

Die Politische Meinung

NEUES DENKEN

—
Wo kommt es her?
Wo will es hin?

ZUM SCHWERPUNKT Christian Bermes, Herausforderungen eines neuen Denkens; Andreas Rödder, Wendungen des Fortschrittsbegriffs; Kaltërina Latifi, Über die neue Faszination des Fragments; Steffen Augsburg, Im Plural denken

INTERVIEWS Meeresbiologin Antje Boetius über Umdenken als Überlebensfrage; Schriftstellerin Jackie Thomae zur aktuellen Rassismusdebatte und über Empathie

DENKRÄUME Wolfgang Ullrich, Neues Verantwortungsdesign. Über Konsumprodukte und moralische Autorität

BILDSTRECKE Qiu Yang, „Internal Stress“



Ein falscher Blick?

Adolph Menzel (1815–1905), „Frauenbildnis. Fragment“, um 1846, Öl auf Leinwand auf Pappe, 42 × 29 cm.

Foto: © Staatliche Museen zu Berlin, Nationalgalerie / Andres Kilger (CC BY-NC-SA 4.0)

Editorial

Bernd Löhmann, Chefredakteur

Dass die Begriffe „Sicht“ und „Einsicht“ unterschiedliche Verwandte sein können, ist eine philosophische Urerkenntnis. Neuere Wahrnehmungsdefizite lassen es geraten erscheinen, dem für offensichtlich Gehaltenen wieder verstärkt zu misstrauen. Der für die meisten zuvor unvorstellbare Brexit, der ausgeschlossen geglaubte Wahlsieg Trumps und vor allem die bis zuletzt verdrängte Möglichkeit eines russischen Überfalls auf die Ukraine haben vermeintlich unerschütterliche Weltsichten ins Wanken gebracht.

Vieles, was abzusehen war, wurde übersehen – und so ist die Deutung, dass die Welt am 24. Februar 2022 eine andere geworden sei, die nächste Beschwichtigungszustimmung. Wie sehr Fremdtäuschung und Selbstverblendung fortauern, demonstrieren die „Versteher“ des längst zum Serienmörder gewordenen Kremlherrn in extremer Form. Sie halten am Trugbild eines harmlosen, aber in die Enge getriebenen Potentaten fest und zeigen sich gleichzeitig von dessen düsteren Atom-Drohungen höchst alarmiert.

Die verspätet ausgerufenen „Zeitenwende“, die sich schon in der sicherheitspolitischen Praxis weiter verzögert, wird keine neuen Zeiten hervorbringen, sollte es nicht gelingen, das „Sehen“ zu verändern. Zum einen müsste es darum gehen, die notorischen Schattenbilder – insbesondere der alten Ostpolitik – endlich loszuwerden. Zum anderen heißt es, Abschied zu nehmen von einem einseitig technisch geprägten politischen Denken, das das Weltgeschehen für auslesbar hält und es in Prozessen zu erfassen sucht, jedoch kaum etwas beizutragen weiß, wenn sich das ideologische Weltverständnis weiterentwickelt.

Längst beeinflussen neue Denkansätze wie die Identitätspolitik die gesellschaftliche Realität. Heute zeigt sich, dass die Relevanz dieser forcierten Fortschrittsmodelle teils unterschätzt worden ist. Ihre Anhängerschaft ist inzwischen oftmals derartig mobilisiert, dass die Kritik meist entweder ähnlich erregt oder eingeschüchtert reagiert. Noch traut sich beispielsweise nur ein ziemlich einsamer Rufer – und das ausgerechnet im *Spiegel* –, den Anspruch einer „feministischen Außenpolitik“ als eine „Art Staatsdoktrin“ argumentativ infrage zu stellen. Wer mag dem eigentlich Guten wie Frauenrechten schon widersprechen?

Das Neue, geistesgeschichtlich vermutlich eine alttestamentarische Erfindung, ist im christlich inspirierten Denken ambivalent und bewegt sich zwischen Hoffnung und Skepsis. Die Aufgabe besteht darin, dem Neuen offen zu begegnen, möglichst integrative, aber zugleich selbstbewusste Antworten auf andere Denkansätze zu erarbeiten und – wenn es gut geht – wachen Auges selbst neu zu denken.



INHALT

1 EDITORIAL

SCHWERPUNKT

Neues Denken – wo kommt es her? Wo will es hin?

14 ERNEUERUNG

Christian Bermes

Herausforderungen eines neuen Denkens

20 WENDUNGEN DES FORTSCHRITTSBEGRIFFS

Andreas Rödder

Eine bürgerliche Zukunftsperspektive

26 INTERVIEW: UMDENKEN ALS ÜBERLEBENSFRAGE

Meeresbiologin Antje Boetius über
wissenschaftliche Erkenntnis und
gesellschaftliche Wahrnehmung

37 MUT ZUR LÜCKE

Kaltërina Latifi

Über die neue Faszination des Fragments

42 IM PLURAL DENKEN

Steffen Augsburg

Anmerkungen zu den
Rahmenbedingungen innovativer
Erkenntnisgewinnung

48 PERSPEKTIVFRAGEN

Hana Gründler

Über Transformationen des Sehens
und des Denkens

60 SEHNSUCHT NACH MÄSSIGUNG

Matthias Oppermann

Was denkt die „schweigende Mehrheit“?

66 INTERVIEW: „ICH BIN FÜR MEHR HUMOR“

Wie die Schriftstellerin Jackie Thomae
auf die aktuelle Rassismusdebatte
reagierte und warum sie von Empathie
fasziniert ist

77 MACHTDENKEN

Brendan Simms

Der Einfluss von Ideologien auf
Großmachtkonflikte

84 POSTKOLONIALES DENKEN

Benedikt Stuchtay

Aufarbeitung der Geschichte und
Konfrontation mit der Gegenwart

89 WACHE TRITTBRETTFAHRER

Andreas Jacobs

Gerechtigkeitsdebatten im Fokus von
Islamismus und Autoritarismus

98 JENSEITS DER APOKALYPSE?

Michael Braun

Neues Erzählen im Anthropozän

102 NEUE SOZIALE VISION

Hermann-Josef Große Kracht

Kann die „gute alte katholische
Soziallehre“ noch mitreden?

Denkräume

32 **NEUES
VERANTWORTUNGSDESIGN**

Wolfgang Ullrich

Über Konsumprodukte und moralische
Autorität

94 **VON FERNEN STERNEN**

Gerhard Lauer

Über die Singularität der literarischen
Erkenntnis

107 **INTEGRIERTES WISSEN**

Ortwin Renn

Aufgaben der Wissenschaftsakademien
für Politik und Gesellschaft

Kommentiert

72 **UNVERZICHTBARE
SPRACHKRITIK**

Michael Zöllner

Notizen zu einem „Wörterbuch
für Gedankenlose“

Gelesen

55 **MASSLOSES MESSEN**

Michael Moxter

Auf der Suche nach dem Angemessenen

Erinnert

113 **AUFBRUCH „68“?**

Jürgen Aretz

Ein kritischer Rückblick auf
die Studentenrevolte

Grundsätzlich

119 **PERSON UND GEMEINWOHL**

Matthias Zimmer

Schlüsselbegriffe für die Freiheit
des Einzelnen und die Gestaltung
der sozialen Ordnung

125 **AUS DER STIFTUNG**



Unsichtbare Energien

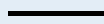
Denken bezeichnet verborgene Vorgänge, die allerdings im Idealfall zu handfesten Konsequenzen führen. Wie können diese Prozesse veranschaulicht werden?

Der in den Niederlanden lebende chinesische Fotograf Qiu Yang visualisiert physikalische Spannungen, die in den Plastikteilen etwa von Smartphones auftreten, wenn man sie unterschiedlichen Belastungen und Verformungen aussetzt. Dabei geben die Farben und Farbverläufe die Verteilung des Drucks in den eigentlich durchsichtigen Materialien wieder.

Qiu Yang nennt seine Serie „Internal Stress“ und will seine Fotografien durchaus metaphorisch als Abbilder für die Verhältnisse in seinem Heimatland verstanden wissen. Demnach gibt es neues politisches Denken selbst dort, wo man es am wenigsten wahrnimmt und erwartet.

© Qiu Yang, 2016

Neues Denken



Wo kommt es her?
Wo will es hin?











Erneuerung

Herausforderungen eines neuen Denkens

CHRISTIAN BERMES

Geboren 1968 in Trier, Professor für Philosophie und Leiter des Instituts für Philosophie, Rheinland-Pfälzische Technische Universität (RPTU), Campus Landau.

Das Neue als Zukünftiges ist verlockend, allerdings erst, wenn es in Beziehung gesetzt wird zu Bekanntem, also Gegenwärtigem und Vergangenen, das keineswegs veraltet sein muss. So beschäftigen die Rückblicke auf das Jahr 1923 die Feuilletons auch im Jahr 2023. Das

aktuelle Bedürfnis, in Zeiten gravierender politischer und ökonomischer Verwerfungen das Krisenjahr 1923 in den Blick zu nehmen, liegt nahe, wenn die Gegenwart fragil und die nächste Zukunft unklar ist. Bei solchen Versuchen der Selbstvergewisserung, die notwendig aufs Ganze gehen, stehen Altes und Neues nicht konfrontativ gegenüber, denn das Ganze verlangt nach einer Synchronisierung von Altem und Neuem, nach einer Beziehung zwischen beidem. Sonst ist Orientierung hinfällig.

Vor ebenfalls nunmehr genau 100 Jahren hat sich Edmund Husserl zur Lage der Zeit geäußert. Er eröffnete den ersten seiner berühmten Kaizo-Artikel, der 1923 in der gleichnamigen japanischen Zeitschrift erschienen ist, mit dem Satz „Erneuerung ist der allgemeine Ruf unserer leidensvollen Gegenwart und ist es im Gesamtbereich der europäischen Kultur“ (Husserl 1989, S. 3). Die eindringlichen Zeilen werden von einem der wirkmächtigsten Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formuliert, der das philosophische Denken in Deutschland, Europa und weit darüber hinaus bis heute prägt. Husserl schreibt dies angesichts der erschütternden Erfahrungen des Ersten Weltkrieges, der prekären und ungewissen Lage der Weimarer Republik und im Bewusstsein für die vielfältigen Versuche, einen neuen Anfang für die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit nach dem Zusammenbruch der deutschen und europäischen Ordnung zu formulieren. Er spricht nicht von einem *neuen Denken*, sondern von der *Erneuerung* des Denkens. Und dies hat seine Gründe.

Denn in Zeiten der Krise erlebt das Neue eine Konjunktur sondergleichen, zumindest die fortwährende Rede darüber. Im Namen des Neuen wird schnell die Therapie für die Überwindung von Krisen gesehen. „Das Neue wird es richten“, so könnte eine Überzeugung lauten. Allein, was das Neue am Neuen sein mag, bleibt oftmals obskur. Man erwartet etwa eine neue Normalität, wenn alltägliche Routinen infrage gestellt oder irritiert werden. Erinnerung sei an die jüngste Vergangenheit und daran, wie hastig und wortgewaltig während der Corona-Pandemie davon gesprochen wurde, dass alles neu oder anders werde oder werden müsse.

BESCHWÖRUNG DES NEUEN UND DES ALTEN

Die neue Normalität ist freilich alles andere als gänzlich neu. Die Normalität lässt sich so leicht nicht aus dem Sattel heben, auch wenn die Erfahrungen bockig sein können. Schlagworte wie etwa „Zeitenwende“ lassen ebenso Neues erwarten, wenngleich auch hier nicht immer direkt ersichtlich ist, *wie* das Neue am Neuen ins Werk gesetzt werden kann. Die Erwartungen daran gehen auseinander, sie sind nicht nur unterschiedlich, sondern schließen sich nicht selten gegenseitig bezüglich der Mittel und Zwecke aus. Das bewährte Geschäft des beratshlagenden Aushandelns beginnt. Und dieses ist keineswegs neu.

Die Rhetorik des Neuen kann selbst zu einer Mode werden. Genau darauf hat Walter Benjamin verwiesen, wenn er über die Mode ausführt, dass es sich bei ihr um eine „Art Wettrennen um den ersten Platz in der gesellschaftlichen Schöpfung handle“ (Benjamin 1998a, S. 1036) und die Mode als „die ewige Wiederkehr des Neuen“ (Benjamin 1997, S. 677) verstanden

werden könne. Wie im Falle der Mode ist es schick, am Neuen Gefallen zu finden. Es ist reizvoll und verführerisch, sich am Neuen zu begeistern und es zu feiern. Doch gefangen in einer solchen Aufmerksamkeitsökonomie bleibt das Neue nur „Schein des immer wieder Gleichen“; Benjamin spricht hier vom „falschen Bewusstsein“ (Benjamin 1998b, S. 55). Man kann es auch anders ausdrücken: Die fortwährende Beschwörung des Neuen in den Tretmühlen ökonomischen Marketings ist nichts anderes als weltanschauliche Donquichotterie, dürftiger rhetorischer Gestus oder Langeweile, die sich in Betriebbarkeit organisiert.

Zwar wird das Neue schnell verklärt, sodass es zu einer Ideologie werden kann. Doch dies trifft auch auf die Beschwörung des Alten zu. Weder ist das Alte heilig, noch ist das Neue sakrosankt. Beide Fälle einseitiger und isolierender intellektueller Verschlagwortung führen nicht weit. Solche Etikettierungen mögen durch Provokation Anreize setzen und Gefolgschaft sichern, doch sie lösen keine Probleme. Dies gilt auch für das beliebte Manöver, Fortschritt gegen Regression auszuspielen oder umgekehrt.

Jenseits derartiger Rituale, in der das Ganze aus dem Blick gerät, weil Altes gegen Neues gestellt und Neues gegen Altes in Anschlag gebracht wird, stellt sich umso mehr die Frage, was neues Denken bedeuten kann. Denn an Forderungen und Angeboten, neu zu denken, fehlt es sicherlich nicht. Die Offerten reichen von der Psychologie bis hin zu aktivistischen Denkangeboten in Journalismus und Wissenschaft.

NEUES DENKEN IM „ChatGPT“

Mit welchen Mitteln Neues gedacht werden könnte, scheint so einfach zu sein, dass die dazugehörigen Werkzeuge inzwischen auch von der Künstlichen Intelligenz aufgelistet werden. Auf die Frage, wie ein neues Denken gelingen könne, antwortet *ChatGPT*, ein textbasiertes Dialogsystem und die Software, die seit einigen Monaten die Gemüter bewegt, recht eloquent, aber auch erstaunlich unbedarft folgendermaßen: „1. Andere Perspektiven berücksichtigen. 2. Vorurteile und Denkmuster hinterfragen. 3. Kreative Techniken wie Brainstorming oder Mindmapping verwenden. 4. Neue Informationen sammeln und sich auf neue Ideen einlassen. 5. Interdisziplinäres Denken fördern, indem man Wissen aus verschiedenen Bereichen integriert.“

Man muss hier schmunzeln, denn solche Ratschläge erinnern an ein Assessment-Center für Ideenproduktion zum Zwecke der Effizienzsteigerung. Unter dem Deckmantel einer Rezeptur eines Prozessmanagements wird aus Neuem Passendes, sodass sich niemand daran stören kann und soll – von dem allerdings auch niemand erwarten darf, was neues Denken denn nun genau bedeuten könne. Das Neue an *ChatGPT* dürfte eher darin bestehen, dass es letztlich nichts Neues zu denken gibt.

Doch der Zündstoff der Frage nach einem neuen Denken liegt jenseits des schillernden Ausdrucks des Neuen. Denn *neues* Denken bedeutet im Kern eine *Erneuerung* des Denkens. Es ist diese Rückbezüglichkeit auf die Grundlagen des Denkens, die die Brisanz des Themas ausmacht. Erneuerung meint dann alles andere als Rückkehr, Wiederherstellung oder gar Restauration. Solche Schlagworte stammen aus dem blendenden Spiel einer Spiegelfechterei, von dem man letztlich sagen kann, dass es ohne Denken auskommt. Erneuerung meint demgegenüber, mit einem neuen Denken ernst zu machen, in ihm eine Aufgabe zu sehen, die nicht in Organisation aufgeht, sondern die Grundlagen betrifft, wie und in welchen Grenzen Orientierung möglich wird. Oder kurz gesagt: Neues Denken erfordert die aktualisierende Verge-wisserung des eigenen Standpunkts. Es fordert die Reflexion auf die theoretische und praktische Infrastruktur, die es erlaubt, überhaupt erst Neues in den Blick zu nehmen, zu begreifen und zu erkennen. Dies ist eine intellektuelle Aufgabe, keine Sache von Management, Organisation, Rezepten – und erst recht kein Stelldichein im digitalen Sitzkreis.

VORLÄUFIGE VERLÄSSLICHKEIT

Der Epochenbruch, den das neuzeitliche wissenschaftliche Denken markiert, ist hierfür sicherlich das markanteste Beispiel. Das Neue der Neuzeit bedeutet nicht einfach, sich für Neues offen zu halten und Altes einzuklammern, sondern die Grundlagen im Blick zu halten, die dieses zuallererst ermöglichen.

René Descartes Überlegungen zu einer Neubegründung der Wissenschaft klingen nicht nur revolutionär, sie sind es auch. Wie kein anderer denkt er anders und neu. Die Methoden wissenschaftlicher Reflexion werden aus den Bindungen an religiöse, weltanschauliche und alltägliche Vorannahmen gelöst, sodass Wissenschaft frei für Neues werden kann. Er illustriert den Neuansatz mit einem Bild, das für sich spricht: Es müsse das gesamte Haus hergebrachter Überzeugungen abgerissen werden, um ein neues Haus zu bauen. Alle Dogmen und Vorannahmen seien abzulegen, „um sie nachher entweder durch andere, bessere zu ersetzen oder auch durch dieselben“, wenn sie – vergleichbar den Bruchstücken eines abgerissenen Hauses – auf ihren geeigneten Platz im Bauplan hin geprüft wurden (Descartes 1960, S. 19 ff.).

Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Descartes weiß ebenso, dass ein solch radikales Vorgehen ein theoretisches ist und nur dann möglich wird, wenn gerade *nicht* alles infrage gestellt wird, wenn nicht alles Eingang in eine absolut frei verfügbare Verhandlungsmasse findet. Die alltägliche Lebensführung lässt sich nicht außer Kraft setzen, um sich ungestört einem neuen Leben zuzuwenden. Im Gegenteil: Sie bedarf, so macht Descartes deutlich, eigener Regeln, die sie stabilisieren. Er versammelt sie unter dem Namen einer „morale par provision“, einer „provisorischen Moral“.

Das Provisorische der Lebensführung ist kein Abfallprodukt einer wissenschaftlichen Methodik. Das Provisorische ist auch nicht dasjenige, was man irgendwann einmal abschütteln oder durch absolut Sicheres ersetzen könnte. Das Provisorische ist in seiner eigenen vorläufigen Verlässlichkeit das notwendige Komplement, ohne das die Freistellung der Wissenschaft für das Neue gar nicht gelingen kann.

ZWISCHEN IDEOLOGIE UND FOLKLORE

Wenn ein neues Denken ohne die Reflexion auf die Grundlagen und Standpunkte auszukommen sucht, endet es in Utopie. Auch hierfür kennt die Neuzeit Beispiele: etwa Tommaso Campanellas *Sonnenstaat* (1602) oder Francis Bacons *Neu-Atlantis* (1627). Meint ein neues Denken in der Reflexion auf die eigenen Grundlagen, dass es diese selbst schaffen könne, endet es in Ideologie. Diese Versuchung ist alles andere als gering, sie führt allerdings zu einem Wirklichkeitsverlust eigener Art: dem Unvermögen, sich selbst noch korrigieren zu können. Und wenn ein neues Denken die Reflexion auf die Grundlagen nur noch als Folklore begreift, dann führt es zur Selbstmusealisierung.

Utopie, Ideologie und Selbstmusealisierung finden sich auch im weiten Feld des Politischen. Es handelt sich um Formen politischen Denkens, die kaum mehr in der Lage sind oder sich der Herausforderung verweigern, neu zu denken. Denn neues Denken bedeutet gerade *nicht* einfach, dem Neuen hinterherzulaufen, sich dem Trendigen anzubiedern oder das Hippe zu assimilieren. Und es bedeutet ebenso wenig, in einen wie auch immer gearteten Kulturkampf unter der Flagge des Vorgestrigen einzutreten.

Neues Denken ist ein Denken, das sich in der Erneuerung der Grundlagen, die das Denken selbst auszeichnen und tragen, findet. Zu diesen Grundlagen wird man sicherlich ein adäquates Verständnis vom Menschen zählen wollen – eines Menschen, der nicht auf Deutungen zweiter Hand reduzierbar ist, der nicht einfach in einem Dualismus von Kultur und Natur verschwindet, zu dessen Existenzform vielmehr seine Nicht-Ersetzbarkeit und Nicht-Reduzierbarkeit ebenso zählen wie auch die Möglichkeit, mehr als sich selbst zu erfassen. Auch gehört zu diesen Grundlagen ein Verständnis davon, wie Menschen sich organisieren können, um ihr Leben zu führen, ohne in allen Fällen durch Dritte gesteuert zu werden. Und schließlich darf man zu diesen Grundlagen ein Wissen zählen, das im Ausgleich sozialer Verhältnisse Besserwisserie als Laster und nicht als Tugend begreift und Gerechtigkeit nicht mit Übervorteilen verwechselt.

Man mag vielleicht darüber streiten, ob aus Grundsatzprogrammen politischer Parteien Handlungsempfehlungen für das politische Tagesgeschäft resultieren. Doch wer keine Grundsätze kennt, wird sich auch dem

Neuen nicht stellen können. Er wird sich übrigens auch nicht auf Pragmatismus berufen können. Denn Pragmatismus muss man sich leisten können, sonst ist er von Geschäftigkeit nicht zu unterscheiden. Nicht zuletzt deshalb bedarf es eines neuen Denkens als einer Erneuerung des Denkens selbst.

Literatur

Benjamin, Walter: *Abhandlungen*, hrsg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften*, I.2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.

Ders.: *Passagen-Werk II. Gesammelte Schriften*, V.2, hrsg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998a.

Ders.: *Passagen-Werk I. Gesammelte Schriften*, V.1, hrsg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998b.

Descartes, René: *Discours de la méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, 1. Aufl. 1637, trans. Lüder Gäbe, Meiner Verlag, Hamburg 1960.

Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, hrsg. v. Thomas Nenon / Hans Rainer Sepp, (*Husserliana*, XXVII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989.

Wendungen des Fortschrittsbegriffs

—
Eine bürgerliche Zukunftsperspektive

ANDREAS RÖDDER

Geboren 1967 in Wissen (Sieg),
Professor für Neueste Geschichte,
Johannes Gutenberg-Universität
Mainz, 2020–2023 Helmut Schmidt
Distinguished Visiting Professor an
der School of Advanced International
Studies, Johns Hopkins University,
Washington, D. C., Leiter der
CDU-Grundwertekommission
und Mitglied des Vorstands der
Konrad-Adenauer-Stiftung.

Die Welt war nie statisch. Bereits zu Adams und Evas Zeiten gab es Neues. Die Frage war, wie Veränderungen gedeutet und wie sie in bestehende Weltbilder eingeordnet wurden.

Schon in der Antike konkurrierten Wahrnehmungen der Verbesserung, vor allem auf technischer und wirtschaftlicher Ebene, mit Deutungen des sittlich-moralischen Verfalls. Die Diskrepanz zwischen materiellem und kulturellem Fortschritt war früh angelegt. Moralische Orientierung fanden die

Römer der Antike unterdessen in den *mores maiorum*, den Sitten der Vorfahren. Allgemein waren die vormodernen Zeiten von der Vorstellung eines zyklischen Geschichtsverlaufs, der ewigen Wiederkehr des immer Gleichen, geprägt.

Eine Ausnahme bildete das Christentum. Denn mit der Geburt Christi begann eine neue Zeit, deren voller Umfang allerdings erst nach dem jüngsten Tag eintreten würde. Einstweilen blieb nur die Hoffnung des Christenmenschen auf Erlösung im Jenseits, die er als Pilger im Erdental durch individuelles Fortschreiten hin zu Gott befördern konnte.

Den historischen Bruch mit solchen Weltdeutungen markierte die Aufklärung. Der Appell zum Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit verhiess etwas kategorial Neues, das substantiell besser sein könnte und sollte als das Alte: Die Zukunft ist offen, so lautete die revolutionäre Botschaft der Moderne.

Hinzu kamen neue Erfahrungen im Verhältnis der Menschen zur Welt durch die technischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts. Die Eisenbahn löste die Fortbewegung von menschlicher oder tierischer Muskelkraft. Die Erfindung des Telegrafen ermöglichte Kommunikation über große Distanzen nahezu in Echtzeit, Fotografie und Tonaufnahmen lösten optische und akustische Wahrnehmungen von der unmittelbaren Sinneserfahrung.

VERFLUCHT VERWIRRT WELT

Das alles war für die Zeitgenossen des „langen“ 19. Jahrhunderts mindestens so revolutionär wie im 21. Jahrhundert die Digitalisierung. „Citius, altius, fortius“ – „schneller, höher, stärker“ – lautete das Motto an der Jahrhundertwende, als die modernen Olympischen Spiele eingeführt wurden, Louis Blériot den Ärmelkanal überflog und die Titanic im Atlantischen Ozean versank. Diese Katastrophe vom 14. April 1912 stand für die Verunsicherung in einer „verflucht verwirrten modernen Welt“, wie der Privatsekretär des deutschen Reichskanzlers wenige Tage vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs in sein Tagebuch notierte: „Zuviel Faktoren auf einmal.“ Das Aufbrechen alter Lebenswelten und die Vielfalt des Neuen nährten den „Hunger nach Ganzheit“ (Peter Gay) und die Sehnsucht nach Eindeutigkeit. Die Antworten lieferten die Ideologien des 20. Jahrhunderts: die „klassenlose“ Gesellschaft des Marxismus-Leninismus und die „rassereine“ Gesellschaft des Nationalsozialismus.

Beide stützten sich dabei auf moderne Wissenschaften, wie sie sich im späten 19. Jahrhundert herausgebildet hatten. Bereits im frühen 20. Jahrhundert etablierte sich dabei das bis heute wirksame Wechselspiel zwischen Wissenschaft und Politik: der Anspruch von Wissenschaft auf unangreifbares Expertenwissen und ihre politische Indienstnahme zugleich.

Das galt auch für nichtdiktatorische westliche Gesellschaften, denen die modernen Wissenschaften von der Statistik bis hin zur Medizin neue Instrumente der Sozialplanung an die Hand gaben. Ein Beispiel dafür ist die Eugenik. Zwangssterilisierungen galten Anfang des 20. Jahrhunderts als moderne Form der Gestaltung von Gesellschaft, die etwa die schwedischen Sozialreformer und Nobelpreisträger Gunnar und Alva Myrdal befürworteten.

Auch nach 1945 hielten technokratische Vorstellungen der Gesellschaftsplanung nicht nur in kommunistischen Gesellschaften an. Le Corbusiers „Wohnmaschinen“ fanden ihre Nachahmung in den Trabantenstädten, die mit der Modernisierungsideologie der 1960er-Jahre an den Peripherien der Städte entstanden. Deren Innenstädte wurden unterdessen autogerecht umfunktioniert, während das politische Konzept der „Globalsteuerung“ der Idee folgte, die Wirtschaft lasse sich von der Politik steuern.

VON DER UTOPIE ZUR APOKALYPSE

Als 1973 erstmals die Ölpreise explodierten, die Arbeitslosigkeit die Millionen-grenze überschritt und zugleich die Inflationsrate nach oben schoss, erwies sich der Glaube an diese staatliche Machbarkeit als Illusion. Stattdessen setzte sich nun die vor allem von Milton Friedman vertretene Überzeugung durch, dass die Marktkräfte gestärkt werden müssten und sich der Staat möglichst zurückzuhalten habe. Vor allem in den USA und in Großbritannien, weniger radikal auch in der Bundesrepublik, wurde in den 1980er-Jahren eine Politik der Deregulierung betrieben, die Innovationskräfte und Wohlstandszuwächse freisetzte und für einen globalen Rückgang von Armut sorgte.

Als der Westen 1989/90 den Triumph über seinen ideologischen Rivalen im Osten feierte, schien das „Ende der Geschichte“ (Francis Fukuyama) gekommen. Ironischerweise herrschte dabei im Westen eine quasi-marxistische Vorstellung: dass nämlich in vormaligen kommunistischen Gesellschaften nur die westliche Ordnung eingeführt werden müsse, daraufhin ein Wirtschaftswunder sowie Wohlstand entstünden und sich die Bürger in glückliche und zufriedene Demokraten verwandelten. Das war die Blaupause nicht nur für die deutsche Wiedervereinigung und die Osterweiterung der Europäischen Union, sondern auch für die Idee des weltweiten Demokratieexports.

Dabei stellte sich allerdings die Frage, was nach dem Ende des Ost-West-Konflikts aus dieser Freiheit des Westens werde, die er im Kalten Krieg als Banner vor sich hergetragen hatte. Die Antwort ging freilich kaum über eine deregulierte Marktwirtschaft hinaus, deren Dynamik und Volumina nach 1990 mit der Digitalisierung und neuen Märkten noch einmal erheblich zunahmen. Statt aber nach den Deregulierungen der 1980er-Jahre unter neuen Bedingungen nachzusteuern und Ordnung *für* den Markt zu schaffen, wie es der klassische Neoliberalismus der deutschen Ordnungspolitik vorsah,

wurde der neue Neoliberalismus zur Ideologie, Ordnung *durch* den Markt zu schaffen. Eine Idee wird immer dann schädlich, wenn sie sich von den Realitäten löst. Der Goldrausch zu Beginn des 21. Jahrhunderts ging ebenso wenig gut, wie es mit allen Blasen und Hypes zuvor der Fall gewesen war.

Der Crash von 2008 sorgte vielmehr für eine parametrische Verunsicherung der politischen Ökonomie – und schlug schließlich ins Gegenteil eines neuen Staatsinterventionismus um, der sich mit einem neuen Thema verband, das in den späten 2010er-Jahren an die Spitze der politischen Agenda rückte: dem Klimawandel. Dabei verschob sich einmal mehr die allgemeine Deutung der Gegenwart: vom hoffnungsfrohen „Ende der Geschichte“ zum perhorreszierten Ende der Welt, von der Utopie zur Apokalypse.

Die historische Erfahrung hingegen spricht weder für das Ende der Welt, noch für das Ende der Geschichte. Das Narrativ des Verfalls ist ein uralter Topos, und der Fortschritt ist weder linear, noch folgt er bestimmten Intentionen. Historische Veränderungen resultieren vor allem aus drei Kraftquellen: aus technologischen Entwicklungen; aus der politischen Kultur, das heißt aus dem allgemein akzeptierten Rahmen des Denkens, Redens und Handelns, der in Demokratien im vorpolitischen Raum ausgehandelt wird; und aus Ereignissen wie Kriegen, Revolutionen oder Naturkatastrophen.

Und die Politik? Sie ist nicht die treibende Kraft ökonomischer oder gesellschaftlicher Veränderungen, wenn sie nicht wie in Diktaturen versucht, den Wandel selbst herbeizuführen. Bürgerliche Demokratien wissen, dass die Umgestaltung der Welt nach einem bestimmten Bilde gefährlich ist.

PRÄZEDENZLOSE „GROSSE TRANSFORMATION“

Daher muss bürgerliche Politik die Dimensionen und Herausforderungen einer Klima- und Energiepolitik erkennen, die weit über technische Fragen der Mindestabstände und der Genehmigungsverfahren für Windräder hinausgeht.

Zunächst ist die Klimafrage der Gegenwart von einer historisch eigentümlichen Mischung geprägt. Denn einerseits folgen klimapolitische Großentwürfe wie die „Große Transformation“, wie der „Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen“ 2011 seinen neuen „Gesellschaftsvertrag“ benannte, dem Fortschrittsnarrativ einer „neuen Weltordnung“. Andererseits setzt die Klimabewegung der ausgehenden 2010er-Jahre am Narrativ des drohenden Endes der Welt an. Es geht um eine neue Welt, nicht um eine gute Zukunft zu schaffen, sondern um den Untergang der bestehenden zu verhindern.

Sowohl in dieser Mischung von Utopie und Apokalypse als auch in ihrer Eindeutigkeit einer „Energiewende“ widerspricht sie historischen Mustern. Die historisch einzige wirkliche Energiewende vollzog sich im 18. Jahrhundert: vom Holz zur Kohle. Allerdings war selbst dies eher eine Energieergänzung

denn eine Energiewende (Daniel Yergin): Die Kohle kam zum Holz ebenso hinzu wie im 20. Jahrhundert Öl und Gas sowie Kernenergie und die erneuerbaren Energien. Angesichts eines weltweit steigenden Energiebedarfs wurde noch Anfang der 2020er-Jahre weltweit mehr Kohle verbrannt als je zuvor.

Die proklamierte Energiewende des 21. Jahrhunderts stellt statt einer technologiegetriebenen Ergänzung über Jahrhunderte erstmals eine von der Politik betriebene Vollumstellung innerhalb weniger Jahrzehnte dar. Dass eine solche historisch präzedenzlose „große Transformation“ sowohl illusorische Potenziale als auch totalitäre Versuchungen in sich trägt, liegt auf der Hand. Die Vorstellung einer von oben gesetzten Idee des objektiv Guten harmonierte noch nie mit Vorstellungen pluralistischer Bürgerfreiheiten.

IDEE DES FORTSCHRITTS ALS VERBESSERUNG

Die Klimapolitik offenbart die aktuelle Widersprüchlichkeit und Brüchigkeit von Fortschrittsnarrativen. Während die Grundstimmung innerhalb von dreißig Jahren von Optimismus in Apokalypse umgeschlagen ist, verheißen selbst Vorstellungen einer „großen Transformation“ keine Vision einer besseren Welt, sondern nur die Abwendung des Untergangs. Zugleich treten weltweit Politiken mit der Verheißung auf, eine bessere Vergangenheit wieder aufleben zu lassen: Xi Jinping sucht die „Verjüngung“ der chinesischen Nation, um die „große Demütigung“ Chinas im 19./20. Jahrhundert zu revidieren. Wladimir Putin will mit aller Gewalt eine Situation imperialer Größe des zaristischen Russlands wiederherstellen. Und selbst im Westen zielen sowohl die Devise „Take back control“ als auch „Make America Great Again“ auf einen vermeintlich besseren vergangenen Zustand.

Bürgerliche Politik hingegen weiß, dass das verlorene Paradies ebenso wenig eines war, wie eine neue Welt es werden würde. Sie sieht ihre Aufgabe nicht darin, eine Utopie zu realisieren, sondern den aus anderen Quellen gespeisten Wandel verträglich zu gestalten. Jenseits von Utopie und Apokalypse die Idee des Fortschritts als Verbesserung zurückzugewinnen, um den Menschen eine (noch) bessere Zukunft zu ermöglichen, ohne eine neue Welt oder einen neuen Menschen zu schaffen – das ist Chance und Herausforderung zugleich.

Dies erfordert *erstens* eine Verbindung von Pragmatismus und Strategie und *zweitens* die Vermeidung sowohl von Panik und Aktionismus als auch von Nonchalance und Tatenlosigkeit. Eine entschlossene Politik priorisiert vielmehr Ziele und setzt auf reversible Methoden. Das gilt nicht zuletzt für die Klimapolitik. Wenn die Energiewende tatsächlich gelingen soll, wird dies nur funktionieren, wenn alle möglichen Formen CO₂-neutraler Energien einschließlich der Kernenergie genutzt werden und wenn sich Energiepolitik

strategisch an der Priorität ausrichtet, globale Wirksamkeit zu entfalten, statt sich in bekenntnishafter Kirchturmpolitik an Klimaneutralität in Deutschland festzukleben. Und wenn eine solche Energie- und Klimapolitik in eine wirtschafts- und gesellschaftspolitische Offensive eingebettet wird, die von einer Bildungspolitik der realen Chancen über eine Migrationspolitik der Offenheit und der verbindlichen Regeln zugleich bis zu Generationengerechtigkeit auf verschiedenen Ebenen reicht und die Perspektive einer nachhaltigen Sicherung von „Wohlstand für alle“ (Ludwig Erhard) einschließt – dann kann bürgerliche Politik, *drittens*, auch ein Narrativ entwickeln, die Krisen der Gegenwart zu lösen und eine gute Zukunft zu ermöglichen. Das wäre zugleich der beste Beitrag zum Gebot der Stunde: zur Selbstbehauptung der westlichen Demokratien im neuen Weltkonflikt mit den autokratischen und expansionswilligen Mächten im „globalen Osten“.

Umdenken als Überlebensfrage



Wissenschaftliche Erkenntnis und gesellschaftliche Wahrnehmung

ANTJE BOETIUS

Geboren 1967 in Frankfurt am Main, Meeresbiologin, seit 2009 Professorin für Geomikrobiologie, Universität Bremen, seit 2017 Direktorin des Alfred-Wegener-Instituts – Helmholtz-Zentrum für Polar- und Meeresforschung, Bremerhaven, seit 2023 Fellow der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Vor etwas mehr als einem halben Jahrhundert erschien der Report des „Club of Rome“ über „Die Grenzen des Wachstums“. Er sollte einem breiten Publikum ein neues Denken vermitteln, das Konsequenzen aus der men-

schengemachten Zerstörung des Ökosystems Erde zieht. Inwieweit ist dieses neue Denken inzwischen in der gesellschaftlichen Breite und an entscheidenden politischen sowie gesellschaftlichen Stellen angekommen?

Antje Boetius: Bei dem Bericht „Die Grenzen des Wachstums“ war ein Fokus, wie eine Transformation zu globaler Nachhaltigkeit gelingen könnte und was ihr auf welcher Ebene – lokal bis international – entgegensteht. Auch wenn insgesamt ein sehr pessimistisches Bild der Mensch-Technik-Natur-Entwicklung beschrieben



Foto: © Alfred-Wegener-Institut / Esther Horvath

wurde, sind die Grundprobleme bereits klar benannt. Methodisch ist es ein enorm innovativer Schritt gewesen, die komplexen Grundlagen für Zukunftsszenarien mathematisch modellieren zu wollen. Bis heute beschäftigt die Wissenschaft, dass unser Verhalten und die sozioökonomische Entwicklung der Menschheit als nicht vorhersagbar gelten.

