
III. Kontinuität und Diskontinuität

Alain Corbin

Die Massaker von Paris. Ein Beispiel für Gewalt und ihre Darstellung*

Zu Beginn unserer Abhandlung über den Einfluß imaginärer Vorstellungen auf die genaue Erforschung und Darstellung gewalttätiger Praktiken am historischen Beispiel des Massakers im Paris des 18. und 19. Jahrhunderts, einer Abhandlung also über den Einfluß der historischen Einschätzungen von Gewalttätigkeiten auf die Logik der nachträglichen Konstruktion der tatsächlichen Ereignisse, sind einige Definitionen notwendig. Obwohl der Begriff des *Massakers* von einem arabischen Wort zur Bezeichnung des Schlachthauses abstammt, gehört er in der französischen Sprache zunächst zum Wortfeld der Jägerei. Mit ihm wird die Tötung wehrloser Opfer durch Gruppen von Jägern bezeichnet, die ein Ritual, eine dionysische Zeremonie praktizieren. Dem liegt der Begriff der Beute zugrunde. Wo der Begriff des Massakers auf die Tötung von Menschen übertragen wird, steht er im Gegensatz zur *Folter* und zur *Hinrichtung*, die beide Folgen einer juristischen Entscheidung sind; das Massaker unterscheidet sich von der Erschießung, die die ausgelassene Beteiligung der Menge zumeist ausschließt.

Wenn von Massakern an Tieren gesprochen wird, handelt es sich um etwas völlig anderes als ihr Abschachten, das nur eine Objektivierung, eine körperliche Verwandlung des Opfers in Fleisch ist – ohne vorausgehende Jagd, ohne Entfaltung spielerischer Formen von Gemeinschaftlichkeit, ohne wirklich kollektive Gefühle. Das Schlachten und Zerlegen des Tieres ist kein ritueller Vorgang mehr, sondern bloß eine Technik.

* Eine italienische Fassung dieses Beitrages erschien bereits in: *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, hrsg. von Gabriele Ronzato, Torino, Bollati Boringhieri, 1994

Das 19. Jahrhundert ist in Frankreich eine Zeit unaufhörlicher Wiederholungen des Bürgerkrieges. Für diese Wiederholungen haben sich vor allem angelsächsische Historiker interessiert.¹ Ein weiteres Merkmal dieser Epoche ist aber auch gleichsam das Verschwinden des Massakers, dieses unvorhergesehenen, brutalen und bei hellichem Tag in aller Öffentlichkeit durch eine begeisterte Menge zugefügten Todes. Mit einem Wort: Die Geschichte der Gewalt gehorcht der Effizienz des Schreckens.

Die wenigen historischen Episoden aber, die im 19. Jahrhundert noch auf das alte Massaker hinweisen, unterscheiden sich von ihm grundlegend. Denn sie betreffen einzelne und zumeist eindeutig identifizierte, ausgewählte Opfer. Auch die symbolische Funktion dessen, was wir künftig besser *Lynchen*² und nicht länger Massaker nennen sollten, hat sich verändert. Gewiß befreit sich die Menge wie auch schon zu früheren Zeiten durch Gewaltanwendung von ihrer Angst; sie treibt das Drohende einer Verschwörung oder einer vorhersehbaren Aggression aus. Sie sammelt aber jetzt ihre Wut und stürzt sich auf ein vereinzelt Individuum (und dann auf seinen Leichnam), das sie als Sündenbock auserkoren hat. Sein Körper wird mit Hieben durchbohrt; alle oder fast alle Handelnden möchten an der Tötung beteiligt sein. Später wird das Ritual meistens unterbrochen. Mißhandlungen und Schändungen werden seltener und verschwinden schließlich ganz. Dies läßt sich gut 1832 in Paris anläßlich der Cholera, 1847 bei der »Ermordung« des Sohnes Chambert in Buzançais, 1851 in Clamecy anläßlich der Ermordung des Gendarmen Bidan, nicht aber bei der von Alain de Moneys in Haute-faye 1870, beobachten.³ In ihrer Vieldeutigkeit scheint sich diese letztgenannte Episode tatsächlich aus Vorgehensweisen einer anderen Epoche zusammensetzen.

Tatsächlich scheint es also im 19. Jahrhundert noch hier und dort zu vereinzelt Massakern innerhalb weitreichenderer Konfrontationen gekommen zu sein. Dieses Fortleben der Volksgewalt inmitten des Bürgerkrieges unterscheidet sich jedoch aufgrund des militärischen Kontextes von den gewalttätigen Praktiken am Ende des 18. Jahrhunderts. Das läßt sich deutlich am Beispiel der Erschießung der Geistlichen 1871 in der Rue Haxo erkennen, obwohl dieses Ereignis Erin-

nerungen an die Massaker an Mitgliedern des Klerus wachruft, die die ersten Jahre der Französischen Revolution in Blut tränkten.

All dies gibt uns Anlaß zur Vorsicht. Das Primat einer Geschichte der Darstellungen von Gewalttätigkeiten – sei sie nun eine heroisierende Geschichtsschreibung oder nur ein Instrument, um Schrecken und Entsetzen zu erzeugen – hat, worauf wir noch zurückkommen werden, paradoxerweise unsere Kenntnis der gewalttätigen Praktiken behindert, zu denen es im Laufe der Pariser Bürgerkriege des 19. Jahrhunderts gekommen ist. So übersehen wir nur allzugern die tragischen Szenen, die sich im Schutz der Barrikaden zweifellos abgespielt haben.

Das alte Massaker kannte die Isolierung einer Gruppe möglicher Opfer, ihre Erreichbarkeit in der Leere eines öffentlichen Raumes, der weit genug war, um die Theatralität des Spektakels möglich zu machen. Im 19. Jahrhundert macht die Gegenwart der Ordnungskräfte – auch wenn es ratsam bleibt, deren Bedeutung im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht zu überschätzen – diesen Fall, abgesehen von den Zeitabschnitten des Machtwechsels, eher selten.

Die Techniken der Auseinandersetzungen entwickeln sich weiter. Im Lauf von Jahrzehnten setzt sich in diesen Straßenkriegen, zu denen die Bürgerkriege inzwischen geworden waren, der Kampf auf Distanz gegen das »Mann-gegen-Mann« und gegen den Einsatz von Nahkampfwaffen durch. Außerdem verfeinert sich bereits zusehends die Technik dieser Auseinandersetzungen,⁴ noch bevor die Stadtplanung Hausmanns dem Kanonengeschütz zu solcher Effizienz verhalf.

Die Bürgerkriege des 19. Jahrhunderts und die Hekatomben von Opfern, die sie fordern, bleiben weitestgehend typisch nur für Paris. Wenn man die Kämpfe, zu denen es in Lyon zwischen 1831 und 1834 kam, und die Krawalle ausnimmt, die in einigen kleineren Städten anläßlich des Aufstandes von 1851 ausbrachen,⁵ war die französische Provinz zwischen 1815 und 1940 nie Schauplatz von Massentötungen. Trotz der ständigen Unruhe, die die ländlichen Gebiete von 1817 bis Mitte der Jahre 1870 in Atem hielt, ist der Aufstand von einst in seinen blutigen Formen⁶ völlig verschwun-

den. Deshalb ist es angeraten, sich vor falschen Kontinuitätsbehauptungen zu hüten.

Der Zivilisationsprozeß oder – wenn man es vorzieht – die im 19. Jahrhundert einsetzende Verfeinerung der Empfindsamkeit nimmt bestimmte Einflüsse der Revolution auf und entwickelt sie fort. So war die politische Restauration keine Restauration der Hinrichtung. Das Schauspiel der Guillotine wurde zwar beibehalten, hat sich aber gleichwohl entwickelt. Denn seine spektakuläre Bedeutung und damit seine Beispielhaftigkeit verfallen nach und nach. 1832 verläßt das Schafott den Place de Grève und wird an den Stadtrand zum Platz Saint Jacques verlegt. 1836 wird es in der Nähe des Gefängnisses von La Roquette aufgebaut. Durch ein vorheriges Genehmigungsverfahren, durch das Aufstellen von Hindernissen und einen dreifachen Polizeikordon, der die Öffentlichkeit in die benachbarten Straßen abdrängt, sowie durch die Vollstreckung der Hinrichtungen im Morgengrauen verlieren die Vorbereitungen und die Tötungen selbst nach und nach ihre Sichtbarkeit. Man bemüht sich also, die Neutralität des Ereignisses zu betonen.⁷

Die bisherigen Ausführungen könnten glauben machen, daß wir vorhätten, dieses tatsächlich blutige Jahrhundert als friedfertiges zu zeichnen. Dem ist nicht so. Die Pariser Revolutionen dieser Zeit forderten Tausende von Opfern. Was immer auch die Akteure selbst – vor allem die Sieger – gedacht haben mögen, so hat es sich eben doch um Bürgerkriege gehandelt. Aber deren Blutbäder sind spezifische. Wiederholen wir: Als Schauplatz kennen sie nur die Großstadt und fast ausschließlich die Hauptstadt. Sie sind also von den Praktiken und vom Imaginären des Bauernaufstandes völlig unabhängig. Es handelt sich nicht um verstreute, sporadische und mechanisch wiederholte Massaker, sondern um furchtbare Massenopfer, die genau festgelegte Viertel der Hauptstadt in Blut tränken – und zwar im Lauf gewalttätiger Ereignisse, die sich mehr oder weniger rasch zu Revolutionen entwickeln (28.–30. Juli 1830, 22.–25. Februar 1848) oder infolge des Scheiterns der Revolutionen bloß noch einfache Aufstände sind (Juni 1832, April 1834, Juni 1848, Dezember 1851, März–Mai 1871).

Diese Vorfälle bleiben also periodische. Frédéric Chavaud sieht in

ihnen die Wiederholung einer »Prozedur der Dezimierung«⁸. Andere Historiker nehmen in ihnen die sporadische Wiederaufnahme ein und desselben revolutionären Prozesses wahr. Ich habe an die »grundlegende Rolle dieser Dramen« erinnert, weil alle Regimes des 19. Jahrhunderts am Morgen nach ihrer ebenfalls gewalttätigen Errichtung, also noch bevor sie sich auf Dauer festigen konnten (Juni 1832–Juli 1835 die Julimonarchie, Juni 1848 die II. Republik, Dezember 1851 das Zweite Kaiserreich, und März–Mai 1871 die III. Republik), eines Blutbades in Paris bedurften.

All diese gewalttätigen Episoden werden in der Folge *militarisiert* und zu wirklichen innerstädtischen Kriegen. Deshalb erhält das Massaker an den Bewohnern eines Hauses in der Rue Transnonain durch Soldaten am 14. April 1834 eine neue Bedeutung und wird insofern zu einem wirklichen Archetypus. Das Massaker des 19. Jahrhunderts entwickelt sich zur Form einer *standrechtlichen Hinrichtung*, der grundlegenden Vorgehensweise im Straßenkrieg. Die diesen Ausdruck kennzeichnende semantische Spannung ist offensichtlich. Diese beiden verbundenen Begriffe implizieren gleichzeitig die Abwicklung eines juristischen Verfahrens, seinen Charakter eines »Kurzen-Prozeß-Machens« und die unverzügliche Exekution des Urteilsspruchs.

