichung – Verstaatlichung ist ein Doppelprozeß. Die mittelalterliche Kirche hat das gesamte Gesellschaftsleben, auch den Staat, verkirchlicht, das bedeutet die Theokratie in geschichtlicher Konkretheit. Mit der Reforma-

tion und Renaissance setzt die Entkirchlichung ein; und zwar wird erst die Wissenschaft und Philosophie, Literatur und Kunst entkirchlicht: sowohl in protestantischen als auch in katholischen Ländern wird der Staat mächtig, in protestantischen, weil er den Papismus unterdrückt, in katholischen, weil er ihn erhält. Zuerst ist dieser neue Staat absolutistisch, aber gegen seine Allmacht entsteht, als Fortsetzung der kirchlichen und religiösen, die große politische Revolution und ihre Fortsetzungen. Der konstitutionelle und gar parlamentarische Staat hat so viel Zutrauen seitens der Gesellschaft, daß ihm die Schule und jetzt schon die soziale Politik überlassen wird, der Kirche verbleibt nicht einmal die Armenpflege, und die Armenpflege selbst wird in die ethisch höher zu wertende soziale Gesetzgebung verwandelt.

Politisch wurde die Theokratie zuerst dahin abgeschwächt, daß der moderne Staat vorläufig die Staatskirchen bildete; in den Vereinigten Staaten, Frankreich, und jüngst im Kanton Genf ist der Staat gänzlich entkirchlicht, die Kirche vom Staate getrennt. Die Entwicklung weist nach dieser Richtung und sie weist sogar zur Entkirchlichung – der Religion.

Dem Protestantismus steht Dostojewskij anders gegenüber als dem Katholizismus.

Die russischen (ebenso die griechischen) Theologen haben im Protestantismus ihren antikatholischen Bundesgenossen, wie man das an der russischen Theologie deutlich merken kann. Der Abstand beider Konfessionen ist viel bedeutender als der zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus, – die Ablehnung des Protestantismus ist gleichsam selbstverständlich. Allerdings erschien den Russen der Protestantismus religiös ungefährlicher als der Katholizismus, obwohl er theologisch und mit seiner ganzen philosophischen und wissenschaftlichen Bildung viel mehr und eindringlicher auf die Russen eingewirkt hat als der Katholizismus.

Auch national sind die Protestanten den Russen weniger gefährlich erschienen; die protestantischen Deutschen der Ostseeprovinzen haben dem orthodoxen Rußland wichtige Beamten und Offiziere gestellt, das protestantische Finnland war staatlich abgesondert, so daß der Protestantismus im Russen nicht ähnliche Gefühle wachruft wie der polnische und polonisierende Katholizismus. So erklärt es sich, daß in der Literatur Protestanten, Engländer und Deutsche den Russen als Mustermenschen vorgeführt werden, bei Lěskov (die Figur Rainers) und bei Gončarov (Stolz), während die katholischen Polen überall eine ganz andere Rolle spielen. Dostojewskij ist bei aller kulturellen und nationalen Ablehnung den Deutschen politisch nicht feind, wie wir noch hören werden; religiös faßt Dostojewskij den Protestantismus als Extrem des westlichen religiösen Rationalismus auf. Er sieht in ihm fast gar keine Religion, weil für ihn das

eigentliche Wesen der Religion in der Mystik besteht. Freilich hat er dabei den protestantischen Mystizismus vergessen und auch den protestantischen Rationalismus beurteilt er einseitig. Im »Großinquisitor« lobt er eigentlich die protestantische Revolution und ihre Folgen wenigstens in dem Maße, in welchem er sich an der antiprottestantischen Inquisition erhitzt; aber daran hat Dostojewskij nicht gedacht. Wo er direkt über den Protestantismus spricht, steht er ihm ablehnend und kühl gegenüber; auch über die russischen protestantisierenden Sekten, ganz besonders von den »Stundisten« [um die Jahrhundertwende unter protestantischem Einfluß entstandene russische Sekte, die Bibelstunden abhielt und den Heiligenkult und die Sakramente ablehnte und von Lord Redstock spricht er im »Tagebuch« eigentlich nur mit Bedauern.

Wie es die Katholiken so häufig tun, vermag auch Dostojewskij am Protestantismus nur das den Katholizismus Negierende, den Protest zu sehen, das Positive sieht und versteht er nicht. Schon in den »Winterlichen Betrachtungen« hat er speziell den Anglikanismus aufs Korn genommen, aber er spottet nur über die »Professoren der Religion« und speziell über die Missionstätigkeit der Engländer, wobei sich der religiös passive Russe sehr anschaulich offenbart – die russische Kirche hat allerdings keine nennenswerte Missionstätigkeit aufzuweisen und ist in dieser Beziehung dem Protestantismus und Katholizismus nicht gewachsen. Die Russen wollen darin einen großen Vorzug ihrer Kirche sehen.

In den »Dämonen« kommt der Nihilist Kraft vor – Dostojewskij läßt ihn Selbstmord begehen, aber Kraft wird ausdrücklich als gänzlich russifiziert gezeichnet. Offenbar ist er eine rein schematische Gestalt, mehr wegen des bezeichnenden Namens gewählt, und spielt keine Hauptrolle wie bei den oben genannten Autoren.

Dostojewskij erkennt den Protestantismus als eine große historische Idee neben der katholischen Idee an. Sie ist aber nur negativ – mit dem Untergang des Katholizismus geht auch der Protestantismus unter – er hat nichts mehr, wogegen er protestieren könnte.

Mit dieser oberflächlichen Beurteilung des Protestantismus stimmt die Tatsache überein, daß Dostojewskij den Protestantismus sehr ungenau beobachtet – er sieht nur Luther und das Luthertum, die Unterschiede faßt er nur als kleinliches Sektierertum auf und vermag das Positive am Protestantismus überhaupt nicht zu finden.

Herzen hat im Protestantismus das juste-milieu gesehen und den Anspruch getan, Rußland werde nie protestantisch werden: und so wie Herzen hat auch Dostojewskij gefühlt. Auch den skeptischen und ungläubigen Katholiken erscheint der Protestantismus als Religion zu rationalistisch, und ganz besonders begreift der Katholik nicht, daß der Protestantismus das Wesen der Religion mehr in die Sittlichkeit verlegt als die beiden

katholischen Kirchen. Die protestantische Moral erscheint den Katholiken zu – moralisch, zu ernst und streng, ungeachtet der eigenen Askesegebote, die eben nicht eingehalten werden müssen. Im Katholizismus äußert sich das Religiöse mehr in mystischer Überschwenglichkeit und im Kultus und zwar in einem sehr komplizierten und materiell faßbaren Kultus; die Religion ist von der Sittlichkeit schroffer, sichtbarer abgetrennt. Die protestantische Sittlichkeit ist mehr für alle Tage, während die katholische und besonders die griechisch-katholische mehr für Sonn- oder Feiertage ist, und darum ist ihm die unasketische, praktische, werktätige, auf Kleinarbeit abzielende protestantische Moral zu gewöhnlich und prosaisch, zu »kalt« – der mythische und mystischere Katholizismus mit seiner Belebung und Beseelung der Natur und der ganzen Umgebung des Menschen erscheint »wärmer«. Das sind die Gefühle, die die protestantischen Romantiker nach Rom brachten und die auch die Realisten und Positivisten, z.B. Flaubert, Taine, Zola, über den Protestantismus ausgesprochen haben, und dieselben Gefühle hat Dostojewskij. Die jetzigen Dekadenten à la Przybyszewski wollen vom Protestantismus schon gar nichts wissen.

Ich habe beim Studium Dostojewskijs oft bedauert, daß ich ihm nicht eine von meinen amerikanischen Erfahrungen und Beobachtungen mitteilen konnte – das wäre ein Thema für sein »Tagebuch« gewesen! Ich kannte eine amerikanische Dame aus altem Puritanergeschlechte; ihren Kindern, wenn sie in die fremde Welt zogen, legte diese protestantische Mutter selbstverständlich eine von den Familienbibeln in den Koffer, aber ebenso vergaß sie nicht, eine Klistierspritze einzupacken – Kopf und Herz, aber auch der Magen sollten in Ordnung bleiben: »read your Bible and keep your bowels open«. Und das ist – Religion? Diese die Hygiene nicht vergessende amerikanische Mutter war tief religiös, ein Segen für die Familie und die ganze Umgebung, wo zu helfen war, hat sie geholfen und mitgeholfen, ihre sorgsame und aufopfernde Liebe hat mehr als einem Kranken zu Hause und außer Hause das Leben gerettet. Diese Puritanerin hat in ihrem Leben keine Lüge gesagt und Kinder erzogen, die auch zeitlebens nicht gelogen haben. Ist das Religion? Ja!

Der Utilitarismus ist mit Religion vereinbar. Das Alte Testament hat den Juden Jehova energisch eingeschärft, aber daneben die kleinsten Speise- und Lebensregeln nicht vergessen; und Christus verkündet das Gebot der Liebe am meisten in seinen Heilungen. Die Religion des Lebens, die Dostojewskij sucht, dürfte schließlich auch auf die Medizin und die Hygiene verfallen...

Dostojewskij hat nur für den Wunderglauben Sinn und Verständnis – seiner ganzen Natur widerstrebt es, den deterministischen Natur- und Lebenslauf konsequent anzuerkennen und das Leben danach einzurichten. Dostojewskij will beständig überrascht werden und er überrascht auch

seine Leser beständig. Das Wörtchen: vdrug – plötzlich, ist für Dostojewskij und seine Psychologie so charakteristisch!

Der Protestantismus ist deterministisch, zumal der reformierte (Kalvinismus), also der Engländer, Amerikaner, Holländer; der Katholizismus, der römische und griechische, ist indeterministisch; der Protestant eliminiert das Wunder immer mehr und mehr, in dem Maße, in dem er die Wissenschaft anerkennt; der Katholik eliminiert es nur durch die Skepsis und die Wissenschaft, aber er eignet sich nicht die deterministische Lebensbestimmung an, das Vertrauen auf sich selbst. Das ist das Wesen des englischen und amerikanischen Skeptizismus und Utilitarismus; der Katholik, er mag den deterministischen Positivismus noch so sehr erkennen und annehmen, behält immer ein Residuum des katholischen Wunderglaubens. Ein geradezu klassisches Beispiel bleibt doch Comte, der philosophische Begründer des Positivismus! Er konnte nicht umhin, den Fetischismus in positivistischer Form wieder einzusetzen. Man vergleiche dagegen Mill, den Schüler Comtes! Man vergleiche die französischen positivistischen Schriftsteller – in der Theorie wird der deterministische Positivismus anerkannt, praktisch wird der indeterministische Wunderglaube gelobt. Zola z.B., die Franzosen überhaupt! Der englische, deutsche Roman unterscheidet sich gerade darin wesentlich von ihnen.

Und so ist Dostojewskij auch Indeterminist, der ins Russische übersetzte Victor Hugo. Dostojewskij lebt in einem ersehnten Wunderland, trotz der realistischen Beobachtung der Menschen; es ist die indeterministische Wunderstimmung, die da entscheidet, und die Tatsache, daß er eben die wundergläubige, wundererwartende Umgebung realistisch schildert. [...]

Dostojewskij hat Jahre in Europa zugebracht, am längsten verweilte er im protestantischen Deutschland, aber er war unfähig, sich in die protestantische oder katholische Frömmigkeit einzufühlen; er kann sich nicht über die russische Religiosität erheben. Seine Betonung des Göttlichen in unendlicher Übermenschlichkeit, die Betonung des wunderbaren Kreuzestodes und der Mysterien, die mystische Stimmung, die Heilsgewißheit als Hoffnung – das sind die wesentlichsten Elemente der russischen Frömmigkeit, die uns Dostojewskij in seinen Analysen bietet.

Dostojewskij sucht in der Religion den unbeirrbaren Glauben. Ihm imponiert das russische Volk und speziell das Weib aus dem Volke, ihm imponiert der russische Raskol [Altgläubige] mit seiner Glaubenskraft, ihm imponiert der Aberglaube.

Im Protestantismus und Katholizismus vermag er nur Rationalismus zu sehen. Der starke, der blinde Glaube imponiert ihm, weil er selbst – nicht mehr glauben kann

Dostojevskijs Chauvinismus

Der Dostojevskische Allmensch ist genauer besehen ein – Chauvinist. Ist Rußland und nur Rußland heilig, hat Rußland allein und nur Rußland den wahren heilbringenden Glauben, so ergibt sich daraus, daß der Russe sein Russentum – seinen Russismus, wie Dostojevskij sich öfters ausdrückt – als etwas einzigartiges, ausschließendes und ganz selbständiges ansehen muß. Diese Theorie bringt der bekehrte Šatov vor; um die Richtigkeit der Folgerung noch mehr hervorzuheben, wird die Ansicht vorerst von dem Nihilisten Stavrogin als logische Konsequenz konzipiert: Ist das russische Volk der Gottesträger, so folgt daraus seine einzigartige Ausschließlichkeit und Selbständigkeit mit eiserner Notwendigkeit.

Der russische Chauvinist vereinfacht natürlich die kulturelle Synthese; hat Rußland die einzig richtige Basis für diese Synthese, so »gehört die Zukunft Europas Rußland« (1876, »Tagebuch«), denn »wir sind stärker als alle anderen« (ebd., 1877). Die Geographie ersetzt die Kultur, die Masse, die Majorität entscheidet. Das Allmenschentum und die Allmenschlichkeit setzt sich in zaristischen Imperialismus um. »Es lebe Skobelev mit seinen Soldaten und ewiger Ruhm sei den 'aus den Listen gestrichenen' Helden! Wir werden sie in unsere Listen eintragen« – mit diesen Worten schließt das »Tagebuch« (1881) ab, das Dostojevskij auf seinem Sterbebett korrigiert hat... Die russische Idee wird zur Machtfrage, der russische Mönch entpuppt sich als – Zar!

Natürlich ist Dostojevskij nicht blind, er muß nolens volens die Fehler Rußlands sehen. Er sieht sie und tadelt sie auch, aber diese Kritik bleibt unwirksam. Dostojevskij bemüht sich eben, selbst in dem größten Verbrecher den lebenswürdigen Menschen zu finden, und diese Tendenz herrscht bei der Besprechung der nationalen Fehler vor; kommt dann die entscheidende Gelegenheit, wie der Krieg von 1877, so vergißt Dostojevskij alle Fehler und Gebrechen und stimmt sein Hurra! mit den ärgsten Chauvinisten an. Er glorifiziert die Kriegsführung ganz kritiklos, er ist blind für die offen zu Tage tretenden Gebrechen der Armeeleitung; er, der allmenschlich Fühlende, sein Volk Liebende, sieht nicht, daß Skobelev und tutti quanti Schlächter sind, die sich auf die Masse verlassen, mit der sie ihre Unmenschlichkeit und geistige Trägheit in blinder Tapferkeit gutmachen müssen!

»Es lebe Skobelev!« Das heißt, es lebe die russische Verschwendung von Menschenleben, nichts weiter, und Dostojevskij sieht nicht, daß sich der russische Chauvinismus eben auf nichts anderes als auf die Tapferkeit seiner braven Soldaten verläßt. Ja, tapfer und brav ist der russische Soldat, aber wie denken von diesen braven Soldaten sein Generalstab, seine Intendantur, seine Großfürsten und Generäle?...

Ich begreife Dostojevskijs Liebe zur russischen Erde, ich begreife die Liebe zu dem Bodenständigen; mir ist nicht unsympathisch, wenn Dostojevskij gerne im russischen Trunkenbold eher als im deutschen Trinker seinen Allmenschen finden möchte, wie schon Lermontov, vor ihm, im Gedichte »Heimat«, dieses russische geradezu physiologische Heimweh sehr schön ausgedrückt hat. Aber dieses Instinktive, Gewohnheitsmäßige darf die – Idee, die russische Idee nicht unterdrücken. Dostojevskij beginnt darüber nachzudenken, ob die kritische Beobachtung der heimischen Dinge und Verhältnisse nicht etwa die Energie des Handelns paralyse (»Dämonen«) – Dostojevskij vermag die Kritik von der Negation nicht zu unterscheiden.

Ich fürchte jeden Chauvinismus und glaube nicht, daß ein beobachtender und denkender Mensch heute noch sein Volk für das einzig auserwählte und auserlesene ansehen kann. Er wird überhaupt kein Volk für das einzig auserwählte ansehen können. Keine noch so scharfe, sachliche Kritik des nationalen Lebens kann schädlich sein! Dostojevskij freilich hätte kein Verständnis für einen Byron und seinen Kampf gegen die englischen Verhältnisse; er könnte Thomas Paine und seine Arbeit für Frankreich und Amerika gegen England nicht begreifen; er könnte Schopenhauer und seinen zornigen Pessimismus, der sich gegen das damalige Rußland wendete, nicht verstehen; ja nicht einmal Elisabeth Browning und ihre Aurora Leigh, die in England und Italien zwei Vaterländer findet, wäre ihm verständlich.

Es ist ein Verdienst der großen Vorgänger Dostojevskijs, daß sie die »anklagende« Literatur geschaffen haben; der blinde Patriotismus, das hat Čaadajev so schön gesagt, ist schädlich, Dostojevskij freilich wollte Čaadajev zur Strafe ins Kloster sperren. Er hat nicht begriffen, daß der Chauvinismus allen Fortschritt unmöglich macht, auch den moralischen. Jeder ehrliche denkende Mensch tut besser daran, wenn er nicht die Menschheit, sondern sein Volk, und nicht einmal sein Volk, sondern sich selbst retten will – um seines Volkes, um der Menschheit und Menschlichkeit willen... Der russische Messianismus hat Rußland keine guten Früchte gebracht. Dostojevskijs Chauvinismus entspringt der Schwäche.

Tolstoj, ein russischer Protestant?

Ich wiederhole noch einmal, *in philosophicis* traue ich Tolstoj nicht viel zu. Tolstoj hat auf keinem Gebiete streng wissenschaftlich (wenn auch nur für sich) gearbeitet. Er hat darum nicht begriffen, daß die Wissenschaft, daß die Wissenschaftlichkeit in der Aneignung der wissenschaftlichen Methode beruht. Tolstoj war wissenschaftlich von allem Anfang an Dilettant, nicht im besten Sinne des Wortes. So ist seine schiefe Stellung zur Wissenschaft

überhaupt, zur Medizin im besonderen zu erklären, *de facto* opponiert er gegen das russische Professorenwissen, er verurteilt die russische Universitätswissenschaft, er tadelt die Halbheit und Halbbildung (»Die Früchte der Bildung«) und hat darin in bedeutendem Maße recht. Dasselbe gilt von seiner Antipathie gegen die Medizin. Zu sagen: Entweder glaube ich an Gott oder an die Medizin – das läßt sich hören, wenn man damit nur den richtigen Sinn verbindet: würde der Mensch richtig leben, müßte er nicht so oft und so schwer krank sein, die Medizin selbst geht ja auf Hygiene aus. Daß die Krankheit der Sünde entspringe – das hat schon Sokrates gelehrt und das hat auch seinen guten Sinn. Aber Tolstoj übertreibt in dieser Hinsicht sehr oft, um sich dann nachträglich zu korrigieren; *in puncto* Medizin praktisch – er lehnt die ärztliche Hilfe und eine stete ärztliche Aufsicht nicht ab; wollte er seine eigenen Sünden verantwortlich machen, wäre sein Argument mitnichten besser.

Philosophisch ist bei Tolstoj die Schwäche der erkenntnistheoretischen Grundlagen in Betracht zu ziehen, deshalb ist er Pantheist, aber zugleich will er der richtige Interpret Jesu sein usw. Die Unterschiede und Gegensätze der einzelnen Richtungen und Lehren werden von Tolstoj nur deshalb weniger beachtet, weil er sein Hauptstreben auf die praktische, religiöse Lebensführung hinführt und die Religion mit Kant (Kant hat er zumal in den letzten Jahren sehr schätzen gelernt) auf die Moral reduziert.

So wie die Philosophie ist auch Tolstojs Theologie resp. philosophische Theologie nicht überzeugend. Schon als Knabe kritisiert er die Schwächen und Unmöglichkeiten des kirchlichen Katechismus, ja er merkt sehr bald, daß das ganze Gebäude der Kirchenorthodoxie falsch ist; weil er aber eine religiöse Natur ist und religiöse Bedürfnisse hat, kommt er immer wieder auf die Kirchenlehren zurück. Freilich auch aus Gründen der Propaganda und Belehrung; man merkt auch an Tolstoj, wie ihn manche Kirchenlehren reizen und zum Widerspruche, zur Ironie und Satire herausfordern.

Als religiöser Mensch gibt Tolstoj die kirchliche Lebensführung und das religiöse Zeremoniell nicht auf einmal und ganz auf; nicht nur im »Familienglück« beten beide, Mann und Frau, noch in »Anna Karenina« betet Levin, obwohl schon in »Drei Tode« die Nutzlosigkeit des Gebetes dargelegt wird – das Gebet vermag den Naturlauf nicht zu ändern. Es bleibt eben nur noch die ethische, subjektive Seite des Gebetes.

Tolstojs Theologie besteht in der Rezeption der radikalen fortschrittlichen protestantischen Theologie und ihrer Kritik; besonders die deutsche historische Schule und die englischen und amerikanischen Rationalisten haben Tolstojs Kritik der Evangelien inspiriert, d.h. den unkritischen Versuch, von den Kirchenschriften nur die Evangelien und in den Evangelien nur das Ethische gelten zu lassen. Das Alte Testament, die Apostel, die Apostelgeschichte und Apokalypse des Neuen Testaments gibt Tolstoj

einfach auf, ebenso streicht er alle Wundergeschichten und das Übernatürliche überhaupt. Das heißt, daß sich Tolstoj zu den Evangelien nicht historisch, sondern logisch, rationalistisch verhält; so wie die Reformatoren ist er ein Feind seiner Kirche, aber er entlehnt dieser Kirche ihre Heilige Schrift, ohne ihre Provenienz historisch zu kritisieren. Er stellt die ganze Kirchenlehre von vornherein nicht kritisch in Frage.

Tolstoj steht in dieser Hinsicht auf dem älteren Standpunkt etwa Kants. Überhaupt ist Tolstoj Rationalist, nicht Historiker, auch in Religion und Theologie. Tolstoj hat sein strenges und erhabenes Ideal der Vernünftigkeit – der Verstand, die Vernunft ist ihm der höchste Richter alles Wissens, Erkennens und Strebens. Er hat sich über seinen höchsten Richter, über seine höchste Autorität nie erkenntnistheoretische Rechenschaft gegeben – es ist der alte common sense, der aus dem Mužik spricht, es ist die innere Stimme des Gewissens, sofern Tolstoj das praktische, ethische Wissen allein schätzt, es ist aber auch eine Art Hegelscher absoluter Vernunft, die Stimme des pantheistischen Gottes im Menschen...

Tolstoj hat in der Philosophie und Religion dasselbe Ideal wie in der Kunst – die Wahrheit. »Der Held meiner Erzählung, den ich aus allen Kräften der Seele liebe, den ich in all seiner Schönheit darzustellen versuche, und der immer schön war, ist und sein wird – ist die Wahrheit«. Dieser Devise der zweiten Sewastopoler Geschichte ist Tolstoj sein ganzes Leben treu geblieben; in dieser seiner Wahrhaftigkeit ist die Kraft Tolstoj's, seine Wahrhaftigkeit ist seine eigene Bedeutung, diese Wahrhaftigkeit ist der große Segen, den Tolstoj's Lebensarbeit Rußland, aber auch Europa geschenkt hat. In diesem Punkte unterscheidet sich Tolstoj ganz besonders von Dostojewskij. Dostojewskij hofft, die Russen würden sich zur Wahrheit durchlügen, Tolstoj spricht die Wahrheit rücksichtslos aus. [...]

Die Heiligkeit der Läuse

Wie Dostojewskij so preist Tolstoj die christliche Tugend der Demut, weil er das Christentum eben als Nichtresistenz sieht. Tolstoj faßt das Christentum überhaupt ästhetisch.

Obwohl er die physische Arbeit empfiehlt, so perhorresziert er trotzdem alle Arbeit nach europäischen, nach englischen Begriffen, d.h. er verpönt die Arbeit, die Reichtum und Komfort schafft. Tolstoj faßt die Arbeit nicht ökonomisch auf, sondern ethisch und religiös. Die europäische, englische Arbeit erklärt er für grausam und setzt ihr direkt das asketische Nichtarbeiten – zumal die religiöse Meditation – gegenüber. Tolstoj akzeptiert das asketische Ideal der Armut und von diesem Gesichtspunkte aus hält er die moderne Unternehmungslust, die Industrie- und Handelstätigkeit, aber auch den Sozialismus für ungesund und abnor-

mal. Tolstoj mißt das ganze wirtschaftliche Leben und die Bedürfnisse der Menschen an der Genügsamkeit des Mužik und verurteilt jeden Genuß der über das Notwendige hinausgeht.

»Ja, ja – das Christentum ist nicht *à l'eau de rose*, sondern es ist lausig. Das war so und wird so sein. Das habe ich nicht erdacht, aber ich schmeichle mir, daß ich diese Wahrheit begreife«. Diese Äußerung, die in Tolstojis Umgebung im Jahre 1895 aufgezeichnet wurde, habe ich von Tolstoj schon 1888 gehört; einer seiner jüngeren Anhänger, der *à la Mužik* auf dem Lande lebte und zu Fuß nach Moskau kam (auch Tolstoj unternahm einige Versuche, die Eisenbahn nicht zu benutzen), mußte sich vor allem vom Ungeziefer reinigen, mit dem er sich auf seiner Reise infiziert hatte. Tolstoj erzählte mir das mit einer gewissen freudigen Zufriedenheit – die moderne Reinlichkeit ist etwas Unnatürliches und nur dadurch möglich, daß andere Menschen für uns arbeiten; die Reinlichkeit der Schauspielerinnen, der Demimonde usw. bringe es notwendig mit sich, daß der Mužik Läuse habe; übrigens sei dieser Mužik an seiner Seele rein, nur der Körper unrein, während die zivilisierten Reinen unreine Seelen haben. Ich erinnerte mich an einen Ort in Indien, wo man auch Läuse als heilige Tiere hält, denen sich fanatische Asketen als Zehrung aufopfern, der Heiligkeit der Läuse – »Ja, die Heiligkeit der Läuse...« wiederholte Tolstoj nachdenklich und suchte meine Argumente für das amerikanische »Cleanliness is [next to] Godliness« zu bekämpfen. Ihm sekundierte der junge Mann, der mir aus Epiktet, den er auswendig kannte, einiges vorbrachte; ein französischer Gelehrter, der auch zu Tolstoj gekommen war, blieb unentschieden – radikale Überzeugungen und entschiedene Handlungen imponieren immer noch, selbst wenn sie nicht ganz richtig sind.

Tolstojis Rousseauismus, die Flucht vor der Zivilisation und die Rückkehr zur Natur, ist notwendig zur asketischen Weltflucht ausgeartet; je praktischer, je konkreter, je wahrer Tolstoj Rousseaus Anweisung durchführen wollte, desto reicher gelangte er zur Nachahmung des Mužiks und seiner Lebensweise. Anfangs bewundert Tolstoj den Naturmenschen am Kaukasus (der Kosake Jeroška; Marjana!); er sieht und liebt das Einfache, das Natürliche und Naturhafte, das Kräftige und wendet sich von dem komplizierteren Leben der Zivilisation und besonders der Stadt ab. Sobald er Christ geworden ist, hat er den Rousseauismus zum Asketismus gesteigert.

Einfach werden! – Ja, ist denn der Bauer, der Mužik tatsächlich und in allem einfach? Warum wäre das Kompliziertere *eo ipso* falsch? Beobachtet man das Land- und Bauernleben halbwegs kritischer, so wird man es gegenüber dem Stadtleben nicht als Ideal hinstellen können – in keiner Weise. Warum ist das zu Fuß gehen natürlicher als die Fahrt auf der Eisenbahn? Tolstoj reitet bis jetzt gerne – ist das natürlicher?

Die Frage ist immer und kann nur sein, was an den verschiedenen Lebensweisen und Lebensstufen, was an den verschiedenen Zivilisationsstufen richtig oder unrichtig, gesund oder ungesund, schlecht oder gut ist – und das wollen und können wir hier nicht so kurzerhand klären.

Tolstoj verstärkt seinen Rousseauismus durch seine Christianisierung; je mehr er Jesus' Lehren und Leben nachahmen möchte, umso eher findet er die Summe des geistigen Lebens in der Religion, ohne zu bedenken, daß die Religion die übrigen Geisteskräfte nicht aufheben, ja nicht einmal ersetzen kann. Und macht man Jesus zum Lehrer und Führer in der Religion, so wird man darum Galilei, Kopernikus und Newton nicht aufgeben, in der Wissenschaft, Kunst, Politik kann Jesus nicht Lehrer sein; und selbst in der Religion wird man seine Lehren nicht kritiklos hinnehmen können. Die Theologen schreiben ja schon lange sehr fleißig ihr Leben Jesu – wie verschiedenartig erscheint da sein Charakter! Und wie viele Kirchen und Sekten reklamieren nicht das wahre Christentum für sich – Tolstojs Jesus und Christentum ist eines von ungezählten.

Fleisch und Seele

Der Asketismus hat Tolstoj bis zu den Anschauungen der »Kreuzersonate« hingeführt. Diese Anschauungen sind nicht hinlänglich klar formuliert worden, und auch die dem Werke nachfolgenden Erklärungen Tolstojs lassen Zweifel über den eigentlichen Sinn der »Kreuzersonate« offen. Tatsächlich ist nur soviel klar, daß der an das polygame Leben, an die Prostitution gewohnte Mann in der Ehe sehr leicht in die Stimmung Pozdnyševs verfallen kann, besonders wenn der geschlechtliche Exzeß vor der mannbaren Reife beginnt und mit der Zerrüttung der Nerven endet. Tolstoj schildert das Geschlechtsleben der reichen, aristokratischen Männer, und in dieser Schilderung stimmt er mit seinen Vorgängern, von Puškin angefangen bis zu Turgenëv, überein. Wir lesen die Klagen Onëgins, Pečorins usw. über die Folgen des Lebens à la Don Juan in »Krieg und Frieden« und von neuem in der »Auferstehung«, aber Tolstoj beraubt Don Juan der romantisch-dekadenten Aura, diagnostiziert die Pathologie des Nerven- und Geisteszustandes und gelangt zur Befürwortung der Askese. Logisch ist natürlich nur die Forderung, daß die Doppelmoral aufgehoben, daß der Mann so rein leben solle, wie er es von seiner Frau verlangt, aber daraus folgt nicht die asketische Aufhebung der Ehe. Ob sich Tolstoj hier nur an Jesus und seinen Ausspruch von den Eunuchen um des Himmelreiches willen hält, oder ob er den Lehren mancher Theologen und den Mönchsidealen der katholischen Kirche und einiger Sekten folgt, ob ihn etwa auch die modernen Pessimisten à la Hartmann beeinflusst haben – das läßt sich schwer sagen.

Das Falsche ist bei Tolstoj wie bei den katholischen Asketen dadurch bedingt, daß sie Reinheit und Keuschheit als körperliche Unberührtheit – Jungfräulichkeit – auffassen; mit anderen Worten: Tolstoj faßt das geschlechtliche Verhältnis von Mann und Frau zu materialistisch. Oder noch weiter: Tolstoj geht von der polygamen Erfahrung aus, er trennt das Geistige und Physische der geschlechtlichen Verbindung, weil das Don Juan-Leben nur das Physische akzeptiert. So erscheint ihm auch die eheliche Verbindung vorwiegend biologisch, weniger geistig. Er verlangt, daß jeder Mann nur ein Weib habe, aber er verlangt das biologisch, hygienisch, präventiv gegen jede Unenthaltbarkeit; er fühlt nicht, daß die Ehe nicht nur eine Vereinigung der Körper, sondern auch der Seele sein kann und soll.

Ganz richtig schildert Tolstoj das Fiasko des Ehelebens, sobald die Ehe, wie es die allgemeine Anschauung ist, den Mann »retten« soll. Tolstoj ist über die russischen und die meisten europäischen Schriftsteller darin hinausgeschritten, daß er nicht bloß die voreheliche, sondern vorwiegend die eheliche Liebe analysiert. Er zeigt, wie die Ehe und Familie in der Regel den individuellen Egoismus durch den Familienegoismus ersetzt, also ethisch das Gebot der Nächstenliebe nicht erfüllt. Überdies deckt er, sobald die Ehe nichts anderes als eine legale Prostitution ist, die moralischen und pathologischen Folgen der Unenthaltbarkeit auf.

In jedem Buche über die Prostitution können wir uns tatsächlich über die Wirkungen der Prostitution auf das Ehe-, Familien- und Gesellschaftsleben informieren; Tolstoj erbringt in seinen Werken seine eigenen und eindringlichen Beobachtungen. In »Auferstehung« wird uns die Prostitution als Institution der sogenannten Gesellschaft demonstriert; Tolstoj idealisiert seine Prostituierte sogar ein wenig, aber Katuša Maslova ist bei weitem nicht Dostojevskijs Sonja. Immerhin ist wichtig, daß Tolstoj wie Dostojevskij in gleicher Weise den intimen Zusammenhang des russischen Familienlebens mit der Prostitution aufdeckt.

Tolstoj stellt den sogenannten ehelichen »Neo-Malthusianismus« auf eine Stufe mit der Prostitution.

Tolstoj ist gerade in der so wichtigen Frage über das Verhältnis der Geschlechter nicht über die Ansichten der offiziellen Kirchen fortgeschritten; deshalb kann man bei Tolstoj auch herausfühlen, daß er die Frau dem Manne nicht gleichstellt. Wenn er sich gegen die Frauenemanzipation ausspricht, so läßt sich das in vielen Fällen durch Übertreibung erklären. Er hält die Frau aber für minderwertig, wie man das aus seinem Verhältnis zu den verschiedenen Frauencharakteren in seinen Werken beobachten kann. Eine der schönsten Frauengestalten ist (in »Krieg und Frieden«) Sonja; man sieht aber, Tolstoj hat sie nicht genügend verstanden, er ist schockiert, daß sie sich nicht verheiraten will, weil sie sich mit dem, den sie

liebte, nicht vereinigen kann; hingegen ist ihm die liebe, naive, aber ziemlich gewöhnliche Natasa sympathisch. Offenbar erscheinen ihm die »alten Jungfrauen« als unnötig; ebenso hat er die alten Frauen nicht sehr gerne – in »Macht der Finsternis« unterstreicht er die Rolle der Mutter, die ihrem nichtsnutzigen Sohn gegen den Mann und Vater helfend zur Seite steht... Tolstoj hält in allem an der alten falschen Ansicht fest, die Bestimmung der Frau sei es, Mutter zu werden, Kinder zu gebären.

Wenn Tolstoj Wissenschaft, Kunst und Politik verpönt, so sind ihm die emanzipierten Frauen begreiflicherweise sehr unlieb, noch unlieber als die Männer; freilich wäre noch zu fragen, ob und wie sich Tolstoj seine Anweisung zur physischen Arbeit insbesondere für die Frauen der Nichtbauern vorstellt. Tolstoj will, daß alle Menschen Bodenbesitzer resp. Bauern werden und damit wäre dann auch das Los und die Aufgabe der Frauen entschieden.

Anmerkung

- 1 Man glaubte lange Zeit, daß das in Prag aufbewahrte Manuskript den dritten Band des veröffentlichten Werkes konstituierte, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, daß es den beiden publizierten Bänden in Konzept und Intention *vorausging* und eine Arbeit eigener Art darstellte, in welcher Masaryk in vielerlei Hinsicht auf ältere Gedanken und Arbeiten zurückgriff (Masaryks Mitarbeiter Professor Horák übersetzte einige Kapitel ins Tschechische, und amerikanische Slawisten publizierten im Jahre 1968 eine englische Auswahl). Im Frühjahr 1995 erscheint, herausgegeben von Peter Demetz, die vollständige Edition des deutschen Originals im Wiener Böhlau-Verlag unter dem Titel »Polemiken und Essays zur russischen und europäischen Literatur- und Geistesgeschichte. Dostojewskij – Von Puskin zu Gorkij – Musset, Byron, Goethe, Lenau«, aus der hier einige Passagen wiedergegeben werden. Sie setzt sich zur Aufgabe, einen lesbaren Text vorzulegen, der auf eine Harvard-Abschrift und das Manuskript im Prager Armeearchiv zurückgeht, um Masaryks »Rußland und Europa« zum ersten Male nach achtzig Jahren zu komplettieren und der Leserschaft seine literarischen Essays und Polemiken vorzulegen, die als Kern und Ziel des Werkes gedacht waren. – Die Schreibung der Namen wurde von Masaryk übernommen, der Haupt- und die Zwischentitel stammen von der Redaktion. (Anm. d. Red.)

Otto Kallscheuer
DIE KUNST DER TRENNUNG

Damit, daß wir immer und überall
Grenzen *haben, sind* wir auch Grenze.
Georg Simmel

Liberaler Trennwände, ambivalente Moderne

Vor gut zehn Jahren hat Michael Walzer in einem grundlegenden Aufsatz die 'Kunst der Trennung' als eine politische Zentraltugend freier Gesellschaften, freiheitlicher Politik und liberal-demokratischer Verfassungsordnungen bezeichnet.¹ Dabei vergleicht er die Einrichtung einer liberalen Ordnung mit dem Zeichnen einer Landkarte. »Die alte, vorliberale Landkarte zeigte eine weitgehend undifferenzierte Landmasse, mit Flüssen und Bergen, großen und kleinen Städten, aber ohne Grenzen. (...) Gegenüber dieser Welt predigten und praktizierten die Denker des Liberalismus die Kunst der Trennung. Sie zogen Trennungslinien, grenzten verschiedene Bereiche ab und schufen die sozialpolitische Landkarte, die uns heute noch vertraut ist. Die berühmteste Trennlinie ist die zwischen Kirche und Staat verlaufende 'Mauer', aber es gibt zahlreiche andere. Der Liberalismus ist eine Welt von Mauern, und jede erzeugt eine neue Freiheit.«

Denn jede neue Trennlinie definiert eine neue Domäne spezifischer Freiheiten: Freiheit der Religion (vom Staate), Autonomie der Politik (gegenüber der Religion), Freiheit der Wissenschaft (von der Religion, später dann auch gegenüber Staat und Wirtschaft), der Wirtschaft (von der Moral), der Rechtsordnung (von der politischen Macht), Freiheit der Privatsphäre gegenüber Politik und Öffentlichkeit. Dabei setzen die liberalen Grenzziehungen zwischen Politik, Wirtschaft, Religion und Privatsphäre zugleich die soziale Unterscheidbarkeit dessen, was sie trennen, ebenso voraus, wie sie diese Trennung vorantreiben. Die 'Sphären' von Macht, Geld, Kultur, Religion, von Öffentlichkeit und Privatheit, werden seit der Entstehung der Moderne zunehmend geschieden; und die (relative) Autonomie dieser Wertesphären (als 'Subsysteme') wird dann im Zuge der Weiterentwicklung der Moderne eo ipso plausibler.

Interpretiert man nun den Liberalismus so, dann wird auch er zum Faktor jenes Prozesses, der makrosoziologisch gerne als 'funktionale Differenzierung' der modernen Gesellschaft beschrieben wird.² Der liberale

Pluralismus der Wertsphären verfolgt somit das doppelte Ziel, erstens *innerhalb* jeder Wertsphäre oder jedes Subsystems die je spezifische Rationalität (oder 'Produktivität') autonom, d.h. nach eigenen Gesetzen entfalten zu lassen; und damit zweitens den einzelnen Bürger, Warenbesitzer, Kulturkonsumenten, (Un)Gläubigen, Mann oder Frau *gegenüber* diesen (relativ) autonomen Wertsphären als 'Person' freizusetzen, denen ein jeder doch zugleich innerhalb seiner 'Rollen' als Citoyen, Bourgeois, Christ u.ä. unterworfen bleibt.

Das schließt allerdings nicht aus, daß es auch zu 'Rückfällen' kommt, d.h. zu Prozessen der Entdifferenzierung, zu Versuchen, die Eigenlogik und Eigendynamik der sozialen Subsysteme aufzuheben. In der Regel heben sie freilich nur die Freiheit auf – nicht die systemische Arbeitsteilung. Religiöse Theokratien, nationalistische oder kommunistische Staatskirchen, klientelistische oder kapitalistische Korruption wären Beispiele für solches Niederreißen von liberalen Trennwänden: Wenn Geistliche die Macht ergreifen (in ihrer Funktion *als* Priester, Mullahs oder politische Theologen); wenn die politische Macht in die Sphäre des Glaubens eingreift (auch wenn es sich um eine atheistische Staatsreligion handelt); oder wenn das Geld die Besetzung öffentlicher Ämter bestimmt – werden die Lebenschancen und der Zugang zur Macht nach freiheits- und sachfremden Kriterien verteilt, nach Maßgabe des rechten Glaubens oder des Reichtums. Für eine Theorie »komplexer« Gerechtigkeit sind dies daher »tyrannische« Übergriffe.

Doch auch die extremste Form der modernen Tyranis, der Totalitarismus, liquidiert nicht etwa die funktionale Arbeitsteilung moderner Gesellschaften, sondern nur die Freiheit, und mit einer freien öffentlichen Meinung beseitigt er auch die private Sphäre. Wie Zygmunt Baumann auf eindrucksvolle Weise gezeigt hat,³ setzte die industrielle Massenvernichtung durch die Nazis die systemischen Entkoppelungen der Moderne von Recht und Moral, Mittel und Zweck, Planung und Ausführung ebenso voraus wie die große Maschinerie eines rationalisierten Kommunikations-, Transport- und Produktionssystems. Die totalitäre Tyranis beseitigt 'nur' die Gewaltenteilung und den kulturellen Pluralismus, eine Art funktionaler Pluralismus (von Experten und Funktionären, Ideologen und Technikern) bleibt häufig sogar bestehen oder bildet sich neu.⁴

Kirche, Staat, Freiheit

Wenn somit Moderne und Liberalismus einander keineswegs bedingen, so gibt es durchaus Gründe und Keime liberaler Freiheit, die lange vor der Moderne entstanden – nicht zuletzt im Bereich der Religion. Um das (mir) naheliegende Exempel zu nennen: Die vom Manne aus Nazareth

vorgenommene Sphärentrennung zwischen dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist, war zwar auch das geschickte Ausweichen vor einer Falle: Den Erfolgen des neuen Predigers aus Nazareth mißtrauisch gesinnte Vertreter der gesetzestreuen Orthodoxie stellten ihn mit der Frage auf die Probe, ob es erlaubt sei, dem römischen Kaiser, d.h. der heidnischen Besatzungsmacht, Steuern zu zahlen (und als Zeugen schickten sie gleich die Anhänger des Herodes mit, also Kollaborateure und potentielle Zuträger).

Daß diese Episode aber von allen drei synoptischen Evangelien übernommen und überliefert worden ist (Mt 22.15-22; Mk 12.13-17; Lk 20.20-26), verleiht der Abgrenzung der Domäne der weltlichen (und Fremd-)Herrschaft vom Reiche Gottes programmatischen Charakter. Nun kann diese Unterscheidung – und die analoge, im Johannesevangelium überlieferte Antwort des Menschensohns an den römischen Statthalter Pilatus – Sein Königreich sei nicht von dieser Welt (Joh 18.36) – gewiß noch nicht als Manifest der modernen Religionsfreiheit verstanden werden. In der Abtrennung zweier Bereiche voneinander – und in der Zuweisung des Gottesreiches zu einer »inneren«, vom Gläubigen frei zu ergreifenden Wahrheit – skizziert der Menschensohn allerdings die Grundfigur, auf der sämtliche späteren Konkretisierungen der *libertas ecclesiae* beruhen.⁵

Die Trennung von Kirche und Staat wird sehr viel später erst ein (mögliches) Ergebnis kontrastierender Deutungen der Botschaft Jesu in der Reformation und den Religionskriegen sein. Und dann beruht sie auf einer ganz spezifischen, paulinischen und augustinischen Interpretation der Antwort Jesu an Pilatus –, und zwar auf einem protestantischen Argument: auf der »inneren« Freiheit zum Glauben. Wenn nämlich einzig und allein »das eigne Wollen oder Nichtwollen« über den authentischen Glauben der Christenmenschen entscheiden kann, also nach protestantischer Auffassung über den einzigen Weg zum Heil, dann muß jeder äußere, politische Druck zugunsten einer bestimmten Konfession oder Kirche zugleich als Gefahr für den authentischen, inneren Entschluß zum Glauben gesehen werden. So lautet das Argument in John Lockes »Brief über die Toleranz« (1689) – ein Gedanke, der allerdings im lutherischen Staatskirchentum Nordeuropas ebensowenig Fuß fassen sollte wie in der Church of England: Locke schrieb dieses Pamphlet in den religiös pluralistischen calvinistischen Niederlanden.⁶

Jesu Verweis auf eine nicht politische und nicht diesseitige, sondern »innere« Wahrheit kann also allenfalls als 'Vorschein' der Religionsfreiheit einer modernen liberalen Ordnung verstanden werden; wie ja umgekehrt für die Kirche die liberale Freiheit erst in der Religionsfreiheit ihre *raison d'être* finden mag. Doch die Trennung der Kirche Gottes von den Mächten der Welt befreit auch die Religion zu sich (d.h. befreit die Offenbarung von

ihrer Vermengung mit der Macht, den herrschenden Sitten und dem Mamon), weil der Glaube nur im personalen (Er-)Leben des einzelnen und der (Heilige) Geist der Kirche Gottes nur im authentischen Leben einer Gemeinde erfahren werden kann, die keinem anderen Kriterium verpflichtet ist als der Offenbarung selbst.

Der Bund des Neuen Testaments bezieht sich nicht auf weltliche Macht oder Reichtum; und die Wahrheit der religiösen Erfahrung erschließt sich weder einer aufklärerischen Rationalität (»Vernunftreligion« oder »natürlichen Theologie«) noch einer rein soziologischen Bestimmung von »Sittlichkeit« (ob nun mit Hilfe Hegelscher oder Durkheimischer Kategorien). An ihren Früchten mag sie wohl erkannt werden, doch hat die Heilsbotschaft ihre Wahrheit nicht *durch* diese Früchte. Dieselbe Trennung von Kirche und Macht befreit somit zuletzt auch das Individuum zu sich selbst, konstituiert eine neue Identität des (»inneren«) Selbst⁷ – jedenfalls unter der evangelischen und augustinischen Voraussetzung, daß es (nur) die unverfälschte Begegnung mit Gott ist, die den Menschen in einer neuen Weise befreit. Mit dieser »inneren« Autonomie der Religion als eigener Dimension der Bezugnahme auf das Gesamt an Wirklichkeit befreit sich auch erst die Religiosität – als eigene Sensibilität humaner (Grenz-)Erfahrung.⁸

Auch noch die subjektiv(st)e Form der Religion, wie sie vor allem durch Augustinus theologisch beschrieben/erfunden wurde, betrifft mehr als das Subjekt, welches aus göttlicher Gnade den Ruf vernimmt. Die Religion geht auf den »Sinn« des Lebens: ihre Botschaft betrifft wohl das Ganze der Schöpfung – doch ist ihre Erfahrungsweise eine »interne«. Darum kennt die »reine« oder wahre Religion keine andere Instanz, der sie verpflichtet wäre, außerhalb der religiösen Sphäre selbst. Wie diese beschaffen sein und institutionalisiert werden soll, wird dann im Felde der »Vielheit der Religionen« (Schleiermacher) den jahrhundertelangen Kampf um die wahre Kirche oder Religion ausmachen – doch das Kriterium dafür kann, da die interne Wahrheit der Religion sich weder der Metaphysik noch der Moral erschließt, nur innerhalb der Religion, nur aus religiöser Erfahrung gefunden werden. Insofern gehört bereits zu diesem Begriff der Religion als einer Wahrheit, welche *in interiore homine* wohnt, ihre Differenz zur weltlichen Macht und Gewalt – eine Dimensionsdifferenz, welche freilich den Bischof von Hippo nicht daran hinderte, sich der weltlichen Macht auch bei der Verfolgung von Ketzern zu bedienen.