Offen bleibt auch die Frage, welche Ebenen politischen Handelns zusammenkommen müssen, um Lösungen für den Schutz der globalen Gemeingüter zu schaffen. Besonders problematisch ist, dass eigentlich nur der Staat handeln kann, es aber um Lösungen der Staatengemeinschaft geht, die schwer zu erreichen sind. Einerseits gibt es erheblichen Fortschritt bei den gemeinsamen Zielen durch die internationalen Klimaschutz- und Weltbiodiversitätsabkommen wie auch durch die Nachhaltigkeitsziele oder durch den europäischen „Green Deal“; gerade aktuell

auch durch das Seerechtsübereinkommen zum Schutz der Artenvielfalt auf Hoher See. Andererseits bleibt das Problem des zeitlichen Rahmens. Die Menschheit ist zu langsam bei der Erreichung der komplex verschränkten Ziele gegenüber den schnellen Veränderungen, die wir beim Erdsystem ausgelöst haben. Die Zeithorizonte passen nicht zusammen – daher verringert der weiter steigende CO₂-Gehalt in der Atmosphäre und die fortwährende Zerstörung von Natur und Lebensvielfalt die Chancen kommender Generationen.

Immer mehr Menschen und Staaten wollen zwar eine umfassende Veränderung. Und es gibt wahrnehmbare politische und ökonomische Initiativen und Allianzen, die in die richtige Richtung gehen. Trotzdem wird es für die nächsten Dekaden keine so fundamentale Aufgabe geben, wie den internationalen Zusammenhalt zu organisieren, damit die globale Wende zu mehr Nachhaltigkeit schneller

erreicht wird. Dabei muss man sich immer wieder gewahr werden, dass ein kleiner Teil der Menschheit beziehungsweise der Wirtschaft den größten Teil der globalen Gemeingüter verbraucht. Zunehmend schält sich also auch die Frage nach den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen für das Zusammenleben auf dem Planeten heraus.

Die Szenarien des „Club of Rome“ sind nach wie vor düster. António Guterres, Generalsekretär der Vereinten Nationen, sprach auf der letzten UN-Klimakonferenz von einem „Highway zur Klimahölle“. Ist das gutgemeinter Alarmismus oder ungeschönte Wirklichkeit?

Antje Boetius: Die absolut düsteren Szenarien zur Zeit des Pariser Klimaabkommens sind wohl überwunden. Dennoch zeigen die neuen Simulationen des „Intergovernmental Panel on Climate Change“ (IPCC), in denen der Stand des wissenschaftlichen Wissens zusammengefasst wird, sowie des „Global Carbon Project“. Sie zeigen auf, wie wenig Zeit für den Ausstieg aus fossilen Brennstoffen bleibt und wie schnell sich die Welt um uns herum verändert, wenn wir nicht noch schneller gegensteuern. Schon jetzt ist die menschengemachte Erderwärmung von durchschnittlich fast 1,2 Grad Celsius eine Katastrophe für viele Menschen und das Leben auf der Erde, wenn man etwa an die Ausbreitung von Dürren oder die Zunahme von Extremwettern denkt, die sogar dazu führen, dass ganze Landstriche unbewohnbar werden. Auch in Deutschland kämpfen wir bereits mit den Folgen, etwa Förster und Landwirte. Mediziner beschäftigen sich inzwischen intensiv mit

den Auswirkungen des Klimawandels auf Herz-Kreislauf-Erkrankungen oder auf Allergien.

Mein Blick als Polar- und Tiefseeforscherin geht zum schwindenden Meereis, zum Meeresspiegelanstieg, zur weltweiten Bleiche der Korallenriffe und zum Kollaps von Ökosystemen. Ich schaue auf die CO₂-Uhr, etwa beim „Mercator Research Institute on Global Commons and Climate Change“ (MCC), die angibt, wie nahe die nächsten Stufen der Erderwärmung sind. Die Szenarien, was 1,5 Grad Celsius und 2,0 Grad Celsius Erderwärmung bedeuten, gibt es auch. Und dabei geht es um Zeiträume, die die meisten unter uns noch erleben werden – also Entwicklungen innerhalb der nächsten zwei Dekaden. Daher ist das Bild des „Highway“ treffend, weil es sich um schnelle Prozesse handelt. Es bleibt sehr, sehr wenig Zeit, wenn man bedenkt, dass es im Kern um den Umbau großer Infrastrukturen – zum Beispiel der Energieversorgung, des Wohnens und Verkehrs – geht. Dafür bedarf es globaler Veränderungen, und das vor dem Hintergrund zunehmender Systemkämpfe zwischen großen staatlichen Akteuren, die eigentlich zusammenarbeiten müssten.

Die deutliche Sprache von Herrn Guterres entspringt also der Erkenntnis, dass wir als Menschheit mit unserer bislang schwachen Fähigkeit supranationaler Koordination die Zeiträume verpassen werden, in denen es noch relativ einfach ist, planvoll zu handeln und nicht nur zu reagieren. Für immer mehr Menschen geht es schlicht ums Überleben. Insofern halte ich es für richtig, dass er aus dieser Position heraus spricht.

Die vergangenen acht Jahre waren die wärmsten in Folge seit Beginn der

Wetteraufzeichnungen. Bleibt überhaupt noch Raum zum Nachdenken, Überzeugen und Abwägen?

Antje Boetius: Die Frage ist eher, warum alles so langsam geht und worin die großen Blockaden gegen ein gemeinsames Handeln in der Klima- und Biodiversitätskrise bestehen. Was wären Wege für ein schnelleres Vorankommen? Wie können die Unternehmen, die Entscheider mehr Verantwortung übernehmen, die an den großen Stellschrauben sitzen – zum Beispiel das Finanzwesen oder die Versicherungen? Wie gelingen Aushandlungsprozesse zwischen Finanz-, Wirtschaftsministerium und Energiekonzernen – zum Beispiel in Bezug auf die langfristigen Investitionen in die Energieinfrastruktur?

Natürlich muss es immer Raum zum Nachdenken und Abwägen geben, aber die Erkenntnisse zur Steuerung vom globalen Klima- und Umwelt-Gleichgewicht sind mittlerweile schon ein halbes Jahrhundert alt. Ich bin keine Historikerin, würde aber meinen, dass sich die Menschheit selbst während der Weltkriege nicht allein mit einem Thema oder einer Krise beschäftigt hat, sondern mit vielen gleichzeitig. Wir müssen uns immer wieder daran erinnern, dass es darum geht, die Erderwärmung so zu begrenzen, dass keine katastrophalen Folgen für uns alle entstehen, und dass die Spielräume dafür künftig immer kleiner werden. Wir müssen uns auch bewusst werden, dass kein technisches Wunder zu erwarten ist, das die Probleme auf einen Schlag löst. Gleichzeitig liegt sehr viel Hoffnung darin, technische Lösungen wie regenerative Energien und die vielen Innovationen in diesem Bereich zu fördern, vor allem aber die sozio-ökonomischen Prinzipien für den Schutz

der globalen Gemeingüter wie Atmosphäre, Ozean und Böden so einzustellen, dass es den Menschen leichtfällt, in einem Gleichgewicht mit den planetaren Ressourcen zu leben.

Es gibt Stimmen, die es bereits jetzt kritisieren, dass es kaum Spielräume gebe, bis hin zur Behauptung einer „Ökodiktatur“ ...

Antje Boetius: Ich habe noch niemanden getroffen, der so etwas wie eine „Ökodiktatur“ kennt, für wahrscheinlich hält oder plant. Vielleicht zählt das eher zu den absonderlichen Zuspitzungen von Debatten, dass Tempobeschränkungen auf Autobahnen oder ein für die Landwirte verträglicher Preis für nachhaltig erzeugtes Schweinefleisch eine „Ökodiktatur“ seien. Dem entgegen stünde dann die Frage, ob wir gegenwärtig etwa in einer „Konsumdiktatur“ feststecken.

Ich beschäftige mich lieber mit den demokratischen Rahmenbedingungen für ein ambitioniertes Fortkommen auf dem Pfad der längst demokratisch beschlossenen Transformation. Wir leben nicht in einem umweltrechtsfreien Raum, und schon längst gibt es klare Mehrheiten für mehr Klima- und Naturschutz. Ich kenne viele Menschen, auch in Führungspositionen, die trotzdem feststellen, dass selbst bei gutem Willen und national wie international politisch abgestimmten Zielen die Schritte in die Umsetzung nicht ausreichen, um schnell genug voranzukommen.

Ein zielführendes Verhalten – beispielsweise in den Bereichen Energie, Ernährung, Bau oder Verkehr – ist für den Einzelnen immer noch unbequem und teurer. An dem zu hohen CO₂-Ausstoß wird sich aber leider so lange nichts ändern, wie

es keinen ausreichenden CO₂-Preis gibt, der Emissionshandel erst langsam in Schwung kommt und keine ausreichenden Investitionen in die Transformation für die Infrastruktur für Klimaneutralität getätigt werden. Auch eine zielführende Aufgabenverteilung ist noch nicht vorhanden: Städte und Gemeinden, die öffentliche Hand als Investor, könnten so viel erreichen, wenn sie dürften und in den lokalen Aushandlungsprozessen und Investitionen gefördert würden.

Insgesamt halte ich es also für schwierig, dass es in Deutschland klare Mehrheiten für mehr Klimaschutz und schnelleren Ausbau regenerativer Energien gibt, die Menschen aber weiter enttäuscht werden, dass die vereinbarten Ziele nicht erreicht werden.

Was halten Sie als gesellschaftspolitisch engagierte Wissenschaftlerin von der Forderung „Follow the Science“?

Antje Boetius: In einer Allgemeingültigkeit ist das natürlich zu einfach, weil es für komplexe, multifaktorielle Probleme nicht nur um die Stimme der Wissenschaft geht. Gemeint ist hier ja aber eben die Ignoranz gegenüber Fakten und Szenarien, die tödlich sein kann. Grundsätzlich aber und über lange Zeiträume folgt die Menschheit Wissen und Erkenntnissen sowie dem daraus entstehenden Innovationsprozess. Aber dies geschieht weder gleichmäßig noch zeitgleich; zu viele Menschen sind abgehängt von den Vorteilen von Wissen. Das fängt beim Zugang zu Lebensnotwendigkeiten wie sauberer Luft und Wasser an.

In vielen Bereichen ist Wissenschaft implizit Teil unseres Verhaltens. Im Alltag hinterfragt kaum jemand etwa die Al-

gorithmen hinter den Bremsvorgängen beim Autofahren. Kaum einer würde noch Eigenexperimente mit Chemikalien mit dem Label „toxisch“ machen oder aus dem Fenster springen, um zu testen, ob es so etwas wie Schwerkraft gibt. Rückblickend erkennen wir, wo die Menschheit auf einem falschen Weg war, weil es einen Krieg gegen Wissen gab und sich dieses nur verzögert durchsetzen konnte. Ein gutes Beispiel ist die Hygienelehre; wie lange hat es gedauert, bis die Ursache vermeidbarer Krankheiten – nämlich bakterielle Infektionen – erkannt waren und Lösungen wie Kanalisation und Wasserverteilung sowie Antibiotika erfunden und eingesetzt waren, die Erkenntnis, dass bakterielle Verunreinigungen krank machen. Global wird immer noch nicht das Wissen umgesetzt, dass alle Menschen gleich sind und es keine Menschenrassen gibt, wir leben gegen die Erkenntnis, dass wir Menschen Teil des Naturnetzwerks sind und die Natur nicht einfach durch Technik ersetzen können.

In sehr vielen Bereichen, wo uns das gar nicht klar ist, folgen wir wissenschaftlichen Erkenntnissen. In anderen Bereichen wird dauerhaft gegen Wissen verstoßen, weil etwas anderes – zum Beispiel Genuss – uns wichtiger erscheint: zum Beispiel beim Rauchen oder beim Verzehr von zu viel weißem Zucker.

Schwierig wird es dann, wenn es um Prinzipien des kollektiven Handelns geht, die dem Wissen und der Einordnung von Wissen in Wertesysteme oder Regeln dauerhaft entgegenstehen. Das erzeugt massive Spannungen. Und so steigt der Konflikt zwischen denen, die keinen Bezug mehr zu Ressourcen und globalen Gemeingütern haben – und solchen, die deren Schutzbedürfnis erkennen und priorisieren.

Manchmal geht es aber nicht einmal um komplexe Wissensaushandlungen, und ich finde es fragwürdig, dann die Wissenschaft vorzuschieben. Es ist beispielsweise keine Frage der Wissenschaft, zu entscheiden: „Wir wollen auf unseren Straßen nicht im Müll ersticken, also organisieren wir eine Müllabfuhr und bezahlen sie aus der Steuer für alle.“ Und genau darum geht es beim Schutz der Atmosphäre: Wir wollen nicht immer mehr CO₂ in der Atmosphäre haben, also organisieren wir eine global wirksame CO₂-Vermeidung (regenerative statt fossile Energien) und auch eine Müllabfuhr für zu viel CO₂ in der Atmosphäre (Stärkung der natürlichen und technischen Senken für CO₂).

Sie setzen sich unter anderem bei „Scientists for Future“ für den Klimaschutz ein. Offenbar reichen wissenschaftliche Fakten nicht aus, um die Einsicht und Bereitschaft zum Handeln zu generieren?

Antje Boetius: Nein, Fakten allein sind kein Garant für Einsicht, und Einsicht ist kein Garant für Handeln. Bei „Scientists for Future“ unterstütze ich das Anliegen, dass Wissenschaft wichtiges Zukunftswissen, zum Beispiel zur Klimakrise, direkt und schnell mit der Gesellschaft und vor allem auch mit der jungen Generation teilt. Es ist wichtig, dass Protestbewegungen ein Verständnis für die wissenschaftliche Grundlage von Zielen und Forderungen haben. Es bleibt aber ihre eigene Entscheidung und ihr eigenes Recht als Protestbewegung, mehr zu wollen, schärfer zu formulieren oder auch Wunder einzufordern.

Seit Jahresbeginn sind Sie Fellow der Konrad-Adenauer-Stiftung, die einer Partei und damit den demokratischen Institutionen insgesamt verbunden ist. Mit welchen Absichten und Erwartungen verknüpfen Sie dieses Amt?

Antje Boetius: Mich interessiert, wie die Arbeit einer internationalen Stiftung, wie die politische Bildung in Deutschland und wie Thinktank-Prozesse funktionieren. Schon lange interessiert mich zudem die Frage, warum nicht gerade im sogenannten „Konservativen“ eine besondere Leidenschaft für die Bewahrung und Förderung des Netzwerks des Lebens verankert sein sollte. Und wie die Konrad-Adenauer-Stiftung als internationale Institution mehr Empathie und Ambition für Vielfalt und Zusammenarbeit in ihre Wertegemeinschaft tragen kann, der es da an Stimmen fehlt. Zuletzt durfte ich mich auch mit der Frage der Klimaschutzambitionen der der Stiftung nahestehenden Partei beschäftigen. Da fehlen eine gemeinsame Position und Anerkennung der global vereinbarten Ziele und der notwendigen Schritte; die werden aber immer dringlicher.

Ich habe die Erwartung, dass wir die gemeinsame Zeit rund um das Fellowship gut nutzen, um uns produktiv und kreativ auszutauschen. Auch zu ganz anderen Themen als Klimaschutz – wie Kommunikation, Bildung, Krisenbewältigung oder auch Frauen in Führungspositionen. Weitere Themen zu Meeresschutz, Tiefseebergbau, auch internationale Wissenschaft stehen ins Haus.

Die Fragen stellte Bernd Löhmann schriftlich am 26. Januar 2023.

Neues Verantwortungs- design

Über Konsumprodukte und moralische Autorität

WOLFGANG ULLRICH

Geboren 1967 in München, Kunsthistoriker und Kulturwissenschaftler, unter anderem 2006 bis 2015 Professor für Kunstwissenschaft und Medientheorie, Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe, seither freiberuflich in Leipzig als Autor, Kulturwissenschaftler und Berater tätig.

Kaum etwas dürfte sich in den letzten Jahrzehnten so stark verändert haben wie die Erfahrung des Konsumierens. Wurde es lange Zeit pauschal als oberflächlich, manipuliert, infantil abgewertet, wird es zunehmend als etwas angesehen, das man auch engagiert und anspruchsvoll betreiben kann. Konsumieren wird nicht mehr

damit gleichgesetzt, von einer Reklame verführt worden zu sein, sondern bedeutet, auf der Grundlage von Kriterien eine bewusste Entscheidung getroffen zu haben. Entsprechend wird auf Verpackungen über Inhaltsstoffe oder Produktionsprozesse aufgeklärt. Vokabeln wie „nachhaltig“, „regional“, „Fairtrade“ oder „vegan“ markieren die jeweiligen Produkte als ambitioniert; mit ihnen lassen sich jeweils ganze Weltanschauungen artikulieren. Erst recht ist allenthalben von Werten – von Familie, Heimat, Gesundheit, Freiheit, Natürlichkeit – die Rede, sobald es um Konsum geht.

Mehr als je zuvor gilt Konsumieren daher als wichtige Form des Handelns: als etwas, womit sich die Welt verändern lässt. „Konsumieren“ wird mit Werten aufgeladen, fast selbstverständlich mit „Verantwortung übernehmen“ gleichgesetzt; mit dem eigenen Konsumverhalten kann, soll, will man sich als klug, vorausschauend, problemsensibel und moralisch integer erweisen.

Marketing ist heutzutage also nicht zuletzt Verantwortungsdesign. Beliebt sind etwa Produktkonzepte, bei denen den Konsumierenden zuerst ein schlechtes Gewissen gemacht wird, indem man ihnen ein Problem plastisch vor Augen führt, um dann das jeweilige Produkt als Lösung oder zumindest Linderung des Problems zu offerieren und seinen Kauf als aktives Engagement und damit als von Verantwortung getriebenen Akt darzustellen. Hinweise darauf, dass Teile des Unternehmensgewinns für ökologische, soziale oder andere Projekte verwendet oder gespendet werden, dienen ebenfalls der Beruhigung des Gewissens und erwecken den Eindruck, Konsum habe weit über den konkreten Kaufakt hinaus positive Auswirkungen.

Die Beschwörung verantwortungseligen Konsumierens hat jedoch eine Kehrseite – und dies insbesondere mit Blick auf ökologische Belange. Je stärker nämlich suggeriert wird, ein Konsumverhalten sei positiv zu bewerten, desto mehr wird Konsum angeheizt und desto leichter werden dessen negative Folgen ausgeblendet. Außerdem kommt es zu Rebound-Effekten, da man im Überschwang des „ershoppten“ guten Gewissens glaubt, von Zeit zu Zeit auch mal nachlässig oder exzessiv sein zu dürfen. Wird Verantwortung eng an Konsumhandeln geknüpft, entsteht vor allem aber die Vorstellung, durch nichts anderes könne man sich so verantwortungsvoll erweisen wie durch – richtigen – Konsum. Die Option, Verantwortung könne vielleicht auch im *Verzicht* auf Konsum demonstriert werden, wird hingegen überhaupt nicht erwogen.

EMPHATISCHES KAUFVERHALTEN

Dass verantwortliches Handeln vornehmlich als eine Frage des Konsums interpretiert wird, ist allerdings nur in einer Wohlstandsgesellschaft mit viel Kaufkraft denkbar. Da diese aber ungleich verteilt ist, können auch nicht alle gleichermaßen frei entscheiden, was und wie viel sie konsumieren. Damit haben die Ärmeren aber auch weniger Möglichkeiten, sich als verantwortlich zu erweisen. Indem ihr Konsumhandeln eingeschränkt ist, drohen sie vielmehr, als gleichgültig und unsensibel abgestempelt zu werden – oder nehmen sich gar selbst als zu schwach wahr, um Verantwortung demonstrieren zu können.

So entsteht die paradoxe Situation, dass die einen, die vermögend sind, viel – ideell Überhöhtes – konsumieren und gerade deshalb als verantwortungsvoll gelten, die anderen hingegen, die nicht vermögend sind, viel weniger – und nicht durch Werte Veredeltes – konsumieren, sich daher allerdings auch moralisch nicht profilieren können. Zugespitzt formuliert: Wer am meisten konsumiert, hat die besten Chancen, als vorbildlich zu gelten, während denjenigen, deren Konsum über das Lebensnotwendigste kaum hinausgeht, unterstellt wird, unverantwortlich zu sein. Und je nachdrücklicher man Konsumprodukte mit Werten auflädt, je emphatischer das Konsumieren als verantwortungsvolles Handeln dargestellt wird, desto stärker setzt sich auch insgesamt eine Idee von Ethik durch, die in ihrer Anlage nicht-egalitär ist und moralisches Handeln an ökonomische Voraussetzungen knüpft.

Begünstigt wird die Verknüpfung von Verantwortung mit Konsum zudem dadurch, dass sich Konsumprodukte als Beweisstücke für Gesinnungen eignen. Produkte von Marken mit starkem Werte- und Verantwortungsdesign fungieren als moralische Statussymbole – und haben nicht zuletzt dank der sozialen Medien Hochkonjunktur. So wird mancher Kauf heutzutage sogar vornehmlich deshalb getätigt, weil man auf dem eigenen Instagram-Account wieder einmal demonstrieren will, was für ein verantwortungs- und wertebewusster Mensch man ist. Polemisch zugespitzt: Gerade in einigen Milieus von Besserverdienenden besteht die Arbeit an der eigenen moralischen Qualifikation vor allem darin, Fotos werthaltiger Produkte, ergänzt mit passenden Hashtags, zu posten.

Infolge dieser Auffassung von Verantwortungsdesign wird jedoch nicht nur mehr als ohnehin schon konsumiert; es droht zudem auch eine Beschleunigung von Konsumkreisläufen. Wer sein Verantwortungsgefühl via Konsum zum Ausdruck bringt, nutzt viele Dinge nämlich nicht, bis sie kaputt sind, sondern nur so lange, bis er oder sie in einer anderen Spielart Verantwortung demonstrieren will oder etwas findet, mit dem sich Verantwortungs- und Wertebewusstsein noch aktueller, prägnanter, witziger oder stilvoller zur Geltung bringen lässt. So kauft man vielleicht neue Sneaker ohne umweltschädliche Kunststoffe, obwohl ein anderes Paar aus dem Fair-Trade-Shop oder eines mit einer feministischen Botschaft erst ein paar Monate alt und eigentlich noch tadellos ist.

VERANTWORTLICHES KONSUMIEREN FÜR ALLE?

Es kommt also zu seltsamen Formen von Wettbewerb, deren Hauptregel darin besteht, dass mehr moralische Autorität erwirbt, wer mehr konsumiert und immer noch weitere Werte berücksichtigt. So endet der Wettlauf um verantwortliches Konsumhandeln in umso größerem Ressourcenverbrauch und damit – zumindest in ökologischer Hinsicht – in einem hohen Maß an Unverantwortlichkeit.

Daher ist ein neues Verantwortungsdesign notwendig. Statt Konsumprodukte weiter als Manifestation von Werten zu inszenieren und den Konsum immer weiter anzuhetzen und zugleich Formen gesellschaftlicher Ungleichheit zu forcieren, sollten die Kriterien für verantwortungsvolles

Handeln grundsätzlich von allen Menschen gleichermaßen erfüllbar sein.

Ein reformiertes Verantwortungsdesign könnte bei der ästhetischen Erfahrung ansetzen. Geht die Aneignung und erste Nutzung eines Produkts etwa damit einher, dass es bereits irreversibel verändert, in seiner makellosen Neuheit verletzt wird, dann entsteht nicht nur eher ein Gefühl von Eigentum und damit von Verpflichtung, sondern es wird auch eigens spürbar, wie sehr Konsumieren insgesamt ein Eingreifen und damit eine verantwortungsreiche – oder verantwortungslose – Sache ist. Die ökologische Sensibilität kann auf diese Weise erhöht werden; man sieht sich dann eher in der Pflicht, auf die eigenen Produkte zu achten und sie sachgemäß zu entsorgen.

Allerdings könnten Produkte mit solchen Eigenschaften zu unbeliebt sein, um sich auf dem freien Markt durchzusetzen. Leichter könnten es Produkte haben, deren Design verstärkt auf Effekte guten Alterns ausgerichtet ist. Galt in früheren Jahrhunderten etwa Patina als Statussymbol, weil man damit demonstrierte, traditionsbewusst, verlässlich, im besten Sinne konservativ zu sein, so könnte es künftig von entwickeltem ökologischem Bewusstsein zeugen, hätte man vor allem Gegenstände um sich, die schon lange in Gebrauch sind und denen das auch anzusehen ist. Bevorzugt müssten also Materialien Verwendung finden, die durch Gebrauchsspuren interessanter werden: individueller oder markanter. Das Neue, Glatte, Makellose erschiene im Kontrast als neureich und obszön verschwenderisch, ja als Zeichen mangelnden Verantwortungsbewusstseins.

Derartige Designstrategien führten jedoch immer noch nicht dazu, dass alle

die gleichen Chancen haben, sich als verantwortlich zu erweisen, denn Produkte mit interessanten Alterungseffekten wären vermutlich so teuer, dass nur Wohlhabendere sie sich leisten können. Ein radikaleres Verantwortungsdesign könnte daher darin bestehen, Konsum nicht nur über Geld zu regeln. Gerade Marken, die Kultstatus besitzen und Fans haben, könnten hier eine bedeutende Rolle zukommen, könnten sie den Verkauf ihrer Produkte doch an weitere Bedingungen knüpfen, also etwa daran, wie viel CO₂ die an einem Produkt interessierte Person gespart, auf welche Weise sie sich ernährt oder wie viel gemeinnützige Arbeit sie geleistet hat.

ALTERNATIVE FORMEN DES HANDELNS

So sehr der Erwerb eines Produkts den Charakter einer Belohnung besäße, so sehr würden jedoch auch bereits vorhandene Ängste vor einer totalen Kontrollgesellschaft geschürt werden. Immerhin würden auf diese Weise Techniken des Scorings etabliert, denn jede Person müsste ja belegen können, sich auf eine bestimmte Weise verhalten zu haben und damit die Voraussetzungen für einen Produkterwerb zu erfüllen. Im Extremfall mündete das in eine von Unternehmen mit Kultstatus betriebene Wertediktatur.

Ein Mehr an Verantwortung ohne allzu gefährliche Folgen wird vermutlich nur dadurch möglich werden, dass Konsumieren nicht länger als an sich gute und verantwortliche Form des Handelns gilt, sondern dass man ihm ausweicht und es mit anderen Formen des Handelns vergleicht. Statt auf jedes Problem mit dem Konsum

neuer Produktvarianten zu reagieren, wird man überlegen, ob man nicht lieber in eine Partei eintritt, die das betreffende Problem auf dem Weg der Gesetzgebung bekämpfen will. Oder könnte man nicht eine Nichtregierungsorganisation unterstützen, die Proteste und Boykotts organisiert oder sich für andere Infrastrukturen einsetzt?

Vor allem aber: Könnte man nicht einfach auf etwas verzichten – und das gesparte Geld spenden? Auch das ließe sich ja kundtun, indem man etwa Spendenquittungen statt Produkte postet. Nach

und nach würde Nicht-Konsum vielleicht sogar zu einem der beliebtesten Statussymbole. Ärmere könnten zwar weniger spenden als Wohlhabende, aber im Nicht-Konsum kämen doch alle überein. Bestenfalls folgte auf die nicht-egalitäre Werteethik also eine Renaissance einer egalitären Pflichtenethik, ja etablierte sich eine neue Variante von Immanuel Kants Kategorischem Imperativ, nämlich ein konsumistischer Imperativ, der dann lautet: „Konsumiere nur das, von dem du zugleich wollen kannst, dass alle es konsumieren.“

Mut zur Lücke

Über die neue Faszination des Fragments

KALTËRINA LATIFI

Geboren 1984 in Pristina (Kosovo), ist eine schweizerisch-deutsche Literaturwissenschaftlerin und Essayistin. Seit 2021 ist sie Kolumnistin für die Schweizer Wochenzeitschrift „Das Magazin“. Ihre Studie „Fragmentarik. Eine poetische Phänomenologie des Fragments“ erscheint 2024 im Wallstein-Verlag, Göttingen.

Was am Bruchstückhaften und Unfertigen fasziniert uns? Fragment – das hört sich nach einem Zustand an. Es scheint darin jedoch auch die Möglichkeit, wenn nicht gar die Versuchung zu liegen, die an den Rändern des Fragments losen Fäden aufzunehmen und weiterzuspinnen. Das setzt voraus, dass wir erkennen, was im Fragment angelegt ist, und was die Ursache dafür ist, dass ein ‚Etwas‘ Fragment geworden und geblieben ist. Fragmentarisches kennzeichnet jedoch auch den

Zustand unserer Weltwahrnehmung, denn die Überkomplexität unserer Lebenswelt zwingt oder verleitet zum vereinfachenden ‚Herunterbrechen‘ von Sachverhalten. Plötzlich soll man die Welt anhand von Einzelphänomen erkennen und verstehen.

Die Kunst macht es uns vor: Der Torso unter den Skulpturen, den wir bestaunen oder mit unserem imaginativen Blick zu etwas vermeintlich Vollständigerem ‚ergänzen‘; das Text- oder Musikstück, das irgendwo abbricht, aber wert bleibt, dass wir uns mit ihm befassen und fragen, ob etwa dieser oder jener Hinweis in ihm darauf hindeutet, dass es sich nicht zu Ende führen

ließ. Bruchstücke enthalten Aufschlüsse, so formulierte es Ingeborg Bachmann in der Vorrede zu ihrem unvollendet gebliebenen Roman *Der Fall Franza*. Aber Aufschlüsse worüber? Über die verschiedenen Arten des Bruchs. ‚Bruchstücke‘, das klingt allemal besser als ‚Fetzen‘, obwohl das Fetzenhafte das Fragment ebenso charakterisiert wie das Stückhafte, zumal dann, wenn es sich aus Abbrüchen ergibt.

Dort, wo etwas abbricht, wo wir einen Riss erkennen, der die Sinnbeständigkeit aussetzen lässt – und sei es auch nur für Augenblicke –, wird potenziell Neues freigesetzt. Manche Kunstwerke scheinen erst zu ihrer vollendeten Form gelangen zu können, indem sie, paradox gesagt, das Fragmentarische in vollem Bewusstsein ihrer eigenen, im Falle eines literarischen Textes sprachlichen Unzulänglichkeiten in sich einschließen; das heißt Brüche, Rupturen, Sinn-Aussetzer, Versatzstücke und dergleichen als selbstgestalterisches Prinzip in sich integrieren. Das Abbrechende und abrupt Aussetzende kann sogar eine Voraussetzung sein für den *Aufbruch* – ins Ungeahnte, womöglich sogar ins eigene (kritische) Denken. Werke, die zum Widerspruch reizen und Denkverkrustungen aufbrechen, indem sie uns auffordern, zu ergänzen – sie faszinieren. Nichts wirkt abgeschmackter als ein vorprogrammiertes Glücken einer Sache. In diesem Sinne, so möchte man meinen, fordern uns die Lücke, das Fehlende, das Abgebrochene zum eigenen Denken auf.

TWITTER-FETZEN UND FACEBOOK-BROCKEN

Müsste man in Anbetracht unserer heutigen medien- und informationsinflationär bedingten Segmentierung und damit Fragmentierung der Weltwahrnehmung nicht annehmen, wir seien in der Hochkultur kritischen Denkens angelangt? Wohin man auch schaut: Stets findet sich etwas Angebrochenes, etwas Kurzgefasstes, vorzugsweise in Form von tagein, tagaus milliardenfach in die Welt hinausposaunten Twitter'schen Fetzen, Facebook'schen „Ich-wollt's-einfach-mal-gesagt-haben“-Brocken; überhaupt die Art der Nachrichtenverhackstückung via soziale Medien, die Verunmöglichung kohärenten Nachverfolgens politischer Phänomene, das Stückwerkhaftes politischen Handelns unter den heutigen Bedingungen. Was zählt, einfach gesagt, ist die Schlagzeile; sie gibt die Denkrichtung an. Eine Tendenz, die sich innerhalb kürzester Zeit schon als nicht mehr zeitgemäß erweisen kann, weil sie durch wieder neue Headlines umgeleitet wurde. Was geschähe, wenn wir jede einzelne Schlagzeile bis in alle Einzelheiten zu Ende dächten?

Die durch die digitalen Technologien bedingte Fragmentarität, wie wir sie heute erleben und der wir ausgesetzt sind, ob wir das nun wollen oder nicht, entspricht der Tendenz ebendieser Medientechnologien, ihrerseits einen allumfassenden Anspruch zu erheben. Es lässt sich inzwischen von einer Totalisierung des Digitalen sprechen. Wo aber das Totale überwiegt,

sind totalitäre Strukturen nicht sehr weit. Das Individuum bleibt dabei auf der Strecke; worauf es offenbar nur noch ankommt, sind die massenhaften Daten, die der Mediennutzer mit jedem Schritt, jedem Handeln, jedem Klick erzeugt.

SEHNSUCHT NACH GANZHEITLICHKEIT

Die digitale Erfassung mittlerweile nahezu jedes einzelnen Aspekts unseres Lebens erzeugt in uns das Gefühl, die Übersicht und somit Kontrolle über uns selbst zu haben. Wir werden uns selbst messbar. Wenn schon alles andere außer Rand und Band ist, so kann man sich wenigstens, um ein Beispiel von vielen zu nennen, jeden Morgen einen Überblick verschaffen über die Fluktuation verschiedenster Körperfunktionen wie Körperfettanteil, Herzindex und so weiter. Solange man dergleichen Daten im Auge hat, glaubt man, handlungsfähig bleiben zu können. Ist das jeweilige Gerät einmal richtig eingestellt, genügt es, auf die nächste Vibration am Handgelenk zu achten: Aufstehen, bewegen!

Wir sind nun aber von Natur aus hin- und hergerissene Wesen, einmal wollen wir das eine und dann wieder mehr vom anderen. Erfahren wir überwiegend Fragmentarität, zum Beispiel in Gestalt von innerer Zerrissenheit und Unausgewogenheit, tendieren wir als Ausgleich immer stärker zu harmonischer Ganzheitlichkeit. Doch dieser Wille zur harmonisch-ganzheitlichen Versöhnung hat etwas Illusorisches, weil vieles im Leben unkalkulierbar bleibt. Unser Bewusstsein weist unweigerlich Lücken auf. Und nicht immer sind wir es, die das Extreme in uns auspendeln lassen können. Diese Extreme selbst verfügen oft über eine Eigengesetzlichkeit, die wir zu berücksichtigen haben, wenn wir an ihrem Ausgleich arbeiten. Aber eben auch dieses Arbeiten weist notwendigerweise Lücken auf, kann nie erschöpfend, nie vollständig sein. „Was wir das Vollendete in der Kunst nennen, bringt nur von neuem das Unvollendete in Gang“, hielt Bachmann in ihrer Frankfurter Poetikvorlesung am 25. November 1959 fest. Das gilt ebenso für Kunstwerke wie für unsere Lebenswirklichkeit. Man könnte sogar so weit gehen und mit Rüdiger Görner fragen, ob „selbst im Vollendeten das Unvollendete aufgehoben sei und im Unvollendeten sich das Vollendete aufspüren lasse“. Wo die eine Seite in ihr Extrem getrieben wird, so lässt sich behaupten, drängt sich einem die entgegengesetzte Seite immer stärker auf.

Hat das Pendel zu stark nach einer Seite ausgeschlagen? Und wenn ja, um welche Art von Extrem handelt es sich hierbei? Erleben wir eine durch unsere innere Zerrissenheit, unsere mental bedingte Fragilität verursachte Krise? Maurice Blanchot war noch der Meinung, dass sich die „nach innen gerichteten“ Künstler im währenden Kampf „mit dem Irrsinn“ befänden; sie seien „zerrissen, zerstückt, zerhackt“, gelänge es ihnen nicht, „für einen

Moment in ihrem Werk das Gleichgewicht, die Balance, die Notwendigkeit und Harmonie zu finden“. Gilt das heute nicht für so gut wie jeden von uns? Wo aber finden wir den Ausgleich? Der Künstler veräußert den (inneren) Sinn nach außen in Gestalt seines Werks. Gelingt es, strahlt das Werk Sinnhaftigkeit aus. Aber wie verhält es sich mit uns Normalsterblichen im digitalen Zeitalter? Man hat den Eindruck: genau umgekehrt!

Das (uns) Äußere nimmt uns in Besitz. Digitale Fremdbestimmung lautet hier die Devise, was sich auch an der Schwierigkeit, vielleicht immer mehr an der Unmöglichkeit zeigt, eine längerfristig überzeugende zusammenhängende politische Programmatik angesichts sich überstürzender Ereignisse vorzulegen. Was wir erleben, ist die Krise des Ganzheitlichen, bedingt durch Totalfragmentierung und die dadurch immer stärker werdende Sehnsucht nach der Integration der losen Bruchstücke zu einem absoluten – unverletzbaren – Ganzen. Auf diese Weise beißt sich die Katze in den Schwanz: Wir streben nach noch mehr Sicherheit und meinen sie mittels einer Überwachung durch die digitale Erfassung unserer Lebensvorgänge zu erreichen.

KONZEPTIONELLE BEDINGTHEIT VON TEIL UND GANZEM

Dieses Pendelphänomen hat Jean Améry in seinem Roman-Essay *Lefeu oder der Abbruch* dichterisch-essayistisch ausgelotet und als Sprachproblem sprachlich zur Darstellung gebracht. Die zwei Extreme – die pure Fragmentarität und eine absolute, in sich stimmige Ganzheitlichkeit – werden darin vor dem Hintergrund einer konzeptionellen Bedingtheit von Ganzem und Teil gedacht. Die eine Seite kommt in Gestalt der dichtenden Irene zur Sprache, die mit einer Handvoll Buchstaben ein Gedicht zusammenschustert, das zwar Variationen aufweist, aber im Grunde immer gleich lautet: „Pappelallee, Pappelallee, alle Pappeln, Pappelnalle, Plapperpappel.“ Was sie sprachlich produziert, ist sinnzerstörer und wirklichkeitsbezogloser Wahnwitz.