In diesem neuen Tableau der Formen kollektiver Gewalt sticht die Barrikade hervor. Es wird nun verständlich, warum die Revolution in der Entstehung dieses Gebäudes europäischer Bürgerkriege im 19. Jahrhundert einen so unbedeutenden Raum einnimmt. Dieses Gebäude ist nämlich auf dem Boden der Straßenkämpfe am Beginn der Moderne errichtet: Kämpfe der Liga im 16. Jahrhundert, der Fronde im 17. Jahrhundert. Durch seine Prozeduren unterscheidet sich der Verlauf des städtischen Bürgerkrieges radikal vom »Tag der Revolution« am Ende des 18. Jahrhunderts, in dem die Modalitäten seines Ausbruchs, seine bevorzugten Ziele (die Tuileries, das Hôtel de Ville ...) und die Folgen seines Triumphes zusammenfließen.

Die Barrikade⁹ bestimmt die Praktiken, Darstellungen und Repräsentationen des Massakers in den ersten drei Vierteln des 19. Jahrhunderts. Sie ist eindeutig der Ort der Konfrontation im urbanen Raum. Auf der Ebene des Imaginären ist die Barrikade für manche

die Grenze, die ein Reich von Freiheit und Brüderlichkeit absteckt; die einen Raum von Erhabenheit schafft, der oft zum Bereich des Opfers hochstilisiert wird. Die Barrikade mit den von ihr repräsentierten Zukunftsversprechen ist ein kurzlebiges Gebilde; sie wandelt sich rasch in ein Grab, in einen Raum außerhalb der Zeit, in dem eine Begräbniszeremonie stattzufinden scheint; dann wiederum wird sie zur imaginären Säule, auf die das Verzeichnis der Märtyrer geschrieben wird, und zur Gedenkstätte, die die Erinnerung an ein Epos wachhält. Für die anderen – und wir kommen darauf noch zurück – symbolisiert die Barrikade Orgien und Saturnalien; sie bildet den Gipfel der Roheit; sie fördert den Drang nach Selbstzerstörung. An keinem anderen unheimlichen Raum läßt sich so deutlich die Spannung beobachten, die sich zwischen der tragischen und panischen Erfahrung des kollektiven und noch vor seinem Eintreten bereits voraussehbaren, unausweichlichen Todes und dem Vergessen der Wirklichkeit oder, wenn man es vorzieht, dem späteren Abgleiten ins Imaginäre einstellt; einem Abgleiten, zu dem entweder die Gewalt des Bannfluchs oder das Prestige einer Heroisierung führen.

In der Zeit zwischen den Bürgerkriegen macht das Paris des 19. Jahrhunderts auch die Erfahrung des Blutbades durch Attentate. Leider wurde diese Praxis nur wenig untersucht, zumindest nicht in der uns hier interessierenden Perspektive. Das Attentat auf Bonaparte, die höllische Maschine von Fieschi, die Orsini-Bombe fordern Hunderte von Opfern und rufen in den Seelen der Zeugen Entsetzen hervor. Das produzierte Schauspiel bringt diesen Typus von Drama mit den einstigen Massakern in enge Verbindung. Das Blutbad ist ein augenblickliches, es ist massiv und konfus. Dennoch bleibt die Gewalt bei den Attentaten eine individuelle, auch wenn sie keine anonyme ist. Zudem ist sie blind. Sie zielt nicht auf die Ausmerzungen jener Opfer, zu der sie gerade führt. Diese insgesamt als unschuldig wahrgenommenen Opfer werden sofort heroisierbar.

Sowohl die Strategie des Mörders, die eher darin besteht, sich an den Souverän oder an die öffentliche Meinung zu wenden, als darin, kollektiven Tod hervorzurufen, als auch die Instrumentalisierung dieser Dramen durch die herrschende Macht sind beides völlig neue

Gegebenheiten – genauso wie die ambivalenten Bedeutungen mancher dieser Massaker, die nun nach ideologischen Maßgaben und nicht entsprechend des Ausmaßes der tatsächlich zugefügten Leiden eingeschätzt werden. Deshalb ist das Blut der Opfer nur noch die Tinte, die der Niederschrift der Mitteilung dient. Das Monstrum Fieschi fand niemanden, der es verteidigte, doch der schreckliche Orsini erregte Mitleid, sogar Sympathie, und das selbst beim Souverän, seinem anvisierten Opfer. Aus diesem Grund wurden die Toten von 1835 zu Helden und die von 1858 dem Vergessen überlassen. So entwickelte sich im letzten Jahrhundert eine Einstellung, die auch uns noch vertraut ist, weil wir gewohnt sind, daß die – etwa durch die Medien – sensibel gewordenen Seelen eher von den Narben gerührt werden, die den sich auf gemeinsame Werte berufenden Mördern beigebracht werden, als daß sie Tränen über das tragische Schicksal der offensichtlich bedeutungslosen Opfer vergießen.

Die Topographie des Pariser Bürgerkrieges und das Primat der Barrikade bestimmen die Prozeduren des von den Ordnungskräften angerichteten Massakers – in der neuen Bedeutung des Begriffs. Die Praktiken der *Schreckensherrschaft*, die Erfahrung der Standgerichte der Restauration gehen teilweise in die Genealogie der Gemetzel des Aufstandes ein. Die Gewalt als Spektakel geht also zu Ende; was andererseits die Beschaffenheit der im Laufe von gerichtlichen Untersuchungen oder Anhörungen gesammelten Zeugnisse verändert. Das macht die Arbeit des Historikers komplizierter. Die Blutbäder werden schummerige, nächtliche; es sei denn, man wählte das Morgenrauen, um reihenweise Hinrichtungen vorzunehmen. Diese haben ihre Theatralität eingebüßt und werden fast immer von der offensichtlichen Sorge um Beseitigung aller Spuren begleitet; was der historischen Rekonstruktion weitere Schwierigkeiten hinzufügt. Der Barrikade entsprechen neue Räume des Blutbades: die Friedhöfe (1871 Père Lachaise), die Steinbrüche, die Kasernenhöfe (die Lobau-Kaserne), das freie Gelände, am Fuße der *Mauern*, was einer der vorrangigsten Orte der Symbolik des Aufstandes werden sollte (*die Mauer der Föderierten*).

Im 19. Jahrhundert hat sich die Prozedur des Tötens vereinfacht

oder eher vereinheitlicht: Es wird standrechtlich erschossen. Auch der Umgang mit den Leichnamen und ihrer Beseitigung wird systematisiert. Das Verlangen nach Entwürdigung und Erniedrigung ist schwächer geworden und beinahe anachronistisch. Künftig stellt das Massengemetzel die für die Hygiene im öffentlichen Raum Verantwortlichen vor allem vor ein sanitäres Problem. 1830 wurde Parent-Duchâtelet – der aus den Folgen der Schlacht vom 30. März 1814 seine Lehren gezogen hatte – die Beseitigung der Leichen übertragen, die man nun an Ort und Stelle begräbt oder deren Abtransport der Seine überlassen wird, nachdem die Leichen in einem kalkgefüllten Kahn zusammengepfercht wurden. Im Lauf der blutigen Woche taucht – zumindest scheint es so, denn diese Geschichte der Tötungsweisen bleibt ziemlich obskur – die Praxis auf, zuvor einen Graben auszuheben oder von den Opfern ausheben zu lassen, in den die Körper der Erschossenen fallen sollen. Diese Vorgehensweise unterscheidet sich in ihren Absichten und in ihrer offenkundigen Systematisierung radikal vom Vergraben der Körper, das die Aufständischen in der Vendée im vorhergehenden Jahrhundert praktizierten. 1871 bezweckt die Hinrichtung weniger ein langes körperliches Leiden als eher das Erschrecken durch die kaltblütige Konfrontation mit dem unausweichlichen Tod.¹⁰

Auf die Zunahme an Selektivität, auf die Rationalisierung der auf die Körper zielenden Auslöschung hinzuweisen heißt, auf den Einfluß des Imaginären auf die mörderischen Verhaltensweisen hinzuweisen. Während der Revolution gibt es zwei konkurrierende Systeme der Darstellung des Monstrums. Das erste ist die aristokratische Teratologie, die gleichzeitig bei den Gestalten der Apokalypse und der antiken Mythologie, bei den Menschenfressern des Märchens und bei den klassischen Allegorien Anleihen macht. Das andere System, das sich zur selben Zeit, d.h. ab 1789, entwickelt, entwirft die Gestalt der Kannibalen, dieser Wesen an den Grenzen zur Animalität,¹¹ die für die anfänglichen Massaker verantwortlich sind und deren Monstrosität sich anschließend auf die Blutdürstigen der *Schreckenherrschaft* übertragen zu haben scheint. Während die Restauration die groben Züge dieses zweiten Vorstellungssystems bewahrt, wandelt sie es doch ein wenig ab. Nach der Rückkehr der

Bourbonen wird das Monstrum oft auf die Stellung eines blinden Instruments des Martyriums zurückverwiesen.

Juni 1848 bildet eine entscheidende Etappe im Entwurf der Teratologie. Emmanuel Fureix¹² hat dies auf überzeugende Weise gezeigt. Der Aufstand ruft Bestürzung hervor, eine Art Taumel oder Schwindel. Kurz nach seiner Niederschlagung scheint er ein finsternes Chaos gewesen zu sein. Als sei er etwas völlig Unwirkliches, verschwistert er sich mit dem Alptraum. Lange noch sucht er die Nächte der Zuschauer heim. Doch in den sechs Folgemonaten vertreiben die Phantasmen die Angst und rechtfertigen die Gewalt der Unterdrückung. Fast alle Zeugen des Dramas, die Journalisten, die Publizisten, übergehen stillschweigend die soziale Frage. Sie radieren das Elend der Aufständischen aus. Sie verschweigen die Grausamkeit der Ordnungskräfte.

In den reichlich vorhandenen Schriften entdeckt man neben der ständigen Anspielung auf Satan die alte Figur des »Kannibalen« und die Tiermetapher, die den Aufständischen dem Raubtier, dem Reptil, dem Aasgeier angleicht. Es handelt sich dabei aber nicht um eine bloße Wiederholung. Die Verwünschung der Gemeinheit und Schläue, der Berechnung, des Raffinements des Leidens, das der Bereitschaftspolizei und den Soldaten durch die Aufständischen zugefügt wird, ist deutlich spürbar. Über den bloßen Hinweis auf ein revolutionäres Fieber hinaus zeichnet sich die Psychiatisierung der Bewegung ab. »Juni« – damit bezeichnet man nämlich den Aufstand – scheint in manchen Augen das Ergebnis politischen Wahnsinns, einer »demokratischen Krankheit« (der *morbus demagogicus* von Brierre de Boismont). Wie früher das Monstrum Lacenaire individuell, so hätten sich nun die Aufständischen in einen kollektiven Selbstmord gestürzt.