Wurzelt moderne Freiheit somit *idealiter* im (Selbst-)Ausschluß der Kirche aus der politischen Macht,⁹ so hat die real existierende katholische Kirche diese liberale Schlußfolgerung aus der radikalen (»inneren«) Autonomie des Christenmenschen erst im zwanzigsten Jahrhundert gezogen, also lange nach dem Verlust ihrer direkt weltlichen Macht: mit der Erklä-

rung des Zweiten Vaticanum über die Religionsfreiheit.¹⁰ Sie ist die konsequente Schlußfolgerung aus der Trennung von menschlicher Macht und göttlicher Offenbarung. Wenn es zur Wahrheit des Glaubens gehört, daß auch die Tradition unter jeweils neuen historischen Bedingungen neu und (nur) aus eigener Überzeugung gewählt wird, dann schadet die politische Institutionalisierung einer Kirche der internen Wahrheit der Religion selbst. So oft die Kirche sich nämlich in ihrem Evangelisierungsauftrag auf staatliche Macht stützte, so oft »ein Fürst eine Kirche für eine Korporation erklärte, für eine Gemeinschaft mit eignen Vorrechten, für eine ansehnliche Person in der bürgerlichen Welt« – diese Kritik am Staatskirchentum schrieb zehn Jahre nach der Französischen Revolution der liberale protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher – »sooft ein Fürst, sage ich, zu dieser gefährlichsten und verderblichsten aller Handlungen sich verleiten ließ, war das Verderben dieser Kirche unwiderruflich beschlossen und eingeleitet. Wie ein furchtbares Medusenhaupt wirkt eine solche Konstitutionsakte politischer Existenz auf die religiöse Gesellschaft: alles versteinert sich, sobald sie erscheint.«¹¹

Diese Trennung von religiöser Gemeinschaft und politischer Gewalt kann sich mit einiger Plausibilität auf die Evangelien berufen. Der Misionsauftrag an Jesu Apostel sollte – in der Naherwartung Seiner Wiederkunft (Parusie) – keine Gottesherrschaft oder ein Priesterkönigtum installieren; Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn jedoch Befreiungstheologen beginnen, die eschatologische Utopie des Gottesreiches für eine Situation zu konkretisieren, in der »die Geschichte ja eine Zukunft hat und sich die Ankunft des Reiches verzögert«, dann sehen sie sich bald zur Entwicklung »funktionale(r) Ideologien, die das befreiende Handeln bestimmen«, veranlaßt und vor die Frage gestellt, wie »Liebe und Gerechtigkeit in der Gesellschaft taktisch zu organisieren« sind.¹² Dann beginnt die Theologie, »an die Übernahme der politischen Macht zu denken« – und wird selber zur funktionalen Ideologie einer politischen Bewegungen unter anderen.

Die frühchristliche Gemeinschaft zieht nicht nur einen Trennungsstrich gegenüber dem Imperium, der lokalen Autorität und revolutionären Befreiungsbewegungen (Barrabas), sondern beachtet noch weitere Grenzlinien. Sie trennt nämlich auch das christliche Gemeindeleben vom Wirtschaftsleben. Wie sich die Ablehnung von Theokratie, Priesterherrschaft oder Staatskirchentum, die Trennung zwischen Religion und Politik, im Neuen Testament angelegt findet, so auch die Trennung von geistlicher Autorität und ökonomischer Macht. Deutlich – und gewiß ebenfalls noch im Zeichen der unmittelbaren Parusie-Erwartung stehend – ist die Absage der Apostelgemeinde an jede Vermengung von Geld und (Heiligem) Geist: »Als Simon (Magus) sah, daß durch die Handauflegung der

Apostel der Geist verliehen wurde, brachte er ihnen Geld und sagte: Gebt auch mir diese Macht, damit jeder, dem ich die Hände auflege, den Heiligen Geist empfängt. Petrus aber sagte zu ihm: Dein Silber fahre mit Dir ins Verderben, wenn Du meinst, die Gabe Gottes lasse sich für Geld kaufen.« (Apg 9.18 – 20)

Kulturelle Differenzierung und politische Geographie

Die 'soziale Landkarte' einer idealtypischen liberalen Ordnung ist natürlich keine wirkliche – geographische – Karte. Sie trennt auch keine Menschengruppen: Rassen oder Religionsgemeinschaften oder ethnische Gruppen, Kasten oder Stände, welche in traditionellen, segmentär oder ständisch differenzierten Gesellschaften gleichzeitig auch Rechte und Berufe, Reinheit und Unreinheit, Hand- und Kopfarbeit, Verwaltung und Handel voneinander scheiden. Die funktionale Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft trennt schließlich nicht Personen voneinander;¹³ sie unterscheidet und unterteilt vielmehr verschiedene Hinsichten der *einen* sozialen Wirklichkeit: diverse Rationalitätsdimensionen von sozialer Interaktion bzw. deren Steuerung, die wir (mehr oder weniger) alle beherrschen (müssen).

Jeder Bürger einer modernen Gesellschaft muß sich ja gleichzeitig im Geld-, Rechts-, Schul-, Verkehrssystem, auf dem Arbeits-, Beziehungs- und Weltanschauungsmarkt bewegen können. Wir müssen die 'soziale Landkarte' der verschiedenen Wertsphären auch lesen können und die Gebrauchsanweisungen der diversen Subsysteme auch verstehen; wir müssen den Code personaler Identität jenseits von Klasse und Stand auch beherrschen – und bekanntlich wird all dies ja seit der 'Postmoderne' ständig komplizierter. Das bringt dann eine Reihe von sozialen Koordinationsproblemen mit sich, von der 'Risikogesellschaft' bis hin zur individuellen Sinn- und Orientierungskrise, über die in den Humanwissenschaften und der Sozialphilosophie ja auch seit geraumer Zeit unter Stichworten wie 'Individualisierung' und 'Kommunitarismus' diskutiert wird.

Ein Einwand gegen die befreiende Tugend gelingender Grenzziehung sind all diese Krisen freilich nicht: Walzer spricht ja gerade deshalb von einer »Kunst« der Trennung, weil es keine *a priori* festliegenden Scheidungen zwischen Menschen(gruppen) geben sollte, keine Sozialordnung aber ohne faktische Differenzierungen auskommen kann. Diese Kunst erfordert Kenntnis des Umfeldes, Fingerspitzengefühl, Weisheit. Denn natürlich ist eine *gelingende* liberale Ordnung immer mehr als eine Welt von Trennmauern; sie zerhackt schließlich nicht die Gesellschaft in inkommunikable Sphären, und sie sollte auch die Individuen nicht völlig vereinzeln; mehr noch: ihre Trennungen würden ohne das gleichzeitige Wissen um das

übergreifende Kontinuum sozialer Lebenswirklichkeit sinnlos. Um ein bestimmtes Gebiet abgrenzen zu können, muß ich seine Nachbargebiete kennen. Alle Grenzziehungen zwischen Religion und Politik, Ethnos und Demos, Recht und Moral, Wirtschaft und Staat, seien es nun kategoriale oder prozedurale Unterscheidungen, setzen schließlich, um überhaupt verstanden – und praktiziert – werden zu können, das 'holistische' Wissen um den (je historisch-kulturell spezifischen) Kontext voraus.¹⁴

Beispiel: die Kunst der Trennung zwischen den Grundgütern und den Zusatzoptionen in der Sozialpolitik oder bei der Krankenversicherung. Die Feststellung von Mindestpflegebedürfnissen (und -rechten) wird bei einer Gesundheitsreform gar nicht unabhängig von den je nach Gesellschaft und Kultur anders gelagerten Vorverständnissen von Gesundheit geübt werden können. Ob eine Gesellschaft eher dazu verpflichtet werden sollte, Priester zu finanzieren als Ärzte, ob man alternative Medizin, Urschreithherapie oder Prozac auf Krankenschein bekommen sollte, das hängt ab vom spezifischen Mischungsverhältnis zwischen seelischem und körperlichem Heil im allgemeinen Bewußtsein. Könnten nicht bestimmte Krankheiten (z.B. Suchtkrankheiten) auch durch Seelsorge geheilt werden? Wo aber liegen die Grenzen zum Wunderheilpraktiker oder der totalitären Therapiegruppe? Im Mittelalter war die Betreuung der Seelen eine öffentliche Angelegenheit, die körperliche Gesundheit dagegen Privatsache – heute ist es umgekehrt, wenngleich in den letzten Jahrzehnten in wachsendem Maße Psychosomatik, Psychotherapie und -analyse (also weltliche Formen der Seelsorge) in das »postmaterialistische« Gesundheitsbewußtsein Eingang gefunden haben. Ist es immer richtig, religiöse Therapien aus staatlichen Leistungen auszuschließen?¹⁵

Walzers Bild von der Landkarte ist eine sprechende Metapher. Sie ist gewiß nicht zufällig auf die politische Moderne der Territorialstaaten bezogen, wie sie in Europa insbesondere aus dem Zeitalter des Nationalismus hervorgegangen ist. Moderne politische Karten bilden die wirkliche Welt ab, indem sie eindeutige Grenzen ziehen, welche das geographische Kontinuum von Landschaften mit Flüssen und Bergen (oder auch den Fleckenteppich von Siedlungsgebieten) in klare, eindeutig voneinander geschiedene Flächen unterteilen. Die Religionskriege zu Beginn der Neuzeit haben diese Teilungen auf doppelte Weise befördert – zum einen führten sie im Ergebnis zu einer stärkeren Autorität der jeweiligen territorialen Zentralmacht gegenüber anderen Loyalitäten; zum anderen trugen sie durch die Konfessionalisierung der Staaten (die auch ein »*religious cleansing*«, eine konfessionelle Säuberung bzw. einen Austausch der Bevölkerungen implizierte) auch zur kulturellen Homogenisierung der Territorien bei.¹⁶ Noch die Erfindung der Volks- und Staatsnationen im Zeitalter der Französischen Revolution – durch die neuen, im Widerstand gegen das napoleo-

nische Europa geborenen nationalistischen Ideologien – weist religiöse Formen auf: Das schlagendste Beispiel sind vielleicht die im spanischen Guerilla-Kampf verbreiteten patriotischen Flugschriften, die den Titel und die Form eines »Katechismus« haben. Heinrich von Kleist hat bekanntlich dieses Modell für seinen »Katechismus der Deutschen« adaptiert.

Als Ergebnis mindestens eines Jahrhunderts von Kämpfen um den Nationalstaat tendieren die ethnische Verteilung und die nationale Unterteilung der politischen Karte West- und Zentraleuropas im zwanzigsten Jahrhundert zu einer stärkeren Annäherung. Größere Vertreibungen und Umsiedlungen (Bevölkerungsaustausch) nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg brachten einen weiteren Homogenisierungsschub mit sich: Nie war z.B. das katholische Polen ethnisch und konfessionell so homogen wie in den letzten Jahrzehnten. Moderne Verwaltungsstaaten sind ohnehin einheitlicher als feudale Netzwerke von überlappenden Abhängigkeiten – und die klassischen modernen Nationalstaaten Europas sind ethnisch einheitlicher als ihre vormodernen Vorläufer.

Ernest Gellner hat diesen Unterschied ebenfalls mit Hilfe einer Landkarte verdeutlicht – und diese ist weitaus weniger metaphorisch als die 'soziale Karte' Michael Walzers: nämlich mit einer ethnographischen Karte Europas, über die dann die politische Karte (der Staatsgrenzen) gelegt wird.¹⁷ In vormodernen und *vor*nationalistischen Zeiten ähnelt die ethnische Karte einem Gemälde von Kokoschka, sie ist durch eine »große Diversität und Komplexität charakterisiert (...): Die winzigen sozialen Gruppen – die Atome, aus denen sich das Bild zusammensetzt – verfügen über komplexe und vieldeutige Beziehungen zu vielen Kulturen; einige durch die Sprache, andere durch den vorherrschenden Glauben«; und »wenn es darum geht, das politische System abzubilden, ist die Komplexität nicht viel geringer als in der Sphäre der Kultur«. Die ethnographische Karte Europas *nach* dem Zeitalter des Nationalismus erinnert Gellner eher an einen Maler wie Modigliani. Das Bild hat klare Linien, weitaus weniger Ambivalenzen, Unschärfen und Überlappungen; »klare glatte Flächen sind deutlich voneinander geschieden, im allgemeinen ist klar erkennbar, wo die eine beginnt und die andere endet« – und die politische Karte der administrativ zentralisierten souveränen Nationalstaaten tendiert zur Homogenisierung der ethnischen und sprachlichen Kultur auf dem jeweiligen Territorium: »der Staat monopolisiert die legitime Kultur fast ebensosehr wie die legitime Gewalt – vielleicht sogar noch mehr« (Gellner).

Lassen sich nun die beiden Landkarten, von denen bisher die Rede war, die metaphorische Landkarte Michael Walzers und die geo- und ethnographische Karte Ernest Gellners, miteinander in Beziehung setzen? Sie bilden ja ganz unterschiedliche Dimensionen der sozio-kulturellen Wirklichkeit ab! Nun, wenn wir die Metaphern nicht überstrapazieren, so gebietet

die »Kunst der Trennung« in der internationalen Politik jedenfalls, beide Karten *möglichst wenig* zur Deckung zu bringen. Ohne Metapher: Der Freiheitsgrad – das Maß an innerer wie äußerer Liberalität – eines Staatswesens beruht demnach darauf, daß die in der Moderne schärfer gezogenen (und mit dem Monopol an physischer Gewalt bewehrten) Nationalgrenzen sonstige Beziehungen und Bewegungen zwischen den Bevölkerungen auf beiden Seiten der Grenzen nicht beeinträchtigen.

Die Tugend der Trennung ermöglicht somit auch Vergleiche und relative Bewertungen: Ein protestantischer Staat oder eine protestantische Bevölkerung (man denke etwa die diversen *nativists* in den USA des 19. Jahrhunderts), die keine Katholiken und Juden einreisen und sich ansiedeln lassen, sind freiheitsfeindlicher als ein konfessionell neutrales Gemeinwesen; ein reicher Staat, der keine Armen einreisen läßt, wird statt idealtypischer »Mauern« tatsächliche Metallzäune errichten (sofern ihm die ärmeren Gesellschaften dies nicht wie im Falle des ehemaligen Ostblocks abnehmen); eine weiße Bevölkerung, die Einwanderung von oder jede Eheschließung mit Farbigen unterbindet, ist antiliberaler als eine multirassische Nation.

Und: Wenn sich Ethnizität, (staatsbürgerliche) Nationalität und Religion *nicht* decken, sondern an den Staatsgrenzen überlappen, ist die fragliche Gesellschaft offener, als wenn zwei der genannten oder gar alle drei Unterteilungen zusammenfallen sollen. Auch die kollektiven Identitäten sind dann offener, multipler und *eo ipso* weniger zwanghaft: die Option, seine Nation oder Religion oder Volksgruppe als eine Hinsicht unter anderen zu begreifen, wird für Individuen und Gruppen um so wahrscheinlicher, je weniger die diversen Teilidentitäten bedroht sind, je problemloser sie also koexistieren können.¹⁸ Die Kunst der Trennung hat hier den Sinn, Konflikte auf der Sprachenebene nicht zu Glaubenskämpfen und konfessionelle Differenzen nicht zu Volkskriegen ausufern zu lassen.

Schon die Forderung des klassischen Nationalismus, daß *Demos* und *Ethnos* bei jedem Staate zusammenfallen sollen, war und bleibt ein reichlich utopisches Programm: Es gibt auf der Welt weitaus mehr »nationfähige« oder -willige« Ethnien (oder auch Stämme¹⁹) als verfügbare Staaten – und die modernen Informations-, Waren- und Menschenbewegungen machen immer weniger halt vor den jeweiligen Nationalgrenzen. Das Ende des Eisernen Vorhangs hat diese transnationale Mobilität bekanntlich noch weiter gesteigert; und die Wanderbewegungen in der Weltgesellschaft sowie die unterschiedlichen Geburtenraten in verschiedenen ethnischen Gruppen und Kulturkreisen werden den *ethnical mix* auch in klassischen Nationalstaaten wie Frankreich oder Deutschland unweigerlich weiter erhöhen. Staatsbürgerschaft und Ethnizität (bzw. Kultur) fielen schon in

der Vergangenheit nie völlig zusammen – sie werden dies in Zukunft noch weniger tun.²⁰

Die Westfälische Friedensformel nach dem Dreißigjährigen Krieg verband Territorialität (*cuius regio*) mit Konfession (*eius religio*) – wenngleich es gewiß verfehlt wäre, beim Alten Reich oder seinen (Kur)Fürstentümern schon an souveräne Staaten im nachrevolutionären Sinne zu denken; von Staats- oder Volksnation konnte noch nicht die Rede sein. Der Nationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts und die Wilsonsche Vierzehn-Punkte-Friedensformel nach dem Ersten Weltkrieg versuchten hingegen – teilweise mit Erfolg – die ethnisch oder kulturell bestimmte Nationalität mit dem Territorialstaat zusammenfallen zu lassen, also »Volks-« und »Staatsnation« zur Deckung zu bringen. Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien zeugt heute von der Unmöglichkeit, in diesem Teil der Balkanhalbinsel auch nur eine der beiden Formeln einvernehmlich zur Anwendung zu bringen – und darum treibt das Prinzip der nationalen Souveränität in den ethnischen Krieg – und darum ruft der ethnische Krieg den religiösen Haß hervor.

Flucht nach Byzanz?

Schon der Anspruch der beiden zahlen- und machtmäßig führenden Ethnien oder Nationen des ehemaligen jugoslawischen Bundes – der Kroaten und Serben – auf einen ethnisch von der jeweiligen Partei dominierten Nationalstaat war bekanntlich aufgrund der durch serbische Enklaven in Kroatien und umgekehrt durchmischten Siedlungsräume ohne Konflikt nicht zu verwirklichen. Nachdem einmal in Serbien und Kroatien die populistischen Parteien (in Serbien waren es die ehemaligen Kommunisten, in Kroatien ehemalige Dissidenten) an der Regierung und ihre nationalistischen Programme in ihren jeweiligen Parlamentswahlen geradezu plebiszitär bekräftigt worden waren, war der militärische Konflikt unausweichlich geworden. Jede der beiden Seiten konnte sich berechtigt fühlen, die andere aufzufordern: »Why should we be a minority in your state, when you can be a minority in our state?«²¹

Doch der in Serbien wie in Kroatien siegreiche Ethno-Nationalismus treibt in Ex-Jugoslawien auch die Politisierung der Religionszugehörigkeit hervor (das war im letzten Weltkrieg schon einmal der Fall). Bereits zu Anfang des Jahrhunderts waren ja die Kanäle der Nationalkirchen dazu benutzt worden, um in der Mazedonienfrage die territorialen »claims« abzustecken. Auf dem Balkan sind die orthodoxen Kirchen von Anfang an in den Prozeß der Nationenbildung und der Volkskriege – mit all ihren Praktiken der »ethnischen Säuberung« – verwickelt gewesen: Die serbischen, griechischen und bulgarischen nationalistischen Propagandazen-

tren, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts praktisch die beiden – um die ethnische Aufteilung Mazedoniens geführten – Balkankriege der Jahre 1912 und 1913 vorbereitet haben, wurden praktisch von den Nationalkirchen getragen, »die unter der christlichen Bevölkerung im Osmanischen Reich die jeweilige nationale Gesinnung verbreiten sollten«. ²²

Ein aktuelles Beispiel: Aus Zvornik, einer seit fünf Jahrhunderten religiös gemischten Stadtgemeinde im Nordosten Bosnien-Herzegowinas, sind sämtliche 40 000 Bürger muslimischen Glaubens heraus-»gesäubert« worden. Auch die Moschee auf dem Berggipfel über der Stadt wurde zerstört. An ihrer Stelle steht im März 1994 ein Holzkreuz. Branko Brujic, der serbisch-orthodoxe Bürgermeister der Stadt, küßt das Holz, bevor er sich an den Korrespondenten der *New York Times* wendet: »Die Türken haben die serbische Kirche zerstört, die hier stand, als sie i.J. 1463 Zvornik erreichten. Jetzt bauen wir die Kirche wieder auf und beanspruchen dieses Land für ewig als serbischen Boden!« ²³ Der amerikanische Reporter warnte seine Leser davor, dieses Projekt des serbisch-orthodoxen Bürgermeisters als (extremistische, aber harmlose) fixe Idee eines vereinzelt Fühlers abzutun: Diese anti-islamische Kreuzzugshaltung, welche übrigens in scharfem Kontrast zur vor dem Krieg weitgehend säkularen und toleranten Tradition der bosnischen Muslime steht, werde von vielen bosnischen Serben geteilt, nicht nur von Freischärlern. Immer mehr Serben sähen sich selbst als Verteidiger der orthodoxen Christenheit gegen den Islam, worin sie ja auf der internationalen Bühne von anderen orthodoxen Nationen unterstützt werden – nicht zuletzt von Griechenland, aber zunehmend auch von Rußland.

Die von Konstantinopel aus missionierten slawischen Nationen, die erst mit ihrer Christianisierung selbständig (und später auch kirchlich »autokephal«: mit eigenem Oberhaupte) geworden waren, hatten auch das Legitimitätsmuster von Byzanz übernommen: *ein Cäsar – ein Patriarch – ein Volk*. Sie zersetzten den Universalismus »Roms«, ohne gleichzeitig mit dem Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst den »proto-modernen« Rationalisierungsschub einer Ausdifferenzierung zwischen Kirche und Staat, Recht und Souverän, ziviler und merkantiler Stadtgesellschaft und geistlicher wie weltlicher potestas durchzumachen, der die Grundlagen der westlichen Moderne legte. »Phyletismus« (von griechisch *phyle*) lautet der kirchenhistorische Ausdruck für dieses nationalistische oder »Stammesdenken« in der Kirche, das auch heute, nach dem Untergang des Kommunismus, im orthodox-christlichen Europa wieder um sich greift.

Theologisch fehlt der Ostkirche eine radikale und nicht nur allegorische Innerlichkeit – Aurelius Augustinus ist wohl der Kirchenlehrer, der im

christlichen Osten überhaupt keine Rolle spielt. Während im Westen der intellektuelle Bischof von Hippo und Kirchenkader »neuen Typs« wie Augustinus den Gegensatz zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena* theoretisierte, war es im Osten der Cäsar Konstantin, der das Konzil einberief und das nikaianische Credo mit der vom Alexandriner Athanasius vorgeschlagenen theologisch korrekten Lösung der schwierigen Trinitätsfrage durchsetzte. Diese aber war auch politisch-theologisch von Belang: Erst mit der Verurteilung des Arianismus (durch die dogmatische Definition der *homoousia*, d.i. Wesensgleichheit von Christus und Gott, von Gottvater und Gottsohn) auf dem unter Beteiligung von Konstantin zustandegewordenen Konzil von Nikaia 325 wird die »Position, die der im Streit unterlegene Arius Christus hatte einräumen wollen«, gewissermaßen 'frei': »der Status: *Geschöpf Gottes, gottähnlich*, aber Gott untertan und ihm zum Gehorsam verpflichtet«, ein Status, den nun der Kaiser selbst beanspruchen konnte²⁴ – und der die imperiale Monarchie zum geistlichen Oberhaupt der Orthodoxie macht. Konstantins Sieg aber sollte die Westkirche dazu zwingen, sich von der imperialen Ostkirche zu distanzieren: »Die Kirche als Braut Christi von der Kirche als Gemahlin des Staates«. ²⁵

Der nächste »religions-politisch« entscheidende Unterschied zwischen der katholischen *Una sancta* und den diversen nationalen Ostkirchen wurzelt bereits in dieser kirchlichen Spaltung des römischen Reiches: darin, daß Byzanz und dann, nach dessen Fall, auch seine Nachfolgerin Moskau als Drittes Rom keinen Investiturstreit zwischen politischer Macht und *dictatus papae* erlebt hat. »Diesem vierhundertjährigen Konflikt schulden wir (westlichen Nationen) den Aufstieg der Bürgerfreiheit. Hätte nämlich (im 11. Jahrhundert) die katholische Kirche fortgefahren, die Throne des Königs abzustützen, oder aber: hätte ihr Kampf nach kurzer Zeit in einer totalen Niederlage geendet, so wäre ganz Europa unter das Joch eines byzantinischen oder moskovitischen Despotismus gefallen.«²⁶ Statt der dogmatischen Autonomie der Römischen Kirche, die den Intellektuellen radikale Kritik und dem Papst einen flexibleren Umgang mit der Staats- und Staatenräson ermöglicht, ist der kulturelle Code der orthodoxen Christenheit – wo er politisch wird – frömmelnd und brutal, diktatorisch und mystisch, konformistisch und zynisch; eine Grundeinstellung, deren Auswirkungen Thomas G. Masaryks Analysen selbst noch bei den Großen der russischen Moderne aufspüren.

Ja, sogar der russische Kommunismus war – obwohl eine atheistische Staatsreligion – strukturell durchaus mit der politisch-theologischen Tradition des Ostens, mit dem Cäsaropapismus, verwandt gewesen: Die politische Kontrolle der 'wissenschaftlichen Weltanschauung' durch einen obersten Synod der Staatspartei und das Verschwinden jeglicher Trennung

zwischen den Sphären des Heiligen und des Profanen – diese Elemente byzantinischen Zarentums waren auch Charakteristika der kommunistischen »Ideokratien« selbst (wie der russische Religionsphilosoph Nikolai Berdjajew schon in den dreißiger Jahren die bolschewistische Herrschaft charakterisiert hatte). Als Weltanschauungsdiktaturen waren diese etwas anderes und weitaus mehr als bloße »politische Systeme«. Das monokratische Regime des Parteistaats der kommunistischen Orthodoxie hat im letzten halben Jahrhundert mit der gleichzeitigen Unterdrückung der zivilen *und* religiösen Freiheiten selbst zur Vermengung von religiöser und politischer Sphäre beigetragen. Und die orthodoxen Kirchen haben diesen Prozeß noch verstärkt – nicht nur als Kollaborateure, auch in der Opposition.

Die mit jeder neuen Grenzziehung im ehemaligen Ostblock wieder- oder neu entstehenden 'schismatischen' Nationalkirchen – oder aber umgekehrt: die wider bestehende Grenzen agierenden implizit expansionistischen Bestrebungen von Vertretern der serbischen oder griechischen Orthodoxie – zeigen, daß diese »phyletistische« Gefahr einer völkischen Militanz kirchlicher Gemeinschaften und Würdenträger nicht als bloße Randerscheinung abgetan werden kann. Einerseits ordneten sich nämlich die Nationalkirchen – vom Moskauer Patriarchat im sowjetischen Rußland des Großen Vaterländischen Krieges bis zu seinen Satelliten im östlichen Teil Nachkriegseuropas – mehrheitlich der stalinistischen Autokratie unter Zwang oder bereitwillig unter. Andererseits hat die Unterordnung aller Teilrepubliken, Satellitenstaaten und zwangsverbündeten Völker unter die russische Hegemonie aber auch unter den abhängigen Nationen (z.B. Litauen) oder unterdrückten Religionen (z.B. die »griechisch-katholischen« Ünierten in der Ukraine) die Affinität zwischen Volksreligion und der kollektiven Selbstdefinition der Nation nur noch verstärken müssen. In der Religionssoziologie spricht man darum bereits von »religiös-nationalistischen Subkulturen« in den Peripherien des ehemaligen sowjetischen Imperiums.²⁷

Zivilisationskonflikt oder ethnische Säuberung?

Auch wenn es also, wie wir sehen, in der byzantinisch-orthodoxen Tradition genügend Anknüpfungspunkte für ein solches nationalkirchliches Territorialprinzip gibt, so wäre es doch eine Umkehrung der Kausalitäten, wollte man den religiösen Haß für den ethnischen Vernichtungskrieg zwischen den Volksgruppen unterschiedlicher Religiosität verantwortlich machen. Jahrhundertlang hatten griechisch-orthodoxe und römisch-katholische Bevölkerungsgruppen in der Habsburger Monarchie relativ friedlich zusammengelebt; auch das osmanische Reich kannte entwickelte Formen der religiösen Selbstverwaltung von »ungläubigen«

Volksgruppen (das *millet*-System), die jedoch kein politisches Territorialprinzip darstellten.²⁸

Der nach dem Zusammenbruch der multinationalen Staatswesen auf dem Balkan wiederholt gemachte Versuch, die ethnische Nationalität als Basis für territoriale Ansprüche zu begreifen und zugleich die Religionszugehörigkeit als ethnisches Charakteristikum zu definieren – also nicht allein die 'Landkarten' der *demoi* und *ethnoi* zur Deckung zu bringen, sondern auch noch die der *confessiones* bzw. *cultus* – würde nach den oben ausgeführten Kriterien selbst dann, wenn er realistisch wäre, eine weitere Freiheitseinschränkung bedeuten. Wo er aber unrealistisch ist, wie im Falle der Ethnien und Religionsgemeinschaften des ehemaligen Jugoslawien, dort bedeutet und produziert das ethnokratische Projekt den religiösen Konflikt.

Die berühmte These Samuel Huntingtons vom »Zusammenstoß der Zivilisationen« – welchen er im Grunde ja als Kollision zwischen dem christlich-liberalen Westen und den übrigen Weltreligionen präsentiert: »The West versus the Rest«²⁹ – stellt diese Kausalität auf den Kopf. Es ist ja nicht der Konflikt zwischen östlichem und westlichem Christentum oder zwischen Orthodoxie und Islam per se, der den ethnischen Krieg auf dem Balkan hervortreibt, sondern es ist ein moderner Säuberungskrieg – mit dem Ziel einer »Ethnisierung der Gesellschaft« –, der als sich selbst bewahrheitende Prophezeiung im Ergebnis auch einen Religionskonflikt verursacht.³⁰ Man könnte geradezu versucht sein, die ethnokratische Produktion von Religionshaß im ehemaligen Jugoslawien mit der politischen Produktion von Stammeshaß in Ruanda zu vergleichen: »Ich vermute, daß für die XY und ihre Nachbarn der Krieg nicht das Mittel darstellt, mit dem eine bereits bestehende politische Gruppe das eigene Territorium verteidigt oder erweitert, sondern eine Methode, mittels derer bereits die Vorstellung ihrer selbst als einer selbständigen politischen Einheit ins Leben gerufen und am Leben gehalten wird.«³¹

Die Begriffe 'Moslem' oder 'Muslim' bezeichneten im letzten Jahrzehnt Jugoslawiens zunächst nur eine zum Zwecke des innerstaatlichen Nationalitätenproporz 'erfundene' Nationalität. Das Ziel einer bosnischen/muslimischen Staatsnation war damit nicht verbunden. Auch Fragen nach der historischen Kontinuität einer 'bosnischen' bzw. 'bosniakischen' Nation und der archivalische Streit, ob sich die Vorfahren dieser vor einigen hundert Jahren zur Religion des Propheten bekehrten Südslawen wiederum auf eine manchmal mit den ketzerischen Bogumilen identifizierte bosnische Kirche zurückverfolgen lassen, spielten für diese Terminologie wohl keine Rolle. Weitاً wichtiger war das Bedürfnis, »zum Ausdruck (zu) bringen, daß sie sich nicht als Serben oder Kroaten bezeichnen konnten, weil zu dieser Identifikation die Implikation gehört, *ehemals*

orthodoxen oder katholischen Glaubens gewesen zu sein; und sich selbst als Jugoslawe zu bezeichnen, wäre zu abstrakt, zu allgemein und blutarm. Lieber bezeichneten sie sich als Moslems; damit meinten sie: bosnische, slawische *Ex-Moslems*, die sich als eine ethnische Gruppe empfinden, obwohl sie sich linguistisch nicht von Serben und Kroaten unterscheiden und obwohl sie den Glauben, der sie von diesen unterscheidet, inzwischen aufgegeben haben.³² Und auch daß der jetzige Präsident Bosniens Izetbegovic 1970 eine »Islamische Erklärung« verfaßte, hatte wenig mit der bosnischen/muslimischen Nation zu tun: »diese etwas träumerische Abhandlung über den Zustand des Islams in der Welt ruft nicht dazu auf, Bosnien 'rein' zu machen, ja sie erwähnt Bosnien nicht einmal und bezeichnet den Nationalismus als spalterische Gefahr«.³³ In der Tat waren die (ehemaligen) Muslime in Bosnien-Herzegowina nur eine relative Mehrheit und konnten daher einen eigenen, (in welchem Sinne auch immer) 'reinen' National- (oder auch islamischen) Staat gar nicht anstreben: Izetbegovics Entscheidung, Anfang 1992 auf die kroatische Unabhängigkeitserklärung mit der Proklamation eines föderativ, multi-ethnisch und multi-religiös konzipierten Bosnien-Herzegowina zu antworten, erklärt US-Botschafter Zimmermann vor allem aus der realistischen Angst, ohne internationale Anerkennung würden die Bosnier in einem Milosevic-dominierten 'Jugoslawien' untergehen.

Aber es geht mir hier gar nicht um die Frage, ob die Unabhängigkeitserklärung des multireligiösen Bosnien unvermeidlich war, ob sie zu früh oder zu spät ins serbische Messer lief, sondern um die ethnische Produktionsweise eines Krieges, der bald auch unter den Opfern der serbischen Aggression nach religiösen Kriterien begriffen wird. Nach zwei Jahren Verfolgung, »ethnischer Säuberung« und Vertreibung der Muslime aus den serbisch beherrschten Teilen des Landes verliert im belagerten Sarajevo der Traum vom multiethnischen Staat seine Plausibilität. Der geplante Besuch von Papst Johannes Paul II., der in der gemarterten Stadt Sarajevo als religionsübergreifendes Signal der Hoffnung und Solidarität gewirkt hätte, wurde von serbischem Dauerbeschuß und der nationalistischen Obstruktionspolitik des Belgrader Patriarchats verhindert – der UNO-Beauftragte Akashi wollte keine Garantien riskieren, und vielleicht wuschen auch einige vatikanische Bedenkenräger ihre Hände in Unschuld.

Das Verhältnis zwischen bosnischen »Moslems« und nicht-muslimischen »Bosniaken« wird zunehmend durch Mißtrauen vergiftet; vertriebene Muslime aus anderen Regionen Bosniens drängen in Wohnungen, die von nicht-muslimischen »Bosniaken« bewohnt werden; Mischehen stoßen auf soziale Mißbilligung; 'islamische' Grußformeln, Kleidung, Vorschriften und Sitten greifen um sich; die staatlichen Medien werden zunehmend »islamisiert«. *Le Monde* zitiert einen 25jährigen Journalisten aus Sarajevo,

der von einer forcierten Islamisierung des Landes durch die Regierung spricht: »Ihr Ziel ist es, daß alle gemischten Familien, die Intellektuellen und alle Verteidiger eines multiethnischen Bosnien Sarajevo verlassen. (...) In zehn Jahren wird dieses Land, wenn es nicht gestorben ist, ein islamisches Land sein.«³⁴

Politischer Islam und kulturelles Exil

Die beliebten vollmundigen Warnungen, der Westen müsse sich vor dem »Schatten Allahs«, der Bedrohung durch den politischen Islam in acht nehmen, muten aus dem Blickwinkel des Bosnien-Konflikts geradezu gespenstisch an. Der bosnische Islam war, bevor er zur Zielscheibe ethno-kratischer Christen auserkoren wurde, vielleicht eine der säkularisiertesten Varianten dieser Weltreligion. Sollte er aber jetzt tatsächlich zum »Islamismus« politisiert werden – sollte es also den siegreichen christlichen Volkskriegern in den 90er Jahren endlich gelungen sein, ihre Opfer in eben die Ecke zu drängen, in welche in den 70er Jahren schon der Bund der Kommunisten Jugoslawiens jedes selbstbewußte Zeugnis drängen wollte, daß es keine Gottheit außer Gott gibt und daß Mohammed der Gesandte Gottes ist –, so würden sich die bosnischen Muslime keiner siegreichen Strömung anschließen können.

Denn der »Islamismus« oder »politische Islam« ist als umfassende Bewegung, die das Erbe des Panarabismus oder auch universalistischer Heilslehren wie des Sozialismus (bzw. des »nichtkapitalistischen Weges«) antreten könnte, längst gescheitert. Was wir stattdessen in der arabischen Welt beobachten können, sind diverse Formen der Benutzung des integristischen Islam »von oben« oder eine »kulturelle« identitätsbezogene Islamisierung »von unten«, die eher gegengesellschaftliche »kommunitaristische« Funktionen erfüllt. Beide Tendenzen laufen auf eine »Ethnifizierung des Islam« hinaus, in der die Religionszugehörigkeit zu einem Kriterium ethnischer Zugehörigkeit bzw. in Einwanderungsgesellschaften zum Erkennungsmerkmal der ethnischen Herkunft wird: Für den Bamberger Islamwissenschaftler Reinhard Schulze entspricht diese Entwicklung »einer weitergehenden global wirksamen Ethnifizierung der politischen Öffentlichkeit überhaupt. (...) Der Islam wird in diesem Kontext zu einer 'Schicksalsgemeinschaft', welche der kulturellen Entwurzelung der muslimischen Eliten entgegenzuwirken habe«.³⁵ Der säkulare bosnische Islam von in der Heimat Verfolgten trifft im Westen und Süden auf eine neue kulturelle Hermeneutik: den suchenden Islam der Wanderer und Emigranten.

Anmerkungen

- ¹ »Liberalism and the Art of Separation«, in: Political Theory, Vol. 12 (1994); dt. Übersetzung in: Michael Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992 (S. 38-63). Walzers magnum opus »Spheres of Justice« (New York 1983; dt.: Frankfurt a.M. 1992) kann als die Ausführung der Intuition verstanden werden, daß verschiedene Verteilungs- und Rationalitätssphären auch verschiedene Verteilungsmechanismen und (daher) Gerechtigkeitskriterien implizieren.
- ² Zur neuzeitlichen Ideengeschichte und soziologischen Rekonstruktion der Moderne siehe etwa die in den drei Bänden von Niklas Luhmanns »Gesellschaftsstruktur und Semantik« (1980, 1981, 1989) versammelten Analysen.
- ³ Modernity and the Holocaust, New York 1989.
- ⁴ Vgl. Franz Neumanns Studien zum nationalsozialistischen »Behemoth« (1942) oder Hannah Arendts Diagnose der posttotalitären kommunistischen Staaten in den späteren Auflagen ihrer Totalitarismus-Studie.
- ⁵ Auf Pilatus' Frage nach dem Volke Seines Reiches, das doch nicht von dieser Welt sei, antwortet Jesus: »Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.« (Joh 18.37) Pilatus' Replik »Was ist Wahrheit?« (18.38) war so abwegig nicht: Sie sollte auch in der Reformation wieder auftauchen; und Luthers Antwort *sola fides*, der Glaube allein vernehme die Stimme des Herrn, sollte ganz andere Konsequenzen haben als die herrschende katholische Lehre, welche die Glaubenswahrheit nur kontextualistisch (im Zusammenhang der aufgrund der apostolischen Sukzession institutionell verbürgten *traditio ecclesiae*) akzeptieren wollte. Modern formuliert: Die Reformatoren (und die nominalistische Tradition) argumentierten individualistisch; die römische Lehre kommunitaristisch und aristotelisch.
- ⁶ Siehe dazu auch Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn, Berlin 1990, S. 64-68.
- ⁷ Dies hat nicht zuletzt Charles Taylor in seiner schönen Augustin-Interpretation im 7. Kapitel seines Buches »Sources of the Self« (1989) gezeigt (dt. Übs.: Frankfurt a.M. 1994).
- ⁸ Auf diesen Unterschied zwischen Religion (als Glaubenssystem) und Religiosität (als spezifischer Erfahrungsmodus oder Zugang zur Wirklichkeit) haben in der Philosophie insbesondere William James in seinen berühmten Vorlesungen über die Vielfalt religiöser Erfahrung (1902) und später auch John Dewey hingewiesen. In der deutschen Sozialwissenschaft siehe vor allem die religionsphilosophischen Überlegungen von Georg Simmel.
- ⁹ Vgl. Benedetto Croce, »Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia«, in: ders., Etica e politica, Bari 1956, S. 347 ff.
- ¹⁰ Vgl. Ernst Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd.III), Freiburg / Basel / Wien 1990.
- ¹¹ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Vierte Rede: »Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum«.
- ¹² Leonardo Boff, Jesus Christus der Befreier, Freiburg i.Br. 1993, S. 226, S. 219f.
- ¹³ Man könnte eher umgekehrt behaupten, daß der Begriff der Person (als nicht mit ihren Tätigkeiten, Zugehörigkeiten oder auch Rollen zusammenfallendes 'Selbst') erst mit einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft auch sozial plausibel wird, und nicht allein im Bereich der Begegnung des »inneren Selbst« mit Gottes Gnade verbleibt.
- ¹⁴ Dieses Bewußtsein unterscheidet Walzers kommunitaristischen (oder doch »kontextualistischen«) Liberalismus von der reinen ideologischen Modellbasterei vieler Neoliberaler. Siehe dazu Walzers Buch »Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad«, Notre Dame, Indiana 1994.
- ¹⁵ M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, S. 137-145; ders., Thick and Thin, S. 28-32; vgl. zu Prozac Robert Wright, »Life, Liberty and the Coverage of Happiness. What happens when Prozac meets Universal Health Care«, in: *The New Republic*, March 14, 1994; zur Frage Drogenheilung durch religiöse Praxis siehe Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief*, New York 1993, S. 106 ff.
- ¹⁶ Vgl. Wolfgang Reinhard, »Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State – A Reassessment«, in: *The Catholic Historical Review*, Vol. LXXV / No. 3 (July, 1989), S. 383-404.
- ¹⁷ Ernest Gellner, Nationalismus und Moderne, Berlin 1991, hier S. 202 ff.
- ¹⁸ Walzer, Zivile Gesellschaft, S. 136.
- ¹⁹ »In diesem Sinne sind Nationalismen einfach nur jene Tribalismen – oder auch die Identität

- jeder anderen Art von Gruppe –, denen es durch Glück, Anstrengung oder Zufall gelingt, unter modernen Bedingungen zu einer durchsetzungsfähigen Macht zu werden. Sie sind nur *ex post factum* identifizierbar. Der Tribalismus hat nie Erfolg – denn wenn er Erfolg hat, wird ihn jeder als echten Nationalismus respektieren und niemand wird wagen, ihn Tribalismus zu nennen.« (Gellner, Nationalismus, S. 132).
- 20 Vgl. die Beiträge zum Thema »Macht Raum Europa« in: *Transit* 7 (1994).
 - 21 »The problem is not only that nobody wants to be a minority in somebody else's nationalist state, but that every nation can offer the same prospect to the rival nation. At this point, given the rational expectations concerning the fact that national interests are, for the first time in history, within reach – this prospect produces violence even in those regions which lack particular reasons for that.« Vladimir Gligorov, »Is What Is Left Right? The Yugoslav Heritage«, in: János Mátyás Kovács (ed.), *Transition to Capitalism?*, New Brunswick, NJ 1994, S. 147-172 (hier S. 158).
 - 22 Karin Völkl, »Makedonien/Mazedonien«, in: M. Weithmann (Hg.), *Der ruhelose Balkan*, München 1993, S. 225.
 - 23 Roger Cohen, »In a Town 'Cleansed' of Muslims Serbian Church Will Crown the Deed«, in: *The New York Times*, 7.3.1994.
 - 24 Marie-Theres Fögen, »Das politische Denken der Byzantiner«, in: Fetscher / Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2, München 1993, S. 44.
 - 25 Joseph Brodsky, *Flucht aus Byzanz*, Taschenbuch-Ausgabe: Frankfurt a.M. 1991, S. 357.
 - 26 John Emerich Edward Dalberg-Acton First Baron Acton, »The History of Freedom in Christianity« (1877), in: *Selected Writings of Lord Acton*, ed. by J. Rufus Fears, Vol. I, Indianapolis 1985, S. 33.
 - 27 Hank Johnston, »Religio-Nationalist Subcultures under the Communists: Comparisons from the Baltics, Transcaucasia and Ukraine«, in: *Sociology of Religion*, Bd. 54 (1993), H. 3, S. 237-255.
 - 28 Siehe Bernard Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, S. 71-75. Eine interessante Konfrontation des 'millet'-Wesens mit den austromarxistischen Ideen zur Lösung der Nationalitätenkonflikte der K.u.K. Monarchie versucht Uri Ra'anan, »Nation und Staat«, in: Fröschl / Mesner / Ra'anan (Hrsg.), *Staat und Nation in multi-ethnischen Gesellschaften*, Wien 1991, S. 39 f., S. 52 ff.
 - 29 *Foreign Affairs*, Summer 1993 (hier: S. 39).
 - 30 Vgl. dazu den von N. Stefanov und M. Werz herausgegebenen Sammelband »Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft«, Frankfurt a.M. 1994.
 - 31 Dieses Zitat von David Turton (aus einem Sammelband über »Ethnicity and Conflict at the Horn of Africa«) entnehme ich dem Beitrag Alex de Waals, »The genocidal state«, in: *TLS* July 1, 1994, S. 3. Siehe jetzt auch die Beiträge von R. Kapuscinski und H. Behrend / Cl. Meillassoux in: *Lettre Internationale*, H. 26, 1994.
 - 32 Gellner, Nationalismus, S. 110.
 - 33 So der US-Botschafter in Jugoslawien von 1989-1992, Warren Zimmermann (»A Pavane for Bosnia«, in: *The National Interest*, Fall 1994, S.77.) Zum bosnischen Multikulturalismus vgl. auch Yan de Kerorguen, »Musulmans de Bosnie, l'identité impossible«, in: *Esprit*, No.5 (Mai 1994); sowie Noel Malcolms Buch »Bosnia: A Short History«, New York 1994.
 - 34 Rémy Ourdan, »La fin du rêve bosniaque. Les dirigeants musulmans donnent le coup de grâce à l'espoir d'un Etat multiethnique«, *Le Monde*, 28. Sept. 1994, S.3.
 - 35 Vgl. Olivier Roy, »L'echec de l'islam politique«, in: *Esprit*, No. 8/9 (Août / Sept. 1992), S. 106-129.