Dieser selbstgefälligen Fragmentarität diametral gegenüber steht die Sprache der Juristen. Die Amtssprache, die alles vollständig erfasst und selbst die beziehungsreichsten Sachverhalte ohne jeden Widerspruch vermitteln kann. Bei diesen Juristen ist kein Platz für Mehrdeutigkeit oder plurale Sinnerpektiven. Welt und Sprache, Außen- und Innenleben werden in einer auf unbedingte Ausschließlichkeit angelegten Interaktion, in der nichts falsch verstanden werden kann, eins, damit aber auch einerlei. Während man bei Irenez zerhackter Dichtung bei jedem Wort nach der Bedeutung und dem potenziellen Bezug zur Wirklichkeit fragen muss, bietet die Beamtensprache keinerlei Spielraum für Interpretation. Sie sagt, ohne zu zögern, wie die Dinge sind.

Diese zwei (extremen) Seiten sind die äußersten Grenzen eines weiten Sprachspektrums. Je mehr sie sich jeweils voneinander und daher von der Mitte entfernen, desto näher kommen sie sich paradoxerweise. Ihr extremes

Verhalten führt bei beiden zu einem zerstörerischen Charakter. Bei der in Stücke geschlagenen Sprache Irenes reißen ‚alle Sinnstränge‘, während bei der Amtssprache gerade wegen ihrer obsessiven Fixierung auf Eindeutigkeit, die keine Variabilität in der Deutung zulässt, längst nur buchstabengetreu Gesetzesparagrafen nachgeplappert werden; sie besteht zuletzt lediglich aus ‚klappernden Floskeln‘, die, wie es im Roman heißt, „sich darum als Sprachtrümmer anhören“.

VOLLENDETE FRAGMENTE

Es gilt wohl, immer wieder die Mitte auszuloten. Amérys Protagonist, Lefeu, ein bindungsscheuer jüdisch-deutscher Maler im Paris der 1970er-Jahre, einstiges Mitglied der Résistance, der sich der kommerziellen Obszönität des Kunstmarkts entzogen hat und in einem auffälligen Atelier haust, das abgerissen werden soll, versucht, zwischen beiden Welten, jener Irenes und jener der Juristen, zu vermitteln. Sein eigenes Leben stellt sich ihm als Fragment dar. Er will vor allem eines: Widerstand leisten gegen den Abbruch seines Ateliers und dadurch gegen den Anmaßungswahn der Behörden aufbegehren. Zuletzt bleibt ihm nur, seine Bilder zu verbrennen und verarmt auf den Straßen von Paris zu verenden. Sein Leben und Schaffen endet im Bruch, und damit auch sein Vermitteln.

Ist die Vorstellung eines versöhnenden Zusammenspiels von Fragment und Ganzheit trügerisch – oder ist sie nicht vielmehr die einzige Möglichkeit, die uns bleibt, um nicht ganz dem Trug zu verfallen: frei zu sein, während wir in Wirklichkeit durch die digitale Entwicklung verstärkt unter Überwachung stehen?

In einem der zahlreichen von der Schweizer Schriftstellerin Adelheid Duvanel verfassten Kurztexte, die sich als vollendete Fragmente einer großen novellistischen Vorstellungskraft bezeichnen lassen, findet sich das Prosastück *Mein Schweigen*. Darin gestaltet die Autorin ein Sprachbild, das die Materialität des Fragmentarischen exakt bezeichnet: „... ich zeichne ein Kreuz aus Blumen, das mich begeistert; es ist erstaunlich regelmäßig geraten, nur der linke Balken bleibt unvollständig, weil er sich zu weit außen befindet; der Papierrand hindert mich daran, den Balken fertig zu zeichnen.“ Hier kommen zwei Dinge zusammen: die materielle Gegebenheit – der Blattrand – sowie die Entscheidung der Zeichnerin, das Kreuz an einer Stelle zu entwerfen, die eine Vervollständigung gar nicht gestattet. Nicht minder wesentlich ist, dass diese notwendig Fragment gebliebene Zeichnung zumindest in den Augen ihrer Urheberin künstlerisch gelungen wirkt; es kann gar ‚begeistern‘. Und verhält es sich nicht gerade so, dass das Fragmentarische – zumindest insgeheim – eine solche Begeisterung auslösen kann, eben gerade *weil* seine Offenheit Vielversprechendes birgt?

Im Plural denken



Anmerkungen zu den Rahmenbedingungen innovativer Erkenntnisgewinnung

STEFFEN AUGSBERG

Geboren 1976 in Gießen, Rechtswissenschaftler, Professor für Öffentliches Recht, Justus-Liebig-Universität Gießen.

Zu den wichtigsten Einsichten der relativ jungen Disziplin der Wissens- und Wissenschaftssoziologie zählt die „fundamentale Tatsache der *sozialen Natur* alles Wissens, aller Wissensbewahrung und -überlieferung, aller methodischen

Erweiterung und Förderung des Wissens“ (Max Scheler). Dieser basale Sozialbezug wird später durch Ludwik Fleck näher untersucht und erörtert; dieser betont die Rolle sogenannter Denkkollektive, etwa Fachgemeinschaften, für die Entwicklung spezifischer „Denkstile“. Im Kontrast zu herkömmlichen, etwa in Auguste Rodins „Denker“ versinnbildlichten Idealisierungen einzelner Wissenschaftler oder „Genies“ werden damit die Bedingungen des Entstehungsprozesses und insbesondere die Beeinflussungen durch eine entsprechende – oftmals disziplinär abgegrenzte – Gruppe hervorgehoben, die mit ihren institutionellen Bedingungen Wissen „zielstrebig hervorbringt, ermöglicht, belohnt oder auch verwirft“.

Anders als vor ihm Karl Mannheim, der primär die Geistes- und Sozialwissenschaften in den Blick genommen hatte, bezieht Fleck ausdrücklich auch die Naturwissenschaften ein. Wissenschaftliche Erkenntnis entsteht demnach auch dort nicht als Produkt einer hochspezialisierten, vorrangig von Einzelpersonen dominierten Expertokratie. Stattdessen wird sie explizit als „demokratischer“ und wechselbezüglicher Prozess verstanden: „Denn Naturwissenschaft ist die Kunst eine demokratische Wirklichkeit zu

formen und sich nach ihr zu richten – also von ihr umgeformt zu werden.“ Hieran anschließend hat später Thomas Kuhn der These zu Prominenz verholfen, dass Forschung grundsätzlich kontextbedingt und auch wissenschaftliche Erkenntnis somit (in gewissem Maße) kontingent ist. Der von ihm geprägte Begriff des „Paradigmenwechsels“ stellt in diesem Sinne zunächst eine Absage an die Vorstellung kontinuierlich wachsenden Wissens dar.

Die entsprechenden, althergebrachte Kenntnisstände entwertenden und/oder ersetzenden Paradigmen(wechsel) sind dabei gemischt ideell-sozialer Natur: Sie nehmen neue Einsichten und Beobachtungen auf, bilden aber zugleich ein konstruiertes Handlungsinstrument der jeweiligen Träger, etwa der historisch gewachsenen Fachgemeinschaften. In jedem Fall wird der Erkenntnisprozess auf eine Vielzahl unterschiedlicher Umweltfaktoren hin ausgerichtet, vor allem auf die konkreten Arbeits- und Kommunikationsstrukturen und die mit ihnen und durch sie verbundenen Personen.

Diese erkenntnistheoretischen Grundannahmen bilden eine interessante Basis, um eine Reihe jüngerer Entwicklungen auf ihre ebenso epistemische wie soziale Bedeutung hin zu hinterfragen. Das kann hier nicht im Detail ausgeführt werden, knüpft jedoch an bereits geführte und hoffentlich noch zu führende Diskurse über den gesellschaftlichen Nutzen und die gesellschaftliche Verwurzelung zumal wissenschaftlich generierten Wissens an.

„Querdenken“ als Problem und Tugend

Zunächst stellt sich offenkundig (nicht nur, aber gerade) im Kontext von Corona- und Klimakrise die Frage, wie viel epistemische Sicherheit realistisch ist, welche Experten und Expertencommunities einigermaßen verlässlichen Rat bieten und wie mit unvermeidlichen Ungewissheitsresten umzugehen ist. „Der Kopf ist rund, damit das Denken die Richtung ändern kann“, weiß der Volksmund. In diesem Sinne galt auch das „Querdenken“ – auch wenn der Begriff vermutlich nicht sehr geläufig war – früher als etwas Sinnvolles, und das zu Recht: Eingefahrenen Denkmustern etwas entgegenzusetzen, hat schließlich selbst dann einen Wert, wenn die gegenläufigen Überlegungen letztlich nicht zu überzeugen vermögen, sondern nur dazu dienen, eine bessere Begründung für überkommene, aber nicht notwendig überholte Ansätze zu finden.

„Quer“ zum wissenschaftlichen Mainstream zu liegen, ist indes keineswegs *per se* ein Qualitätsmerkmal, und es entbindet auch nicht davon, sich gängigen wissenschaftlichen Qualitätskriterien zu stellen – im Gegenteil. Doch entspricht es zugleich der wissenschaftlichen Urtugend, auch gegenüber den eigenen und noch den grundsätzlichsten Erkenntnissen skeptisch zu bleiben. Die nur scheinbar wissenschaftsfreundlichen Exzesse der Coronazeit, in deren Kontext abweichenden Meinungen nicht nur wissenschaftlich-argumentativ begegnet, sondern versucht wurde, sie aus dem gesellschaftlichen

Diskurs zu verdrängen, sind deshalb nicht nur aus grundrechtlicher, sondern zumal aus epistemologischer Hinsicht ein Menetekel für unseren künftigen Umgang mit angeblich sicherem Wissen und der Kritik daran.

Diversität, Singularität und Uniformität

Ferner ist mit Blick auf kurrente Diversitätsforderungen deren positiven sowie negativen Auswirkungen nachzugehen. Denkkollektive sind ihrer Natur nach keine homogenen Einheiten. Es liegt im Wesen der wechselseitigen geistigen Befruchtung, dass aus der Vielzahl der Beteiligten eine Vielfalt unterschiedlicher, *gerade* in ihrer Vielfalt wertvoller Perspektiven entsteht. Das deutet auf eine enge Verbindung zu dem zunächst primär ökonomisch, mittlerweile jedoch vorrangig politisch und zunehmend auch wissenschaftlich dominanten Begriff der Diversität. Allerdings ist Vorsicht geboten, soweit dieser im Kontext überzogener Identitätsvorstellungen in biologistische Übertreibungen abzuweichen droht: Perspektivenpluralität entsteht aus Erfahrungen, nicht aus Genetik.

Darüber hinaus ist das Diversitäts- mit dem insbesondere von Andreas Reckwitz beschriebenen Singularitätsstreben kurzzuschalten: Im Sinne des Letzteren stehen nicht mehr Gruppen, sondern Individuen im Zentrum der Aufmerksamkeit; es dominiert „das kompliziertere Streben nach Einzigartigkeit und Außergewöhnlichkeit, die zu erreichen freilich nicht nur subjektiver Wunsch, sondern paradoxe gesellschaftliche *Erwartung* geworden ist“. Andersein ist damit nicht etwas Vorfindliches, sondern ein Ziel, das paradoxerweise dann wieder eine übergreifende, die Vielen einigende Wirkung hat, also Heterogenität in Homogenität überführt. In diesem Sinne ist darauf zu achten, ob nicht mit der vordergründigen Differenz eine hintergründige Uniformität korrespondiert.

Schwarmintelligenz und Massenhysterie

Damit ist schon angedeutet, dass Denkkollektive nicht notwendig auf die typischerweise begrenzten Bedingungen wissenschaftlichen Austauschs beschränkt bleiben. Unter Digitalisierungsbedingungen werden Kommunikations- und Interaktionsprozesse grundlegend verändert; das hat Auswirkungen nicht nur auf die Meinungsbildung, sondern auch auf den Erkenntnisprozess. Hinter dem modernen Schlagwort „Schwarmintelligenz“ verbirgt sich insoweit eine eigentlich deutlich ältere Vorstellung. Gleichzeitig erhellt der Verweis auf die wissenschaftssoziologischen Grundlagen die Komplexitäten und potenziellen Stolperfallen, die mit entsprechenden, auf Masseneinbeziehung setzenden Verfahren verbunden sind.

More is not always better. Je größer die beteiligten Gruppen sind, desto schwieriger ist es vielmehr, Differenzierungen im Sinne der oben

angesprochenen Qualitätskriterien vorzunehmen. Das mag in bestimmten Settings und ab einer gewissen Größenordnung kaum noch relevante Auswirkungen haben. Es verlangt allerdings prinzipiell nach einer kontext- und diskursensiblen Analytik, die nicht zuletzt auch vorhandenen Machtstrukturen und -bestrebungen nachspürt.

Herausforderung Künstliche Intelligenz

Schließlich wird der kollektive Charakter „neuen Denkens“ noch in einer weiteren, grundlegenden Form herausgefordert: zu fragen ist, inwieweit über bestehende elektronische Unterstützung hinausgehend die rasante Entwicklung der Künstlichen Intelligenz eine Erweiterung des bislang doch stark anthropozentrischen Modells verlangt. Das hängt nicht nur von der Entwicklung der mehr oder weniger „starken“ Künstlichen Intelligenz, sondern zentral auch davon ab, welches Verständnis von philosophisch gehaltvollen und strittigen Begriffen wie „Urteilkraft“, „Handlungsurheberschaft“ oder eben „Denken“ präferiert wird. Dass sich Künstliche von natürlicher Intelligenz unterscheidet, spricht ja zunächst für, nicht gegen sie – eben *weil* damit potenziell etwas Neues, nicht nur Nachahmendes hinzutritt. Primär interessant wird Künstliche Intelligenz dort, wo sie etwas leistet, das über die menschlichen Fähigkeiten hinausgeht – gerade hier ist aber verständlicherweise auch Vorsicht angebracht. Gleichzeitig zeigen die aktuellen Debatten um das textbasierte Dialogsystem *ChatGPT* unter anderem, wie wenig wir noch von den Bedingungen und Restriktionen verstehen, denen die vorhandenen Anwendungen infolge technischer Grundlagen, aber auch bewusster menschlicher Einmischung unterliegen. Für ein übergreifendes, Künstliche wie natürliche Intelligenz einbeziehendes, hybrides Denkkollektiv fehlen, soweit ersichtlich, noch ein Begriff und erst recht ein Konzept. Beides dürfte aber in absehbarer Zukunft erforderlich werden.

„Wir denken, also sind wir“

„Neues Denken“ – der anspruchsvolle Titel macht es schwierig bis unmöglich, auf knappem Raum umfassende und überzeugende Beispiele zu benennen. Diesseits konkreter inhaltlicher Ideen dürfte es indes immerhin im beschriebenen Sinne hilfreich, wenn nicht unumgänglich sein, den kollektiven Charakter stärker zu akzentuieren, seine Chancen herauszuarbeiten und besser zu nutzen. Ein solches diversitäts- und pluralismusbewusstes Denken ist nicht notwendig harmonisch, oft sogar konfrontativ. Es setzt aber die Denkmöglichkeit anderer Denkansätze voraus – mehr noch, es akzeptiert die Wahrscheinlichkeit eigenen Irrtums und rechnet mit der Korrektur durch andere. Neues Denken ist deshalb kein Ego- sondern ein Gemeinschaftsprojekt: *Cogitamus ergo sumus*.



Perspektivfragen

—
Über Transformationen des Sehens und des Denkens

HANA GRÜNDLER

Bildwissenschaftlerin und Philosophin, ist seit 2017 Permanent Senior Research Scholar am Kunsthistorischen Institut in Florenz, MPI, wo sie die Forschungsgruppe „Etho-Ästhetiken des Visuellen“ leitet. Sie lehrte unter anderem an der Freien Universität Berlin sowie an den Universitäten Hamburg und Wien.

„Es ist für mich wichtig, beim Philosophieren immer eine Lage zu verändern, nicht zu lange auf *einem* Bein zu stehen, um nicht steif zu werden.“¹ Diesen Satz notierte Ludwig Wittgenstein (1889–1951) im Jahr 1937. Mit wenigen Strichen skizziert er das (Selbst-)Porträt eines Philosophen, der beim Denken nicht statisch im Gegebenen verharrt, sondern der, das Standbein ständig wechselnd, eine geradezu spielerische, dem Denken zuträgliche

Beweglichkeit entwickelt. Statt des Bildes steinerner Kompaktheit antiker Philosophenbüsten wird hier dasjenige einer ‚leichtfüßigen‘ Haltung evoziert. Diese, das schimmert durch die Zeilen hindurch, mag helfen, sich von festgefahrenen Denkmustern und konsolidierten Standpunkten zu befreien und die Dinge vielleicht in einem neuen Licht zu sehen.² Wittgensteins Notiz ist in vielerlei Hinsicht ein idealer Ausgangspunkt, um sich mit der Rolle der Perspektive und des Perspektivenwechsels für das Erkennen und Verstehen auseinanderzusetzen und zugleich der Frage nachzugehen, wie eng die Sicht auf die Dinge mit der eigenen Haltung und Verortung in der Lebenswelt verwoben ist. Nicht zuletzt, weil uns Wittgenstein durch den Hinweis auf die mögliche ‚Versteifung‘ dafür sensibilisiert, dass diese unauflösbare Verbindung von (Ein-)Sicht und Haltung Fluch und Segen zugleich sein kann: Fluch, wenn die eigene (ästhetische, moralische, politische und so weiter) Perspektive absolut und unreflektiert gesetzt wird. Wenn also mit dem Einnehmen des vermeintlich unerschütterlichen Standpunktes eine Form von monoperspektivischer Gewalt einhergeht. Segen wiederum, sobald man (an)erkennt, dass die ‚Arbeit am Sehen‘, die eben auch eine kritisch prüfende Arbeit an der eigenen Haltung ist, zu einer Transformation der Sicht- und Denkweisen führen kann. Die individuelle und gesellschaftliche Einsichtsfähigkeit, so kann man es knapp formulieren, ist somit stets auch eine Perspektivenfrage.

POLYPERSPEKTIVISCHES UMKREISEN

Und so ist es nicht zufällig, wenn Wittgenstein betont, wie schwer und wichtig zugleich es sei, *erstens* zu sehen, was vor unseren Augen liegt, und *zweitens*, den eigenen Standpunkt unablässig und undogmatisch infrage zu stellen, um nicht nur neu zu sehen, sondern auch neu zu denken. Sich darin zu üben, anders zu sehen und neu zu denken, sollte jedoch keineswegs den (Berufs-)Philosophinnen und -philosophen vorbehalten sein, denen Wittgenstein bekanntlich mit Skepsis gegenüberstand. Gerade in der Spätphase seines Philosophierens hat er wiederholt darauf hingewiesen, dass sich die Leserschaft in seinem Fall mit einer Vielzahl von unfertigen, verzeichneten und beschnittenen Entwürfen auseinandersetzen müsse, die erst durch die je eigene, oft mühsame Seh- und Denkarbeit Sinn ergeben. Man könnte, ganz im Sinne ästhetischer Techniken der Avantgarden, von einer ‚collagierten‘ Philosophie sprechen, die die Rezipientinnen und Rezipienten dazu anregt, ein aktives, das Gegebene infrage stellendes Sehen zu praktizieren, die Dinge polyperspektivisch zu umkreisen und sie dabei auch einmal auf den Kopf zu stellen. Der Ästhetik und der Kunst schreibt Wittgenstein in diesem permanenten Prozess der Infragestellung der eigenen Gewissheiten eine grundlegende

Bedeutung zu. Nicht zuletzt, weil die Kunst einerseits ein Auffächern der Perspektiven fördert und andererseits „das Kunstwerk uns – sozusagen – zu der richtigen Perspektive [zwingt]“.³ Herausgerissen aus dem Lauf des Alltäglichen, erscheinen die Dinge in einem anderen, vielleicht klareren Licht. Die *Metanoia*, im Sinne der Einnahme einer neuen Sichtweise und einer damit einhergehenden Änderung der eigenen Lebensauffassung, wird also sowohl durch Kunst als auch durch Philosophie angeregt.

UMKEHRUNGEN

Es ist genau dieses transformative Potenzial der Kunst, das Jiří Kolář (1914–2002) in *Literární listy* – 28.8.1968. *Literarische Blätter – Todesanzeige* formalästhetisch und inhaltlich in seiner ganzen Komplexität und Widersprüchlichkeit auslotet. Das Blatt ist Teil des 66 Collagen umfassenden *Tagebuch 1968*, das eines der wichtigsten Zeugnisse einer künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Prager Frühling und den dramatischen Konsequenzen der Invasion der Truppen des Warschauer Pakts darstellt.⁴

Der tschechische Wortkünstler verbildlicht in dieser Collage nicht nur auf eindrucksvolle Weise, dass es verschiedene Sichtweisen auf und ideologische Umkehrungen historischer Ereignisse gibt, sondern auch, wie sehr die historische Perspektivierung – für Kolář sozusagen der prophetische Blick durch die Vergangenheit auf die Zukunft – unsere Wahrnehmung der Gegenwart verändern kann. Dabei deutet er zugleich eine die jeweils spezifische historische Zeit überdauernde, zeitlose Perspektive des Erlebens und Denkens an, die sich insbesondere im Raum des Poetischen offenbaren kann.

Kolář, der sich stets gegen jegliche Form von politisch-ideologischer, ja gar propagandistischer Vereinnahmung der Kunst gewehrt hatte, wollte diese als freie Tätigkeit verstanden wissen, die sich in den Zwischenräumen entwickelt, wo sich „Privates und Öffentliches, Politisches und Poetisches, [...] Alltägliches und Absurdes, [...] nicht voneinander trennen lassen.“⁵ In diesem Sinne sind die Collagen bewusst keine explikativen oder kommentarischen Illustrationen des für die ČSSR so dramatischen Jahres 1968, sondern stellen eine kritische, dissonante und damit widerständige Vereinigung des Unvereinbaren dar, in der auch historisch komplexe Sinnzusammenhänge visualisiert werden. Dies zeigt sich in *Literární listy* in geradezu exemplarischer Weise. In der fast die ganze rechte Hälfte der Collage einnehmenden Textseite kündigt *Literární listy*, das Wochenblatt des tschechoslowakischen Schriftstellerverbandes, an, dass es unter den Umständen der Okkupation nicht mehr erscheinen kann. Links davon ist kopfüber die brennende Straßenbahn beim Gebäude des tschechoslowakischen Rundfunks zu sehen. Es handelt sich um den Ausschnitt eines Pressefotos, das am 21. August 1968 um die Welt ging, wobei Kolář das Titelfoto der Zeitschrift *Svět v obrazech*



Jiří Kolář: Literární listy – 28.8.1968. Literarische Blätter – Todesanzeige,
Collage aus seinem „Tagebuch 1968“. 1968, Neues Museum Nürnberg.
© Nachlass Jiří Kolář

gleich zweimal verwendet. Kolář kreiert mit dieser Collage ein visuell und materiell komplexes Palimpsest, das auf die Rolle der Medien und die Macht ikonischer Bilder verweist. Zugleich geht er jenseits des Textes von *Literární listy*, in dem die Redaktion alle Bürgerinnen und Bürger zu einer stummen, sich in kleinen Gesten offenbarenden Form des Widerstands aufruft, auf die epochenübergreifende Funktion des Dichters als visionären Zeitkritikers ein. Denn in der offenen Handfläche erkennt man das umgekehrte Porträt Dante Alighieris, und zwar im wahrscheinlich ikonischsten, keinem geringeren als Giotto zugeschriebenen Dichterporträt aus der *Cappella del Podestà* im Palazzo del Bargello in Florenz. Für Dante – und das ist wichtig – war die Macht der Dichtkunst nicht nur mit dem rein Ästhetischen, sondern hauptsächlich mit dem Ethischen und Politischen verbunden. Durch diese Präsenz der Vergangenheit wird in der Collage auch auf die transformative und subversive Macht der Kunst hingewiesen, in Zeiten des politischen Desasters die Fraglichkeit der Dinge sicht- und erlebbar zu machen.

PROPHEZEIUNGEN

Dass Kolář den wohl bekanntesten Exildichter der europäischen Literatur ins Zentrum seiner Collage stellte, war ebenso wenig ein Zufall wie der Zuschnitt der Hand, der das Auge des Dichters betont. Der Verweis auf die mittelalterliche, jüdisch-christliche Tradition, in der die Hand unter anderem auch mit der Handlung und Allmacht Gottes und das Auge mit dessen Allwissenheit verbunden wurde, wird durch den Kontext des Dante-Porträts noch verstärkt: Im Fresko in der *Cappella del Podestà* befindet sich Dante nämlich unter den auferstandenen Gläubigen, die das Wahre sehen und sprechen. Und wie wohlbekannt ist, stellt der Mut, das Wahre zu sprechen – also die berühmte Praxis der *parrhesia* – und die prophetischen Visionen des Jenseits mit denjenigen zu teilen, die gewillt und fähig sind zuzuhören, eines der Hauptmotive von Dantes *Göttliche Komödie* dar. So fordert der Dichter Cacciaguada Dante dazu auf, die Wahrheit zu sprechen, selbst im Angesicht von möglichem Hass und dem erneuten Verlust der Heimat. „Trotz alledem, laß jede Lüge fahren. / Verkünde offen alles, was du schautest [...]“⁶ Dieses Dantische Motiv verdeutlicht, dass Kolář in seiner Collage nicht nur verschiedene geografische – Prag und Florenz –, zeitliche und symbolische Perspektiven wirkmächtig zusammenführt. Vielmehr gelingt es ihm, mittels des visuellen und ideellen Dialogs zwischen der Figur des Dichterpropheten und den Leserinnen und Lesern der *Literární listy* die Relation von Kunst, Widerständigkeit und individueller Wahrheitsfindung zur Sprache zu bringen und einen Möglichkeitsraum anzudeuten, in dem im Kleinen und Stillen ethisch gehandelt, also ganz im ursprünglichen Sinne des Wortes Haltung (*ethos*) gezeigt und Position bezogen werden kann, und zwar jenseits ideologisch festgefahrener Standpunkte.

WAHRHEITSSUCHE

Die Spannung von notwendigem, kontinuierlichem Perspektivwechsel und etho-ästhetischer Arbeit am Selbst, an der eigenen Haltung, wird in Václav Havels *Šest poznámek o kultuře* (*Sechs Bemerkungen über die Kultur*) von 1984 auf theoretischer Ebene brillant untersucht und stilistisch gleichsam inszeniert.⁷ Statt Einblicke in ein schematisches und somit leicht verdauliches Gesamtbild der Kultur und Kunst in ‚West‘ und ‚Ost‘ zu gewähren, in dem manichäistisch zwischen gut und schlecht, moralisch und unmoralisch, offiziell und nicht-offiziell, freiheitlich und totalitär unterschieden werden kann, werden die Leserinnen und Leser in Havels *Sechs Bemerkungen* mit vielzähligen, zum Teil auch widersprüchlichen Positionen konfrontiert. Und es ist diese gezielte Auffächerung der Komplexität, das Bewusstsein für die subtilen Abstufungen in den Bereichen des Ästhetischen, Ethischen und Politischen, die diesen scharfsinnigen Text zu einem bis heute relevanten macht. Diese Betonung der Vielfältigkeit der Standpunkte und die Verdammung des posttotalitären Bestrebens zur Homogenität wird von Havel auch in einer seiner bekanntesten Schriften, nämlich in *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, formuliert: „Das Leben tendiert in seinem Wesen zur Pluralität, zur Vielfarbigkeit, zur unabhängigen Selbstkonstitution und Selbstorganisation, einfach zur Erfüllung seiner Freiheit. Das posttotalitäre System dagegen verlangt monolithische Einheit, Uniformität und Disziplin.“⁸

Havels Forderung, im Bereich der Kunst plakativem Kategorisierungsbestreben entschieden gegenüberzutreten und sich eher für das Einzigartige des je spezifischen ästhetischen Phänomens als für das Allgemeingültige der jeweiligen Kunstideologien zu interessieren, schreibt sich in diesen Diskurs ein. Dazu zählt auch sein Pochen auf das Verhältnis von Kunst und Wahrheit respektive Wahrhaftigkeit. Für Havel ist Kunst nämlich „eine bestimmte, eigentümliche Art und Weise der Suche nach Wahrheit“, und der einzige (intrinsische) Maßstab, der über die Qualität eines Werkes entscheidet, ist letztlich der Mut und die Suggestivität, „mit der sie [die Kunst] ihre Wahrheit sucht“ – hier, so Havel, liegt ihre Kraft.⁹ Obgleich es im 21. Jahrhundert schwierig ist, dieser stark hypostasierten Konzeption einer „Kraft der künstlerischen Wahrheit“ etwas abzugewinnen, muss betont werden, dass Havels Konzeption der Wahrheit nicht mit einer apodiktischen und essenzialistischen Wahrheitsauffassung in Verbindung gebracht werden kann. Vielmehr plädiert er für ein Verständnis der Wahrheit als etwas Prozessualen, Unabschließbarem. Diese Lesart wird durch Havels Beharren auf der Bedeutung der Suche nach Wahrheit sowie durch die bewusste Betonung der Dringlichkeit und Notwendigkeit der eigenen Haltung und der inneren Erfahrung der künstlerischen Wahrheit unterstützt. Havel geht es nie um *die* Wahrheit an sich, sondern stets um die *Praktik der Wahrheitssuche*, in der der Kunst eine privilegierte Rolle zukommt. Die Wahrheit – und das ist wichtig – ist eben

keine bestimmbar, keine fassbar, keine formulierbar mehr. Stattdessen ist sie verbunden mit einer existenziellen und performativen Dimension, die letztlich Ereignischarakter besitzt.

In diesem Prozess der Wahrheitsfindung ist die Haltung der Künstlerinnen und Künstler beziehungsweise einer respektive eines jeden Einzelnen grundlegend. Dadurch wird klar, dass sich Havel für eine etho-ästhetische Praktik starkmacht, die auch eine Infragestellung der alltäglichen Wahrheiten und Sichtweisen mit sich bringt.¹⁰ Oder anders gesagt: Es scheint um Ethik zu gehen, um *ethos* im ursprünglichsten Sinne des Wortes – *ethos* als körperliche Haltung und als individualethische Gesamthaltung, die Raum für unbequeme, normkritische Gegenpositionen zulässt. Physische und psychische, aber auch ästhetische und ethische Positur bedingen und durchdringen sich gegenseitig – sie sind Ausdruck einer Daseinsweise, einer Lebensform, die durch Einübung (neuer Sichtweisen) gestaltbar ist. Ja, vielleicht könnte man gar von einem *ethos* der Perspektive sprechen, der darin besteht, den dogmatischen Standpunkt gegen die unvollendbare, polyperspektivische Arbeit an der eigenen (Ein-)Sicht zu tauschen – und dennoch Haltung zu bewahren.

¹ Ludwig Wittgenstein: „Vermischte Bemerkungen“, in: Ludwig Wittgenstein: Über Gewißheit. Werkausgabe, Bd. 8, 13. Aufl., Frankfurt am Main 1984, S. 488.

² Ebd., S. 505. „Entschuldige nichts, verwische nichts, sieh und sag, wie es wirklich ist – aber Du musst das sehen, was ein neues Licht auf die Tatsachen wirft.“ 1941.

³ Ebd., S. 456, 1930.

⁴ Daniela Uher: „Das Tagebuch 1968 von Jiří Kolář oder die unerträgliche Schwere eines Jahres“, in: Agnes Tiede (Hrsg.): Jiří Kolář – Collagen: 1914–2002, Ausstellungskatalog, Regensburg 2010, Prag 2010, S. 90–103.

⁵ Jiří Kolář: „Vielleicht nichts, vielleicht etwas“, in: Jiří Ševčík, Peter Weibel (Hrsg.): Utopien und Konflikte. Dokumente und Manifest zur tschechischen Kunst 1938–1989, Ostfildern 2007, S. 206.

⁶ Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie, übers. von Hermann Gmelin, Stuttgart 1998, Paradies, 17. Gesang, S. 333.

⁷ Václav Havel: „Šest poznámek o kultuře“, in: Michal Přebáň (Hrsg.): Z dějin českého myšlení o literatuře 4 1970–1989. Antologie k dějinám české literatury 1945–1989, Prag 2005, S. 256–265 (Teilübersetzung der Autorin).

⁸ Václav Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben, 4. Aufl., Hamburg 2000, S. 16.

⁹ Havel, a. a. O., siehe En. 7, S. 262.

¹⁰ Hierzu siehe etwa Havels Überlegungen in: Havel, a. a. O., siehe En. 8, S. 33 ff.

Maßloses Messen

Auf der Suche nach dem Angemessenen

MICHAEL MOXTER

Geboren 1956 in Frankfurt am Main, evangelischer Theologe, Religionsphilosoph, emeritierter Professor für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Dogmatik und Religionsphilosophie, Universität Hamburg.

Ralf Konersmann: Welt ohne Maß, S. Fischer Wissenschaft, Frankfurt am Main 2021, 319 Seiten, 26,00 Euro.

Wer als Anwalt des Neuen zu Aufbruch und Veränderung drängt, hat selten die Geduld, sich an Bewährtes zu erinnern. Traditionen von Gewicht erscheinen als Ballast, der umso leichter aufgegeben wird, je schneller eine Gegenwart über alles ‚Alteuropäische‘ hinwegzelen will. Die Metapher der Zeitenwende war schon immer eine Verabschiedungsfigur mit der Eigenart, die Dramatik des aktuellen Geschichtsverlaufs gegen die Erinnerung ans

Unabgeholte auszuspüren. Doch Beschwörung aktueller Alternativlosigkeit muss nicht der Königsweg der Vernunft im Umgang mit ihrer Geschichte sein. Möglich sind auch Moratorien der Urteilsbildung, Mut zur Nachdenklichkeit oder das Erproben von Gegenerzählungen. Denn zögern zu können, ist Quelle der Produktivität des Denkens und zumal einer Philosophie, die bei allem, was der Fall ist, nichts abstürzen lassen und verloren geben will. Weil ihre Kritik zwar illusionslos scharf, aber nicht unsolidarisch ist, mutet sie niemandem Abschiede zu, solange das Alte nicht gründlich bedacht ist.

Der Kieler Philosoph Ralf Konersmann setzt dem „Verschleiß der Ideen“ und der schnellen Preisgabe metaphysikverdächtiger Leitbegriffe eine eigene Nachhaltigkeit entgegen: eine philosophische Genealogie, die in den Archiven des Denkens noch offenhält und fruchtbar macht, was mit Sieben-Meilen-Stiefeln ausgerüstete Aktualitätsdenker längst hinter sich ließen. Am Beispiel der antiken Kategorie des Maßes, an der mit ihr verbundenen Tugend des Maßhaltens und schließlich an der Technik des Messens entschlüsselt Konersmann unterschiedliche Weisen, sich zur Wirklichkeit zu verhalten, samt den Erwartungen, falschen Versprechungen und produktiven Enttäuschungen, die zu ihnen gehören. Im Fokus stehen langfristige Sinnverschiebungen und Transformationen kultureller Ordnungen, die sich schließlich zu dem Unterschied um das Ganze entwickeln, mit dem sich die Moderne von ihrer Vergangenheit abgrenzt.

Ohne Scheu vor dem typischen Stil konservativer Kulturkritik stimmt der Buchtitel *Welt ohne Maß* auf Verlust ein, und *en détail* mangelt es nicht an Klagen über die Gegenwart als eine Zeit der

Quantifizierung des Wissens, der unüberschaubaren Sammlung von Messdaten, der Automatisierung von Entscheidungen und der ins Maßlose drängenden Lebensgewohnheiten. Aber Scheltrede ist nur eine Seite der Sache. Denn das Buch handelt nicht ausschließlich vom Untergang des Maßes, sondern auch von seiner prägenden Kraft und den Methoden, in denen die Suche nach dem Angemessenen auch noch die gegenwärtige Erfahrung präfiguriert. Zwar steht eine Renaissance antiker Ethik nicht in Aussicht, aber zu deren Nachleben gehört es doch, dass die philosophische Denkarbeit jedenfalls mächtig auf den Zeitgeist einwirken will.

MASS ALS MODUS

Der Autor erzählt die Geschichte des Maßes als eine Angelegenheit humanen Weltvertrauens. Es ging um Chancen des angemessenen Umgangs mit Situationen und um Ermutigung zu praktischer Klugheit. Aber gerade die Kunst beweglicher Anpassung ohne Voreingenommenheit verschaffte der Ethik des Maßes einen prekären Status, kam es doch immer wieder auf neue Stabilisierung und Bewährung an. Wird den Verhältnissen gemäß gehandelt, können menschliche Interventionen gelingen: Handelnde finden sich in ihrer Welt zurecht, weil sie einer vorgegebenen Ordnung vertrauen, die weder Gesetze diktiert noch strikte Normen einhaltung abverlangt, sondern Spielräume eröffnet, in denen niemand überfordert wird.

Das Eingespielte und fraglos Selbstverständliche des Maßvollen verschafft denen Rückendeckung, die sich zu mächtigen verstehen, und bettet ihre Taten in

übergreifende Praktiken ein. Sich recht zu *verhalten*, ist eine Gabe der *Verhältnisse*, in denen der Mensch lebt. Im Zwischenraum zwischen ‚zu viel‘ und ‚zu wenig‘ bildeten sich Lebensformen, die elastisch genug blieben, um auf Veränderungen erfahrungsgesättigt und lebensklug zu reagieren. Maßvolles Handeln war der Modus eines Weltumgangs, der nicht aus einer Theorie der Natur Handlungsprogramme ableitete, sondern begründungsunbedürftig, aber gewitzt, das Passende zu treffen verstand.

UMADRESSIERTES VERTRAUEN

Erst sekundär wird solche Angemessenheit des Verhaltens auf einen Schöpferwillen oder das Gebot eines Gottes zurückgeführt, der alles nach seinem Maß einrichtet und bestimmt. Das Ausmaß dieser Garantiegewährung manifestiert die Erschütterung der ehemals selbstverständlichen Überzeugung, dass die Natur und die Praxis des Menschen zueinanderpassen. Nur durch externe Absicherung schien die immanente Beweglichkeit des Maßes gegenüber den Fehlidentifikationen und Missgriffen des Menschen geschützt werden zu können. Die Autorität eines göttlichen Gesetzgebers fing das labile Verhältnis zwischen Mensch und Natur auf und bewahrte beide vor den Maßlosigkeiten humaner Manipulationen.