Hier und dort zeichnen sich im untersuchten Diskurs die Elemente ab, die in der Folge die Massenpsychologie bildeten. Die Rolle des Alkohols etwa wird hervorgehoben. Guizot spricht von der Auflösung der Individualität. Die von erfundenen Anstiftern eingenommene Rolle wird unterstrichen. In der Beschwörung des »elementalen Körpers« der aufständischen Menge offenbart sich die Tendenz, den Aufruhr auf das Biologische zurückzuführen.

In diesem imaginären *Juni* fließen das alte Thema der durch das vergossene Blut der Helden – hier der Mitglieder der Ordnungskräfte – möglich gewordenen Wiedergeburt der Republik und die Überhöhung des Anfangs eines neuen Golgatha, das des Martyriums des Mgr. Affre, zusammen.

Die Figur des Kommunarden¹³, wie sie sich in den letzten Monaten des Jahres 1871 abzeichnet, übernimmt zahlreiche dieser Züge. Wir finden in ihr auch die Metapher vom fleischfressenden Tier wieder. Diesmal wird die der Trunkenheit zuge dachte Rolle durch die Verbreitung des Begriffs des Alkoholismus grundlegend verändert, während die Psychiatrisierung des Aufstandes sich machtvoll durchsetzt.¹⁴ In der Literatur der Zeit nach der Kommune wird die äthylische Ausschweifung zu einem der Motoren des Dramas; sie hängt aber ihrerseits von einer vorausgehenden geistigen Verwirrung ab. Die Fähigkeit zur Selbstvergiftung unterstellt ein dafür prädisponiertes Individuum, das Opfer einer krankhaften Erbanlage. Der Begriff der Entartung ermöglicht gleichzeitig die Erklärung des politischen Wahnsinns, der geistigen Ansteckung, d.h. der Hypnose, und der »epidemischen und furiosen Pyromanie« (Maxim Du Camp), die zum Ereignis führten. Die Teilnahme von Frauen an »Saturnalien« scheint Ergebnis der Hysterie zu sein. In diesem entsetzlichen Pariser Frühling ist die geistige Verwirrung ein enges Bündnis mit dem Verbrechen und dem Fremdartigen eingegangen. Dennoch wird die Kommune in klerikalen Kreisen als Offenbarung eines reinigenden göttlichen Eingriffs gelesen. Wie Susanna Barrows gezeigt hat,¹⁵ fließt dieses Interpretationsbündel entscheidend in den Entwurf der Massenpsychologie ein.

Die Intensität dieser Vorstellungen trug paradoxerweise dazu bei, die Grausamkeit des Machtmißbrauchs beider Lager zu verbergen, den blutigen Charakter der Unterdrückung zu rechtfertigen und demnach zu verschweigen. Durch ihre Übertreibungen, durch die Offensichtlichkeit ihres phantasmatischen Charakters haben diese imaginären Vorstellungen manche Historiker dazu verleitet, das Ausbleiben von Grausamkeiten bei den Aufständischen zu behaupten, die ausschließlich als Opfer wahrgenommen wurden.

Diese Bemerkung bringt mich zum Schluß dazu, noch einmal auf

die Verbindungen zwischen den Formen und Prozeduren des Massakers und den Umgangsweisen mit Geschichte zu sprechen zu kommen; kurz: den Einfluß der Einschätzung der Gewalt auf die Logik der Konstruktion des Ereignisses aufzudecken.

Insgesamt haben die Historiker über den Umgang mit den Körpern im Lauf der Pariser Revolutionen des 19. Jahrhunderts geschwiegen.¹⁶ Es scheint so, als seien sie ganz so wie die eigentlichen Zuschauer vom Entsetzen erfaßt worden – eine merkwürdige Verweigerung, eine seltsame Scham, als würde die bloße Analyse der Art und Weise des Massakrierens oder Vernichtens bereits eine Beteiligung oder eine Lust der Historiker implizieren. Dasselbe gilt auch für die Geschichte der sexuellen Überschreitung und die des Schändlichen. So verzichtet der Forscher aufgrund seiner durch ein Gefühl des Entsetzens hervorgerufenen Blindheit auf die Analyse der tatsächlichen Ereignisse, des im Laufe dieser Ereignisse Offenbaren oder aber Verschwiegenen.

Kurz, die überwiegende Mehrheit der Historiker ist vor der Obszönität zurückgewichen. Sie sind Opfer einer Revolte ihrer Sensibilität, die die Optik ihres Verstehens einengt. Ihre Verweigerung einer Auseinandersetzung mit dem Unsagbaren, ihr Ekel hat – und dasselbe trifft auch für die Orgie zu – zu einer süßlichen universitären Geschichtsschreibung geführt, die entweder zur Flucht in die Heroisierung oder aber zur Beschränkung auf nur wenige symbolische Episoden bereit ist.

So läßt sich auch der Rückzug auf die *Arithmetik der Toten*, auf diese »arithmetische Beredsamkeit« erklären, von der Robert Tombs spricht. Die Reinheit der Berechnung treibt paradoxerweise den Schrecken aus.¹⁷ Diese Konzentration auf die Zahl entspricht genau den Absichten der meisten soziologischen Analysen, die lange die den Revolutionen des 19. Jahrhunderts gewidmeten Untersuchungen vor allem der angelsächsischen Forscher¹⁸ beherrscht haben.

Für nicht wenige Historiker – jedweder Richtung – ist das Schweigen durch die proklamierte Unschuld gerechtfertigt, die zur Nachsicht und zur Heroisierung einer Fraktion der Akteure führt. Die Heldengeschichte wandelt sich spontan in ein Martyrerverzeichnis. Indem sie so vorgehen, richten sich zahlreiche Forscher

nach den Mächtigen der aufeinanderfolgenden Regimes, die ihrerseits durch eine Reihe von Taktiken, die hier nicht näher untersucht werden sollen, immer sorgfältig darauf geachtet haben, mit dem Blut, das in den sie begründenden Massakern vergossen wurde, ganz in ihrem Sinne umzugehen.

Sehr oft – und unsere kurzen Ausführungen spiegeln dieses Versagen wider – hat die Untersuchung imaginärer Vorstellungen die genaue Erforschung der Praktiken und Vorgehensweisen ersetzt. Die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, die Wissenschaftlichkeit beansprucht und zu konstruieren versucht, verneint sie ständig durch Verdunkelungs- und Heroisierungsverfahren. Aus all dem folgt eine grundlegende Ignoranz gegenüber dem Ablauf der Pariser Bürgerkriege, die man vor allem an den Repräsentationssystemen, zu denen diese Kriege geführt haben, an den Mythologien, die sie verursacht haben, und an der Gesamtzahl der Opfer erkennt, die diese Kriege forderten.

Wie dem auch sei, verglichen mit den Praktiken am Ende des 18. Jahrhunderts erweisen sich die Entwicklung und die Gestalten der Massaker, zu denen es in Frankreich im Rahmen der Bürgerkriege des 19. Jahrhunderts gekommen ist, als verändert. Und als solche sind sie bezeichnend für Europa – zumindest für das kontinentale. Der Stellenwert der Barrikade, die Modalitäten des Straßenkrieges, zu denen sie führt, und die Vernichtungsverfahren finden sich auch auf anderen Staatsgebieten wieder.

Mein Vorhaben war jedenfalls vor allem, zu einer Reflexion des Einflusses der willkürlichen Entscheidungen, der Verdammung, der Verherrlichung und Heroisierung durch die Geschichtsschreibung auf unsere Kenntnis dieser dramatischen Vergangenheit, auf unsere Wahrnehmung tatsächlicher Gewalttätigkeiten einzuladen. Wir müssen die Verbindungen zwischen der durch die Scham der Historiker hervorgerufenen Blindheit einerseits und dem Willen zum Verwischen der Spur andererseits entwirren, der die furchtbaren Gemetzel dieses Jahrhunderts der Pariser Bürgerkriege ständig bestimmt hat.

Anmerkungen

- 1 Zum Beispiel: J. Merriman (Hg.), *1830 in France*, New York/London 1975; P. Pilbeam, »Popular Violence in Provincial France after the 1830 Revolution«, in: *English Historical Review*, 91 (1976) 359, S. 278–297; und dies., »The Three Glorious Days. The Revolution of 1830 in Provincial France«, in: *Historical Journal*, 26 (1983) 4, S. 831–844; R. Price, »Popular Disturbances in the French Provinces after the July Revolution of 1830«, in: *European Studies Review*, 1 (1971) 4, S. 323–350; P. Mac Phee, *The Politics of Rural Life. Political Mobilization in the French Countryside 1846–1852*, Oxford 1992.
- 2 Auch wenn wir den Anachronismus dieses Vorschlags sehr wohl sehen, weil ja der Begriff des *Lynchens* vom Namen eines Richters aus Virginia abgeleitet und somit natürlich späteren Datums ist.
- 3 Für all diese Episoden vgl. Ph. Vigier, *La vie quotidienne à Paris et en province durant les journées de 1848*, Paris 1982; und Y. Bionnier, *Les Jacqueries de 1847 en Bas-Berry*, Tours 1979 (unveröff. Examensarbeit).
- 4 Zur Barrikade gibt es eine bemerkenswert umfangreiche technische Literatur, die 1995 auch Gegenstand zweier Kolloquien der Universitäten Paris I und IV waren – *Société d'histoire de la Révolution de 1848* und *Centre de Recherche sur l'histoire du XIXe siècle*.
- 5 Vgl. T. Margadant, *French Peasants in Revolt. The Insurrection of 1851*, Oxford 1979.
- 6 Diese Kontinuität wird von sämtlichen Arbeiten Yves-Marie Bercés belegt.
- 7 Zu all diesen Punkten vgl. L. Guignard, *Le Bruit et le sang. Les supplices publics à Paris de 1815 à 1870*, Paris 1991 (unveröff. Examensarbeit); X. Lapray, *L'Exécution publique de la peine capitale à Paris entre 1870 et 1914*, Paris 1991.
- 8 F. Chauvaud, *De Pierre Rivière à Landru. La violence apprivoisée au XIXe siècle*, Brepols 1991.
- 9 Hierzu vgl. Ph. Vigier, »Le Paris des barricades. 1830–1968«, in: *L'Histoire*, (1988) 113; F. Chauvaud, a.a.O., S. 115–145.
- 10 Es werden jedoch einzelne Episoden zitiert, die dieser Behauptung widersprechen. Vgl. W. Serman, *La Commune de Paris*, Paris 1986, S. 521.
- 11 Diesbezüglich vgl. B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris 1989.
- 12 E. Fureix, *Représentations de l'insurrection et des insurgés de juin 1848*, Paris 1993 (unveröff. Examensarbeit).
- 13 P. Lidsky, *Les Ecrivains contre la Commune*, Paris 1982; und M. Badis, *La Commune et les Communardes vus par leurs adversaires en 1871*, Paris 1991 (unveröff. Examensarbeit).
- 14 C. Gazer, »De la Commune comme maladie mentale«, in: *Romantisme*, (1985) 48, S. 63–70.