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



Fritz Stern

DIE HISTORIKER UND DER ERSTE WELTKRIEG Privates Erleben und öffentliche Erklärung*

Es gibt eine ehrwürdige Tradition von Historikern, die von den großen Umwälzungen ihrer Zeit Zeugnis abgelegt haben: So Thukydides, der uns den Bericht über einen Krieg hinterließ, an dem er selbst als General teilgenommen hatte, einen Krieg, dessen tiefe Ursachen und dessen äußeren Verlauf er mit unvergleichlichem Klarblick erfaßte. Unübertroffen ist auch seine Analyse, wie Kriege das Wesen von Staaten, von Befehlshabern und Soldaten offenbaren, wie Geld und Moral gleichermaßen Faktoren sind, die den Ausgang bestimmen, wie sich Wendepunkte aus ihren psychologischen Wurzeln erklären lassen – und mit seiner Darstellung des Peloponnesischen Krieges wollte Thukydides der Nachwelt einen »immerwährenden Besitz« vermachen. Und das hat er getan.

Thukydides hatte diesen großen Krieg vorausgesehen. Die Macht und das imperiale Streben Athens weckten allgemein große Befürchtungen. Die Katastrophen unserer Zeit hingegen begannen mit einem Krieg, den kaum jemand erwartet hatte – oder, anders gesagt: Der Krieg, der da entbrannte, lief allen Vorstellungen zuwider, die man sich je von einem möglichen Krieg gemacht hatte. Die Menschen hielten es allenfalls für möglich, daß sich die zwischen den Großmächten und auf dem Kontinent bestehenden Rivalitäten zu einem kurzen Krieg entzünden könnten – ähnlich dem von 1870 zwischen Frankreich und Preußen. Die Lehren des amerikanischen Bürgerkriegs und des Russisch-Japanischen Krieges wurden selbst in Militärkreisen außer acht gelassen.

Ich habe mir die Frage gestellt: Wie reagierten die Historiker auf die völlig unvorhergesehene Zerstörung, die über ganz Europa hinwegging? Wie erlebten sie und wie erklärten sie sich diese Zerstörung? Konnten sie, aus nächster Nähe und dem ständigen Druck patriotischer Propaganda ausgesetzt, eine andere Perspektive, eine Art historischer Distanz gewinnen? Ist es denkbar, daß der Krieg ihre Anschauungen gar nicht veränderte, daß er sich auf ihre Ansichten über die Natur des Menschen und das Wesen des historischen Prozesses nicht auswirkte oder brachte er sie einem neuen Verständnis alter Prozesse näher? Wirkte sich ihr Erleben und ihre Erfahrung auf ihre Arbeit aus, prägte der Krieg das Metier des Historikers und

beeinflusste dies wiederum die verschiedenen nationalen Kulturen? Ich denke hier an das, was C.V. Wedgwood mitten im Zweiten Weltkrieg geschrieben hat: »Der Historiker ist für vieles verantwortlich. Die Geschichte – ich meine die Geschichtsschreibung – hat Staaten geschaffen und zugrunde gerichtet, hat Unterdrückte ermutigt und Unterdrücker geschwächt, hat Aggression gerechtfertigt und sich über Recht hinweggesetzt.«¹ Ich möchte mich im folgenden auf einige Historiker von Rang konzentrieren, die Aufzeichnungen hinterlassen haben, und werde mich dabei notgedrungen weitgehend auf den Ersten Weltkrieg beschränken.

Ich möchte die einfachen Prämissen meiner Überlegungen kurz nennen. Ich glaube, daß Gegenwart und Vergangenheit unauflöslich miteinander verbunden sind, daß sich Leben und Arbeit schwerlich voneinander trennen lassen, auch wenn solche Zusammenhänge oft unklar und zum Teil unbewußt sind. Diese Anschauung ist heute weitgehend anerkannt und hat ältere Auffassungen verdrängt, etwa die eines J.B. Bury, der in der Geschichte eine exakte Wissenschaft sah, oder die eines Fustel de Coulanges, der, in aller Bescheidenheit, wie ich glaube, erklärte: Nicht ich spreche, sondern die Geschichte spricht durch mich. Angesichts der unbekümmerten Subjektivität, die heute in manchen Bereichen unseres Faches auf dem Vormarsch ist, könnte man das Verschwinden jener alten Strenge bedauern, die auch in Rankes Wunsch, das Ich auszulöschen, zum Ausdruck kommt, aber ich glaube, nur totalitäre Gesellschaften können das Ich auslöschen. In anderen Verhältnissen und unter anderen Lebensbedingungen werden Historiker der eigenen Zeit und dem eigenen komplizierten Ich kaum entgehen.

Ich möchte kurz auf meine enge innere Beziehung zu diesem Thema eingehen, eine Nähe, deren ich erst gewahr wurde, nachdem ich mich schon für es entschieden hatte – ein Geschenk des Unbewußten. Ich bin im Schatten des Ersten Weltkriegs aufgewachsen. Daheim und auf den Straßen wurde man beständig an den Krieg erinnert – durch die verstümmelten Männer, denen man täglich begegnete. Ich bin genau in der Mitte zwischen den beiden Weltkriegen geboren, und im Laufe meines Lebens und Arbeitens ist mir dieses frühe, schockhafte Erschrecken immer gegenwärtig geblieben. In den sechziger Jahren begann ich, über den Krieg zu schreiben. Ich beteiligte mich an der sogenannten Fischer-Debatte, in der noch einmal die Kontroverse über das Ausmaß der deutschen Verantwortung am Ausbruch des Ersten Weltkriegs aufbrach.² Damals wurde mir nach und nach klar, daß ich den Vietnamkrieg und den Ersten Weltkrieg in einem reziproken Licht sah – eine für mich ganz besondere und nützliche Einsicht in das Wechselspiel zwischen Vergangenheit und Gegenwart.

Aber noch einmal zurück zum Anfang: Im Dezember 1905, nach dem Burenkrieg und dem Russisch-Japanischen Krieg, schrieb der belgische

Historiker Henri Pirenne an einen Freund: »Glaubst Du wirklich an die Möglichkeit eines Krieges? Mir ist es unmöglich, in dieser Beziehung auch nur die geringste Befürchtung zu hegen.«³ Ich glaube, vor dem Juli 1914 dachten die meisten Europäer genauso – zumindest ein großer Teil der akademischen Elite führte ein vergleichsweise privilegiertes Leben, die Angehörigen dieser Elite widmeten sich ihren Studien und ihrer Karriere und glaubten zuversichtlich, daß die Gelehrten immer eine auf Zusammenarbeit und friedlichen Wettstreit gründende internationale Gemeinschaft bilden würden, daß die Grenzen immer offen sein würden und daß sich der intellektuelle und wissenschaftliche Fortschritt weiter fortsetzen werde, ohne den gewohnten Gang des Lebens jemals zu stören. Auch die Historiker machten sich diese bequeme Anschauung und das Vertrauen in die Dauerhaftigkeit, das sich unausgesprochen mit ihr verband, zu eigen; ausgerechnet diejenigen, die sich von Berufs wegen mit den großen Umwälzungen der Vergangenheit befaßten, hielten ihre eigene Welt auf absehbare Zeit für unveränderlich. Gewiß, es gab Ausnahmen, aber der unbewußte kollektive Traum der meisten Gelehrten bestand in der Hoffnung, den überkommenen Lebensrhythmus an die nachfolgende Generation weiterzugeben: ein Leben, zu dem Studien im eigenen Land und im Ausland ebenso gehörten wie Arbeit und Karriere, Muße und gemächliche Reisen zu den Schätzen fremder Länder.

Mit anderen Worten, die meisten dieser Idealtypen, wenn ich einen Begriff Max Webers hier einmal ironisch verwenden darf, waren in der klassischen Antike und der großen europäischen Literatur verankert. Darin bestand ihr Erbe. E.L. Woodward erinnerte sich: »Ich war vierundzwanzig, als der Krieg ausbrach. Bis dahin hatte ich, ohne es zu wissen, viel zu sehr in und mit meinen Büchern gelebt.«⁴ Aus der gleichen Haltung heraus hatten sich vor 1914 viele Historiker vom Leben abgekapselt, hatten sich spezialisiert und ihr Blickfeld immer mehr eingeengt. Mit der Herablassung des humanistisch gebildeten Gelehrten meinte Friedrich Meinecke dazu, daß die Geschichte begonnen habe, nach Laboratorium zu schmecken. Von einigen Ausnahmen – Johan Huizinga etwa – abgesehen, schirmten sich die Historiker gegen die massiven Befürchtungen der Künstler und Schriftsteller ab, die in den Jahren vor 1914 durchaus ein Gespür für die Brüchigkeit und Scheinheiligkeit der etablierten, repressiven Ordnung entwickelten. Von Anfang an kämpfte die künstlerische Moderne in ihren verschiedenen Formen darum, ihrer Ahnung Ausdruck zu verleihen, daß der bürgerliche Schein nur eine häßliche, undurchsichtige Wirklichkeit bemantele, daß die Welt viel chaotischer, viel wirrer und brüchiger sei, als die konventionelle Anschauung dies wahrhaben wollte; vor allem in Deutschland ahnten die Künstler etwas von einer bevorstehenden Katastrophe, und diese Intuition ging in ihrer Schärfe über einen

bloßen Kulturpessimismus, eine rückwärtsgewandte Sehnsucht nach Erlösung, weit hinaus. Ich glaube, man kann mit Recht sagen: »Im frühen deutschen Expressionismus begegnet uns – im Inhalt, in der Form, in der Farbe – ein Motiv der Gewalt, das sehr viel intensiver war als im Kubismus oder im Futurismus.«⁵

Zunächst sah man in dem Krieg, der im August 1914 ausbrach, ein Abenteuer, ein Zwischenspiel, nicht das Ende der gewohnten Lebensweise. Der Hinweis auf die Jubelstimmung in Deutschland im August 1914, auf die unmittelbare Verkehrung von Gewalt in etwas Geistiges ist heute zum Gemeinplatz geworden. Selbst Hermann Hesse konnte noch im Dezember 1914 schreiben: »Die moralischen Werte des Krieges schätze ich im Ganzen sehr hoch ein. Aus dem blöden Kapitalistenfrieden herausgerissen zu werden, tat vielen gut, grade auch Deutschland, und für einen echten Künstler scheint mir, wird ein Volk von Männern wertvoller, das dem Tod gegenübergestanden hat und die Unmittelbarkeit und Frische des Lagerlebens kennt.«⁶ Für viele war der August 1914 ein moralisch-psychologisches Strafgericht über die Welt der Zeit vor 1914. Viel war damals von Erlösung durch Opfer die Rede, ein Gedanke, von dem sich vor allem Teile der kulturellen Elite angesprochen fühlten. Es gab allerdings auch andere Reaktionen. In seinen Kriegserinnerungen schreibt Marc Bloch über die ersten Tage der Mobilmachung in Paris: »Die Traurigkeit, die tief in unseren Herzen begraben lag, zeigte sich nur in den roten, geschwollenen Augen vieler Frauen.«⁷ In mancher Hinsicht ist es bemerkenswert, daß Marc Bloch ein Soldat der ersten Stunde wurde: Er war achtundzwanzig, ein Intellektueller der Oberschicht; doch als Historiker wurde er zum scharfsinnigen Beobachter dieses Krieges, den er unmittelbar miterlebte. Schon in jenen ersten Erinnerungen äußerte er sich als Zeuge der Geschichte; wir wissen, daß seine Erfahrungen als *poilu* sein ganzes Leben geprägt haben. Im Zweiten Weltkrieg meldete er sich erneut als Freiwilliger, und seine eindringliche, schonungslose Analyse der französischen Niederlage von 1940 ist ein historisches Meisterwerk. Als Jude schon gefährdet, schloß er sich auch noch der Résistance an; sein Martyrium nach der Folterung durch die Deutschen ist bekannt; der Kette von Schrecken, deren Zeuge er war, fiel er auch selbst zum Opfer.

Ich fand nur wenige Dokumente, die das private Erleben von Historikern während des Ersten Weltkriegs bezeugen. Aber jene, die ich fand, sprechen von Erfahrungen und Empfindungen, in denen sich die schweigende Masse vielleicht wiedererkannt hätte; allgemeine und individuelle Themen klingen darin an, es gibt unverwechselbare Stimmen und Berichte, die über das Individuelle hinausgehen.

Es wird sich zeigen, daß die meisten dieser Stimmen französischer oder britischer Herkunft sind – aber auch zwischen ihnen gibt es Unterschie-

de. Die Franzosen sahen den Krieg vor allem als historische Pflicht. Einmal mehr ging es um die Verteidigung von *la patrie*. Bei britischen Historikern hingegen erkennt man eine gewisse Abneigung gegen eine Beteiligung am Krieg. Sie fürchteten die mit dem Krieg verbundenen Schrecknisse und sind sich nicht sicher, daß er gerechtfertigt sei. Junge Liberale hatten sich schon dem Burenkrieg widersetzt, und nun äußerten G.M. Trevelyan und E.L. Woodward ihre Zweifel und Skrupel: War die Verletzung der belgischen Neutralität der wirkliche Grund für den Kriegseintritt Großbritanniens? Oder verhielt es sich so, wie E.L. Woodward, den der Krieg bis an sein Lebensende beschäftigte, später formulierte: »Hatte sich England nicht mit dem gleichen politischen Egoismus angesteckt wie Deutschland, weniger plump und prahlerisch, aber befangen in dem gleichen räuberischen Gesellschaftssystem?«⁸

Auf deutscher Seite lagen die Dinge anders: Einen deutschen Bloch oder Tawney habe ich nicht gefunden, also Männer, die in der Historikerzunft schon anerkannt waren und sich nun plötzlich in den Schützengräben wiederfanden. Die Riesen des Fachs waren zu alt und die künftigen Meister zu jung. In einem autobiographischen Fragment erwähnt Gerhard Ritter, der führende Historiker der Zeit nach 1945, seinen Militärdienst in Rußland mit einem Halbsatz. Ich bin auch kaum auf Äußerungen von Unbehagen oder Besorgnis zu Beginn des Krieges gestoßen. Einige der bekanntesten Gelehrten – ich denke an Wilamowitz-Moellendorf oder Dietrich Schäfer – führten den Chor der Chauvinisten an und feierten die Angriffe auf den dekadenten Erbfeind Frankreich und auf Großbritannien, das einen schuldlosen Rivalen zu erdrosseln trachtete, in hohen Tönen. Wo Unbehagen spürbar wird, äußert es sich oft in einer, wie man sagen könnte, defensiven Aggressivität. Einige Historiker spielten eine führende Rolle in der Alldeutschen Bewegung, andere folgten Max Weber und forderten innere Reformen zur Erhaltung der nationalen Einheit als einer unabdingbaren Voraussetzung für jede Art von Sieg. Es gab auch Pazifisten wie Quidde und Förster, aber sie hatten keine Gefolgschaft. Für die Alliierten oder vielmehr für die Historiker auf der Seite der Alliierten, war der Krieg selbst das bedeutsame Ereignis; für die Deutschen waren Anfang und Ende, die Aussicht auf den Sieg und die vernichtende Niederlage, die entscheidenden Momente der Gefühlserregung oder Bewußtseinsveränderung.

Das Anlegen einer Uniform und die damit verbundene Unterordnung unter eine Autorität, die Überzeugung, daß der Dienst im Krieg etwas Ehrenwertes oder zumindest eine Notwendigkeit sei – das alles gehörte zur kontinentalen Erfahrung; den meisten jungen Leuten waren die soldatischen Tugenden eingeschärft worden. Die Uniform symbolisierte patriotische Männlichkeit. Engländern und Amerikanern war diese Haltung

weniger vertraut; der soldatische Geist war ihnen nicht fremd, aber sie feierten ihn lieber nachempfindend, im Gedenken an bestimmte historische Augenblicke.

Doch alle Historiker, die Soldaten wurden, auch diejenigen, die sich wegen ihres Alters für den Dienst hinter der Front meldeten, machten Erfahrungen und Entdeckungen, die sich ihnen, wie ich glaube, unauslöschlich einprägten. Da war zunächst die Begegnung mit dem eigenen Ich, mit jenen Seiten dieses Ich, die man außer in solchen unvorstellbaren Ausnahmesituationen gar nicht kennenlernt. So schrieb etwa R.H. Tawney, dieser von christlicher Milde erfüllte Geist, im Jahre 1916: »Beim Überqueren des Niemandslandes müssen wir mehr Männer verloren haben, als ich damals bemerkte. (...) In den meisten Menschen steckt irgendwo ein urzeitlicher Wilder, ein Tier, das bisweilen nach einer Gelegenheit verlangt, seine Lust an der Zerstörung hervorzukehren. In mir jedenfalls steckt dieser Wilde. (...) Jeder Mann, auf den ich schoß, fiel, bis auf einen. Ich ärgerte mich, war wütend. (...) Nicht daß ich ihm oder sonst irgendwem wehtun wollte. Ich ärgerte mich darüber, daß ich nicht getroffen hatte. Das ist das Scheußlichste am Krieg, diese widerwärtige Frivolität. Man wird zu einem boshaften Affen, der das Ebenbild Gottes fröhlich in Stücke reißt.«⁹ Die Entdeckung des eigenen Ich in der Todesgefahr, der Anblick der Sterbenden, die Angst vor dem Tod und die Gefahr des Todes auf sich nehmen: elementare Gefühlsregungen bei sich und anderen erleben, Aggression und Angst, aber auch Mitgefühl und Anstand – und angesichts all dessen unerschüttert bleiben? Überleben war Zufall – auch dies eine moralisch schwer belastende Erfahrung.

Es gab eine zweite Art von Begegnungen, von der ich meine, daß sie entscheidend war und von universaler Bedeutung: die Begegnung mit Menschen aus anderen Klassen und Regionen, das plötzliche Aufbrechen der abgeschirmten Klassenexistenz. Noch einmal möchte ich Tawney zitieren; er war einer der schärfsten und aufrichtigsten Beobachter, im Stil einem George Orwell nicht unähnlich. In *The Attack* schrieb er: »Wenn das alles ist, wird es ein Spaziergang', sagte ein kleiner Mann neben mir, der freundlichste und tapferste der Freunde, den kein Ärger verdrießen und keine Gefahr erschrecken konnte, von Beruf Maurer, aber einer, der überall Hand anlegen konnte, der Mann, den ich mir vor allen anderen in einer Notlage an meiner Seite gewünscht hätte; doch er ist tot.«¹⁰ Mir scheint, dies war eine allgemeine Erfahrung. Marc Bloch hat sie intensiv durchlebt. Andere waren vielleicht immun gegen sie, blieben verschlossen. Dennoch scheint mir die Erfahrung, daß auch der Maurer ein Mensch im tiefsten Sinne des Wortes ist, eine prägende gewesen zu sein, für Historiker ebenso wie für andere Kriegsteilnehmer.

Ich möchte mich einem anderen Historikerbeobachter des Krieges zu-

wenden, Elie Halévy, bei Kriegsausbruch 44 Jahre alt, damals schon ein anerkannter Historiker und Philosoph, berühmt durch seine Geschichte des englischen Volkes, die, wie er 1911 in einem Brief schrieb, aus dem Wunsch entstanden war, »das unergründlichste Volk zu ergründen, das moralischste, das am wenigsten zur Vertraulichkeit neigende, das mobilste, das anpassungsfähigste, das offenste und zugleich scheinheiligste.«¹¹ Halévy hat in Thukydides immer einen Lehrmeister erblickt, und im Ersten Weltkrieg sah er ein Ereignis von den Dimensionen des Peloponnesischen Krieges, einen Krieg, dessen Ursachen so tief reichten, daß er Jahrzehnte dauern könnte. Halévy hatte den Krieg als solchen immer gehaßt, doch als er dann ausbrach und es nach den ersten Schlachten schon 50 000 Verwundete gab, meldete er sich zum Sanitätsdienst und arbeitete die meiste Zeit über in einem Lazarett im savoyischen Albertville. »Dienstbotenarbeit«, so schrieb er, »– aber nützlich, und das Gespräch mit dem einfachen Soldaten ist in diesen Zeiten gescheiter als die Korrespondenz mit Intellektuellen.«¹² Im Dezember 1914 schrieb er: »Wenn die pazifistische Rhetorik im Krieg falsch klingt, so klingt die kriegerische noch falscher. Der einzige Schriftsteller, der mich zur Zeit befriedigt, ist Joffre [der den Tagesbefehl ausgegeben hatte, mit dem die Marne-Schlacht begann]. Der Rest ist Schweigen oder sollte es sein.«¹³

Aber der Rest war nicht Schweigen. Im Gegenteil, der Lärm der Propaganda und ein immer dichteres Gespinnst von Lügen machten denjenigen schwer zu schaffen, die ausgebildet waren, Quellen und Dokumente aufzusuchen und zu deuten, um der Wahrheit so nah wie möglich zu kommen. Marc Bloch erkannte, wie schnell sich falsche Gerüchte ausbreiteten. Er wies auf die Allgegenwart dessen hin, was er kurz nach dem Krieg in einem berühmten Aufsatz die »*fausses nouvelles*« nannte, und darauf, wie heftig und ängstlich die Menschen in Zeiten großer Unsicherheit schon auf die leiseste Andeutung von Verrat reagierten¹⁴; Zensur und pausenlose, die Wahrheit entstellende Propaganda waren kennzeichnend für diese Atmosphäre. Den ganzen Krieg hindurch äußerte Halévy immer wieder seine Besorgnis über einen stetigen Machtzuwachs des Staates in allen Lebensbereichen. Würde der Staat im Frieden wieder freigeben, was er sich im Krieg genommen hatte?

Tawney wiederum sah, wie aus der Kluft zwischen Heimat und Front eine andere Unwahrheit hervorwuchs. Im Jahr 1916 begann er einen Artikel mit den Worten: »Es ist sehr schön, wieder zu Hause zu sein. Aber bin ich zu Hause?« Er fühlte sich abgestoßen von dem Bild, das sich die Öffentlichkeit in England vom Frontsoldaten gemacht hatte, abgestoßen davon, wie Zivilisten, die Zivilisten geblieben waren, es offenbar nötig hatten, Zivilisten, die Soldaten geworden waren, zu verherrlichen. »Aber zwischen euch und uns hängt ein Schleier. Ihr selbst vor allem habt ihn,

ohne es zu bemerken, hervorgebracht. (...) Ihr habt euch, so möchte ich behaupten, entschieden, euch ein Bild zu machen, weil euch die Wahrheit nicht gefällt oder weil ihr sie nicht ertragen könnt. (...) Von der materiellen Wirklichkeit des Krieges, die alles andere färbt, von der endlosen, abscheulichen körperlichen Erschöpfung sprecht ihr kaum, denn sie würde den Glanz, die Kraft, den Elan des Bildes beeinträchtigen. Vom Innenleben eurer Soldaten, von dem fortwährenden Zusammenprall widersprüchlicher moralischer Grundsätze, davon, daß die Seele von mechanischer Monotonie erdrückt zu werden droht, davon, wie schwierig es ist, sich Quellen der Erfrischung zu bewahren, von dem Gefühl, *eine nutzlose Rolle in einem Stück zu spielen, das von Affen aufgeführt und von Verrückten inszeniert wird, von alledem, so scheint mir, ahnt ihr nichts.*«¹⁵ (Hervorhebung von mir.) In Tawneys gerechtem, verzweifelmtem Zorn kommt ein Gefühl der Gespaltenheit zum Ausdruck, in dem, wenn auch vielleicht unbewußt, eine Vorahnung anklingt: Jenes falsche Bild wird auch das Leben in der Nachkriegszeit vergiften, und es wird zynische Zweifel hervorbringen. Tawney weist auf ein moralisches Dilemma hin, das uns noch heute plagt: Wie soll man leidenschaftslos über den Krieg sprechen, ohne ihn zu verherrlichen, aber auch ohne dem oft ungewollten Heldenmut der Soldaten in ihrer Notlage die gebührende Bewunderung zu versagen?

Ich glaube, der Historiker spricht oft nicht nur für sich, auch wenn seine Eindrücke sein eigenes Leben vielleicht dauerhafter formen als das anderer Menschen. Über seine ersten fünf Monate als *poilu* schrieb Marc Bloch: »Ein Leben, zugleich barbarisch, gewalttätig, oft farbenreich, aber oft auch von trostloser Monotonie, dazwischen Fetzen von Komödie und grausamer Tragödie. Wer hätte während fünf Monaten im Feld nicht eine reiche Ernte von Erfahrungen angehäuft?«¹⁶ Alle historischen Tatsachen, so schrieb er später, seien wesentlich psychische Tatsachen.¹⁷ Er sah, wie sich Männer aus allen Klassen und allen Regionen in einfache Soldaten verwandelten, er erlebte die Kameradschaft, in der er die Grundlage des Mutes erkannte. Aber Bloch lernte nicht nur die Menschen kennen; er skizzierte auch die Dörfer und Kirchen, die er um sich her sah. Er schrieb: »Es läßt sich nicht leugnen, daß das in der horizontblauen Uniform verbrachte Jahr vor allem dem Stadtbewohner Gelegenheit bot, tiefer in die Geborgenheit der Natur und der Landschaft einzudringen, als die flüchtigen Ferien ihm dies früher erlaubt hatten.«¹⁸ Blochs gesamtes späteres Werk zeugt von dieser tiefen Bindung an den Boden, an die Felder und Dörfer, an die bäuerlichen Ursprünge Frankreichs. Eingestimmt auf die Tönung dieser Welt und eingedenk ihrer geistigen und materiellen Formen, versuchte er, die Anfänge des französischen Volkslebens wiedererstehen zu lassen. Die Zeit, die Bloch als Soldat und Offizier verbrachte, prägte ihn für den Rest seines Lebens.

Für viele war der Krieg mit seinem endlosen, sinnlosen Leiden eine radikalisierende Erfahrung. Einerseits die Entdeckung des einfachen Mannes – die Erkenntnis, daß nicht irgendeine Klasse oder Glaubensrichtung Tugend, Mut und Anstand für sich gepachtet hatte. Andererseits aber auch die Erfahrung der Unzulänglichkeit der Vorgesetzten, ihrer Unfähigkeit und ihrer moralischen Mittelmäßigkeit. So schrieb Sir Llewellyn Woodward später: »Wenn ich an meine eigenen zornigen Erwägungen über unsere Kommandeure zurückdenke, erkenne ich bei mir selbst eine beträchtliche Selbstgefälligkeit, eine intellektuelle Unduldsamkeit und einen halb eingestanden Klassenneid.« Aber über seine Abneigung gegen die »militärische Arroganz« hinaus erkannte er das »geringe Maß an fachlicher Kompetenz«. »Niemand zweifelte an ihrem Mut, ihrer Disziplin, ihrer Besonnenheit in schwierigen Augenblicken, ihrem Durchhaltevermögen. Ihr Problem war ein Mangel an Phantasie und ›freier Intelligenz‹.« So gelangte er zu dem Schluß: »Die siegreichen Generäle haben die europäische Zivilisation durch die Methoden, deren sie sich zu ihrer Rettung bedienten, beinahe zerstört.« Doch was er als ihren »geistigen Analphabetismus« bezeichnete, ging über persönliches Versagen weit hinaus: Eine ganze Gesellschaft hatte diesen Analphabetismus hervorgebracht.¹⁹ Und in seinem keineswegs unvoreingenommenen Kriegsepos, seinem Buch *World Crisis*, versuchte Winston Churchill die Gefühle zutiefst kriegsmüder Soldaten wiederzugeben: »Als ich in der Dämmerung eines Novemberabends zum erstenmal einen Zug Grenadiere durch die matschigen Felder führte, die den Zugang zu unseren Gräben gewährten (...) gelangte ich zu der festen Überzeugung, daß die einfachen Soldaten und ihre Offiziere, gewappnet mit ihrer Sache, durch ihre Tugenden zuletzt die Fehler und Versehen von Stäben und Kabinetten, von Admirälen, Generälen und Politikern und ohne Zweifel auch viele meiner eigenen wiedergutmachen würden.«²⁰ Das Bestreben der Franzosen und Briten im Zweiten Weltkrieg, die Menschenverluste an der Front möglichst gering zu halten – ein Bestreben, das in beiden Ländern auf sehr unterschiedliche Weise in die Tat umgesetzt wurde – erwuchs aus der Abdankung von Vernunft, Humanität und wohlverstandenen Nationalinteresse im Ersten Weltkrieg.

»Gewappnet mit ihrer Sache«, schrieb Churchill – aber worin bestand für die Historiker »ihre Sache«? Ich glaube nicht, daß es der mit zunehmendem Dünkel verkündete offizielle Anspruch war, für Demokratie und Zivilisation zu kämpfen; bei den Historikern wuchs vielmehr der Verdacht, daß die eigenen Kriegsziele das patriotische Getrommel lügen strafen. Doch die britischen Historiker waren, genau wie Marc Bloch und andere, der festen Überzeugung, daß ein deutscher Sieg eine unerträgliche Zukunft mit sich bringen würde. Die meisten von ihnen hatten die deutsche Wissenschaft einst hochgeschätzt, sie hatten dieses in vieler Hinsicht so verhei-

ßungsvolle Land mit seiner erstaunlichen wissenschaftlichen Kreativität und seinem reichen musikalischen und künstlerischen Erbe bewundert; Deutschland war tatsächlich ein Land der Dichter und Denker gewesen. Aber die alten Bindungen zerbrachen, als im Oktober 1914 dreiundneunzig prominente deutsche Künstler, Gelehrte und Naturwissenschaftler den »Aufruf an die Kulturwelt« unterzeichneten, ein trotziges Manifest, das Deutschlands Unschuld beteuerte, auf der unverbrüchlichen Einheit von deutscher Kultur und deutschem Militarismus beharrte, den deutschen Einmarsch in Belgien verteidigte und bestritt, daß dabei irgendwelche Greuel vorgefallen seien. Dieses an einstige Kollegen und Freunde gerichtete Manifest fand im Westen rasche Verbreitung und wurde wie eine zweite, diesmal moralische Kriegserklärung aufgefaßt, ein unerhörtes Beispiel autistischer Arroganz, vielleicht die erste in unserem Jahrhundert von Intellektuellen unterzeichnete Erklärung, die sich als Ausdruck der Freiheit gab, in Wirklichkeit aber nur von tiefer Unterwürfigkeit zeugte. Vielleicht war der Antagonismus zwischen deutschen Intellektuellen und Gelehrten und ihren Kollegen auf der Seite der Alliierten unvermeidlich; viele von denen, die das Manifest unterzeichneten, mögen sogar gehofft haben, auf diese Weise eine Entfremdung zu vermeiden – und bewirkten doch genau das Gegenteil. Die übrige Welt, auch Amerikaner wie Nicholas Murray Butler, fühlte sich betrogen und beleidigt, weil ihre deutschen Kollegen die Wahrheit verraten und die elementarsten Objektivitätsmaßstäbe über Bord geworfen hatten.²¹ Ein weiteres Ideal war zerstört – und das schon in den ersten Wochen des Krieges. Selbst ein zurückhaltender, unabhängiger Patriot wie Elie Halévy war über den »Aufruf« entsetzt und spielte mit dem Gedanken, eine Liste von Deutschen zu veröffentlichen, die ihn nicht unterzeichnet hatten, ließ diesen Plan aber fallen, als ihm klar wurde, daß eine solche Liste diese Personen entweder provozieren oder kompromittieren würde. Es dauerte auch nicht lange, da klang das Pochen der Alliierten auf die eigene Rechtschaffenheit kaum weniger hohl als die deutsche Propaganda, und bald stimmten Gottesdiener und Moralwächter überall in den chauvinistischen Chor ein. Dennoch, es war die Furcht vor einem siegreichen, arroganten Deutschland, die die Historiker veranlaßte – unter Zweifeln und Skrupeln, die ihnen zur Ehre gereichen – an ihrer Sache festzuhalten und für sie einzustehen. Diese Furcht und die enge Beziehung zu den anderen Soldaten und zum eigenen Land.

Als der Krieg endlich zu Ende ging, herrschte unter den Historikern auf Seiten der Alliierten wenig Jubel. Erleichterung und Besorgnis waren die vorherrschenden Empfindungen. Einen geistigen Waffenstillstand gab es nach dem November 1918 nicht. Wenige glaubten, daß die Lichter, die im August 1914 erloschen waren, nun wieder angezündet würden; wenige teilten den Optimismus eines G.P. Gooch, eines glühenden Verfechters der

Idee des Völkerbundes, der damals schrieb: »Wenn wir die neue Weltordnung aufbauen wollen, für deren Schöpfung zehn Millionen junger Männer ihr Leben dahingaben, müssen wir versuchen, die Ursachen, geistige nicht weniger als materielle, zu beseitigen, aus denen heraus die größte Tragödie der Geschichte erwachsen ist.«²² Einige Historiker, die sich seit langem um die nationale Selbstbestimmung von Tschechen, Polen und Südslawen bemüht hatten – ich denke hier an R.W. Seton-Watson –, schöpften aus dem Zusammenbruch der alten Reiche wahrscheinlich Hoffnung und Befriedigung. Doch das war nur ein begrenzter Sieg der Liberalität zu einem unvorstellbar hohen Preis. Ich glaube, G.M. Trevelyan traf die düstere Stimmung der meisten Menschen richtig, als er schrieb: »Wir sind heutzutage um nichts besser als ein Trupp Urmenschen, die einen Weltbrand überlebt haben. Betäubt sitzen wir zwischen den Ruinen der Welt, die wir kannten (...) Das Leben vor dem Krieg ist sonderbar unterschieden von dem Leben nachher. Die Gewißheit der Dauer ist verschwunden.«²³

Eine gewisse elitäre Nostalgie schwingt in Trevelyans Bemerkung wohl mit, dennoch brachte er einen tiefgreifenden Stimmungswandel zum Ausdruck, der viele Europäer erfaßt hatte. Das Gefühl der Dauerhaftigkeit war tatsächlich verschwunden und mit ihm die ermutigende Idee des Fortschritts, die die Voraussetzung vieler historischer Arbeiten und anderer intellektueller Bemühungen vor 1914 gewesen war. In den Augen vieler hatte es in der Welt vor 1914 eine glückliche Verbindung zwischen den Ideen von Dauerhaftigkeit und Fortschritt gegeben.

Felix Gilbert schreibt in seinen Memoiren: »Zu jung, um im Krieg zu kämpfen, jedoch alt genug, über meinen künftigen Weg entscheiden zu müssen, bevor die Welt wieder eine feste Ordnung angenommen hatte, glaubte ich, einer besonderen Generation anzugehören, und viele meiner Altersgenossen teilten dieses Gefühl. Anders als die Generation davor und danach waren wir skeptisch gegenüber den Werten der Vergangenheit, aber ebenso skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit gesicherter Verhältnisse in der Zukunft.«²⁴ Eine brüchige, angsterfüllte, desillusionierte Welt ging aus der Katastrophe hervor – und auf tausenderlei Weise überschattete dieser Krieg die nächsten beiden Jahrzehnte. Nirgendwo ein Land, in dem, wie Lloyd George es versprochen hatte, Helden leben konnten – daher auch die Faszination, die die selbstproklamierte egalitäre Gesellschaft, die an die Stelle der russischen Autokratie trat, für manche besaß. Liegt uns diese Stimmung heute nicht wieder besonders nahe? Sind nicht auch die jungen Leute von heute skeptisch, was die Werte der Vergangenheit angeht, und unsicher im Hinblick auf die Stabilität der Zukunft – trotz der Hoffnung, mit der ein junger amerikanischer Präsident, der in Oxford studiert hat, die Welt erfüllt?

Über deutsche Historiker habe ich kaum gesprochen; aber, wie gesagt, kaum einer von ihnen hat seine unmittelbaren Eindrücke an der Front festgehalten. In der Heimat waren die deutschen Historiker in der Mehrzahl unkritische Befürworter des Krieges, viele von ihnen sogar echte Propagandisten, die die Alliierten für ihre Raubgier und ihre Scheinheiligkeit schmähten und die Vorherrschaft Deutschlands über Europa forderten. Es gab allerdings auch warnende Stimmen, besonders beharrlich und eindringlich natürlich die von Max Weber.

Bei Ausbruch des Krieges stand der fünfzigjährige Weber in einem starken Zwiespalt. Im August 1914 schrieb er in einem Brief: »Denn *einerlei*, wie der Erfolg ist – dieser Krieg ist groß und wunderbar.« Aber von Anfang an fürchtete er auch, die »großsprecherische (...) prahlende« Außenpolitik Deutschlands seit 1895 habe die Fähigkeit seines Landes geschwächt, einen Krieg zu führen, den er für notwendig hielt, um Deutschlands Stellung als Großmacht zu bekräftigen. Im Oktober 1914 schrieb er an Tönnies: »Die Hunderttausende bluten für die entsetzliche Unfähigkeit unserer Diplomatie (...)« Er meldete sich zum Militärdienst und leitete für ein Jahr ein Militärlazarett. Begierig, Verantwortung zu übernehmen, mochte er nicht glauben, daß diejenigen, die das Land regierten, ihm kein politisches Amt anvertrauen wollten. »Muß man denn entweder ein Esel oder ein Streber sein, um bei den Behörden akzeptabel gefunden zu werden?«²⁵ Er hegte sehr konkrete Vorstellungen über eine Nachkriegsordnung, in der Deutschland eine stärkere Position einnehmen sollte. Zugleich jedoch ahnte er den wirklichen Ausgang des Krieges – wenngleich er ihn sich weniger drastisch vorstellte – und war dennoch zutiefst bestürzt, als der Zusammenbruch dann wirklich kam; im Augenblick der Niederlage mochte er die Regierenden nicht verurteilen, obwohl er schon 1917 die Macht des reaktionären Extremismus erkannt hatte. Sein Realismus begriff die deutsche Torheit und ihre tieferen Ursachen; doch sein Patriotismus erlegte ihm beharrliches Schweigen auf. In das Kalkül, wie groß die Macht einer Nation sei, sollte man stets auch ihre Fähigkeit zur Selbstkritik, zur kollektiven verständigen Entrüstung einbeziehen. In diesem Jahrhundert hatte Schweigen – und mochte es auf noch so edlen Motiven beruhen – oft unselige Folgen, vor allem in Deutschland.

Auch Friedrich Meinecke wandte sich gegen den alldeutschen Wahn. Doch nach dem plötzlichen Zusammenbruch standen diese Gemäßigten vor einer beklemmenden Wahl: offen zu sagen, wie sie dachten, und damit Wasser auf die Mühlen der Radikalen im eigenen Land und der rachsüchtigen Alliierten im Ausland zu leiten oder die eigenen Ansichten über Verrat und Treubruch für sich zu behalten. Ihr Schweigen überließ es den radikalen Künstlern, die Torheit des alten Reiches mit seiner Kriegsherrlichkeit bloßzustellen, etwa George Grosz, dessen bissige Porträts die

alten etablierten Klassen empörten. Nach 1918 führten die Deutschen den Krieg mit unverminderter Erbitterung gegeneinander und gegen ihre früheren Feinde weiter.

Selbst der konservative Gerhard Ritter, der im Januar 1919 von den deutschen Revolutionären als von einem entfesselten, schwer wieder zu bändigenden Tier sprach, räumte in privaten Briefen ein, daß in der deutschen Politik vor und während des Krieges nicht alles zum Besten bestellt gewesen sei.²⁶ Ernst Troeltsch, der große liberale Theologe, schrieb am Tag des Waffenstillstands: »Allein das Morden ist zu Ende, die Illusion zerstoßen, das alte System ist unter seiner Sünde zusammengebrochen.« Und Ende Oktober 1918 schrieb Friedrich Meinecke, er und jeder andere wünsche sich, ehrenvoll zu sterben, und fügte hinzu: »Ein furchtbares, düsteres Dasein erwartet unser unter allen Umständen! Und so sehr mein Haß gegen die Raubtiernatur der Gegner fortlodert, ebenso heiß ist auch mein Zorn und Empörung über die deutschen Gewaltpolitiker, die uns durch ihre Überhebung und ihre Dummheit in diesen Abgrund gerissen haben.«²⁷ Aber im großen und ganzen scheuten sich die deutschen Historiker, die Sünden des alten Systems, die Arroganz und die Dummheit der deutschen Machthaber zu kritisieren – zum Teil auch weil sie der alten Ordnung verbunden blieben. Die Niederlage machte den anfangs so triumphalen deutschen Nationalismus weinerlich und gehässig; wie andere deutsche Akademiker neigten auch die meisten Historiker zu einer unachgiebigen Haltung – und bestätigten auf diese Weise die Kollegen auf der alliierten Seite, die sich sträubten, sie wieder in die internationale Gemeinschaft aufzunehmen.

Die Niederlage und die Demütigung von Versailles erbitterten die deutschen Historiker und bestärkten sie in ihrer Identifikation mit nationalistischen Positionen. In seiner Luther-Biographie legte Gerhard Ritter großen Wert darauf, daß Deutschland kein westliches Land sei. In seiner spektakulären Biographie des Staufferkaisers Friedrich II., des *stupor mundi*, verherrlichte Ernst Kantorowicz, der jüdische Nationalist, der später ins Exil nach Oxford und Princeton ging, seinen Helden als einen zweiten Cäsar – lag darin unausgesprochen ein Tadel der demokratischen Zwerge seiner eigenen Zeit? Es gab natürlich auch Gemäßigte, Ausnahmgestalten, Männer, die nach intellektueller Versöhnung suchten. Ich denke hier an Weber, Meinecke oder den weitgehend vergessenen liberal-katholischen Historiker Franz Schnabel. Ein bedeutender Historiker wie Otto Hintze sah sich durch den Krieg zu einer veränderten Betrachtungsweise genötigt; er gab die enge politische, auf Preußen konzentrierte Perspektive seiner Studien aus der Vorkriegszeit auf und wurde Komparatist. Merkwürdigerweise und bis heute beunruhigend kam die thematische Ausweitung des Faches hin zur Sozialgeschichte allerdings erstmals unter den Nationalso-

zialisten zustande. Aber auch in der Weimarer Republik gab es natürlich Dissidenten. Der bekannteste unter ihnen war Eckhart Kehr, der die inneren gesellschaftlichen Gründe für die verhängnisvollste Entscheidung der deutschen Vorkriegspolitik bloßlegen wollte, die Entscheidung zum Bau einer Hochseeflotte. Wegen dieses und anderer Affronts gegen Nation und Zunft wurde er von der etablierten Historikerelite als Außenseiter behandelt. Kehr und seine wenigen Mitstreiter nahmen daraufhin Zuflucht bei der Polemik. Toleranz, Offenheit, Bereitschaft zur Kontroverse gehörten nicht zu den Merkmalen des akademischen Lebens in Deutschland. Mit einem Begriff Isaiah Berlins könnte man sagen, das intellektuelle Leben Deutschlands war von einer »gegenaufklärerischen« Mentalität geprägt – sowohl vor dem Krieg als auch in noch stärkerem Maße, wenngleich mit ehrenwerten Ausnahmen, nachher.

Die Zeit nach Versailles war überall eine Zeit des Rückzugs, Deutschland bietet dafür nur ein besonders extremes Beispiel. Viele Historiker beschränkten sich auf monographische Arbeiten, auf historische Fingerübungen. Im Anschluß an den berüchtigten Kriegsschuldparagraphen des Versailler Vertrages versuchten Historiker in allen ehemals am Krieg beteiligten Ländern Verantwortlichkeiten zu klären, wobei sie als wichtigste Quelle diplomatische Berichte benutzten, zusammengestellt von Gelehrten, die ihrerseits nicht immer frei von offizieller Überwachung waren. Es waren nutzlose Bemühungen, bei denen das gewünschte Ergebnis oft von vornherein feststand.

Ich möchte kurz auf einige Ausnahmen eingehen, einige Historiker, die sich nicht zurückzogen und an denen erkennbar wird, daß der Krieg hier und da auch neue Anstöße für das historische Denken gab. In den zwanziger Jahren war der heute weitgehend in Vergessenheit geratene belgische Historiker Henri Pirenne ein hochgeachteter, prominenter Vertreter seines Faches; im Jahre 1916, als er schon einen Sohn an der Front verloren hatte, leitete er den Widerstand gegen deutsche Forderungen, die Universität von Gent wieder zu öffnen und Flämisch zur offiziellen Sprache zu machen. Die Deutschen erkannten Pireennes zentrale Rolle, verhafteten ihn und deportierten ihn nach Deutschland – ließen ihm jedoch immerhin genug Freiheit, ein Buch zu schreiben. Wie großartig wäre es, wenn wir eine Sammlung bedeutender Bücher besäßen, die in der Gefangenschaft geschrieben wurden! Pirenne begann mit der Arbeit an einer Geschichte Europas seit den Invasionen der Barbaren. Zugleich erwies er sich als ein scharfer Beobachter seiner Mitgefangenen und des Landes, das ihn gefangenhielt. Nachdenklich stimmten ihn die britischen Kameraden, die in der Gefangenschaft den Tag von Waterloo feierten – und ihn erschreckte, was er von Deutschland sah, einem Land, in dem auch er studiert und das er einst mehr als alle anderen bewundert hatte. In seinen *Souvenirs de capti-*

vité zeichnete er ein niederschmetterndes Bild von der deutschen Professorenschaft, von der Unterwürfigkeit, mit der sie die Schlinge um ihren Hals auch noch verherrlichte – solange sie nur gehörig verziert war. Er glaubte, die alten deutschen Tugenden hätten im Krieg Bankrott gemacht, und schilderte ein Land, in dem Hysterie herrschte und der Rassismus auf dem Vormarsch war.²⁸ Ungefähr um die gleiche Zeit war auch ein französischer Offizier in deutscher Kriegsgefangenschaft, der die lähmenden Konflikte innerhalb der deutschen Führung während des Weltkriegs intuitiv erkannte; de Gaulle ahnte die Kluft, die zwischen der zivilien und der militärischen Führung bestand, und nannte sein inzwischen fast vergessenes Buch mit Recht *La Discorde chez l'ennemi*.

Für sein Werk zur Wirtschaftsgeschichte vielfach bewundert, wurde Pirenne nach dem Krieg zu einem Helden der Zunft. Er führte den Vorsitz über den ersten internationalen Historikerkongreß nach dem Krieg, der 1923 in Brüssel stattfand. Zehn Jahre zuvor hatte der Kongreß in London getagt, und damals hatten die Deutschen die größte Delegation entsandt. Diesmal wurden auf Pireennes Betreiben Deutsche nach Brüssel nicht eingeladen. Pirenne hatte alle deutschen Auszeichnungen und Titel zurückgegeben und alle Beziehungen zu dem Land, dem er sich einst eng verbunden gefühlt hatte, abgebrochen. Andere hielten es wie er. Und dennoch forderte Pirenne, der die nationalistischen Exzesse während des Krieges bedauerte, man müsse mit der traditionellen Nationalgeschichte brechen, und hob hervor, nur ein vergleichender Ansatz könne rassistische und nationale Scheuklappen vermeiden und die Originalität und Individualität jeder Nation erkennbar machen. Der Anlaß verlieh seinem Appell besonderes Gewicht, und Pirenne freute sich, unter den Zuhörern auch Marc Bloch und Lucien Febvre zu sehen.