Konersmann spricht in Aufnahme einer zentralen Kategorie Hans Blumenbergs von einem „Kunstgriff der Delegation“ (S. 153), der das Vertrauen in die wohlgeordnete Welt erneuere, weil die höchste Macht über das Maß wacht und

die vom Menschen heraufbeschworene Unordnung heilvoll begrenzt. Bei dieser „Umadressierung“ des Vertrauens vom Kosmos auf den allein mächtigen Gott arbeiteten laut Konersmann der Platonismus der griechischen Antike und die jüdisch-christliche Kulturwelt Hand in Hand. Denn dass Gott „alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat“ (*Sapientia Salomonis* [Altes Testament, Buch der Weisheit] 11,21), ist die im Zusammenhang altorientalischer Weisheit geleistete Übersetzung des jüdischen Schöpferglaubens. Sie trifft sich mit der Handwerkskunst des platonischen Demiurgen, der die Ordnung der ewigen Ideen in der vergänglichen, sinnlich-materiellen Welt realisiert – so gut es in dieser geht. In beiden Traditionssträngen der europäischen Kultur präludiviert die Hochschätzung der Zahlen und geometrischen Figuren den neuzeitlichen Anspruch einer Naturwissenschaft, die ihren Gegenstand mathematisch beschreibt, erklärt und die Natur in Formeln erfasst, um sie rational beherrschen zu können. Auch die Wissenschaft lebt vom Glauben, aber sie prägt die Bestände dessen um, was als verlässlich gilt.

GUT SKALIERT IST HALB DIGITALISIERT

Die Moderne (bei Konersmann immer im Singular) übersetzte das Maßdenken in die Technik des Messens, der exakten Bestimmung der Zahlen. Noch einmal stiftete eine Praxis basales Weltvertrauen; aber nun eines, das aus dem Zweifel kommt. Denn nicht auf sich selbst, nicht auf die Wahrnehmung der eigenleiblichen Sinnesorgane kann sich neuzeitlich die

Erkenntnis verlassen, sondern allein auf Messgeräte, die methodische Folgerichtigkeit von Rechenoperationen und die sequenzierte Verarbeitung von Informationen. Gewährte die Ethik des Angemessenen Beheimatung in einer *Lebenswelt*, so fordert die *Wissenschaftswelt* die Umstellung vom Qualitativen auf das Quantitative. Wissen beruht in der durch René Descartes und Francis Bacon markierten Epochenwende auf dem Glauben, dass die von Gott geschaffene Natur nicht in die Irre führt oder gar lügt, wenn sie nur mit den richtigen Methoden befragt, also einem strengen Verhör unter der Bedingung experimentell ermittelter Ja-Nein-Stellungnahmen unterworfen wird.

Schon mit dieser Ausgangslage sei der aktuellen Digitalisierung der Weg bereitet, der sich durch Erfolg legitimierte und immer weitere Bereiche des menschlichen Handelns dem „Zwang zur Effizienz“ (S. 43) anpasse. Effizienz ist so betrachtet die aktuelle Schwundstufe eines Maßgedankens, der aus der Entsprechung von Handlung und Situation die umfassende Dienstbarkeit aller Gegenstände für beliebige Zwecke generiert und darum alle Praxis „an wirtschaftlichen Erfordernissen“, an Maß, Zahl und Gewicht ausrichtet. Entscheidend ist, was am Ende herauskommt.

Die Folgen zeigen sich vor allem im Politischen. Politik werde nicht mehr nach dem Maß der Freiheit bestimmt, die durch das Zusammensein der Handelnden ermöglicht und in gemeinsamer Verantwortung gestaltet wird. Sie sei vielmehr „heute ein machtvolles Umgehen mit Mengen, Größen und Zahlen“ (S. 59), eine Verwaltungstätigkeit in einer vollständig vermessenen Welt. In ihr stiften immer größere Datenbanken die Sugges-

tion, die Interessen der Menschen seien aus den Umfragen der Demoskopien verlässlicher zu ermitteln als durch kostspielige demokratische Wahlentscheidungen nach öffentlichem Streit der Parteien. Gut skaliert ist halb gewonnen. Denn die Macht erobert, wer sich medial zu inszenieren weiß – selbst für das Glück finden sich einschlägige Tabellen.

THEOLOGISCHE MUCKEN

„The time is out of joint“ konnte schon Hamlet klagen, und aus den Fugen geraten ist auch das menschliche Handeln, das doch stets ein maßvoll-gemäßigtes sein muss, wenn es nicht inhuman werden will. Daran zu erinnern, ist gewiss nicht trivial und kommt noch immer zur rechten Zeit – solange die Menschen so freundlich sind, sich daran erinnern zu lassen. Zumindest in dieser letzten Hinsicht dürfte die Welt nicht gänzlich im Argen liegen, sonst wäre die Arbeit des Aufklärers vergeblich. Gerade um Aufklärung aber geht es Konersmann, deren Aufgabe es heute sei, „an diejenigen Glaubenssätze [...] heranzukommen, die unsere Entscheidungen“ prägen „und an die selbst diejenigen glauben, die davon überzeugt sind, mit der Sache des Glaubens abgeschlossen zu haben“ (S. 26).

Damit sind zentrale Fragen der Religionsphilosophie und Theologie berührt. Kann man Glaubensangelegenheiten an „fragloser Zustimmungsbereitschaft“ erkennen und an den Selbstverständlichkeiten kultureller Ordnungen ablesen, „worauf Verlass ist“ und was „unbedingtes Vertrauen“ findet, so ist der Glaube

nicht nur Sache religiöser Sonderwelten, sondern eine des öffentlichen Zusammenlebens. Diejenigen basalen Überzeugungen, die soziale Verbände verbinden und auch in pluralistischen Gesellschaften ‚shared beliefs‘ bilden, können nicht sich selbst überlassen bleiben.

Sie identifizierend und ihre historischen Transformationsgestalten durchmusternd, gerät der Autor immer wieder in die Nähe des Säkularisierungsbegriffs. Konersmann spricht in Anlehnung an Marx von ‚theologischen Mucken‘. Allerdings wird deutlich, dass er sie nicht für beliebige Launen hält. Als Begriffsgeschichtsschreiber rechnet er nicht nur mit in die moderne Selbstbeschreibung eingewanderten religiösen Gehalten, die eine säkulare Welt unter dem Vorbehalt vernünftiger Aneignung aufgreift: Konersmann erkennt in der Phase der theologischen Prägung aktueller Grundbegriffe vor allem Umhölfe produktiver Unbestimmtheit, die Erwartungen stiften und Horizonte öffnen. Aufmerksamkeit für die imaginativen Hintergründe des Denkens zahlt sich nicht in der kleinen Münze von Enthüllungen aus, die – sei es in religiös-apologetischer oder in kritisch-denunziatorischer Absicht – in den Begriffen säkularer Selbstverständigung die klammheimliche Theologie entdecken wollen.

Aber die Art, wie Gott gedacht wurde und heute wird, ist nun einmal nicht folgenlos für das Bild, das wir uns vom Menschen machen. So habe der Deismus, der seinen Gott auf den Ausgangsimpuls der Welteinrichtung begrenzt, ihn jedoch gegenüber dem Geschichtsverlauf neutralisiert, der Selbstermächtigung des Men-

schen als *maître et possesseur de la nature* (Descartes) zuallererst Platz geschaffen und ein neues Selbstverhältnis heraufgeführt. Der antike *Homo-mensura*-Satz – natürlich wird er im ganzen Buch perspektivenreich kommentiert – sei erst vom Christentum in einer Weise zugespitzt worden, die den Menschen zum Maß aller Dinge machte und ihm die „Rolle des naiven und selbstherrlich agierenden Subjektes“ angetragen habe, „vor der ihn die klassischen Ausformulierungen der Maßethik hatten bewahren wollen“ (S. 145). Die Hybrisdiagnose seiner Sündenlehre wird also auf das Konto des Christentums zurückgebucht. Selbst die Frage, ob die fehlbaren Menschen der „ungeheuren Herausforderung namens Neuzeit, in der [...] kein Gott ihre Wege begleitet“, gewachsen seien (S. 87), ist nicht unter dem Gesichtspunkt formuliert, das Blatt der Geschichte lasse sich durch religiöse Erlösung oder den Gottesglauben noch einmal wenden. Das wäre zu positiv und zu verwegend hoffnungsvoll gedacht. Das Buch kennt wohl nur den einen Trost, über das Maß aufgekklärter Resignation selbst entscheiden zu können.

Sein großes Verdienst ist es, die Bilder und Figurationen freizulegen, mit denen die humane Vernunft über die Grenzen positivistischer Terminologien und empirischer Sinnkriterien hinausgreift, ohne sich blauen Dunst vorzumachen. Historische Aufklärung operiert zwischen rationalen und metaphorischen Leistungen und macht erkennbar, dass gerade die wichtigsten Begriffe – Freiheit, Recht und gewiss auch Gott – nicht dem Maßstab der Messbarkeit Rechnung tragen und gerade deshalb ihren Sinn behalten.

Sehnsucht nach Mäßigung

—
Was denkt die „schweigende Mehrheit“?

MATTHIAS OPPERMANN

Geboren 1974, Stellvertretender
Leiter Wissenschaftliche Dienste/
Archiv für Christlich-Demokratische
Politik und Leiter Zeitgeschichte
der Konrad-Adenauer-Stiftung,
Privatdozent für Neuere Geschichte
an der Universität Potsdam.

Das Vertrackte an der „schweigenden Mehrheit“ ist, dass sie schweigt. Denn *weil* sie schweigt, kann sie jeder Politiker ungestraft für sich in Anspruch nehmen. Gibt es sie überhaupt? Die Antwort hängt von den Relationen ab. Eine „schweigende Mehrheit“ kann nur dort sein, wo es eine oder mehrere lautstarke Minderheiten gibt. Freilich lässt sich leicht

behaupten, eine Gruppe, die sich Gehör zu verschaffen weiß, sei nur eine Minderheit. Man bewegt sich hier im Bereich des Ungefähren, aber auch dort finden sich Indizien, die eine bestimmte Interpretation nahelegen. Umfragen oder die Theorien von Sozialwissenschaftlern sind dabei weniger verlässlich als Wahlerfolge.

Wer hat das besser vor Augen geführt als Richard Nixon? Er machte die Idee von der „schweigenden Mehrheit“ populär und bewies, dass sie keine Schimäre war. Seit Januar 1969 im Amt des amerikanischen Präsidenten, hatte der Republikaner es mit zum Teil gewalttätigen Protesten gegen den Vietnamkrieg zu tun. Nixon kam bald zu dem Schluss, dass der Krieg nicht zu gewinnen sei, und traf die Entscheidung, ihn so schnell wie möglich zu beenden. Dabei ging es ihm um einen Frieden, der den Rückzug der amerikanischen Truppen erlaubte, ohne Südvietnam aufzugeben. Das nannte er „peace with honor“.¹ Dafür bat er die Amerikaner am 3. November 1969 in einer Fernsehansprache um Unterstützung: „Und deshalb bitte ich Sie – die große schweigende Mehrheit meiner amerikanischen Landsleute – heute Abend um Ihre Unterstützung.“²

Damit war die Formel von der „schweigenden Mehrheit“ in der Welt, oder besser: sie wurde zu einem geflügelten Wort, denn Nixon war nicht der erste, der den Begriff benutzte. Jahrhundertlang, seit der Antike, war die „schweigende Mehrheit“ zwar ein Euphemismus für die Toten. Aber in der politischen Sprache der Vereinigten Staaten erhielt der Begriff spätestens 1919 seine heutige Bedeutung. In einem Porträt der *Collier's Weekly* erklärte der Politiker und Werbefachmann Bruce Barton den Gouverneur von Massachusetts, Calvin Coolidge, zum Repräsentanten der „great silent majority“ der Amerikaner. Diese seien „weder Radikale noch Reaktionäre. Sie sind gemäßigte Leute (*middle-of-the-road folks*) und Hauseigentümer, die hart arbeiten und sich eine Regierung wünschen, die zu der alten Gewohnheit zurückkehrt, sich so wenig wie möglich in das Leben der Menschen einzumischen.“³

RHETORISCHE MOBILISIERUNG UND DIE „SOUTHERN STRATEGY“

Barton verband die Idee einer „schweigenden Mehrheit“ mit der Tugend der Mäßigung und dem Ideal der Mitte. Coolidge, seit 1920 Vizepräsident und von 1923 bis 1929 Präsident der Vereinigten Staaten, war ein Vertreter des alten republikanischen Establishments der Ostküste: wirtschaftsliberal, progressiv in Bürgerrechtsfragen, von konservativem Temperament, aber nicht ideologisch – ein idealtypischer Vertreter der Partei Abraham Lincolns. Als Nixon das Wort von der „schweigenden Mehrheit“ aufgriff, meinte er damit die gleichen Amerikaner wie Barton. Die „great majority of Americans“, sagte er 1968 auf dem Nominierungsparteitag der Republikaner, seien „decent people“, schwarz oder weiß, arbeiteten hart und zahlten Steuern; sie seien das Rückgrat Amerikas.⁴

Nixons Vorgänger im Amt hatten die gleiche Mehrheit ins Visier genommen wie er. Doch weil er die rhetorische Mobilisierung der „schweigenden Mehrheit“ mit der sogenannten „Southern Strategy“ verband, das

heißt mit dem Versuch, die Wähler im Süden für die Republikaner zu gewinnen, hieß es bald, Nixon spalte das Land, er polarisiere, um Mehrheiten zu gewinnen. Aber hatte Franklin D. Roosevelt nicht dasselbe getan, und das in viel schärferer Form, als er 1936 über seine politischen Gegner gesagt hatte: „Sie sind einmütig in ihrem Hass auf mich – und ich heiße ihren Hass willkommen“?⁵

Nixon hatte Erfolg mit seiner Strategie. 1972 gewann er mit 60,7 Prozent der Stimmen und 49 Staaten die Präsidentschaftswahl – ein Erdrutschsieg, der seine Bitte, die „schweigende Mehrheit“ möge ihn unterstützen, im Nachhinein zum Plebiszit machte. Nixon hatte die „schweigende Mehrheit“ zum Sprechen gebracht.

INFORMELLE KOALITION VON MODERATEN?

Nicht seine problematische Persönlichkeit, nicht seine Paranoia, nicht einmal die Watergate-Affäre bringt die amerikanische Linke bis heute am meisten gegen ihn auf, sondern dieser Wahlsieg. Die Linke verübelt ihm, dass er seine Partei mehrheitsfähig machte. Daher muss die „schweigende Mehrheit“ in ihrer Wahrnehmung eine Koalition von Reaktionären, Hinterwäldlern und christlichen Fundamentalisten sein. Die Linke, so scheint es, weiß genau, was die „schweigende Mehrheit“ denkt, und es gefällt ihr nicht. Wer aber kann wirklich wissen, was sie denkt?

Manche Versuche, die „schweigende Mehrheit“ zu vereinnahmen, sind wenig überzeugend. Anders als Donald Trump es darstellte, wollte eine Mehrheit der Amerikaner ihn weder 2016 noch 2020 im Weißen Haus sehen. Gut 46 Prozent der Stimmen sind keine Mehrheit, schon gar nicht Nixons „schweigende Mehrheit“. Auch Joe Biden hatte 2020 mit 51,3 Prozent nicht die „schweigende Mehrheit“ auf seiner Seite. Das heutige Amerika ist zu polarisiert für Wahlergebnisse, wie sie Lyndon B. Johnson 1964, Nixon 1968 und Ronald Reagan 1984 erzielten. Tatsächlich ist die „schweigende Mehrheit“ in den Vereinigten Staaten derzeit allenfalls eine relative Mehrheit. Die allerdings lässt sich mithilfe einer kürzlich erschienenen Studie recht genau bestimmen. Die „silent majority“ ist demnach weder „conservative“ noch „liberal“, sondern „moderate“.⁶ Die Mehrheit der Amerikaner neigte nicht den Extremen zu, meinen die Autoren, und wenn, dann vielleicht auf einem Politikfeld, auf anderen jedoch nicht. Die „schweigende Mehrheit“ als eine informelle Koalition von *moderates* auf der Suche nach einem Kandidaten der Mitte? Der moderate Republikaner Nixon hätte sich bestätigt gesehen.

Wähler der Mitte gibt es in allen liberalen Demokratien. Sind sie aber überall eine Mehrheit, zumindest eine relative Mehrheit? Und kann man sie nach dem Vorbild Nixons zum Sprechen bringen? In Deutschland hat der

Begriff der „schweigenden Mehrheit“ jedenfalls keine große Karriere gemacht. Willy Brandt sagte anlässlich des 25. Jahrestags der Kapitulation Hitler-Deutschlands, in der Bundesrepublik gebe es „keine schweigende Mehrheit und keine ins Gewicht fallende antidemokratische Minderheit“.⁷ Er widersprach damit der von der Opposition gehegten Hoffnung, dass eine „schweigende Mehrheit“ der Bundesregierung ihre Abgrenzung von der Außerparlamentarischen Opposition nicht abnahm. Der Publizist Johannes Gross hingegen zweifelte nicht an der Existenz einer „schweigenden Mehrzahl“, nicht „Mehrheit“, in der Bundesrepublik, hielt aber nichts von ihr. Der Vertraute Carl Schmitts galt als Konservativer, verstand die Analyse von Politik allerdings im Grunde nur als gute Gelegenheit, einen Aphorismus nach dem anderen zu formulieren. An der „schweigenden Mehrzahl“ störte ihn, dass sie schwieg. Deshalb sei sie nicht politisch, sondern neige dazu, „negative Mehrheiten zu bilden, bei Wahlen bloß gegen eine Regierung oder Politik zu stimmen, aber nicht Zustimmung auszudrücken“. Nixon habe dies „schmerzlich erfahren müssen“.⁸ Das schrieb Gross 1970. Zwei Jahre später bewiesen die amerikanischen Wähler das Gegenteil.

GESCHMÄHTE MITTELSCHICHT

Gross befand sich in guter Gesellschaft, denn nur wenige in der deutschen Presselandschaft verstanden, was Nixon 1969 gemeint hatte. Nicht nur der *Spiegel*, sondern auch bürgerliche Zeitungen wie die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* übernahmen die Lesart der amerikanischen Linken: Nixon habe das Land aus strategischen Gründen gespalten. Aus deutscher Perspektive ließen sich Nixons Worte anscheinend nicht dechiffrieren, ließ sich nicht erkennen, dass er die Mittelschicht beschrieben hatte, die nach amerikanischem Verständnis die gesamte arbeitende Bevölkerung umfasst. Bruce Barton hatte dafür 1919 den sowohl politisch als auch soziologisch zu verstehenden Begriff „middle-of-the-road folks“ verwendet; Gross sprach 1970 von der „Menge derjenigen, in denen sich Ressentiments gegen den Fortschritt und dessen Propheten anhäufen“.⁹ Und für den *Spiegel* bestand „Middle America“ aus „Spießbürgern“ mit „kleinbürgerlichen Vorurteilen“.¹⁰

Gross riet den Unionsparteien davon ab, sich des Begriffs der „schweigenden Mehrheit“ zu bedienen. Sie hielten sich jedoch nicht daran, denn nach dem Regierungswechsel von 1983 hatten sie dazu keinen Grund. „Es ist nunmehr höchste Zeit, daß die schweigende Mehrheit in unserem Volke aus ihrem Schlafe erwacht und Farbe bekennt, Flagge zeigt“, schrieb Franz Josef Strauß im *Bayernkurier* vom 20. Oktober 1983 angesichts der anhaltenden Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss.¹¹ Was er als dringenden Wunsch formulierte, war in Wirklichkeit längst geschehen, als die westdeutschen Wähler der Regierungskoalition aus CDU/CSU und FDP bei der Bundestagswahl vom

6. März 1983 eine Mehrheit von 55,8 Prozent gegeben hatten; 48,8 für die Union und sieben für die FDP. Zweifellos hatte die Union in dieser Zeit ein klares Bild der „schweigenden Mehrheit“ vor Augen: die von den Linksintellektuellen geschmähte breite Mittelschicht. Das erkannten auch ihre Gegner. „Der politische Erfolg“ Helmut Kohls, so konnte man 1986 im *Spiegel* lesen, gründe „auf seiner überdurchschnittlichen Durchschnittlichkeit“.¹² Ebenso wie Nixon hatte sich Kohl des Vergehens schuldig gemacht, der „schweigenden Mehrheit“ eine Stimme zu geben.

„TOXIC POLITICS“

Später verlor sich das Bewusstsein für die Herkunft und Bedeutung des Begriffs. In Deutschland gibt es heute überall und für jedes Anliegen eine „schweigende Mehrheit“. Einmal soll sie zur Wahl gehen, um eine Umgehungsstraße durchzusetzen. Dann wieder wird die Ohnmacht der „schweigenden Mehrheit“ gegenüber dem Anstieg des Gaspreises beklagt. Und schließlich sagt der Vorsitzende eines FC Bayern München-Fanclubs, „eine große schweigende Mehrheit“ der Fans finde es richtig, dass der Verein von *Qatar Airways* gesponsert werde. Zehn bis fünfzehn Prozent seien dagegen, weil sie eben noch nie in Katar gewesen seien.¹³ In jedem dieser Fälle ist *erstens* nicht klar, wer diese „schweigende Mehrheit“ sein soll, und *zweitens* unbekannt, aus welcher Quelle das Wissen über ihre Überzeugungen stammt. Schließlich kann man sich bei der „schweigenden Mehrheit“ nur auf eines verlassen: dass sie schweigt, bis sie zu den Urnen gerufen wird. Belastbar ist jedoch zumindest die Behauptung, eine „schweigende Mehrheit“ der Deutschen, Männer wie Frauen, lehne die „Gendersprache“ ab. Denn 65 Prozent haben sich 2021 in einer Umfrage dagegen ausgesprochen.¹⁴ In diesem Fall lässt sich das Denken der „schweigenden Mehrheit“ einmal dingfest machen.

Diese Mehrheit würde sich wahrscheinlich darüber freuen, wenn sie bei Politikern Gehör fände. Sie dürfte zudem wenig für das übrighaben, was der amerikanische Kolumnist George F. Will als „toxic politics“¹⁵ bezeichnet. Wokeness-Aktivistinnen nennen heute vieles „toxisch“, klassische Rollenbilder zum Beispiel, Männlichkeit oder die westliche Zivilisation. Toxisch dürfte indes eher der Glaube lautstarker Minderheiten sein, eine „schweigende Mehrheit“ zu vertreten, die angeblich mit den herrschenden Zuständen nicht einverstanden sei. Diese Überzeugung haben radikale Klimaaktivisten und Kämpfer für Wokeness mit den Propagandisten eines neuen völkischen Nationalismus gemeinsam.

Man muss schon an der liberalen Demokratie verzweifeln, um zu glauben, dass die „schweigende Mehrheit“ von den Denkstrukturen dieser Radikalen geprägt sei. Stattdessen ist mit Bruce Barton anzunehmen, dass die Angehörigen der „schweigenden Mehrheit“ in Deutschland weder Radikale

noch Reaktionäre sind, sondern „middle-of-the-road folks“ mit einer gewissen Sehnsucht nach Mäßigung. Wer die „schweigende Mehrheit“ gewinnen will, sollte deshalb befolgen, was der Tory-Politiker George Canning 1819 in Anlehnung an ein Zitat von Edmund Burke gesagt hat: „Ich werde den aufdringlichen Lärm von ein paar Grashüpfern, die unter einem Farnbusch zirpen, nicht mit den Stimmen der erhabenen Ochsen verwechseln, die in nüchternen Gelassenheit auf dem Feld umherschweifen.“¹⁶

¹ Richard M. Nixon: „January 23, 1973: Address to the Nation Announcing an Agreement on Ending the War in Vietnam“, in: University of Virginia, Miller Center: Presidential Speeches. Richard M. Nixon Presidency, <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/january-23-1973-address-nation-announcing-agreement-ending-war> [letzter Zugriff: 03.02.2023].

² Ders.: „November 3, 1969: Address to the Nation on the War in Vietnam“, in: ebd., <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/november-3-1969-address-nation-war-vietnam> [letzter Zugriff: 03.02.2023].

³ Bruce Barton: „Concerning Coolidge“, in: Collier's. The National Weekly, 64. Jg., Nr. 17, 22.11.1919, S. 8, S. 24, S. 28, hier S. 28.

⁴ Richard M. Nixon: „Address Accepting the Presidential Nomination at the Republican National Convention in Miami Beach, Florida“, 08.08.1968, in: University of California, Santa Barbara, The American Presidency Project, www.presidency.ucsb.edu/documents/address-accepting-the-presidential-nomination-the-republican-national-convention-miami [letzter Zugriff: 03.02.2023].

⁵ Franklin D. Roosevelt: „Address at Madison Square Garden, New York City“, 31.10.1936, in: ebd., www.presidency.ucsb.edu/documents/address-madison-square-garden-new-york-city-1 [letzter Zugriff: 03.02.2023].

⁶ Siehe Anthony Fowler u. a.: „Moderates“, in: American Political Science Review, 05.09.2022, S. 1–18.

⁷ Willy Brandt: „Verpflichtung zum Frieden und Wahrung von Freiheit und Recht, 8. Mai 1945“, in: Bulletin der Bundesregierung, Nr. 63, 09.05.1970, S. 591f., hier S. 592.

⁸ Johannes Gross: „Konservativ auf deutsch“, in: Der Spiegel, Nr. 12, 14.03.1971.

⁹ Ebd.

¹⁰ „Bleibt friedlich“, in: Der Spiegel, Nr. 21, 17.05.1970.

¹¹ Franz Josef Strauß: „Frieden und Freiheit sind unser Auftrag“, in: Bayernkurier, 20.10.1983.

¹² Guy Kirsch / Klaus Mackscheidt: „Der Amtsinhaber“, in: Der Spiegel, Nr. 16, 13.04.1986.

¹³ Siehe „Schweigende Mehrheit zur Wahl bewegen“, in: Münchner Merkur – Holzkirchner Merkur, 10.10.2022; Markus Minten: „Gaspreisbremse dringend notwendig“. Podiumsdiskussion. Experten sprechen beim UGO-Abend über Energie von gestern, heute und morgen“, in: Nordwest-Zeitung. Ausgabe Kreiszeitung Friesland, 27.10.2022; Bernd Hofmann: „Die Qatarer lachen über uns“. Interview, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 18.12.2022.

¹⁴ Siehe: „Die Bürger wollen keine Gendersprache“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Onlineausgabe, 23.05.2021, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/grosse-mehrheit-laut-umfrage-gegen-gendersprache-17355174.html [letzter Zugriff: 03.02.2023].

¹⁵ George F. Will, Why Toxic Politics Thrives in an Age of Plenty, in: The Washington Post, 25.11.2022.

¹⁶ The Speeches of The Right Honourable George Canning. With a Memoir of His Life. In Six Volumes, hrsg. von Roger Therry, London 1828, Bd. IV, S. 178.

„Ich bin für mehr Humor“

Wie eine deutsche Schriftstellerin auf die aktuelle Rassismusdebatte reagierte und warum sie von Empathie fasziniert ist

JACKIE THOMAE

Geboren 1972 in Halle an der Saale, Journalistin und Schriftstellerin. Sie lebt in Berlin. Ihr 2019 erschienener Roman „Brüder“ stand im Erscheinungsjahr auf der Shortlist des Deutschen Buchpreises.

Frau Thomae, durch Ihren zweiten Roman „Brüder“ sind Sie nach eigenen Worten von einer Berliner Schriftstellerin zu einer schwarzen Schriftstellerin geworden. Wie kam es zu dieser Verwandlung und welche Auswirkungen hatte sie?

Jackie Thomae: In meinem ersten Roman „Momente der Klarheit“ ging es um eine Gruppe von Großstädtern in der Krise. Die Herkunft dieser Figuren spielte nur am Rande eine Rolle, und meine Herkunft war in der Rezeption des Buches ebenfalls eher nebensächlich. In „Brüder“ habe ich den Titelfiguren eine Familiengeschichte gegeben, die meiner ähnlich ist. Der Vater ist ein Afrikaner, der in der DDR studiert hat. Die Parallele war offensichtlicher als beim ersten Roman, obwohl ich natürlich auch Großstädterin bin und Krisen habe.



Foto: © Urban Zintel, Berlin

Der Roman sollte kein aktuell-politischer Beitrag sein, er hat aber einen Zeitgeisternerv getroffen. Rezensionen, in denen „Buch der Stunde“ steht, die haben mich gefreut. Die Aufmerksamkeit, die das Buch bekommen hat, hat mich ebenfalls gefreut, aber am glücklichsten war ich darüber, wie viele meiner Leser den Roman exakt so verstanden haben, wie ich ihn gemeint habe. Gleichzeitig ist viel, wenn nicht mehr denn je, über Rassismus diskutiert worden, auch in Deutschland, und ich bin eine deutsche Stimme, also wollte man die hören.

Selbstironisch haben Sie konstatiert, inzwischen als „Expertin und Teilzeitklassensprecherin für Deutsche of Color“ zu gelten. Was behagte Ihnen an Ihrer neuen Rolle – als „schwarze Stimme“ – nicht, und warum stellten Sie sich ihr dennoch?

Jackie Thomae: Ironischerweise ist es ein sogenanntes „white privilege“, nur für sich selbst sprechen zu dürfen und nicht für eine gesamte Gruppe. Für mich war es nun für eine Weile so, dass ich viele Anfragen bekam, bei denen es um schwarze Themen ging, so als würde ich die per se alle abdecken und beantworten können. Konnte ich nicht, also musste ich lernen, „Ich weiß es nicht“ zu sagen.

Man stellte mir auch Fragen, auf die die Antwort bereits feststand. Selbstverständlich bin ich gegen Rassismus. Selbstverständlich schockiert mich Gewalt. Wie die meisten anderen auch. Und wieder andere Fragen zielten auf Antworten ab, für die es mittlerweile einen Begriff gibt, nämlich: „Racism Porn“. Man fragte mich nach meinen Erfahrungen und Erlebnissen mit Rassismus. In meiner Kindheit, in meiner Jugend, im Osten, im Westen, im Alltag, in der Literaturbranche. Mir fiel

auf, dass die Fragen nach dem Alltagsrassismus auf mich denselben Effekt hatten, den der Alltagsrassismus selbst hat: Ich war „die Andere“, die Exotin. Diese Rolle hat mich deshalb so befremdet, weil ich sie seit Jahrzehnten nicht mehr innehatte. Was wiederum ein gutes Zeichen ist.

Mein Roman erschien in einem Moment, in dem man dringend über Rassismus sprechen wollte, sich aber oft nicht sicher war, wie – was ich verstehe. Es ist ein ernstes Thema, und man war jetzt an einem Punkt, an dem man alles richtig machen wollte. Deshalb war ich in den meisten Fällen auch gern bereit, diese Fragen zu beantworten. Außerdem gehört es dazu, wenn man mit einem Roman unterwegs ist. Nach dem Schreiben kommt das Reden. Und das kann nach dem Schreibprozess auch viel Spaß machen, besonders dann, wenn es wirklich konkret um meine Arbeit geht. Im Moment arbeite ich an einem anderen Thema und bin wirklich gespannt, welche Fragen man mir dann stellen wird.

Mit welchen Hoffnungen, aber auch Befürchtungen verfolgen Sie die aktuellen Rassismusdebatten?

Jackie Thomae: Ich wünsche mir mehr Vernunft und Pragmatismus. Ich weiß, dass ich mich anhöre wie eine Lokalpolitikerin, aber das bringt das Thema mit sich. Damit meine ich, dass man sich auf Wege und Ziele einigt, die für alle besser sind. Selbstverständlich sind barrierefreie öffentliche Orte wichtig, das würde jeder unterschreiben, auch diejenigen, die im Moment nicht direkt davon betroffen sind. Und ich denke, dass die meisten Leute auch gegen Rassismus sind. Eines der Kommunikationsprobleme sehe ich

deshalb auch darin, dass nicht so richtig klar ist, wer hier mit wem worüber diskutiert. Wie die konkreten Ziele oder eine Zukunftsvision aussehen. Stattdessen geht es entweder darum, was man angeblich nicht mehr darf. Was meist so nicht stimmt, denn wir leben nicht in einer Diktatur. Während die anderen darüber reden, was sie verletzt oder was andere verletzen könnte. Beides ist nicht lösungsorientiert, beides hört sich verschnupft und viel zu privat an.

Deshalb bin ich auch dafür, dass man die Dinge recherchiert, bevor man sie diskutiert. So wurde ich zum Beispiel einmal gefragt, warum der deutsche Literaturbetrieb so weiß sei. Das kann ich als Autorin eigentlich nicht beurteilen. Aber wenn man sich mit Verlegern unterhält, wird man erfahren, dass sie ihr Personal gern diverser einstellen würden, wenn sich mehr Leute anderer Herkunft bewerben würden. Die Sache ist also komplexer. Sie fängt damit an, was Leute lernen und studieren und in welche Branchen es sie anschließend zieht. Dieses Bild kann sich im Laufe der Jahre oder Jahrzehnte grundlegend ändern, aber das erklärt erst einmal, warum diese Branche auf den ersten Blick nicht besonders divers erscheint.

Ich weiß nicht, ob die täglichen Meldungen von Änderungen in alten Büchern einen so großen Einfluss auf unser Miteinander haben. Aus meiner Berufserfahrung weiß ich aber, dass es immer ein Fehler ist, seine Zuschauer, Leser oder generell Mitmenschen zu unterschätzen. Ich glaube nämlich sehr wohl, dass auch Kinder und Jugendliche in der Lage sind, zu verstehen, dass sie ein Buch lesen, in dem Worte verwendet werden, die man heute nicht mehr sagt, dass sie diese richtig einordnen müssen, dass sich Sprache in

einem ständigen Wandel befindet. Wenn man sich das vor Augen hält, wird einem auch klar, dass man später viele unserer heutigen Ideen wieder verwerfen wird.

Privat bin ich für mehr Humor und für mehr Verbindendes. Als Autorin beneide ich immer Musiker. Das sind die Künstler, die jeden erreichen, wenn es gut läuft. Durch die Ohren mitten in die Seele, da ist Literatur viel sperriger. Aber was man auch mit Texten erreichen kann, ist die Aussage, da ist ein Mensch. Der hat Hoffnungen, Ängste, Sehnsüchte, genau wie du.

Viele bemühen sich, den Anforderungen des Diskurses zu entsprechen, stolpern aber bereits über die Begrifflichkeiten. „People of Color“ [PoC] reicht manchen nicht mehr, inzwischen scheint „Black Indigenous People of Color“ [BIPoC] korrekter zu sein ...

Jackie Thomae: Ich finde es gar nicht so kompliziert. Wenn Leute sich mit Bezeichnungen, die man früher für sie verwendet hat, nicht wohlfühlen, kann man diese weglassen. Das betrifft nicht nur das Thema Rassismus. So nennt man schon seit Langem eine unverheiratete Frau nicht mehr „Fräulein“, was niemand vermisst. Wenn andererseits Leute nicht jede neue Abkürzung, die die „New York Times“ verwendet, sofort mitbekommen und anwenden, heißt das weder, dass sie sich damit ins soziale Aus schießen, noch heißt es, dass sie stattdessen Worte benutzen müssen, die andere beleidigen. Es war auch früher schon möglich, miteinander oder übereinander zu reden, ohne sein Gegenüber herabzusetzen. Und es ist auch außerhalb der sogenannten urbanen Eliten möglich. Ich glaube, wir wären viel

weiter, wenn wir uns selbst in diesem Punkt mehr zutrauen würden. Weiß ich ein Wort nicht, kann ich mein Gegenüber fragen. Weiß ich die Selbstbezeichnung einer Gruppe nicht, lebe ich in einem Zeitalter, in dem ich mir in ein paar Sekunden diese Information besorgen kann. Ich glaube weder, dass der tägliche Umgang zu einem Minenfeld geworden ist, denn gerade im täglichen Umgang verwendet man Begriffe wie PoC gar nicht, sondern redet sich mit Namen an, noch glaube ich, dass man hinter jeder Unwissenheit Rassismus wittern sollte.

Die Protagonisten Ihres Romans sind zwei, einander unbekannte Halbbrüder, die in der DDR geboren wurden und im vereinten Deutschland erwachsen werden. Wegen ihres gemeinsamen aus Senegal stammenden Vaters haben sie dunkle Haut, sodass Rassismus für sie unweigerlich zum Thema wird. Doch anders, als es manch einer erwartet haben mag, wird die Problematik eher wenig dramatisch und noch nicht einmal als im Mittelpunkt stehend umrissen. Ist das auch Ihre authentische Wahrnehmung, zumal als Ostdeutsche?

Jackie Thomae: „Brüder“ ist als Gesellschaftsroman gemeint und glücklicherweise auch als solcher aufgenommen worden. Das heißt, dass ich mich darin mit vielen Themen befasse. Damit, was es heißt, dieser Generation anzugehören, was es heißt, ein Mann zu sein, ein Vater zu sein, erfolgreich oder auf der Suche zu sein, zu lieben, sich für einen Wohnort oder eine Lebensform zu entscheiden. Dinge, die Menschen eben beschäftigen, vor der Kulisse der Jahrzehnte ab den 1980er-Jahren bis heute.

Die Herkunft der Brüder, also schwarze Deutsche zu sein, und auch der abwesende Vater sind Aspekte, die vorkommen, aber eben nicht ihr gesamtes Leben bestimmen. Das hat viel mehr Facetten als ihre Hautfarbe, alles andere würde viel zu kurz greifen und das Bild einengen. Und genau das will ich nicht. Weder für meine Protagonisten noch für mich. Ich denke nicht, dass das ein Ost- oder Westphänomen ist.