- 15 S. Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France*, Yale 1981.
- 16 Hinsichtlich der Revolution von 1789 gibt es jedoch Ausnahmen: von Taine bis zu Pierre Caron und Paolo Viola.
- 17 Was sich heute gut an der Art und Weise demonstrieren läßt, wie unsere Gesellschaft mit den täglich durch Automobile herbeigeführten »Massakern« umgeht.
- 18 Exemplarisch vgl. die ausgezeichneten Artikel von Ch. Tilly/L. H. Lees, »The People of June 1848«, in: R. Price (Hg.), *Revolution and Reaction: 1848 and the Second French Republic*, New York 1975; M. Traugott, »The Crowd in the French Revolution of February 1848«, in: *The American Historical Review*, 93 (1988) 3, S. 638–652; ders., *Armies of the Poor. Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1848*, Princeton 1985.

Dariusz Aleksandrowicz

Fremdenfeindlichkeit im Kommunismus und in der postkommunistischen Transformations- gesellschaft

Das Fremdenbild im kommunistischen Gesellschaftsmodell

Der Gegensatz des wertpositiven »Eigenen« und des wertnegativen »Fremden« war einer der Schlüsselpunkte der kommunistischen Weltanschauung, die in der politischen Praxis des kommunistischen Staates ihren konkreten Ausdruck fand. Der Begriff des »Fremden« geht dabei auf die in der christlichen Metaphysik fundierte und in der Philosophie des deutschen Idealismus weiter herausgearbeitete *Entfremdungslehre* zurück.

Im absoluten Sein entsprechen sich *Wort, Sein und Wert*. Gott spricht »es werde« und es wird, und Gott sieht, daß es gut ist. Was vom Absoluten kommt, kann nur wertpositiv sein. In den beiden mythischen Urzuständen: im Paradies sowie im Urkommunismus, wo der Mensch in einer naturwüchsigen Einheit mit dem Absoluten existiert, kann es weder falsches Denken noch böse Handlungen geben.

Das Wertwidrige tritt ein, nachdem die Entfremdung zwischen dem Absoluten und der von ihm geschaffenen Welt stattgefunden hat. In der Hegelschen Auffassung kommt die Entfremdung dadurch zustande, daß der Mensch das eigene Selbst, seine individuelle Subjektivität, entdeckt und anfängt, diese als souverän zu betrachten. Das dem Absolut-Allgemeinen gegenübergestellte Einzelne ist somit die Quelle des Wertwidrigen. Die der allgemeinen Vernunft entfremdete Subjektivität ist auf ihren individuellen Verstand angewiesen und mithin dazu fähig, sich ihrem Ursprung und folglich ihrem eigentlichen Wesen entgegenzustellen.

Bei Marx spielt sich das Drama der Entfremdung in der Weltgeschichte ab, die er als Geschichte von »ökonomischen Gesellschaftsformationen« versteht. Im paradiesischen Urkommunismus werde gemeinschaftlich produziert. Es gebe dort weder Arbeitsteilung noch Privateigentum, und deswegen bestehe hier eine unmittelbare Einheit zwischen Individuellem und Gesellschaftlichem. Wenn das menschliche Subjekt etwas tut, komme darin immer sein gesellschaftliches Wesen zum Ausdruck, mit dem sich seine Individualität vollkommen im Einklang befinde. Gegen Hegel und die frühere deutsche Philosophie macht Marx geltend, daß die Wurzeln der Entfremdung im Arbeits- und Produktionsprozeß zu suchen seien. Die Entfremdung finde statt, sobald neben dem Gesellschaftlichen das Private ins Spiel komme und sich diesem gegenüber verselbständige. Dieser Prozeß fängt nach Marx mit der Warenproduktion an und hat in den Zusammenhängen dieser Produktionsweise seine Grundlage. Markt, Ware, Geld, Tauschwert, Lohnarbeit und Kapital seien Urformen des entfremdeten Daseins.

Die Marxsche Entfremdungslehre behauptet, daß in der warenproduzierenden Gesellschaft die gesellschaftliche Produktion durch den Tauschwert geregelt ist, der den Charakter einer von den Menschen unabhängigen Naturkraft besitzt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen treten gegenüber den menschlichen Subjekten in Form von Dingen (wie Ware, Kapital etc.), als fremde und sie beherrschende Wesenheiten auf. Das gesellschaftliche Wesen der Arbeit erscheint als ein abstraktes Verhältnis zwischen den Produkten der ihrem Inhalt nach privaten Arbeit, die ebenfalls privat angeeignet werden. Jeder konkrete Arbeitsprozeß erlangt gesellschaftliche Relevanz durch den Markt und setzt sich schließlich dem Subjekt als der wesensfremde Tauschwert der zu Waren gewordenen Produkte seiner Tätigkeit entgegen. Die einzelnen arbeitenden Subjekte haben keine Kontrolle über die Wirkungen, die ihre Arbeit auf den gesellschaftlichen Produktionsprozeß ausübt. Der Zusammenhang der voneinander unabhängigen Arbeitsprozesse wird außerhalb der Produktion, auf dem Markt zuwege gebracht. Der gesellschaftliche Produktionsprozeß ist undurchschaubar und unbeeinflussbar. Was und wieviel davon produziert werden soll, erfährt man

erst, nachdem die Produkte zu Waren geworden sind, auf dem Markt ihren Tauschwert erhalten haben und in Form des Geldes zurückgekehrt sind. Wesen und Erscheinung, und damit die Totalität des gesellschaftlichen Seins, fallen hier auseinander. Diesen Grundverhältnissen der Entfremdung entspringt nach Marx das gesamte Übel dieser Welt.

Der marxistischen Gesellschaftslehre zufolge ist das wesenskonforme »Eigene« sowie das »Entfremdete« jeweils mit einem *sozialen Subjektträger* verknüpft. Dieser wird nämlich als eine »Klasse« innerhalb der »Klassengesellschaft« identifiziert. Die wesenskonforme Klasse, von deren Durchsetzungskraft die Wiederherstellung der verlorenen Harmonie abhängt, heißt das »Proletariat«. Die Klasse der Entfremdung ist die »Bourgeoisie«. Außer der »Bourgeoisie« und dem »Proletariat« werden noch einige andere »Klassen« genannt. Ihre Rolle beschränkt sich aber hauptsächlich darauf, ein Bündnis mit einer der »Grundklassen« zu schließen bzw. eine Zwischenstellung einzunehmen.

Auf diese Ideen ist das Programm der kommunistischen Weltrevolution und der darauf folgenden Welterlösung gegründet. Diese besteht im *Klassenkampf*, der nicht in einem Kompromiß, sondern im endgültigen Sieg der einen Klasse über den *Klassenfeind* enden muß. Im psychologischen Bereich ist es einerseits *Klassenhaß* und andererseits solidarische Identifizierung mit dem eigenen *Kampfkollektiv*, was von dieser revolutionären Theorie und Praxis vorausgesetzt wird.

Veränderung des Fremdenbildes im real bestehenden Sozialismus

Die der kommunistischen Sozialphilosophie entspringende Gegenüberstellung von »Eigenem« und »Fremdem« setzte sich den auf nationalen bzw. ethnischen Unterscheidungs- und Identifikationsmerkmalen beruhenden Vorstellungen entgegen. »Die Proletarier«, so hieß es, »haben *kein Vaterland*.« Ort ihrer Zugehörigkeit sei die eigene Klasse, die als eine *übernationale* Interessen- und Kampfgemeinschaft zur Geltung kommt, und dementsprechend organisiert

werden muß. Ihr »Vaterland« sei die künftige Welt des Kommunismus bzw. – nach der Oktoberrevolution – die schon hier und jetzt bestehende Sowjetunion. Beides wurde aber von der kommunistischen Ideologie im Sinne einer *internationalen* Völkergemeinschaft aufgefaßt.

Spielte aber das Prinzip der »Fremdenfindung« und »Fremdenbekämpfung« in der Praxis des kommunistischen Staates immer eine wesentliche Rolle, so erfuhr jener ursprüngliche internationale Ansatz weitgehende Veränderungen, und zwar dahingehend, daß die zunächst vollkommen gelöschte *nationale* Schattierung des Feindbildes immer mehr an Bedeutung gewann. Das kann durch die zwei folgenden Punkte erklärt werden:

- Die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges ließen nationale und ethnische Merkmale zum signifikanten Faktor der politischen Sprache und Praxis werden. Zum einen war das durch die Ideologie und Politik des Nazistaates bedingt, der einen totalen Krieg gegen die als »(deutsch)fremd« identifizierten Rassen und Völker führte. Zum anderen zeigte sich schnell, daß die auf nationale Gefühle zurückgehenden Durchhalte- und Kampfpaparen viel leistungsfähiger waren als ein Appell an die kommunistische Zukunft oder die proletarische Solidarität. Der Weltkrieg, der für die Sowjetunion im Juni 1941 begann, hieß nun der »Große Vaterländische Krieg«, wobei aber das »Vaterland« sich nun nicht mehr auf jenes übernationale Vielvölkergemisch bezog, sondern zunehmend auf die mit den Deutschen kämpfenden *Russen* bezogen wurde. Dies fand dann nach dem Kriegsende in der Rede Stalins, in der er die besonderen Verdienste des russischen Volkes betonte, einen vielzitierten und zugleich ideologisch relevanten Ausdruck.
- In der marxistischen Sozialphilosophie wurde die »Bourgeoisie« sowie das »Proletariat« in paraempirischen (paraökonomischen) Begriffen definiert, und zwar im Hinblick auf die Stellung der dazugehörigen Individuen im sozialen Produktionsprozeß. Diese Definitionen sind aber als nur bedingt relevant zu betrachten, weil sich die Bedeutung jener Formel letztendlich aus keinem empirisch überprüfbareren Wissen, sondern aus metaphysisch fun-

dierten Geltungsregeln ergibt. In Übereinstimmung mit dieser Soziallehre konnte ein und dasselbe Individuum (wie z.B. Tito oder Trotzki), ganz unabhängig von seiner ökonomisch interpretierten Position, als ein »Vorkämpfer des Proletariats« wie auch als ein »Vertreter der Bourgeoisie« eingestuft werden. Der eigentliche konstante Inhalt der beiden Grundbegriffe dieser Lehre leitet sich von der Annahme her: Die Bourgeoisie sei das Subjekt der Entfremdung, das Proletariat – das Subjekt der Erlösung. Mit der Verwendung dieser Begriffe wird daher zugleich die Lehre von Entfremdung und Versöhnung (und nicht etwa eine empirische Theorie) als grundlegender theoretischer Rahmen vorausgesetzt. Dadurch war diese Formel in ihrer Anwendung zwar ziemlich beliebig manipulierbar, im Alltagsgebrauch war sie aber etwas abstrakt, weswegen sie nach und nach an Plausibilität einbüßen und damit auch die beabsichtigte Wirkung verfehlen konnte. Diese Verschleißerscheinungen hingen u.a. damit zusammen, daß in der Sowjetunion allmählich die Angehörigen aller zuvor als »feindlich« identifizierten Klassen liquidiert bzw. neutralisiert wurden, so daß der »Klassenfeind« zunehmend in den eigenen Reihen »entlarvt« und dessen Beschreibung immer etwas umgedeutet werden mußte. In diesem Zusammenhang hat sich der Rückgriff aufs »Nationale« in der Feindbestimmung als eine naheliegende Lösung angeboten. Die berüchtigte Kampagne gegen die Verschwörung der *jüdischen* Ärzte, die wegen Stalins Tod freilich nicht zum Abschluß gelangen konnte, ist ein prägnantes Beispiel hierfür.