Febvre und Bloch hatten Pirenne schon 1921 gebeten, die Leitung einer neuen, dezidiert »alliierten« Zeitschrift zu übernehmen, die sich der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte widmen sollte, Gebieten, um die es ihrer Meinung nach in Frankreich nicht sonderlich gut bestellt war. Der Anstoß zu diesem Projekt war ein zugleich historiographischer und ein politischer: Vor 1914 hatten die Deutschen eine Zeitschrift, die *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* herausgegeben. Sie hatte ihr Erscheinen während des Krieges eingestellt, aber selbst wenn sie demnächst wieder erscheinen sollte, »könnten wir uns nicht, als wäre nichts gewesen, daran beteiligen wie vor 1914«. Febvre und Bloch sahen in Pirenne den einzigen möglichen Lehrmeister, sie wählten ihn zu ihrem Mentor, erfüllt von echter Bewunderung und wohl wissend, daß sie auf sein Prestige angewiesen waren. Wie sehr können doch solche über die Generationengrenzen hinwegreichenden Freundschaften unser privates und berufliches Leben bereichern! Febvre und Bloch sahen in Belgien auch einen idealen Ort für ihr

Projekt, in Anbetracht der im gemeinsamen Kampf gebrachten Opfer und jener »unvergeßlichen Tage, als man spüren konnte, wie sich die Seele eines Volkes regte, das dieses Glück hatte: in einer Stunde der Entscheidung seinen Historiker zu finden«. Febvre und Bloch gingen mit ihren Vorgängern, ihren eigenen »traurigen« Lehrern hart ins Gericht, sie sollten an dem neuen Unternehmen nicht beteiligt werden: »Titel und Rang verleihen nicht immer Talent – jedenfalls sind sie nicht unbedingt jenem geistigen Schwung förderlich, der Jugend ist (...)«²⁹ Wie Pirenne wollten auch sie jede Zusammenarbeit mit den Deutschen einstellen, zumindest für einige Zeit. An dieser Frage scheiterte das Projekt schließlich: Amerikanisches Geld wurde gebraucht, aber Waldo Leland vom American Council of Learned Societies bestand darauf, eine deutsche Beteiligung sei unabdingbare Voraussetzung für eine amerikanische Förderung. Die amerikanische Förderung der europäischen Integration, der Wiedereingliederung Deutschlands hat eine bemerkenswerte Geschichte.

1927 erneuerte Marc Bloch in Oslo sein Plädoyer für einen neuen Typus von Geschichtsschreibung, für einen vergleichenden Ansatz. Schließlich gründeten er und Febvre 1929 ein rein französisches Forum, die *Annales*, die einmal mehr auf das zielten, was Historiker oft gefordert und selten erreicht haben: eine wirklich umfassende Sicht auf die Vergangenheit, deren vielfältige Faktoren von der Wirtschaftsgeographie bis zum kulturellen Milieu in ihrem Zusammenhang untersucht werden sollten. In den *Annales* begrüßte Bloch 1933 Georges Lefebvres Untersuchung über die *Grande Peur* im Jahre 1789 als eine monumentale Studie über die halluzinatorischen Erfahrungen einer ganzen Nation. Bloch mit seinem Verständnis für die »fausses nouvelles« erkannte das Verdienst genauer psychologischer Untersuchungen von politischen Ereignissen; er erkannte in Lefebvres Werk das, was auch wir heute in ihm sehen: eine Studie über »Mentalitäten«, bevor solche Studien zur Mode wurden. Insgesamt muß man sagen, daß nur wenige Historiker die Hoffnungen der *Annales* erfüllten; die zeitgenössischen Vertreter der *Annales*-Schule scheinen oft mehr an der Dekonstruktion der Methode interessiert als daran, die Vergangenheit aus den anfänglich intendierten Perspektiven zu rekonstruieren.

Schon 1923 betrieb Johan Huizinga, der große holländische Historiker, in der Nachfolge Jacob Burckhardts eine übernationale Geschichtsschreibung, die, wie mir scheint, ebenfalls von der Erfahrung des Krieges durchdrungen war. Sein Buch *Herbst des Mittelalters* schrieb er während des Krieges, in einer Zeit privaten und allgemeinen Leids. Ich spüre in diesem Buch eine spezifische Betroffenheit angesichts der Gewalt, in der ein Zeitalter endete, und eine Hervorhebung destruktiver Leidenschaften. »Gewiß, jede Zeit läßt in der Überlieferung mehr Spuren ihres Leids als ihres Glücks zurück. Es sind die leidvollen Geschehnisse, die zur Geschichte

werden.«³⁰ Wie Burckhardt war auch Huizinga ein engagierter, von Sorge erfüllter Beobachter seiner Zeit; der Materialismus, die geistige Leere, die Macht der Technik über das Leben – das alles stieß ihn ebenso ab wie die steigende Flut des Rassismus in den dreißiger Jahren. Er war ein Europäer vor der Zeit: In einem offenen Brief an Julien Benda sprach er sich im Dezember 1933 für ein gemeinsames Europa vieler Nationen und Kulturen aus, für eine freie, nicht irgendeiner monströsen Behörde untergeordnete Assoziation: »Die nationalistische Erbitterung, die heute ehrenwerte Geister in den Wahnsinn getrieben hat, wird zuletzt der Idee Europas dienen. Das Fieber wird sich legen. Die großen Irrtümer sind bis jetzt noch immer überwunden worden.«³¹ Aber zunächst einmal fiel eben diese nationale Wut über sein eigenes Land her. Auch Huizinga wurde zum Wortführer des Widerstandes gegen deutsche Forderungen und unterstützte seine Kollegen an der Universität Leiden, die sich im Herbst 1940 dagegen wehrten, ihre jüdischen Kollegen zu entlassen. »Wenn es darauf ankommen wird, unsere Universität und die Freiheit der Wissenschaft in Niederland zu verteidigen, dann müssen wir alles daransetzen können: unser Gut, unsre Freiheit und sogar unser Leben.«³² Die deutschen Eroberer erkannten einen unbeugsamen Feind und deportierten den Achtzigjährigen in ein deutsches Lager, wo er seinen Mitgefangenen mit einem ergreifenden, sorgfältig abgewogenen Vortrag über die Befreiung Leidens, die Befreiung von spanischer Tyrannei, neuen Mut schenkte.

Im Jahre 1929 hielt Elie Halévy die Rhodes Lectures in Oxford unter dem Titel »The World Crisis, 1914-1918«, meiner Ansicht nach die beste Analyse des Krieges, seiner Ursprünge und seiner Bedeutung. Er erkannte das Törichte an dem Versuch, die Ursprünge des Krieges durch Untersuchungen von Politik und Diplomatie zu ergründen: »Mit Pillen ein Erdbeben kurieren.«³³ Ein treffendes Bild: Der Krieg war das Resultat lange unterdrückter unterirdischer Kräfte, des Zusammenstoßes heftiger Spannungen innerhalb der Nationen und zwischen ihnen, von inneren Kräften, die zur sozialistischen und nationalistischen Revolution drängten, und jenen Kräften, die die Großmächte in Gegensatz zueinander brachten. Halévy verstand das Wechselspiel zwischen inneren und äußeren Faktoren und berücksichtigte auch das, was James Joll später »die stillschweigenden Annahmen« der führenden Politiker nannte. Er war vielleicht der erste, der einen gewissen Abstand zu der Katastrophe gewann; der Geist von Locarno mag ihm diese Distanzierung erleichtert haben. Halévys umfassende Deutung hat sich heute allgemein durchgesetzt; die Auseinandersetzung mit dem Krieg überhaupt, diesem gewaltigen Schrecken, wurde sehr vernachlässigt, und vielleicht haben erst heute wieder Sir Michael Howard und John Keegan diese Auseinandersetzung erneuert und vertieft.

In der Zeit nach dem Krieg tauchten vor allem in Frankreich zwei

Leitgedanken auf, zumindest als Ziele innerhalb unseres Faches. Der Krieg hatte gelehrt, wie hoch der Preis der nationalen Abkapselung war – daher der Ruf nach einer vergleichenden, diese enge Perspektive überwindenden Geschichtsschreibung. Mit ihm verband sich eine Akzentverschiebung zugunsten einer möglichst breit angelegten Sozialgeschichte. Und bewies nicht die Erfahrung des Krieges auch, wie künstlich die Aufspaltung des Studiums der Vergangenheit in verschiedene Fächer war, ganz zu schweigen von der Beschränkung auf die ausschließliche Beschäftigung mit dem politischen Geschehen? Die Erinnerung an den Krieg hemmte und förderte zugleich neue Ansätze der Geschichtsschreibung.

Der Krieg und der nachfolgende Friede verliehen Amerika eine neue Bedeutung, und auch bei den Historikern spiegelte sich diese neue Position wieder. Kaum waren die Vereinigten Staaten in den Krieg eingetreten, beauftragten Regierung und Universitäten die Historiker, Texte vorzubereiten, die die Mission Amerikas erläutern sollten. Auch hier wirkten Akademiker an einer geistigen Mobilmachung mit; aber selbst ein akademischer Dissident wie Charles Beard, der 1917 von seinem Posten an der Columbia University zurücktrat, war der Ansicht: »Ein Sieg des Deutschen Reiches würde uns alle in die schwarze Nacht der Militärbarbarei stürzen.«³⁴ Mehr Bestand hatten die Bemühungen der amerikanischen Historiker, die Ursachen des Krieges zu ergründen. Eine europäische, nicht nationalistisch verengte Perspektive war für sie eher erreichbar, wie es die Arbeiten von Sidney B. Fay und Bernadotte Schmitt bezeugen. Schon 1922 hatte Charles Beard geschrieben: »Die Untersuchung der europäischen Verhältnisse ist für Amerikaner keine rein akademische Übung; sie rührt an die Wurzeln des Schicksals unserer Nation.«³⁵ In der Zeit nach dem Krieg wurden amerikanische Historiker als ebenbürtige Mitglieder der internationalen Gemeinschaft der Gelehrten anerkannt.

Über weite Strecken der Nachkriegszeit reagierten auch die besten amerikanischen Historiker auf die Herausforderungen der unmittelbaren Lebenserfahrung, man denke etwa an William L. Langer, der sich an Amerikas großem Abenteuer, wie er es nannte, als Soldat beteiligte und ein Wegbereiter dessen wurde, was wir heute internationale Geschichte nennen; man denke auch an Richard Hofstadters Arbeiten, die auf die schweren ökonomischen und moralischen Krisen im Zuge der Großen Depression reagierten oder an die Arbeiten von C. Vann Woodward, die auf die Erfahrung rassistisch motivierter Diskriminierung reagierten und das qualvolle und verbitterte Leben der im Bürgerkrieg unterlegenen Südstaaten zu verstehen versuchten.

Ich bin in der Gefahr, von Gipfeln zu sprechen, wo Täler das Normale waren. Viele historische Untersuchungen nach 1918 waren wieder Routinearbeit, Rückkehr zu früherer Abschottung. Die meisten Historiker mie-

den die großen Themen der Vergangenheit und die furchtbaren Herausforderungen der Gegenwart. Andererseits jedoch widerstanden die meisten westlichen Historiker den großen Versuchungen der Zeit, dem Bolschewismus und Faschismus. Die eigene Arbeit bot einen bequemen Schutz; einige Monate nach Hitlers Machtergreifung schrieb Meinecke an einen Kollegen: »Bei der Arbeit vergißt man zuweilen (...) alles übrige und verfährt so, als ob man zeitlos lebte. Sie haben Recht, wir Geschlagenen sind jetzt, soweit bürgerlich, alle auf demselben schwankenden Floß im stürmischen Meer vereinigt und sollen lernen uns zu vertragen.«³⁶ Aber die deutschen Historiker waren gar nicht so sehr darauf aus, sich zu vertragen, eher tendierten sie zur stillschweigenden Komplizenschaft mit dem neuen totalitären Regime oder gebärdeten sich, wie etwa der österreichische Historiker Srbik, als offene Parteigänger der Nazis. Im Westen spaltete das Vermächtnis des Krieges die Historiker: Einigen schien das »Appeasement« die Lehre zu sein, die aus dem Ersten Weltkrieg zu ziehen sei, andere hielten Wiederbewaffnung und Widerstand gegen Aggression für notwendig. Beim Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gestand Bloch in einem Brief an Febvre: »In den Jahren 1919-1920 und später ließen wir die allergrößten Dummheiten zu, gegen die wir nicht oder viel zu wenig protestierten. (...) Wir verkauften unsere Seele für unsere Ruhe, für unsere geistige Arbeit, für die Sorglosigkeit, wie sie jenen eignet, die nach vier Schreckensjahren endlich wirklich leben wollen. Wir haben etwas falsch gemacht.«³⁷ Bloch selbst hat in seiner großartigen Abrechnung mit der französischen Niederlage 1940 darauf hingewiesen, daß die Fäulnis, die aus nationaler Gleichgültigkeit hervorsickerte, das Land vergiftete und daß sich in der abgestumpften Inkompetenz an der Spitze nur die Lethargie, die Konflikte, der Verlust an Moral auf den unteren Rängen spiegelte. Sein Buch war ein letzter Tribut an die zentrale Bedeutung der inneren Moral.

Ältere Generationen haben die Katastrophen in diesem Jahrhundert erlebt; einigen von uns bleibt nur das, was Henry James »Katastrophenphantasie« (*»imagination of disaster«*) genannt hat – aber vielleicht ist auch sie ein Anreiz, die Vergangenheit zum Wohl und Nutzen der Gegenwart zu erklären. Ich fürchte aber, für viele Historiker haben sich die Verbindungen zwischen Leben und Arbeit sehr gelockert; die große Mode der Theorie mit all ihrer Abstraktheit kann leicht die Oberhand über die Erfahrung mit all ihrer widerspenstigen Komplexität gewinnen.

Aber auch innerhalb unserer überschaubaren Zunft gibt es menschliche Größe, die von einer Generation auf die andere übergeht. Während des »Sitzkriegs« Anfang 1940 begann Marc Bloch, der wieder im Feld war, mit der Arbeit an einer Geschichte der französischen Gesellschaft im Gefüge der europäischen Zivilisation. Die Widmung lautete: »Im Gedenken an Henri Pirenne, der in einer Zeit, als sein Land Seite an Seite mit dem meinen

für Recht und Kultur kämpfte, als Gefangener eine Geschichte Europas schrieb.«³⁸ Im Jahre 1986 schrieb Bronislaw Geremek, ein polnischer Historiker, der sich mit den Randschichten im mittelalterlichen Frankreich befaßt hatte, und zugleich ein gefährdeter Führer von Solidarnosc, eine Hommage an Marc Bloch, die er selbst, da er von den polnischen Behörden festgehalten wurde, nicht in Paris vortragen konnte. Zum Schluß hieß es bei Geremek: »Ich glaube nicht, daß ich dem Denken [Blochs] untreu werde, wenn ich sage: *on peut mourir pour Danzig*.«³⁹ Die Wendung hatte eine doppelte Bedeutung. Bloch hatte sich entschieden, für Danzig zu kämpfen, der Aggression der Nazis Widerstand entgegenzusetzen und für seine Überzeugungen zu sterben. Geremek hatte sich für ein Leben entschieden, in dem »Sterben für Danzig«, für den Ort, an dem die Solidarnosc entstanden war, und für die Freiheit ins Gefängnis zu gehen eine bedrohliche Realität war. Vielleicht haben wir in unserem Teil der Welt das Schlimmste hinter uns, aber die Trias von Pirenne, Bloch und Geremek bleibt eine Inspiration. Historiker haben eine staatsbürgerliche Verantwortung, und ohne Freiheit können wir nicht wie Menschen leben.

Klio hat stets ihre Meisterschüler gefunden. Klein an der Zahl, doch groß im Geiste hinterlassen sie der Menschheit ihre Werke als »immerwährenden Besitz«.

Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser

Anmerkungen

- * Zweite Sir Isaiah Berlin Lecture, gehalten in Oxford am 3. Dezember 1992. Ich danke Donald Kelley, Jürgen Kocka und Jay Winter für ihre Ratschläge. Christoph Kimmich hat diesen Essay im Manuskript gelesen; seine bewährte Hilfe war mir von großem Wert.
- 1 C.V. Wedgwood, *Velvet Studies*, London 1946, S. 154.
- 2 Fritz Stern, *Deutsche Historiker und der Krieg: Fischer und seine Kritiker*, in: *Das Scheitern illiberaler Politik. Studien zur politischen Kultur Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Berlin/Wien 1974, S. 175-186.
- 3 Hg. Bryce u. Mary Lyon, *The »Journal de guerre« of Henri Pirenne*, Amsterdam, New York, Oxford 1976, S. 19.
- 4 Sir Llewellyn Woodward, *Great Britain and the War of 1914-1918*, London 1967, S. XII.
- 5 Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, New York 1990, S. 84. (Deutsche Ausgabe: *Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg*, Reinbek 1990.)
- 6 Hermann Hesse in einem Brief vom 26.12.1914 an Volkmar Andreaä, in: H. Hesse, *Gesammelte Briefe*, Band 1, Frankfurt a.M. 1973, S. 255 f.
- 7 Marc Bloch, *Souvenirs de guerre*, Paris 1969.
- 8 Woodward, *Velvet Studies*, a.a.O., S. XIV.
- 9 R.H. Tawney, *The Attack*, in: R.H.T., *The Attack and Other Papers*, London 1953, S. 15-16.
- 10 Ebd., S. 14.
- 11 Halévy an Xavier Léon, 7. Oktober 1911. Zit. n.: Myrna Chase, *Elie Halévy: An Intellectual Biography*, New York 1980, S. 39.
- 12 Halévy an Xavier Léon, 23. September 1914. Zit. n.: Ebd., S. 169.
- 13 Halévy an Xavier Léon, 15. Dezember 1914. Zit. n.: Alain (Emile Chartier), *Correspondance avec Elie Halévy et Florence Halévy*, Paris 1958, S. 343.

- 14 Marc Bloch, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, in: M.B., *Mélanges historiques*, mit einer Einleitung von Charles-Edmund Perrin, Paris 1963, S. 41-57.
- 15 R.H. Tawney, *Some Reflections of A Soldier*, in: R.H.T., *The Attack*, a.a.O., S. 21-25.
- 16 Bloch, *Souvenirs de guerre*, a.a.O.
- 17 Marc Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, Stuttgart 1974, S. 198.
- 18 Bronislaw Geremek, Marc Bloch, *Historien et Résistant*, in: *Annales ESC*, Nr. 5, September-Oktober 1986, S. 1095.
- 19 Woodward, *Great Britain*, a.a.O., S. XVIII-XIX.
- 20 Winston S. Churchill, *The World Crisis 1911-1918*, gekürzte und überarbeitete Ausgabe, London 1931, S. 523.
- 21 Nicholas Murray Butler, *Across the Busy Years: Recollections and Reflections*, Bd. 2, New York, London 1940, S. 142f.
- 22 Sigfrid Steinberg, Hg., *George Peabody Gooch*, in: *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1926, S. 131
- 23 Zit.n.: David Cannadine, G.M. Trevelyan: *A Life in History*, New York, London 1993, S. 86, 88.
- 24 Felix Gilbert, *Lehrjahre im alten Europa. Erinnerungen 1905-1945*, Berlin 1989, S. 33.
- 25 Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen 1959, S. 208, 207, 226.
- 26 Klaus Schwabe, Rolf Reichardt, Hg., *Gerhard Ritter: Ein politischer Historiker in seinen Briefen*, Boppard a. Rh. 1984, S. 208f.
- 27 Zit.n.: Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch: *Leben und Werk*, Göttingen 1991, S. 453 u. ebd., Fn. 107.
- 28 Henri Pirenne, *Souvenirs de captivité en Allemagne (Mars 1916-November 1918)*, Brüssel 1920, S. 47-50 u. passim.
- 29 Bryce u. Mary Lyon, Hg., *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)*, Brüssel 1991, S. 4, 8 u. passim.
- 30 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1975, S. 36.
- 31 Johan Huizinga, *In the Shadow of Tomorrow*, New York 1936, S. 373.
- 32 Johan Huizinga, *Mein Weg zur Geschichte. Letzte Reden und Skizzen*, Basel 1947, Vorsatz auf S. 7, zitiert als »Worte Huizingas an seine Freunde im Herbst 1949«.
- 33 Elie Halévy, *The World Crisis of 1914-1918: An Interpretation*, in: E.H., *The Era of Tyrannies: Essays on Socialism and War*, London 1967, S. 162.
- 34 Zit. n.: Richard Hofstadter, *The Progressive Historians: Turner, Beard and Parrington*, New York 1968, S. 287.
- 35 Charles A. Beard, *Crosscurrents in Europe Today*, Boston 1922, S. 1.
- 36 Friedrich Meinecke, *Ausgewählter Briefwechsel*, Hg. Ludwig Dehio, Peter Classe, Stuttgart 1962, S. 346.
- 37 Marc Bloch, unveröffentlichter Brief vom 8. Oktober 1939 (*Archives Nationales*, 318 Mi, 1), mit freundlicher Genehmigung von Dr. Peter Schöttler, CNRS, Paris.
- 38 Marc Bloch, *Apologie der Geschichte*, a.a.O., S. 204 (Anhang: Hinweise des Herausgebers, Lucien Febvre).
- 39 Geremek, Marc Bloch, a.a.O., S. 1105.

Ernest Gellner

WIEDERGEBURT VON UNTEN

Jan Patočkas Tschechen

Jan Patočka gilt als einflußreichster tschechischer Philosoph der Nachkriegszeit. Er war Mitbegründer der *Charta 77* und betrat damit erst spät die politische Arena, um gegen die sogenannte Normalisierung der Tschechoslowakei zu protestieren – gegen die Etablierung eines Stalinismus mit menschlichem Antlitz nach der Niederschlagung des Prager Frühlings von 1968. Nach einer Reihe von Polizeiverhören starb er im März 1977.

Patočka war eine bemerkenswerte Persönlichkeit. Wie es oft in der Geschichte der Philosophie geschieht, faszinierte er sein Publikum unabhängig davon, ob es ihn verstand oder ob er verständlich war. Er gehörte zur phänomenologischen Bewegung und widmete sich vor allem dem Denken Husserls, dessen Schüler und Anhänger er war, und der griechischen Philosophie. Große Bewunderung hegte er für die englischen Herausgeber und Kommentatoren der Vorsokratiker.

Ich besuchte seine Vorlesungen im Jahre 1945. Zumindest eines glaube ich damals verstanden zu haben: In Patočkas Augen widerfuhr der *conditio humana* mit dem Aufkommen des griechischen Denkens etwas Ungeheueres.¹ Wer unter den Einfluß dieses Denkens geriet, schien ein für allemal gezeichnet und ein anderer. Viel mehr verstand ich nicht, doch zog mich die Intensität seiner Vorlesungen immer wieder dorthin. Sein Denken und sein Stil waren verwickelt, und als ich ihm einmal sagte, daß seine Rede eigentlich dem deutschen Satzbau folge, nahm er dies befriedigt mit der Bemerkung zur Kenntnis, daß die tschechische Sprache eben dieser Form bedürfe, wenn sie zu mehr nutze sein soll als zum Kaufen und Verkaufen. Seine Hoffnung war, daß die tschechische Sprache mit größerer Komplexität ihren plebejischen Charakter verlieren würde – doch hatte dies zur Folge, daß seine eigene Philosophie dunkel wurde. Seine Reflexionen über die tschechische Geschichte sind gleichwohl klar und ungemein interessant. Im folgenden möchte ich seinen in deutscher Sprache verfaßten Essay »Was sind die Tschechen?« betrachten.²

Die Umstände, unter denen dieser Text entstanden ist, verdienen eine Erwähnung. Er wurde Anfang der siebziger Jahre, also in der düstersten Zeit der »Normalisierung«, verfaßt, und zwar ursprünglich als eine Folge

von Briefen an eine in Deutschland lebende Freundin Patočkas.³ Die Ereignisse von 1968, also die unmittelbare Vergangenheit und der entscheidende Hintergrund der Situation, in welcher der Text geschrieben wurde, werden vom Autor nicht erwähnt, doch darf man vermuten, daß sie es sind, um die es ihm geht.

Anatomie der Kleinheit

Nur wenige Nationen in Europa pflegen solch vertrauten Umgang mit ihrer Geschichte wie die Tschechen. Für sie ist der Historismus gleichsam eine Lebensform. Patočka zitiert den tschechischen Literaturhistoriker Arne Novák: »Im Dienste des Nationalgedankens stand lange Zeit der tschechische Historismus, den man ohne Übertreibung als eine der stärksten Kräfte der Nationwerdung bezeichnen kann.«⁴

Patočkas Essay ist der unnachsichtige, zuweilen sehr harsche Rechenschaftsbericht eines bedeutenden Denkers über die Bildung, wenn nicht Erfindung der historischen Identität seiner Nation. Die tschechische Geschichte gibt es nämlich zweimal: Erstens die ursprüngliche Geschichte bis zum fast völligen Verschwinden der Nation am Ende des 17. Jahrhunderts – die Geschichte eines blühenden, hochentwickelten Gemeinwesens; und zweitens die vorgebliche Wiederentdeckung, Neuinterpretation und politische Indienstnahme eben dieser Geschichte durch die nationale Wiedergeburt, die in der Zeit um 1800 einsetzt.

Mit der ersten Verallgemeinerung, die sich Patočka erlaubt, unterscheidet er die Tschechen von all ihren Nachbarn: von den Deutschen, Österreichern, Polen und Ungarn. Sie alle rekrutierten ihre politische Klasse aus der für politische Aufgaben freigestellten Oberschicht. Dies nicht immer zum Vorteil des Landes, fügt Patočka hinzu, denn so mancher beging Missetaten, aber immerhin *handelte* er, ganz im Gegensatz zum Typus des Studierenden oder Sekretärs, wie er für Patočka in Edvard Beneš inkarniert war, den er besonders verachtete. Alle Nachbarn blieben trotz sozialer Katastrophen bis zum Zweiten Weltkrieg souveräne Nationen und bezogen ihre Werte aus der Oberschicht. Daß den Tschechen diese Schicht fehlte, sollte ihr Schicksal bestimmen und unterschied sie in Denken und Fühlen tiefgreifend von ihren Nachbarn, auch wenn sie viele ihrer Ideen übernahmen. Thomas G. Masaryk war eine Ausnahme, er blieb isoliert und fand keine Nachfolger. Die Tschechen sind in den Augen Patočkas die erste Nation, die *von unten* (re-)konstruiert wurde; andere sollten später auf dem Balkan und in den baltischen Ländern diesem Beispiel folgen. So kommt den Tschechen trotz ihrer »Kleinheit« (ein von Patočka terminologisch verwendeter qualitativer, nicht quantitativer Begriff) überregionale Bedeutung zu: Sie sind die Pioniere der Wiedergeburt von unten.

Ironischerweise, aber vielleicht zu Recht, lokalisiert Patočka die Geburt der modernen tschechischen Identität im Zeitalter des Barock und im Katholizismus – im Gegensatz zur nationalistischen Mythologie, die sich auf die protoprotestantischen Hussiten des frühen 15. Jahrhunderts beruft. Ursprünglich gab es die Hoffnung, »die Habsburger würden in richtiger Einschätzung der Bedeutung der böhmischen Länder ihren Sitz wieder nach Prag verlegen (...)«; ebenso »versuchte die geistige Elite durch eine möglichst intensive, freiwillige Gegenreformation dem böhmischen Namen in den Augen des katholischen Europa wieder zu Glanz zu verhelfen.«⁵

Die heute vergessenen Anfänge des tschechischen Wiedererwachens wären also – entgegen dem späteren Bild, das die Tschechen von sich machten – nicht protestantisch, sondern katholisch gewesen. Ein großer tschechischer Heiliger wurde erkoren (oder erfunden), Johannes von Nepomuk, der eigentlich aus der Verschmelzung zweier Gestalten hervorgegangen ist, von denen eine fiktiv ist. Dieser zweite Nepomuk war, so will es die Legende, ein Märtyrer. Er wurde von der Karlsbrücke in die Moldau gestürzt (die Stelle ist bis heute bezeichnet), weil er das Geheimnis nicht preisgeben wollte, das die Königin ihm in der Beichte anvertraut hatte.

Hier wird die Geschichte greifbarer und läßt ihr Muster zutage treten. Sagen wir es noch einmal: Gegen sein späteres Selbstverständnis entspringt der tschechische Nationalismus aus dem Katholizismus und entfaltet sich gegen die Aufklärung. »Böhmen war (...) nicht nur zurückgeblieben, sondern befand sich in einer gegenläufigen Bewegung. Als dann die Aufklärung in Gestalt der neuen thesesianischen Schulordnung nach Böhmen kam (...) und das deutsche Studium als einzige Aufstiegsperspektive installierte, war das Tschechentum Träger eines Gegenprinzips.« Es verstärkte »den Widerstand gegen Aufklärung und zentralistische Germanisierung«.⁶ Patočka unterstreicht gleichwohl, daß dieses »kleine Tschechentum«, wie er es bezeichnet, durch die Aufklärung zugleich gefördert wurde – dank der von Joseph II. verfügten Befreiung der Bauern. Die tschechischen Bauern *waren* die tschechische Nation, und nun konnten sie in die Städte ziehen, wo sie der staatlichen Justiz unterstellt waren wie jeder andere auch. Es entstand ein Nationalismus, der sich weniger territorial als sprachlich definierte und der den höheren Schichten fremd blieb. Hier nimmt das »kleine Tschechentum« seinen Anfang (vielleicht hilft der Begriff auch, die Politik der neuen tschechischen Republik besser zu verstehen).

Patočka unterscheidet also deutlich zwischen Sprachnationalismus, Egalitarismus und Kleinheit auf der einen Seite und Territorialstaat, sprachübergreifendem Patriotismus und einem Sinn für große Aufgaben auf der anderen. Die Geschichte hat die tschechische Nation in jene Richtung geführt, die Patočka offensichtlich nicht bevorzugt. In Masaryks Vision waren die Tschechen zu früh gekommene Reformer, eine verhinder-

te Avantgarde des Fortschritts, denen 1918 durch den endgültigen Sieg der Demokratie über den Geist des Mittelalters endlich ihr legitimes Erbe zufiel. Im Gegensatz dazu verspielten die Tschechen in Patočkas Augen ihre historischen Chancen, zuerst durch die Verantwortungslosigkeit des Adels, dann durch religiösen Enthusiasmus – beides zusammen kostet sie den Staat und verurteilt sie zur Wiedergeburt von unten und damit zur Kleinheit.

Man kann Patočkas Text auch als eine Art Anatomie der Kleinheit lesen. Der Begriff ist, wie gesagt, nicht quantitativ zu verstehen; es geht auch nicht um »small is beautiful«. Der hervorragende Analytiker des tschechischen Nationalismus, Miroslav Hroch, bedient sich eines ähnlichen Konzepts. Danach bilden die Dänen eine große, die Ukrainer aber eine kleine Nation: Die einen verfügen über eine voll ausgebildete Gesellschaft, während die anderen sie verspätet erst schaffen müssen. Kleinheit wird so zu einem komplexen Begriff mit mehreren Merkmalen: Dazu zählt zum einen ein Sprachpatriotismus, der ein zersplittertes Weltbild reflektiert und der die Menschen nach dem Verlust der Universalität des Mittelalters und jener seines Nachfolgers oder Surrogats, der Aufklärung, eher voneinander trennt als sie vereint; zum andern eine von unten aufgebaute Gesellschaft, die sich durch einen zähen, aber auch kleinlichen Kampf um jeden, auch den geringsten Vorteil auszeichnet – kleine Ziele und Errungenschaften, keine große Vision, Egalitarismus. Das Große hingegen wäre gekennzeichnet durch die Hierarchie einer vollständig ausgebildeten Gesellschaft und durch die Verpflichtung gegenüber einer übergreifenden menschlichen Einheit statt durch Auseinanderfallen in zufällige lokale und sprachliche Besonderheiten sowie durch die Begabung zu Visionen, welche Individuen hervorbringen, die imstande sind, große und weitreichende Entscheidungen zu treffen und große Opfer zu bringen.

Peinlich genau und mit bitterer Konsequenz verfolgt Patočka die Frage, wie die List der Vernunft die Tschechen in ihrer Geschichte dazu gebracht hat, sich immer wieder für die falsche Option zu entscheiden. Trost findet er allenfalls in der Überlegung, daß sie immerhin die Pioniere der Kleinheit sind und deren gesellschaftliches Potential erforscht haben. Die erste Sünde beging, so Patočka, der mittelalterliche böhmische Adel. Er durchkreuzte in unverantwortlicher Weise die ehrgeizigen Pläne der Přemysliden und Luxemburger, die auf die Bildung eines mächtigen Staatswesens gerichtet waren (getragen vielleicht von einer ostwärts gerichteten Mission?); er war erpicht auf den Zugewinn an Ländereien durch die Reformation, verlor aber das Interesse an ihnen, sobald sie in seinem sicheren Besitz waren. Patočka teilt nicht den Enthusiasmus seiner Landsleute für die Hussiten, obwohl er ihnen Größe nicht abspricht. Doch war es Größe in einer zweifelhaften Sache, und so hat Patočka Bedenken, Jan Hus rückwir-

kend in eine Art Club der Humanisten aufzunehmen. Aus seiner Abneigung gegen Petr Chelčický, jenen späteren Vorfahr der tschechischen Reform mit seinem Pazifismus und fanatischen Egalitarismus (Ablehnung jeglicher Hierarchie, ob religiös oder politisch, als heidnisch) macht Patočka kaum einen Hehl.

Patočka scheint sich nicht allzu sehr für die Zeit der Hussiten erwärmen zu können. Masaryk war von ihr enttäuscht, weil die Aristokratie gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Bauern verriet, ihre Privilegien auf deren Kosten ausweitete und so an der Aufgabe scheiterte, den ursprünglichen, religiös motivierten Egalitarismus der Hussiten in einen gültigen neuzeitlichen zu überführen. In der Tat würden die Angehörigen des böhmischen Adels jener Zeit heute wohl kaum als gute Sozialdemokraten durchgehen. Masaryks Kritiker warfen ihm denn auch gerne vor, daß sein Wertesystem anachronistisch sei. So hielt sein katholischer Gegenspieler, der Historiker Josef Pekař, ihm vor, daß die Hussiten ins Mittelalter und zur katholischen Kirche gehörten, die sie schließlich um keinen Preis verlassen wollten, und nicht in die Aufklärung. Patočka allerdings hätte kaum Anlaß, die Entschlossenheit und Opferbereitschaft der Hussiten zu bemängeln, also jene Tugenden, die er bei den Tschechen vermißt. Die Hussiten genügen seinen Kriterien, die in gewisser Weise zeitloser sind als jene Masaryks: Der Heroenkult ist von jeher weiter verbreitet gewesen als die säkularen Werte der liberalen Demokratie. Der Egalitarismus der Hussiten scheint Patočka allerdings weniger zu interessieren. Er stellt eine Art Vermächtnis, einen Präzedenzfall und eine Rechtfertigung für den weniger heroischen und von Patočka mißbilligten Egalitarismus der »von oben befreiten Knechte« dar. Ebenso beklagt Patočka, daß die Chance vertan wurde (die Gründe wurden oben genannt), einen starken, hierarchisch und nicht nach ethnischen Kriterien aufgebauten böhmischen Staat zu errichten, jene Monarchie also, der er wohl den Vorzug gegeben hätte.

Patriotismus versus Nationalismus

Um die Wende zum 19. Jahrhundert, so stellt Patočka fest, waren der größte Teil der Aristokratie und die meisten Vertreter der Aufklärung Landespatrioten, während sich die Konservativen und die Romantiker einem Sprachnationalismus verschrieben, der die Nation eher über die gemeinsame Sprache als über die staatsbürgerliche Zugehörigkeit definiert. Zu Beginn des letzten Jahrhunderts wirkte in Prag der Philosoph und Priester Bernard Bolzano, italienisch-österreichischer Herkunft und im Westen inzwischen als bedeutender Vorläufer der modernen Wissenschaftstheorie und Philosophie der Mathematik anerkannt, ein Vorgänger Wittgensteins gewissermaßen. Er hatte aber auch lokale Bedeutung. Er

liebte die Theologie und die Menschheit nicht weniger als die Mathematik, und diese andere Liebe ließ ihn, zum einen, für einen nichtethnischen böhmischen Patriotismus eintreten, der sich der unterprivilegierten Tschechen annehmen sollte (wer zu jener Zeit gesellschaftlich aufstieg, wurde germanisiert), zum andern für eine Theologie, die im Katholizismus die wahre Erfüllung der Aufklärung sah: tolerante Menschenliebe statt Anspruch auf exklusive Offenbarung (kein Wunder, daß Bolzano Schwierigkeiten mit der kirchlichen Obrigkeit bekam).⁷

Der neue Nationalismus trat so ohne die Errungenschaften der Aufklärung in die Welt. Ja, dieser Nationalismus war dem Programm der Aufklärung feindlich gesonnen, denn er sah darin ein Instrument der Zentralisierung und Germanisierung; Aufklärung bedeutete demnach nichts anderes, als daß die deutsche Sprache das Lateinische als Amtssprache ablöste. Zugleich stärkten aber die von der Aufklärung inspirierten institutionellen Reformen den Nationalismus, indem sie ihm Handlungsräume eröffneten und eine Klientel verschafften. Diese Tendenz wurde dann von den Slowaken im ungarischen Königreich modifiziert, wohin die Gegenreformation nicht hatte vordringen können. Sie entdeckten, zusammen mit dem Historiker František Palacký, die Bedeutung von Hus und seiner Epoche und verknüpften so die Stimmung ihrer Zeit mit dem früheren, nichtkatholischen Strang der tschechischen Tradition. Auf diese Weise entstand die Basis, auf der nach und nach eine neue Nation und Gesellschaft errichtet wurde: »Eine Gesellschaft, die aus dem Volk hervorgeht, dabei konservativ ist und lange Zeit ohne jeden revolutionären Impuls; eine Gesellschaft, die vorsichtig, tastend, ohne materielle Mittel, nur mit Mühe und in beschränktem Rahmen sich ein Geistesleben schafft; eine Gesellschaft, die aber auch bäuerlich zäh ist und von dem Willen beseelt, sich nicht unterkriegen zu lassen.« Weiter heißt es: »Die Tschechen sind seit der Aufklärung in dem Sinne ein neues Volk, daß sie gegenüber der alten, einheitlichen und relativ sprachindifferenten hierarchischen Gesellschaft Böhmens nun eine egalitäre Gesellschaft bilden, die durch die Muttersprache definiert ist. Es handelt sich um eine Gesellschaft der befreiten Knechte. Diese haben sich jedoch nicht selbst befreit – das hätte durch eine revolutionäre Tat geschehen müssen. Sie wurden befreit durch die Maßnahme eines Herrschers; sie waren weit weniger radikal gesinnt als der Befreier-Herrscher selbst, vielmehr auf ihren eigenen Vorteil bedacht und im Grunde konservativ, denn der Tradition, die sie an das Tschechentum band, war die Aufklärung fremd.«⁸

Patočka geht bei seinem Versuch, ihren Mangel an Seelengröße zu verstehen, in der Tat hart mit seinen Landsleuten ins Gericht. Palacký grub die Hussiten aus und machte aus ihnen einen nationalen Mythos; zugleich dachte er der Habsburger Monarchie eine neue Rolle zu und lieferte ihrer

Herrschaft eine neue Legitimation: Nicht länger sollten die Habsburger als Verfechter der Gegenreformation gelten, sondern Schirmherren der kleinen zentraleuropäischen (meist slawischen) Nationen gegen den deutschen Expansionismus und die russische Autokratie werden.

Die Schlacht am Weißen Berg markiert die Trennlinie zwischen dem offenen, hierarchischen und multiethnischen Staat, dem Patočkas Nostalgie gilt, und der von ihm verurteilten engen, zur Abschließung neigenden, egalitären und sprachlich definierten Gemeinschaft, wie sie anderthalb Jahrhunderte später entstehen sollte. Die Schlacht dauerte nur einige Stunden, forderte nur wenige Opfer und bewegte die Nation zu jener Zeit offensichtlich kaum. Pekař weist darauf hin, daß der Einsatz der Söldner auf der Seite der Verlierer nicht mit dem spontanen Aufstand der Massen zur Unterstützung der Hussiten zweihundert Jahre zuvor verglichen werden kann. Zwei rivalisierende Religionen stießen am Weißen Berg aufeinander, aber in ihrem Willen, Böhmen zu germanisieren, waren sie sich einig. Pekař war der Ansicht, daß, obwohl die Schlacht am Weißen Berg eine nationale Katastrophe war, ein Sieg der Protestanten die tschechische Kultur kaum gerettet hätte, sondern im Gegenteil zu einer noch effizienteren Germanisierung geführt hätte als dies unter den Habsburgern und der Gegenreformation der Fall war; diese trug also in Wahrheit dazu bei, die tschechische Nation zu bewahren.

Weder die Katholiken noch die Protestanten gedenken der Schlacht, zu verworren liegen die Dinge. Wie wäre dem Sieg des Glaubens und der ethnischen Niederlage in *einer* Feier gerecht zu werden oder, auf der anderen Seite, der religiösen Niederlage zugleich mit dem Ursprung eines ziemlich eigenartigen nationalen Wiedererwachens »von unten«? Kann man seinen Untergang feiern als Voraussetzung zu einer Wiedergeburt zu dem, der man ist? Man kann einen Sieg feiern oder einer Niederlage gedenken, aber kann man die Nuance einer Niederlage würdigen? Rituale haben verschiedene Sinnschichten, aber dies wäre zuviel des Guten.

Bildung, Sprache, Nationalbewegung

Patočka charakterisiert den modernen Nationalismus als Wiederbelebung, und er weist darauf hin, daß sich im Habsburgerreich solche »nationalen Renaissance« häufen. Das ist insofern merkwürdig, als er kaum meinen kann, daß moderne Nationen allgemein eine Kontinuität mit vormodernen aufweisen. Was die »von unten geborenen« Nationen betrifft, zu denen die Tschechen gehören, so ist er sich der Diskontinuität nur allzu deutlich, ja mit Bitterkeit bewußt; ebenso durchschaut er den sozialen Mechanismus der Wiedergeburt, ihren Zusammenhang mit der Migration der Bauern in die Städte und mit der Relevanz der Bildung für die soziale Mobilität in

einer Zeit der Industrialisierung und der politischen Zentralisierung. Patočka kombiniert diese beiden doch unvereinbaren Auffassungen des Nationalismus, die dessen Theoretiker, mehr als alle anderen Differenzen, entzweien: Handelt es sich beim Nationalismus um ein Wiederauf- und Fortleben der Vergangenheit oder um die Frucht moderner Bedingungen? Beides, meint Patočka. Es war die Ausbildung der Bauern, auf dem Lande und in der Stadt, die es erlaubte, eine Nation zu schmieden. Sie waren begierig zu lernen, der Schullehrer schuf die Nation, und der Professor sollte sie führen. Unter den Bedingungen ihrer Zeit blieb den Tschechen nichts anderes übrig als zu lernen. Dieser Bildungsprozeß bedurfte auch einer tradierbaren Geschichte, und diese Geschichte wurde zur rechten Zeit entdeckt oder erfunden, je nachdem. Wahrscheinlich hat Patočka recht, wenn er vermutet, daß sie trotz ihrer Hussitischen Requisiten dem Geiste nach eine barocke Reaktion auf die Bedrohung durch die Aufklärung und ihren Zentralismus war.

»Nachdem das Verbindende des mittelalterlichen Christentums verschwunden war, blieb das Verbundene zurück: die Besonderheiten, das Ethnische, die Sprache und die zersplitterten Traditionen; und da man nichts Höheres mehr kannte, hat man dies Partikulare, worin man zu leben gewöhnt war, zum konkreten Organ, wenn nicht Quell der Menschlichkeit zu machen versucht.«⁹ Patočka beschreibt den Kampf im Dreieck zwischen Partikularismus, barockem Universalismus und dem neuen aufgeklärten Universalismus Josephs II. Die aus dem Barock geborene neue tschechische Kultur arrangierte sich mit Maria Theresias Regime, ohne dessen religiösen Universalismus zu übernehmen, und sie profitierte politisch vom Universalismus ihres Nachfolgers, ohne sich dessen Ideen zu eigen zu machen. Patočka verbindet so die Konzeption des Nationalismus als Wiederkehr der Vergangenheit mit der zutreffenderen Beschreibung des Mechanismus, der die Entstehung des Nationalismus unter den Bedingungen der Moderne steuert – wobei der tschechische Fall, obwohl extrem, vielleicht weniger atypisch ist, als er denkt. Die »Wiedergeburt von unten« mag einige besondere Wesenszüge des Nationalismus definieren und akzentuieren, doch sind es seine allgemeinen Merkmale, die in der industrialisierten Welt vorherrschen.

1848 gab der Historiker Palacký der nationalen Bewegung ihre politische Richtung (die bis zu Masaryks Kurswechsel 1918 beibehalten wurde). Die Habsburger sollten davon überzeugt werden, sich auf den slawischen Teil ihrer Bevölkerung zu stützen. Dies impliziert eine konservative Einstellung, die Palacký in der Tat zeitlebens vertrat und die ihm den Spott von Marx eintrug. Gleichwohl scheiterten die Tschechen, anders als die Ungarn, in ihren Anstrengungen, ihre Position in der Monarchie zu verbessern (sie waren sogar dazu verurteilt, so lange die Ungarn Erfolg hatten,

denn gegenüber den Slawen nachzugeben, hätte bedeutet, mit den Ungarn aneinanderzugeraten). Die Tschechen lernten daraus und entwickelten eine Vorliebe für den zähen, hartnäckigen Kampf um kleine Vorteile. Schließlich wurde, wie Patočka feststellt, das Sprachprogramm der Romantiker in der Zeit des Positivismus, also in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts, Wirklichkeit. Mit der Zweiteilung der Karlsuniversität erstritten sich die Tschechen ihre eigene höchste Bildungsstätte. Dies bedeutete die Vollendung der von unten begonnenen tschechischen Wiedergeburt. Wer der wahre Nachfolger der 1348 gegründeten Universität war, blieb ein Streitpunkt zwischen ihren tschechischen und deutschen Erben. Die Deutschen bemächtigten sich nach der Okkupation von Prag 1939 der symbolischen Insignien, und 1945 schafften die Tschechen die deutsche Universität gleich ganz ab.

Masaryk oder Schwejk?