Sie entwickeln in Ihrem Roman – eigentlich schon liebevoll – zwei sehr unterschiedliche männliche Charaktere. Wie wichtig ist das Sich-Einfühlen, wie wichtig ist Betroffenheit für die Literatur und die gesellschaftliche Verständigung? Wie wichtig ist der Perspektivwechsel von Eigen- und Fremdwahrnehmung – auch vor dem Hintergrund der Debatte, wer noch Gedichte von PoC übersetzen, wer welche Rollen im Schauspiel und wer welche Haartracht übernehmen darf?

Jackie Thomae: Empathie ist eine faszinierende menschliche Fähigkeit, überlebenswichtig und auch noch unterhaltsam, und der Grund, aus dem wir uns überhaupt so gern Geschichten erzählen, denn: Was gibt es Interessanteres als andere Menschen? Unter Betroffenheit verstehe ich eher ein kurzes Gefühl, das einen zum Beispiel beschleicht, wenn man die Nachrichten schaut: Oh, das ist aber schlimm. Und das trägt keine Geschichte, weder aus der Leser- noch aus der Autorenperspektive. Also Empathie ja, beruflich und privat.

Aber zu Ihrer eigentlichen Frage: Ich glaube schon, dass ein weißer, männlicher, älterer Übersetzer in der Lage ist, das Werk

einer jungen schwarzen Autorin nicht nur professionell in eine andere Sprache zu übertragen, sondern auch auf der emotionalen Ebene zu verstehen. Ich traue mir das zu, ich traue anderen Menschen das zu, weil viele von uns das können, siehe Einfühlungsvermögen. Aber: Die eigentliche Frage ist ja die, wer was noch darf. Und das sind, wie gesagt, Fragen, bei denen man sich nur auf eine Info aus der Presse konzentriert (in dem Fall der Wirbel um das Gedicht von Amanda Gorman), für deren Beantwortung man sich aber intensiver mit dem Thema befassen müsste. Dazu gehört zum Beispiel, dass man sich sonst kaum für Übersetzer und ihre großartige Arbeit bei recht kleinen Honoraren interessiert, plötzlich aber aus allen Ecken Experten auftauchen. Dazu gehört der Entscheidungsprozess innerhalb der Verlage. Dazu gehört die Frage, ob man verlagsintern vielleicht der Meinung ist, dass eine Übersetzerin, die in Alter, Geschlecht und Herkunft der Autorin ähnlich ist, sich besser für die Vermarktung eignet und so weiter. Ohne dieses Hintergrundwissen will ich derartige Entscheidungen nicht bewerten.

Ähnlich ist es bei Schauspielern und ihren Rollen. Natürlich ist es ihre Kunst, einen komplett anderen Menschen darstellen zu können. Gleichzeitig beklagen sich Schauspieler, die Minderheiten angehören, dass sie zu wenige Rollen bekommen. Die gute Entwicklung ist hier, dass mittlerweile viel diverser besetzt wird. Auch weil viel diverser geschrieben und erzählt wird. Denn wenn wir über Kunst sprechen, geht es auch immer um Zeitgeist, Ästhetik und persönlichen Geschmack. Wie gesagt, ich spreche hier als Außenstehende, und was ich sehe, ist eine Entwicklung, die in den letzten paar Jahren an Tempo

aufgenommen hat. Und die wohl einigen Leuten zu schnell, anderen wiederum zu langsam geht. Das liegt in der Natur der Sache.

Wie viel von Schillers „Alle Menschen werden Brüder“ steht hinter Ihrem Roman und Ihrer Arbeit?

Jackie Thomae: Am Titel „Brüder“ mochte ich von Anfang an die Mehrdeutigkeit. Ich habe aber eher an John Lenons „brotherhood of men“ aus „Imagine“ als an Schiller gedacht. Doch es sind beides Utopien, an denen das Bezaubernde und gleichzeitig das Tragische ist, dass wir diejenigen sind, die sie umsetzen könnten und uns so schwer damit tun.

Ist die Normalität des Ungleichen, in der Unterschiede nicht übersehen oder verleugnet, aber auch nicht verabsolu-

tiert werden, ein möglicher Ansatz, um die Verkrampfungen des Rassismuskurses zu lockern?

Jackie Thomae: Normalität im Sinne von unproblematisch finde ich gut. Wenn man dem jeweils anderen zugesteht, normal zu sein, ist das womöglich der unaufgeregteste Schritt in ein entspanntes Miteinander. Nur kommt „normal“ ja von „Norm“, und die Frage ist, wer die Norm vorgibt. Ich habe letztens irgendwo gelesen, dass wir als Gesellschaft den Begriff dessen, was als normal gilt, ständig erweitern. Leider kann ich die Quelle nicht nennen, weil ich sie komplett vergessen habe, aber ich fand diese Aussage sehr einleuchtend und beruhigend, ja geradezu optimistisch.

Die Fragen stellte Bernd Löhmann schriftlich am 10. Februar 2023.

Unverzichtbare Sprachkritik

Notizen zu einem „Wörterbuch für Gedankenlose“

MICHAEL ZÖLLER

Geboren 1946 in Würzburg, emeritierter Professor für Politische Soziologie und Leiter der Amerika-Forschungsstelle, Universität Bayreuth.

Allen, die versuchen, mit der Sprache pfleglich umzugehen, gilt *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen* als ein Muster wirksamer Sprachkritik. Von den Beispielen für die Sprache des „Dritten Reichs“, die Dolf Sternberger gemeinsam mit Gerhard Storz

und Wilhelm E. Süskind unter diesem Titel zusammengetragen hat, blieb kaum etwas im Sprachgebrauch erhalten. Bezeichnende Ausnahme ist der „Kulturschaffende“ als Ausdruck der Fürsorge, die ein erfolgloser Maler und seine „Bewegung“ Auserwählten dieser Gruppe angedeihen ließ. Der meist ahnungslos verwendete Begriff dient leider weiterhin als Sammelbezeichnung für höchst unterschiedliche Arten von Künstlern, wenn es um deren Förderung geht.

Auch wenn der Jargon der „Volksgenossen“ nahezu versickert ist, bleibt Sprachkritik doch unverzichtbar für eine politische Kultur, in der wir auf den Zugang zu Informationen angewiesen sind, der uns erlaubt, obwohl grundverschieden, in staatsbürgerlicher Gleichheit an öffentlichen Auseinandersetzungen teilzunehmen. Dabei reichen die Gegenstände solcher Kritik von leichteren, jedoch keineswegs folgenlosen Verfehlungen an der Sprache bis hin zu Formen des Gesinnungszwangs oder gar der unverhohlenen Refeudalisierung, also dem Versuch, individuelle Rechte in Gruppenprivilegien zu verwandeln.

Es ist daher nicht unbedingt ein bildungsbürgerlicher Snobismus, Politiker zu kritisieren, wenn sie, „um etwas rüberzubringen“, die Sprache durch eine vermeintlich populäre Ausdrucksweise malträtieren. Ebenso ist es mehr als schlichtes Beharren auf dem Gewohnten, das Gendern zu hinterfragen, wenn es nicht nur Sätze zerhackt, sondern auch zu widersinnigen Aussagen führt, die im Interesse der Correctness hingenommen werden. Fatale Missverständnisse drohen, wenn Journalisten allzu oft anderes verbreiten, als sie eigentlich ausdrücken wollten, weil sie die indirekte Rede nicht beherrschen. Bewusste Irreführung ist es dagegen, wenn ein unangenehmer Zwang im Sinne eines „Newspeak“ – „Neusprech“ – euphemistisch umbenannt wird, und schließlich entwertet es die Verfahren der Meinungsbildung, wenn diese nicht mehr als Mittel der Entscheidungsfindung, sondern als selbstzweckhafte, gemeinschaftsbildende Veranstaltung beschrieben werden – ganz zu schweigen von identitären Ausdrucksformen, die den Menschen als Funktion zugeschriebener Eigenarten behandeln.

Ein „Wumms“ also, die denkbare Reaktion eines im Auto festgeschnallten Kindes auf eine Karambolage, fällt als politische Aussage in die Kategorie „platt, aber nicht gefährlich“. Abgesehen von der betrüblichen Einschätzung unserer Verständnissfähigkeit handelt es sich lediglich um ein Selbstlob dessen, der uns erklären will, wie sehr er sich unseretwegen ins Zeug gelegt habe. Anders als im Falle der „Ruck-Rede“ eines Bundespräsidenten ist damit allerdings nicht die Aufforderung verbunden, wir sollten uns bewegen, und zwar in eine bestimmte Richtung.

„ALLMÄHLICHE VERFERTIGUNG DER GEDANKEN BEIM REDEN“

Sehr wohl zur Mitwirkung aufgerufen sind wir jedoch, wenn die Beeinträchtigung des Redeflusses der Gendergerechtigkeit dienen soll oder wenn ein neu ins Amt gekommener Minister uns jedenfalls anfangs an seinen Gewissensqualen teilhaben und deren Auflösung zu Ende denken ließ, als sei Heinrich von Kleists Traktat *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* ein Lehrbuch der Rhetorik.

Auch diese beiden sonst recht unterschiedlichen Versuche unserer Einbeziehung sind kaum beängstigend und scheinen sich auf wiederum verschiedene Weise von selbst zu erledigen. Ohne Gewalt gegen die Sprache oder die Logik kann man dem Gendergebot entsprechen, wenn geschlechtsneutrale Bezeichnungen wie „Studierende“ zur Hand sind. Der unbedingte Zwang jedoch führt sich ad absurdum, so etwa, wenn in einer Nachrichtensendung zu hören ist, „die Mehrheit der Teilnehmer:innen“ sei „weiblich“ gewesen.

Der Minister schließlich, der uns mitnehmen will, indem er uns zu Leidensgenossen macht, wurde längst von der Wirklichkeit eingeholt und klingt inzwischen eben wie ein Minister.

Schon bedenklicher – wenn auch ohne irreführende Absicht – ist es, dass viele Nachrichtenredaktionen der Rundfunkanstalten mit der indirekten Rede „auf Kriegsfuß“ zu stehen scheinen. So hört man immer wieder, eine Regierung, ein Politiker oder ein Verband habe angekündigt, man „würde“ dies oder jenes unternehmen, obwohl solche Akteure, denen selten das notwendige Selbstvertrauen fehlt, sich durchaus nicht konditional ausgedrückt hatten, also keineswegs vorsichtshalber sagen wollten, sie „würden“ etwas in die Tat umsetzen, sollten gewisse Voraussetzungen erfüllt sein. Umgekehrt fehlt das „würde“ oft dort, wo es gefordert wäre: so in der Nachricht, die Grünen akzeptierten jetzt das wiederzubelebende CETA-Abkommen, das sie vor Jahren ablehnten, weil es „die Interessen der Konzerne begünstigte“. Anders als der Nachrichtenredakteur, der in diesem Falle nicht bemerkt hat, dass er sich die Meinung der damaligen Grünen zu eigen macht, weiß sein Arbeitgeber sehr wohl, was er tut, wenn er die zutreffend so genannte „Gebühreneinzugszentrale“ zum „Beitragsservice“ umbenennt.

Ebenso deplatziert ist es, eine Sozialhilfe als „Bürgergeld“ zu bezeichnen, obwohl es weder um einen staatsrechtlichen Status noch um einen kulturellen Habitus geht, die gemeinten Empfänger also keineswegs „eingebürgert“ oder gar „bürgerlich“ sein müssen. Immerhin verstehen wir meist richtig, was mit der verunglückten indirekten Rede gemeint war, und die euphemistische Bezeichnung der Rund-

funkfinanzierung lässt uns keineswegs deren Zwangscharakter vergessen, auch wenn sie so klingt, als sei Franziska Giffey am Werk gewesen.

QUASISTÄNDISCHE REPRÄSENTATION IMAGINIERTER INTERESSEN

Ganz anders verhält es sich mit „Demokratisierung“ und „Diskurs“ – zwei Konzepten, die sich beständig weiterverbreiten haben, weil „Mehr Demokratie wagen“ und „Wir können über alles reden“ so klingt, als werde doch nur eingefordert, worauf wir uns im Grunde längst verpflichtet hätten. Sollte Willy Brandts Forderung nach mehr Demokratie politisch verstanden werden, sodass es darum ginge, alle jeweils Betroffenen an allen sie jeweils betreffenden Entscheidungen zu beteiligen, bliebe doch immer noch die Frage, wer damit eigentlich gemeint sein könnte. Wenn nämlich die soziale Ordnung immer weniger dem Bild einer ständischen Gesellschaft entspricht, in der, sollte es sie je gegeben haben, alle sozusagen mit „Haut und Haaren“ deutlich unterscheidbaren Gruppierungen angehörten und sich ihnen zurechneten, dann ist Teilhabe an Herrschaft und deren Kontrolle nicht mehr durch Addition solcher zugesprochenen Identitäten organisierbar.

Versucht man es dennoch, so erweist sich der undemokratische Charakter der Demokratisierung: Im harmloseren Falle als quasiständische Repräsentation imaginierter Interessen in einem Rundfunkrat, die man wie auch immer kombinieren kann, ohne Anforderungen an das Sendeprogramm zu erkennen, oder aber in den

noch weniger hinnehmbaren, aber verbreiteten Fällen, in denen etwa die Beschäftigten eines Bereiches ihre Interessen als eine Forderung des Allgemeinwohls präsentieren und zulasten der Nutzer durchsetzen; eine „Demokratisierung“, die auch durch die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Betroffenheit nicht überzeugender wird.

Die andere, gegenwärtig noch gängigere Behauptung eines Demokratiedefizits, deren Fremd- und Selbstbezeichnung sich nicht vom griechischen *demos*, sondern vom lateinischen *populus* herleitet, löst das Problem der Bemessung von Betroffenheit auf simple Weise: Das scheinbar inklusive „Wir sind das Volk“ wird gleich danach exklusiv durch Nennung derer ergänzt, die nicht dazugehören. Bei den amerikanischen Erfindern dieser Denkweise waren es in den 1880er-Jahren „millionaires and tramps“ – und nicht nur bei Donald Trump haben inzwischen Chinesen, Migranten und „Sozialschmarotzer“ die Rolle der Tramps, also der Landstreicher, übernommen.

BILDUNGSPROZESS ALS KOLLEKTIVE VERANSTALTUNG

Doch ging es bei „Mehr Demokratie wegen“ wirklich nur um politische Mitwirkungsrechte? Schon Brandts gequälte Erläuterung seiner Parole, „Demokratie“ sei als „grundsätzliches Prinzip“ zu verstehen (wie könnte ein Prinzip nicht grundsätzlich sein?), „das alles gesellschaftliche Sein des Menschen beeinflussen und durchdringen muss“, deutet in eine andere Richtung. Es blieb einem Pädagogen überlassen, die erzieherische Idee deutlich

zu formulieren: Nach Hartmut von Hentig kommt es darauf an, „demokratisch zu leben, nicht nur in einer Demokratie“. Ob Jean-Jacques Rousseau an dieser Stelle erwähnt werden muss oder auch nicht – wir haben es jedenfalls mit einem Bildungsprozess zu tun, der als kollektive Veranstaltung gedacht ist, wobei der Weg schon als das Ziel erscheint.

DER DISKURS WIRD UBIQUITÄR

So auch im Falle des Diskurses, eines Begriffs, der aus einer sozialphilosophischen Schule stammend als gesunkenes Kulturgut in die Alltagssprache eingesickert ist. Wiederum bietet sich eine vordergründige Erklärung an, die wegen der angeblichen Harmoniesucht der Deutschen auch plausibel wirkt: Diskurs klinge so viel umgänglicher als etwa „Auseinandersetzung“ oder gar „Streit“. Doch auch in diesem Falle steckt mehr dahinter. Es geht nicht um Politik als ein Entscheiden zwischen Handlungsalternativen, sondern um das (platonische, idealistische) Freilegen einer nur durch die beklagenswerten Gegebenheiten verdunkelten Übereinstimmung, was wiederum nach einer kollektiven Veranstaltung verlangt, da der Einzelne „keine allgemeinen Interessen antizipieren kann“. Dem so argumentierenden Philosophen gelingt dies freilich, während er allein an seinem Schreibtisch sitzt. Diskurs wird jedenfalls ubiquitär, sei es als gedankenlos verwendete Floskel, wenn in der Einladung zur Mitgliederversammlung eines Vereins ein Diskurs angekündigt wird, sei es als Rechtfertigung einer Verwechslung von Aufgaben, wenn die Direktorin der Kasseler *documenta* nicht

das Präsentieren von Kunst, sondern das In-Gang-Setzen von Diskursen als ihre Aufgabe hervorhebt, und schließlich auch in Verhaltensweisen, die dem Argumentationsmuster ohne Verwendung des Diskursbegriffs entsprechen, indem ein Papst nur Entwicklungen anstoßen will, von deren Ergebnissen er einstweilen keine Vorstellung hat.

Auch in solchen Fällen wird das Mittel zum Ziel oder die Ziellosigkeit zum Mittel. Es entsteht der Glaube an eine entgrenzte Kommunikation, den es nicht irritiert, gleichzeitig als Selbstzweck sowie als Vielzweck dienen zu sollen, weshalb laut Jürgen Habermas „kein Fixpunkt mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selber“ benötigt wird. Vor-

sichtig ausgedrückt: Diesem Denken fällt es schwer, Gesellschaft als ein System arbeitsteilig verbundener Einheiten zu verstehen, die in jeweils andersartigen Verfahrensweisen ihrer eigenen Logik folgen.

Gegen solche Illusionen helfen sprachkritische Beiträge zu einem „Wörterbuch für Gedankenlose“, besonders in der Form der Glosse, also der geschärften Zunge. Ein neues „Wörterbuch des Unmenschen“ dürfte freilich gefordert sein gegen identitäre Parolen, denn diese sind im strikten Sinne unmenschlich, weil sie Rechte und Erkenntnisfähigkeit nicht dem Menschen als solchem („wie er geht und steht“), sondern nur dem Träger bestimmter zugeschriebener oder von ihm selbst reklamierter Eigenarten zugestehen.

Machtdenken



Der Einfluss von Ideologien auf Großmachtkonflikte

BRENDAN SIMMS

Geboren 1967 in Dublin, Historiker, Direktor des Centre for Geopolitics, Department of Politics and International Studies, Universität Cambridge (Großbritannien).

Die Vorstellung, dass Ideologie und Machtpolitik eng miteinander verbunden sind, ist in der europäischen Geschichte gang und gäbe. Große ideologische Umwälzungen gelten als Vorboten schwerer zwischenstaatlicher Konflikte. Im 16. und 17. Jahrhundert waren die

Konfessionskriege nicht nur Bürgerkriege, sondern auch Konflikte zwischen Staaten, wie etwa zwischen England und Spanien. Selbst die Französische Revolution mit ihrer Entschlossenheit, „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ im restlichen Europa zu verbreiten, stürzte den Kontinent in einen mehr als zwanzig Jahre andauernden Flächenbrand, bei dem es ebenso um den Wunsch, die exorbitante Macht Frankreichs einzudämmen, wie um die Wiederherstellung der „alten Ordnung“ ging.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der Kampf gegen den Bolschewismus mit dem lange anhaltenden Bestreben verknüpft, den russischen territorialen Expansionismus in Schach zu halten. Aus diesem Grund sprechen die renommierten Historiker Vladimir Zubok und Constantine Pleshakov, die sich mit sowjetischer Außenpolitik befassen, davon, diese sei von einem „revolutionär-imperialistischen Paradigma“, das heißt von einer Mischung aus zaristischer und leninistischer Tradition, geleitet. In ähnlicher Weise war auch die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus eine Fortsetzung des bereits bestehenden Kampfes gegen die deutsche Vorherrschaft in Europa. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts stand im Zeichen des Kalten Krieges, der zum einen eine Konfrontation zwischen kommunistischer Diktatur und kapitalistischer Demokratie und zum anderen einen Wettstreit um die geopolitische Vorherrschaft zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten darstellte.

„NEUES POLITISCHES DENKEN“

Dieser Zusammenhang war jedoch nie einfach. Ideologien waren oft Triebfeder für Konflikte zwischen Großmächten, sie konnten allerdings auch quer über deren Grenzen hinausgehen. Die intensivste Großmachtrivalität im 16. und 17. Jahrhundert bestand zwischen dem katholischen habsburgischen Spanien und dem katholischen Frankreich. Einige der treuesten Verbündeten des revolutionären und napoleonischen Frankreichs waren deutsche Fürsten, die hofften, den Umbruch nutzen zu können, um sich von der österreichisch-preussischen Vormundschaft zu emanzipieren. Die Sowjetunion ging, zumindest zeitweise, eine enge Verbindung mit Nazideutschland ein, die auf der gemeinsamen Feindschaft gegen die „angelsächsischen“ Mächte beruhte. Beide fühlten sich von dem ausgeschlossen, was sie als ihren Anteil an den Ressourcen der Welt betrachteten. Ebenso nutzten Richard Nixon und Henry Kissinger die chinesisch-sowjetische Spaltung aus, um eine der kommunistischen Mächte, die Sowjetunion, gegen eine andere, die Volksrepublik China, auszuspielen.

In den späten 1980er-Jahren stellte Michail Gorbatschows „Neues politisches Denken“ – oder einfach „Neues Denken“ – in der Sowjetunion schließlich die globale Geopolitik auf den Kopf. Was als Glasnost („Offenheit“) und Perestroika („Wiederaufbau“) begann, mündete bald in das Ende des Ost-West-Konflikts. Am Ende des Jahrzehnts erlaubte die neue „Sinatra-Doktrin“ Gorbatschows – eine Anspielung auf das weltbekannt gewordene Lied Frank Sinatras *My Way* – den Satellitenstaaten, „ihren Weg“ zu gehen, und beendete rasch den Kalten Krieg.

Großmachtkonflikte schienen der Vergangenheit anzugehören und wurden von Globalisierung, transnationalen Prozessen und sonstigen Belangen, wie etwa Umweltthemen, abgelöst. Gleiches gilt auch für grundlegende

ideologische Konflikte, wie die weit verbreitete Annahme (basierend auf einer verzerrten Sichtweise der *eigentlichen* Aussagen von Francis Fukuyama), dass die Geschichte mit dem Triumph des westlichen liberalen Kapitalismus „beendet“ sei. Dies war stets eine recht optimistische Sichtweise, da die Regierung der Volksrepublik China nach der Niederschlagung der demokratischen Proteste auf dem Platz des Himmlischen Friedens im Juni 1989 den machtpolitischen und den ideologischen Kampf mit Vehemenz weiterführte. Westliche Beobachter verwechselten die Entschlossenheit Pekings, sich wirtschaftlich zu modernisieren, um es mit den Vereinigten Staaten aufzunehmen, fälschlicherweise mit dem Beginn einer unaufhaltsamen politischen Öffnung.

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 räumten endgültig mit der Vorstellung auf, die Feinde des Westens würden still und leise in die Nacht der Geschichte eingehen. Paradoxerweise hielten sie auch die Fiktion am Leben, dass Großmachtpolitik der Vergangenheit angehörte. Konventionelle Kriegsführung war *out*, komplexe Krisensituationen waren in. *Nation Building*, nicht Abschreckung, lautete das Gebot der Stunde. In den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts wurde Wladimir Putins Russland weithin als Verbündeter im Kampf gegen den Islamismus im „Globalen Krieg gegen den Terror“ erachtet. Diejenigen, die wie der Autor dieses Beitrags davor warnten, dass Russland an der Ostflanke Europas „noch etwas zu erledigen“ habe, wurden als Überbleibsel des Kalten Krieges abgetan.

Heute, nach dem russischen Angriff auf die Ukraine und angesichts der Spannungen mit der NATO im Baltikum, der wiederholten Drohungen Pekings gegen Taiwan und des Wirtschaftswachstums der Volksrepublik China ist klar, dass die Großmachtpolitik erneut aufgelebt ist. Manchmal wird dabei übersehen, dass diese Kämpfe sowohl ideologischer als auch geopolitischer Natur sind.

INTERNATIONALER KLASSENKONFLIKT

Das Russland Wladimir Putins ist nicht nur eine militärische Bedrohung für die Ostflanke Europas und eine störende Kraft im Nahen Osten, sondern auch ein ideologischer Gegenpol zum Westen. Putin stellt die „souveräne Demokratie“ – ein Konzept, das ausschließlich mit Souveränität und sehr wenig mit Demokratie zu tun hat – über den Rechtsstaat und die Freiheit von Einmischung von außen über politische Teilhabe und Menschenrechte. Einige europäische Regierungen, wie die von Viktor Orbán in Ungarn, stimmen mit ihm überein, ebenso wie viele Wähler in Europa und den Vereinigten Staaten.

Besonders deutlich wird diese Haltung im „Kulturkampf“, den Putin zu nutzen versucht, um die Einheit des Westens zu untergraben. Ähnlich wie im Russland des frühen 19. Jahrhunderts hat er sich als Verteidiger traditioneller

christlicher Werte gegen den gottlosen, gar perversen Westen positioniert. Daher rührt auch seine Fokussierung auf die gleichgeschlechtliche Ehe und andere vermeintliche Auswüchse westlicher „Freizügigkeit“.

Weniger diskutiert, jedoch vielleicht viel wichtiger, ist die tiefe ideologische Kluft zwischen dem „Westen“ und seinen Herausforderern in der grundlegenden Frage, wie die Weltordnung aussehen sollte. Sie lehnen die gesamte Idee einer liberalen internationalen Ordnung ab; nicht nur aus inhaltlichen, sondern auch aus praktischen Gründen. Für Russland, die Volksrepublik China und noch mehr für kleinere Akteure wie den Iran scheint das gesamte System der globalen *Governance* gegen sie gerichtet zu sein. Wie die alte Sowjetunion und die Achsenmächte – Nazideutschland, das faschistische Italien und das kaiserliche Japan – betrachten sie sich als die globalen „Habenichtse“. Einst von den „angelsächsischen“ Mächten, den „Besitzenden“, unterdrückt, bezeichnen sie heute die „angelsächsische“ Hegemonie und den globalen Kapitalismus mit auffallend ähnlichen Begriffen.

Diese Mächte sehen den gegenwärtigen Kampf als eine Form des internationalen Klassenkonflikts, bei dem die Protagonisten nicht die Bourgeoisie und das Proletariat sind, sondern etablierte und aufstrebende Staaten. Sie fordern daher mehr „Demokratie“ innerhalb des internationalen Gefüges und nicht innerhalb der Staaten, womit sie die Anerkennung ihrer souveränen Macht meinen und (auch, wenn sie es nicht so ausdrücken) das Recht, ihre eigene Bevölkerung und vielleicht auch ihre Nachbarn zu unterdrücken.

WESTLICHE WELTANSCHAUUNG UND REGIONALE EIGENHEITEN

Die Ukraine ist das klassische Beispiel für das Zusammenspiel von Ideologie und Geopolitik. Es stimmt, dass Putin auf das militärische und politische Vordringen der Europäischen Union und der NATO an seinen Grenzen reagierte. Ebenso richtig ist, dass er die Anziehungskraft fürchtete, die eine freie, wohlhabende und demokratische Ukraine auf die Bevölkerung Russlands ausüben und damit sein Regime untergraben könnte. Als Polen und die Ukraine aus dem Kommunismus hervorgingen, waren ihre Volkswirtschaften im Großen und Ganzen auf dem gleichen Stand; dreißig Jahre später liegen sie weit auseinander. Was Putin um jeden Preis vermeiden möchte, sind ähnliche Vergleiche zwischen Russland und einer europafreundlichen Ukraine. Schließlich war die Erweiterung der Europäischen Union und nicht die der NATO Auslöser für seinen ersten Angriff auf die Ukraine im Jahr 2014.

Ein anderes Beispiel ist der Iran, der sich als revolutionäre Kraft in der Region versteht, mit dem Auftrag, sowohl die säkularen nationalistischen Diktaturen als auch die konservativen Scheichtümer zu unterminieren. In jüngster Zeit wurde der Kampf für die Rechte der Frauen mit dem langen

Kampf der Islamischen Republik mit den Vereinigten Staaten um die regionale Vorherrschaft am Golf verknüpft. Die Proteste wurden als Versuch des „Großen Satans“ in Washington abgetan, die innenpolitische Stabilität des Staates zu untergraben; das erklärt die außerordentliche Härte des Durchgreifens.

Die gegenwärtige ideologische Kluft ist also nicht so sehr ein Zusammenprall von Weltanschauungen, wie es bei der Konfrontation zwischen den beiden Blöcken während des Kalten Krieges der Fall war, sondern ein Kampf zwischen der westlichen Weltanschauung in ihren unterschiedlichen Facetten und einer ganzen Reihe regionaler Eigenheiten in Russland, im kommunistischen China, in der iranischen Theokratie und so weiter. Unsere Gegner sehen sich als Verteidiger der nationalen Souveränität und der Vielfalt der Staatsformen gegen die gleichmacherischen Tendenzen des „Westens“.

Die ideologische Kluft zieht sich jedoch – wie schon so oft in der Vergangenheit – quer durch den geopolitischen Kampf und treibt ihn voran. In Europa liegen Ungarn und Polen in den Kulturkriegen eng beieinander, sind allerdings in ihrer Haltung gegenüber Russland, das von Orbán hofiert und von den Polen mit großem Misstrauen betrachtet wird, erbittert zerstritten. Auch zwischen den konservativen britischen Euroskeptikern und ihren kontinentaleuropäischen Entsprechungen gibt es zwar viele Gemeinsamkeiten, aber die Briten sind viel eher bereit, die russische Aggression in der Ukraine zu verurteilen. Im Nahen Osten ist Saudi-Arabien trotz seiner repressiven Haltung im eigenen Land nach wie vor Amerikas wichtigster Verbündeter in der arabischen Welt. Ideologie ist wichtig, aber sie tritt oft hinter geopolitischen Erwägungen zurück.

Kurz gesagt: Die traditionellen Muster der europäischen und globalen Geopolitik haben sich verändert; sie haben sich allerdings nicht so grundlegend gewandelt, wie wir es während der langen Ruhephase der Geschichte zwischen 1989 und 2014 erwartet hatten. Wenn sich dies ändern soll, kann der Impuls nur von einem „neuen Denken“ in Moskau, Teheran und Peking ausgehen.

Übersetzung aus dem Englischen: Monika Eingriber, Sulzburg

Postkoloniales Denken

—

Aufarbeitung der Geschichte und Konfrontation mit der Gegenwart

BENEDIKT STUCHTEY

Geboren 1965 in Münster,
Inhaber des Lehrstuhls für
Neuere und Neueste Geschichte,
Philipps-Universität Marburg.

Kolonialismus, Dekolonialismus, Rekolonialismus, Neokolonialismus, Postkolonialismus: Diese Begriffe sind in aller Munde, in der Wissenschaft und im Feuilleton wird um sie gestritten. Auch die Politik macht sich die Kolo-

onialgeschichte angelegen wie selten zuvor. Einige der berühmten Benin-Bronzen wurden im Dezember 2022 durch die deutsche Außenministerin persönlich nach Nigeria zurückgebracht. Die intensiv geführte Restitutionsdebatte hat damit eine weitere Etappe erreicht. Ministerpräsident Mark Rutte entschuldigte sich unlängst für die Verstrickung der Niederlande in die Sklaverei.

Können aber die Rückgabe unrechtmäßig erworbenen, materiellen Eigentums aus kolonialen Kontexten oder ein Wort der staatlichen Entschuldigung für ein grausames Verbrechen gegen die menschliche Würde wiedergutmachen, was mehrere Jahrhunderte an Unrecht geschaffen haben? Und geht es im Kern allein darum? Dieser Essay stellt die Fragen vor dem Hintergrund des selbstgesetzten Anspruchs des postkolonialen Denkens auf eine gesellschaftsverändernde Verantwortung, die im Sinne einer stabilen Demokratie für die Kolonialgeschichte übernommen werden müsse.

Aus postkolonialer Perspektive lautet die Antwort auf diese Fragen: Nein, das Wesentliche ist zwar zum einen die umfassende Aufarbeitung der Geschichte. Jedoch sei zum anderen die schonungslose Konfrontation mit der Gegenwart gleichermaßen wichtig. Spätestens seit dem gewaltsamen Tod George Floyds im Sommer 2020 bringt die Bewegung *Black Lives Matter* auf einen Nenner, worauf die Kritik seit Jahrzehnten zielt. Soziale Ungleichheit, institutioneller Rassismus, feste Muster der diskriminierenden Ausgrenzung und Benachteiligung, rassistisch motivierte Stereotypen: Diese und andere Punkte, die an den modernen Gesellschaften der ehemaligen Kolonialmächte kritisiert werden, sind mit der Geschichte des Kolonialismus und der Sklaverei untrennbar verbunden. Gemäß der postkolonialen Überzeugung sind sie zentraler Gegenstand einer Debatte, die in die Zukunft reichen muss, nicht zuletzt, um einem Neokolonialismus vorzubeugen und die bestehenden Asymmetrien in der Welt zu überwinden.

„ENTKOLONIALISIERUNG“ DER MENSCHENRECHTE

Die Geschichte des Kolonialismus und der imperialen Herrschaft ist insofern nicht vergangen, sondern präsent. Sie ist eingewoben in den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Alltag, weil die Mechanismen einer jahrhundertelangen kolonialen Unterdrückung in postkolonialer Lesart jederzeit abrufbar seien. Mithin komme es darauf an, die Geschichte offen zu konfrontieren, um mit Traditionsbeständen zu brechen, die nach wie vor für Ungleichheit sorgen. Tieferliegende ökonomische Kontinuitäten der Abhängigkeit lassen sich beispielsweise über die währungspolitische Kontrolle mehrerer westafrikanischer Länder durch Frankreich herausarbeiten. Ihre Volkswirtschaften hängen vielfach vom System des *Franc de la Coopération Financière en Afrique* (CFA-Franc) ab.

Auch die internationale Debatte über die Menschenrechte weist in eine ähnliche Richtung. Für den Westen eine politische und moralische Pflicht, sie zu verteidigen, werden Menschenrechte trotz ihrer im Aufklärungsdenken gewonnenen Universalität in der nichtwestlichen Welt nicht selten als Fortsetzung eines ideologischen Herrschaftswillens interpretiert. Diese unterschiedlichen Wahrnehmungen zwischen globalem Norden und Süden müssen

unbedingt berücksichtigt werden. Die Forderung nach ihrer „Entkolonialisierung“ wird laut, weil den Menschenrechten, wie sie durch die Vereinten Nationen 1948 erklärt wurden, die gleichen zivilisierungsmissionarischen Motive zugrunde gelegen haben sollen wie dem Kolonialismus.

Das postkoloniale Denken beansprucht für sich, ein selbstgerechtes, hochmütiges westliches Hegemoniestreben freizulegen, demzufolge das ideologische Muster des „Rettens“ der indigenen Bevölkerungen vor ihren kulturellen Traditionen einer fortgesetzten kulturellen Aggression gleichkomme. In diesem Kontext erhebt der kenianische Rechtswissenschaftler Makau Mutua eine besonders wichtige Stimme, ebenso der kamerunische Historiker und Philosoph Achille Mbembe.

Der Vorwurf, Mbembes scharfe Israelkritik komme Antisemitismus gleich, ist wiederholt an den postkolonialen Diskurs gerichtet worden. Einen der „Gründerväter“, Edward Said, traf dieser Vorwurf seit Erscheinen seines Buches *Orientalism* (1978), zumal Said sich als politischer Aktivist in der Palästinafrage engagierte. Die marxistisch-feministische Intellektuelle Gayatri Chakravorty Spivak brachte die Konzepte der „Subalternität“ und der Hegemonie in die Diskussion ein. Für den Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha, der sich sowohl stark in der postkolonialen Tradition von William E. B. Du Bois, Frantz Fanon und Aimé Césaire als auch in der psychoanalytischen Literatur seit Sigmund Freud und Michel Foucault begreift, spielen die Repräsentationsformen der kulturellen Differenz und Ambivalenz die Hauptrollen in der Behandlung der fortdauernden Problematik von Rassismus, kolonialen Stereotypen, Mimikry, Zugehörigkeit und Handlungsmacht.

UNBEQUEME FRAGEN UND DEBATTEN

Wie wichtig es ist, geschichtswissenschaftlich die Dynamiken von Kolonisation und Dekolonisation (18. bis 20. Jahrhundert) zusammen zu denken, liegt auf der Hand. Weder die Dekolonisationsprozesse noch die Abschaffung der Sklaverei – beide von den Kolonialmächten sehr unterschiedlich gehandhabt – haben den Kolonialismus in Denken und Handeln vollständig und endgültig überwunden. Postkoloniale Initiativen rufen zum Bau von Museen auf, damit die Kolonialgeschichte mehr Dokumentation erfährt. Sie organisieren (post)koloniale Stadtrundgänge, um der Bevölkerung lokale Räume der Erinnerung vor Augen zu führen: Straßen- und Gebäudenamen, Plätze, Denkmäler, in die Kolonialwirtschaft verwickelte Unternehmen und vieles andere. Schließlich machen sie auf museale Sammlungen aufmerksam und fordern, die Bestände an ihre Herkunftsländer zurückzuführen.

Weil die Befürchtung, in Gesellschaft und Politik könne beizeiten eine Gedenkmüdigkeit einsetzen, nicht unberechtigt ist, fordert das postkoloniale Denken eine stetige und lückenlose Aufarbeitung der Geschichte. Diese dürfe

sich nicht nur auf punktuelle Jahrestage und mit ihnen verbundene Gedenkfeiern (Entlassung von Kolonien in die Unabhängigkeit; offizielle und vollständige Abschaffung der Sklaverei) beschränken. Vielmehr müsse sie Strukturen offenlegen. Als 1807 im British Empire der Sklavenhandel verboten wurde, erhielten die Sklavenhalter massive Entschädigungen. Ihr somit vom Staat finanziertes Privatvermögen bildet sich bis zum heutigen Tag unter anderem in den großen Landhäusern und städtischen Villen ab. Die Sklaven und ebenso die heutigen Nachfahren von Opfern der Sklaverei sind jedoch nicht entschädigt worden. Aus vielen Nachfolgestaaten der ehemaligen Kolonialmächte sind nicht einmal Entschuldigungen zu hören.