In den nach dem Zweiten Weltkrieg unter sowjetischen Einfluß geratenen Ländern wurde einerseits eine Russifizierungspolitik angestrebt, andererseits versuchte man aber doch, die Eingliederung in den Ostblock im Sinne einer Sicherung des *nationalen* Interesses darzustellen und zu legitimieren. Das war hauptsächlich in Polen der Fall, wo die »national« geprägte Weltauffassung seit dem 19. Jahrhundert das kollektive Denken stark beeinflusste und zugleich während der unlängst beendigten deutschen Okkupation die nationale Existenz auf dem Spiel stand. Daher konnte die 1944 erfolgte Besetzung Polens durch die Rote Armee als eine Befreiung

von deutscher Unterdrückung und der darauffolgende Ostblockanschluß als eine Schutzmaßnahme vor bleibender Bedrohung durch Deutschland plausibel gemacht werden.

In der offiziellen Propaganda hieß daher der *Fremde* zuallererst »(West)Deutscher« und sodann »Amerikaner«, oder es war ein anderer mit dem (West)Deutschen alliierter NATO-Ausländer. Der hauseigene »Klassenfeind« spielte dabei auch, insbesondere in der ersten Phase des sozialistischen Aufbaus, eine vordergründige Rolle, doch dieser wurde zumindest ebensooft als ein Vertreter jener »fremden« (»unpolnischen«, »ausländischen«) Interessen als im Hinblick auf die para-ökonomischen Unterscheidungskriterien definiert. Demgegenüber waren *Freunde* die Angehörigen der sozialistischen Bruderländer, die das »Polentum« und dessen Interessen nicht bedrohten, sondern es gegen seine »Feinde« unterstützten. Besondere Bedeutung kam hier der Idee einer Solidarität der slawischen Völker zu, die auf slawophile Vorstellungen zurückging.

Das von der Propaganda geförderte Weltbild hat nur teilweise das tatsächliche Denken und Verhalten der beteiligten Menschen geprägt. Die dort enthaltene Auffassung des »Eigenen« und des »Fremden« im Sinne des »Polnischen« und des »Nichtpolnischen« wurde von der Mehrheit der Durchschnittsbürger akzeptiert, weil sie an tradierte und inzwischen gut eingeübte Denkmotive anknüpfte. Gleichzeitig bezog sich das Feindbild zwar primär auf die Deutschen, doch wurde es – und zwar den offiziellen Bemühungen zum Trotz – auch auf die slawischen Nachbarvölker ausgeweitet. Um das zu erklären, müssen einige Faktoren genannt werden. Erstens stand »der Russe« mindestens seit dem 19. Jahrhundert im Zentrum des national ausgemalten Feindbildes. Das wurde durch die expansionistische Politik Rußlands im 20. Jahrhundert und durch die Begegnung mit den meist raubfreudigen und wenig kultivierten russischen Soldaten nach 1944 zusätzlich noch gestärkt. Zweitens waren die slawophilen Ideen in Polen nie verbreitet. Die nationale Identität beruhte hier viel eher auf dem Bewußtsein einer Zugehörigkeit zum lateinisch-katholischen als zum slawischen, d.h. auf eine Sprachverwandtschaft zurückgehenden, Kulturraum. Drittens gewann infolge der Ereignisse des Zweiten Weltkrieges der polnisch-ukrainische

Antagonismus an Bedeutung, so daß für manche Einwohner Südostpolens »der Ukrainer« als »Polenfeind« sogar »den Deutschen« in den Schatten stellte. Viertens bestanden trotz offiziell verkündeter »Freundschaft« kaum authentische Kontakte zwischen den Bürgern der einzelnen Ostblockländer. So leitete sich z.B. das Wissen des Durchschnittspolen über die Tschechen hauptsächlich von den Tschechenwitzen u.ä. »Wissensquellen« ab, was erklärlich macht, warum trotz weitgehender Kulturähnlichkeit und Interessengemeinsamkeit seine Haltung den Tschechen gegenüber eher ablehnend war.

Darüber hinaus wurden aus dem von der Propaganda angebotenen Feindbegriff die ehemaligen Alliierten des Zweiten Weltkrieges, die Engländer, die Franzosen und allen voran die Amerikaner, ausgeschlossen. Diesen schrieb man vielmehr häufig die Eigenschaft einer mythologisierten »Polenfreundlichkeit« zu.

Die tatsächliche Folge der kommunistischen Bewußtseinsbildungsmaßnahmen und der durch den Ostblockanschluß geschaffenen Situation war daher eine Stärkung des schon vorhandenen *xenophoben* Potentials bei gleichzeitiger Förderung einer illusionären Einstellung gegenüber den nichtdeutschen Westausländern, von denen man zumindest vorübergehend eine Heilswirkung erwartete.

Hinzu kam noch, daß die »Destalinisierung« in Polen u.a. auch darin bestand, daß einige bisher von den Russen besetzte führende Stellen im Staatsapparat nun freigemacht und den Polen übergeben wurden. Obwohl die Maßnahmen durchaus politische Relevanz hatten und keineswegs bloß im Rahmen einer Nationalmythologie verständlich zu machen wären, fügten sie sich in das populäre Weltbild ein, demzufolge das Wohl der Gesellschaft mit dem Zurgeltingkommen des »Polnischen« und mit dessen Befreiung von dem »Artfremden« zusammenfällt. Diese Tendenz wurde noch gestärkt, als Ende des nächsten Jahrzehnts derartige Polonisierungsmaßnahmen gegen Juden gerichtet wurden. Anders als im Falle der Russen, die als sowjetische Staatsbürger mit der Vertretung der sowjetischen Großmachtinteressen beauftragt waren, konnten durch jene anti-jüdischen Säuberungsverfahren nur noch nationalmythologische und xenophobe Denkmotive bestätigt werden.

Diese schrittweise Verschiebung von den ursprünglichen marxistischen zu den nationalistisch geprägten Freund- und Feindbildern erfolgte in jeweils eigenartiger Weise in jedem Land des real bestehenden Sozialismus. Am deutlichsten wohl in Südosteuropa: in Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien. Einen Sonderfall stellt hier allerdings die DDR dar, weil dort wegen der sich einerseits aus der Nazizeit und andererseits aus der Teilung Deutschlands ergebenden Faktoren das »Nationale« in der offiziellen Sprache vielfach tabuisiert wurde. Eine vergleichbare Retusche des Freund-/Feindbildes wurde aber auch hier von offiziellen Stellen insofern angestrebt, als man dazu neigte, das »eigene« Nationalwesen ebensowohl mit dem Sozialismus als auch mit dem Preußentum in einen Zusammenhang zu bringen und dieses so dem westdeutschen gegenüberzustellen, sowie, nach 1980, die immer mehr aus der sozialistischen Reihe tanzen den Polen als wertnegativ einzustufen und gegebenenfalls für konkrete Mißstände (wie Versorgungsmängel infolge polnischen Einkaufstourismus) verantwortlich zu machen.¹

Das Fremdenbild im kommunistischen Krisenmanagement und im volkstümlichen Antikommunismus

Der real bestehende Sozialismus hat schon sehr früh Erklärungsformeln erfunden, mit deren Hilfe das System über systembedingte Krisen hinaus ideologisch legitimiert werden sollte. Diese bestanden darin, die jeweils offenbar gewordenen Mängel und Mißerfolge bestimmten Mitgliedern *der eigenen Eliten* zuzuschreiben und auf diese Weise als bloß »kontingent« erscheinen zu lassen.

Der Erklärungsmechanismus beruhte auf einer Gegenüberstellung des wertpositiven »Allgemeinen«, das im »Volk« seinen Ausdruck findet, und des von ihm *entfremdeten* »Einzelnen«, das als das selbständig gewordene Individualinteresse der Elitemitglieder zum Vorschein komme. Gegebenenfalls konnte, wie oben angedeutet, das Entfremdetsein der Elitemitglieder durch den Hinweis auf deren nationale »Artfremdheit« zusätzlich noch gestärkt werden.

Der weltanschauliche Hintergrund des volkstümlichen Antikommunismus bestand, wie sich das im Polen der späten 70er und 80er

Jahre am besten beobachten ließ, in einer Art »Verallgemeinerung« desselben Weltdeutungsprinzips, dessen Anwendungsregeln nun vom werktätigen Volk selbst bestimmt wurden. Man fing allmählich an, die kommunistischen Eliten *als solche* als »volks-« bzw. »polen-fremd« aufzufassen, was sich in der im kollektiven Bewußtsein stark verwurzelten Unterscheidung zwischen der »Wir«- und der »Sie«-Gruppe manifestierte. Nun erwartete man die Lösung der Probleme, aus denen sich die gesamte wirtschaftliche und soziale Misere ergab, nicht mehr davon, daß eine Gruppierung innerhalb des kommunistischen Apparats die bislang regierende als untüchtig und selbst-süchtig entlarvt und beseitigt. Es galt, »sie alle« zu entmachten, um die Leitung des öffentlichen Lebens in »unsere eigenen« Hände zu nehmen.

Grundformen der Fremdenfeindlichkeit im Postkommunismus (am Beispiel Polens)

Für die Geisteshaltung der aus den sozialen Wirren des Jahres 1989 hervorgegangenen Transformationsgesellschaft waren (1) maximalistische Erwartungen und (2) ein im Kommunismus und durch die Auseinandersetzung mit ihm eingeübter *elitefeindlicher Populismus* charakteristisch. Wurden nach den kurzen Flitterwochen der werktätigen Massen und der Reformeliten jene illusionären Erwartungen frustriert, machte man dafür diese neuen Eliten verantwortlich. Jene Eliten, und zwar insbesondere die politischen, aber auch die der Wirtschaft und der Kultur, wurden nun zu »Feinden« jener mythologischen »Wir«-Gemeinschaft erklärt, womit die den vormodernen Vorstellungen verhafteten Massen den Subjekttträger ihrer Interessen identifizierten.

Dies ist der primäre Kontext, in dem erst die für den Postkommunismus kennzeichnende Art der *Ausländerfeindlichkeit* analysiert und verständlich gemacht werden kann.

Jene Ausländerfeindlichkeit besteht eher in »einer verallgemeinerten Abneigung gegen Fremde als in Vorurteilen gegen konkrete Nationalitäten«. ² D.h., die eigentlichen Objekte der Abneigung sind seltener die aus der Erfahrung bekannten Vertreter deutscher oder

russischer Nationalität, sondern »die Deutschen« bzw. »die Russen«. Deren Grundeigenschaft ist »Polenfeindlichkeit«, wobei diese aber als solche nicht erfahren, sondern mythologisiert wird. Es handelt sich dabei hauptsächlich um begriffliche Abstrakta, die von universalisierten Erklärungsschemata abgeleitet werden. Das kann u. a. durch eine Interpretation von Forschungsergebnissen belegt werden, woraus sich ergibt, daß die Deutschenfeindlichkeit in Polen vom Osten zum Westen, die Russenfeindlichkeit aber vom Westen zum Osten abnimmt.³ Mit der Intensität der Kontakte, die auch eine Konfrontation mit den tatsächlichen Problemen des Umgangs mit Fremden zur Folge haben, wird die Feindlichkeit gegenüber der jeweiligen Volksgruppe abgebaut.