Wovon wurde die tschechische Gesellschaft in kultureller Hinsicht getragen? »In einer Gesellschaft der befreiten Knechte, welche erst lernen müssen, nach mehr Freiheit und Selbstentfaltung zu streben, ist die Kultur volkspädagogisch: Sie wendet sich an eben diese Gesellschaft und nicht an *den Menschen* oder an *die Menschheit*.«¹⁰ Patočka verwirft Masaryks Interpretation der modernen tschechischen Geschichte als Fortsetzung der hussitischen Reformation oder der Ideale der sich auf sie berufenden Gemeinschaft der Böhmisches Brüder. Bemerkenswert ist, daß er trotz des (berechtigten) Vorwurfs, Masaryk bleibe im Historismus befangen, und trotz der Feststellung, daß er keine einzige neue Idee hervorgebracht habe, eine große Bewunderung für seine Persönlichkeit hegte. Masaryk war ein Mann, der zum Handeln fähig war und Entscheidungen nicht scheute, kein »befreiter Knecht«, kein engstirniger Studierter oder Sekretär, und damit ein Gegenbeispiel zum herrschenden Geist. Für einen mitteleuropäischen Professor besaß Patočka ein erfrischendes Maß an Verachtung für jene Kombination aus kleinbürgerlicher Vorsicht und Hamletismus, der die Tschechen im politischen und geistigen Leben zu prägen schien. Seine Hochschätzung Masaryks stützt sich also nicht auf seine Stärke als Gelehrter (»keine Gedankentiefe«), sondern auf seine nichtprofessoralen Qualitäten: auf sein moralisches Sendungsbewußtsein, seinen Sinn für die wirklichen Probleme und seine Unerschrockenheit, sich ihnen zu stellen. Es ist amüsant, sich vorzustellen, daß Patočka, hätte er nur länger gelebt oder hätte die Befreiung vom Kommunismus früher stattgefunden, der Professor-Präsident des befreiten Staates geworden wäre und sich anstelle Havels mit dessen Problem hätte auseinandersetzen müssen. Da nun aber passende Professoren nicht mehr lieferbar sind, mußte man auf einen Schriftstel-

ler zurückgreifen. Wäre Patočka wohl besser mit der neuen Regierung, ihrem Louis-Philippe-Stil und ihrem Geist des *enrichissez-vous* zurechtgekommen?

Masaryk sah im Ersten Weltkrieg den Sieg der modernen demokratischen Staaten über die »theokratischen«, auf die mittelalterliche Metaphysik gestützten Regime. Diese Auffassung korrespondierte niemals wirklich mit den Fakten, weder im Westen noch im Osten. Im Westen, bemerkt Patočka, wurde der Krieg alsbald nicht mehr wie von den Tschechen als Neubeginn, sondern als Katastrophe gesehen. Der Sprachnationalismus erwies sich für den auf ihn gegründeten neuen Staat bald als fatal, weil er die im Verhältnis sehr großen Minderheiten entfremdete, und innerhalb von nur zehn Jahren nach Kriegsende erhielt die Welt mit dem Aufstieg Stalins und der Entstehung des Faschismus ein Gesicht, das kaum noch etwas mit Masaryks Bild gemein hatte. Es folgte, so Patočka, das doppelte Versagen der Tschechen: Ihre Unfähigkeit, sich vom Sprachnationalismus loszusagen, und ihre Unfähigkeit, den demokratischen Staat im Herzen Europas zu verteidigen. Der von Patočka so verachtete Beneš versagte kläglich, als mit dem Münchener Abkommen die Stunde der Entscheidung kam, und brach damit das moralische Rückgrat der Gesellschaft. Der Generalstab unterrichtete Beneš, daß der isolierte tschechische Staat voraussichtlich eine Niederlage erleiden würde, wenn er sich zur Wehr setzte, empfahl aber, dies dennoch zu tun. Doch Beneš kapitulierte.¹¹

Es scheint, daß Patočka hier die Logik von Masaryks Erbe zumindest partiell verkennt: Nach Masaryks Doktrin war die Gründung des tschechoslowakischen Staates nur legitim, wenn er die Weltgeschichte und den Westen (wobei er zwischen beiden nicht klar unterschied) hinter sich wußte. Wäre es also richtig gewesen, Widerstand zu leisten, als der Westen den Staat preisgab? Wenn der Westen wirklich der Wortführer und die Vorhut der Weltgeschichte ist und ihm in dieser Eigenschaft exklusiv der Anspruch zukommt, Garantien für Staatsgründungen zu gewähren, war er dann nicht ebenso gut berechtigt, seinen Schutz wieder aufzukündigen, wie dies in München geschah? Logisch scheint dies zwingend, und Masaryk hatte insofern mit dieser Logik, wenn nicht mit seiner Persönlichkeit, die Auslieferung der Ersten Republik vorbereitet. Weiter folgt, daß Beneš mit seinem Verhalten eigentlich nur Masaryks Prinzip konsequent befolgte, auch wenn Patočka hier wohl zu Recht einwenden würde, daß Masaryk in dieser Situation anders gehandelt hätte.

Patočka beklagt die Niederlage von 1938 bitter, wegen ihrer Folgen und wegen ihrer Wurzeln in der Kleinheit, welche der Essay historisch zu erklären versucht. Auch dieses Versagen hat seinen Ursprung in der Struktur der tschechischen Gesellschaft, die nur selten und dann zufällig Persönlichkeiten mit Führungsqualitäten hervorbringt, Menschen, die in der Lage

sind, radikale Risiken und die Last großer Verantwortung auf sich zu nehmen. Just in dem Augenblick, da Patočka die Ethik eines totalen und kompromißlosen Engagements predigt, verfällt er in eben jene Kleinlichkeit, die er geißelt: Er stellt fest, daß wenn es zum Kampf gekommen wäre, dieser wohl nur kurz gewährt hätte und trotz der Niederlage die Verluste daher nicht übermäßig groß ausgefallen wären. Es liegt etwas Komisches in dieser Kombination zweier unvereinbarer Sichtweisen: Auf der einen Seite sich einer Idee zu verschreiben, gleich, welchen Preis sie fordert (*Namnožství nehledte* sangen die Hussiten, frei übersetzt: Schau nicht auf die Kosten, vergiß die Zahlen), und auf der anderen Seite gleichsam augenzwinkernd eine Rechnung aufzumachen, nach der es bei einer raschen Niederlage schon nicht so schlimm gekommen wäre. Hier scheint sich nachbarocke Kleinheit mit der Sehnsucht nach der am Weißen Berg untergegangenen aristokratischen Größe zu vermählen.

Am Ende des Essays bietet Patočka dem Leser einen Abriss der tschechischen Geschichte in einem Absatz. Einmal mehr ist es der mittelalterliche Adel, der zur Rechenschaft gezogen wird: Sein beschränkter Horizont, sein mangelnder Staatssinn, seine Launenhaftigkeit und Sorglosigkeit und sein Mangel an Verantwortungsgefühl zwangen die Habsburger schließlich dazu, diese widerspenstige Gesellschaft zu reorganisieren. Dies geschah (ohne daß Patočka dies erwähnte) dadurch, daß sie ihre eigenen Leute schickten, welche die Landessprache der lokalen niederen Geistlichkeit überließ. Damit waren die Rekrutierungsmöglichkeiten für die später wiedererstehende, sich über die Sprache definierende Nation beschränkt, und sie erhielt all jene Züge, die Patočka so beklagt. Was läge heute also näher, als nach dem böhmischen Adel zu rufen: Kommt zurück, alles ist vergeben, errettet uns von Sprachnationalismus, Egalitarismus und Engstirnigkeit! Und tatsächlich, die Namen der Schwarzenberg, Lobkowitz und Kinsky haben ihren Wiederauftritt im öffentlichen Leben. Ob dies die von Patočka gewünschte Wirkung zeitigen wird, bleibt abzuwarten.

Geschenkte Freiheit

Auf den ersten Blick scheint Patočka nur eine tiefgehende historische Erklärung der Katastrophe von München anzubieten. Es war aber wohl eine andere Katastrophe, die seine geistige Verfassung damals bestimmte; sie lag viel näher und hatte unmittelbare Auswirkungen auf seine eigene Situation: der Zusammenbruch des Prager Frühlings von 1968. Der Text vermeidet sorgsam jede Erwähnung des Ereignisses (ist er vielleicht selbst ein Beleg für die von Patočka monierte Risikoscheu?), aber diese Katastrophe muß seinen wahren Inhalt ausmachen und die Quelle seiner Leidenschaftlichkeit. Als Patočka diese Folge von Briefen schrieb, war München

schon Geschichte, nicht aber der August 1968. Das ist es wohl, was dem Text seine Intensität verleiht. Heute, da er für seine Landsleute zugänglich ist, gehört auch 1968 zur Geschichte. Die Folgen der Katastrophe sind korrigiert worden, und einmal mehr war es ein Geschenk von oben, vom Herrscher – diesmal nicht Joseph II., sondern Michail Sergejewitsch Gorbatschow. Diesmal steht die Nation nicht vor einer Katastrophe (im Gegenteil, die Aussichten sind gut), sondern am Scheidewege: zwischen dem alten Hang, sich abzuschließen und mit kleinen Erfolgen zu bescheiden, für den die Regierung der neuen tschechischen Republik zu stehen scheint, und einem großzügigeren, weltoffenen Geist, den Havel verkörpert. So haben Patočkas vor mehr als zwanzig Jahren geschriebene Reflexionen einen erstaunlich aktuellen Bezug zur heutigen Situation seines Vaterlandes – oder dem, was nach der Teilung von ihm übrig geblieben ist.

Aus dem Englischen von Klaus Nellen

Anmerkungen

- 1 Vgl. Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Ausgewählte Schriften Bd. 2, Stuttgart (Klett-Cotta) 1988.
- 2 Jan Patočka, *Was sind die Tschechen?*, in: J.P., *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, hg. von Klaus Nellen, Petr Pithart und Milos Pojar. Ausgewählte Schriften Bd. 5, Stuttgart (Klett-Cotta) 1992. Ein gekürzter Vorabdruck wurde in *Transit* 2, 1991, mit einem Kommentar von Petr Pithart publiziert. Der Text wurde in Prag aus dem Nachlaß Patočkas rekonstruiert und zirkulierte vor 1989 als Samisdat; 1993 erschien im Prager Verlag Panorama eine zweisprachige Ausgabe: *Co jsou Cesi? / Was sind die Tschechen?*, hg. von Ivan Chvatík und Pavel Kouba.
- 3 Die Herausgeber der deutschen Ausgabe schreiben: »Später begann er mit einer Umarbeitung, wohl in der Absicht, seine Überlegungen als Essay zu publizieren. Dieses Vorhaben ist nicht wesentlich über die ersten beiden Briefe hinaus gediehen. Unserem Text liegt die am Prager Archiv vorgenommene Rekonstruktion zugrunde.«
- 4 *Was sind die Tschechen?*, Ausgewählte Schriften Bd. 5, S. 93.
- 5 Ebd., S. 72.
- 6 Ebd., S. 74.
- 7 An anderer Stelle beschäftigt sich Patočka ausführlich mit Bolzanos politischer Option, welcher Böhmen zu seinem, Patočkas, Bedauern nicht gefolgt ist: *Das Dilemma in unserem Nationalprogramm – Jungmann und Bolzano*, a.a.O., S. 223-236.
- 8 *Was sind die Tschechen?*, a.a.O., S. 77 und 82.
- 9 Ebd., S. 82.
- 10 Ebd., S. 91.
- 11 Patočkas Sicht der damaligen Haltung des Generalstabs korrespondiert allerdings nicht in allen Punkten mit anderen Darstellungen.

Aleksander Smolar

DIE SAMTENE KONTERREVOLUTION Polnische Erfahrungen

Die Revolutionen des Jahres 1989 in Europa sind – ähnlich wie dies auch bei anderen bedeutenden historischen Ereignissen der Fall ist – Gegenstand unterschiedlicher, häufig gegensätzlicher Interpretationen. Man spricht von konservativen oder liberalen Revolutionen. Man sieht in ihnen »nachholende Revolutionen«, die den entwickelten, demokratisch-liberalen Westen nachahmen, oder »restaurative Revolutionen«, die auf die Vergangenheit orientiert sind. Man erkennt in ihnen einen Sieg der Konterrevolution¹ oder einen »dritten Weg« zwischen Sozialismus und Kapitalismus. In der Anfangsphase tauchten kühne, wenn auch etwas naive Visionen einer neuen Ordnung auf. So protestierte Václav Havel gegen die moderne technische Zivilisation und wollte in der Gemeinschaft der Oppositionellen den Vorboden einer neuen Gesellschaft sehen. Lech Walesa schockierte die Franzosen, als er während seines Besuches in Frankreich im Dezember 1988 den außerordentlichen Reichtum des geistigen und religiösen Lebens in seinem Heimatland dem westlichen Materialismus gegenüberstellte. Jedoch gehören solche Vorstellungen über die neue Ordnung bereits der Vergangenheit an.

Nicht selten wird gar angezweifelt, ob der Gebrauch des Begriffs »Revolution« für die Ereignisse von 1989 überhaupt legitim sei: Es fehle an einer die Menschen beflügelnden Zukunftsvision, an neuen Horizonten und Wertvorstellungen, an revolutionären Ideen in Politik, Wirtschaft und im sozialen Leben. So etwa schreibt Timothy Garton Ash: »Die Ideen, deren Zeit gekommen ist, sind alte, vertraute und wohlprobierte. (Es sind die neuen Ideen, deren Zeit vorbei ist.)«²

Von der Schwierigkeit, den Charakter der revolutionären Umwälzungen in Ost-Mitteleuropa einzuschätzen, zeugen auch jene Prädikate, mit denen der Begriff »Revolution« versehen wird und die dem traditionellen Verständnis widersprechen, das uns die Französische Revolution überliefert: Es wird gesprochen von »der samtene«, »der sanften«, »der konstitutionellen«, »der ausgehandelten«, »der sich selbst beschränkenden« Revolution.

Die Thesen von den »Revolutionen ohne Revolution« geht darauf zurück, daß diese eher »von oben« ausgelöst und nicht durch eine Massenbe-

wegung und revolutionären Terror erzwungen wurden. Eine wesentliche Rolle spielte dabei wohl auch ein anderer Faktor: die Angst vor der Auslösung der revolutionären Dynamik, deren Logik, Dramaturgie, Semantik und Rhetorik sowohl den potentiellen Revolutionären als auch den Gegnern der Revolution vertraut waren. Für die anti-revolutionären Revolutionäre des Jahres 1989 hatten sowohl die Französische Revolution als auch die späteren Revolutionen, einschließlich der bolschewistischen, keinen Vorbildcharakter, sondern waren warnende Beispiele.

Und doch war diese partielle, unvollständige Revolution gleichzeitig radikal. Wie bei jeder Revolution verschwand im Nu die Kluft zwischen den Regierenden und den Regierten. Eine radikal neue Weltsicht ergriff die Vergangenheit, die Zukunft, die Organisation des Staates, ja die ganze Welt. Muß man nicht von Revolution sprechen, wenn die Grundlagen der Legitimation der Macht sich radikal verändern, wenn die alte politische Ordnung stürzt, wenn das ökonomische und soziale System radikalen Umwälzungen unterliegt?

Trotz aller Besonderheiten lassen sich in diesen Ereignissen klassische Elemente einer revolutionären Dynamik ausmachen. Dies trifft insbesondere auf Polen zu, mit dem wir uns hier näher befassen wollen. Die polnische Revolution erlebte Momente einer großen Mobilisierung der Massen. Die *Solidarnosc* der Jahre 1980 und 1981 war eine Form der nahezu vollständigen Organisation einer mündigen Gesellschaft. Die revolutionäre Dynamik wurde jedoch durch das Bewußtsein äußerer Gefahren blockiert (wobei die Erinnerung an den Einmarsch fremder Truppen in Budapest 1956 und in Prag 1968 eine Rolle spielte), um dann am 13. Dezember 1981 durch die Verhängung des Kriegszustands gebrochen zu werden. Nach Jahren der Verfolgung und des Winterschlafs begann 1989 die zweite aktive Phase der Revolution. Diese wurzelte in der wirtschaftlichen Krise, in der Zunahme der sozialen Spannungen, in den Veränderungen im Osten sowie im wachsenden Bewußtsein der regierenden Klasse, daß man nicht mehr wie bisher regieren könne – kurz, eine klassisch revolutionäre Situation. General Jaruzelski nahm das Risiko der Verhandlungen am Runden Tisch auf sich. Unter dem Einfluß des von beiden Seiten nicht vorhersagbaren Wahlverhaltens der Bürger machte die kontrollierte Evolution einer legalen Revolution Platz. Die Erinnerung an die Massenbewegung, die Stärke des *Solidarnosc*-Lagers, das aus dieser Bewegung hervorging, das Niveau und die Differenziertheit der demokratischen Eliten und vor allem das Ergebnis der Wahlen im Juni 1989 erschütterten das Szenario der Verhandlungen am Runden Tisch und setzten eine revolutionäre Dynamik frei.

Die Umrisse eines Revolutionsdramas sind hier leicht auszumachen, man erkennt die bekannten Requisiten wieder; sie sind jedoch in ein

anderes Szenario eingebunden und deuten auf andere Lösungen hin. Man findet auch die drei Hauptprotagonisten: den Gemäßigten, den Radikalen und den Konterrevolutionär. Der Gemäßigte erinnert am ehesten an seine historischen Vorgänger. Der Radikale steht heute rechts vom Gemäßigten. Diese Position ergibt sich aus der Eigendefinition des Ancien Regime als »links«, aber sie resultiert auch aus der Logik dieser Revolution, die auf ihre Fahnen die Parolen des Kampfes um Unabhängigkeit, Freiheit und Eigentum, um den Schutz vor dem allmächtigen Staat geheftet hat – und nicht Forderungen nach Gleichheit oder einem starken Staat. Dem Konterrevolutionär kommt im neo-jakobinischen oder bolschewistischen Szenario der Geschichte eine enorme, fast dämonische Rolle zu. In der postkommunistischen Welt ist sie hingegen bescheiden, um nicht zu sagen grau. Wählen wir also eine entsprechend trockene Bezeichnung und sprechen wir von den Alt-Neuen (im Englischen gibt es dafür eine treffende Bezeichnung: *old-timers* – *newcomers*).

Freilich muß ich bei der Analyse dieser drei Rollen die innere Vielfalt und die Divergenzen innerhalb des jeweiligen Lagers vereinfachen und reduzieren, um ans Licht zu bringen, was mir als historisch wesentlich erscheint. Ich möchte dabei die Parteien oder traditionellen ideologischen Richtungen nicht beim Namen nennen, da die von mir beschriebenen Trennlinien in Wirklichkeit nicht genau mit den politischen Lagern übereinstimmen, auch wenn sie mit diesen verbunden sind.

Die Gemäßigten

Für die Gemäßigten – eine Gruppe, der so hervorragende Persönlichkeiten aus dem politischen Leben Polens zuzurechnen sind wie Bronislaw Geremek, Tadeusz Mazowiecki, Jacek Kuron und Adam Michnik – war die nationale und politische Revolution 1989 beendet. Als Ergebnis der Verhandlungen am Runden Tisch zwischen Vertretern des Staates und der sich auf die *Solidarnosc* stützenden Opposition und im Gefolge der von der Opposition am 4. Juni 1989 gewonnenen Wahlen wurde in Polen die erste nichtkommunistische Regierung nach 1945 ins Leben gerufen. Polen gewann seine Unabhängigkeit zurück und die Nation ihre staatliche Souveränität.

Für die Nation war es dringend notwendig, radikale politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Änderungen durchzusetzen und Institutionen wiederzuerrichten, die zwischen dem einzelnen und dem Staat vermitteln.³ Diese Ziele lassen sich nicht auf revolutionäre Weise durch einen kalten oder heißen Bürgerkrieg verwirklichen. Sie erfordern Frieden, zähe, tägliche Arbeit und ein Verheilen der schmerzhaften Wunden der Vergangenheit.

Diese antirevolutionäre Position geht von mehreren Voraussetzungen aus. Sie beruht auf der Überzeugung, daß eine Revolution im 20. Jahrhundert nur Zerstörung, Spaltung und Haß zur Folge haben kann und der demokratischen Kultur widerspricht. Adam Michnik hat in seinem Gespräch mit Václav Havel gesagt, »Revolution bedeutet immer Diskriminierung – sei es von politischen Gegnern, sei es von Repräsentanten des alten Regimes« und äußerte sich beunruhigt über die Idee einer »unvollendeten Revolution«, wie sie vom damaligen Präsidenten der Tschechoslowakei vorgebracht wurde: Diese Idee schien die Notwendigkeit einer Radikalisierung des Übergangs zur neuen Ordnung nahezu legen.⁴

Als sich 1991/92 die Exekutive kurze Zeit in den Händen der Radikalen befand, war Adam Michnik nicht der einzige, der vor einer revolutionären Dynamik warnte. »Das ist unsere jakobinische Periode. Am Anfang forderten sie den Kopf des Königs. Dann wollten sie die Leute aus seiner Umgebung. Und schließlich gingen sie gegen jeden vor, der seine Stimme gegen die Repressalien erhob. Es ist ein Weg ohne Ende. Wenn Sie hundert bestrafen, gibt es stets tausend weitere.«⁵ Derselbe Autor schilderte vor den Teilnehmern einer westeuropäischen Konferenz seinen schlimmsten Alptraum – »daß wir alle unsere Kommunisten nach Sibirien schicken. Und was werden wir danach haben? Einen Kommunismus ohne Kommunisten.«⁶ Die Gemäßigten haben in der radikalen Auffassung des postsozialistischen Übergangs häufig nur eine weitere Spielart des Kommunismus oder Bolschewismus gesehen, selbst wenn sie von der Rechten vertreten wurde.⁷

Die eigentliche Bedrohung der Demokratie schien ihnen eher von der radikalen Rechten auszugehen als von den Postkommunisten. In Polen verbündete sich der Radikalismus der Rechten mit dem katholischen Integritismus, der Weigerung, Kirche und Staat zu trennen, und erzeugte damit in jenem Teil der Gesellschaft, der für einen modernen, liberal-demokratischen Staat eintrat, das Gefühl einer Bedrohung. Die Überzeugung der Gemäßigten, der Feind stehe rechts, wirkte sich zwangsläufig auf ihre Bewertung des anderen Endes des politischen Spektrums, einschließlich der postkommunistischen Linken, aus.

Die antirevolutionäre Einstellung der Gemäßigten in der politischen Sphäre rührt auch daher, wie sie den Charakter des Übergangs zur Demokratie einschätzen. Die Kommunisten gaben ihre Macht freiwillig auf, nachdem am Runden Tisch eine Vereinbarung erzielt wurde, die beide Vertragsparteien binden sollte. Warum sollte dieses Abkommen heute verletzt werden? Kann ein Vertragsbruch das Fundament eines neuen demokratischen Systems bilden? Warum sollte man der Nation ein revolutionäres Schauspiel bieten, wenn die Freiheit auf friedlichem Weg und ohne Bruch errungen wurde? Wenn der Bruch mit dem Legitimitätsprin-

zip definitionsgemäß zu einer Revolution gehört, dann haben wir – im Gegensatz zur Tschechoslowakei, der ehemaligen DDR, zu Bulgarien, Rumänien und Albanien – in Polen und Ungarn keine Revolution erlebt. Die Kommunisten dankten freiwillig ab, und der Wandel erfolgte von oben – auch wenn dies angesichts des Widerstands in der Bevölkerung, des desolaten Zustands der Wirtschaft und des Zusammenbruchs des Parteienstaats geschah. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Führung übrigens keine Ahnung, wie weit der Zerfall des Ancien Régime bereits gediehen war und wie schnell er seinem Ende zustreben würde.

Daß dieser fehlende Bruch, das Fehlen eines Revolutionsfeiertages, einer klaren Scheidelinie zwischen der alten und der neuen Ordnung auch seinen Preis hat, darüber verlieren die Gemäßigten kaum jemals ein Wort. Eine der seltenen Ausnahmen war Bronislaw Geremek: »Um das Kapitel der kommunistischen Macht zu beenden, ist es unerläßlich, einen klaren und deutlichen Schlußstrich zu ziehen. (...) Er mag symbolisch sein, aber er ist außerordentlich wichtig, denn er hat Folgen für unser Nachdenken über die Vergangenheit und unsere Pläne für die Zukunft. Wir haben einen solchen Schlußstrich nicht gezogen, und man darf daran zweifeln, ob dies richtig war. (...) Neben der Notwendigkeit, eine Wende zu vollziehen, gibt es auch die Frage der schlichten Gerechtigkeit und des Vertrauens in die Wahrheit.« Danach stellte Geremek eine aufrüttelnde Frage: »Ist es möglich, die Einbildungskraft der Bürger mit einem Appell zum Vergessen zu mobilisieren? Nein. In der Regel nimmt ein Politiker die Phantasie der Bürger gefangen, indem er ihre Erinnerung wachruft.«⁸

Was das Verhältnis zur Vergangenheit angeht, so zeigen die Gemäßigten hier wenig Interesse; ihr Augenmerk ist auf die Zukunft gerichtet. Das Problem der Erinnerung, des Bewußtseins für die Gegenwart und der nationalen Identität berührt sie weitaus weniger. Es sind die großen Herausforderungen, die die Gesellschaft integrieren: der Aufbau der Demokratie, die Schaffung einer freien Marktwirtschaft und die »Rückkehr nach Europa«. Allein die Zukunft kann Lösungen für die schmerzhaften Probleme der Vergangenheit bringen und das Erbe der Diktatur ausmerzen.

In seiner Ansprache vom 12. September 1989 gebrauchte der neuernannte Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki zur Charakterisierung der von ihm angestrebten Politik die Metapher vom »dicken Strich, der unter die Vergangenheit gezogen werden muß«. Damit wollte er sagen, daß die Regierung und die Bürger ausschließlich danach beurteilt werden sollten, was sie heute und in Zukunft tun würden. Die Formel vom Schlußstrich hat inzwischen durch die Propaganda der Gegner Mazowieckis und durch das Vorgehen der Gemäßigten eine neue Bedeutung angenommen. Sie wurde zum Symbol für das Ignorieren der Vergangenheit und für die

Weigerung, sich den Fragen nach Verantwortung und Gerechtigkeit zu stellen.

Nach Meinung der Gemäßigten läßt sich eine Demokratie nur mit demokratischen Methoden errichten, eine freie Marktwirtschaft nur unter Respektierung der Spielregeln eines freien Marktes, und ein Rechtsstaat nur, wenn alle gesetzlichen Bestimmungen streng eingehalten werden.

Außerordentliche Maßnahmen wie Säuberungen kommen für die Gemäßigten daher nicht in Betracht. Personen in staatlichen Spitzenpositionen dürfen nur im Rahmen demokratischer Wahlen oder durch Einzelentscheidungen von Fall zu Fall, unter Beurteilung der fachlichen Kompetenz, ihre Ämter verlieren. Nur in Ausnahmefällen sollten solche Entscheidungen sich auf ethische Maßstäbe stützen. Hinter diesen Überzeugungen steht die Ablehnung des Prinzips einer kollektiven Verantwortung und einer rückwirkenden Geltung von Gesetzen. Auch pragmatische Überlegungen spielen eine Rolle: Der neuen demokratischen Führung fehlt es an eigenen Fachleuten und Beamten; sie müssen auf die alten Kader zurückgreifen.

Starke öffentliche Emotionen werden durch die sogenannte »Nomenklatura-Privatisierung« ausgelöst. Gesetzliche Bestimmungen der letzten Regierung vor 1989 ermöglichten es zahlreichen Personen, die damals enge Verbindungen zur Regierung hatten, schnell reich zu werden. Natürlich sind die Gemäßigten dafür, Fälle einer ungesetzlichen Privatisierung von staatlichem Eigentum durch ehemalige Angehörige der Nomenklatura gerichtlich zu verfolgen. Sie sind jedoch dafür, solche Eigentumsübertragungen unangetastet zu lassen, die legal durchgeführt wurden, selbst wenn sie das öffentliche Moralempfinden verletzen. Außerdem besteht aus pragmatischen Gründen die Notwendigkeit, die Menschen des alten Regimes an die Demokratie zu binden und aus Nomenklatura-Leuten neue Kapitalisten zu machen. Und schließlich ist das Land auf qualifizierte und dynamische Kräfte angewiesen. Die Angehörigen der Nomenklatura hatten häufig in bestimmten Bereichen ein Kompetenzmonopol. Sie durften ins Ausland reisen, sie beherrschten Fremdsprachen, sie hatten Kontakte zu Bankiers und ausländischen Geschäftsleuten. Sie lernten moderne Methoden der Betriebsführung und machten sich mit modernen Technologien vertraut.

Das Problem der »Entkommunisierung« und Lustration, d.h. der gesetzlichen Entfernung von Personen, die sich in der Vergangenheit kompromittiert haben, aus ihren Ämtern, ist besonders heikel. Hierbei geht es in der Hauptsache um zwei Personengruppen: die Mitglieder der Nomenklatura und Inhaber hoher Positionen im politischen und im Unterdrückungsapparat und die informellen Mitarbeiter der politischen Polizei.

In beiden Fällen waren die Gemäßigten strikt gegen Ausnahme Gesetze

und jede Form einer Diskriminierung. Sie waren überzeugt, daß die Anwendung des Prinzips der Kollektivhaftung, die Bestrafung einzelner Personen für ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Institution oder einer sozialen Kategorie wie der Kommunistischen Partei, der Geheimpolizei oder Nomenklatura, gegen das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit verstoße. In einem zivilisierten Staat dürfe ohne ein ordentliches Gerichtsverfahren niemand seiner bürgerlichen Rechte beraubt werden.

Wenn wir zur Beurteilung des Verhaltens einer Person in der Vergangenheit Akten heranziehen, die von der Staatssicherheit angelegt wurden, dann lassen wir zu – so ein weiteres Argument der Gemäßigten –, daß die Polizei über das Schicksal politischer und intellektueller Eliten entscheidet. Diese Dokumente könnten manipuliert worden sein, weil sie als politische Provokation gedacht waren oder weil einzelne Beamte übereifrig waren etc. Angehörige der Geheimpolizei haben schließlich oft genug unter dem Namen einzelner Personen Akten angelegt, ohne daß diese je erfuhren, daß sie als Informanten klassifiziert wurden. Aus solchen Unterlagen geht auch nicht hervor, wer aus Gier nach Geld und Privilegien aktive Spitzeldienste leistete und wer mit Einschüchterungen dazu erpreßt wurde. Viele taten nicht mehr, als ein Stück Papier zu unterzeichnen, worüber sie übrigens gelegentlich sogar ihre Gefährten aus dem Untergrund informierten.

Paradoxerweise decken die Polizeiakten indirekt jene, welche dem alten System am treuesten gedient haben. Die Verwendung von Polizeiberichten im Interesse der Gerechtigkeit würde bedeuten, das Opfer statt den Täter zu bestrafen – die Ausführenden statt jene, von denen die Befehle ausgingen.

Aus naheliegenden Gründen war die politische Polizei am meisten an Mitgliedern der Opposition interessiert. Die Polizei war bemüht, unter ihnen Kollaborateure anzuwerben und ihnen kompromittierende Erklärungen abzupressen. Daher fallen einem Säuberungsprozeß eher die früheren Gegner des Regimes als die Nomenklatura, Parteimitglieder oder Polizisten zum Opfer. Die Revolution frißt ihre Kinder und sorgt so für eine Beschleunigung der Elitenzirkulation. Unter den Radikalen von heute erkennen die Gemäßigten viele, die sich der Revolution erst im letzten Augenblick angeschlossen haben und die bemüht sind, ihre eigene Vorsicht, um nicht zu sagen Feigheit, nicht bekannt werden zu lassen, indem sie die antitotalitäre Opposition vernichten. Die Duckmäuser nehmen jetzt Rache für ihre eigene Demütigung – dieser Meinung begegnet man in Warschau, Prag, Sofia und anderswo.

Wie das Problem von Schuld und Verantwortung für die Vergangenheit gelöst werden soll, bemißt sich für die Gemäßigten nicht nur pragmatisch an der Notwendigkeit, die öffentliche Meinung auf die Probleme der Zukunft zu fokussieren. Der Sowjetsozialismus korrumpierte, verdarb

und verbog nicht nur die Herrschenden, Vollstrecker und Privilegierten. Er korrumpierte auch die Opfer. Er brachte eine Persönlichkeit hervor, die von Alexander Sinowiew als *Homo sovieticus* bezeichnet wurde.⁹ Dieser Typus hatte nichts mit dem idealen »sozialistischen Menschen« zu tun, wie er von Sozialisten des 19. Jahrhunderts und von der ersten, idealistischen Generation von Kommunisten so hymnisch beschrieben wurde. Der *Homo sovieticus* ist ein Mensch, der von den Bedingungen der Diktatur geformt wurde, ein verkümmertes Mensch, der keine Initiative zeigt und sich den Bedingungen und Anforderungen unterwirft, die von der Obrigkeit diktiert werden.

Die Frage, ob die Spezies *Homo sovieticus* tatsächlich existiert, ist in der postsowjetischen Welt Gegenstand heftiger Debatten. Das Sowjetsystem behauptete sich zweifellos nicht ausschließlich durch Gewalt. Auch die Demoralisierung der Gesellschaft diente seiner Aufrechterhaltung. Václav Havel schrieb darüber in bewegenden Worten: »Was mit der Gesellschaft geschehen ist, übetrifft unsere schlimmsten Befürchtungen... [Es ist] eine riesige und grelle Explosion jedes erdenklichen menschlichen Lasters.« Havel zählt im einzelnen auf: Kriminalität, Haß zwischen Nationalitäten, Argwohn, Rassismus, selbst Anzeichen für Faschismus; Demagogie, Intrigen und bewußte Lügen; politische Machenschaften, ein rücksichtsloser Kampf um partikuläre Interessen, Machtgier, hemmungsloser Ehrgeiz, Fanatismus in jeder erdenklichen Form; neue und beispiellose Formen von Raub, der Aufstieg vielfältiger Mafia-Organisationen; allgemeiner Mangel an Toleranz, Verständnis, Mäßigung und Vernunft.¹⁰ Aus diesem Zustand der Gesellschaft zogen die Gemäßigten den Schluß, man müsse das Problem von Schuld und Verantwortung bedachtsam angehen. »Wir alle«, sagte Adam Michnik, »auch die Besten von uns, die wahrhaft viel zum Sturz des kommunistischen Systems beigetragen haben, sind Kinder dieser Zeit. Wenn wir jetzt beginnen, einander zu entkommunizieren, dann werden wir am Ende nicht mehr darüber diskutieren, wie wir mit der Arbeitslosigkeit fertigwerden, die Bevölkerung für schwierige politische Maßnahmen gewinnen und unser Bildungssystem organisieren, sondern wir werden uns in dieser dramatischen Situation an Beschuldigungen zu überbieten suchen, wer das miesere Schwein war.«¹¹

Es ist notwendig, alle zu bestrafen, die nachweislich Verbrechen begangen haben. Auf diese Weise, meinen die Gemäßigten, läßt sich jedoch mit dem Erbe des alten Systems nicht fertigwerden. Wir werden uns nicht dadurch vom Kommunismus befreien, daß wir unsere kollektive Aggression gegen Sündenböcke richten. Gogol paraphrasierend (der vom Sklavendasein sprach) müssen wir den Sowjetmenschen Tropfen für Tropfen aus uns herauspressen. Ein Akt des Willens und, was am wichtigsten ist, eine demokratische Umerziehung der gesamten Nation sind erforderlich. Be-

dingungen dafür sind Demokratie, freier Markt, Beschränkung der staatlichen Funktionen, eine offene Gesellschaft und die Übernahme der Verantwortung jedes einzelnen für sein eigenes Geschick. Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Angehörigen der Nomenklatura sich dem Zustand der Freiheit schlechter anpassen werden als die einstigen Oppositionellen. Der Heroismus oder Opportunismus von gestern wird nicht der entscheidende Faktor sein; gefragt sind vielmehr Offenheit, eine dynamische Persönlichkeit, fachliche Qualifikationen und die Fähigkeit, sich auf eine unsichere Lage einzustellen.

Die Radikalen

Für die Radikalen ist das Aufräumen mit der kommunistischen Vergangenheit die Vorbedingung für die Schaffung eines demokratischen Staats und einer freien Marktwirtschaft. Und dieser Übergang muß rasch erfolgen, um der Gerechtigkeit willen, um die Moral und das historische Bewußtsein der Polen wiederherzustellen, und um die staatliche Sicherheit und den Bestand der 1989 eingeleiteten Reformen zu garantieren.

In den Augen der Radikalen war Polen zwischen 1944 und 1989 ein besetztes Land, beherrscht von den Agenten einer fremden Macht. Diese Agenten versklavten die Gesellschaft durch physischen und psychischen Terror und durch Korruption. Die fremde Besatzungsmacht konnte auf polnische Kollaborateure rechnen. Die Nation aber blieb im Grunde unbefleckt und resistent gegen die Drohungen und Versuchungen des Kommunismus. Die Nation ist in diesem Bild keine empirische und sich ändernde Realität, sondern ein Ideal, das unberührt bleibt von den Übeln dieser Welt. Kritiker vergleichen diesen Mythos der idealen Nation mit dem marxistischen Mythos der Arbeiterklasse.¹²

Die Überreste des Kommunismus sind für die Radikalen eine Quelle innerer und äußerer Gefahren. Der polnische Kommunismus war und ist stark eingebunden in die imperialen Strukturen der ehemaligen Sowjetunion und des heutigen Rußland. Trotz des Zerfalls des Sowjetreichs und trotz anhaltender Veränderungen wurden die im Lauf von Jahrzehnten geschaffenen Verbindungen ihrer Meinung nach nicht gelöst. Sie wurden in teilweise geheime und mafiaartige Strukturen umgeformt, die jeden Augenblick die demokratischen Veränderungen und die Unabhängigkeit des Staates zunichtemachen können.

Seit dem Beginn von Auseinandersetzungen innerhalb der *Solidarnosc* und ihrer Anhänger wurde die Besetzung von Machtpositionen durch Exkommunisten als innere Bedrohung angesehen, insbesondere hinsichtlich ihres wirtschaftlichen und politischen Einflusses und ihrer Kontrolle über die Massenmedien. Den Radikalen zufolge wurde die Machtstellung

der Funktionsträger des alten Regimes durch die am Runden Tisch getroffenen Vereinbarungen zwischen den »Roten« und den »Rosaroten« gesichert, wobei mit den letzteren der gemäßigte Flügel der *Solidarnosc*, der die Verhandlungen dominierte, gemeint ist.

In der Folge der Gespräche am Runden Tisch »könnte sich herausstellen, daß wir nicht die endgültige Niederlage des Kommunismus erleben, sondern lediglich seine Krise« und daß wir uns in einer weiteren Phase des Kommunismus befinden, ganz wie 1956 – das ist die Meinung von Jan Olszewski, ehemaliger Ministerpräsident und einer der Führer des radikalen Blocks. Er sieht den heutigen polnischen Staat lediglich als einen Klon der Volksrepublik Polen und nicht als ein unabhängiges, demokratisches, an der freien Marktwirtschaft orientiertes Land.¹³ Nach dem Zusammenbruch der Regierung Olszewski soll Antoni Macierewicz bei seiner Abschiedsrede gegenüber seinen Kollegen vom Innenministerium gesagt haben: »Denken Sie daran, meine Herren, daß es vier Monate lang das freie Polen gegeben hat.«¹⁴ Die Rückkehr der Gemäßigten an die Macht wurde aus dieser Perspektive als Unterbrechung des Prozesses der Befreiung Polens wahrgenommen.

Das revolutionäre Bewußtsein der Radikalen kommt besonders gut in der Äußerung eines ihrer jüngeren Vertreter zum Ausdruck: »Ich schätze die Philosophie dieser Regierung: Decke die ganze Wahrheit auf, damit es ein Fegefeuer geben kann. Danach können wir ganz von vorn anfangen.«¹⁵ Da es aber keinen klaren Bruch mit der Vergangenheit gab und auch nie eine Abrechnung mit dem alten Establishment, malen die Radikalen die letzten drei, vier Jahre in düsteren Farben: die Kommunisten machen sich die Mechanismen der Demokratie und der freien Marktwirtschaft zunutze; sie dominieren den Verwaltungsapparat und haben Schlüsselpositionen im Militär, in der Polizei, den Massenmedien und der Wirtschaft inne. Müheless haben sie ihr kollektives Machtmonopol in individuelle Eigentumstitel umgemünzt. Personen ohne Verbindung zur Nomenklatura haben solche Möglichkeiten nicht. In den Worten eines bekannten Radikalen: »Wenn wir uns eine Liste der hundert reichsten Polen vornehmen, dann wird sich herausstellen, daß viele von ihnen hohe Posten im kommunistischen Establishment bekleidet haben. Um es einfacher zu sagen: Am Runden Tisch hielten Post-*Solidarnosc* und Postkommunisten Hochzeit, und daraus gingen solche Bastarde hervor.«¹⁶

Nur eine radikale Bewältigung der Vergangenheit kann in den Augen der Radikalen die pathologische Symbiose zwischen Kommunismus und Kapitalismus, Demokratie und postkommunistischen Mafias verhindern. Daher die Schlagworte von der »Beschleunigung«, der »Vollendung« oder der »zweiten Phase« der Revolution.

Dem praktischen Argument für eine entschlossene Entkommunisierung

fügen die Radikalen ein moralisches hinzu: Um mit der Vergangenheit abzuschließen und den Erfahrungen mehrerer Generationen einen Sinn zu verleihen, müsse die moralische Ordnung wiederhergestellt und ein klarer Trennungsstrich zwischen wahr und falsch, gut und böse gezogen werden. In seiner dramatischen Fernsehansprache vor dem Mißtrauensvotum des Sejm gegen seine Regierung sagte Jan Olszewski: »Es ist nicht möglich, ein neues Polen zu schaffen, ohne die moralischen Grundlagen Polens zu erneuern. (...) Eine freie Nation, ein unabhängiger Staat kann nicht von Menschen regiert werden, welche Sklaven ihrer eigenen Vergangenheit bleiben.« Eine ungarische Autorin schrieb im selben Geist, eine Nation werde »erst dann wieder wirkliches Vertrauen genießen, wenn sie mit dem Finger auf die Verantwortlichen zeigt und dadurch die Fähigkeit wiedererlangt, gut und böse, Täter und Opfer zu unterscheiden«. ¹⁷

Die Notwendigkeit einer moralischen und juristischen Abwicklung der Vergangenheit hat für die Radikalen schließlich auch eine wichtige politische Seite. Die Veränderungen werden nur dann eine gesellschaftliche Legitimation erhalten, wenn sie in dem allgemeinen Empfinden verankert sind, daß Gerechtigkeit geschehen ist. Andernfalls besteht die Gefahr, daß Demokratie und freie Marktwirtschaft abgelehnt werden und eine Nostalgie für den Kommunismus die Oberhand gewinnt. Diese Einschätzung verbindet sich mit der Überzeugung, daß Gesellschaften, die am Anfang eines Übergangs zu Demokratie und freier Marktwirtschaft stehen, dafür einen hohen Preis bezahlen müssen: eine hohe Arbeitslosenquote, Rückgang des Lebensstandards, drastische Zunahme der sozialen Ungleichheit, für Millionen Menschen die Gefahr eines ungesicherten Lebensunterhalts etc.

Ist es möglich, die Herzen und den Willen der Bevölkerung dafür zu gewinnen, Opfer zu bringen, indem man solche Schlagworte wie »freier Markt«, »Demokratie«, »Pluralismus« und »Europa« wiederholt? Wenn es uns nicht gelingt, Unterstützung zu finden, müssen wir dann nicht befürchten, daß die einzige Möglichkeit zur Fortsetzung der Reformen in der Einführung einer autoritären Diktatur in dieser oder jener Form bestehen wird? Ist es also möglich, daß die Wortführer von Menschenrechten und Demokratie – als welche die Gemäßigten sich stolz gebärden – zynisch oder unfreiwillig den Boden für eine Diktatur vorbereiten, indem sie das menschliche Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit und Gerechtigkeit außer acht lassen? Mit diesem Vorwurf gegen die Gemäßigten lenken die Radikalen von einem Vorwurf ab, der häufig gegen sie selbst erhoben wurde.

Sie sind davon überzeugt, daß sie die Tradition von *Solidarnosc* repräsentieren, der Gewerkschaft, die 1980/81 zur Formel und zum Werkzeug der friedlichen Revolution der Polen wurde. Nach 1989 rückten viele

Gewerkschaftsaktivisten bald von ihren intellektuellen Bündnisgenossen ab, die im Widerstand der vergangenen Jahrzehnte eine wichtige Rolle gespielt hatten, wie Mazowiecki, Geremek, Kuron oder Michnik; gleichzeitig distanzieren sie sich zunehmend von ihren früheren gemäßigten Führern im Untergrund aus den achtziger Jahren, Wladyslaw Frasyniuk und Zbigniew Bujak. Die Gewerkschaft löste sogar ihre Verbindungen zu ihrem historischen Führer Lech Walesa. Auf dem nationalen Gewerkschaftstag im Juli 1993, vor den Wahlen, verweigerten die Delegierten Walesa das Recht, vor der Versammlung eine Rede zu halten.

Die Radikalen verfügen nicht über das Prestige und die Positionen ihrer ehemaligen Mitstreiter und sprechen mit ihrem öffentlichen Diskurs vor allem enttäuschte Gewerkschaftsfunktionäre und ihre Sorgen an. Zu einer Zeit, als es schwierig war, die Regierung – die übrigens aus der *Solidarnosc* hervorgegangen war – zu wirtschaftlichen und sozialen Zugeständnissen zu zwingen, als eine zuvor ungekannte Arbeitslosigkeit bis zu 15 Prozent der erwerbsfähigen Bevölkerung erfaßte und als Lebensstandard und Produktion zurückgingen, verlegte sich die Gewerkschaft auf Themen wie Geschichte, Moral, Gerechtigkeit und Politik. Ihr Führungsgremium verabschiedete eine Resolution, in der eine allgemeine Säuberung unter den Gewerkschaftsfunktionären, allesamt Mitglieder der 15000 lokalen Betriebsräte, angeordnet wurde.¹⁸ Zu dieser Aktion kam es nie, da das Innenministerium seine Mitarbeit verweigerte.