So stellt es für das postkoloniale Denken ein dringliches Anliegen dar, mit unbequemen Fragen und Debatten das Bewusstsein insbesondere im Westen beziehungsweise im globalen Norden zu ändern. Dass dieser Weg mühselig ist und nicht lediglich auf Restitution und Reparationen hinauslaufen kann, versteht sich von selbst. Dass er zwischen moralischen und rechtlichen Aspekten unterscheiden muss, ebenfalls. Die Überwindung binärer Gegensätze von Kolonisierten und Kolonisatoren, von Opfer- und Täterschaft hat die postkoloniale Theorie dazu bewogen, die Auswirkungen des Kolonialismus über seine geografischen und zeitlichen Räume hinaus als ein weltgeschichtliches Problem zu definieren. Als Folge massiver Abholzungen von Wäldern in Südamerika, Afrika und Asien sowie weitflächiger Monokulturen lässt sich dies klimageschichtlich illustrieren.

DAS „METAPHYSISCHE IMPERIUM DES ENGLISCHEN“

Strukturen, Dynamiken und historische Prozesse waren global miteinander verflochten und sind als Nachwirkungen in der heutigen globalisierten Welt gegenwärtig, und zwar nicht minder in Europa. Postkoloniales Denken hat deshalb stets davor gewarnt, Geschichte freizusprechen, Ideale der europäischen Aufklärung zu verabsolutieren und die Abschaffung der Sklaverei als eine vornehmlich europäische Angelegenheit zu betrachten. Auch sie muss ebenso wie der Komplex der Sklaverei in transatlantischen beziehungsweise globalen Verflechtungen gesehen werden. Die Öffnung durch die postkoloniale Perspektive trägt insofern dazu bei, das koloniale, in der „Zivilisierungsmission“ versinnbildlichte Fortschrittsnarrativ zu dekonstruieren und damit einhergehend die Selbstlegitimation, die jedem kolonialen Denken innewohnt, bloßzustellen.

Die postkoloniale Kritik ließe sich so als eine wirksame und global wahrnehmbare Intervention bezeichnen, die nicht minder die Praktiken und Produktionsweisen von Wissen hinterfragt. Weil Wissen und sein Erwerb hierarchisch strukturiert sind und nicht zuletzt von der Sprache des weltgeschichtlich größten Imperiums, des British Empire, abhängen, gilt es in

postkolonialer Perspektive, das „metaphysische Imperium des Englischen“ zu überwinden (Ngũgĩ wa Thiong’o: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, 1986). Wie weit aber die Sprachen der ehemaligen Kolonialherren international an Einfluss verlieren könnten, ist rein spekulativ. Ebenfalls herausfordernd bleibt die Frage nach dem Erfolg von Nord-Süd-Wissenschaftskooperationen auf Augenhöhe. Vom postkolonialen Standpunkt aus schon seit Langem eingefordert, scheitern sie oftmals an bürokratischen Hürden.

Selbstverständlich sind die Positionen des postkolonialen Denkens nicht unbeantwortet geblieben. In jüngster Zeit begegnet ihnen viel Kritik aus der anglo-amerikanischen Geschichtswissenschaft. Deren Vorwurf richtet sich auf die Vergegenwärtigung der Geschichte, die „Moralisierung“ und ebenfalls auf eine Politik, die die Geschichte dem juristischen Urteilspruch der Gegenwart unterwerfe. Sich davon frei und das postkoloniale Denken für einen angeblichen Verlust der Geschichte verantwortlich zu machen, behauptet die britische Vereinigung *History Reclaimed*: Mit prominenten, jedoch umstrittenen Mitgliedern wie dem Oxforder Theologen Nigel Biggar wirbt sie dafür, den Postkolonialismus als randständig zu behandeln und den Kolonialismus *auch* in positivem Licht zu betrachten.

Aufsehen erregte überdies der Disput zwischen der Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak und dem New Yorker Soziologen Vivek Chibber (*Cambridge Review of International Affairs*, 2014). Chibber maß den Postkolonialismus an seinen eigenen Standards und sah die intellektuelle Gefahr in einem orthodoxen Dogmatismus sowie der Tendenz, Gegner des postkolonialen Denkens persönlich zu diskreditieren.

In der Summe jedoch wird von der Geschichtswissenschaft erwartet werden dürfen, auf einfache Erklärungen zu verzichten und kritische historische Sachkenntnis zu diesen Debatten beizutragen. Zudem sollte sie mit dem kontinuierlichen Prüfen des Wissens von den kolonialgeschichtlich verursachten Nachwirkungen bis in unsere Zeit erkenntnisfördernd auf öffentliche Diskurse Einfluss nehmen.

Literatur

Do Mar Castro Varela, María / Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2020.

Stiftung Humboldt Forum im Berliner Schloss (Hrsg.): *(Post)Kolonialismus und kulturelles Erbe. Internationale Debatten im Humboldt Forum*, Berlin 2021.

Stuchtey, Benedikt: „Das schwierige Erbe des Kolonialismus. Die europäische Debatte über den Umgang mit den kolonialen Vergangenheiten“, in: *Zeitgeschichte AKTUELL*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin, 16.12.2020, www.kas.de/de/web/wissenschaftliche-dienste-archiv/zeitgeschichte-aktuell/detail/-/content/das-schwierige-erbe-des-kolonialismus [letzter Zugriff: 03.01.2023].

Wache Trittbrettfahrer

Gerechtigkeitsdebatten im Fokus von Islamismus und Autoritarismus

ANDREAS JACOBS

Geboren 1969 in Kleve, 2007 bis 2012 Leiter des Auslandsbüros Kairo der Konrad-Adenauer-Stiftung, seit 2020 Leiter Gesellschaftlicher Zusammenhalt, Hauptabteilung Analyse und Beratung, Konrad-Adenauer-Stiftung.

Unter den sich auffächernden gerechtigkeitspolitischen Denkansätzen, Theorien und Forderungen, die von ihren Skeptikern meist mit den Begriffen „Identitätspolitik“ oder „Wokeness“ bezeichnet werden, gibt es einen Nebenschauplatz, der in Deutschland bislang wenig Beachtung gefunden hat: die Diskussion um sogenannten „Woke Islamismus“. Erstmals tauchte

der Begriff Ende der 2010er-Jahre als Reaktion auf eine zunehmende „woke“ Selbstbezeichnung junger Muslime in Großbritannien und den USA auf. Vor allem „islamkritische“ Stimmen, aber auch Sicherheitsbehörden und Wissenschaftler weisen seither darauf hin, dass Islamisten und Akteure aus dem

Islamismus-nahen Spektrum zunehmend „woke“ auftreten und damit als Trittbrettfahrer identitätspolitischer Debatten agieren.

Seit Langem ist bekannt, dass sich Islamisten in westlichen Ländern durch Allianzen mit nicht-religiösen Kräften – meist aus dem Spektrum der politischen Linken – gegen Kritik zu immunisieren versuchen. Dieses Phänomen findet in den neuen sozialen Bewegungen und Gerechtigkeitsdebatten zusätzliche Anknüpfungspunkte. Unter den Teilthemen dieser Debatten bietet vor allem der Umgang mit Rassismus und Kolonialismus Andockstellen für islamistische Rhetorik. Die als „Islamkritikerin“ bekannte Autorin Ayaan Hirsi Ali weist etwa darauf hin, dass islamistische Akteure in westlichen Gesellschaften zunehmend ihre Sprache diversifizierten und sich bürgerrechtliche Diskurse aneigneten. Sie sieht sogar einen Strategiewechsel islamistischer Propaganda, weg von Aufrufen zu Umsturz und Gewalt hin zu Gerechtigkeitsfragen und Gesellschaftsentwürfen.¹ Der für seine kontroversen Positionen bekannte belgische Autor und Aktivist Dyab Abou Jahjah beschreibt die neuen identitätspolitischen Debatten als idealen Resonanzraum für islamistische Werbung. In diesem farbenfrohen und schönen utopischen Gemälde der Gesellschaft liege die giftige Natur des europäischen Islamismus von heute.²

Auch der Islamismusforscher Lorenzo Vidino beobachtet seit einiger Zeit, dass sich moderne Islamisten in Europa und den USA zunehmend westlichen Argumentationsmustern annähern und sich um Allianzen mit anderen gesellschaftlichen Gruppen bemühen. Gerade im sogenannten „progressiven“ Spektrum trafen sie hierbei auf offene Ohren. Antiamerikanismus, Antizionismus und die Unterstützung für weltweite Befreiungsbewegungen sorgten seit Langem für diskursive Überschneidungen. In jüngerer Zeit käme der gemeinsame Kampf gegen Rassismus, Neokolonialismus und andere als „strukturell“ verortete Formen von Ungerechtigkeiten hinzu.³

NEUES ISLAMISTISCHES DENKEN?

Als wichtigstes Beispiel nennt Vidino das Medienunternehmen *AJ+*, den Social-Media-Ableger des katarischen Senders *Al Jazeera*, dem Fachleute eine Nähe zur islamistischen Muslimbruderschaft bescheinigen. *AJ+* verbreitet seine Inhalte auf Englisch, Arabisch, Französisch und Spanisch, spricht ein junges Publikum an und präsentiert sich als zeitgemäße Stimme der Ausgegrenzten und Marginalisierten. Die von *AJ+* aufgeworfenen Themen haben oft wenig mit Islamismus zu tun, dafür aber vielfach mit den Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen muslimischer Jugendlicher, für die oft pauschal die westlichen Gesellschaftsordnungen verantwortlich gemacht werden. Vor allem in der Propagierung antiwestlicher Diskurse in Verbindung mit klassischen Nahostthemen sieht Vidino Verbindungen zu islamistischen Propagandafiguren.⁴

Aber nicht nur Medien geraten in die Kritik. In Großbritannien sind die Verbindungen des früheren Labour-Vorsitzenden Jeremy Corbyn ins islamistische Milieu Gegenstand heftiger Debatten. In Frankreich warnen Intellektuelle wie Gilles Kepel und Bernard Rougier seit Langem vor einem Bündnis zwischen Islamisten und linken Kräften. Eingebürgert hat sich hier die vielkritisierte Wortbildung „Islamogauchisme“ (etwa „Linksislamismus“). Mit diesem Begriff wird auch eine weltanschauliche Zweckgemeinschaft zwischen islamistischen und linken Kräften bezeichnet, deren wichtigster Kitt der sogenannte „Islamophobie-Vorwurf“ darstellt. Islamisten, so Kepel, stellten – gestützt auf reale Benachteiligungen – Muslime pauschal als Opfer dar und forderten die Solidarität der Gesellschaft ein. Er sieht das als Falle: „Die Islamophobie ist ein Begriff, der von den militanten Islamisten erfunden wurde, um jede Kritik an ihrer Auslegung des Islams zu unterbinden und die Mehrheit der Moslems hinter sich zu vereinen.“⁵

STAATLICHE IDENTITÄTSPOLITIKEN

Auch in Deutschland zeigt der Blick auf Homepages, Social-Media-Posts und Infobroschüren, dass sich muslimische Stimmen und Akteure zunehmend mit gesellschaftspolitischen Fragen und Aspekten von Einwanderung und Teilhabe beschäftigen. Bedenklich ist die Übernahme progressiv wirkender Formen und Sprache vor allem im eindeutig islamistischen Lager. Üblicherweise werden in diesem Zusammenhang die beiden populären Social-Media-Plattformen *Generation Islam* und *Realität Islam* genannt. Beide sind im Umfeld der in Deutschland mit einem Betätigungsverbot versehenen islamistischen *Hizb ut-Tahrir* (HuT) verortet. Sie verbreiten das von exzessiven antiwestlichen Verschwörungsideen durchzogene Narrativ, dass Muslime in westlichen Gesellschaften ständiger rassistischer Ausgrenzung ausgesetzt seien. Auf dieser Grundlage propagieren sie eine sich von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzende „Islamische Identität“.⁶ Weniger subtil agiert die ebenfalls als Tarnorganisation der HuT einzuschätzende Gruppe *Muslim Interaktiv*, die mit provokanten Social-Media-Auftritten und martialischen Aufmärschen in deutschen Innenstädten auf sich aufmerksam macht.

Aber nicht nur islamistische Gruppen stehen im Verdacht der Ausnutzung neuer Gerechtigkeitsdebatten: Auch autoritäre Staaten und Regime finden Anknüpfungspunkte, um Demokratie und Menschenrechte infrage zu stellen. Letzteres versuchte in der Vergangenheit vor allem der Iran, der sich seit der Revolution 1979 als antiwestliche Macht porträtiert und vielfach die Diskurshegemonie über islamische Fragen für sich reklamiert. In jüngerer Vergangenheit ist es vor allem die Türkei, die als Wächter einer „islamischen Identität“ der in Europa lebenden Muslime auftritt und den Islamophobie-Diskurs

als legitimierendes Werkzeug seiner außenpolitischen Ambitionen kooptiert. Berechtigte Sorge mischt sich hier mit machtpolitischem Interesse. Eine Vielzahl von Austauschprogrammen, Medienformaten und Forschungseinrichtungen unterstützt im Auftrag der türkischen Regierung die Islamophobie-Forschung in westlichen Gesellschaften. Zielgruppen der zum Teil antiwestlichen und antisäkularen Inhalte und Positionen sind längst nicht mehr nur türkischstämmige, sondern auch andere muslimische Zielgruppen.⁷

Gerechtigkeitsdiskurse spielen auch anderswo eine immer größere Rolle. Zuletzt wurde dies anlässlich der Fußballweltmeisterschaft in Katar deutlich. Während europäische Staaten beim Weltfußballverband FIFA eine „One Love“-Armbinde durchzusetzen versuchten, scheiterten muslimische Verbände mit dem parallelen Bemühen, ihre Mannschaften mit einer „Islamophobie“-Armbinde auflaufen zu lassen. Gleichzeitig tobte in westlichen und nahöstlichen Medien die Debatte, ob Kritik an der Menschenrechtslage im Emirat legitim, heuchlerisch oder gar rassistisch sei.

Auch an Rechtssysteme wird im Namen der Gerechtigkeit Hand angelegt. Indonesien etwa hat kürzlich mit Verweis auf koloniale Prägungen der bisherigen Rechtslage eine Strafrechtsreform begründet, die erhebliche Einschränkungen von Grundrechten bedeutet. Die Problematik antikolonialer und antirassistischer Begründungszusammenhänge antiliberaler Politiken räumt auch der Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für Religionsfreiheit, Ahmed Shaheed, in seinem aktuellen Report ein. Nach seiner Einschätzung würden Fundamentalisten und Politiker den Vorwurf der „Islamophobie“ nutzen, um legitime Kritik an islamischen Praktiken und Überzeugungen zu bestrafen oder sogar Sympathie für den Terrorismus zu wecken.⁸

DIALEKTIK DER GERECHTIGKEITSDEBATTEN

Das auch mit Mitteln der Europäischen Union unterstützte, 1997 gegründete Europäische Netzwerk gegen Rassismus (*European Network Against Racism*, ENAR) verurteilte 2021 die „Woke Islamism Theory“ als politische Waffe der Delegitimierung und Dämonisierung von Muslimen in Europa. Der Streit um „Wokeness“ verstärkt also längst die ohnehin aufgeheizte Debatte um den Umgang mit Islam und Islamismus. Der genauere Blick offenbart ebenso Bekanntes und Banales wie Bedenkenswertes und Besorgniserregendes.

Die Entstehung des modernen Islamismus vor fast hundert Jahren beruhte nicht zuletzt auf konkreten Erfahrungen mit Fremdherrschaft und Unterdrückung. Dass Staaten, politische Bewegungen und gesellschaftliche Gruppen den Verweis auf historische Ungerechtigkeiten als Machtressource nutzen, ist deshalb keine neue Erkenntnis. Die gesuchten oder zufälligen Allianzen islamistischer und linker Gruppierungen sind seit den 1960er-Jahren

bekannt. Und dass junge Menschen womöglich unreflektiert populäre Diskurse und Ausdrucksformen übernehmen, rechtfertigt ebenfalls keine pauschalen Vorwürfe.

Dennoch offenbart die Debatte um „Woke Islamism“ auch einige neue Einsichten. Sie verdeutlicht, wie der Islam zunehmend als kulturelle Zuschreibung verhandelt wird. Sie zeigt außerdem die Anfälligkeit moderner Gerechtigkeitsdiskurse für den Missbrauch durch Akteure, die die demokratischen und menschenrechtlichen Prämissen dieser Diskurse selbst nicht mittragen. Schließlich verweist die Debatte auf die Gefahren einer Entgrenzung des Rassismusbegriffs und dessen Ausnutzung durch radikale Gruppen und autoritär geführte Staaten.

Dass islamistische Propaganda anknüpfungsfähig an moderne Gesellschaftsdebatten wird, stellt auch die Politik vor Herausforderungen. Das Innenministerium legt den Fokus der aktuellen Runde der Deutschen Islam Konferenz auf die Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit. Maßnahmen gegen Ausgrenzung und Rassismus sind in einer vielfältiger werdenden Gesellschaft wichtig und notwendig. Allerdings müssen diese Maßnahmen konkret und zielführend sein. Die Rede von „strukturell“ rassistischen westlichen Gesellschaftsordnungen gefährdet dagegen den Zusammenhalt demokratischer Gemeinwesen, schadet den Muslimen in Europa und nützt den Autokraten und Radikalen, die ein Interesse an der Schwächung dieser Gesellschaftsordnungen haben.

¹ Ayaan Hirsi Ali: „Woke Islamism“, in: Hoover Digest, Nr. 2 / Mai 2022, S. 169.

² Dyab Abou Jahjah: On Islamism and Woke Islamism, siehe www.aboujahjah.org/articles--columns/on-islamism-and-woke-islamism [letzter Zugriff: 26.01.2023].

³ Vgl. Lorenz Vidino: The Rise of „Woke“ Islamism in the West, The Hudson Institute, 23.01.2022, www.hudson.org/node/44718 [letzter Zugriff: 26.01.2023].

⁴ Vgl. Lorenzo Vidino: „Islamistische Medien sind jetzt plötzlich ‚woke‘“, in: Neue Zürcher Zeitung, 13.06.2022, S. 29.

⁵ Zit. nach Martin Bohne: Kulturkampf in Frankreich. Radikale Islamisten erobern Problemviertel, Deutschlandfunk, 20.01.2020, www.deutschlandfunk.de/kulturkampf-in-frankreich-radikale-islamisten-erobern-100.html [letzter Zugriff: 26.01.2023].

⁶ Vgl. Patrick Möller: „Hizb ut-Tahrir – Comeback einer verbotenen Organisation“, in: Michael Kiefer/ Ceylan Rauf: Der islamische Fundamentalismus im 21. Jahrhundert, Wiesbaden 2022, S. 85–115, hier S.100.

⁷ Vgl. hierzu ausführlich Sinem Adar / Ibrahim Yenigün: A Muslim Counter-Hegemony? Turkey's Soft Power Strategies and Islamophobia, www.jadaliyya.com/Details/38646 [letzter Zugriff: 26.01.2023].

⁸ Statement of Ahmed Shaheed UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief. 46th Session of the Human Rights Council, 04 March 2021.

Von fernen Sternen

Über die Singularität der literarischen Erkenntnis

GERHARD LAUER

Geboren 1962 in Karlsruhe,
Literaturwissenschaftler, seit 2021
Professor für Buchwissenschaft,
Gutenberg-Institut für Weltliteratur
und schriftorientierte Medien,
Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Zu den gut gepflegten Gemeinplätzen über die Literatur gehört die Annahme, dass Literatur einen besonderen Zugang

zur Wahrheit habe. Wer, wenn nicht die Literatur, vermag die geistige Situation ihrer jeweiligen Zeit zu erfassen, gesellschaftliche Veränderungen anzustoßen und neuem Denken auf die Sprünge zu helfen? Kaum ein Feuilleton, kein Literaturhaus und kein Radioessay kommt ohne Referenzen auf solche und ähnliche Gemeinplätze aus. Man muss nur morgens das Kulturmagazin *Perlentaucher* öffnen

und bekommt die Preziosen der gestrigen literarischen Großereignisse für die Kundenschaft in die Auslage gelegt. Im Kontrast zur Welt des Internets, wo Hass und Lüge sich die Hand zu reichen scheinen, ist das Feld der Literatur bürgerlich geordnet. Hier ist man sich sicher, dass die Literatur Wahrheit auf eine Weise zu verhandeln vermag, an die selbst andere Künste kaum heranreichen. Literatur hat ein singuläres Verhältnis zur Wahrheit, so sagt man.

Bei etwas Nachdenken ist das jedoch eine wenig plausible These. Warum sollte Literatur einen singulären Zugang zur Wahrheit einer Gesellschaft haben oder aus Quellen für neues Denken schöpfen, die nicht auch anderen offenstehen? Niemand vermag so recht anzugeben, warum Ernst Jünger oder Thomas Mann, Günter Grass, Uwe Tellkamp oder Juli Zeh mehr zur gesellschaftlichen Selbstverständigung beizutragen haben als populäre Autoren wie Frank Schätzing oder Hilary Mantel. Tatsächlich ist die intellektuelle Decke bei so unterschiedlichen Autoren wie Grass oder Zeh nicht eben immer besonders tragfähig. Um das festzustellen, muss man nur auf etwas komplexere Themen wie den Nahostkonflikt oder den russischen Überfall auf die Ukraine verweisen oder die Diskussionen des PEN-Zentrums verfolgen, um zu erkennen, wie bescheiden auch die Äußerungen großer Namen der Literatur zu solchen Themenfeldern ausfallen können. Auch historisch muss man nicht lange suchen, um Fragezeichen hinter den Antisemitismus so mancher Romantiker oder den Theodor Fontanes zu setzen oder um Bertolt Brechts Kommunismus nicht eben mit Weisheit zu verwechseln. Auch Schriftsteller reproduzieren die Meinungen und Vorurteile ihrer Zeit und sind auch sonst

nicht durch mehr Zivilcourage als andere Teile der Gesellschaft aufgefallen.

Braucht also die Gesellschaft die Literatur weit weniger, als es die Rhetorik des Literaturbetriebs suggeriert? Wie so oft, ist die Antwort darauf ein Ja und ein Nein. Ein Ja, weil Literatur eine Reihe von Eigenschaften hat, die sie zu einem der gescheitesten Medien für gesamtgesellschaftliche Debatten macht. Vor allem die Fähigkeit der Literatur, komplexe Motivationslagen und widerstreitende Perspektiven auf die sozialen Beziehungen ihrer Figuren zur Darstellung zu bringen, befördert die individuellen Fähigkeiten der Leser, die eigenen Meinungen und Haltungen nicht zu überschätzen und mitdenkend und mitfühlend in ihrem jeweiligen sozialen Umfeld zu agieren.

PARLAMENT IM KLEINEN

Was für den Einzelnen gilt, das gilt auch auf gesellschaftlicher Ebene. Nicht der einzelne Roman, sondern das im Idealfall glückende Gespräch über Bücher, ob von Salman Rushdie oder Michel Houellebecq, gibt der Gesellschaft ein Parlament im Kleinen, das lehrt, dass die moderne Gesellschaft von allen Seiten immer etwas anders aussieht und dass es sich lohnt, dabei das Gemeinsame wie das Trennende zu diskutieren.

Als man moderne Gesellschaft erst lernen musste, also im 19. Jahrhundert, hat nicht zufällig die Literatur eine der wichtigsten Funktionen für die Verbürgerlichung der Gesellschaft übernommen. Ästhetisierung und Verbürgerlichung waren die zwei Seiten eines Vorgangs der

Vergesellschaftung, der ohne die Literatur kaum denkbar war. Die Literatur eines Joseph von Eichendorff hat für die Schlossbauten eines Königs wie für Männergesangsvereine die Bilder, Phrasen und Sehnsüchte geliefert. Aber weder Eichendorff noch andere Autoren, wie etwa Heinrich Heine, haben dafür weiter über ihre Gesellschaft hinausgedacht, als das andere historische Akteure damals auch getan haben. Doch ihre Bücher fungierten als Kristallisationskerne für höchst unterschiedliche Prozesse der kulturellen Vergemeinschaftung; ob für demokratische, ob für antidemokratische und für viele Facetten dazwischen.

Dass sich Liebe anders anfühlen kann oder Kirchen neu entworfen werden können, andere Länder wie etwa Italien Sehnsuchts- und Tourismusorte werden konnten, verdanken wir der Literatur – und die Liste könnte noch länger werden. Sie illustriert, dass Literatur eine durchaus mächtige Funktion für Gesellschaften haben kann. Dass sie so mächtig wird wie im Falle von Harriet Beecher Stowes *Uncle Tom's Cabin*, von der Abraham Lincoln gesagt haben soll, dass diese kleine Autorin einen großen Krieg, eben den Amerikanischen Bürgerkrieg, mit ihrem Buch verursacht habe, ist die Ausnahme. Literatur bringt nicht das ganze Andere zur Darstellung; sie kann jedoch sehr wohl großen Teilen der Gesellschaft verständlich machen, was etwa Sklaverei ebenso für den Einzelnen wie die Gesellschaft bedeutet. Und das hat die amerikanische Gesellschaft fraglos verändert, auch wenn selten ein Buch eine Gesellschaft so aufrüttelt wie dieses, das heute aufgrund seiner stereotypen Darstellung der Schwarzen wiederum selbst unter Rassismusverdacht steht. Zum Kanon der Hochliteratur wird es nicht eben

gezählt, und vielleicht hatte es gerade deshalb eine so außergewöhnliche Wirkung.

Doch vieles spricht dafür – und das ist das Nein –, dass die Literatur diese vergesellschaftende Funktion nicht mehr in der Mächtigkeit hat wie im 19. und wohl noch im 20. Jahrhundert. Nicht nur ziehen andere Medien schon seit den Tagen des Radios mindestens ebenso viel Aufmerksamkeit auf sich wie die Literatur, sondern Literatur passt zu den komplexen Lösungsbedarfen moderner Gesellschaften nur noch eingeschränkt, wenn als Maßstab dabei gilt, dass Literatur das Neue in die Gesellschaft einspielen soll. Denn ihre Stärke – die Auslotung sozialer Beziehungen zwischen Individuen – tendiert dazu, in einer Gesellschaft forcierter Individualität nur zur Bestätigung immer ähnlicher werdender, singularistischer Lebensauffassung zu schrumpfen.

IM POPINDUSTRIELLEN BETRIEB

Nicht zufällig hat Umberto Eco den Begriff vom ‚Midcult‘ gegenwärtig Konjunktur, der die Neigung moderner Gesellschaften beschreibt, dass sich alle Kultur in der Mitte des Konsenses einpendelt. Entgegen allen rhetorischen Routinen vom Jahrhundertroman und Ausnahmebuch haben wir schon Schwierigkeiten, nur die letzten Nobelpreisträger aufzuzählen oder die Debatten des Literaturbetriebs von 2021 zu benennen.

Mit dem Herausstellen von Autoren wie Richard David Precht tun sich angesehene Verlage und Kulturformate des Fernsehens keinen Gefallen. Der Literaturbetrieb ist längst geschrumpft, und die

gesellschaftlichen Verhandlungen laufen nicht mehr zuerst dort, sondern er muss sich an die Stars und ihre Vermarktung anderer Medien anpassen. Die Anpassung der Kultur an den popindustriellen Betrieb, in dem nur wenige Stars alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen, schadet auch dem Funktionieren der Literatur in der Demokratie. Und die digitalen Formate von *Bookstagram* bis *BookTok* zeigen längst, dass sie das popindustrielle Geschäft besser beherrschen.

Literatur hat sich auf eine bescheidener Rolle und eine begrenztere Funktion in einer komplexer gewordenen Gesellschaft einzustellen. Das ist die nüchterne Folgerung, die man aus dem Wandel der kulturellen Vergesellschaftung ziehen

muss. Die Rolle, die einmal Stefan George einnehmen konnte, oder die Verbissenheit in den Deutungskämpfen um Friedrich Hölderlin sind Nachrichten von einem fernen Stern. Neue Akteure und neue Foren begrenzen die Reichweite des Literaturbetriebs, wie wir ihn kannten. Das alles heißt nicht, dass keine Bücher mehr gelesen würden. Im Gegenteil: Bücher und – ja – gerade auch gedruckte Bücher werden mehr denn je gelesen. Gerade junge Leserinnen und Leser zelebrieren das gedruckte Buch wie kaum jemals zuvor. Aber die Funktion der Literatur für die kulturelle Vergesellschaftung ist bescheidener geworden. Das muss keine schlechte Nachricht sein, denn es gibt ihr die Freiheit, sich neu zu erfinden.

Jenseits der Apokalypse?

—

Neues Erzählen im Anthropozän

MICHAEL BRAUN

Geboren 1964 in Simmerath, Literaturreferent der Konrad-Adenauer-Stiftung, außerplanmäßiger Professor für Neuere Deutsche Literatur und ihre Didaktik, Universität zu Köln.

Was ist mit Gott, wenn es keinen Menschen mehr gibt, der sich eine Schöpfung ohne Schöpfer nicht denken kann? Wo würde der Mensch leben, wenn er allein wäre auf der Welt? Und wie kann sich die Schöpfung der Gewalt erwehren, die Menschen ihr antun? Diese Fragen entstammen Max Frischs

Der Mensch erscheint im Holozän. Seine kurze Erzäh-

lung, 1979 erschienen, bündelt zentrale Fragen des Nacheiszeitalters, das erdgeschichtlich mit der Klimaerwärmung beginnt. Im Mittelpunkt des mit Lexikonzitaten und Tagebuchnotaten ausgestaffierten Textes steht ein einziger Mensch. Herr Geiser lebt einsam in einem Alpental, ohne Strom, die Straßen sind überschwemmt, ihm bleiben nur Bücherwissen und Erinnerungen.

Frischs Erzählung ist eine kleine Apokalypse. Sie sagt ein schlimmes Ende voraus, das sich unaufhaltsam nähert. Solche Dystopien bezeugen von Thomas Hobbes bis Aldous Huxley eine Zukunft, die auf eine Katastrophe hinausläuft. In den biblischen Apokalypsen, im Buch Daniel und in der Offenbarung, steht der Untergangspropheteiung verlässlich eine Erlösungshoffnung

entgegen. Die Literatur und später der Film sind da weitaus skeptischer. Was passiert eigentlich im gegenwärtigen Erzählen, wenn die Welt im Zeichen ihrer Zerstörung gezeigt wird? Die Nachkriegs- und Atomkriegsapokalypsen aus der letzten Jahrhunderthälfte scheinen ausgedient zu haben. Es geht nicht mehr bloß darum, ein katastrophisches Ereignis vorwegzunehmen. Die Künste werden zu Lieferanten für narrative Deutungsmittel in polykritischen Zeiten. Im Schreiben über Populismus und Pandemie, über Krieg und Klimawandel werden Konfliktkonstellationen, Konfliktodynamiken und Modi der Konfliktregelung angesichts jener „agonalen Pluralitäten“ entwickelt, mit denen sich seit 2022 eine neue Forschungsgruppe an der Universität Münster beschäftigt.

Neu ist das Interesse am forschenden Erzählen dieser Krisenballungen im Framing des Anthropozän. Dieses Wort ist, seit es der Atmosphärenchemiker Paul Crutzen im Februar 2000 auf einer Klimakonferenz in Mexiko benutzte, als geohistorischer Epochenbegriff, als Denkbild für eine globale Krise, als Bruchlinie im Zyklus von Umwelt und Mensch, als kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriff verstanden worden. Doch es ist in mehrfacher Hinsicht ein Regenbogenbegriff, scharf konturiert aus der Ferne, Sprühregen bei Nahem besehen. Wie lässt sich eigentlich vom Menschen als geobiologischem Akteur erzählen? Welche Auswirkungen haben Klimawandel, Artensterben und Erderwärmung auf die Literatur? Und warum ist es wichtig, angesichts dieser Auswirkungen anthropogener Umweltveränderungen auf menschliche Kulturen manche Fragen an die Künste umzuadressieren?

SUBJEKT UND „NATURE WRITING“

Das Erzählen im Anthropozän spielt eine doppelte Rolle, je nachdem, ob man (deskriptiv) Plotline, Setting und Figuren betrachtet oder (normativ) untersucht, was die Künste auf die Phänomene von *Entanglement* (der Verflechtung menschlicher und nichtmenschlicher Lebenswelten), von *Latency* (dem Verhältnis von Wissen und Nichtwissen) und dem *Clash of Scales* (der Unvereinbarkeit geophysikalischer Ordnungssysteme) zu entgegnen wissen. In jedem Fall ist der so entstandene *Ecocriticism* aus dem geschärften Blick für den gefährdeten Zusammenhang alles Lebendigen und die dynamischen, nicht-hierarchischen Wechselwirkungen zwischen Organismen hervorgegangen. Er liefert ein Modell für das *nature writing*, eine poetische Schreibpraxis, die ihre Verwicklung in die Natur und die „*Involviertheit*“ des schreibenden Subjekts in ökologische Zusammenhänge“ mitbedenkt, wie Heinrich Detering, Literaturwissenschaftler an der Universität Göttingen, schreibt: „Das schließt den schreibenden Körper ein, der die beschriebenen Phänomene zuerst als sinnliche Eindrücke wahrgenommen hat; es schließt Affekte und Emotionen ein, die sich mit ihnen verbinden; es umfasst die emotionalen Begleitumstände der argumentativen Reflexion ebenso wie ihre moralische Bewertung, ihre

Wirkungsabsichten und ihre Adressierung, Schmerz und Lust, Entzücken und Schaudern, Schöpfungslob und Sorge um die Störbarkeit der Schöpfung, die Absicht einer emotionalen Wirkung auf Lesende ebenso wie den Wunsch nach Selbstaussprache.“

Natürlich ist dieses neue Erzählen im Anthropozän nicht vom Himmel gefallen. Seine Ursprünge reichen in das 18. und 19. Jahrhundert zurück. Die Entdeckung des dynamischen Zusammenhangs von Pflanzen, Tieren und Menschen wurde zur Grundlage eines Weltbildes, das im Zeichen der „Ökologie“ steht. Geprägt hat diesen Begriff 1866 der Zoologe und Mediziner Ernst Haeckel, der damit die Koevolution von Mensch und Natur monistisch vereinen wollte, aber auch sozialdarwinistisch von einer Trennung der „Menschenrassen“ ausging, womit er der nationalsozialistischen Ideologie zuarbeitete. Doch das Zutrauen in die poetische Erschaffung einer vom Menschen wahrnehmbaren und staunenswerten Natur, das für die „Menschen im Weltgarten“ der Goethezeit etwas bahnbrechend Neues war (Detering), nahm im Zuge der ungeheuren Beschleunigung des technischen Fortschritts, der Mobilisierung der Verkehrswege, der Landgewinnung durch Waldrodung und Bewässerung rapide ab. Die Landschaft wurde zur Umwelt, oft im Gewaltakt.

BIOPOETISCHES DENKEN

Das Anthropozän kommt heute als epochale Selbstdiagnose in die Literatur. Wenn die Menschen die Natur unumkehrbar verändert haben, dann muss sich auch das Schreiben über die Natur kategorisch verändern. Es kommt zu einer Entdifferenzierung von Mensch und Umwelt, zu einer Entkopplung von Unschuld und Natur, zu einer Entgrenzung poetischen und metapoetischen Sprechens. Pflanzen oder Tiere beteiligen sich am Erzählen, aber jenseits von allegorischen Sinnbildungen. Sie drücken jene fundamentale Verfremdung von Mensch und Natur aus, die der Journalist Thomas L. Friedman bereits im Februar 2010 in der *New York Times* im Wortspiel mit *global warming* als „*global weirding*“ – „globale Verrücktheit“ – bezeichnet hat. Was die Dichter ausgestorbene Pflanzen- und Tierarten auf diese neuartige Weise sagen lassen, gehört in ein Konzept des biopoetischen Denkens, das für die Schreibenden wie die Lesenden gleichermaßen gilt. Die Erzählungen im Anthropozän sind, so argumentiert der Literaturwissenschaftler Christian Metz, „Versuchslabore für Entscheidungs- und Urteilsfindung“. Sie fragen, was wir eigentlich wissen können von den Dingen, die wir sehen.

Was geschieht, wenn sich die Menschheit selbst abschafft und wenn „das Epos der genetischen Unnatur seinen unnatürlichen Gang gegangen war“? Dietmar Daths für die Shortlist des Deutschen Buchpreises 2008 nommierter Roman *Die Abschaffung der Arten* entwirft ein hochspekulatives Zukunftsszenario. Nach ökologischen und biogenetischen Menschheitssünden

gehört die Welt den sprachbegabten und leidensfähigen Tieren. Trotzdem herrscht ein unbarmherziger Krieg der Welten, wie bei H. G. Wells. Der das Stadtstaatensystem lenkende Löwe fällt einem Attentat des Wolfes zum Opfer, die Tiere müssen sich hochintelligenter Maschinen erwehren, ein menschenähnlicher Erlöser namens „Feuer“ wächst heran und findet einen letzten Menschen in einem rudimentären Paradies.

Katastrophisches Erzählen praktiziert ebenso Thomas von Steinaeckers Roman *Die Verteidigung des Paradieses* (2016). Er bevölkert das auch von Reinhard Jirgl, Thomas Glavinic und Dietmar Dath durchgespielte Endzeitszenario „Last men on earth“ mit einer kleinen Gruppe, die nach einem apokalyptischen Ereignis eine Zwangsidylle in der Schweiz behaust. Wir beobachten, wie die Gemeinschaft durch ein verheertes Europa flieht. Es sind Flüchtlinge auf der vergeblichen Suche nach einem neuen Paradies. Steinaeckers Abenteuer-, Zombie- und Zukunftsroman entwirft ein dunkles Anthropozän.

Düster geht es auch in Juli Zehs jüngstem, gemeinsam mit dem Journalisten Simon Urban verfassten Roman *Zwischen Welten* (2023) zu. Er gehört zu der Reihe kulturkritischer Erzählungen, mit denen die Autorin präapokalyptische Szenarien in die Gegenwart der brandenburgischen Provinz stellt: Populismus und Pandemie spielen in *Unterleuten* (2016) und *Über Menschen* (2021) eine Rolle, in *Zwischen Welten* sind es der Stadt wie Land umwälzende Klimawandel und der russische Angriffskrieg in der Ukraine.