Die mythologisierten Fremden werden für unbefriedigte Heilserwartungen (mit)verantwortlich gemacht, und es wird unterstellt, daß es jenes »fremde Interesse« wäre, in dessen Auftrag die Eliten und die von ihnen beschlagnahmten Institutionen des öffentlichen Lebens nun ihre Funktionen erfüllten. Dieses »Erklärungsparadigma«, in dessen Zusammenhang die dominierende Form der Fremdenfeindlichkeit ihre Bedeutung erlangt, kommt im Falle der *Judenfeindlichkeit* besonders deutlich zutage. Infolge der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik sowie auch der oben erwähnten Ereignisse der Nachkriegszeit wurde die jüdische Bevölkerung in Polen auf eine nahezu unbedeutende Zahl reduziert. Die überwiegende Mehrheit der Antisemiten hatte daher wohl kaum die Gelegenheit, einem Juden wirklich zu begegnen. Dennoch spielt in diesem Denk- und Verhaltenskontext gerade die Judenfeindlichkeit eine ganz zentrale Rolle.

Die »Juden«, um die es sich hierbei handelt, sind noch deutlicher als im Falle der vorhin analysierten »Deutschen« oder »Russens« keine empirischen, sondern stark *mythologisierte* Entitäten. Ich würde sie als *funktionelle* bzw. *institutionelle Juden* bezeichnen. D.h. die Eigenschaft, »Jude zu sein«, kommt jemandem insofern zu, als er im genannten Erklärungskontext als verantwortlich für frustrierte Erwartungen (und daher als »polenfeindlich«, weil doch ein »Pole« die Hoffnungen der »Polen« in Erfüllung gehen lassen würde) identifiziert wird. Zugleich sind jene »Juden« immer Personen

aus dem öffentlichen Leben, die als Verkörperung von bestimmten *Institutionen* zur Geltung kommen, wobei dadurch die zwischen der (als »polnisch« definierten) Volksgemeinschaft und dem institutionellen Bereich empfundene Fremdheit benannt und erklärt wird.⁴ Diese Art des Antisemitismus ist m. E. eine abgeleitete, in ihrer Eigenart durch nationale Kulturtradition bestimmte Form, in der die für die postkommunistische Transformationsgesellschaft charakteristischen *populistischen* und *anarchistischen* Tendenzen in Erscheinung treten.

Man kann »Nationalismus« bzw. »Fremdenfeindlichkeit« besser verstehen, wenn man sie nicht pauschal, sondern jeweils kontextbedingt auffaßt. Es kommt hier nämlich nicht bloß auf atavistische Haßgefühle und dergleichen an, sondern auch auf Verhaltens- bzw. Denkmuster, die im Sinne von Problemlösungs- und Erklärungsvorschlägen auf jeweilige Typen von Problemsituationen unterschiedlich angewandt werden. Im gegebenen Fall handelt es sich hauptsächlich um kognitive Behelfsschemata im Kontext der transformationsbedingten Orientierungsdefizite. Diese ergeben sich u. a. daraus, daß man sich in einer »nomokratischen« Gesellschaftsordnung mit Hilfe der in einer »Teleokratie«⁵ eingeübten Selbstverständlichkeiten zurechtzufinden versucht. Weil sowohl die Geschäfte des Staates als auch das öffentliche Leben im allgemeinen nicht mehr im Hinblick auf ein Steuerungsprinzip, in dem auch Handlungsziele erfaßt werden, verständlich gemacht werden können, wird angenommen, diese »Nomos«-orientierten Aktivitäten bildeten nur einen Schleier, hinter dem sich das eigentliche »Telos« versteckte. Weil dieses verborgen sei, diene es dem »fremden«, insbesondere dem »jüdischen« Interesse. Dem entspringen ferner praktische Handlungsdirektiven, die jene »kognitive Fremdenfeindlichkeit« unter Umständen als eine gegen Institutionen und/oder gegen konkrete Fremde (als quasi personifizierte Vertreter des mythologisierten »Sündenbocks«) gerichtete Aggression in Erscheinung treten lassen.

Anmerkungen

- 1 »Welche Nation erscheint von dem Gesichtspunkt der Deutschen Demokratischen Republik aus als die sympathischste und welche als die am wenigsten sympathische?« – »Am sympathischsten sind für die Deutsche Demokratische Republik die Völker der Sowjetunion und am wenigsten sympathisch die Westdeutschen. Schwierigkeiten haben wir auch mit den Polen. Das liegt aber nicht am Sozialismus, sondern am polnischen Menschen.« Aussage eines DDR-Reiseleiters während eines offiziellen Besuchs einer österreichischen Gruppe in Leipzig Anfang der 80er Jahre. Berichtet wurde mir diese Geschichte von Prof. Peter Payer (Graz), dessen Neugier den Reiseleiter zu seiner Stellungnahme veranlaßte.
- 2 »Spoleczeństwo polskie wobec otwartych granic – Problem azylantów i wiz« (Die polnische Gesellschaft angesichts der offenen Grenzen – Das Asylanten- und Visaproblem), in: *Serwis Informacyjny CBOS* 3/1993, S. 67.
- 3 Vgl. z.B. die Forschungsberichte: »Spoleczeństwo polskie ...«, a.a.O., und »Stosunek Polaków do innych narodowości oraz wyobrażenia o ich stosunku do nas. Preferowane kierunki współpracy gospodarczej i politycznej« (Das Verhältnis der Polen zu anderen Nationalitäten und Vorstellungen über deren Verhältnis zu uns. Präferierte Richtungen der wirtschaftlichen und politischen Zusammenarbeit), in: *Serwis Informacyjny CBOS* 9/1993.
- 4 Den Mitte April 1994 durchgeführten Untersuchungen zufolge waren 36% Polen der Meinung, daß »die Juden das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben des Landes dominiert haben«. (Nach: *Gazeta Wyborcza* vom 14.-15.5.1994) Konkretisiert wird diese verbreitete Weltanschauung in den Behauptungen der nationalistisch gesinnten Gruppierungen und Politiker: »Die Regierung ist voll von Juden. [...] Sie helfen Polen zu beklauen.« (Aussagen von polnischen Skinheads in »Zaloga« [Mannschaft], in: *Spotkania* vom 18.-24.2.1993.) Auch der Vorsitzende der postkommunistischen sozialdemokratischen Partei sei »ein großer jüdischer Nationalist«, weil er sich dafür einsetze, »die feindlichen NATO-Truppen in Polen zu stationieren«. (B. Tejkowski, der Vorsitzende der nationalistischen Polnischen Nationalgemeinschaft, zit. nach: *Gazeta Wyborcza* vom 9.5.1994.) Selbst die Institution der Kirche habe die Menschen enttäuscht, »weil es sich herausstellte, daß die Hälfte der Bischöfe aus Juden bestehen soll«. (J. Soska, ein Abgeordneter der mitregierenden Bauernpartei in einem Interview in: *Gazeta Wyborcza* vom 5.1.1994.)
- 5 Zur Unterscheidung zwischen »Nomokratie« und »Teleokratie« siehe F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London and Henley 1978, S. 89 ff.

Wolfgang Dreßen

Fremdes Leben und legitime Gewalt

I.

»Die Einheimischen, welche in den Straßen Berlins standen, unterscheiden sich beträchtlich von dem Mob, der seinerzeit bei ähnlichen Gelegenheiten zusammenströmte. Hochgewachsene, blonde, blauäugige Gestalten bildeten Spalier. Verschwunden waren die Rassenschädlinge, die Kleinen, Gedrungenen, Untersetzten; die Schwarzhaarigen mit platten Nasen, die Dunkelhäutigen mit mongolischen Backenknochen und die Verunstalteten, deren körperliche Häßlichkeit der Ausdruck ihrer geistigen Beschaffenheit war. [...] Übrig blieb das Germanische, das nun, befreit von keltischen, mittelständischen und orientalischen Parasiten, aufatmete.«

Dieses Berliner Zukunftsbild wurde bereits vor dem Ersten Weltkrieg, im Jahre 1913, entworfen, in einer frühen völkischen Utopie, in Hanns Peter Roseggers Roman *Der Golfstrom*. Die unheimliche Großstadt, der zusammenströmende, d.h. nicht gebändigte Mob – diese Unübersichtlichkeit ist »gereinigt«. Diese Hygiene gegen fremdes Leben wird als ein Akt legitimer Gewalt verstanden. Rosegger: »Ein großer, bedeutungsvoller Ausleseprozeß bereitet sich vor. Die Stärksten pochten auf ihre Kraft [...] und gingen daran, die Schwächeren und Schlechten zu versklaven, wenn notwendig sogar auszutilgen. Unser Volk wurde wieder enthaltsam, bescheiden, arbeitsfreudig, es gesundete.«¹

Äußerste Gewalt, bis zur Ausrottung, wird hier zusammengebracht mit einem Kanon von Sekundärtugenden, vor allem mit Gesundheit. Diese Gesundheit wird als Ergebnis von Gewalt vorgestellt, als das Ergebnis einer gleichsam medizinischen Operation gegen Schädlinge. Aus dieser Gesundheit und den Tugenden wird

die Gewalt legitimiert – gegen einen »asozialen Mob«, der die Enthaltensamen, Bescheidenen, Arbeitsfreudigen in ihrer Anpassung stört. Es geht Rosegger hier also um die Rettung einer Normalität, einer gesellschaftlichen Mitte.

Die heutigen Diskussionen über Gewalt und Neonazis erscheinen demgegenüber verschoben. Geschrieben wird von »Barbaren«, einer notwendigen Erziehung zu Werten, biologisiert auch von einer zu bändigenden »menschlichen« Aggressionsbereitschaft – in Begriffen, mit denen Rosegger gegen die »Schwächeren und Schlechten« polemisierte. Die Neonazis – sie sind der Mob: ein historisch merkwürdiges Bild. Denn den Nazis ging es nicht darum, Pogrome anzuzetteln, sie organisierten staatlich und wissenschaftlich legitimierte Vernichtungsaktionen. Die Nazis achteten nach ihrer Wahl (»Machtergreifung« gehört auch zu diesen verfälschenden Worten) peinlich genau auf das staatliche Gewaltmonopol und auf die Einhaltung sekundärer Tugenden, auf »Gemeinschaftsfähigkeit« gegen die »Gemeinschaftsunfähigen«, wie »Asoziale« bezeichnet wurden. Die Nazis arbeiteten an einer gesellschaftlichen Normalisierung gegen alle, die sich der vorgestellten »Gemeinschaft« nicht einfügen konnten oder wollten oder von denen dies auch nur angenommen wurde.