Die Vorstellung eines Rechtsstaates unter den Bedingungen einer postkommunistischen Gesellschaft wird von den Radikalen vehement abgelehnt. In ihren Augen verteidigen diejenigen, die für eine vorbehaltlose Einhaltung der geltenden Gesetze eintreten, ein korrumpiertes vom alten System geerbtes Recht. Dabei geht es nicht um einzelne gesetzliche Bestimmungen, sondern um die prinzipielle Konzeption des Rechtssystems. Die Funktion des alten Systems bestand nicht darin, die Rechte von Individuen, Gruppen oder Minderheiten vor dem Staat zu schützen, sondern in der Institutionalisierung der Gewalt zum Schutz des Staates vor dem Individuum und der Gesellschaft. Ein solches Rechtsstaatsverständnis könne die Idee des Rechts nur lächerlich machen und dem Nihilismus Vorschub leisten.¹⁹

Aus diesem Grund sind die Radikalen bereit, während der Übergangsperiode außerordentliche gesetzliche Maßnahmen zu ergreifen. Jan Olszewski, von den sechziger bis zu den achtziger Jahren ein bekannter Verteidiger in politischen Prozessen, führte das Vorgehen der Kommunisten als Modell an. Nach dem Zweiten Weltkrieg betrachteten die Kommunisten einige gesetzliche Bestimmungen als nicht mehr bindend – obwohl sie formell nicht aufgehoben wurden – da sie mit den Prinzipien des neuen Systems nicht vereinbar waren. »Ich mache keinen Hehl aus meiner

Überzeugung, daß etwas Ähnliches auch in umgekehrter Richtung erfolgen sollte, zumindest im Hinblick auf jene Bestimmungen, die tief im Wesen des kommunistischen Systems verankert sind.«²⁰

1992 hatten die Radikalen Gelegenheit, sechs Monate lang unter Olszewski die Regierung zu führen. Angesichts der Widrigkeiten der Realität zeigte sich bald, wie schwierig es war, ihre Vorstellungen eines radikalen Wandels in die Tat umzusetzen. Die Art und Weise, wie sie versuchten, innerhalb der höchsten Staatsorgane Säuberungen vorzunehmen, kompromittierte die Idee der Säuberung selbst und trug zum Sturz des Kabinetts Olszewskis bei.

In Polen, das über die bedeutendste oppositionelle Tradition in den ehemaligen Ostblockländern und über hochentwickelte unabhängige Eliten verfügt, wurden die Namen vieler späterer Regierungsmitglieder auf die Listen der Geheimpolizei und ihrer Spitzel gesetzt. Das reichte vom Staatspräsidenten über mehrere Kabinettsmitglieder und einigen seiner engsten Mitarbeiter bis zum Präsidenten und zahlreichen Abgeordneten des Sejm. Auf diese Weise geriet den Radikalen ihre Lehre und utopische Idee zu einem grotesken Zerrbild der Vergangenheitsbewältigung.

Die »Neu-Alten«

In der folgenden knappen Darstellung der politischen Orientierung jener Personen, die der alten Ordnung in der einen oder anderen Form noch verbunden bleiben, möchte ich zwei Gruppen von vornherein ausschließen: den kleinen Prozentsatz von Leuten, die noch immer in ideologischer Nostalgie befangen sind, und eine größere Gruppe, die »zur anderen Seite« übergelaufen ist und sich hinsichtlich Vergangenheit und Zukunft die Ansichten der Radikalen oder noch häufiger der Gemäßigten zu eigen gemacht hat. Mit anderen Worten: Ich werde mich auf jene beschränken, die dem Erbe der Volksrepublik nicht abgeschworen haben und zugleich nach einem Platz im demokratischen Polen suchen. Von ihren Feinden werden sie in der Regel als Postkommunisten apostrophiert. Sie selbst bezeichnen sich lieber als Sozialdemokraten, und auch ihre größte Partei hat diesen Namen angenommen. Da beide Bezeichnungen – im negativen oder positiven Sinn – emotional aufgeladen sind, habe ich den Namen »Neu-Alte« gewählt, um sowohl ihre Wurzeln als auch ihre politische Wiederauferstehung kenntlich zu machen, die noch bis vor kurzem undenkbar gewesen wäre.²¹

Die Einschätzung der Geschichte der Volksrepublik Polen, wie sie von den Neu-Alten vorgenommen wird, steckt voller Subtilitäten. Heute möchten sie jedermann an die geopolitische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg und die Verantwortung des Westens erinnern. »Die spaltenden

Faktoren in der Vergangenheit«, sagte einer der führenden Intellektuellen des »Bündnisses der demokratischen Linken« (SLD) »waren in erster Linie die Folge der internationalen Lage, in der die damals herrschende Linke günstige Konditionen für die Entwicklung Polens anstrebte – in einer durch den 'Kalten Krieg' und die Vorherrschaft der rivalisierenden Supermächte geteilten Welt.«²² Die Anhänger des alten Regimes beschönigen in der Regel dessen ideologische, revolutionäre und totalitäre Seite und die Tatsache, daß es von einer fremden Macht aufgezwungen war; statt dessen betonen sie ihre eigene Rolle als Verteidiger nationaler Interessen.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die postkommunistischen Politiker und Intellektuellen die Verbrechen und die Rechtlosigkeit der vergangenen Jahrzehnte mit Schweigen übergehen. Sie sind scharfe Kritiker des »Stalinismus«, und sie bedauern das Schicksal der Opfer unter dem »Kriegsrecht«, doch ziehen sie es vor, die unangenehmen Dinge der Vergangenheit nur nebenbei, in kurzen Einschüben zu erwähnen und sich ansonsten nur über ihre Errungenschaften und den Dienst der damaligen Regierung am nationalen Interesse auszulassen. Sie insistieren auf der im Potsdamer Abkommen beschlossenen territorialen Entschädigung auf Kosten Deutschlands für Gebiete, die im Osten verloren gingen; sie glorifizieren die offizielle Zielsetzung sozialer Gerechtigkeit; sie erinnern sich an die Industrialisierung, Urbanisierung, den Wiederaufbau Warschaws, den Ausbau des Bildungs- und Gesundheitswesens, den kulturellen Fortschritt der Massen etc. Obwohl sie zugeben, daß vieles falsch war, und obwohl sie keine Rückkehr zu einer »sozialistischen Wirtschaft« oder einen »realen Sozialismus« befürworten, behaupten sie offenbar, daß diese »Fortschritte« nichts mit der Unterjochung der Nation durch eine fremde Macht, mit Gewalt, Ineffizienz, Vergeudung etc. zu tun haben. Mit anderen Worten, sie tun so, als könnten die Errungenschaften des Sozialismus bewahrt oder wiederhergestellt werden, ohne daß wir dafür einige Unannehmlichkeiten in Kauf nehmen müßten. Sie vermeiden es überdies aus guten Gründen, einen Vergleich zwischen Polen und jenen westeuropäischen Ländern anzustellen, die nach dem Zweiten Weltkrieg in einer vergleichbaren Lage wie Polen waren (z.B. Spanien).

Die Neu-Alten bestreiten nicht, daß die Volksrepublik gewaltsam aufgezwungen wurde. Doch stützte sie sich nicht allein auf Gewalt. Der Sozialismus senkte seine Wurzeln in die Gesellschaft und gewann eine wachsende Zahl von Anhängern, vor allem unter der armen Landbevölkerung und den Fabrikarbeitern. Die Befürworter der Volksrepublik behaupten, daß die Gesellschaft keineswegs so polarisiert und von Konflikten zerrissen war, wie sie von Emigranten und Oppositionellen dargestellt wurde; dies treffe lediglich auf soziale Randgruppen zu, so ehrenwert und mutig deren Ansichten auch sein mochten. Nach Aleksander Kwas-

niewski, dem Führer der Neu-Alten, war die Volksrepublik »die gesamte Gesellschaft, die Menschen, die eine Ausbildungsstätte besuchten, und diejenigen, die einer Arbeit nachgingen, und die überwältigende Mehrheit kann heute stolz auf sich sein.«²³

Auf diese Auffassung stützt sich eine merkwürdige Vorstellung von Verantwortung: Wir alle sind verantwortlich für das, was geschehen ist, für das Gute wie für das Schlechte. Die Neu-Alten sind natürlich dafür, Verbrecher, deren Schuld einwandfrei feststeht, zu bestrafen. Ansonsten sind sie jedoch gegen alle Maßnahmen, die den Zweck verfolgen, irgendeine Gruppe von Bürgern wegen ihrer Vergangenheit zu bestrafen oder zu diskriminieren. Die Vergangenheit soll man ruhen lassen. Sie sind für eine moralische »Nulllösung«. Selbst Agenten der Geheimpolizei werden verteidigt, häufig mit dem Argument, daß ihre frühere Tätigkeit eine Art Staatsdienst darstelle und keinen Anlaß für eine gesetzliche Verfolgung bot. Man versucht auch, die Privilegien für die Veteranen des Sicherheitsdienstes wiederherzustellen und gleichzeitig die der Veteranen der Widerstandsbewegung zu beschneiden.

Die Neu-Alten treten für eine Art Professionalisierung der Vergangenheitsbewältigung ein. Ihrer Ansicht nach sollte man diese Aufgabe am besten den Historikern überlassen, denn sie verfügen über die entsprechende fachliche Kompetenz. Ein solches Vorgehen würde verhindern, daß Tatsachen aus politischen Gründen manipuliert und daß komplizierte und verwickelte Probleme von gestern unhistorisch abgehandelt werden. Außerdem soll das Problem der Verantwortung individuell und subjektiv aufgearbeitet werden. »Jeder, der mit seinem Gewissen ins Reine kommen will, soll es tun, denn die Volksrepublik wurde nicht von einigen wenigen Herrschenden errichtet, während die übrige Gesellschaft eine einzige heroische Opposition bildete.«²⁴ Unter diesem Blickwinkel betrachtet, werden aus moralischen Fragen die privaten Probleme der Betroffenen. Da wir bis zu einem gewissen Grad alle verantwortlich sind, so Kwasniewskis stillschweigende Unterstellung, ist auch niemand berechtigt, »den ersten Stein zu werfen«. Außerdem, wenn jeder irgendwie schuldig ist, gibt es dann überhaupt jemanden, der wirklich schuldig ist?

Auch die Veränderungen des Jahres 1989 werden von den neuen Alten anders wahrgenommen als von den Gemäßigten oder den Radikalen. Immer wieder verweisen sie auf ihren freiwilligen Verzicht auf die Macht und auf ihre Rolle bei der Geburt der Demokratie. Natürlich verleugnen sie die Verdienste der *Solidarnosc* nicht; der Hauptakzent liegt aber auf dem Beitrag ihres Blocks, »des reformistischen Flügels der Partei.«²⁵

In der Deutung der polnischen Geschichte durch die Neu-Alten finden sich Anklänge an Tocqueville. Im Verständnis Tocquevilles hatte die Französische Revolution lediglich Tendenzen zugespitzt und vertieft, die be-

reits im absolutistischen Frankreich vor 1789 zu erkennen waren: die Zerstörung der gesellschaftlichen und institutionellen Ordnung des Ancien Regime, die Unterjochung der Gesellschaft durch den Staat und dessen weitreichende Zentralisierung. Diese Tendenzen stellten nach Tocqueville die eigentliche Revolution dar, die von den Jakobinern und später von Napoleon nur noch fortgeführt wurde. Auch in der Interpretation der Postkommunisten im heutigen Polen haben die Ereignisse von 1989 Prozesse, die bereits früher eingesetzt hatten, beschleunigt und verstärkt. Es gab lediglich einige Hindernisse, die einer Umwandlung der Volksrepublik in eine demokratische und marktwirtschaftliche Gesellschaft im Weg standen. Nun liegt es auf der Hand, daß die achtziger Jahre sich von den sechziger und siebziger Jahren wesentlich unterscheiden und daß zwischen der »stalinistischen« Periode, also der doktrinären und terroristischen Phase des Kommunismus, und der Entwicklung nach 1956 ein Abgrund verläuft. Die unzweifelbare Komplexität dieses Prozesses hat jedoch nichts mit den Mythen zu tun, die die Neu-Alten auf ihrer Suche nach einer vorzeigbaren Vergangenheit schaffen.

Ein Vorwurf, der von den Neu-Alten immer wieder vorgebracht wird, unterstellt den Mitgliedern von *Solidarnosc*, sie hätten das am Runden Tisch erzielte gemeinsame Abkommen gebrochen, indem sie unmittelbar darauf die Macht an sich rissen. Nach Józef Oleksy, inzwischen Präsident des Sejm, hat der *Solidarnosc*-Block »die Bestimmungen des Runden Tisches verletzt. Der dort geschlossene Vertrag sah vor, daß die polnische KP noch weitere vier Jahre an der Macht bleiben sollte. Die *Solidarnosc* konnte in dieser Zeit ihren Einfluß auf den Staat als Opposition geltend machen und sollte sich auf die Übernahme der Regierung vorbereiten.«²⁶

Es waren bekanntlich die Wahlen vom 4. Juni 1989 und die sich überstürzenden Ereignisse im Ausland, die das ursprüngliche Szenario völlig obsolet machten. Dennoch wird bis heute der Vorwurf erhoben, die Unterbrechung des kontinuierlich verlaufenden Transformationsprozesses durch die *Solidarnosc* stelle eine Verletzung des Abkommens dar²⁷, und dies in einer Zeit, da Dutzende von Staaten nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Zerfall des Sowjetreichs tiefgreifende, revolutionäre Änderungen erleben.

Die Einstellung der Neu-Alten zur Periode von 1989 bis 1993 ist zwiespältig. Einige von ihnen sehen in ihr etwas grundsätzlich Positives, auch wenn infolge eines »doktrinären Liberalismus« in der Wirtschaftspolitik und aufgrund mangelnder Vorbereitung der neuen Führungsgruppen auf ihre Regierungsaufgaben viele Fehler gemacht wurden. Der Wortführer des SLD, der früher für ein radikal linkes Programm eingetreten war, beschrieb die Aufgaben der Linksregierung, wie sie sich nach ihrem Wahlsieg vom 19. September 1993 stellten, mit folgenden Worten: »Wir können

nicht mehr zurück. (...) Niemand würde es wagen, Eigentum zu verstaatlichen, das sich bereits in Privathand befindet. Niemand würde es wagen, die sozialen Kosten der Transformation einfach abzuschreiben. Das einzige, was wir tun können, ist besser zu regieren als die *Solidarnosc*-Regierung. Besser, das heißt mit mehr sozialer Sensibilität.«²⁸

Andere unter den Neu-Alten sehen die jüngste Vergangenheit wesentlich düsterer. Von deren Errungenschaften – die wiedergewonnene Unabhängigkeit, die Freiheiten, die Wiedererrichtung demokratischer Institutionen, die Öffnung zur Welt etc. – wollen sie nichts wissen. Sie sehen die Jahre 1989-1993 in erster Linie als einen Restaurationsversuch. Wie jede Restauration in der Geschichte war auch diese ambivalent – wer kann denn wirklich in die Vergangenheit zurückkehren? –, und er scheiterte am Wahlsieg der Linken. Die Vertreter dieser Position sehen vor allem die Rückkehr der bösen Geister der Vergangenheit, Dritte-Welt-Kapitalismus, die Abhängigkeit vom Westen und von internationalen Finanzinstitutionen, Klerikalismus, Provinzialismus etc. Sie begreifen die Rückkehr der Alt-Neuen an die Macht in erster Linie als die Rückkehr zu einer Entwicklung, die vernünftig, aufgeklärt, zivilisiert und – möchte man fast sagen – westlich ist. Nach einer Aufzählung von Perioden der Intoleranz in Polen zwischen den beiden Kriegen, im Nachkriegspolen und in Polen unter der Regierung von *Solidarnosc* gelangt Jerzy Wiatr zu dem Schluß: »Das Mitte-Links-Bündnis ist in einer besonders günstigen Lage, in Polen ein normales demokratisches Klima einzuführen.«²⁹ Den Begriff »normal«, der als Dynamit zur Sprengung des Gebäudes der Volksrepublik benutzt wurde, reklamieren jetzt, zusammen mit vielen anderen hehren Worten, die Erben der Volksrepublik für sich. Eine extreme Bewertung der Leistungen von *Solidarnosc* ist die Äußerung von Jacek Soska im Sejm, wo er die Bauern vertritt: »Vierzig Jahre lang haben die Arbeiter und Bauern die Industrie aufgebaut, und dann kamen *Solidarnosc* und Walesa und machten alles kaputt.«³⁰ Ministerpräsident Waldemar Pawlak hat seine Kritik an der freien Marktwirtschaft vor Arbeitern einer Eisenbahnwaggonfabrik etwas vorsichtiger ausgedrückt: »Wenn das Privateigentum die beste Lösung wäre, gäbe es keine Bankrotte auf der Welt.«³¹

Jerzy Wiatr hat die Geschichtsauffassung, die anscheinend für diese Sichtweise und vielleicht für die meisten Neu-Alten typisch ist, auf eine knappe Formel gebracht. Er betrachtet die Linksregierung als das Vorspiel zu einer polnischen Spielart der Glorreichen Revolution. In seiner Analyse des polnischen Übergangs verwendet er den Hegelschen Dreischritt: Nach der These (Volksrepublik) und der Antithese (*Solidarnosc*-Regierung) besteht jetzt die Chance zu einer Synthese zwischen den Errungenschaften der vergangenen vier Jahre und jenen der Volksrepublik, deren »wertvolle und gesellschaftlich anerkannte Leistungen vor allem in den Bereichen der

Sozialpolitik, des Bildungs- und Gesundheitswesens und vieler anderer Gebiete, in denen wir in jüngster Zeit einen Rückgang beobachtet haben«, es wiederaufzubauen gelte. Unter der Regierung einer Linken, die von der »Barbarei des Ostens« gereinigt wurde und jetzt zum Westen und zur Tradition der Aufklärung heimkehrt, kann endlich der Marsch in die Zukunft beginnen.³²

*

Die drei in diesem Beitrag skizzierten Gestalten nehmen an einem Revolutionsdrama teil. Es beginnt – wie in jedem klassischen Drama – mit einem Revolutionsfest, mit der Überwindung der Kluft zwischen den Machthabern und dem Volk. Die Trennung zwischen »uns« und »ihnen« da oben verschwindet für kurze Zeit. Die Machthaber sprechen zum Volk, wie Václav Havel es tat, nachdem er zum Präsidenten gewählt wurde: »Volk, Deine Regierung ist zu Dir zurückgekehrt.«³³ Der Mythos von der revolutionären Einheit, Klarheit und Unschuld vereinigt Menschen unterschiedlicher Anschauungen und Interessen. Für kurze Zeit hat man das Gefühl, alles sei möglich. Die Barrieren in der Politik, der Wirtschaft, im gesellschaftlichen Leben werden vorübergehend durchbrochen.

Die Gemäßigten ergreifen die Macht. Sie repräsentieren am besten die Freude, die Bescheidenheit, den Optimismus dieser Phase der Revolution. Es ist die Zeit der Hoffnung, der Hinwendung zur Zukunft. Die Gemäßigten sind eine pragmatische, zu Kompromissen bereite Partei. Sie sind die natürlichen Erben der letzten Machthaber der alten Ordnung, die in Erkenntnis der Notwendigkeit von Veränderungen das vermorschte System durch längst überfällige Reformen noch weiter destabilisieren, wie die berühmte Analyse von Alexis de Tocqueville zeigt.

Als bald versuchen sich die Gemäßigten, in neuen Parteien zu konstituieren. Sie wollen die Revolution mit ihrem radikalen, destruktiven Potential zähmen und ihr den Maulkorb des Rechts umlegen. Ob bewußt oder nicht – sie sind bestrebt, die sozialen Trennungslinien zu stabilisieren.

Die Tage der revolutionären Euphorie schwinden schnell dahin. Der revolutionäre Einheitsblock bricht auseinander. Die Interessen und Anschauungen differenzieren sich. Der Optimismus weicht. Wie viele Begriffe hat es dafür in den vergangenen Jahren schon gegeben: man spricht von der »Melancholie der Wiedergeburt« (György Konrád), der »sozialen Neurose« (Andrei Cornea) oder dem »Enthauptungssyndrom« (Václav Havel). Ralf Dahrendorf schreibt: »Revolutionen sind bittersüße Momente der Geschichte. Kurz flackert Hoffnung auf, die als bald in Enttäuschung und neuen Mißständen erstickt.«³⁴

Fragen drängen sich auf: Was ist mit unserer Revolution geschehen?

Woher kommt das viele Elend? Warum sind die sozialen Kosten so hoch? Warum herrscht so viel Niedertracht, so viel Korruption? Die Radikalen haben eine fertige Antwort: Schuld sind die Gemäßigten. Sie haben die Revolution, das Volk, die Nation verraten. Sie paktieren mit der alten Garde. Im Namen der revolutionären Ideale rufen die Radikalen zur Beschleunigung, zur Radikalisierung der Revolution auf, sie sprechen von der »zweiten Etappe«. Allenthalben sehen sie Feinde am Werk und wittern Verschwörung. Das Böse muß man an der Wurzel packen. Es sind die Ritter der Säuberung, die Meister der Geschichtsdarstellung auf weißer Leinwand.

Es fällt nicht schwer, hierin das klassische Schema der »großen Revolutionen« wiederzuerkennen³⁵, allerdings mit dem Unterschied, daß den Revolutionen von 1989 die Macht des Terrors und der Tugend fehlt. Es gibt keinen Cromwell, keinen Robespierre, keinen Lenin. Der Radikalismus der zweiten Etappe bleibt vorwiegend auf die Rhetorik beschränkt. Bald ist er besiegt.

Die Radikalen haben verloren. Sie konnten nicht gewinnen, weil die Gesellschaft selbst vor einer echten Revolution Angst hatte. Sie scheiterten, weil sie über keine Ideologie verfügten, die die Massen hätte mobilisieren können. Sie sind höchstens dazu fähig, bestimmten Gruppen eine Sprache anzubieten, in der sie ihre Frustrationen artikulieren können, die durch die Kosten der Transformation und die fehlende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit entstanden sind. Die Radikalen sind nicht imstande, die einfachen Bürger für sich zu gewinnen. Ihre Vision der Geschichte ging am Empfinden der Gesellschaft vorbei. Sie richteten ihre Aufmerksamkeit auf die Probleme der Macht, des Erinnerens, der Moral (oft in Verbindung mit dem katholischen Fundamentalismus), während die Menschen an ökonomischen und sozialen Fragen interessiert waren. Sie betrieben die Spaltung der Gesellschaft, die sich aber nach Einheit und Ruhe zu sehnen schien.

Es waren beide, die Gemäßigten und die Radikalen, die – trotz aller Unterschiede – die Rückkehr der Alt-Neuen, der kleinen Konterrevolution beschleunigten. Die Gemäßigten trugen dazu bei, indem sie die moralische und politische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit unterbanden. Sie taten nichts, um die Rückkehr der Neu-Alten zu verhindern, die, mit dem Heiligenschein der Opposition ausgestattet, aus der unvermeidlich wachsenden Unzufriedenheit mit der für viele schmerzhaften Politik der Transformation ihren Nutzen zu ziehen suchten. Die Radikalen wiederum trugen zur Rückkehr des Alt-Neuen bei, indem sie bei Millionen Menschen das Schreckgespenst neuerlicher Diskriminierung und Repression verbreiteten.

Die Revolution entspricht nicht ihrem Begriff, die Konterrevolution erst recht nicht: Aus der »samtenen Revolution« geht nun die »samtene

Restauration« hervor, wie Adam Michnik schreibt.³⁶ So wie diese Revolution jeder Utopie entbehrte, so ist auch die Konterrevolution entwurzelt, ohne geistige Heimat. Sie sehnt sich nach dem Ancien Regime und glorifiziert dessen Errungenschaften. Gleichzeitig aber weiß sie, daß sie von Atlantis spricht. Es geht ihr also nicht um den letztlich undurchführbaren Versuch einer Restauration, sondern sie strebt instinktiv danach, zu konservieren, was sich aus der untergehenden Welt noch retten läßt. Mit den Worten eines Ministers der jetzigen Regierung: Man kaufe sich keine neuen Schuhe, wenn man die alten noch eine Zeitlang tragen kann – eine wunderbare Metapher für die alt-neue Regierungsweise. Angestrebt scheint eine Wiederherstellung von Elementen des paternalistischen Staates, eine Abwendung von allgemeinen, universalen Prinzipien und Regeln zugunsten individueller Privilegien, informeller Bindungen, des Klientelwesens, eine Rückkehr der klebrigen Atmosphäre am Ende des Ancien Regime. Gleichzeitig werden die Prinzipien der Transformationspolitik, wie sie 1989 in Angriff genommen wurden, von den alt-neuen Konterrevolutionären nicht in Frage gestellt.

Als eine Folge der Revolution ohne Revolution verschwimmen die Konturen der drei Rollen, so wie wir sie beschrieben haben, immer mehr.

Es zeichnet sich eine langsame Überwindung des Vermächtnisses der Vergangenheit und damit auch des Erbes der nichtrevolutionären Revolution ab. Ihre Helden wandeln sich und übernehmen normale Rollen im täglichen Funktionieren der Demokratie. Die Radikalen, deren Radikalismus durch die Konfrontation mit der widerspenstigen Realität an Schärfe verliert, werden unter Umständen die traditionalistisch-christliche Rechte überflügeln. Die Gemäßigten übernehmen das politische Zentrum, irgendwo zwischen der Bauernpartei und dem konservativen und sozialen Liberalismus. Die Alt-Neuen werden vermutlich die Stelle der traditionellen Linken einnehmen. Werden aber die Gemäßigten imstande sein, den liberalen Rigorismus mit der Sensibilität für menschliche Schicksale und für die Tradition zu verbinden? Werden die Radikalen sich von all ihren Ängsten befreien können und die Verständigung mit der Modernität suchen? Werden schließlich die Alt-Neuen die Last der sozialistischen Vergangenheit abwerfen können und ein Gleichgewicht finden zwischen der nostalgischen, der moralistischen und der pragmatischen Linken? Von den Antworten auf diese Fragen wird das Schicksal der Revolution ohne Revolution abhängen.

*Aus dem Englischen von Udo Rennert und dem
Polnischen (Vorbemerkung und Schluß) von Halina Klimkiewicz*

Anmerkungen

- 1 Zu den verschiedenen Deutungen der Revolutionen von 1989 siehe Andrew Arato, *Interpreting 1989*, in: *Social Research*, vol. 60, No. 5 (Fall 1993).
- 2 Ein Jahrhundert wird abgewählt, München/Wien 1990, S. 473.
- 3 Ein bekanntes, gegen Ende der 70er Jahre von Stefan Nowak durchgeführtes Forschungsprojekt ließ innerhalb der polnischen Bevölkerung ein hohes Maß an Entfremdung erkennen. Die Befragten identifizierten sich nur mit den engsten Familienangehörigen und Freunden sowie mit der Nation. Zwischen den beiden Extremen klaffte eine breite Lücke. Polish Society's Value Systems, in: *Sociological Studies*, 4, S. 155-173.
- 4 *Gazeta Wyborcza*, 30. Nov. 1991; deutsch in: *Transit* 4, 1992 S. 13.
- 5 Zit. in Mary Battiala, East Europe Opens Hunting Season on Ex-Communists, in: *The Washington Post*, 28. Dez. 1991.
- 6 John Tagliabue, New Pariahs Have East Europe Astir, *New York Times*, 14. März 1992.
- 7 Es war kein Zufall, daß es unter den Gemäßigten Mode wurde, die Radikalen als Olschewiken zu bezeichnen, eine Zusammenziehung von Bolschewismus und Olszewski, dem Nachnamen des Premierministers.
- 8 Äußerung vor der Konferenz über Entkommunisierung und Demokratie, organisiert von der Stefan Batory Foundation in Warschau am 2. und 3. März 1992.
- 9 Alexander Sinowiew, *Homo Sovieticus*, deutsche Ausgabe, Paris 1982.
- 10 Paradise Lost, in: *New York Review of Books*, 4. April 1992.
- 11 Dziennik Szczecinski, 16. März 1992, zit. in: *Polityka*, 4. April 1992.
- 12 So z.B. Teresa Bogucka in zahlreichen Artikeln in der *Gazeta Wyborcza*.
- 13 Äußerungen auf einer Sitzung des Nationalen Bürgerkomitees, in: *Gazeta Wyborcza*, 8. April 1991.
- 14 Ewa Milewicz in: *Gazeta Wyborcza*, 17. Juni 1992.
- 15 *Zycie Warszawy*, 11. Juni 1992.
- 16 Jacek Maziarski in: *Zblizenia*, 12. März 1992.
- 17 Vgl. Maria Schmidt in: *East European Reporter*, Jan./Feb. 1992. Ein noch schärferer Protest gegen jede Verschleierung von Verantwortung zu einer Zeit, da »der Osten sich bemüht, seinen Weg von der organisierten Verantwortungslosigkeit zur Freiheit zu finden«, kommt in den Worten der DDR-Dissidentin Bärbel Bohley zum Ausdruck: »Wir haben einen Punkt erreicht, an dem man uns sagt, alles ist ungerecht, und alles ist gerecht, alles ist gut, und alles ist böse, alles ist weiß, und gleichzeitig ist es schwarz... Recht hat derjenige, der am lautesten von allen schreit, vor allem wenn er im Chor mit anderen schreit, die die Rechte des einzelnen über die Wahrheit stellen.« Es ist tatsächlich ein an Dostojewski gemahnendes Dilemma: die Rechte des Individuums (die von den Gemäßigten verteidigt werden) gegen die Wahrheit über Verantwortung, Schuld und notwendige Bestrafung.
- 18 Resolution der nationalen Kommission von Solidarnosc vom 22. Juli 1992.
- 19 S. die Beiträge von Andrzej Strzembosz, dem Vorsitzenden Richter des Obersten Gerichts, auf der Konferenz über Entkommunisierung und Demokratie, Warschau, 2. und 3. März 1992.
- 20 Interview in: *Nowy Tydzien*, 27. Okt. – 3. Nov. 1991.
- 21 Der letzte Führer der KP Polens, Mieczyslaw F. Rakowski sagte angeblich bei der von ihm selbst eingeleiteten Auflösung der Partei, die Linke habe erst in der kommenden Generation eine Chance zur Rückkehr. Siehe sein Interview mit Zbigniew Siematowski in: *Rzeczpospolita*, 1. Januar 1994.
- 22 Jerzy Wiatr, in: *Dzis*, 8, 1993.
- 23 *Rzeczpospolita*, 3. September 1993.
- 24 Aleksander Kwasniewski; Interview in: *Rzeczpospolita*, 3. September 1994.
- 25 So sagte etwa Józef Oleksy: »Die prodemokratische Orientierung innerhalb der Millionen Mitglieder zählenden Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, die auf einer Welle der sozialen Unzufriedenheit getragen wurde, lockerte das Korsett des Systems Schritt für Schritt und führte schließlich den politischen Wandel von 1989 herbei.« (»Szok współczesności«, in: *Dzis*, 1, 1994.
- 26 *Zycie Warszawy*, 19. März 1993.
- 27 So sagte Janusz Reykowski, ehemaliges Mitglied des ZK-Politbüros der KP Polens in einem Interview für die *Trybuna* vom 12. Juli 1993: »Ich war nie der Meinung, daß man die alte Wirtschaft zerstören müsse, um eine neue Wirtschaft aufzubauen. (...) Ich hatte auch eine

andere Meinung zu der Frage, wie man in Polen eine demokratische Ordnung errichten könne. (...) Ich war überzeugt, daß es in der Übergangsperiode für eine reibungslose Arbeit des Staates erforderlich sei, daß die Erfahrung der abtretenden Truppe und die Initiative der antretenden Truppe zusammenarbeiteten. Eine Verknüpfung dieser beiden Perspektiven hätte meiner Meinung nach eine völlig neue Qualität erzeugt. So ist es nicht gekommen. Die antretende Truppe hat alles an sich gezogen.«

28 Zbigniew Siemiatkowski, a.a.O. (Anm. 19).

29 Wybory parlamentarne 19 wrzesnia 1993: przyczyny i nastepstwa. Agencja Scholar, 1994.

30 *Zycie Warszawy*, 29. November 1993.

31 Zit. in: *Wprost*, 5. Dezember 1993.

32 Rewolucja czy restauracja, in: *Dzis*, 8, 1993.

33 vgl. die Fernsehrede des Präsidenten, in: *The Journal of Democracy*, vol. 1, No. 2 (Spring 1990).

34 Der moderne soziale Konflikt, Stuttgart 1992, S. 13.

35 Siehe dazu die klassische Studie von Crane Brinton, *Anatomy of Revolution*, London/New York 1965.

36 Vgl. *Gazeta Wyborcza* vom 3./4.9.1994.

György Petri

LIEBESGEDICHTE

VORMITTAGS

Ich mag diesen grauen Rock an dir.
Zieh' ihn öfters an, bitte, vor allem wenn
wir uns treffen. Sympathisch
der Schnitt, auch die dezente Trapezform.
»Arbeitskluft«, so nennt man das wohl.
Nichts wird betont. Doch gerade dadurch
bleibt mehr der Trägerin überlassen. Und die Farbe!
Im Freien, wenn die Sonne darauf scheint.
Abends wirkt er nicht. Da wir uns aber möglichst
vormittags treffen, empfinde ich gelegentlich
fast eine Art persönlicher Dankbarkeit gegen ihn. Er ist
beteiligt – unaufdringlich – an unserem Zusammensein, ermutigt
die gelassene Heiterkeit, heimisch zu werden.

Ein paar Wochen war es her, in einem Park
am Stadtrand sonnten wir uns, vormittags,
in den unverhofft wärmenden Strahlen (Bänke
gab es noch nicht) am Betonrand eines Sandkastens,
Frühlings Erwachen. Die Augen hattest du geschlossen.
Und als ich – um meine Gegenwart anzudeuten – meine Hand
an deine Schenkel preßte, signalisierte mir der Stoff
ruhige Ermunterung zweifacher Wärme.
Die deines Körpers und die der fernen Sonne. Und da bedauerte ich
unsere für die Abende vergeudete Zeit,
die Zwanghaftigkeit des engen Raums, um
Opernqualen zu leiden. Die Hysterie
des künstlichen Lichts.
Wir sahen uns an, verdrießlich erheitert,
amüsiert angesichts des Verdrusses enttäuschter Sehnsucht
und daß er sich gereizt anschickte,
absichtlich Krach zu schlagen in unserem Herzen, weil
er unsere gute Laune satt hatte, während

die SONNE den Himmelsäquator erreichte.
 Uns reckend und krachen lassend
 die verkalkten Gelenke standen wir auf. Dann
 hielt ich deine Tasche und betrachtete deine Hand,
 als du mit automatischen Bewegungen
 deinen Rock glattstrichst, zurechtzogst.

VON DEN SCHWIERIGKEITEN DER LIEBESLYRIK

Soll ich denn nicht mehr reden dürfen
 von deinen schönen Augen? Würdest du dein so oft
 bewundertes Strahlen abwenden vom
 Spiegel dieses Poems? Ach, sieh doch hinein!
 Der bewahrt – eine treue Platte – deinen Blick,
 und so kannst du mit künftigen ungeahnten Zeiten
 freundschaftliche Blicke austauschen, während jene
 erkennen, daß der zeittiefe Samt deiner Augen
 verwandt ist mit ihren Augen,
 die Korallenbank der Regenbogenhäute,
 die Grotten- und Höhlenprovinz,
 faserndurchwoben, pulsierende Vegetation,
 von Grün durchbrochener blaugrauer Dämmerchein
 um die geheimnisvollen Pupillen.

Der lebende Stoff verbirgt sich selbst.
 Nur dem Messer fügt er sich, nur unter Linsen
 zeigt sich sein rätselhaftes System
 mit Kanälen und Gängen,
 wo innere, geheime Betriebsamkeit herrscht,
 Nachrichten und Befehle sich jagen.
 Gleich einer belagerten Festung: nach außen stumm.
 Eine leere Schale, könntest du wännen, oder ein
 massiver Kern. Einzig die Augen zeigen,
 woraus wir bestehen. Dieses in eine halb wasserartige
 Kugel gebettete poröse Lager
 ist die öffentliche Anatomie des Körpers.
 Und so deuten sie gewissermaßen auf den Tod hin.
 Denn sich in die Augen sehen,
 das wagen nur die Verliebten,

denen der Tod – mehr oder weniger? –
 durchaus etwas anderes bedeutet,
 ist doch ihr Fühlen vertraut mit ihm.
 Ist es dir noch nicht aufgefallen? Selbst älteste Freunde,
 zufällig sehen sie sich in die Augen,
 verlegen wenden sie sich ab.
 Die Augen, sagen sie, sprechen. Das ist nicht wahr.
 Stumm sind sie – gleich dem erschlossenen Mysterium.
 Wie die Überraschung. Das Entsetzen.
 Denn in ihnen erschließt sich alles.
 Ach, angenehmer und heiterer ist es zu sprechen
 von graziilen Beinen, von runden Brüsten.
 Von ihnen führt ein Pfad,
 über die Waden, die Hügel der Knie,
 über die pastorale Ebene des Bauches.
 Die Hand gleitet hinweg über den schimmernden Flaum,
 verharrt am Brunnenrand des Nabels.
 All dies zwischen Eheleuten erreichbar.

Wenn aber über die Luft hinweg, der Vernichtung anheimfallend
 durch das Feuer zweier entflammt verschmolzener Blicke,
 über die Leere also hinweg
 sich anstarren zwei Augenpaare – wie Sterne –,
 nimmt ihr Gewicht zügellos zu, und in einem einzigen
 verhängnisvollen Punkt ballt sich all ihr
 Begehren,
und nichts anderes mehr hat Platz in ihnen,
 und durchbrechend die Postenkette ihres Weges
 vereint sie selbstzerstörerisch
 wechselseitige, von Entsetzen ergriffene Gravitation ...

Ach, sieh mir in die Augen!
 Meine Liebste!

Ich bin ein Intellektueller. So also
d'une manière profonde kann ich nur
à l'allemande dir den Hof machen,
 in intellektueller Manier. Zu meiner Entschuldigung
 sei angeführt: Du bist eine von uns.

Schon am frühen Morgen schmeckt
 dein Mund nach bitterem Zigarettenrauch,

deine Strümpfe läßt du im Zimmer umherliegen,
 meine Bücher gibst du mir zurück
 mit kreisrunden Spuren von Teetassen.
 – Und meine Hose, glänzend
 vom vielen Sitzen, wie eine alte Münze.

Ein Intellektueller! In der wissenschaftlich
 angeschnittenen Torte versteckt sich dieses
 zweifelhafte Element, als wäre es deren Aroma.
 Und weil er treulos und streitsüchtig ist,
 glaubt er,
 im Fieberthermometer das Quecksilber zu sein.

Im Reservat allgemeiner Verehrung
 zog er sich dereinst zurück,
 er war es, der unseren Kindern
 die Allgemeinbildung gegeben,
 metaphysische Autorität
 den Reifeprüfungsthemen.

Aber nein. Verdächtig war er mir damals
 schon, als er – *Saxa loquuntur* –
 zu schwafeln begann, dabei wissen wir
 sehr wohl, Steine reden nicht.

Schon seine Bescheidenheit war mir verdächtig.
 Geben wir dem Kaiser – so katzbuckelte er, indes –,
 was des Kaisers ist – betonte er.
 Und schließlich erfand er die Geschichte,
 um selbst den Kaiser in Frage zu stellen.
 Die Tiefe der Feigheit war pure Dreistigkeit.
 Der Rückzug duckmäuserische Anklage.

Jetzt kam er hervorgekrochen aus dem Antiquariat,
 und als römischer Gefangener unter Barbaren
 trägt er, auf öffentliche Kosten und vor unserer Nase,
 seine vornehme Traurigkeit zur Schau.

Weshalb war es mir nicht vergönnt, ein Dichter
 aus alten Zeiten zu sein? Ob ich dich liebe, das
 stünde außer Frage. Nicht zu lieben
 hättest nur du allein das Recht,

selbstgefällig würdest du
mein Klagen über deine Kälte vernehmen. Aus Rache
könnte ich ausplaudern, daß du wankelmütig bist.
Meine vordringliche Aufgabe aber wäre Ingenieursarbeit:
messen, wie mächtig meine Liebe ist,
welch' hohe Wellen meine Leidenschaft schlägt,
aus wieviel Meilen Entfernung ich dich noch anbetе,
wieviele qualvolle Tage ich schon heruntergeleiert
auf dem Rosenkranz meiner Treue. Daß deine Schönheiten
zahlreicher sind als die Wunder der Erde.
Ein Programm wäre unsere Liebe, ein Problem nicht.
Denn was ist die Liebe wert, wenn sie eine Plage ist?
Ein Verrückter glaubt, die Liebe
löst seine Qualen, der Verrückte aber
braucht einen Arzt, und die Liebe ist kein Arzt.
Abélard wurde entmannt. Seine Liebste
verwandelte sich, zwischen Mauern eingezwängt,
im Gefängnis einer Initiale gleichsam,
in Tränen oder zerriß sich die Kleider,
trocken wie Reisig dann glühte sie weiter
für den, dem der beschämte Körper gehört.
Als Rußspuren
ihrer wilden Leidenschaft
wäre uns sentimentales Jammern geblieben?

So wie sie – oder gar nicht. Soll sie enden,
die Liebe, wenn sie eine reine Tat nicht mehr ist,
durchschimmerndes Lodern, einer Flamme oder Quelle gleich.
Wenn sie einen Bodensatz hat, der aufgewühlt wird
im ersten solchen Augenblick, in dem
wir uns friedlich nicht mehr einigen können
in einer einfachen Sache
wie einem Schaufensterbummel, Abendspaziergang,
Flanieren in schillernden Lichtlachen des Regens.
Die Liebe duldet
Kompliziertheit der Grundlage nicht.
Gern gesellt sie sich zu Fakten und Dingen.
Leicht geschieht es, daß diese scheinbar rauhen
Wirklichkeiten durch Gefühle
unterdrückt, verändert werden,
ebenso wie durch die Luft. Rätselhaft gärt
ihre Verbindung, das Gold setzt Grünspan an,

Rost nagt an den Rändern,
frißt sich schließlich bis ins Innere vor, und alles
zerfällt, flüchtiger Staub, zerstiebender Moder,
der samten schimmert im Licht.

Auch die Verliebten
gleichen sich an. Wandeln sich mit diesem
lichtgewirkten Staub zu ein und demselben
Stoff. Dem lichtgewirkten Staub der Welt.

Aus dem Ungarischen von Hans-Henning Paetzke

Kurt Biedenkopf

SOZIALORDNUNG UND MARKTWIRTSCHAFT

I.

In meinen Ausführungen¹ möchte ich an einige Beobachtungen Jacek Kurons anknüpfen, die er zum Verhältnis von Bürger und Staat in Sachen sozialer Gerechtigkeit und Sicherheit angestellt hat. Die erste Beobachtung behandelt den Widerspruch zwischen Freiheit und Sicherheit, das Spannungsverhältnis zwischen beiden. Die Verwirklichung der Freiheit, sagte Kuron, zerreißt die äußeren Fesseln der Herrschaft. Aber sie zerbricht zugleich auch vertraute Formen des Zusammenlebens. So gerät das Verlangen nach Freiheit in einen stndigen Gegensatz zum Bedürfnis nach Sicherheit. Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben jeder freiheitlichen Ordnung eines Gemeinwesens, diese beiden in einem letztlich nicht auflösbaren Widerspruch befindlichen Bedürfnisse des Menschen in ein stabiles Gleichgewicht zu bringen und sie beherrschen zu lernen. Die Beherrschung dieses Widerspruches ist vor allem eine Aufgabe jeder sozialen Ordnung, die auf Freiheit beruhen und dem Menschen gleichzeitig Sicherheit nicht verweigern will.

Der zweite Widerspruch, von dem Kuron sprach, ist der Widerspruch zwischen der inzwischen Realität gewordenen Freiheit und den Ansprüchen der Bürger an den Staat: auf ein Recht auf Arbeit, ein Recht auf umfassende Gesundheitsvorsorge, ein Recht auf Wohnung, ein Recht auf Erziehung, ein Recht auf soziale Sicherheit und auf Unterstützung bei der Bewältigung der wesentlichen Lebensaufgaben und -risiken. Diesen Widerspruch zu erkennen ist besonders wichtig. Er korrespondiert mit dem zuerst genannten. Weil die Freiheit Realität geworden ist, ist eine Rückkehr zum vormundschaftlichen Staat und seiner Bereitschaft ausgeschlossen, die Freiheit gegen Sicherheit einzutauschen. Umgekehrt kann der Staat aber auch die Ansprüche nicht in dem Umfang einlösen, wi sie an ihn gestellt werden.

Die Anspruchsinflation hat eine Tendenz zur Entgrenzung. Der Versuch, ihr umfassend gerecht zu werden, würde den Staat zerstören. Würde der Staat, um dieser Gefahr zu entgehen, zur Rolle des vormundschaftlichen Staates zurückkehren, so würde dies wiederum die Freiheit zerstören. Auch dieser Widerspruch zwingt uns deshalb, ein Gleichgewicht zu finden.

Immer handelt es sich dabei um dynamische Gleichgewichte, um den berühmten und so schwierigen Mittelweg zwischen zwei Zielvorstellungen, die zueinander in einem letztlich unaufhebbaaren Widerspruch stehen; um einen »Basiskonflikt«, wie Kuron es nannte, zwischen den Bestrebungen und Erwartungen der Menschen in Polen, in der Tschechischen Republik, der Slowakei und in Ungarn und den Bedingungen der Transformation in diesen Ländern.

Bedeutsam für meine weiteren Ausführungen sind die Überlegungen, die Kuron zur Lösung dieser Widersprüche angeboten hat. Man müsse, so hat er vorgeschlagen, die Ansprüche, die die Bürger gegenüber dem Staat geltend machen, umdeuten in Aufgaben. Es handle sich nicht um Rechte, die der Staat zu erfüllen habe. Vielmehr seien die Ansprüche auf Arbeit, die Sicherung eines Gesundheitswesens, die Beschaffung von Wohnungen oder die Einrichtung von Schulen als Aufgaben der Bürger zu definieren. Diese hätten die Aufgaben vorrangig im Wege der Selbstorganisation wahrzunehmen, soweit dies möglich sei, soweit es sich also um gesellschaftliche oder soziale und nicht um hoheitliche Aufgaben des Staates handelt.

Der Staat, so lautet Kurons Schlußfolgerung, hat die Aufgabe, die Politik so zu gestalten, daß die Menschen diese Aufgaben tatsächlich bewältigen können. In meinen Worten: Es ist Aufgabe der Ordnung, diese Voraussetzungen zu schaffen, und Aufgabe des Staates, diese Ordnung zu schaffen, weiterzuentwickeln und zu erhalten. Dies verstehe ich unter »Ordnungspolitik«: Die Aufgabe der Politik, eine Ordnung zu schaffen, die den Menschen die Möglichkeit gibt, im Wege der Selbstorganisation und der Selbstverwaltung die wesentlichen gesellschaftlichen Aufgaben zu bewältigen.

Als Instrument der Selbstorganisation empfiehlt Kuron die Selbstverwaltung. Er nennt es »Pakte der Partner«, im Unternehmen, im Gesundheitswesen, in den Schulen, in den Universitäten, in den sozialen Systemen. Unter »Pakt« verstehe ich in diesem Zusammenhang nicht eine Kartellvereinbarung, mit der andere ausgeschlossen werden sollen, sondern den auf den Begriff gebrachten Konsens über die jeweilige Ordnung, mit deren Hilfe die Bürger in gelebter Verantwortung ihre Aufgaben bewältigen.