Ein Journalist in Hamburg und eine Biobäuerin in Brandenburg kämpfen mit je eigenen Mitteln gegen die „Verhinderung der Apokalypse, in klimatischer, sozialer, pandemischer und zur Not auch militärischer Hinsicht“ – und sie kämpfen gegeneinander: in E-Mails, WhatsApp-Nachrichten und verunglückten Begegnungen. Der eine weigert sich, zu lernen, dass journalistisches Schreiben übers Anthropozän kein Vorsingen im Meinungskonzert ist, die andere gerät in den Bannkreis von radikalen Klimaaktivisten und erliegt dem „Anglerfisch-Syndrom“, das darin besteht, nur der Laterne vor dem eigenen Kopf zu folgen, im Konfrontationskurs aufs eigene Schicksal. Am Ende steht die hilflose und von den Ereignissen im Roman überholte Einsicht: „Vielleicht ist Glücklichkeit in Zeiten der Apokalypse der wahre politische Akt?“

Das Neuartige am Erzählen im Anthropozän besteht nicht darin, *wie* die Natur im Krisenmodus beobachtet wird. Es kommt darauf an, die Krise *selbst* als Beobachtung zu verstehen, die Formexperimente aushält und ihrerseits Bedeutungen produziert, wie die amerikanische Anthropologin Janet Roitman schreibt. In diesem Sinne kann man den Titel von Max Frischs postapokalyptischer Erzählung auf den Kopf stellen. Es ist das Anthropozän, das im Menschen erscheint, wenn sie von der Verflechtung menschlicher und nichtmenschlicher Lebenswelten, von dem latenten Verhältnis unseres Wissens und Nichtwissens darüber und von einem erschütterten weltklimatischen Setting als eigentlichem Protagonisten so erzählen, dass es nicht mehr auf eine einfache ‚gute Story‘ hinauslaufen kann.

Neue soziale Vision



Kann die „gute alte katholische Soziallehre“ noch mitreden?

HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT

Geboren 1962 in Glandorf, katholischer Theologe, seit 2010 Akademischer Oberrat und seit 2013 außerplanmäßiger Professor am Institut für Theologie und Sozialethik, Technische Universität Darmstadt.

Aktuell haben wir es mit einer multiplen Krisenlage zu tun. Wir leben in einem Wirtschaftssystem, das auf un-aufhörliches Wachstum angelegt ist und dabei von Finanzmarktkrise zu Finanzmarktkrise taumelt. Die ökologi-

schen Ressourcen der Welt sind weitgehend verbraucht, und die Erderwärmung hat auch in unseren Breitengraden gefährliche Ausmaße erreicht. Wir sind mit globalen Pandemien, mit einer Vielzahl von Kriegen und in deren Folge mit erheblichen Migrationsproblemen konfrontiert. Zudem wird unsere Republik von massiven sozialen Spaltungen und einer grassierenden Demokratieverachtung bedroht, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt in einer bisher ungekannten Weise gefährdet.

Kein Wunder, dass immer mehr Menschen von Politik und Gesellschaft nichts mehr erwarten und sich in einer resignativen Gleichgültigkeit einrichten, die nur noch versucht, irgendwie durchzukommen. Wenn sich immer größere Teile der jungen Generation fragen, ob sie noch verantworten können, Kinder in diese Welt zu setzen, und wenn sie unsicher sind, ob sie im Alter noch die Miete und die Lebensmittel bezahlen können, nachdem weder private Altersvorsorge noch die gesetzliche Rente eine „Lebensstandardsicherung“ in Aussicht stellen, dann benötigen wir dringend so etwas wie eine neue soziale Vision für ein zukunftsfähiges, auf Menschenwürde und Gerechtigkeit gründendes Zusammenleben; und zwar auf nationaler wie auf globaler Ebene.

Kann in dieser Situation die „gute alte katholische Soziallehre“ noch irgendwie mitreden? Spontan würde man sagen: Nein, sie ist bedeutungslos geworden. Zwar hat sie in früheren Zeiten wesentlich zur Etablierung des deutschen Wirtschafts- und Sozialmodells beigetragen; gegenwärtig spielt sie allerdings keine Rolle mehr. Und doch hätte sie auch heute noch Einiges anzubieten, wenn es um Perspektiven einer lebenswerten Gesellschaft geht, die die unbedingte Personwürde eines jeden Menschen ebenso in den Blick nimmt wie die Verantwortung von Staat und Gesellschaft für das nationale und globale Gemeinwohl, für Frieden, Gerechtigkeit und die „Bewahrung der Schöpfung“.

Das beginnt schon bei dem viel beschworenen „christlichen Menschenbild“. Der Mensch ist demnach nicht auf sich allein gestellt, nicht einfach seiner Eigenverantwortung und seinen oft prekär ausgeprägten individuellen Fähigkeiten ausgeliefert. Er ist vielmehr durch und durch ein soziales Wesen. Er kann sich nur in permanenter Verbindung mit der Gesellschaft entfalten, von der er abhängig ist, in die er sich aber auch frei und selbstbestimmt einbringen will – und einbringen können muss, um seine Persönlichkeit voll zu entfalten.

DIE KATHOLISCHE ENTDECKUNG DER SOLIDARITÄT

Deshalb wird der Mensch in der katholischen Soziallehre auch nicht als ein zunächst für sich allein bestehendes Individuum beschrieben, das sich mit anderen nur über bewusst eingegangene Verträge im aufgeklärten Eigeninteresse „vergesellschaftet“. Er wird vielmehr beschrieben als eine Person, die elementar auf andere Personen, auf gesellschaftliche Zusammenhänge, aber auch auf Transzendenz und religiöse Offenheit hin angelegt ist. Dieses Menschenbild steht in einer erheblichen Distanz zu gängigen anthropologischen Grundannahmen, wie sie etwa in der liberalen Ökonomie gepflegt werden.

Noch wichtiger als das christliche Menschenbild ist das katholische Solidaritätsprinzip, das auch in kirchlichen Kreisen vielfach falsch verstanden wird. Es meint nicht den moralischen Appell an Gemein Sinn und Hilfsbereitschaft. Solidarität (solide = dicht, fest, massiv) meint vielmehr die soziologische

Tatsache, dass wir im gesellschaftlichen Leben auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden und voneinander abhängig sind; dass niemand in der Lage ist, nur aus eigener Kraft seinen Weg zu gehen. Solidarität verweist darauf, dass wir alle, ob wir wollen oder nicht, „in einem Boot sitzen“, auch wenn einige auf dem Sonnendeck liegen, während andere im Maschinenraum schufteten. Und auch wenn es auf dem gemeinsamen Schiff Streit und Konflikte ohne Ende gibt, sieht doch jeder ein, dass es für ihn trotz allem besser ist, an Bord zu bleiben, statt den Versuch zu unternehmen, auf einem der schwankenden Rettungsboote allein und eigenverantwortlich der stürmischen See zu trotzen.

Die katholische Entdeckung der Solidarität verdankt sich in hohem Maße den Einsichten der französischen Solidaritätssoziologie, die in der zunehmenden sozialen Dichte und der hohen funktionalen Differenzierung der Industriegesellschaft die eigentliche Geburtsstunde der sozialen De-facto-Solidarität sah – verstanden als unentrinnbare wechselseitige Abhängigkeit, der die Einzelnen zuallererst ihre hohen Grade an persönlicher Entfaltungsfreiheit verdanken.

INDIVIDUELLE FREIHEIT UND SOZIALE SOLIDARITÄT

So fragte etwa Émile Durkheim, der Begründer der französischen Universitätssoziologie, in seiner berühmten Studie über die soziale Arbeitsteilung aus dem Jahr 1896, wie es angehe, dass die modernen Gesellschaften ihre Mitglieder „zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer“, das heißt gleichzeitig ebenso freier und individueller wie abhängiger und verstrickter mache. Er sah die Antwort in der Arbeitsteilung, in deren Folge sich jeder in hohem Maße auf seine persönlichen Interessen und Fähigkeiten konzentrieren kann, während ihm für seine verschiedenen Lebensbedürfnisse die zahlreichen Angebote der arbeitsteilig ausdifferenzierten Gesellschaft zur Verfügung stehen. Von daher entwickeln sich – einer weitverbreiteten Fehlwahrnehmung des liberalen Denkens zum Trotz – Freiheit und Abhängigkeit keineswegs in Konkurrenz zueinander. Vielmehr wachsen beide im Gleichschritt. Denn je mehr ich in die Abhängigkeitssolidaritäten einer komplexen Massengesellschaft eingebunden bin, desto größere Chancen habe ich, mich in meiner Persönlichkeit selbstbestimmt zu entfalten und beruflich wie biografisch nach eigenen Wegen zu suchen.

Individuelle Freiheit und soziale Solidarität bedingen sich also gegenseitig. Und dementsprechend ist jeder aufgefordert, sich nicht nur um sich selbst, sondern auch um die sozialen Solidaritäten zu kümmern, denen er seine eigenen Freiheitsgrade verdankt, auch wenn – oder gerade weil – sich die positiven und negativen Auswirkungen der sozialen Solidaritäten bei den Individuen höchst unterschiedlich gestalten. Schließlich haben einige „von

Haus aus“ sehr gute Chancen, von den sozialen Solidaritäten ihrer Stadt und ihres Staates überproportional zu profitieren, während sich andere – ebenfalls „von Haus aus“ – anstrengen können, wie sie wollen, und von den sozialen Solidaritäten doch immer überproportional benachteiligt werden.

NICHT VON OBEN HERAB

Das soziologische Solidaritätsprinzip erscheint im sozialkatholischen Denken allerdings nicht ohne sein normatives Pendant, das Subsidiaritätsprinzip. Dieses formuliert eine zentrale Richtlinie für die Frage, wie der politische Umgang mit den sozialen Solidaritäten am besten organisiert werden sollte. Bekanntlich formuliert es ein kategorisches Doppelgebot: Die „größeren sozialen Gemeinschaften“ sollen den „kleineren Gemeinschaften“ bis hin zum Individuum permanent und kontinuierlich eine angemessene „Hilfe zur Selbsthilfe“ bieten. Sie müssen jedoch darauf achten, dass sie die Personwürde, die Fähigkeiten und Kompetenzen, die Entfaltungschancen und Selbsthilfepotenziale der „kleineren Gemeinschaften“ nicht schwächen und behindern. Deshalb dürfen sie die ureigenen Angelegenheiten dieser „Kleinen“ nicht einfach in die eigene Regie nehmen und „von oben herab“ regeln.

Das katholische Subsidiaritätsprinzip richtet sich dabei gegen eine liberale Lesart von „Hilfe als Nothilfe“, die erst dann auf den Plan tritt, wenn echte Notsituationen entstanden sind. Es richtet sich aber auch gegen einen obrigkeitlichen Etatismus, der alle sozialen Aufgaben, jede Verantwortung für die soziale Sicherheit einzig an Behörden und Apparate des Staates delegieren will. Ein solcher „Versorgungsstaat“, der mittels Bedürftigkeitsprüfungen steuerfinanzierte Notrationen an bedürftige Staatsbürger verteilt, ist von der katholischen Sozialtradition stets verurteilt worden. Ihr geht es stattdessen um beitragsfinanzierte und selbstverwaltete Sozialversicherungen, in denen sich die Leistungsempfänger nicht als zu Dank verpflichtete Almosenempfänger empfinden müssen, sondern als selbstbewusste Subjekte einer von allen Sozialversicherten *gemeinsam* organisierten Form solidarischer Sicherung gegen die Standardrisiken des industriegesellschaftlichen Lebens.

Die „gute alte katholische Soziallehre“ hat in diesem Zusammenhang eine ganze Reihe an wertvollen Theorieelementen für eine gute und gerechte Gesellschaft entwickelt, die auch heute noch einen spezifischen Charme entfalten können. So hat sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine differenzierte Theorie des modernen Kapitalismus entwickelt und sich ausdrücklich zur Legitimität der „kapitalistischen Wirtschaftsweise“, zu einer kapitalbasierten, auf Technik und Industrie, auf Großinvestitionen und eine kreative Unternehmerschaft, auf Marktmechanismus und Gewinnerorientierung beruhenden Wirtschaftsweise bekannt, ohne die Wohlstand und Wachstum nicht zu haben waren. Zugleich hat sie die sozialen Ungerechtigkeiten der „kapitalistischen

Klassengesellschaft“ jedoch scharf verurteilt, in der die von Kapital und Arbeit gemeinsam erwirtschafteten Gewinne scheinbar naturgegeben nur auf der Kapitaleseite anfallen. Sie hat vor allem immer wieder gefordert, dass die großen Investitionsentscheidungen des wirtschaftlichen Lebens nicht einzig und allein von einer kleinen Gruppe großer Kapitaleigner und deren privaten Profitinteressen bestimmt werden dürfen. Eine moralisierende Kapitalismuskritik, die sich vor allem über die echte oder vermeintliche „Gier“ mancher Wirtschaftsakteure aufregt sowie Markt und Wettbewerb pauschal verurteilt, war ihre Sache nie, auch wenn dies heute oft vergessen wird.

Auch in der Frage des legitimen Privateigentums hätte die katholische Soziallehre gerade heute einiges zu sagen. Neben der Individualfunktion des Eigentums, ohne die der Eigenstand, die Unabhängigkeit des Einzelnen nicht zu sichern ist – und die sich kaum gewährleisten lässt, wenn man ohne Kündigungsschutz „abhängig beschäftigt“ ist und über keine eigentumsähnlichen Rentenansprüche an eine Sozialversicherung verfügt –, spielt hier die Sozialfunktion eine entscheidende Rolle. Ohne die katholische Sozialtradition wären die Artikel 14 (Eigentum und Erbrecht) und 15 (Enteignung und Vergesellschaftung) nicht in das Grundgesetz aufgenommen worden. Und dass heute in der Frage, ob sich in den großen Ballungszentren einzig mit privaten Eigentumsrechten ein hinreichend breiter und bezahlbarer Wohnraumbestand gewährleisten lässt, engagiert über die Instrumente von Enteignung und Vergesellschaftung gestritten wird, liegt ganz auf der Linie der katholischen Soziallehre. Sie hat seit jeher dazu aufgerufen, die Denkverbote zu überwinden, denen wir uns angesichts der Hegemonie des privatrechtlichen Eigentumsabsolutismus des bürgerlichen Rechts jahrzehntelang unterworfen haben.

Und dass wir mit Blick auf die notwendige ökologisch-soziale Transformation der Lebens- und Wirtschaftsweisen des „Globalen Nordens“ gut beraten sind, wieder verstärkt in die Schule der Religionen zu gehen, wird heute immer offensichtlicher. Achtsamkeit für die Natur und ihre begrenzten Ressourcen, Bescheidenheit im Blick auf die Kultivierung eigener Bedürfnisse, eine moralische Absage an das verbrauchte Wirtschaftsmodell einer permanent wachsenden materiellen Gütermenge und eine neue Besinnung auf Gemeinschaft, gemeinsame Verantwortung und „Bewahrung der Schöpfung“ – dies alles gehört bekanntlich zu den moralischen Basics der großen Religionsgemeinschaften.

Während aber allgemein das Bewusstsein wächst, dass die Religionen für diese „ökologisch-sozial-moralische“ Fundamentalaufgabe der Menschheit unverzichtbar sind, scheint die katholische Soziallehre mausetot zu sein. Und niemand trauert ihr nach. Vielleicht lässt sie sich dennoch wiederbeleben, wenn sich genügend Menschen finden, die sich an die Arbeit machen, ihre verborgenen Schätze zu heben und neu in die gesellschaftlichen Debatten einzubringen. Verdient hätte sie es; und die politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Republik könnten davon nur profitieren.

Integriertes Wissen

Aufgaben der Wissenschaftsakademien für Politik und Gesellschaft

ORTWIN RENN

Geboren 1951 in Schmidheim, Soziologe und Volkswirt, 2016 bis 2022 Wissenschaftlicher Direktor am Institut für Transformative Nachhaltigkeitsforschung (Institute for Advanced Sustainability Studies, IASS, seit 2023 Research Institute for Sustainability – Helmholtz Centre Potsdam).

Transdisziplinäre Forschung ist zu einem Schlüsselwort in der wissenschaftlichen Debatte über die Rolle der Wissenschaft bei der Gestaltung von Politik und Ent-

scheidungen geworden. Dies berührt den Beratungsauftrag der nationalen oder regionalen Akademien der Wissenschaft unmittelbar. Die Erforschung von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, die Entwicklung strategischer Optionen für politische Entscheidungsträger und die Abgabe wissenschaftlicher Empfehlungen für relevante Entscheidungsträgerinnen und -träger in der Gesellschaft reichen für eine zeitgemäße Forschungspraxis, die der Komplexität der Materie gerecht wird, nicht aus. Benötigt wird ein neues Integrationsmodell von wissenschaftlicher

Politikberatung, das darauf abzielt, systemische Verbindungen zwischen den disparaten epistemischen, organisatorischen und kommunikativen Einheiten herzustellen, um epistemisch validierte, sozial robuste und ethisch begründete Beratungsleistungen für Politik und Gesellschaft zu schaffen.

Unabhängig davon, welches der vielen Konzepte von Transdisziplinarität zur Information von Entscheidungsträgern verwendet wird, ist die Frage nach den Implikationen dieser Konzepte für die wissenschaftliche Politikberatung durch Nationalakademien weitgehend unerforscht.

In mehreren Aufsätzen, die den transdisziplinären Ansatz vorantreiben, habe ich vorgeschlagen, drei wesentliche Funktionen der Wissenschaft zu unterscheiden, wenn sie für die transdisziplinäre Politikberatung eingesetzt werden sollen:

- die Erkundung von Kausal- und Funktionszusammenhängen auf der Grundlage analytisch verfasster, neugiergetriebener Forschungsmethoden,
- das Entwerfen von Szenarien oder Strategien auf der Basis eines advokatorischen, zielorientierten Forschungsansatzes und
- die Gestaltung einer wissenschaftlich fundierten Diskursarchitektur, um Plattformen für das deliberative Aushandeln im Kontext von Wissen, Interessen und Werten zu schaffen und zu betreuen.

Die oben genannte *erste* Funktion wissenschaftlicher Politikberatung umfasst das klassische Verständnis von neugiergetriebener Forschung. Das Ziel wissenschaftlicher Aktivitäten in dieser Wissenschaftstradition ist es, valide Erkenntnisse über noch unbekannte Zusammenhänge zwi-

schen Phänomenen oder dynamischen Entwicklungen zu finden und für Entscheidungsträgerinnen und -träger verfügbar zu machen. Die treibende Kraft hinter diesen Aktivitäten ist die Neugier; es geht darum, ohne ein konkretes Anwendungs- oder Umsetzungsziel mit bewährten Methoden des Erkenntnisgewinns kausale oder funktionale Zusammenhänge aufzudecken und diese neuen Erkenntnisse in einen konsistenten Bestand an bestehendem Wissen zu integrieren. Allen gesellschaftlichen Akteuren und politischen Entscheidungsträgern wird damit das notwendige Hintergrundwissen vermittelt, um sich über Sachfragen zu informieren und den Stand des systematischen Wissens zu erfahren.

Die *zweite* Funktion bezieht sich auf die Kompetenz der Wissenschaft, auf der Grundlage von Modellen, Simulationen und Folgenabschätzungen Szenarien oder Strategien zu entwickeln, um politische Optionen zur Erreichung gesellschaftlich wünschenswerter Ziele, wie etwa die Energiewende zur Dekarbonisierung, zu erarbeiten. Bei diesem Konzept setzen politische Entscheidungsträger oder andere Akteure (wie Unternehmen oder zivilgesellschaftliche Gruppen) entweder Ziele, die die Wissenschaft bis zu einem bestimmten Zeitpunkt erreichen soll (zum Beispiel Energiewende), oder sie befassen sich mit Problemen, die mit dem besten verfügbaren Wissen gelöst werden sollen (zum Beispiel Lösungen für die Gaskrise). In der Literatur wird diese Funktion der Wissenschaft oftmals als strategisch oder instrumental bezeichnet.

Die *dritte* Funktion der Wissenschaft in transdisziplinären Beratungskontexten ist die Gestaltung und Erprobung von kreativem Prozesswissen als Mittel zur

Sicherstellung effektiver, effizienter und fairer Formen der Einbeziehung unterschiedlicher Wissensbestände in deliberative Diskurse. Ziel ist es, divergierende Wissensbestände, unterschiedliche Interessen, plurale Werte und legale Vorgaben so zu integrieren, dass robuste, faire und ethisch vertretbare Lösungen im Diskurs entwickelt werden können. In diesem Diskurs treffen die verschiedenen Wissensträger mit den Wissensnutzern zusammen, reflektieren gemeinsam die verschiedenen Perspektiven auf das Problem (Frames) und entwickeln evidenz- und wertbasierte Lösungen für die Gesellschaft.

Die drei Funktionen wissenschaftlicher Forschung (neugiergetrieben, zielorientiert und katalytisch) ergänzen sich und stellen zwar analytisch getrennte, aber eng miteinander verflochtene Module im Prozess der Koproduktion von Wissen, der Entwicklung von Optionen für die Politikgestaltung und der Generierung normativer Orientierungen dar. Alle drei Forschungskonzepte sind konstitutiv für den transdisziplinären Austausch zwischen Wissenschaft, Gesellschaft und Politik.

IMPLIKATIONEN FÜR DIE AKADEMIE

Im traditionellen Verständnis von Politikberatung durch wissenschaftliche Akademien stehen in der Regel sieben Funktionen im Vordergrund:

- unabhängige, faktengestützte Beratung von Regierungen, politischen Entscheidungsträgerinnen und -trägern und der Öffentlichkeit in wissenschaftlichen und technologiebezogenen Fragen;

- bestehendes Wissen zu ordnen und zu systematisieren, um Politik und Gesellschaft umfassend und nach dem aktuellen Stand des Wissens zu informieren;
- laufendes Monitoring der wissenschaftlichen und technologischen Landschaft einschließlich der Evaluation von politischen Maßnahmen (Erfolgskontrolle);
- Förderung des öffentlichen Vertrauens in die Leistungsfähigkeit und politische Relevanz von Wissenschaft und ihre Anwendungen zur Lösung von gesellschaftlichen Problemen und Konflikten;
- Förderung des öffentlichen Dialogs und Diskurses über Wissenschaft und Technik;
- Förderung der internationalen Zusammenarbeit und des Wissensaustauschs sowie
- Entwicklung ethischer Richtlinien für den verantwortungsvollen Umgang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen.

Diese sieben Funktionen spiegeln zweifellos wichtige Aufgaben für die nationalen oder regionalen Wissenschaftsakademien wider. Im Kontext der transdisziplinären Wissenschaftslandschaft reichen sie aber nicht aus beziehungsweise müssen weiter spezifiziert werden. Transdisziplinäre Politikberatung geht davon aus, dass verschiedene Disziplinen integriert und die Perspektiven nicht wissenschaftlicher Akteure mit einbezogen werden. Die nationalen Wissenschaftsakademien können bei der Umsetzung transdisziplinärer Politikberatung eine einzigartige Rolle spielen, indem sie Zugang zu Forschungsergebnissen, Wissen und Expertise aus einem breiten Spektrum von Disziplinen ermöglichen und einem deliberativen Austausch zwischen den Wissensträgerinnen und -trägern aus Wissenschaft, Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft

organisieren, moderieren und zusammenfassen. Transdisziplinäre Ansätze bieten im Gegensatz zu disziplinären Beratungsleistungen eine umfassende, inklusive und ausgewogene Sicht auf das zu behandelnde Problem.

Nimmt man die bereits skizzierten Komponenten zum Ausgangspunkt, dann besteht die erste Aufgabe der Wissenschaftsakademien darin, im Rahmen der klassischen Politikberatung das bestehende Wissen zu einem Problembereich oder einem gesellschaftlich relevanten Phänomen zusammenzutragen, auszuwerten und in ihren kausalen und funktionalen Zusammenhängen den Entscheidungsträgerinnen und -trägern aus Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nahezubringen. Für diesen Zweck sind interdisziplinär besetzte Beratungsgremien wie etwa der Sachverständigenrat für Wirtschaftsfragen oder der Wissenschaftliche Beirat Globale Umweltfragen (WBGU) treffende Beispiele. Aber auch die Akademien können durch ihre Klassen, Arbeitsgemeinschaften oder Ad-hoc-Gremien solche Beratungsleistungen erbringen. Als ein Beispiel dafür können die Stellungnahmen der deutschen Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina etwa zur Frage der Dieselmotoremissionen oder zu Gesundheitsauswirkungen von Impfungen herangezogen werden. Solche Stellungnahmen vermitteln schriftliche oder mündliche Analysen auf „Warum-Fragen“ aus Politik und Gesellschaft. Relevante Fragestellungen sind beispielsweise: Wieso ist die Lebenserwartung in Deutschland in den letzten Jahren gesunken? Wie gesundheitsschädlich und ökologisch bedenklich sind die von Dieselfahrzeugen verursachten Emissionen? Welche Folgen für das Klima sind zu erwarten, wenn der

CO₂-Anteil in der Atmosphäre auf 400ppm (*parts per million*, also auf 400 Moleküle CO₂ pro eine Million Moleküle in der Luft) ansteigt? Welche Nebenwirkungen sind mit dem Impfstoff X verbunden? Vielfach gibt es auch bei Anwendung des besten Wissens keine eindeutigen Antworten auf diese Fragen. Dann ist es Aufgabe der Akademien, die Aussagekraft und den Grad der Gewissheit der Aussagen deutlich zu charakterisieren und auf die Unvollständigkeit des Wissens hinzuweisen.

EHRLICHER MAKLER

Für die zielorientierte Politikberatung ist in der Regel ein klarer Auftrag aus Politik, Wirtschaft und Gesellschaft erforderlich. Natürlich können die Akademien sich solche Aufträge auch selbst geben; dies muss aber gegenüber der Öffentlichkeit transparent gemacht werden. Liegen klare Zielvorgaben vor, müssen beide Seiten, sowohl die wissenschaftlichen Akademien als auch die politischen Auftraggeberinnen und Auftraggeber, die Verantwortung für die Rechtfertigung ihrer vordefinierten Ziele übernehmen und darüber nachdenken, ob diese Ziele mit den zugrunde liegenden Werten und ethischen Prinzipien vereinbar sind. Unter diesen Voraussetzungen ist es Aufgabe der Expertinnen und Experten aus den Akademien, Wege aufzuzeigen, wie das angestrebte Ziel möglichst effektiv, effizient und unter Einhaltung ökologischer, ökonomischer und sozialer Standards zu erreichen ist. Dabei wird es selten einen Weg geben, der keinerlei negative Nebenwirkungen mit sich bringen wird. Daher ist es die Aufgabe

der Akademien, unterschiedliche „Wenn-dann“-Szenarien zu konstruieren und ihre Wirkungen und Nebenwirkungen offenzulegen.

Nach unserem Demokratieverständnis ist es anschließend Aufgabe der legitimierten politischen Gremien (etwa Parlamente), die verschiedenen Szenarien nach ihrer Wünschbarkeit zu bewerten und daraus die angemessene, politisch machbare und ethisch vertretbare Option auszuwählen. Die Akademien geben also das Hintergrundwissen, damit die Entscheidungsträgerinnen und -träger eine informierte und die möglichen Folgen einkalkulierende Entscheidung treffen können. Innerhalb der Akademien bieten sich Ad-hoc-Gruppen (etwa zum Thema Energie, Infektionsschutz, Transformation in eine nachhaltige Wirtschaftsstruktur und so weiter) an. In der Regel sollten diese Arbeitsgruppen interdisziplinär besetzt und im Sinne der Transdisziplinarität auch offen sein für Vertreterinnen und Vertreter aus anderen, nicht wissenschaftlichen Gruppen, die zum Beispiel viel Erfahrungswissen mitbringen.

Besonders anspruchsvoll ist die Einlösung der dritten Komponente, die Umsetzung einer katalytischen Politikberatung. Die Rolle der nationalen Akademien als ehrliche Maklerinnen und Architektinnen eines deliberativen Diskurses zur Ko-Kreation von Wissen und Handlungsorientierungen ist erst in jüngster Zeit herausgehoben worden. Im katalytischen Verständnis von Wissenschaft begeben sich die Akademien in die Rolle eines „ehrliehen Maklers“, eines Vermittlers zwischen konkurrierenden Wahrheitsansprüchen, widersprüchlichen Handlungsoptionen und verschiedenen moralischen Rechtfertigungen von Positionen.

So argumentieren beispielsweise Daniel Guéguen und Vicky Marissen, dass nationale Akademien darauf abzielen sollten, die Kluft zwischen Wissenschaft und Politik zu überbrücken und als Vermittler zwischen beiden Seiten zu fungieren. Nur so könnten nationale Akademien ihre Aufgabe als unabhängige und unparteiische Beratungsquelle ohne unangemessene Beeinflussung durch politische, wirtschaftliche oder soziale Interessen erfüllen. Guéguen und Marissen betonen, wie wichtig es sei, dass nationale Akademien in der Lage sind, evidenzbasierte Ratschläge ohne das Risiko von Voreingenommenheit oder Manipulation zu erteilen, um sicherzustellen, dass die Öffentlichkeit ihren Ratschlägen vertrauen kann.

DISKURSGESTALTUNG

Allerdings geht die Forderung nach katalytischer Politikberatung weiter. Gefordert sind diskursive Plattformen, die unter der Leitung und Moderation der Wissenschaftsakademien gesellschaftliche Probleme aufgreifen, die Evidenz zu diesen Problemen systematisch sammeln und auswerten, Foren anbieten, in denen Argumente in einem strukturierten Diskurs ausgetauscht werden und alle Akteure gemeinsam nach geeigneten Lösungswegen suchen. Dazu ist neben dem interdisziplinären Fachwissen der Akademien auch diskursives Prozesswissen gefragt, also die Kenntnis, wie solche Diskurse gestaltet und strukturiert werden können, damit sachlich kompetente (evidenz-informierte), sozial ausgewogene, rechtlich zulässige und ethisch vertretbare Lösungsoptionen entwickelt werden. Solche Plattformen

können verschiedene Formate umfassen, wie einen Runden Tisch mit Stakeholdern, Bürgerforen oder Bürgerräte, die nach dem Zufallsprinzip zusammengesetzt sind, und Anhörungen, die die Perspektiven unterschiedlicher Interessengruppen einbringen.

Natürlich stellt sich die Frage, ob diese Plattformen nicht besser von der Politik selbst eingesetzt werden und sich die Wissenschaftsakademien mit der Rolle als Teilnehmende an den Plattformen zufriedengeben sollten. Gerade bei politisch kontroversen und auf Evidenznachweise besonders angewiesenen Streitfragen kann aber die Rolle der Akademien als überparteiliche und der Evidenz verpflichtete Trägerinnen einer solchen Plattform eine für die Gesellschaft integrierende und für die Problemlösung angemessene Funktion übernehmen. Allerdings müssen den Akademien, wenn sie dieser Aufgabe ernsthaft nachgehen wollen, die dazu benötigten Ressourcen in Form von Finanzmitteln und Personal zur Verfügung gestellt werden.

TRANSDISZIPLINÄRE FORSCHUNGSMETHODEN

Transdisziplinäre wissenschaftliche Beratung ist besonders wertvoll, wenn es um die Bewältigung schwieriger und komplexer Probleme geht. Dies erfordert eine solide Wissensbasis für die Bewertung der wahrscheinlichen Folgen der einzelnen politischen Optionen und basiert auf dem Ausgleich widersprüchlicher Ziele unter Berücksichtigung der Vielfalt der Interessen, Präferenzen und Werte der Gesellschaft. Der beste Weg, um politische Ent-

scheidungen über komplexe Probleme zu treffen, ist die Anwendung transdisziplinärer Forschungsmethoden. Transdisziplinarität zeigt sich in der systematischen Integration von klassischer neugiergetriebener Forschung (disziplinär und interdisziplinär), zielorientierter strategischer Forschung (Folgenabschätzung verschiedener Optionen) und prozessbezogener katalytischer Forschung (deliberative Integration von Wissen, Werten, Interessen und Präferenzen).

Diese drei Komponenten der transdisziplinären Wissenschaft könnten und sollten auch für die Wissenschaftsakademien als Leitorientierungen für die eigenen Tätigkeiten dienen. Ihre dauerhaften Gremien wie Klassen oder Arbeitsgruppen können vor allem die Forderung nach analytischer Politikberatung einlösen. Die Ad-hoc-Arbeitsgruppen können unter Einbeziehung von Wissensträgerinnen und -trägern aus unterschiedlichen Disziplinen und einschlägigen Praxisbereichen Szenarien, Optionen oder Strategien entwickeln, um politisch vorgegebene Ziele, wie etwa die Energiewende, zu erreichen und die damit verbundenen Wirkungen und Nebenwirkungen identifizieren. Zur Umsetzung der katalytischen Aufgabe der Politikberatung können die Akademien eigene Plattformen ins Leben rufen, auf denen Akteure aus Wissenschaft, Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft unter Einbezug unterschiedlicher Formate und Methoden gemeinsam die Ausgangssituation und die Problemlage erkunden und sachlich und ethisch fundierte Lösungsoptionen entwickeln.

In der elektronischen Fassung dieses Beitrages auf unserer Website www.politische-meinung.de ist dieser Beitrag mit einem wissenschaftlichen Anmerkungsapparat einzusehen.

Aufbruch „68“?

Ein kritischer Rückblick auf die Studentenrevolte

JÜRGEN ARETZ

Geboren 1946 in Rheydt, promovierter Historiker, Staatssekretär a. D., 1968/69 Erster Sprecher des Studentenparlamentes der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn. Zahlreiche zeithistorische Veröffentlichungen, unter anderem Mitherausgeber der „Zeitgeschichte in Lebensbildern“.

Erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik bildeten CDU und CSU seit 1966 – und zwar bis 1969 – eine Große Koalition mit der SPD. In diese Zeit fällt

die sogenannte Studentenrevolte. Manchen Kommentatoren gelten im Besonderen die Ereignisse von 1967/68 als der Beginn der modernen Bundesrepublik.

Die Regierungskoalition stand durch die „68er“-Bewegung und die „Außerparlamentarische Opposition“ (APO) unter zusätzlichem Druck. Die APO war ein politisches Sammelbecken, das von Linksliberalen bis zu Kommunisten reichte. „68er“ und APO zielten gegen den „CDU-Staat“: die Westbindung, den Antikommunismus, die Wiedervereinigungsmaxime,

das konsequente Rechtsstaatsdenken, die Soziale Marktwirtschaft und seine durch das „C“ bestimmten Werthaltungen.¹

Das alles wollten die linken Studierenden radikal ändern. In Universitätsstädten wie (West-)Berlin, Frankfurt am Main und Heidelberg fanden permanent Aktionen und Demonstrationen statt. Zentrales Thema war der in den Medien täglich präsente Vietnamkrieg, der für den „US-Imperialismus“ stand und in dem sie die Rollen von „Gut“ und „Böse“ klar verteilt sahen. Dass zur gleichen Zeit in Nigeria respektive Biafra ein Vernichtungskrieg der Zentralregierung gegen die im Süden lebende und nach Unabhängigkeit strebende Zivilbevölkerung geführt wurde, dem eine ähnliche hohe Zahl von Menschen zum Opfer fiel wie in Südostasien, fand kaum Beachtung. Günter Grass, „rechter“ Positionen unverdächtig, schrieb, in Biafra geschehe ein „Völkermord vor aller Augen“. Gab es im Hinblick auf Vietnam international verknüpfte Proteste, so war Biafra kein Thema für die „Neue Linke“, die das Bild der damaligen Proteste auch im Rückblick bestimmt.²

Diese „Neue Linke“ lehnte zwar das bestehende System ab und entwickelte ein „Sich-verantwortlich-Fühlen“ für die ganze Welt,³ allerdings politisch und moralisch selektiv. Die Grenzen zwischen der „antiautoritären“ Neuen Linken und der Alten Linken, die in der Tradition der 1956 verbotenen Kommunistischen Partei Deutschlands (KPD) stand und in der die Deutsche Kommunistische Partei (DKP) 1968 ihre Wiedergeburt fand, verliefen – jedenfalls in den konkreten Aktionen – fließend. Ziel der Altkommunisten war es, sich die Protestbewegung zunutze zu machen. Das ist ihr nicht gelungen: Zum einen löste die Niederschlagung des Pra-

ger Frühlings durch sowjetische Panzer im August 1968 erhebliche Friktionen im linken Lager aus, zum anderen fand die Protestbewegung in der Bevölkerung und gerade in der Arbeiterschaft keine Unterstützung. Kaum mehr als zwanzig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg wollte sie das durch den Wiederaufbau Erreichte nicht infrage gestellt sehen. Statt Unterstützung wurde bisweilen die Forderung nach radikalen Maßnahmen gegen die Protestbewegung laut.

ATTENTAT AUF RUDI DUTSCHKE

Erster Auslöser der Studentenrevolte war der umstrittene Staatsbesuch des Schahs von Persien, Mohammad Reza Pahlavi. Bei den Protesten wurde am 2. Juni 1967 in Berlin der friedlich demonstrierende Benno Ohnesorg erschossen. Der verantwortliche Polizeibeamte erwies sich nach 1990 als Mitarbeiter der DDR-Staatsicherheit. Die nach dem Tod Ohnesorgs entfachten Auseinandersetzungen erreichten im Frühjahr 1968 ihren nächsten Höhepunkt, als am 2. April 1968 Linksextremisten Brandanschläge auf Frankfurter Kaufhäuser verübten und wenige Tage später, am 11. April, Rudi Dutschke in Berlin niedergeschossen wurde. Er war die Galionsfigur der linken Studentebewegung und ihrer führenden Kraft, des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS). Das Verbrechen verübte ein junger Hilfsarbeiter, der sich angeblich durch die Berichterstattung der Springer-Presse dazu angestachelt sah. Es folgten schwere innenpolitische Unruhen. In München starben zwei Demonstranten,

„möglicherweise durch Steinwürfe aus den eigenen Reihen“.⁴

Die Auseinandersetzungen fanden ihre Fortsetzung in den Protesten gegen die „NS-Gesetze“, wie die APO in denunziatorischer Anspielung auf das „Dritte Reich“ die von der Großen Koalition verabredeten Notstandsgesetze titulierte. Sie sollten alliierte Vorbehaltsrechte ablösen. Im Mai 1968 demonstrierten am Regierungssitz Bonn 40.000 Menschen. Unter ihnen waren 1.000 Studierende, die mit einem Sonderzug aus der von den Machthabern seit 1961 eingemauerten DDR anreisten, um den „antifaschistischen Kampf“ zu unterstützen. Der Bundestag verabschiedete die Notstandsgesetze in der vorgesehenen Weise. Die angebliche faschistische Gefahr blieb aus. Die Gesetze sind bis heute nicht angewendet worden.