Wird vielleicht mit dem Bild des grölenden Neonazis ein Nazibild aufgebaut, das wissenschaftlich-technische und politische Entwicklungen vom »Ruch« des Nazismus befreien soll – ein Nazismus ohne Nazismus? Manche Analysen der Weimarer Republik und ihres Endes lassen dies vermuten – so als wäre sie an der Gewalt eines »asozialen Mobs«, an der Gewalt auf der Straße gescheitert. Hans Mommsen schreibt gegen diese Verharmlosung der gesellschaftlichen Mitte: »Auf seinem Weg zur Diktatur bediente sich Hitler der Instrumente, die von den bürgerlichen Totengräbern der Republik bereitgestellt worden waren, gleich ob es sich dabei um die Ausnahme Gesetze gegen die Linke, um die Einführung der Schutzhaft oder die Schaffung einer Sondergerichtsbarkeit handelte.«² Das staatliche Gewaltmonopol, die Justiz oder die Wissenschaft boten keinerlei Garantie gegen den Nationalsozialismus. Die Institutionalisierung der Gewalt blieb gerade eine seiner Voraussetzungen.

II.

Das Zitat Roseggers aus dem Jahre 1913 belegt nicht etwa die merkwürdigen Träume eines isolierten *Science-fiction*-Autors. Sein Zukunftsroman bleibt weitgehend in Vorstellungen verhaftet, die vor dem Ersten Weltkrieg von Anthropologen vertreten wurden: Die »richtige« Moral wurde mit der »richtigen« Volks- und Rassenzugehörigkeit verbunden. Diese Anthropologie entsprach eher dem Kolonialismus und, im Osten Deutschlands, der Abgrenzung gegen die Polen. Für eine moralische Auslese innerhalb der Bevölkerung wäre dieses Instrumentarium allerdings zu grob gewesen.

Im »Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten« hieß es 1908 über die Menschen, die als »moralisch schwachsinnig« bezeichnet wurden: »Ihre ganze Verfassung, ihr Triebleben machen es ihnen von vornherein unmöglich, den Lebensweg zu gehen, den der Durchschnittsmensch beschreitet [...], gelingt es auch bei den denkbar günstigsten Verhältnissen nicht, solche Individuen zu selbständigen, sozial brauchbaren und nützlichen Gliedern der Gesellschaft zu machen. [...] Es kann bei ihnen nur die Unschädlichmachung des Individuums in Frage kommen.«³

Solche Propaganda der inneren Auslese war wissenschaftliches Gemeingut, nicht nur in der Medizin oder Psychiatrie, auch in der Kriminologie oder in Bereichen der Fürsorge. Vor allem wurde sie von der Rassenhygiene popularisiert, ein heute eher irreführender Begriff. Denn ihr ging es nicht um eine Hierarchisierung der verschiedenen Rassen, wie der Anthropologie, sondern um die Hygiene der Rasse, d.h. der Bevölkerung, um eine innergesellschaftliche Hierarchisierung in Leistungsfähige und -unfähige, in Nützliche und Unnütze, wobei eine solche Hierarchie biologisiert wird: »Das Keimplasma ist der weitaus mächtigste Faktor, der die Betroffenheit der Individuen bestimmt.«⁴

Dieser Satz stand im Ausstellungskatalog der Abteilung Rassenhygiene auf der Internationalen Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden, ein erfolgreicher Versuch der Popularisierung biologischer Hierarchien. Eine Schautafel listete hier die schädlichen Eigenschaften auf, etwa »sehr eigensinnig«, »moralisch defekt« oder »sittlich zweifelhaft«. Auf der folgenden Tafel wurden dann notwenige Maß-

nahmen gefordert, etwa: »Castration und Sterilisation von Geisteskranken aus sozialen Ursachen«, wobei gegen diese Menschen selbst Begriffe wie »Wanzen der menschlichen Gesellschaft« benutzt wurden.⁵

Fremdes Leben wurde moralisch und gleichzeitig medizinisch-biologisch definiert. Normverletzungen bedeuteten sittliche und zugleich biologische Mängel, aus denen ein soziales Abseits folgte oder, umgekehrt, das soziale Abseits wurde biologisch erklärt und festgeschrieben. Ein merkwürdig säkularisierter Calvinismus: Das gesellschaftlich erfolgreiche und deshalb sittliche Leben verweist auf eine in die Vergangenheit und in die Zukunft reichende biologische Auserwähltheit.

Propagiert wurde hier keine unkontrollierte Gewalt, es ging gerade im Gegenteil um die Abschaffung jeder Kontingenz. Gegen bisheriges individuelles Leiden und gesellschaftliche Widersprüche sollte für die Zukunft die Entwicklung geplanten Lebens gesetzt werden.

»Zufällige« Sexualität, Zeugung oder Geburt blieben entscheidende Hindernisse auf dem Weg zu diesem Ziel allgemeiner Planbarkeit. Solche geheilte Gesellschaft war nur über Opfer zu erreichen – ein Selbstopfer, um dazuzugehören, und das Opfer fremden Lebens. Nur über Opfer könnte das leidlose Glück, die Erlösung, gewonnen werden. Gegenüber dem Fortschritts- und vor allem Erziehungsoptimismus einer Industrialisierung, die sich auch als »Verfleißigung« verstand, bedeutet diese Biologisierung sozialer Normen auch eine Resignation – zugespitzt: Der resignierte Erzieher biologisiert die Normen, die er pädagogisch nicht durchsetzen kann.⁶

Unterschiedslose Fürsorge, soziale wie medizinische, führe gerade, so wurde behauptet, zur Ausbreitung »moralischen Schwachsinns«. Darwin wird hier gleichsam wirtschaftsliberalistisch interpretiert, die »Auslese« darf nicht durch Vorsorge abgeschwächt werden. Die biologische Planung, etwa durch Unfruchtbarmachung, sollte wiederum diese »negative Auslese« rückgängig machen – der Liberalismus verschränkte sich mit geplanter direkter Gewalt, um die notwendige Sittlichkeitsbasis zu erreichen. Erst in einer Gesellschaft, in der alles plan- und machbar geworden ist, kann, auf der

Basis dieser produzierten Natur, Natur als zweite Natur wieder zugelassen werden. Frei kann ich nur sein, wenn nichts Anderes, nichts Fremdes mehr da ist.

Solch destruktiver Machbarkeitswahn ist nicht auf ein politisches Lager zu beschränken. Er ist auch in der Linken zu finden. Der Sozialdemokrat Alfred Grotjahn schrieb in den 20er Jahren von dieser Gesellschaftshygiene als einer »Zone des Burgfriedens [...], auf der die verschiedenen politischen und sozialpolitischen Faktoren [...] unbeschadet ihrer sonstigen Differenzen zusammenfinden.«⁷

Grotjahn erinnert hier nicht zufällig an den »Burgfrieden« von 1914. Denn wie damals gegen den äußeren geht es jetzt gegen den inneren Feind, wie in dem äußeren sind auch in diesem inneren Krieg Opfer notwendig. Und gerade bei Grotjahn lassen sich Forderungen nach einer Bereinigung der Gesellschaft finden, die in ihrer Gewaltbereitschaft unmittelbar auf den Nationalsozialismus verweisen. In der *Sozialen Pathologie* Alfred Grotjahns – 1912 in der ersten Auflage erschienen, wurde sie ein Standardwerk der 20er Jahre – heißt es: »Nicht genug kann betont werden, daß die Ausscheidung und Fernhaltung des defekten Teils der Bevölkerung, wie sie ein ausgedehntes Asylwesen mit sich bringt, eine Amortisation der Minderwertigen überhaupt darstellt, die Jahr für Jahr die Armee der Verarmten, Arbeitsscheuen, Vagabunden und Kriminellen dezimieren und schließlich aufreiben muß. [...] Die Asylisierung der Minderwertigen ist also eine schon jetzt durchführbare wichtige Maßnahme einer zielbewußten Hygiene der menschlichen Fortpflanzung und der Verhinderung der Entartung.«⁸

Die gewaltbereite Verantwortung, die Grotjahn einfordert, orientiert er an einem Ganzen, das in Körpermetaphern beschrieben wird. Dieses Ganze ist krank oder gesund, »Parasiten« stören sein Wohlbefinden – es erhält einen Vorrang gegenüber jedem Einzelnen. Der Mediziner Alfred Hoche, der zusammen mit dem Juristen Karl Binding 1920 das auch von den Nazis als Grundlage angesehene Buch über die *Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* veröffentlichte, hat diese Höherwertigkeit des quasi körperhaften Ganzen prägnant zusammengefaßt: Er fordert »den staatlichen Organismus im selben Sinne wie ein Ganzes mit eigenen Gesetzen und Rechten

zu betrachten; wie ihn etwa ein in sich geschlossener menschlicher Organismus darstellt, der, wie wir Ärzte wissen, im Interesse des Ganzen auch wertlos gewordene oder schädliche Teile oder Teilchen preisgibt oder abstößt«. ⁹

Das bloße Laisser-faire eines Manchesterkapitalismus wird hier durchaus kritisiert. Freiheit wird durch Verantwortung für das Ganze eingeschränkt. Otmar v. Verschuer hat in seinem Buch über das Verhältnis von Sozialpolitik und Rassenhygiene (1928) solche Verantwortung angemahnt: »Die Rassenhygiene kann sich unter der geistigen Fahne eines unbeschränkten Individualismus [...] niemals heilbringend in die Wirklichkeit umsetzen. Sie verlangt vielmehr eine Lebenseinstellung und -auffassung, die zu persönlichen Opfern bereit ist, die das eigene Wohl dem der Ganzheit unterordnet, die logische Priorität des Ganzen vor dem Teil erkannt hat.« ¹⁰

Solche Verantwortung für ein Ganzes kann nicht allein auf einer funktionalen Gesundheit dieses Ganzen basieren. Denn die geforderten Selbst- und Fremdropfer brauchen eine schlüssigere Begründung als die pure Funktionalität. Bei Carl Schmitt hieß dies dann 1932 in bezug auf die politischen Institutionen, Legitimität sei nur zu gewinnen durch die »Anerkennung substanzhafter Inhalte und Kräfte des deutschen Volkes«. ¹¹

Die Metapher des vorrangigen Ganzen wird nur anerkannt, wenn sie zum Ursprung, zur Natur erklärt wird. Und hier nähert sich auch der Diskurs der Rassenhygiene der oben erwähnten Anthropologie und dem Rassismus. So schreibt Verschuer in dem erwähnten Buch auch von der »Höherwertigkeit des Volkstums gegenüber dem Einzelnen«. ¹² Diese nicht nur funktionale, sondern auch substanzhafte »Höherwertigkeit« war bereits in der frühen Rassenhygiene enthalten. Etwa wenn Alfred Ploetz bereits 1895 die »Westarier« als die »hervorragendste Kulturrasse« unserer Zeit bezeichnet. ¹³ Oder auch, um ein späteres Beispiel zu nennen, bei Alfred Grotjahn in der schon erwähnten »Sozialen Pathologie«, wo er schreibt, daß »die Völker mit überwiegend germanischen Rassebestandteilen zur Zeit die kulturell führenden sind«. Oder wenn er nach Osten blickt und einen Geburtenüberschuß bei den Deutschen fordert; sonst »wird keine noch so feste Grenzsperr verhindern können, daß aus dem