Dies geschieht auf den verschiedensten gesellschaftlichen und sozialen Ebenen. Aus Forderungen an den Staat, Leistungen für »politische Konsumenten« bereitzustellen, werden so Forderungen an den Staat, Ordnungen zu schaffen, in denen die Menschen in Freiheit ihrer gesellschaftlichen und sozialen Verantwortung gerecht werden können. Der Gedanke der Selbstverwaltung spielt dabei eine große Rolle. Er hatte bereits in der »Solidarnosc-Bewegung«, insbesondere in den Jahren 1980 und 1981, eine große Bedeutung. Dabei geht es wiederum nicht um Selbstverwaltung im engeren

Sinne, also um die institutionelle Selbstverwaltung, etwa eines Unternehmens oder einer Krankenkasse. Gemeint war und ist vielmehr die »Selbstorganisation«. Sie bedient sich zu ihrer Realisierung der Selbstverwaltung als dem institutionellen Gehäuse, in dem Selbstorganisation in einem Prozeß offener Entwicklung stattfinden kann.

Kuron stellte dann die Frage, was man für die Transformation vom Westen lernen könne. Auch diese Frage wird für unsere zukünftige Debatte von großer Bedeutung sein. Die bisherigen Transformationsprozesse, in Ostdeutschland wie in den östlichen Ländern Westeuropas, sind im wesentlichen als Prozeß einer mehr oder weniger unreflektierten Rezeption westlicher Lebensweisen verstanden worden. Dies gilt naturgemäß in besonderer Weise für den Prozeß der Transformation im Osten Deutschlands im Zuge des Zusammenschlusses mit Westdeutschland.

Vom Westen kann man etwas über die Folgen des Anspruchsdenkens für die demokratischen Institutionen und ihre praktische Legitimation lernen. Kuron meinte, auch der Westen habe zu viele Ansprüche, und man müsse auch aus diesem Zuviel lernen. Ich stimme dem ausdrücklich zu. Während der Zeit der ideologischen Konfrontation, die nur von wenigen Lichtblicken unterbrochen war, hat eine wirkliche Reflexion über die Entwicklungen in Westeuropa, einschließlich Westdeutschlands, unter dem Gesichtspunkt ihrer langfristigen Lebensfähigkeit im Grunde nicht stattgefunden. Es hat immer wieder Ansätze für solch eine Debatte gegeben, aber sie wurde durch zwei wesentliche Erscheinungen erschwert. Die eine war die ideologische Konfrontation. Sie hat zu einer »Schwarz-Weiß-Betrachtung« verführt und gleichzeitig auch alle diejenigen, die eine kritische Analyse ihrer Besitzstände in Westeuropa abwehren wollten, in die Lage versetzt, unter Hinweis auf die dramatische Konfrontation und die antagonistische Ordnung im Osten, eine tiefer gehende Reflexion der eigenen Ordnung abzuwehren. Das zweite Phänomen bestand darin, daß dank eines fast ungebrochenen Wachstumsprozesses, der wiederum seine Ursachen unter anderem auch in der Ausnahmesituation der letzten fünfundvierzig Jahre hatte, viele Probleme, die ohne nachhaltiges Wachstum aufgetreten wären, verdeckt wurden.

Es ist heute in Westdeutschland unstrittig, daß eine ganze Reihe der Probleme, mit denen wir uns im westlichen Teil Deutschlands herumzuschlagen haben, keine Folgen des Einigungsprozesses – weder des deutschen noch des europäischen – sind, sondern Ausdruck zurückgestauter Probleme. Ich habe verschiedentlich das Bild vom »Damm« verwendet, hinter dem diese Probleme aufgestaut waren, und der nun durch die Erschütterungen der Einheit gebrochen ist. Tatsächlich kann man auch sagen, daß die Lasten und die Verantwortungen, die auf die Westdeutschen und – wir werden es in den nächsten Jahren erleben – aus den osteuro-

päischen Entwicklungen auf alle westeuropäischen Staaten zukommen, die Defizite in der Leistungsfähigkeit westdeutscher und westeuropäischer Gesellschaftsordnungen offensichtlich werden lassen. Man kann es auch anders formulieren: Diejenigen, die schon länger aus Einsicht Reformen verlangen, haben einen wertvollen Verbündeten bekommen, nämlich den Zwang.

II.

Diese Entwicklungsprozesse lassen die Frage berechtigt erscheinen: »Was können wir voneinander lernen?« Und ich halte es für ganz wichtig, daß wir den weiteren Dialog zwischen unseren Ländern nicht primär unter dem Gesichtspunkt des Wissenstransfers West-Ost, sondern der Auswertung der unterschiedlichen Erfahrungen führen. Der Westen kann helfen, aber wir beide, Herr Kuron und ich, stimmen darin überein, daß er nur dann helfen kann, wenn er die wahre Dimension der Probleme erkennt. Eine Hilfe, die sich lediglich auf die Bereitstellung von Beratern und Geld beschränken würde, wäre sicherlich kurzfristig willkommen, aber es wäre keine Hilfe im Sinne der ordnungspolitischen Herausforderung, die durch den Prozeß der letzten Jahre ausgelöst worden ist. Der Westen muß ganz anders helfen, und er muß vor allem sein eigenes Interesse an dieser Hilfe erkennen. Das fällt uns im Freistaat Sachsen und in den anderen ostdeutschen Ländern besonders leicht, weil wir jetzt die Grenzländer der Europäischen Union sind und weil wir wissen, welche enormen Konsequenzen es für uns unmittelbar hätte, wenn es nicht gelingt, unsere östlichen Nachbarn in den Prozeß der Europäischen Union einzubeziehen und ihnen damit auch durch eine politische Einbeziehung die Stabilität sichern zu helfen, die eben gerade in Jugoslawien gefehlt hat. Der Krieg dort ist nicht nur schrecklich für die Menschen, die ihn erleiden müssen, sondern er sollte für uns alle ein Menetekel sein.

Wenn wir mit den östlichen Nachbarn in einen Dialog über diese Frage eintreten, ist es gut, sich wenigstens mit einigen der wichtigsten Widersprüche zu befassen, die inzwischen auch im Westen aufgetreten sind, und die ebenfalls mit einer Weiterentwicklung der sozialen Ordnung der Marktwirtschaft bewältigt werden müssen. Im Zeichen der Bipolarität in Europa, des weitgehenden Schutzes vor internationaler Verantwortung, insbesondere in den westeuropäischen Ländern, dank des von den beiden Weltmächten in Europa garantierten Friedens – eines Friedens, dessen Lasten im wesentlichen die Osteuropäer und die unter der sowjetischen Herrschaft lebenden Völker zu tragen hatten –, in dieser historischen Ausnahmesituation hat sich im Westen (ich spreche im folgenden, wenn ich Westen meine, beispielhaft, aber nicht exklusiv, von der alten Bundesrepu-

blik Deutschland) eine Entwicklung vollzogen, die man verkürzt so beschreiben kann: Als Folge des ständigen Zuwachses materieller Ressourcen, ausgedrückt in kontinuierlichen, anhaltenden wirtschaftlichen Wachstumsprozessen, schien es möglich, eine Art Teilung vorzunehmen zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft in dem Sinne, daß das Individuum die Möglichkeit bekommt, sich weitgehend ungehindert selbst zu verwirklichen, und die Gemeinschaft die Verantwortung für die wesentlichen Pflichten übernimmt, die das Individuum sonst hätte mittragen müssen. Wenn wir die Diskussion Ende der 60er, vor allem der 70er Jahre analysieren, werden wir feststellen, daß in dieser Zeit die Übernahme bis dahin eher selbstverständlicher oder gewachsener gesellschaftlicher Verantwortungen durch den einzelnen zunehmend als eine Behinderung seiner Selbstentfaltung begriffen wurde. Von gesellschaftlichen Zwängen und ähnlichem war die Rede, bis hin zu Verantwortlichkeiten in der Familie. Man kann auch sagen, es haben Entgrenzungen stattgefunden, Entgrenzungen, veranlaßt durch die scheinbar unbegrenzte materielle Expansivität der modernen Industriegesellschaft. Daß diese Industriegesellschaft zunehmend im Begriff war, weltweit Ressourcen zu verbrauchen und vor allen Dingen ihre eigene Zukunft zu verbrauchen, ist mit politischer Wirksamkeit erst in den letzten Jahren deutlich geworden. In den 70er Jahren hat man diese Möglichkeit trotz warnender Stimmen weit von sich gewiesen.

Wenn man die Entgrenzung der Freiheit und die Entgrenzung der Ansprüche nun im Sinne des Kuron beschriebenen Widerspruches betrachtet, so muß an einer Stelle die Spannung so groß werden, daß man sie nicht bewältigen kann. Deshalb ist es notwendig, beides wieder einzufangen: die zur Selbstverwirklichung entfesselte Freiheit und die entgrenzten Ansprüche an den Staat. Beides geht nicht im gegenwärtigen System. Deshalb müssen wir die Ordnung weiterentwickeln. Auf welche Weise, das ist allerdings, sobald die Sache konkret wird, sehr umstritten. Aber über diese Fragen müssen wir streiten. Und wir müssen, das ist eine Erfahrung, über die der Sozialminister von Sachsen, Hans Geisler, und ich erst kürzlich wieder diskutiert haben, in diesen Streit auch das einbringen, was die Ostländer, also jene Länder, die bisher unter sowjetischer Vorherrschaft gelebt haben, an eigenen Erfahrungen mit dem vormundschaftlichen Staat gemacht haben. Ohne diese Erfahrungen bleibt unsere Diskussion über die Notwendigkeit von Begrenzungen theoretisch; erst vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen bekommt sie eine praktische Dimension. Und auf diese praktische Dimension sind wir angewiesen.

Es gibt einen zweiten, in jeder Marktwirtschaft zu bewältigenden Widerspruch: den Widerspruch zwischen dem Wunsch der Menschen nach Gleichbehandlung – nicht nur Gleichheit der Chancen, sondern auch

Gleichheit der Ergebnisse – und der Notwendigkeit, Ungleichheiten zu akzeptieren, und zwar als Bedingung für die Möglichkeit, Leistungsanreize zu gewähren. Wenn eine Wirtschaftsordnung durch die Selbstorganisation der Menschen vorangetrieben werden soll, dann müssen Anreize für diejenigen geschaffen werden, die das können, damit sie es auch tun. Auf die Dauer kann Selbstorganisation nicht allein auf der Basis von Idealismus funktionieren. Wenn man aber solche Anreize erlauben will, muß man Ungleichheiten hinnehmen, Ungleichheiten zwischen denen, die in den verschiedensten Bereichen besondere Leistungen für die Entwicklung der Gesellschaft erbringen, und anderen, die dazu nicht in der Lage, nicht fähig oder nicht willens sind.

Dieser Widerspruch zwischen Gleichheit und Leistungsanreiz ist ein Problem, das auch jetzt schon in den östlichen Ländern große Schwierigkeiten bereitet, und zwar vor allem deshalb, weil die Ungleichheiten dort keine ausreichende Legitimation haben. Wenn die Ungleichheiten auf Spekulation, auf der Ausnützung von Rechtlosigkeit, auf der Ausübung von Machtkonstellationen und ähnlichem beruht, dann werden sie zu Recht als nicht akzeptabel empfunden. Das heißt, Ungleichheiten werden nur ertragen, wenn die Bevölkerung den Nutzen dieser Ungleichheiten erkennen und sie damit als legitim ansehen kann. Es gibt ganz unterschiedliche Erscheinungen, in denen die Bevölkerung einen Nutzen erkennt. Es hat zum Beispiel selbst auf dem Höhepunkt der Gleichheitsdebatte im Nachkriegsdeutschland nie jemanden gegeben, der eine hohe Bezahlung von Fußballstars oder Schlagersängern in Frage gestellt hätte, vielmehr war hier der Unterhaltungsnutzen offenbar so evident, daß man die Ungleichheit akzeptiert hat. Viel schwieriger ist das bei Ungleichheiten, die sich durch keine solche offensichtlichen Leistungen bzw. Gegenleistungen legitimieren, zum Beispiel bei den Arbeitgebern. Es geht mir hier nur darum, daß der Ungleichheit eine gesellschaftliche Gegenleistung entsprechen muß, jedenfalls dem Ordnungssystem nach.

Ein dritter Widerspruch, mit dem wir uns in allen Ländern Europas in den nächsten Jahren herumschlagen werden und der unmittelbar die Debatte um die soziale Ordnung betrifft, ist der Widerspruch zwischen Sicherheit und Mobilität. Aus der Geschichte der westlichen Industriegesellschaft ist im 19. Jahrhundert – in Deutschland durch die Bismarcksche und Lassallesche Sozialreform, aber ebenso in anderen Ländern – eine Verbindung entstanden, die sich heute, jedenfalls zum Teil, als problematisch erweist, nämlich die Verbindung zwischen abhängiger Arbeit und sozialer Sicherheit. Das Rechtsverhältnis, die Beziehung zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft, auf der seine soziale Sicherheit beruht, muß von höchster Stabilität sein. Kein Mensch kann einen Zustand ertragen, der ihn der völligen Unsicherheit in bezug auf große Lebensrisiken ausliefert,

die er nicht selbst bewältigen kann. Er stellt also an das sogenannte Sozialverhältnis einen hohen Stabilitäts- und Sicherheitsanspruch. Wenn nun, wie sich dies historisch entwickelt hat, Sozialverhältnis und Arbeitsverhältnis auf das engste miteinander verbunden sind, dann erstreckt sich diese Stabilitätserwartung auch auf das Arbeitsverhältnis, und zwar auf die Vollzeitarbeit in einem möglichst unkündbaren Arbeitsverhältnis. In einer Umbruchzeit, in der sich die gesamte Arbeitsteilung in Europa verändern wird – und vor dieser Zeit stehen wir – ist diese Art von Stabilität für einen großen Teil der Bevölkerung nicht zu gewährleisten. Das heißt, wir müssen überlegen, wie wir zu einer höheren Mobilität und Anpassungsfähigkeit im Arbeitsmarkt kommen, ohne dabei die Stabilität der sozialen Sicherheit zu gefährden. Dies ist eine ganz entscheidende ordnungspolitische Aufgabe, die nur durch die Fortentwicklung der Sozialsysteme und ein behutsames Disengagement, also eine behutsame Lösung der beiden Verhältnisse, bewirkt werden kann.

Daraus werden sich eine ganze Reihe von Konsequenzen für die Art und Weise ergeben, wie wir in Zukunft sowohl soziale Sicherheit als auch freiere, beweglichere Arbeit organisieren. Ohne diese größere Beweglichkeit im Dienstleistungssektor, im Produktionssektor, im Wechsel von abhängiger Arbeit zu eigenständiger Tätigkeit, ohne die Möglichkeit, von freiberuflicher Tätigkeit zu festen Arbeitsverhältnissen und zurück zu wechseln, werden wir nicht die Beschäftigungsreserven eines im Umbruch befindlichen Arbeitsmarktes ausschöpfen können. Wenn wir sie aber nicht ausschöpfen können, dann werden die Kosten der sozialen Systeme steigen und wiederum die Kosten der Arbeit zusätzlich belasten. Wir können auf diese Weise in einen Teufelskreis kommen.

Diese Widersprüche aufzulösen und damit eine stabile marktwirtschaftliche Ordnung zu schaffen, ist die gestellte Aufgabe. Was soll diese marktwirtschaftliche Ordnung leisten? Was ist überhaupt die soziale Marktwirtschaft, von der wir alle reden? Wir haben festgestellt: Die soziale Marktwirtschaft ist keine Befehlswirtschaft. Sie soll also die Dinge nicht selbst regeln, durch den Staat, sondern sie soll Ordnungen bereitstellen, in denen die Bürger die Dinge regeln. Aber, und das ist der entscheidende Unterschied zum klassischen Liberalismus – und damit zu dem, was eigentlich den Namen »Kapitalismus« verdient: Diese Ordnung bindet das Handeln der Menschen und ihrer Institutionen auch im normativen Sinne, das heißt an Wertentscheidungen. Während der klassische Liberalismus davon ausging, daß jeder die gleiche Freiheit hat, auch wenn er unter Brücken schlafen muß, geht die soziale Marktwirtschaft nach einem schweren, leidvollen, durch viele Konflikte gekennzeichneten Lernprozeß davon aus, daß es diese normative Ungebundenheit der wirtschaftlichen Freiheit nicht geben kann.

Der wichtigste Ausdruck dieser Erkenntnis ist die Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Das Eigentum war nicht umsonst die Schlüsselfrage in der ideologischen Auseinandersetzung zwischen dem klassischen Liberalismus und dem Sozialismus. In Wirklichkeit stellen wir im Rückblick fest, daß es gar kein ideologischer Streit über die ökonomischen Ziele war, sondern ein Streit über die Ordnungen, in denen man diese Ziele erreichen kann.

Als ich im Januar 1990 als Gastprofessor nach Leipzig kam und mir die dortige Literatur anzueignen versuchte, fand ich zu meiner Überraschung ausführliche Begründungen, warum der Sozialismus auf dauerhaftes Wachstum angewiesen sei. Die Argumente waren fast identisch mit jenen, welche die Regierungschefs der sieben Industrienationen 1978 und 1985 auf ihren Weltwirtschaftsgipfeln vorbrachten, nämlich: daß sie ohne dauerhaftes Wachstum ihre Länder nicht regieren könnten. In beiden Fällen war dieses Wachstum die Voraussetzung für die langfristige Erfüllung des Heilsversprechens, daß der Staat für eine ständige Verbesserung der Lebensverhältnisse sorgen könne. Insofern schöpfen die Antagonisten der Marktwirtschaft aus derselben Quelle wie deren Verfechter: aus dem unbegrenzten Fortschrittsglauben der frühen Industrialisierung. Wir haben inzwischen gelernt, daß der konservative, nicht weiterentwickelte Sozialismus, der sich schon aus Gründen seines politischen Selbstverständnisses im wirtschaftlichen Bereich nur als zentrale Planwirtschaft organisieren konnte, gescheitert ist. Aber damit ist mitnichten bewiesen, daß die Alternative deshalb jetzt das einzig Richtige wäre. Vielmehr geht es jetzt darum, das, was unter dem theoretischen und praktischen ordnungspolitischen Konzept der sozialen Marktwirtschaft bereits geschaffen wurde, in beiden bisher antagonistischen Räumen weiterzuentwickeln, auf eine gemeinsame Ordnung hin, die im übrigen, praktisch gewendet, auch die unverzichtbare Voraussetzung für eine Einbeziehung der »Visegrad-Länder« in die Europäische Union ist. Denn der normative Aspekt der Ordnung muß in allen Ländern der gleiche sein, sonst kann es keine politische Union geben.

Damit habe ich schon die wesentlichen Aufgaben der sozialen Marktwirtschaft beschrieben: Sie will, daß die Bürger ihre Lebensverhältnisse durch Zusammenarbeit und durch Selbstorganisation regeln, unter Inanspruchnahme der dafür angebotenen Rechtsordnung. Aber sie will nicht, daß die Bürger diese Rechtsordnung mißbrauchen. Sie will nicht, daß sich Unternehmen zusammenschließen, Macht über einen Markt gewinnen und diesen Markt de facto planen, so wie es sonst nur der Staat könnte, und dies unter Berufung auf Freiheitsrechte. Die soziale Marktwirtschaft will, mit anderen Worten, die Freiheitsrechte an ihre Bedingungen binden, damit sie sich durch Überdehnung nicht selbst zerstören. Das ist das entscheidende Anliegen der kartellrechtlichen Seite der marktwirtschaftlichen Ordnung.

Ludwig Erhardt ist nicht müde geworden, darauf hinzuweisen, daß es sich bei dieser Rechtsmaterie nicht um ein technisches Recht handelt, sondern um ein verfassungsähnliches. Und mein Lehrer Franz Böhm, der zu den großen Architekten dieser Ordnung gehört, hat im Wettbewerb immer das wichtigste Machtinstrument der Wirtschaft gesehen. Die eigentliche Sozialbindung des Eigentums entsteht also nicht aus staatlicher Intervention gegen den einzelnen Eigentümer, das ist eher die Ausnahme, sondern wird durch Wettbewerb gewährleistet. Wenn viele Eigentümer als Unternehmer im Wettbewerb miteinander stehen, können sie das Eigentum nicht zu Lasten der Freiheit mißbrauchen. Erst wenn sie sich zusammenschließen und den Wettbewerb – und damit die Kontrolle – ausschalten, werden sie zu einer Gefahr für die freiheitliche Ordnung.

Das zweite entscheidende Element der sozialen Marktwirtschaft ist die soziale Bindung der Institutionen. In der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland heißt es, das Eigentum sei sozialpflichtig, sein Gebrauch müsse zugleich auch dem Nutzen der Allgemeinheit dienen. (Hier wird der Begriff »sozial« im übrigen in zwei verschiedenen Bestimmungen gebraucht, einmal im Sinne der Notwendigkeit, Menschen vor Not zu bewahren, und einmal im Sinne des englischen *social*, also des Gesellschaftlichen, was keineswegs dasselbe ist.)

Die soziale Ordnung bietet eine ganze Reihe von Konkretisierungen an, die ich hier nur kurz erwähnen kann. Das Arbeitsrecht kennt eine Fülle von Vorschriften, die den typischerweise schwächeren Kontrahenten, den Arbeitnehmer, vor der Willkür dessen schützen soll, der über ein knappes Gut, nämlich den Arbeitsplatz verfügt. Ebenso wird der Mieter in einem erheblichen Umfang geschützt, in der Annahme, daß der Vermieter über ein knappes Gut verfügt, auf das der Mieter angewiesen ist. Allerdings muß man hinzufügen, daß solche Schutzvorschriften die Tendenz haben, sich zu verselbständigen, und daß sie zu Besitzständen werden. Es gehört zu der Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft, diese Verselbständigungstendenz nicht sich selbst zu überlassen, sonst werden solche Schutznormen eines Tages zu Besitzstandsschutznormen und dienen damit nicht mehr zur Freiheitsverwirklichung, sondern zur Interessenverwirklichung, und das ist ein großer Unterschied. Also müssen wir in einer beweglichen, sich entwickelnden Gesellschaft die Legitimation von Schutznormen immer wieder überprüfen.

III.

Das Entscheidende ist nun die Frage, wie wir denn die von Herrn Kuron beschriebene Selbstorganisation der Menschen zur Bewältigung sozialer Probleme organisieren. Da gibt es zunächst die unverzichtbare staatliche

Aufgabe, dafür zu sorgen, daß niemand verhungert oder unter Brücken schlafen muß. Das ist eine Aufgabe, die ich nicht der Bereitschaft der Bürger zur Selbstorganisation überlassen kann. Der Gedanke der sozialen Ordnung muß als Grundlage, die ebenso wichtig ist wie die Wahrung der inneren Sicherheit und der Schutz vor äußeren Feinden, auch das Existenzminimum sichern. Die Ansprüche, die dadurch entstehen, haben eine moralische Priorität. Solange sie nicht eingelöst werden, darf der Staat für andere, nachgeordnete Forderungen nicht in Anspruch genommen werden. Das heißt, nur auf dieser Basis kann sich die Selbstorganisation verwirklichen. Das ist der erste und entscheidende Gesichtspunkt.

Für alles, was auf dieses Existenzminimum aufbaut, gilt als Prinzip der Gundsatz, daß die direkte staatliche Lösung erst einmal beweisen muß, daß es keine Möglichkeit der Selbstorganisation gibt. Ich benutze den Begriff der »Beweislast« nicht aus technischen Gründen, sondern weil ich mit diesem Begriff die politische Tendenz eines Systems beschreiben will. Jede Wirtschaftsordnung ist eine Gemengelage von staatlichen Maßnahmen und Maßnahmen der Bürger, der Unternehmen, der Privathaushalte, der Arbeitnehmer, der Gewerkschaften. Den Charakter einer sozialen marktwirtschaftlichen Ordnung erhält eine Ordnung dann, wenn sie tendenziell die Frage nach der Lösung eines bestimmten Problems mit dem System der Selbstorganisation beantwortet, das heißt *in dubio pro* Selbstorganisation plädiert. Eine Wirtschaftsordnung, die zur zentralen Planwirtschaft tendiert, antwortet auf die gleiche Frage *in dubio pro* Staat. Das ist die dauernde Balance, die in einer gelebten Wirtschaftsordnung ständig neu entschieden werden muß. Die Versuchung, *in dubio pro* Staat zu sagen, ist immer vorhanden. Jede einzelne kleine Antwort in dieser Richtung scheint harmlos, in der Summe aber zerstören sie die Freiheit. Deshalb ist jede einzelne Organisationsentscheidung im Rahmen der Ordnungspolitik ein Streit darüber, ob wir eine freiheitliche, sozial gebundene oder eine vor-mundschaftliche Ordnung haben wollen.

Daß das in der Praxis zu enormen Auseinandersetzungen führt, wissen wir, in Ost wie in West. Daß die Menschen sagen: »Können wir diese Entscheidung, die uns mit Verantwortung belastet, nicht noch ein Stück hinauschieben, wir sind noch nicht stark genug für die Selbstorganisation«, ist ein völlig normales Phänomen. Es tritt mit durchaus vergleichbarer Intensität in hoch und weniger hoch entwickelten freiheitlichen Ordnungen auf, so im Ruhrgebiet, wo schon seit 15 Jahren gestritten wird über die weitere Beibehaltung einer an sich überholten Struktur, wie immer mit dem Versprechen der betroffenen Besitzstände: »In wenigen Jahren sind wir so weit.« Entweder wir entscheiden uns für Selbstorganisation und damit auch Selbstverantwortung und Selbstbelastung, oder wir entscheiden uns für staatliche Lösungen mit der Folge, daß die Lasten anonymisiert

werden. Das Anonymisieren der Lasten ist im übrigen der Grund für die Entgrenzung der Forderungen. Auch darauf hat Herr Kuron gestern hingewiesen, als er sagte, wenn die Menschen die Sache selbst regeln müssen, werden sie in bezug auf die Leistungsfähigkeit der Gemeinschaft sehr viel nüchterner, als wenn sie die Forderung an den Staat richten.

Daher müssen wir Wege suchen – und es gibt dafür Vorbilder und institutionelle Vorkehrungen, auf die wir zurückgreifen können –, wie diese selbstbegrenzenden Wirkungen entfaltet werden können. In der Physik nennt man das Regelkreise, Mechanismen, mit Hilfe derer die Betroffenen durch das Sichtbarwerden ihrer personalen Verantwortung ihre Ansprüche zügeln, und auf diese Weise zu einem Gleichgewicht gelangen zwischen dem, was man erwartet, und dem, was man selbst beizutragen bereit ist.

Lassen Sie mich ein praktisches Beispiel wählen: In einem großen Unternehmen gibt es eine Betriebskrankenkasse. Im Zuge des Dranges nach Selbstverwirklichung wächst die Zahl derer, die montags und freitags krank sind. Mit anderen Worten, die Quote der Krankmeldungen steigt stark an. Die Betriebskrankenkasse wird vom Betriebsrat verwaltet, also im Sinne einer Selbstverwaltung. Der Betriebsrat tritt zusammen und sagt: »Wir haben entweder die Möglichkeit, hier etwas zu unternehmen, oder wir müssen die Beiträge erhöhen.« Und man kommt auf die geniale Idee, pensionierte Betriebsratsmitglieder zu reaktivieren und sie zu den Kranken zu schicken, um ihnen gute Besserung zu wünschen. Die Folge ist, daß die Krankmeldungen wieder auf das normale Maß zurückgehen. Das ist tatsächlich so passiert. Es ist ein typisches Beispiel für einen Regelkreis. Wären die Beiträge für die gestiegene Inanspruchnahme der Möglichkeit, sich krank zu melden, nicht in diesem Regelkreis aufzubringen gewesen, sondern in der gesamten staatlichen Gesellschaft, hätte sich diese Wirkung nie eingestellt. Das heißt, durch die Rückkopplung auf die Verantwortlichen findet eine Begrenzung statt. Diese Begrenzung ist human; allerdings gibt es eine leidenschaftliche ideologische Auseinandersetzung, ob derartige Formen von Begrenzung mit der Freiheit und der Würde des Menschen vereinbar seien. Ich habe diejenigen, die dies bestreiten, im Verdacht, eher die Möglichkeit der Selbstorganisation widerlegen zu wollen, um darauf den Staat wieder als Vormund ins Geschäft zu bringen.

Wie kann man nun die Einheiten gestalten, in denen sich die Beteiligten selbst organisieren und die Möglichkeit haben, gelebte Verantwortung zu erfahren? Ich habe vorhin von der Entgrenzung der Freiheit und der analogen oder damit unmittelbar verbundenen Entgrenzung der Ansprüche gesprochen. Wenn ich beidem Einhalt gebieten will, dann kann ich es nur, indem ich das Verhältnis von Freiheit und Verantwortung ändere. Freiheit ist also nicht zu definieren als etwas Gegebenes, unabhängig

davon, ob man bereit ist, Verantwortung zu übernehmen, sondern Freiheit ist in einer politisch, gesellschaftlich und normativ wirksamen Weise mit der Übernahme von Verantwortung zu verbinden. Und das geht eben nur in sogenannten kleinen Lebenskreisen, also in überschaubaren Organisationsstrukturen, wie etwa den geographischen Regionen.

Wir haben damit eine Reihe von Elementen für die soziale Ordnung in der Marktwirtschaft entwickelt, die sämtlich gegeben sein müssen, damit unter marktwirtschaftlichen Bedingungen soziale Gerechtigkeit verwirklicht werden kann. Nun wird man sich zu Recht fragen: Ist das nicht ein ungeheuer anspruchsvolles Programm? Das ist es in der Tat. Die Bewältigung dieses Gleichgewichts zwischen den Widersprüchen, die ich zu Beginn beschrieben habe, ist eine kulturelle Leistung. Es ist nicht nur ein ökonomisches, organisatorisches oder administratives Problem, es ist eine kulturelle Leistung. Und hier müssen eine Menge Elemente ineingreifen: eine entsprechend entwickelte Rechtsordnung, eine entsprechend ausgerichtete Administration, das heißt eine Verwaltung, die in dienender Weise für die Selbstorganisation zur Verfügung steht und in ihr nicht einen Konkurrenten um den eigenen Herrschaftsanspruch sieht, eine Rechtsordnung, die die Instrumente für die Selbstorganisation im privatrechtlichen, gesellschaftsrechtlichen, arbeitsrechtlichen, vereinsrechtlichen, genossenschaftsrechtlichen Bereich zur Verfügung stellt. (Und zwar so, daß die Menschen damit arbeiten können: Das heißt, die Normen müssen verständlich sein, man darf nicht durch die wachsende Kompliziertheit des Normengebäudes *de facto* die Selbstorganisation verhindern.)

Ordnungen dieser Art stellen sich nicht spontan ein. Sie sind das Ergebnis einer hochentwickelten und tief angelegten politischen, geistigen und kulturellen Anstrengung, das heißt, sie sind im wahrsten und besten Sinne des Wortes Kunstgebilde. Ich sage dies deshalb so betont, weil ich vor der Annahme warnen möchte, daß die schlichte Übertragung von Institutionen in Räume, in denen die Gesamtvoraussetzungen fehlen, schon zu einer marktwirtschaftlichen Ordnung führen könnte. Das gilt insbesondere für die ehemalige Sowjetunion, also für das frühere zaristische Reich. In diesem Raum fehlt es noch weitgehend an den Voraussetzungen für die Entwicklung selbstorganisierter, aber normativ gebundener Ordnungen. Es gibt dort weder eine entwickelte Erfahrung mit Privatrecht, noch eine Erfahrung mit der dafür notwendigen Gerichtsbarkeit, noch eine mit der für eine solche Ordnung notwendigen Administration. Und wenn man die politischen Auseinandersetzungen in Rußland heute unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, dann ist es nicht überraschend, daß zum Beispiel die Direktoren der großen Kombinate eine so wichtige Rolle spielen, weil sie nämlich Großeinheiten beherrschen, die noch immer die alten Ordnungen in sich tragen und insoweit Inseln der Stabilität darstellen in einem

durch den Zusammenbruch der alten Ordnung nachhaltig verunsicherten Gesellschafts- und Staatswesens.

Wir haben also als Westeuropäer mit unserer kulturellen und geistigen Entwicklung und mit den Erfahrungen, die wir, auch unter Schmerzen und schrecklichen Auseinandersetzungen, erworben haben, eine Verpflichtung nicht nur uns selbst, sondern der ganzen Welt gegenüber – und das entspricht auch Kurons Diagnose, daß wir es mit einer Weltkrise zu tun haben –, dieses Können und Wissen einzusetzen, um die Wirtschafts- und Sozialordnung so weiterzuentwickeln, daß sie in der Lage ist, auf Dauer den letztlich unauflösbaren Widerspruch zwischen Freiheit und Sicherheit zu stabilisieren. Die Sicherheit des einzelnen muß hierfür vom einzelnen in nachvollziehbarer Weise durch die Übernahme von Verantwortung mitgewährleistet werden, in einer Weise, die für ihn einen erkennbaren Zusammenhang zwischen seiner Verantwortung, die er nur in Freiheit ausüben kann, und der Sicherheit erfährt.

Wenn dieser Zusammenhang in allen Bereichen der sozialen Ordnung hergestellt werden kann, werden in einer solchen Gesellschaft ganz andere Energien freigesetzt als in Gesellschaften, die dazu neigen, sich unter Vormundschaft des Staates stellen zu lassen. Diese andere Qualität wird sich im wesentlichen darin ausdrücken, daß es nicht mehr das erste Ziel des Bürgers ist, der Verwaltung ein Schnippchen zu schlagen, indem er dem bürokratischen Angriff auf sein Handeln auszuweichen sucht durch immer geschicktere Nutzung bürokratischer Unbeweglichkeit oder durch kollektive Verweigerung von Mißbrauchskontrollen. Vielmehr wird sich die Energie des Bürgers darauf richten, den jeweils in gelebter Verantwortung mitgestalteten Sachverhalt so zu gestalten, daß Freiheit und Sicherheit gleichermaßen, und zwar auch als materielle Kategorien, verwirklicht werden.

Zum Schluß, und nur andeutungsweise, eine wichtige, aber oft vernachlässigte Frage: Wie kommt es dazu, daß Bürger sich entscheiden, nicht Arbeitnehmer sein zu wollen, sondern Arbeit für andere zu organisieren? Das ist ein wesentliches Element der Bewältigung von Arbeitsmarktproblemen durch Selbstorganisation. Wenn es nämlich niemanden gibt, der bereit ist, die besondere schöpferische Leistung zu erbringen, die organisatorische Voraussetzung für Arbeitsplätze zu schaffen, dann gibt es keine Arbeitsplätze. Deshalb muß man sich sehr viel intensiver auch mit der Neuentstehung von Arbeitsprozessen befassen. Wir alle, im Westen wie im Osten, neigen aufgrund unserer Erfahrung zu dem Kurzschluß, daß Unternehmen schon vorhanden seien und nur wachsen müßten und daß sie wüchsen, wenn man ihnen Geld gibt. Das ist aber keineswegs eine für die Zukunft gesicherte Erfahrung, ganz im Gegenteil. Im augenblicklichen Prozeß der Kontraktion zu größergewordenen Einheiten sind es gerade

nicht solche Einheiten, die Geld in Arbeitsplätze umsetzen, sondern die kleinen und Kleinsteinheiten – gewissermaßen das Saatgut der neuen Arbeitsstrukturen –, die die wichtigsten Leistungen für die innere Erneuerung der Arbeitsmärkte leisten. Dazu haben wir, auch die Sachverständigen, nur ein vergleichbar gering ausgebildetes wissenschaftliches und emotionales Verhältnis. Die Erfahrungen der Vergangenheit sind aber nicht geeignet, die Zukunft zu gestalten. Und deshalb muß mit großer Intensität der Frage nachgegangen werden: Wie müssen die Strukturen der Arbeit, die Arbeitssysteme der Zukunft aussehen, damit möglichst viele Mitbürgerinnen und Mitbürger die Aufgabe übernehmen, für andere Arbeit zu organisieren? Wenn wir uns darauf verständigen, daß der Staat dies nicht kann, dann gibt es nur noch die Alternative der Selbstorganisation. Und es gibt keine wichtigere Form der Selbstorganisation als jene im Bereich der Wertschöpfung, denn von der Wertschöpfung wird letztlich alles andere getragen, was das Gemeinwesen an sozialen, kulturellen, geistigen Leistungen erbringt.

Anmerkung

- 1 Dem Artikel liegt ein Beitrag zugrunde, den der Autor im Januar 1994 in Wien auf dem *Dritten Zentraleuropäischen Forum* gehalten hat und in dem er auf die am Vortag vorgelegten Ausführungen Jacek Kurons, des polnischen Ministers für Arbeit und Soziales, antwortete. Die Konferenz wurde vom Institut für die Wissenschaften vom Menschen im Rahmen seines Projekts *Social Costs of Economic Transformation in Central Europe* (SOCO) veranstaltet. Die zentralen Thesen Kurons finden sich auch in seinem Artikel »Man muß träumen. Soziale Gerechtigkeit als soziale Bewegung«, in: *Transit* 6, 1993, S. 6-24 (Anm. d. Red.).

Leszek Balcerowicz

SOZIALE SICHERHEIT DURCH WACHSTUM

Vorbemerkung

Den folgenden Ausführungen liegt ein Papier zugrunde, das im Mai 1994 in Warschau auf einer Konferenz über Sozialpolitik vorgelegt wurde. Es bezieht sich auf einen größeren Diskussionszusammenhang über Probleme des »Sozialen«, zu dem auch Jacek Kurons Artikel »Soziale Gerechtigkeit als soziale Bewegung« gehört, der in Heft 6 von *Transit* erschienen ist.

Mir schien es für diese Debatte wichtig, daß ihre begrifflichen und inhaltlichen Voraussetzungen geklärt werden; nur so läßt sich über soziale Fragen, die stets stark emotional besetzt sind, vernünftig reden.

Ich beginne daher mit kritischen Bemerkungen über einige verbreitete Mißverständnisse im Gebrauch des Terminus »sozial«, um dann drei soziale Problematiken zu unterscheiden: Welche soziale Ordnung soll im Zuge des postsozialistischen Übergangs in Polen eingerichtet werden? Welche »Soziotechniken« werden dazu benutzt oder vorgeschlagen? Und schließlich: Wie sieht die entsprechende Sozialpolitik aus?

Daran anschließend versuche ich, die Idee der »Sozialpakete« zu klären, wie Kuron sie vorschlägt: Solche Pakete würden helfen, den in der Bevölkerung herrschenden Widerstand gegen marktorientierte Reformen zu überwinden, indem die Menschen in diesen Prozeß einbezogen werden. Hier ist allerdings zwischen langfristigen Pakten zu unterscheiden, die institutionellen Charakter haben, und solchen, die von vornherein als eine vorübergehende Lösung konzipiert sind. Was den ersten Typus betrifft, so hege ich ernste Bedenken hinsichtlich seiner Flexibilität und Effizienz – zumindest in Bezug auf die polnischen Verhältnisse; einen vorübergehenden Pakt zur Beschleunigung der Privatisierung befürworte ich hingegen.

Es schien mir darüber hinaus notwendig, die Verwendung der mächtigen Idee der »sozialen Gerechtigkeit« im Kontext des postsozialistischen Übergangs zur Marktwirtschaft genauer zu untersuchen. Soziale Gerechtigkeit sollte am Ideal der Chancengleichheit orientiert sein (nicht zu verwechseln mit dem Ideal der faktischen Gleichheit). Darüber hinaus behaupte ich, daß zumindest einige zentrale Merkmale, die Wirtschaftssy-

stemem ein rasches Wachstum erlauben, gleichzeitig der Herstellung von Chancengleichheit förderlich sind. Umgekehrt gilt, daß einige wichtige Faktoren, die sich wachstumshemmend auswirken, auch die Chancengleichheit verringern. Kurz, schnelles wirtschaftliches Wachstum und der Wunsch nach mehr Chancengleichheit schließen einander keineswegs aus, im Gegenteil.

Diese (und weitere) Präzisierungen vorausgesetzt, gibt es in Jacek Kurons Überlegungen zur sozialen Problematik viele Punkte, die ich teile, angefangen von der Einschätzung der Wichtigkeit einer (wohldefinierten) kapitalistischen Marktwirtschaft und der Notwendigkeit, die von der alten Ordnung ererbten Produktionsstrukturen zu ändern.

Ein schwieriger Begriff

Um mit einem Vorbehalt zu beginnen: Zu Themen, die das Adjektiv »sozial« enthalten, äußere ich mich nur zögernd. Nicht etwa, weil ich soziale Fragen unterschätzte, sondern weil ich erkannt habe, daß sich hinter dem Wort »sozial« gewisse Fallen verbergen.

Die erste Falle besteht darin, daß viele Menschen bereit sind, ohne nachzudenken reflexhaft alles zu akzeptieren, was sie selbst oder andere als »sozial« bezeichnen, ganz gleich, ob die mit diesem Wort verbundene Lösung im Vergleich zu alternativen Lösungen wirklich die beste für die Menschen ist. Das Wort »sozial« gehört daher zu jener Kategorie von Ausdrücken, die das Denken lähmen, das gerade angesichts der schwierigen Probleme des gesellschaftlichen Lebens unentbehrlich ist. Um hier richtig denken zu können, muß dieses Wort daher »entzaubert« werden.

Fangen wir gleich damit an: Eine große Karriere hat in Polen das Schlagwort »soziale Marktwirtschaft« gemacht, das – möglicherweise unbewußt – aus Westdeutschland importiert wurde, wo es nach dem Kriege – wohlgemerkt von den Liberalen – in Umlauf gebracht wurde und eine kapitalistische Wirtschaft mit freiem Wettbewerb und einer gewissen, relativ geringen Beimengung von Sozialstaat bezeichnete. In der öffentlichen Meinung Polens wird dieses Schlagwort aber – wahrscheinlich gegen die Intentionen derer, die es lancierten – mit hohen Sozialausgaben, vielleicht sogar deren Steigerung, assoziiert. Dabei haben wir jedoch im Unterschied zu Westdeutschland noch keinen funktionierenden Kapitalismus und gleich zu Beginn einen ausgebauten Sozialstaat übernommen, der über die Kräfte der sozialistischen Wirtschaft ging – ganz abgesehen davon, daß nicht einmal die deutsche Wirtschaft heute den zunehmenden sozialen Belastungen gewachsen ist.

Des weiteren vermute ich, daß viele der Ansicht sind, die »Sozialpolitik«

messe den Menschen größere Bedeutung bei als dies die anderen Ressorts der Politik tun. Darauf läßt die Tatsache schließen, daß man gerade mit dem Stichwort »Sozialpolitik« gern, wenn auch irrtümlich, einen Gegensatz zwischen Zahlen und Menschen assoziiert, obwohl es auf beiden Seiten, im Finanzministerium wie im Ministerium für Arbeit und Soziales, immer um Menschen geht. Beide Seiten haben die Menschen im Auge, wengleich aus unterschiedlichen Blickwinkeln.

Neuerdings scheint es in Polen Mode zu werden, daß Kandidaten für ein Ministeramt vorab erklären, sie seien »sensibel für soziale Fragen«. Als ob eine Offenlegung ihrer Gefühle ein relevantes Kriterium wäre.

Die zweite Falle besteht darin, daß der Begriff »sozial« überaus dehnbar ist, so daß man unter diesem Schlagwort leicht über alles und nichts diskutiert. Um dieser Dehnbarkeit eine Grenze zu ziehen, nehme ich hier an, daß »sozial« sich auf Phänomene bezieht, die nicht auf äußere Einwirkung zurückzuführen sind (z.B. Erdbeben) und viele Menschen gleichzeitig betreffen. Solche Phänomene gibt es natürlich in großer Zahl. Im folgenden werde ich bemüht sein, die erwähnten Fallen zu vermeiden, und mich auf drei – immer noch sehr weitgefaßte – Problembereiche beschränken:

1. Die Frage der anzustrebenden Sozialordnung, anders gesagt, die Organisation des gesellschaftlichen Lebens in unserem Land;
2. die verschiedenen Formen politischen Handelns (Soziotechniken), die für den Übergang von einem System zum anderen vorgeschlagen oder erprobt werden;
3. die Gestaltungskriterien der sog. Sozialpolitik.

Über die anzustrebende Ordnung des gesellschaftlichen Lebens

Verbal herrscht in Polen nahezu Einmütigkeit darüber, daß Demokratie und eine nichtsozialistische Marktwirtschaft unsere Ziele sind. Niemand tritt für Sozialismus in der Wirtschaft ein, nicht einmal in jener marktwirtschaftlichen Variante, die den privaten Sektor ausschließt oder stark begrenzt, wie es noch in den achtziger Jahren unter dem Einfluß geopolitischer Beschränkungen, aus Vorsicht oder aus Denkfaulheit, vorgeschlagen wurde. Die Einmütigkeit ist jedoch, wie ich meine, zumindest im Hinblick auf die anzustrebende Wirtschaftsordnung nur eine scheinbare. Erstens gibt es etliche, die zwar verbal erklären, für eine nichtsozialistische Marktwirtschaft zu sein, die aber die Verwirklichung dieser Wirtschaftsform aktiv erschweren oder blockieren, besonders indem sie die Privatisierung bremsen. Polen droht dadurch in etwas steckenzubleiben, das manche der Bremser als »lateinamerikanisches Modell« bezeichnen – eine hochgradige Ineffizienz und Deformationen, die durch einen großen staatlichen Sektor und weitreichende staatliche Interventionen hervorgerufen werden.

In Lateinamerika selbst wird dieses Modell übrigens bald zur Geschichte gehören, denn einige Länder dieses Kontinents haben bereits aus ihren Fehlern gelernt und sind in den letzten Jahren dazu übergegangen, ihre Wirtschaft intensiv zu privatisieren.

Zweitens gibt es verschiedene Spielarten der Marktwirtschaft, die sich, was den Einfluß auf das Tempo des Wirtschaftswachstums und damit auf die Lebensbedingungen der Menschen angeht, stark unterscheiden, so wie es auch verschiedene Spielarten der Demokratie gibt. Es genügt daher nicht, mit allgemeinen Parolen zu operieren; man muß genau sagen, für welche Spielart man ist.

Ein rationales Vorgehen in dieser ungemein wichtigen Frage umfaßt drei Schritte: 1) Bestimmung der Kriterien für die Wahl des anzustrebenden Systems, 2) Identifikation des Systems, das diese Kriterien am besten erfüllt, 3) Bestimmung der politischen Schritte, d.h. der politischen Handlungsformen, die der Verwirklichung dieses Systems in der jeweiligen soziopolitischen Realität dienen. Ich werde versuchen, meine Ansicht zu (1) und (2) zu formulieren, zunächst im Hinblick auf die Wirtschaft, dann, kürzer, im Hinblick auf das politische System. Auf das Problem (3) gehe ich im nächsten Abschnitt ein.

Zunächst gilt es sich bewußt zu machen, daß die Gesellschaft in den Ländern Ostmitteleuropas ihre Sozialordnung endlich selbst wählen kann, denn seit einigen Jahren sind wir vollkommen unabhängig. Es geht also darum, wie wir die neuerworbene Freiheit nutzen. Wenn man sie richtig nutzen will, muß man bei der Wahl des neuen Wirtschaftssystems meiner Ansicht nach zwei Kriterien anlegen: rasche wirtschaftliche Entwicklung und größtmögliche Chancengleichheit.