POLARISIERUNG UND FREUND-FEIND-DENKEN

Dort, wo linke Gruppen an den Hochschulen die Selbstverwaltungsgremien beherrschten, beanspruchten sie ein „allgemeines politisches Mandat“. Die zwangsverfasste Studentenschaft sollte nicht nur zu studentenspezifischen Themen Stellung nehmen dürfen, sondern auch zu allgemeinen Themen wie den Notstandsgesetzen oder dem Vietnamkrieg. Studenten, die nicht dem linken Lager zuzurechnen waren, widersetzten sich dem, auch durch die Anrufung der Verwaltungsgerichte. Sie stellten regelmäßig die Rechtswidrigkeit des allgemeinen politischen Mandats fest.

Entgegen heute vorherrschenden Meinungen hatten an vielen Hochschulen

zweifelsfrei demokratische Gruppierungen die Mehrheit in den Studentenparlamenten. Mit der linken „Basis“ war es ohnehin nicht weit her: Selbst an den Berliner Universitäten, Hochburgen der Studentenrevolte, weigerte sich im Sommersemester 1968 die Hälfte der Studierenden, den Teil des Semesterbeitrags zu bezahlen, mit dem die politische Arbeit des linken AStA finanziert werden sollte.

Unter den demokratischen Gruppen hatte bundesweit der Ring Christlich-Demokratischer Studenten (RCDS) die größte anhaltende Bedeutung. Daneben gab es die 1968 besonders erfolgreiche Deutsche Studenten-Union (später Sozial-Liberaler Hochschulverband, SLH) sowie lokal tätige Gruppen, die dem demokratischen Lager zuzurechnen waren. Von linker Seite wurden sie pauschal als „Rechte“ diskreditiert, obwohl es keinerlei Bezug zu Gruppen rechts der politischen Mitte beziehungsweise zur damals aktiven rechtsextremen Nationaldemokratischen Partei Deutschlands (NPD) gab: Es ging um Polarisierung, um ein Freund-Feind-Denken. Bis 1968 hatte es an vielen Hochschulen durchaus persönliche Kontakte über „Lagergrenzen“ hinweg gegeben. Diese waren jetzt kaum mehr möglich, zumal demokratische Studierende nicht nur in Wahlkämpfen Opfer linksextremer Übergriffe wurden.

Der Versuch, nichtlinke Studierende in die „rechte Ecke“ zu stellen, gehörte zu dem Vorhaben, Belege für den „Faschismus“ zu konstruieren, der angeblich noch die westdeutschen Hochschulen bestimmte. Im Besonderen seit Anfang der 1960er-Jahre – und keineswegs, wie behauptet wird, als Folge der Studentenbewegung – hatte es große Prozesse gegen NS-Straftäter gegeben. In Familien

brachen Generationskonflikte auf, und manche linke Aktivisten hatten dadurch ihren politischen Weg begonnen. Die Diskussionen fanden ihre Fortsetzung in den Hochschulen. Ältere Professoren wurden „hinterfragt“, aber, wie sich zeigte, keineswegs nur, um ihre tatsächliche Vergangenheit aufzuklären.

So blieb in Bonn ein renommierter Germanist, der 1933 in die NSDAP eingetreten war und „völkische“ Texte veröffentlicht hatte, relativ unbehelligt – er hatte einen linken Studentenführer als Doktoranden angenommen. Dagegen war ein Dekan, dem die Nationalsozialisten 1940 die Lehrbefugnis entzogen hatten, NS-Vorwürfen ausgesetzt, weil er rechtlich gegen studentische Störer vorgegangen war. In Aachen konnte ein hoher SS-Offizier unter neuer Identität Ordinarius werden und bis zum Universitätsrektor aufsteigen, weil er sich betont linksliberal gab. Eine kritische Befassung gab es 1968 nicht. Erst Jahre später flog seine wahre Identität auf.

Auch ein aus heutiger Sicht scheinbar neues Phänomen existierte bereits damals an vielen Hochschulen: die *Cancel Culture*. So wurde ein Bonner Osteuropa-Historiker, der über die Geschichte der Sowjetunion von 1917 bis 1939 lesen wollte, also von der bolschewistischen Oktoberrevolution bis zum Hitler-Stalin-Pakt, systematisch gestört und persönlich angegriffen. Entnervt brach er schließlich seine Vorlesung ab. Das Ziel war erreicht: Ein von der radikalen Linken abgelehntes wissenschaftliches Thema konnte in der Universität nicht behandelt werden.

Die Studentenzeitung der Freien Universität Berlin lobte den Steinhagel, der bei einer Demonstration auf die Polizei niedergegangen war, und forderte, einen

„reaktionären“ Richter bis zum psychischen Zusammenbruch zu terrorisieren. Die verharmlosende, auch von unerschwelliger Sympathie getragene Darstellung der Studentenrevolte, die sich trotz solcher Ereignisse und Aussagen gehalten hat, kann kaum überraschen: Nicht wenige damalige Aktivisten sind journalistisch tätig geworden, auch in den öffentlich-rechtlichen Medien.

„MUFF VON TAUSEND JAHREN“?

Seit Mitte der 1960er-Jahre war klar, dass die Studentenzahlen unter demografischen und bildungspolitischen Aspekten steigen würden. Daraus folgten auch erste Reformansätze an den Hochschulen. Der Wissenschaftsrat wurde bereits Ende der 1950er-Jahre aktiv; es folgten die Gründung des Deutschen Bildungsrates und 1965 in Bochum die der ersten neuen Universität.

In der Öffentlichkeit wurde jedoch vor dem Hintergrund linker Hochschulreformideen der Eindruck erweckt, seit Wilhelm von Humboldt habe sich an den deutschen Universitäten nichts geändert. Der Slogan „Unter den Talaren – Muff von tausend Jahren“ war eine metaphorische Anspielung auf das „Dritte Reich“. Manche linke Reformforderung weckte Sympathien; so das Verlangen einer universitären Mitbestimmung, die als Teilhabe und als Abbau von Machtpositionen verstanden wurde. Es ging um eine Drittel-Parität, also die gleichberechtigte Teilhabe von Professoren, akademischem Mittelbau und Studenten. Eine sachliche Differenzierung war in der Regel nicht vorgesehen. Für Habilitationsverfahren

etwa hätte das zur Folge gehabt, dass die fachlich qualifizierte Ebene, die Professoren, in einer aussichtslosen Minderheit gewesen wären: Das Ziel waren nicht sachbezogene Reformen, sondern der Aufbau von Machtpositionen in den Universitäten und letztlich eine andere Gesellschaft sowie ein anderer Staat.

Reformbemühungen, die als „Sacharbeit“ ironisiert wurden, fanden in der Regel keine Zustimmung der Linken. Nach amerikanischem Vorbild verliehen sie ihren Forderungen Nachdruck, unter anderem durch „Sit-ins“ und „Go-ins“. Rechtsverstöße wurden bewusst in Kauf genommen, die die gewünschten Polizeieinsätze auslösten. Ihnen folgte die Skandalisierung der angeblichen Polizeigewalt und schließlich die öffentliche Frage nach der Berechtigung von Polizeieinsätzen auf dem Universitätsgelände. Oft genug wurde die gewünschte Solidarisierung unpolitischer Studenten erreicht.

Die Hochschulreformdiskussion wurde später durch Ländergesetze entschieden. Ihre unterschiedlichen Langzeitfolgen sind etwa in Berlin oder in Bayern auszumachen.

WIRKUNG TROTZ SCHEITERN

Auch fast zwei Generationen nach den Ereignissen von „68“ bleiben die Meinungen und Urteile kontrovers. Teile der Linken sehen die Ereignisse als zentrale, ihren Lebensweg bestimmende Erfahrung, die sie sich nicht nehmen lassen wollen. Dieses psychologische Phänomen kennen wir auch aus anderen historischen beziehungsweise politischen Zusammenhängen. Frühere Fehleinschätzungen und

persönliches Fehlverhalten – etwa in der Gewaltfrage – werden meist ausgeblendet.

Ralf Dahrendorf, selbst aktiver Zeitzeuge, sah in „68“ bei aller Kritik auch einen „Modernitätsschub“, der mehr Partizipation gebracht habe, und eine „Entprovinzialisierung“ der bundesdeutschen Gesellschaft. Dieser Einschätzung werden auch kritische Beobachter der „68er“-Zeit zustimmen. Allerdings hat dieser Prozess vielfältige soziokulturelle Wurzeln, die weiter zurückreichen, aber mittelbar zu den Ereignissen von „68“ beigetragen haben, so ein freieres, offeneres Lebensgefühl der jungen Menschen, das sich spätestens seit Mitte der 1960er-Jahre entwickelt hatte.

Manchen gilt heute „68“ als Ursache für den Verlust traditioneller Werte oder überhaupt als Ausgangspunkt von Entwicklungen, die als negativ empfunden werden. Solche Annahmen bedürfen der kritischen Hinterfragung. Die „Protestbewegung“, wie die linken Aktivitäten auch verstanden wurden, ist unzweifelhaft gescheitert: Der SDS löste sich 1970 auf, Teile der „Bewegung“ wandten sich der DKP zu⁵ und betrieben das politische Geschäft der DDR. Randgruppen wurden zu Terroristen, etwa der RAF, der Roten Zellen oder der „Bewegung 2. Juni“. Andere entwickelten ein gerade unter Journalisten verbreitetes linksbourgeois Verhalten. Wieder andere engagierten sich in der SPD oder später den Grünen oder zogen sich aus dem politischen Geschehen zurück – und so manchen finden wir nach einem politischen Damaskus-Erlebnis in der bürgerlichen Welt wieder.

Von einer unmittelbaren Wirkung der „68er“-Bewegung kann kaum gesprochen werden. Mittelbar hatte sie ihre Wirkung in dem „sozialdemokratischen Jahrzehnt“,

den Regierungen unter Willy Brandt und Helmut Schmidt, besonders in der Gesellschafts- und der Bildungspolitik. Gerade letztere erscheint im Rückblick als ein Experimentierfeld, das den „68ern“ und ihren Epigonen überlassen wurde – im Gegensatz etwa zu den „harten“ Politikbereichen Wirtschaft oder Verteidigung.

Politisch hatten die „68er“-Ereignisse Auswirkungen auch auf das christlich-demokratische Lager. Das zunächst reaktive Engagement junger Menschen, die konsequent für die von den Linken als „FDGO“ karikierte freiheitliche demokratische Grundordnung eingetreten sind, hat zu einer politischen und programmatischen Modernisierung von CDU und CSU beigetragen – unter anderem nachvollziehbar in dem Grundsatzprogrammprozess, der dem Ludwigshafener Programm (1978) vorangegangen ist. Es kam zu mehr Pragmatismus und einer personellen Erneuerung der Unionsparteien. Unter ihren Mandatsträgern und später auch

in den administrativen Spitzenpositionen fanden sich zahlreiche Frauen und Männer, die ihre ersten politischen Erfahrungen um „68“ gesammelt hatten. Im Unterschied zu einigen Nachwuchskräften der Gegenwart haben sie belegt, dass frühzeitiges politisches Engagement mit dem Erwerb akademischer und beruflicher Qualifikationen nicht im Widerspruch stehen muss. Der deutschen Politik, im Besonderen unter der Kanzlerschaft von Helmut Kohl, hat das gewiss nicht geschadet. Kohl selbst hat das Engagement der „alternativen 68er“ hoch geschätzt.

¹ Hans-Otto Kleinmann: Geschichte der CDU, hrsg. von Günter Buchstab, Stuttgart 1993, S. 31.

² Lasse Heerten: „Der Biafra-Krieg als globales Medien- und Protestereignis“, in: Aus Politik und Zeitgeschehen, 71. Jg., Nr. 31–32, 09.08.2021, S. 2.

³ Gerd Langguth: Protestbewegung am Ende. Die Neue Linke als Vorhut der DKP, Mainz 1971, S. 11.

⁴ Wolfgang Kraushaar: 1968. Das Jahr, das alles verändert hat, München/Zürich, 2. Aufl. 1998, S. 107.

⁵ Dazu schon 1971 Gerd Langguth, a. a. O., siehe En. 3.

Person und Gemeinwohl



Schlüsselbegriffe für die Freiheit des Einzelnen und
die Gestaltung der sozialen Ordnung

MATTHIAS ZIMMER

Geboren 1961 in Marburg, 2009 bis 2021 Mitglied der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, Landesvorsitzender der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft (CDA) Hessen und bis 2022 Stellvertretender CDA-Bundvorsitzender, Honorarprofessor für Politikwissenschaft, Universität zu Köln.

In der Reflexion über die Grundlagen des Selbstverständnisses der Union tauchen oftmals zwei Begriffe auf, die sehr gegensätzliche Pole des Zusammenlebens be-

treffen: Person und Gemeinwohl. Der Mensch als Person ist das der sozialen Ordnung zugrunde liegende Prinzip. Gemeinwohl ist ein regulatives Prinzip. Es sorgt dafür, dass die Mannigfaltigkeit der unterschiedlichen Lebensentwürfe in ein vernünftiges, zustimmungsfähiges Ganzes zusammengeführt werden kann.

Warum ist der Mensch „Person“? Was ist der Mensch? Die erste Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, lautet: Er ist dasjenige Wesen, das diese Frage stellt und stellen kann. Er kann sich *erstens* sowohl als Subjekt begreifen, also als ein von

der Umwelt abgeschlossenes, autonomes Handlungssystem. Und er kann sich *zweitens* selbst reflektieren, also sich selbst zum Objekt machen. Er macht sich eine Vorstellung von sich selbst, indem er sich selbst zum Objekt seiner Betrachtung macht. Und schließlich kann er verallgemeinern: Das, was er für sich selbst nachdenkend erfasst, kann er auf eine unbestimmte Vielzahl anderer Menschen übertragen und damit begrifflich denken. Darüber hinaus kann dieser Mensch Vergangenheit und Zukunft erkennen. Schließlich kann er über die Bedingungen seiner eigenen Existenz hinausgehen und die Frage nach dem Woher des Lebens und dem Wohin nach dem Leben thematisieren. Der Mensch ist also Subjekt, das durch die Fähigkeit zur Reflexivität gekennzeichnet ist, ein geschichtliches Wesen, das um Vergangenheit und die Möglichkeit der Zukunft weiß und zur Transzendenz fähig ist.

Die zweite Antwort ist: Der Mensch ist ein Wesen, das seit jeher auf den anderen angewiesen ist. Er kann sich nicht in Einsamkeit verwirklichen, sondern nur in der sozialen Interaktion. Der Mensch ist ein soziales Wesen. Er braucht andere Menschen, um zu überleben, und ebenso, um zur Sprache und damit der Möglichkeit der Welterschließung zu gelangen. Der Mensch wird er selbst nur durch andere Menschen.

Die dritte Antwort ist: Der Mensch ist ein Wesen, das unabhängig von seinen Instinkten handeln kann. Er hat einen freien Willen. Das bedeutet: Er kann sich über seine Instinkte erheben, sich auch gegen sein „biologisches Programm“ entscheiden. Er ist in seinem Handeln frei und nicht den Instinkten unterworfen, wohl aber dem Gewissen als dem Maß seiner

Entscheidungen. Dieses Gewissen gibt ihm die Möglichkeit, zwischen moralisch Richtigem und Falschem *zu unterscheiden* – es zwingt ihn jedoch nicht, das Richtige *zu tun*. Er kann sich aus freiem Willen auch für das Falsche, für das Böse, entscheiden.

Die Willensfreiheit und die Fähigkeit zur Transzendenz gelten als wichtige Bestandteile einer diesseitig begründeten Vorstellung von der Würde des Menschen. Diese ist Geltungsgrund aller Grundrechte. In der christlich-sozialen Tradition kommen zwei Aspekte hinzu – zum einen, dass der Mensch als Geschöpf Gottes gesehen wird: beseelt durch den Schöpfer und laut dem biblischen Auftrag über alle anderen Geschöpfe gestellt mit dem Auftrag, diese wie die Schöpfung überhaupt zu hegen und zu pflegen. Zum anderen ist er in der Praxis des Handelns Schuld und Irrtum unterworfen, kann jedoch Vergebung erlangen für sündhaftes Verhalten.

SCHUTZ DER MENSCHENWÜRDE ALS GRUNDNORM

In der christlich-sozialen Tradition verdichten sich diese fünf Elemente – Willensfreiheit, Fähigkeit zur Transzendenz, Mensch als Geschöpf Gottes, Subjektivität in Animalität und Schuld aus der Ambivalenz der Praxis – zum Begriff der Person. Es ist dieser Begriff der Person, der die Grundlage der sozialen Ordnung bildet und die Begründung der Menschenrechte bereitstellt.

Der Begriff der Person ist deutlich älter als die Debatte über Würde. Der inhaltliche Kern ist ähnlich: die sittliche

Autonomie des Menschen und seine Fähigkeit, als geschichtliches Wesen die moralische Urteilskraft auf sein Wollen und Handeln zu beziehen. Freilich ist der Begriff der Person gehaltvoller und komplexer, aber doch eben einer bestimmten Denktradition zugeordnet, die nicht mehr als selbstverständlich unterstellt werden kann. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist die Personalität nicht erwähnt, wohl aber der Schutz der Würde des Menschen als verfassungsrechtliche Grundnorm. Würde ist eine Mitgift. Sie ist nicht abstufbar, sie wird nicht verliehen und kann nicht verloren gehen. Der Mensch besitzt sie vom Anbeginn des Lebens, weil er von anderen Menschen abstammt und damit *einer* Spezies angehört. Der Verfassungsgeber hat alle staatlichen Gewalten unverbrüchlich darauf festgelegt, die Würde des Menschen zu schützen. Staatliches Handeln hat die Aufgabe, einer Demütigung als Verletzung der Selbstachtung des Menschen entgegenzuwirken.

Würde selbst ist kein Grund- oder Menschenrecht, sondern der transzendente Geltungsgrund von Menschenrechten. Die Würde des Menschen ist im Grundgesetz unter die Ewigkeitsgarantie des Artikels 79, Absatz 3 gestellt. Selbst dann, wenn alle anderen Grundrechte nicht mehr Bestandteil des Grundgesetzes wären, könnten sie aus der Würde des Menschen abgeleitet werden. Würde zu besitzen, bedeutet, nicht zum Objekt gemacht werden zu dürfen, sondern mit dem Eigenwert der Person wahrgenommen und behandelt zu werden. Daraus erwächst auch ein Gestaltungsauftrag an die Mindestbedingungen gesellschaftlicher Teilhabe, die durch den Staat zu garantieren sind.

Würde ist eine feste, normativ ausgreifende Begrifflichkeit, die einen breiten Schutzbereich der Person abdeckt. Der Begriff der Person geht jedoch darüber hinaus: Zum einen enthält der Personbegriff nicht nur eine Seinsbestimmung, sondern eine Werdensmöglichkeit. Person zu sein, bedeutet, Person zu werden, sich zu entfalten gemäß den natürlichen Anlagen in der Sozialität.

ORDNUNGSPRINZIPIEN DER GESELLSCHAFT

Zum anderen ist Person ein Gestaltungsprinzip des Sozialen, aus dem Ordnungsprinzipien der Gesellschaft abgeleitet werden können.

Zugespitzt formuliert: Würde ist der Geltungsgrund der Menschenrechte, der Begriff der Person aber begründet nicht nur Menschenrechte, sondern liegt auch Ordnungsprinzipien der Gesellschaft zugrunde. Das liegt daran, dass Person ein relationaler Begriff ist. Der Mensch als Person ist immer gedacht in seiner Beziehung auf andere Menschen – und auf Gott. Der Bezug auf andere Menschen ist dabei ein Wesenskern des Personbegriffs und konstitutiv für die Ordnung der Gesellschaft.

Aus dem Begriff der Person leiten sich zwei zentrale Ordnungsprinzipien des Gesellschaftlichen ab: die Solidarität als horizontales Ordnungsprinzip und die Subsidiarität als vertikales. Da der Mensch ein soziales Wesen ist, kann er nichts werden und nichts sein ohne andere Menschen. Solidarität ist sowohl die Notwendigkeit der Zuwendung als auch die Freiwilligkeit des Engagements.

Solidarität ist Pflicht und Tugend zugleich. Sie ergibt sich aus dem sozialen Charakter des Menschen als Person und aus der Notwendigkeit, zur Erreichung des Gemeinwohls miteinander zu kooperieren. Solidarität in der Katholischen Soziallehre ist Ausdruck einer sozialen Liebe, die Nationen, Ethnien, Geschlechter überwindet. Sie ist universal und eben nicht nur Nächstenliebe, sondern auch Fernstenliebe und bewirkt den Einsatz für die gleichen Verwirklichungschancen der Menschen weltweit.

Die Subsidiarität ist das freiheits-sichernde Prinzip der Gesellschaft. Es ist ebenso Kompetenzanmaßungsverbot wie Hilfestellungsgebot. Was Menschen und Gruppen aus eigener Kraft bewältigen können, darf sich der Staat nicht als eigene Aufgabe aneignen. Wohl aber hat er die Verpflichtung zur Hilfestellung. Subsidiarität bedeutet: so wenig Staat wie möglich, so viel wie nötig, immer aber von dem Zweck menschlichen Zusammenlebens betrachtet – nämlich die volle Entfaltung des Menschen zu befördern.

GEMEINWOHL ALS REGULATIVES ELEMENT

Subsidiarität soll die Freiheit der Eigenentwicklung der Menschen sichern. Diese ist in die Entfaltung seiner natürlichen Anlagen und seiner Sozialität gestellt, aber auch in die Möglichkeit, eigenständige Ideen über das gute Leben zu entwickeln und diese zu verfolgen. Bei der Freiheit der Eigenentwicklung geht es also nicht lediglich um materielle Interessen, sondern um die Verwirklichung des *Humanum*, der Natur eines Menschen.

Daraus ergibt sich auch die Zweckbestimmung staatlichen Handelns. Diese wird gewährleistet durch eine Politik, die sich am Gemeinwohl orientiert.

Gemeinwohl ergibt sich weder aus dem größtmöglichen Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen noch aus einer bloßen Tätigkeit einer unsichtbaren Hand, die die Interessen der Einzelnen magisch zu einem allgemeinen Wohlergehen bündelt. Gemeinwohl ist ein regulatives Prinzip. Vom Bedeutungsfeld her hat es eine große Nähe zu Begriffen wie soziale Gerechtigkeit oder Fairness, geht allerdings darüber hinaus.

Gemeinwohl hat die Zweckbestimmung des Menschen im Blick, und diese kann sich wiederum nur aus der Idee der Personalität ableiten. Gemeinwohl setzt den Menschen als Person voraus, der sich wiederum ohne eine regulative Idee des Gemeinwohls nicht verwirklichen kann. Das ist eine klare Absage an alle Verkürzungen des Menschen, allerdings auch ein antitotalitärer Impuls, der mit einer Subsumption des Menschen unter eine Klasse, eine Ethnie, eine Nation oder den Markt nicht vereinbar ist. Der Mensch in seiner Ganzheit als Person steht im Mittelpunkt. Er ist Ausgangspunkt und Ziel aller Politik.

Wenn das richtig ist, dann hat es Konsequenzen für die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft. Wenn der Mensch Maßstab der Politik ist, dann ist die Politik aufgerufen, alle Subsysteme der Gesellschaft nach diesem Prinzip hin zu ordnen.

Auch in der Wirtschaft verwirklicht sich der Mensch, vor allem in der Arbeit. Das hat Konsequenzen für die Ordnung der Wirtschaft, die gegenüber den Profitinteressen allzu oft in den Hintergrund tritt. In einigen Landesverfassungen ist

der Gedanke der Gemeinwohlbindung der Wirtschaft sehr präsent. In der Verfassung des Freistaates Bayern etwa heißt es, dass die gesamte wirtschaftliche Tätigkeit dem Gemeinwohl dient (Artikel 151). Und die Verfassung des Landes Hessen sekundiert, die Wirtschaft des Landes habe die Aufgabe, dem Wohle des gesamten Volkes und der Befriedigung seines Bedarfs zu dienen (Artikel 38). Das geht über einen appellativen Charakter hinaus – es ist ein Gestaltungsauftrag an die Politik, den es in der Globalisierung und der Entthemung der Profitgier ernst zu nehmen gilt. Aber das betrifft auch die Arbeitsbeziehungen. Eine Arbeit, die entfremdet, nicht gerecht entlohnt wird, die erniedrigt, die keine Teilhabe kennt: Eine solche Arbeit entspricht nicht der Würde des Menschen und seinem Status als Person.

GESTALTUNGSPFLICHTEN DES STAATES

Aus den Gestaltungsprinzipien der Person und des Gemeinwohls ergeben sich Pflichten der Gestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Ordnung. Für den Staat sind dabei Schutzpflichten, Gestaltungspflichten und Unterstützungspflichten zu beachten.

Die Schutzpflichten beinhalten, alles zu verhindern, was der menschlichen Person und ihrer Würde schadet. Das betrifft nicht allein den unmittelbaren Bereich der staatlichen Gewalt, sondern auch die Verletzung der Würde des Menschen durch nichtstaatliche Akteure. Darin liegt unter anderem der Grund für die Regulierung der Wirtschaft durch den Staat. Nicht die optimale Gestaltung des Wettbewerbs

steht im Vordergrund, wie es Ordoliberaler vorbringen, sondern der Schutz des arbeitenden Menschen im System der Wirtschaft. Das beinhaltet Regelungen zum Arbeitsschutz ebenso wie Bestimmungen zum Mindestlohn, aber auch den Schutz wirtschaftlicher Akteure vor Monopolen und Machtkonzentrationen im Wirtschaftsprozess selbst.

Der Staat hat außerdem Gestaltungspflichten. Zu ihnen kann *erstens* beispielsweise gehören, die Schere in der Vermögensverteilung sich nicht allzu weit öffnen zu lassen, denn eine stark ungleiche Vermögensverteilung ist der Stabilität einer Gesellschaft abträglich.

Der Staat darf, um ein *zweites* Beispiel zu nennen, bei Interessenkollisionen im Sinne des Gemeinwohls gestaltend eingreifen. Wohnen ist beispielsweise ein Menschenrecht, und deshalb dürfen die Interessen der Menschen, die in einer Stadt wohnen wollen, gegenüber Investitions- oder Profitinteressen institutioneller Anleger privilegiert werden. Man kann ebenfalls darüber nachdenken, öffentlichen Grund und Boden nur noch über Erbpacht und entsprechende Verträge bereitzustellen. Grund und Boden sind kein vermehrbares Gut und tragen deshalb immer die Gemeinwohlbestimmung in sich.

Ein *drittes* Beispiel: Der Staat darf entsprechend seiner Aufgabe, das Gemeinwohl zu fördern, auch Präferenzen formulieren und entsprechend unterstützen. Er muss wirtschaftliche Akteure nicht nur nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten betrachten, nein, er darf es sogar nicht: Die Rationalität staatlichen Handelns ist eine andere als die von wirtschaftlichen Akteuren. Der Staat ist in seinem Handeln an das Grundgesetz gebunden und damit

an eine wertgebundene Ordnung. Das bedeutet konkret: Bei der Vergabe öffentlicher Aufträge ist nicht nur ökonomische Effizienz das entscheidende Kriterium, sondern die Gemeinwohlorientierung – was sonst, wenn mit öffentlichen Geldern bezahlt wird? Deswegen ist Tariftreue das Mindeste, was bei der Vergabe öffentlicher Aufträge berücksichtigt werden muss. Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen: Was wäre, wenn der Staat etwa Unternehmen verpflichten würde, Gemeinwohlabilanzen einzuführen, in denen detailliert Aufschluss gegeben wird über den Beitrag, den diese Unternehmen zum Gemeinwohl leisten – und dann die steuerliche Veranlagung entsprechend zu gestalten? Schon heute gibt es eine Initiative aus der Wirtschaft, mit der namhafte Großunternehmen ihren Bilanzen genau dies zugrunde legen wollen.

Der Staat hat *viertens* Unterstützungspflichten. Ausgehend von Artikel 1 Grundgesetz, hat sich seit den 1950er-Jahren ein Verständnis von Würde durchgesetzt, das auch die aktive Fürsorge des Staates beinhaltet. Das Ziel, eine menschenwürdige Existenz zu garantieren, ist inzwischen Bestandteil der Gesetzgebung und der Verfassungsrechtsprechung. Das Bundessozialhilfegesetz von 1961 nannte als Aufgabe der Sozialhilfe, dem Empfänger ein Leben zu ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht. Ähnlich formuliert es das Sozialgesetzbuch: Die Hilfen des

Staates sollen dazu beitragen, ein menschenwürdiges Dasein und gleiche Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Persönlichkeit zu sichern. Das Bundesverfassungsgericht hat diese Bestimmung erweitert und spricht von einem menschenwürdigen Dasein, das nicht nur die physische Existenz sichert, sondern auch die Sicherung zwischenmenschlicher Beziehungen und ein Mindestmaß an Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben beinhaltet. Damit umfasst das Verständnis von Würde nicht nur die Möglichkeit physischer Subsistenz, sondern auch Teilhabe- und Partizipationsrechte in einer Gesellschaft.

Person und Gemeinwohl sind also mehr als abstrakte Begriffe und unverbindliche Zielvorgaben. Sie haben unmittelbaren Einfluss auf die Gestaltung des Zusammenlebens, sie ergänzen notwendig das Verständnis einer demokratischen Ordnung, die mehr sein will als ein Abstimmungsprozess zur Bestimmung von Mehrheiten. Person und Gemeinwohl betonen die Freiheit des Menschen und die Tatsache, dass es kein staatlich festgelegtes Gemeinwohl gibt, kein Ziel in der Geschichte und kein Ideal, auf das hin der Mensch erzogen oder optimiert werden muss. Deswegen sind diese geistigen Orientierungen Bollwerke gegen jede Form totalitären Denkens, die den Menschen über Klasse, Ethnie, Nation oder Markt definieren will.

PUBLIKATIONEN

Zu der von der Bundesregierung geplanten großen Reform des Familienrechts gehört das neu zu gestaltende Rechtsinstitut der „Verantwortungsgemeinschaft“. Die Verbände im queeren Kontext richten große Erwartungen an dieses neue Rechtsinstitut, das die neue Familienform der „Mehreltern-Regenbogenfamilien“ rechtlich absichern soll. Das am 23. Januar 2023 veröffentlichte Diskussionspapier *Ein Kind – viele Eltern* erläutert anhand von Beispielen, wie das Leben in „Mehreltern-Regenbogenfamilien“ aussieht und was bei einer möglichen rechtlichen Ausgestaltung beachtet werden muss. Im Fokus steht dabei die Perspektive von Kindern, die ihre Erfahrungen und Wünsche nicht vertreten können.

Ein erheblicher Teil der Bevölkerung sieht sich im politischen Spektrum des professionellen Journalismus nicht repräsentiert; dies kann das Publikum zu sogenannten „alternativen Medien“ und polarisierenden Influencern in den sozialen Medien führen. Journalistische Redaktionen benötigen daher mehr Perspektivenvielfalt, nicht nur bezüglich des Geschlechts und der Herkunft, sondern auch zu unterschiedlichen (politischen) Weltanschauungen, wie die Analyse *Einseitigkeit oder Perspektivenvielfalt im Journalismus? Media Bias –*

Ursachen, Wirkung und Herausforderungen zeigt, die am 30. Januar 2023 publiziert wurde.

Im Februar 2023 erschien die Publikation *Christlich-Sozial? Liberal? Konservativ? Die CDU zwischen gestern und morgen*. Dabei handelt es sich um eine Dokumentation von Vorträgen im Rahmen einer Tagung im Juni 2022, die die Wurzeln der CDU und ihre Entwicklung unter den langjährigen Vorsitzenden Konrad Adenauer, Helmut Kohl und Angela Merkel beleuchtete. Ergänzt werden die Beiträge durch einen Quellenteil mit Reden, Artikeln und Aufsätzen zu zentralen Aspekten christdemokratischer Politik und zu den wesentlichen politischen Grundströmungen, die die CDU in sich vereinigt: das Christliche, das Konservative, das Liberale und das Soziale.

PERSONALIA

Sandra Busch-Janser ist seit dem 1. Februar 2023 neue stellvertretende Hauptabteilungsleiterin der Politischen Bildung.

Am 1. April 2023 wird Caroline Kanter neue stellvertretende Leiterin der Hauptabteilung Europäische und Internationale Zusammenarbeit; Brigitta Triebel übernimmt die Leitung des Länderprojekts Republik Moldau mit Sitz in Chişinău.

Die nächste Ausgabe erscheint im Juni 2023
zum Thema

Personal

Es wird knapp

Mit Beiträgen unter anderen von Heike Bruch, Jutta Rump,
Hans Rusinek und Thomas Straubhaar.

IMPRESSUM

Nr. 579, März/April 2023, 68. Jahrgang, ISSN 0032-3446

DIE POLITISCHE MEINUNG



**Herausgegeben für die
Konrad-Adenauer-Stiftung von**
Norbert Lammert und Bernhard Vogel

Begründet 1956 von
Otto Lenz und Erich Peter Neumann

Redaktion
Bernd Löhmann (Chefredakteur)
Ralf Thomas Baus (Redakteur)
Cornelia Wurm (Redaktionsassistentin)

Geschäftsführung
Konstantin Otto
Jenny Kahlert (Assistenz)

Anschrift
Rathausallee 12, 53757 Sankt Augustin
Klingelhöferstraße 23, 10785 Berlin
Telefonnummer: (0 22 41) 2 46 25 92
ralf.baus@kas.de
cornelia.wurm@kas.de
www.politische-meinung.de

Redaktionsbeirat
Stefan Friedrich, Ulrike Hospes,
Matthias Oppermann, Matthias Schäfer

Verlag und Anzeigenverwaltung

Fromm + Rasch GmbH & Co. KG
Postfach 19 48, 49009 Osnabrück
Telefonnummer: (05 41) 310-333
kas@frommrasch.de

Herstellung

Fromm + Rasch GmbH & Co. KG
Breiter Gang 10-16, 49074 Osnabrück

Konzeption und Gestaltung

Stan Hema GmbH, Berlin
www.stanhema.com

Bezugsbedingungen

Die Politische Meinung erscheint sechsmal im Jahr. Der Bezugspreis für sechs Hefte beträgt 50,00 € zzgl. Porto. Einzelheft 9,00 €. Schüler und Studenten erhalten einen Sonderrabatt (25 Prozent). Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, sofern das Abonnement nicht bis zum 15. November eines Jahres schriftlich abbestellt wird. Bestellungen über den Verlag oder durch den Buchhandel.

Das Copyright für die Beiträge liegt bei der Politischen Meinung. Nicht in allen Fällen konnten die Inhaber der Bildrechte ermittelt werden. Noch bestehende Ansprüche werden ggf. nachträglich abgegolten. Die Zeitschrift wird mitfinanziert durch Zuwendungen der Bundesrepublik Deutschland.



Das umfassende Handbuch zur Volkspartei der Mitte

2. akt. Auflage, ET: 19.04.23, ca. 750 S., ISBN: 978-3-534-45046-6, € 40,00 [D]



Das „Handbuch zur Geschichte der CDU“ bietet einen Überblick über die Geschichte der Christlich Demokratischen Union seit 1945 sowie einen Einblick in ausgewählte Politikfelder. Umfangreiche Literaturangaben und Quellenhinweise helfen bei künftigen Forschungen. Die zweite Auflage berücksichtigt die Beschlüsse des Parteitages der CDU in Hannover 2022.



Donatello, „David mit dem Haupt des Goliath“, um 1440.
Bronze, Höhe 158 cm, Durchmesser der Basis 51 cm, Florenz, Museo Nazionale del Bargello.
Foto: © akg-images / Erich Lessing



BLACK TAKEOVER?

In den 1440er-Jahren schuf Donatello die Bronze-
statue des „David“ für den Innenhof des Palazzo
Medici in Florenz. Sie gilt als erste nachantike
Aktfigur und steht für das neue Denken in der
Frührenaissance.

Für „Unintended Sculpture“ (rechts) bildete der
britisch-nigerianische Künstler Yinka Shonibare
Donatellos Meisterwerk nach und versah die
Oberfläche mit den farbenfrohen Mustern, die
heute als typisch afrikanisch gelten, ursprünglich
jedoch auf einen holländischen Kolonialimport
indonesischer Stoffe zurückgehen. Dann ersetzte
er den zarten Jünglingskopf „Davids“ durch
die Nachbildung eines der imposanten Ife-Köpfe,
Yoruba-Skulpturen aus dem heutigen Nigeria,
die etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die
Donatellos. Das gewiss nicht ironiefreie Ergebnis
präsentiert eine der großen künstlerischen
Leistungen afrikanischer Kultur im Wege der
Neuerfindung einer westlichen Kunstikone –
eine provokante Kulturbegegnung! Und zugleich
möglicherweise ein Hinweis darauf, dass die
eine Kultur längst die andere „bewohnt“?

Allerdings dreht Shonibare einstige Machtverhält-
nisse um: Als die klassisch vollendeten Ife-Skulpturen
zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch den deut-
schen Ethnologen Leo Frobenius entdeckt wurden,
erschütterten sie die Vorstellung westlicher Über-
legenheit in der Kunst. Statt den Stellenwert der
afrikanischen Kultur anzuerkennen, glaubte man an
den Einfluss antiker griechischer Einwanderer in
Afrika und verstieg sich sogar zu der Behauptung,
Beweise für Atlantis gefunden zu haben.

Yinka Rahman Shonibare CBE, „Unintended Sculpture (Donatello's David and Ife Head)“, 2021.
Fiberglasskulptur, handbemalt mit holländischem Wachsmuster, patinierte Bronze, Blattgold, 154,5 × 57 × 58 cm.
Foto: © Stephen White & Co., 2023, © für die Künstlerrechte VG Bild-Kunst, Bonn 2023