Rasche wirtschaftliche Entwicklung bedeutet eine entschieden schnellere Entwicklung als im Westen. Unter wirtschaftlicher Entwicklung verstehe ich einen Prozeß, durch den eine immer größere Zahl von immer produktiveren Arbeitsplätzen entsteht. Das ist das einzig wirksame Vorgehen, um aus der Armut herauszukommen. Eine so verstandene wirtschaftliche Entwicklung ist in Polen und den anderen postsozialistischen Ländern dringend notwendig. Erstens, weil wir Jahrzehnte aufholen müssen. Zweitens – und das zeichnet uns unter den postsozialistischen Ländern zusätzlich aus – werden in Polen in den nächsten zehn bis zwanzig Jahren ungewöhnlich viele junge Menschen auf den Arbeitsmarkt drängen. Wer mit welcher Absicht auch immer die wirtschaftliche Entwicklung in Polen behindert, wird die junge Generation in große Not stürzen; er trägt zu wachsender Jugendarbeitslosigkeit und steigender Auswanderung bei.

Chancengleichheit definiere ich als eine Situation, in der für Menschen mit gleichen geistigen und charakterlichen Merkmalen die Wahrscheinlich-

keit der Verwirklichung ihrer Lebensziele gleich ist. Vollkommene Chancengleichheit ist natürlich ein unerreichbares Ideal, denn Zufallsfaktoren lassen sich nicht aus dem Leben verbannen: weder das individuelle Glück oder Pech noch der Einfluß von Unterschieden in den informellen Beziehungen und in der »Ausstattung«, die man von der Familie erhält. Doch kann der Grad der Annäherung an dieses Ideal sehr unterschiedlich sein, und es geht darum, daß er möglichst hoch ist. Dabei ist Chancengleichheit klar zu trennen von der Gleichheit der sozialen Situation, etwa beim Einkommen. Es besteht zwar ein gewisser Zusammenhang, aber es handelt sich um verschiedene Phänomene.

Wovon hängt nun der Grad der Realisierung des Postulats der Chancengleichheit ab? Im Bereich der Sozialordnung hängt er weitgehend von zwei Faktoren ab. Erstens von der *Freiheit des Zugangs zum Wirtschaftsleben* und der Einheitlichkeit der dieses regulierenden rechtlich-administrativen Ordnung. Es geht darum, daß die finanziellen Erfolge der Unternehmen und der Menschen nicht von der Stärke des Drucks abhängen, den sie auf den Staat ausüben können – diese Stärke ist immer differenziert. Das System eines weitreichenden und differenzierten, auf dem Einfluß von pressure groups beruhenden staatlichen Interventionismus steht daher im Widerspruch zum Postulat der Chancengleichheit. Zweitens hängt der Grad der Realisierung dieses Postulats vom *Zugang zu einer guten Ausbildung* ab. Die unterschiedliche Vermögenslage der Eltern darf nicht dazu führen, daß die Ausbildungschancen von Kindern und Jugendlichen aus weniger bemittelten Familien geschmälert werden. Der Zugang zu einer guten Ausbildung ist wesentlich für die soziale Mobilität zwischen den Generationen. Als dritter – und für die Länder im Übergang zu einer nichtsozialistischen Marktwirtschaft spezifischer – Faktor schließlich kommen Programme in Frage, die Bürger durch unkonventionelle, massenhafte Formen der Privatisierung zu Eigentümern machen.

Ich möchte betonen, daß die beiden genannten Kriterien – rasche wirtschaftliche Entwicklung und größtmögliche Chancengleichheit – sich weitgehend decken. Faktoren, die einer raschen Entwicklung dienen, fördern also auch die Chancengleichheit. Und umgekehrt potenzieren bestimmte Spielarten von Wirtschaftssystemen, die diese Entwicklung blockieren, zugleich die Chancenungleichheit (und damit die Ungleichheit der Einkommen). Davon wird noch die Rede sein.

Jetzt komme ich zum zweiten Schritt, der Identifikation der Merkmale eines Wirtschaftssystems, das eine rasche langfristige wirtschaftliche Entwicklung ermöglicht.

Vorweg möchte ich bemerken, daß wir hier den Boden der Fachwissenschaft betreten, denn der Zusammenhang zwischen Mitteln und Zwecken ist immer eine fachwissenschaftliche Frage. Es genügt nicht, warme Gefüh-

le für die Menschen zu hegen, es genügt nicht, zu deklamieren, daß der Mensch das wichtigste Kriterium sei, wenn es um die Wahl der richtigen Mittel für gesellschaftlich wichtige Zwecke geht, darunter auch das so wichtige Ziel einer raschen wirtschaftlichen Entwicklung. Aus dem innigen Wunsch, die Menschen möchten in der Lage sein, trockenen Fußes einen Fluß zu überqueren, folgt ja auch nicht das Wissen, wie man eine Brücke baut.

Meine Ansicht über die Bedingungen einer raschen und langfristigen wirtschaftlichen Entwicklung stütze ich auf vergleichende Untersuchungen verschiedener Wirtschaftssysteme sowie auf das, was ich der Wirtschaftstheorie entnehmen kann, speziell der Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung (*development economics*). Ein System rascher wirtschaftlicher Entwicklung hat mindestens sieben Merkmale – man kann sie *Grundvoraussetzungen einer raschen Entwicklung* nennen. Es sind:

1. Makroökonomische Stabilität, also eine niedrige Inflation.

2. Freier Zugang zum Markt und Wettbewerb mindestens in dem Maße, wie er derzeit in Polen gegeben ist. Wettbewerb steht natürlich im Widerspruch zu einem verzweigten System von Steuererleichterungen und Konzessionen, und er erfordert einen Mechanismus der Elimination von Unternehmen, die sich am Markt nicht bewähren. Ein Staat, der laufend unrentable Wirtschaftseinheiten unterhält, erklärt das Verdikt der Käufer für ungültig und untergräbt dadurch den Wettbewerb.

3. Dominanz des privaten Sektors; es gibt keinen triftigen Grund, sogenannte »strategische« Sektoren aus dem Tätigkeitsbereich privater Unternehmen auszuschließen. Diese umschreiben gemeinhin Bereiche der Wirtschaft, die in der Hand des Staates bleiben sollen, wie beispielsweise Energieversorgung oder Transportwesen; allerdings haben die Vertreter dieser Auffassung noch nicht einmal eine klare Definition des Begriffs »strategisch« liefern können.

4. Orientierung auf die Außenwelt statt Isolierung: Das bedeutet vor allem, daß die Anreize für den Export nicht geringer sein dürfen als die Anreize für die Produktion für den Binnenmarkt. Dieses Postulat steht im Widerspruch zu einer starken Abschirmung des Binnenmarktes, die jene Gewinne hochtreibt, die bei einer auf diesen Markt abgestellten Produktion vornehmlich erzielt werden und dadurch die *relativen* Anreize für den Export schwächt. In der Wirtschaft (und im Leben) zählen nur relative Anreize, d.h. solche, die sich aus einer bestimmten Handlungsweise ergeben, verglichen mit den Resultaten, die man durch eine andere Handlungsweise erzielen kann.

5. Ein elastischer Arbeitsmarkt und entwicklungsfördernde Beziehungen zwischen Arbeitgeber und -nehmer, also eine Situation, in der die Unternehmensgewinne geschützt sind vor dem Druck durch Lohnforde-

rungen, die der Erhöhung der Arbeitsproduktivität vorausseilen; wenn die Gewinne reinvestiert werden können, werden sie in nicht allzu ferner Zukunft höhere Reallöhne und neue Arbeitsplätze schaffen. Für die Länder im Übergang besteht das wichtigste Mittel zur Förderung von Entwicklung in der Privatisierung der Wirtschaft. Sie stärkt nämlich die Seite, die in Lohnverhandlungen die Gewinne repräsentiert, und wegen der höheren durchschnittlichen Effektivität der privaten Unternehmen ermöglicht sie zugleich einen raschen Anstieg der Reallöhne. Wichtig ist auch, was für Gewerkschaften man hat. Auch die Dynamik und Stabilität einer privaten Marktwirtschaft können geschwächt werden, wenn Gewerkschaftsführer um jeden Preis auf Lohnerhöhungen drängen, ohne sich darum zu kümmern, daß im nationalen Maßstab wachsende Realeinkommen auf Dauer nur aus steigender Arbeitsproduktivität fließen können, und ohne Rücksicht auf die steigende Arbeitslosigkeit. Das war bis Ende der siebziger Jahre die Situation in Großbritannien.

6. Eine relativ niedrige Steuerquote und ein relativ niedriger Staatsanteil am Sozialprodukt, niedriger als derzeit in Polen. Länder mit einer außergewöhnlich raschen Entwicklung hatten u.a. eine unterdurchschnittliche Steuer- und Ausgabenquote. Wichtig ist auch die Höhe der Belastung der Löhne mit diversen Sozialabgaben (z. B. Rentenbeiträge), ob diese Aufschläge die Arbeitskosten in die Höhe treiben und damit einem Wachstum der Beschäftigung entgegenwirken. Im Extremfall führen sie zu einer Verlangsamung des Wachstums bei hoher Arbeitslosigkeit. Das ist gegenwärtig das Problem Westeuropas.

7. Politische Stabilität, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um die hier genannten Grundvoraussetzungen der Entwicklung schaffen und aufrechterhalten zu können. Ein Beispiel für politische Stabilität bei schlechter Wirtschaftspolitik liefert Nordkorea, ein solches für politische Stabilität bei guter Wirtschaftspolitik Südkorea.

Alle hier genannten Grundvoraussetzungen einer raschen Entwicklung sind gradueller Natur, können also mehr oder weniger gut erfüllt sein. Kein Land erreicht bei allen hundert Prozent. Doch hinsichtlich der Anzahl und der Solidität dieser Voraussetzungen bestehen riesige Unterschiede zwischen den Ländern, und der Zusammenhang mit dem Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung ist eindeutig. Je mehr Entwicklungsvoraussetzungen ein Land besitzt und je stärker (d.h. in je höherem Maße verwirklicht) diese sind, um so höher ist das Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung. Umgekehrt haben Länder, denen einige dieser Voraussetzungen fehlen oder bei denen sie nur schwach ausgebildet sind, sich langsam entwickelt. Man findet kein Beispiel einer signifikant abweichenden Volkswirtschaft, die sich durch eine rasche langfristige Entwicklung auszeichnete, d.h. rascher als in Ländern, die dem beschriebenen Modell

eindeutig näherkommen. Insofern hält die These von den Grundvoraussetzungen der Entwicklung dem Versuch der Falsifikation stand, der in der Wissenschaft nach Karl Popper als bestes Kriterium für die Überprüfung von Hypothesen gilt.

Die Erfahrung zeigt, daß zu einer schleppenden wirtschaftlichen Entwicklung u.a. solche Länder verurteilt sind, die in den folgenden Punkten von den postulierten Voraussetzungen abweichen:

- Dominanz des staatlichen Sektors in der Wirtschaft, verbunden mit mangelndem Wettbewerb und extremem Protektionismus. Dies war der Fall in den ehemaligen sozialistischen Ländern.

- Ein großer staatlicher Sektor in einer im Prinzip kapitalistischen Wirtschaft, verbunden mit Protektionismus und weitreichender staatlicher Intervention. Das war bis vor kurzem der Fall der lateinamerikanischen Länder, die in ihrer Mehrheit obendrein unter einer hohen Inflation litten. Ein allmächtiger Interventionismus lähmte bis vor kurzem auch die wirtschaftliche Entwicklung Indiens.

- Eine übermäßige Belastung der Wirtschaft mit konsumptiven Staatsausgaben und – damit zusammenhängend – eine übermäßige Steuerlast. Das ist – seit einem guten Dutzend von Jahren – der Fall etlicher Länder Westeuropas, deren Wirtschaft eindeutig »übersozialisiert« ist. Hinzu kamen diverse Restriktionen für den Arbeitsmarkt (Vorschriften, die Entlassungen stark einschränken, hohe gesetzliche Abfindungen, rechtliche Hindernisse für den Abschluß elastischer Arbeitsverträge u.dgl.). Das alles trägt dazu bei, daß Westeuropa – verglichen mit den Vereinigten Staaten – eine geringe Fähigkeit zur Schaffung neuer Arbeitsplätze und infolgedessen eine hohe strukturelle Arbeitslosigkeit aufweist. Die Übersozialisierung der Wirtschaft hat also zur Entstehung eines gewaltigen sozialen Problems geführt.

Daraus ergeben sich klare Folgerungen für die postsozialistischen Länder, sofern wir in der Lage sind, aus den Fehlern anderer (aber auch aus den eigenen) zu lernen: In den postsozialistischen Ländern ist kein Platz für eine typische sozialdemokratische Politik im Sinne einer verstärkten Einkommensumverteilung über den Staatshaushalt oder auch nur für die Beibehaltung des aus der Vergangenheit übernommenen Maßes der Umverteilung, das weit höher ist als in kapitalistischen Ländern mit einem vergleichbaren Pro-Kopf-Einkommen. Vielmehr sind rationalisierende Reformen in den Bereichen, die bisher aus dem Staatshaushalt finanziert wurden, eine der zentralen Bedingungen dafür, daß Polen weiterhin auf dem Wege rascher Entwicklung bleibt und daß auch die übrigen Länder Ostmitteleuropas diesen Weg beschreiten. Ferner muß man mit größter Vorsicht an die verschiedenen »Sozialchartas« herangehen, die in der zurückliegenden Epoche in den Ländern Westeuropas

mit ihrem sehr viel höheren Entwicklungsniveau erarbeitet wurden, bevor die schädlichen Folgen der Übersozialisierung der Wirtschaft deutlich sichtbar wurden.

Am vollständigsten haben die »asiatischen Tiger« die Grundvoraussetzungen der Entwicklung realisiert: an erster Stelle Japan, gefolgt von Taiwan, Südkorea, Hongkong, Singapur und – in einigem Abstand – Thailand, Malaysia und Indonesien. Es ist kein Wunder, daß sie sich seit den sechziger Jahren am schnellsten entwickelt haben, dreimal schneller als Lateinamerika, und das bei sehr viel geringeren Einkommensdifferenzen. Und es ist falsch, diesen Erfolg der Intervention des Staates zuzuschreiben und das ungewöhnliche Ausmaß zu ignorieren, in dem in diesen erwähnten Ländern Südostasiens die Grundvoraussetzungen der Entwicklung geschaffen wurden. Erstens bestehen, was die äußeren Formen der staatlichen Einwirkung auf die Wirtschaft betrifft, erhebliche Unterschiede zwischen diesen Ländern, und dennoch entwickeln sie sich alle schnell. Zweitens war und ist das durchschnittliche Ausmaß des Interventionismus in ihnen deutlich geringer als in anderen Ländern der Dritten Welt. Drittens schließlich hat in den Fällen, in denen es in Ostasien zu einem verstärkten Interventionismus kam (man denke an die staatlich gesteuerte Ausweitung der Investitionen in der Schwerindustrie Südkoreas in den siebziger Jahren), sich dies wie auch anderswo als nachteilig erwiesen, woraufhin die betreffenden Länder wieder davon Abstand genommen haben.

Noch einmal kurz zu der Tatsache, daß die beiden obersten Kriterien für die Wahl der anzustrebenden Wirtschaftsordnung – rasche wirtschaftliche Entwicklung und größtmögliche Chancengleichheit – sich weitgehend decken. Das ist darauf zurückzuführen, daß es Faktoren gibt, die für einen hohen Grad der *gleichzeitigen* Realisierung dieser beiden Kriterien wesentlich sind. Der Zugang zu einer guten Ausbildung ist, wie erwähnt, eine der grundlegenden Bedingungen für die Annäherung an das Ideal der Chancengleichheit. Er hat jedoch auch große Bedeutung für die Entwicklung der Wirtschaft, vorausgesetzt, die beschriebenen Grundvoraussetzungen der wirtschaftlichen Entwicklung sind erfüllt. Sonst läuft der Ausbau der Bildung darauf hinaus, jene zu frustrieren, die in ihren Genuß kommen, wegen des mangelhaften Wirtschaftssystems ihr Wissen aber nicht angemessen einsetzen können. Umgekehrt gilt, daß der freie Zugang zum Markt nicht nur für eine rasche wirtschaftliche Entwicklung von grundlegender Bedeutung ist – sondern ebenso für die Chancengleichheit. Ein System, in dem Gewinne vom Zugang zu Politikern und Beamten abhängen, bremst die Entwicklung und potenziert die Chancenungleichheit – und infolgedessen die Ungleichheit der Einkommen.

Zur politischen Ordnung kann ich hier nur wenig sagen. Vor allem muß

unsere Demokratie stabil sein, denn Instabilität schadet der Wirtschaftspolitik – und damit der Entwicklung der Wirtschaft –, und sie schwächt die Legitimität der Demokratie in den Augen der Bevölkerung. Im Extremfall kann sie zu Wahlen ohne Wähler führen.

Das politische System muß ferner Sicherungen enthalten, die die Wirtschaft vor dem zerstörerischen Einfluß einer populistischen Politik bewahren. Eine bedeutende Rolle fällt hier der *Verfassung* zu, die Normen enthalten muß, welche die Währungsstabilität, den Wettbewerb und das Prinzip der allgemeinen Wirtschaftsfreiheit schützen. Andererseits darf die Verfassung nicht diverse wohlklingende soziale Rechte enthalten, die entweder leer sind, weil das Geld für ihre Realisierung fehlt, oder für die Menschen nachteilig sind, weil sie hohe Steuern nach sich ziehen und die Währungsstabilität gefährden.

Schließlich muß das System demokratischer Institutionen auf dem *Subsidiaritätsprinzip* beruhen: Entscheidungsrechte dürfen höheren Instanzen nur in solchen Fragen eingeräumt werden, in denen die untergeordneten Ebenen naturgemäß nicht handeln können (z. B. die Landesverteidigung) oder in denen die höhere Ebene eindeutig besser zu handeln vermag. Daraus ergibt sich offenbar das Postulat, der *lokalen Selbstverwaltung* weitgehende Kompetenzen einzuräumen. Für diese Lösung sprechen drei Faktoren, die in jungen Demokratien vielleicht noch wichtiger sind als in den etablierten. Die lokale Selbstverwaltung, nah am Wähler, ist eine gute Schule der Demokratie. Sie ist zugleich eine gute Schule für das Wirtschaften mit den gemeinsamen Mitteln. Der Zusammenhang zwischen Steuern und Haushaltsausgaben wird hier deutlicher als auf der nationalen Ebene. Und schließlich vermag die lokale Selbstverwaltung die örtlichen Produzenten solcher Dienstleistungen wie Bildung, die aus dem öffentlichen Haushalt finanziert werden, besser zu kontrollieren.

Soziotechniken des großen Übergangs

Ich komme jetzt zum dritten Schritt unserer Trias: Kriterien für die Wahl des anzustrebenden Systems, Identifikation des Systems, das diese Kriterien am besten erfüllt, und Bestimmung der zur Einführung dieses Systems erforderlichen politischen Handlungsweisen. Diese Handlungsweisen kann man als »Soziotechniken des Übergangs« bezeichnen, wobei das Wort »Soziotechnik« neutral und nicht abwertend gemeint ist. Bei der Diskussion dieser Techniken gehe ich davon aus, daß es mehr oder weniger um das Ziel geht, das im vorigen Abschnitt beschrieben wurde. Diese Annahme trifft in den postsozialistischen Ländern natürlich nicht auf alle Teilnehmer am politischen Leben zu, von denen einige überhaupt keine klare Vision der gesellschaftlichen Ordnung haben. Ihnen geht es schlicht

um die Macht, und ihre Handlungsweise besteht hauptsächlich darin, Unzufriedenheit auszunützen oder zu schüren. Anderen ging und geht es vermutlich um eine andere Gesellschaftsvision, doch auch sie stützen sich mehrheitlich auf die Unzufriedenheit der Menschen.

Zur Vorklärung sei zunächst auf drei Mißverständnisse hingewiesen:

1. Ein verbreiteter Fehler besteht darin, bei der Einführung radikaler ökonomischer Maßnahmen vor allem auf das Risiko der Auslösung sozialen Protestes hinzuweisen, während von einem entsprechenden Risiko bei der *Unterlassung* solcher Maßnahmen nicht die Rede ist. Dabei ist das Ergreifen radikaler Maßnahmen in einer dramatischen wirtschaftlichen Lage wie z.B. Polen 1989 nicht riskanter als ihre Unterlassung. In einer solchen Lage können aber nur radikale Schritte aus der wirtschaftlichen Katastrophe herausführen. Man muß daher die in der jeweiligen Situation verfügbaren Handlungsalternativen immer unter den Aspekten des Risikos sozialer Unzufriedenheit, der Kosten und der Effekte miteinander vergleichen. Wenn man im Namen der Risikovermeidung bestimmte Handlungsmöglichkeiten von vornherein ausschließt, besteht die Gefahr, daß man die Gesellschaft zu etwas weit Schlimmerem verurteilt.

2. Ein ähnlicher Fehler liegt darin, den Begriff der »sozialen Kosten« allein mit (vor allem radikalen) wirtschaftlichen Reformen zu verknüpfen, so als wäre die Unterlassung dieser Reformen für die Entwicklungsperspektiven der Gesellschaft nicht noch kostspieliger. Man denke nur daran, wie sich die Lage etwa in Polen und Estland in den letzten Jahren verändert hat, verglichen mit der Situation Rumäniens oder der Ukraine.

3. Ein dritter Fehler besteht darin, ungünstige Wahlergebnisse der Reformpartei(en) den radikalen Wirtschaftsreformen anzulasten. Eine solche Tendenz zeigte sich nach den Wahlen des letzten Jahres in Polen. Sie hält jedoch einer Konfrontation mit der Realität nicht stand. Zwischen dem Typ des Wirtschaftsprogramms und den Wahlergebnissen besteht keine eindeutige Korrelation. Noch schlechtere Ergebnisse als in Polen erzielten die Regierungsparteien in Litauen und Ungarn, und das Wirtschaftsprogramm war dort weniger radikal als in Polen.

Ich möchte nun eine kurze Übersicht über die Formen politischen Handelns geben, die von verschiedenen Personen und politischen Kreisen in den Ländern Ostmitteleuropas zur Verwirklichung der neuen gesellschaftlichen Ordnung vorgeschlagen wurden. Einige dieser Formen, z.B. die lokale Selbstverwaltung, sollten zugleich bleibende Elemente dieser Ordnung werden. Meine abweichende Meinung zu verschiedenen vorgeschlagenen (und teilweise praktizierten) Soziotechniken des Übergangs werde ich deutlich machen.

Ich sehe im wesentlichen vier Soziotechniken, die vorgeschlagen wurden:

1. Einen Sündenbock suchen. Verschiedene politische Gruppierungen

haben eine Reihe von Kategorien von »Prügelknaben« vorgeschlagen, einige (in Polen z.B. die *Konföderation für ein unabhängiges Polen* oder die *Bewegung für die Republik*) sogar alle Kategorien zugleich.

Am häufigsten wurden die Kommunisten und »Agenten« als Sündenböcke genannt. Wenn man einmal von den schwierigen und umstrittenen Problemen moralischer und rechtlicher Natur absieht, kann man pragmatisch feststellen, daß diese Frage gegenwärtig nicht aktuell ist. Dazu haben die an den Säuberungen Beteiligten übrigens selber beigetragen, indem sie die Idee der »Entkommunisierung« und »Lustration« kompromittierten. Das ändert aber nichts daran, daß der Staat einen Mechanismus für die Überprüfung der Vergangenheit von Personen benötigt, die sich um hohe Positionen bewerben.

Eine andere, intensiv genutzte Kategorie von Sündenböcken waren die »Spekulanten« oder »Schieber« – ein weiteres Beispiel für das verbreitete Phänomen, daß der erzielte Effekt der ursprünglichen Absicht widerspricht. Denn wenn sich jemand dieser Soziotechnik bedient, um die Massen für den Übergang zum Kapitalismus zu gewinnen, dann erreicht er das Gegenteil: Er trägt zu der falschen Überzeugung bei, daß alle Unternehmer Spekulanten seien, und schwächt auf diese Weise die Legitimität des Übergangs zu einem System, das noch vor kurzem aus geopolitischen Gründen unerreichbar war.

2. Informationspolitik und Überzeugungsarbeit. Diese Form politischen Handelns ist sehr viel ernster zu nehmen, u.a. deshalb, weil sie, anders als die vorige, keine zweideutige moralische Auswirkung hat. Außerdem besteht ein ungeheures Bedürfnis nach einer Erklärung des Sinns der Reformen. Es gilt allerdings zu bedenken, daß die Wirksamkeit von dieser Informations- und Überzeugungsarbeit vom wirtschaftlichen und politischen Rahmen der Reformen abhängt. Man kann sich daher schwerlich der Ansicht anschließen, die beiden ersten polnischen Regierungen nach der Wende hätten – unter den gegebenen Rahmenbedingungen – mit einer anderen Informationspolitik ganz andere politische Resultate erzielen können, als sie faktisch eingetreten sind. Unter den Bedingungen des politischen Pluralismus, den wir doch schätzen, ist die Öffentlichkeit einer Flut von Meldungen unterschiedlicher Tendenz ausgesetzt. Und in Polen war es leider so, daß die desorientierten und häufig ratlosen Menschen in den Wahlkämpfen, die hier öfter stattfanden als in anderen Ländern, mit einer mächtigen Dosis Demagogie und Populismus traktiert wurden.

Häufig verweist man auf das Beispiel der Tschechen, um zu begründen, daß es ausschließlich oder vorwiegend an der Informationspolitik der Regierung liege, für die Popularität radikaler Reformen und der mit ihnen verbundenen Politiker zu sorgen. Ein fragwürdiges Argument, denn in der

Tschechischen Republik waren die wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen für diese Reformen sehr viel günstiger als in Polen: Weil für sozialistische Verhältnisse die Wirtschaft am Startpunkt ungewöhnlich stabil war, blieben dem Land eine Hyperinflation und deren Bekämpfung mit allen damit verbundenen Belastungen erspart; die überkommene Wirtschaftsstruktur erzeugte weniger Arbeitslosigkeit; es gab und gibt keine starken und aggressiven Gewerkschaften; die populistische Opposition war und ist ungewöhnlich schwach. Man braucht nur die Slowakei zu betrachten, um zu erkennen, wie wichtig die Rahmenbedingungen für den Erfolg einer reformfreundlichen Informationspolitik sind: Die Wirtschaftspolitik war dort dieselbe wie im tschechischen Landesteil, aber die Arbeitslosigkeit war 1992 viermal so hoch wie beim westlichen Nachbarn. Es gewann die Opposition, die das radikale Wirtschaftsprogramm kritisierte. Nach dem Wahlsieg nahm sie daran jedoch, genau wie die Opposition in Polen, keine grundlegenden Veränderungen vor.

Das alles soll nicht heißen, daß die zur Unterstützung der Reform geleistete Informations- und Überzeugungsarbeit geringzuschätzen wäre. Auch der Autor widmet ihr den größten Teil seiner beruflichen Tätigkeit. Man muß diese Arbeit als eine langfristige Investition betrachten, die mit einer gewissen Verzögerung Folgen zeitigt. Diese Folgen sind natürlich noch von anderen Einflüssen abhängig. Das Verhältnis zu den Reformen wird letztlich von der gesamten politischen Klasse geformt, aber auch von den Massenmedien.

3. Eine möglichst breite Partizipation. Die Menschen zur aktiven Teilnahme am Übergangsprozeß zu ermuntern, ist eine wichtige politische Handlungsweise zur Verwirklichung der Reformen und zugleich ein wichtiges Element der anzustrebenden gesellschaftlichen Ordnung. Es muß allerdings geklärt werden, welches die relevanten institutionellen Ebenen sind, auf denen sich Partizipation entfalten kann. Ich sehe zwei. Die eine Ebene ist die lokale Selbstverwaltung – von ihrer Bedeutung war schon die Rede. Starke authentische Selbstverwaltungen stellen eine wichtige, unersetzliche Kraft dar, um die Entwicklung dort voranzutreiben, wo die wirtschaftlichen Probleme sich besonders häufen. Die zweite Ebene der Partizipation sind die sogenannten nichtstaatlichen Organisationen (NGOs, *non-governmental organisations*), private, nicht dem Erwerb dienende Vereinigungen, die gebildet wurden, um unterschiedliche Ziele zu verfolgen, mit denen ihre Mitglieder sich identifizieren. Als Beispiele nenne ich die von Jacek Kuron gegründete Stiftung SOS oder die *Fundacja Edukacji Ekonomicznej* (Stiftung für wirtschaftskundliche Bildung), mit der ich selbst verbunden bin. Dieser Tätigkeitsbereich, in dem die Menschen von nichtmateriellen Zielen motiviert sind, umschreibt ein wichtiges Feld zwischen Staat und Markt.

4. Pakte. Hier haben wir es wieder mit einem magischen Wort zu tun, das kritisches Denken erschweren kann. Aus kritischer Distanz wird deutlich, daß zwischen nationalen Pakten im Sinne dauerhafter Strukturen und solchen im Sinne außergewöhnlicher Lösungen zu unterscheiden ist. Wer sich für Pakte ausspricht, muß zuvor klarstellen, welche dieser Lösungen er befürwortet oder auf welche er den Hauptakzent legt.

Pakte im Sinne dauerhafter Strukturen sind ein Mechanismus zur Abstimmung von Entscheidungen oder vorläufigen Positionen zwischen den Organisationen der Unternehmer und der Arbeitnehmer sowie der Regierung. Hierzu gibt es zweierlei anzumerken. Einmal geht es darum, wie realistisch die Erwartungen sind, daß solche Pakte eine effiziente Lösung bieten, besonders wenn sie einen breiten Problembereich umfassen. Die Erfahrung zeigt eher, daß solche Lösungen nur dann effizient sind und im Interesse einer raschen wirtschaftlichen Entwicklung funktionieren, wenn ganz spezifische Bedingungen gegeben sind, die generell schon schwer zu erfüllen sind, geschweige denn in Polen. »Ohne Pakte wird die Bevölkerung rebellieren«, warnen die einen; doch kann man ihren Gegnern nicht Mangel an Realismus vorwerfen, denn unter unseren Verhältnissen scheint das Schließen von Dauerpakten zur Lösung der anstehenden Probleme wenig erfolversprechend zu sein. Darüber hinaus wäre eine solche Lösung gerade unter diesen Verhältnissen nicht ungefährlich, besonders wenn es um einen breiten Wirkungsbereich und um definitive Entscheidungen geht. Man schafft damit nämlich korporatistische Strukturen, in welchen die gewerkschaftlichen Oligarchien und die Vertretungen der Produzenten dominieren. Das kann zu einer Beschränkung des Wettbewerbs im Lande und zu Entscheidungsmechanismen führen, die ein starkes Element von Vetorecht enthalten. Fraglich wird dann, welcher Bereich für den freien Markt und die demokratischen Organe des Staates übrigbleibt. Aus all diesen Gründen sind Dauerpakete skeptisch zu beurteilen.

Was wir aus meiner Sicht in Polen gebraucht haben (und weiterhin brauchen), ist ein befristeter einmaliger Pakt zur Beschleunigung der Privatisierung. Eine schnellere Privatisierung würde die Grundlage dafür schaffen, daß man auf eine für die makroökonomische Stabilität und die Gewinne der Unternehmen weniger gefährliche Weise von der Lohnkontrolle wekommt.

Neben den vier genannten Soziotechniken des Übergangs möchte ich einige weitere politische Handlungsweisen zur Förderung der Reformen anführen, die gewöhnlich wenig Beachtung finden, obwohl sie wichtig sind:

5. Stärkung der Reformströmung im Parteiensystem. Dies ist wohl die für die Reformen wichtigste Zielrichtung politischen Handelns. In Polen hatte hier die Vereinigung der Demokratischen Union mit dem Liberal-

Demokratischen Kongreß zur Freiheitsunion besondere Bedeutung. Wichtig sind in diesem Zusammenhang die liberalen Tendenzen in Gruppierungen, die sich – nicht immer zutreffend – als rechts bezeichnen, sowie im Bündnis der Demokratischen Linken (SLD).

6. Einige Aspekte oder Elemente der Wirtschaftsreform selbst hatten große Bedeutung für die Chancen, die anzustrebende Wirtschaftsordnung zu erreichen, oder hätten sie haben können:

– Der radikale Charakter der Reformen gleich nach dem politischen Umbruch des Jahres 1989 bedeutete einen großen Schritt auf dem Weg zur neuen Wirtschaftsordnung. Einige der damals eingeführten Lösungen waren bewußt irreversibel (z.B. die Unabhängigkeit der Zentralbank, die Konvertibilität der Währung, der große Anteil des privaten Sektors). Ohne diese radikalen Reformen wäre die Wirtschaft Polens heute in einer entschieden schlechteren Position, die Chancen für weitere Reformen wären geringer und die soziale Unzufriedenheit wäre vermutlich größer angesichts einer ungünstigeren Mischung wirtschaftlicher Probleme (höhere Inflation und mehr Warteschlangen, höhere verdeckte und geringere offene Arbeitslosigkeit, schwächeres wirtschaftliches Wachstum).

– Die Privatisierung selbst kann Kräfte zugunsten von Wirtschaftsreformen mobilisieren. Bezeichnend ist, daß einigen Untersuchungen zufolge diejenigen, die bereits im privaten Sektor arbeiten, die Privatisierung weit besser beurteilen als diejenigen, die noch im staatlichen Sektor beschäftigt sind. Das bedeutet, daß die unmittelbare Erfahrung der Beschäftigten die »Schauerpropaganda« korrigiert, die von den meisten Parteien und gewissen Fernsehsendungen ausgestreut wird. Wo solche Erfahrung fehlt, verstärkt diese Propaganda die verständlichen Befürchtungen der Beschäftigten oder erzeugt Vorurteile. Die Beschleunigung der Privatisierung scheint also das beste Mittel, privatisierungsfeindliche Einstellungen zu überwinden und Unterstützung für weitergehende Veränderungen zu gewinnen.

– Schaffung von Banken, die sich darauf spezialisieren, Minderbemitelten Investitionskredite zu gewähren. Das Vorbild ist die Grameen Bank in Bangladesch. Pendanten sind inzwischen in viel reicheren Ländern entstanden.

Die Gestaltungskriterien der Sozialpolitik

Vorweg ist zu bemerken, daß die Grenze zwischen Sozialpolitik und der übrigen Politik, darunter auch der Wirtschaftspolitik, fließend und letztlich willkürlich ist. Sie beruht weitgehend darauf, daß auch Wissenschaftler sich auf irgendetwas spezialisieren müssen und den Bruchstücken, mit denen sie sich befassen, besondere Namen geben. Das Unterscheidungs-

kriterium für »Sozialpolitik« besteht nicht darin, daß sie sich mit Problemen befaßt, die für das Leben der Menschen wichtiger wären als etwa jene, um die sich die Geld- oder die Steuerpolitik kümmert (mit denen sie im übrigen zusammenhängt). Ein klares, logisches Kriterium für die Separierung der »Sozialpolitik« sehe ich im Grunde nicht; es handelt sich eher um eine Gewohnheit oder Konvention. Nach dieser Konvention zählen zur »Sozialpolitik« gewöhnlich:

- das Problem der Sozialversicherungen, also der Versicherungen im Zusammenhang mit Alter, Arbeitslosigkeit und Krankheit;

- die Frage des »sozialen« (kollektiven) Konsums. Diese Bezeichnung bedeutet nicht, daß die Gesellschaft als ganze etwas konsumiert; es konsumieren vielmehr – massenhaft – einzelne Personen. »Sozial« bedeutet hier – unzutreffend –, daß es um Dienstleistungen geht, die aus dem Staatshaushalt finanziert werden; etwa Bildung und medizinische Dienstleistungen. Besser spräche man von steuerfinanziertem Konsum. Für diese Dienstleistungen bezahlen die Leute also als Steuerzahler und nicht als Käufer. Dabei ist die Abdeckung der Kosten durch Steuern kein ehernes Gesetz; diese Güter können auf unterschiedliche Weise finanziert werden. Die Finanzierung über Steuern ist die einzige Möglichkeit nur im Falle sogenannter öffentlicher Güter wie etwa der Landesverteidigung, die naturgemäß nicht stückweise erworben und konsumiert werden können. Die konventionellen Dienstleistungen werden zum »kollektiven Konsum« gerechnet, weil sie aus Steuern finanziert werden. Sie müssen aber keineswegs ausschließlich von staatlichen Organisationen – Schulen, Krankenhäusern etc. – erbracht werden: Öffentliche Finanzierung läßt sich mit dem Wettbewerb unterschiedlicher Anbieter durchaus vereinbaren.

- Beschäftigungspolitik und Arbeitsmarkt. Dies sind zugleich zentrale Ressorts der klassischen Wirtschaftspolitik. Betrachtet man sie ausschließlich oder vorwiegend unter dem Aspekt der Sozialpolitik, droht sich das Problem der Unterstützung in den Vordergrund zu drängen – auf Kosten des grundlegenden Problems der wirtschaftlichen Entwicklung, also der Schaffung einer wachsenden Zahl immer produktiverer Arbeitsplätze. Die Erzeugung von Sicherheit durch Unterstützungszahlungen kann dann die Erzeugung von Sicherheit durch Entwicklung verdrängen.

Im folgenden möchte ich mich auf die beiden ersten Probleme konzentrieren, denn das dritte hängt eng mit den bereits erwähnten Grundvoraussetzungen der Entwicklung zusammen. Dabei beschränke ich mich auf die allgemeinen Gestaltungskriterien im Bereich der Sozialpolitik:

1. Lösungen im Bereich der Sozialpolitik dürfen nicht zu den Grundbedingungen einer raschen wirtschaftlichen Entwicklung im Widerspruch stehen. Erkennt man dieses Kriterium an, so muß man u.a. den Anteil der Staatsausgaben (und Steuern) am Sozialprodukt senken. Es sei daran erin-

nert, daß Polen – wie die Mehrheit der übrigen postsozialistischen Länder – eine weit höhere Belastung geerbt hat als kapitalistische Länder von vergleichbarem Entwicklungsstand.

Aus vergleichenden Untersuchungen geht hervor, daß jede Steigerung des Anteils der Staatsausgaben am Sozialprodukt um zehn Prozentpunkte bei ansonsten unveränderten Faktoren jährlich einen Prozentpunkt im Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung kostet. Ein Prozentpunkt, das ist eine ungeheure Zahl. Nach einem Dutzend Jahren bedeutet das gewaltige Divergenzen im Konsum- und Beschäftigungsniveau zwischen Ländern, die sich in der Belastung durch Staatsausgaben unterscheiden.

2. Eine erfolgreiche Rationalisierung des Ausgabenbereichs im Rahmen der Sozialpolitik hängt in hohem Maße davon ab, daß die Rolle der Selbstverwaltung in diesem Bereich gestärkt wird. Der Abschluß der Selbstverwaltungsreform ist nicht nur ein wichtiges Element im Aufbau der neuen gesellschaftlichen Ordnung in Polen, sondern eine wesentliche Bedingung dafür, daß Kollisionen zwischen Lösungen im sozialen Bereich und den Erfordernissen einer raschen wirtschaftlichen Entwicklung vermindert werden.

3. Unabhängig von der Finanzierungsweise der Leistungen, die herkömmlich zu den sozialen Leistungen gezahlt werden, muß überall die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen im Wettbewerb stehenden Anbietern gegeben sein. Es ist technisch möglich, die steuerliche Finanzierung bestimmter Dienstleistungen mit einem Wettbewerb zwischen den Anbietern zu verknüpfen, etwa durch Ausgabe von »Bons« für Bildung oder durch andere Lösungen, die die Mittel des Staatshaushalts auf die Abnehmer der Dienstleistungen übertragen und ihren Produzenten nicht eine automatische Finanzierung sichern.

4. Bei der Gestaltung von Lösungen im Sozialbereich sind die Ergebnisse ökonomischer Analysen zu beachten. Sie liefern Prämissen, die dazu beitragen, die Grenzen des Sozialbereichs rational festzulegen. Man weiß z.B., daß in bestimmten Fällen Marktösungen nicht in Frage kommen. Bei chronisch Kranken etwa würden die Versicherungsbeiträge die Höhe der Leistungen erreichen; der Kranke könnte sich also unter Marktgesichtspunkten nicht versichern. Hier sollte der Staat tätig werden.

Die Regeln der ökonomischen Analyse zu respektieren bedeutet freilich auch, daß alle Ausgaben unabhängig vom emotionalen Gewicht ihrer Begründung unter dem Aspekt ihrer gesamten sozialen Auswirkungen geprüft werden müssen. Sozialausgaben, die einen bestimmten kritischen Punkt überschreiten, können das Tempo des wirtschaftlichen Wachstums drosseln und die Arbeitslosigkeit ansteigen lassen.

5. Nicht zuletzt sollte man bei der Gestaltung von Lösungen im Sozialbereich auch aus den Fehlern anderer lernen. Das ist eine der wenigen

Chancen eines verspäteten Landes. Dabei denke ich vor allem an die schon erwähnte Übersozialisierung der Wirtschaft in den meisten Ländern Westeuropas, die sowohl dem Umfang als auch der Form sozialer Lösungen nach inzwischen unübersehbar einen kritischen Punkt überschritten haben.

Aus dem Polnischen von Friedrich Griese

Zu den Autoren

Leszek Balcerowicz, geb. 1947, Professor für Wirtschaftswissenschaften an der School of Economics in Warschau; stellvertretender Ministerpräsident und Finanzminister der Republik Polen 1989-1991, 1994 Visiting Fellow am IWM und seit kurzem Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats. Im Frühjahr 1995 erscheint: *Socialism, Capitalism and Economic Transformation*, Budapest (Central European University Press).

Kurt Biedenkopf, geb. 1930, Ministerpräsident des Freistaates Sachsen. In diesem Jahr erschien: *Einheit und Erneuerung. Deutschland nach dem Umbruch in Europa*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt).

José Casanova, geb. 1951 in Spanien, lehrt Soziologie an der New School for Social Research, New York, wo er derzeit vergleichende Untersuchungen zur Demokratisierung in den postkommunistischen Gesellschaften und in Lateinamerika anstellt. 1994 erschien: *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press).

Stanislaw Ciok, geb. 1957, lebt als Photograph in Warschau. Arbeitet u.a. für die polnische Zeitung *Rzeczpospolita* und für die *New York Times*.

Peter Demetz, geb. 1922 in Prag. Studium in Europa und in den USA. Verließ 1948 die Tschechoslowakei. Professor emeritus für deutsche und vergleichende Literaturwissenschaft an der Yale University; Korrespondierendes Mitglied des IWM. Seit 1986 Mitglied der Jury des Ingeborg Bachmann-Preises. 1994 Preis für literarische Kritik und Essay der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. In diesem Jahr erschien u.a. die Lyriksammlung »Der Herrgott schuldet mir ein Mädchen«, die er zusammen mit Ladislav Nezdářil herausgegeben hat, München (Piper). Als Visiting Fellow des IWM hat Demetz den dritten Band von T.G. Masaryks »Rußland und Europa« rekonstruiert, der in Kürze im Böhlau Verlag, Wien, erscheinen wird.

Ernest Gellner, geb. 1925, Professor Emeritus of Social Anthropology, University of Cambridge. An der Central European University, Prag, leitet er das Department of Sociology und das Center for the Study of Ethnicity and Nationalism. In deutscher Sprache erschienen zuletzt: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, 1992; *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, 1993, beide München (dtv).

Otto Kallscheuer, geb. 1950, Philosoph und Politologe. Zuletzt Forschungsaufenthalt am Institute for Advanced Study in Princeton; derzeit Visiting Fellow am IWM. 1991 erschien »Glaubensfragen« (Frankfurter Verlagsanstalt), in diesem Jahr »Gottes Wort und Volkes Stimme«, Frankfurt a.M. (Fischer).

Gilles Kepel, geb. 1955, Chercheur am Centre d'études et recherches internationales du CNRS und Professor am Institut d'études politiques de Paris. Veröffentlichungen vor allem über die Thematik des Islam. Auf deutsch erschien 1991: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München (Piper).

David Martin, geb. 1929, Professor emeritus für Soziologie an der London School of Economics. Wichtigste Veröffentlichungen: *A General Theory of Secularisation* (1987), *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (1990).

Thomas G. Masaryk, 1850-1937, Soziologe, Philosoph und Politiker; Präsident der Ersten Tschechoslowakischen Republik 1918-1935. 1992 erschien ein Reprint der »Russischen Geistes- und Religionsgeschichte« von 1913 (Rußland und Europa, Band I und II, Frankfurt a.M., Eichborn Verlag; zu dem in Kürze erscheinenden Band III vgl. oben Demetz).

György Petri, geb. 1943, lebt als Schriftsteller in Budapest. In deutscher Sprache erschien 1986 die Gedichtsammlung »Zur Hoffnung verkommen«, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Aleksander Smolar, geb. 1941. Politologe an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. Präsident der Stefan Batory-Stiftung in Warschau. Korrespondierendes Mitglied des IWM. Bis 1990 Herausgeber der in London erscheinenden polnischen Vierteljahresschrift für Politik *ANEKS*.

Fritz Stern, geb. 1926, University Professor an der Columbia University, New York, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. Mitherausgeber u.a. von *Foreign Affairs* (1978-1992) und Beiratsmitglied von *Transit*. Im letzten Jahr Senior Advisor des amerikanischen Botschafters in Bonn. In deutscher Sprache erschienen u.a.: *Das Scheitern illiberaler Politik: Studien zur politischen Kultur Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert* (1974); *Der Traum vom Frieden und die Versuchung der Macht. Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert* (1988); *Deutschland und Europa*, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Europa und die Folgen*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1988.

Michael Walzer, geb. 1937, lehrte Sozialwissenschaften an den Universitäten Princeton und Harvard, seit 1980 am Institute for Advanced Study (School of Social Science) in Princeton. Herausgeber der Zeitschriften *Dissent*. Zuletzt erschien: *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, 1994 (University of Notre Dame Press). Auf deutsch liegen u.a. vor: »Kritik und Gemeinsinn«, 1990, und »Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie«, 1992, beide Berlin (Rotbuch), und »Sphären der Gerechtigkeit«, Frankfurt a.M. (Campus) 1994.

Fouad Zakaria, geb. 1927 in Port Said, Ägypten, Professor emeritus am Institut für Philosophie der Ain Shams-Universität in Kairo, lehrt Philosophie an der Universität Kuwait. Forschungen über die kulturellen Beziehungen zwischen Nahem Osten und dem Westen und über den heutigen Islam. Zuletzt erschienen in Arabischer Sprache u.a.: »Die arabischen Intellektuellen und die Golfkrise« und »Das Erwachen des Islam«.



Pilger mit symbolischer Dornenkrone, Kalwaria Paclawska (Stanislaw Ciok)