Lande des hohen Bevölkerungsdruckes Fremde in einer Zahl eindringen, die ausreicht, um [...] das Volkstum auszuhöhlen«. Und weiter Grotjahn: »Der Untergang des Abendlandes [...] könnte auf diese Weise leicht zur Tatsache werden.«¹⁴

Die Verbindung zwischen Rassenhygiene, Eugenik (also der »Erbpflege«) und Anthropologie wurde 1927 institutionalisiert, in der Gründung des Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik in Berlin-Dahlem, einem Institut der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Vorläufer der heutigen Max-Planck-Gesellschaft. Der Eingang des Gebäudes wird übrigens heute noch von einem Athene-Kopf gekrönt, einer ungeschlechtlichen Kopfgeburt, beliebtes Symbol einer Reinheit, die das Chaotische, Fremde, Böse besiegt hat. Direktor wurde der Anthropologe Eugen Fischer. Dieses Institut verstand sich auch als ein Propagandainstrument, es veröffentlichte Schriften zur Popularisierung der zwanghaften Unfruchtbarmachung, bildete Mediziner aus: 1929/30 hieß es im jährlichen Tätigkeitsbericht: »[...] das Institut führte den Kampf um die qualitative Besserung der Volksvermehrung durch.«¹⁵

Eugen Fischer steht für die schon frühe Gewaltförmigkeit dieser Wissenschaft. 1908 hatte er seine Feldforschungen im damaligen Deutsch-Südwestafrika begonnen, die er unter dem Titel *Die Rehobother Bastards* veröffentlichte – mit Kernsätzen wie: »In ihren Rasseneigenschaften sind unsere Bastards dem Europäer weit unterlegen. Damit ist ein Urteil gefällt über ihre Leistungsfähigkeit.«¹⁶

Ein Jahr vor dieser Feldforschung, 1907, war der Kriegszustand in der Kolonie beendet worden, ein systematischer Ausrottungsfeldzug gegen die Herero und Nama, eine bewußte Völkervernichtung, die sich deshalb auch gegen Frauen und Kinder richtete, um eine weitere Vermehrung zu verhindern.

Die NS-Zeit wurde von diesen Wissenschaftlern zumeist als eine Befreiung gesehen, als Chance, nun endlich auch praktisch umfassend ihre Reinheitsutopie zu verwirklichen – »bis endlich der langersehnte Umschwung kam«, wie es ein Mediziner formulierte.¹⁷

III.

Ich habe die behauptete Höherwertigkeit eines Ganzen gegenüber jedem Einzelnen erwähnt, eines Ganzen, das mit Körpermetaphern beschrieben wird. Solche Qualifizierung sollte eine Utopie ermöglichen, in der Krankheit, Leiden, jede Kontingenz überwunden wären. Dies bedeutete vor allem eine »Rationalisierung der Fortpflanzung«. Diese Utopie basierte auf dem Opfer. Erlösung kann nur über Verzicht und direkte Gewalt erreicht werden. Die Legitimation solcher Gewalt besaß eine funktionale Seite, die behauptete funktionale Vorrangigkeit des Ganzen, und eine substanzhafte Seite: Das eigene Ganze war mehr wert als das andere Ganze. Die Höherwertigkeit des eigenen Ganzen sollte das eigene Selbstopfer und direkte Gewalt legitimieren. Auch die zur Wissenschaft säkularisierte Heilslehre benötigt eine Letztbegründung, eine nicht hinterfragbare Antwort. Denn von den Leistungsbereiten, den Angepaßten, den dem Ganzen gegenüber Verantwortungsbewußten wurde ein Selbstopfer gefordert, und dieses Opfer bedeutete auch Leiden, besonders dann, wenn dieses Opfer nicht mit der Wirklichkeit einer leidlosen Welt belohnt wurde. Helfen konnte hier die Identifikation mit dem höherwertigen Ganzen bis zur geglückten Selbstaufgabe, dann aber vor allem ein Verdacht: Welche geheimen, geradezu teuflischen Mächte verhindern die Erlösung durch das alltägliche Opfer? Denn geheim mußten diese Mächte ja agieren, da alles, was in uns und innerhalb des Ganzen nicht funktionierte, wissenschaftlich erfaßt werden konnte. Und aus der grundsätzlichen Höherwertigkeit des Ganzen gegenüber dem Einzelnen ergab sich, daß auch hier ein geheimes Ganzes sein Werk trieb. Diese geheime Macht, die von dem leistungsbereiten, modernisierten Ganzen auch noch profitierte, dieser säkularisierte Teufel, der die Erlösung verhinderte, das konnte nur »der« typisierte Jude sein – gerade nach der Judenemanzipation.

Denn »der« Jude profitierte in seiner neuen gesellschaftlichen Stellung, und zugleich stand er doch außerhalb des säkularisierten Zusammenhangs von Opfer und Erlösung. Das Sohnesopfer wurde von ihm gerade abgelehnt. Er konnte dies, weil er, wie schon Abraham gezeigt hatte, zum Sohnesopfer bereit war und durch diese

Verinnerlichung das reale Opfer überwunden war. Eine solche Überwindung des Opfers durch seine Verinnerlichung, diese Utopie einer Überwindung des Leidens, könnte aber doch erst in der Zukunft möglich sein. Wenn »der« Jude bereits in der Gegenwart das Opfer für sich selbst ablehnt, aber trotzdem erfolgreich ist, dann verbarg sich hinter einem solchen Rätsel das geheime Opfer des Anderen.

Solcher Opferverdacht wurde z.B. in den Ritualmordvorwürfen um die Jahrhundertwende geäußert. »Der« Jude opfert unsere Kinder, unsere Zukunft, und deshalb sind wir nicht erlöst, trotz aller Anpassung und Leistungsbereitschaft. Das letzte und wichtigste Opfer auf dem Weg zur Erlösung bleibt deshalb »der« Jude. An dieser Stelle liegen Verbindungslinien zwischen der Moderne und ihrer Wissenschaftsutopie, dem Nationalismus und Rassismus und dem Antisemitismus, keine notwendige, aber eine mögliche und naheliegende und im Nazismus realisierte Verbindung. Und soweit die Rassenhygieniker keine Juden waren oder politisch links standen und deshalb 1933 ihre Ämter verloren, werden sie diese Wendung zum Antisemitismus weitgehend mitvollziehen. Nur ein Beispiel: Der vorhin erwähnte Otmar v. Verschuer war Doktorvater Josef Mengelles, Verschuer arbeitete seit 1936 als Fachmann für Biologie in der »Forschungsabteilung Judenfrage« im »Reichsinstitut für die Geschichte des Neuen Deutschlands«. 1942 wurde er als Nachfolger Fischers Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik. Sein Schüler Mengele wird im Rahmen eines Forschungsprojektes der Deutschen Forschungsgemeinschaft Leichenpräparate aus Auschwitz zu Forschungszwecken an das Institut schicken.

Gerade wegen dieser Vergangenheit scheint es mir eine gefährliche Vereinfachung zu sein, Neonazismus auf die Pogrome eines »Mobs« zu beschränken. Wesentliche Ursache für den Nationalsozialismus war nicht eine »Gewalt auf der Straße« oder ein Bruch mit der Zivilisation, sondern die Legitimation wissenschaftlicher und staatlicher Gewalt innerhalb der institutionalisierten gesellschaftlichen Mitte und die destruktiven Konsequenzen dieser Zivilisation.

IV.

Ich komme jetzt zur Gegenwart, zum Bild des Nazismus und Neonazismus und zu möglichen Kontinuitäten. Zur wissenschaftlichen Kontinuität der Rassenhygiene nach 1945 nur eine Notiz: Verschuer erhielt 1951 den Lehrstuhl für Humangenetik in Münster.

Geschützt als Ernst Nolte, der sich oft zu schnell in ungesicherte Bereiche vorwagt, argumentiert der Historiker Christian Meier. In seinem 1987 erschienenen Essay *40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute* schreibt Meier vom notwendigen »Verstehen« für die »Bereiche« von »ordentlichem Verhalten« während der NS-Zeit, »dem nichts Schlimmeres nachzusagen ist, als daß es eben objektiv das Regime am Leben hielt«. In der Beschreibung dieses »ordentlichen Verhaltens« zeigt Meier dann den Zusammenhang dieser Normalität: »Doch auch die Begeisterung, der Idealismus, die Bereitschaft zu Opfern, der Ehrgeiz und die sportliche Freude, in der viele mutig selbstvergessen ihr Leben aufs Spiel setzten, für ihr Volk, wie sie meinten [...] auch das wird man kaum verurteilen können.«¹⁸

Also der Skandal war, daß sie sich nicht wirklich für »ihr Volk« opferten, »mutig, selbstvergessen«, sogar mit »sportlicher Freude«. Meiers Essay insgesamt ist ein geschickter Versuch, Normalität, die den Nazismus ermöglichte hatte, nach dem Ende des Nazismus zu retten. Bis Meier dann am Ende seines Buches die rhetorische Frage stellen kann: »Kann es uns genügen, nur akzidentell auch Deutschland zu sein?«¹⁹

Ich frage mich allerdings, ob ein solches Anknüpfen an ein staatliches und völkisches übergeordnetes Ganzes heute mehr ist als bloße Nostalgie oder Notbehelf in einer »Sinnkrise«. Die Geschichte der Industrialisierung kann auch als eine Geschichte zunehmender Selbstregulierung gelesen werden. Solche Regulierung wird inzwischen intensiviert, z.B. über eine Vergesellschaftung der Kontrollinstanzen. Die abgeschotteten Kontroll- und Sicherheitsbereiche werden zugleich aufgelöst und ausgedehnt: Jeder ist an jedem Ort jederzeit kontrollierbar. Der Staat, das übergeordnete Ganze, hätte dann nur die äußeren Grenzen gegen alles »Fremde« zu sichern und müßte erst ab einer bestimmten Gewaltschwelle einschreiten. Die

geforderten Selbst- und Fremdropfer würden dann sehr viel deutlicher und unmittelbarer mit ökonomisch begründeten Leistungen verknüpft. Letztbegründungen über die Substanz eines körperlich verstandenen übergeordneten Ganzen, wie Nation oder Volk, gerieten damit in eine Krise. Wobei aber zugleich die geforderte Funktionalität intensivierte rassenhygienische Maßnahmen erfordert, die jetzt nur nicht mehr so genannt werden. So definiert der Bochumer Philosoph und Bioethiker Martin Sass den Arzt ganz im Sinne der Rassenhygiene, nur in einer anderen Begrifflichkeit, als Teil »eines Systems der solidarisch finanzierten Gesundheitsfürsorge«, vom Ganzen spricht er dann auch als von einer »Solidargemeinschaft der Versicherten«.²⁰

Anna Bergmann hat in einem wichtigen Interview über »moderne Menschenopfer« darauf hingewiesen, daß »wir heute historisch an einem Punkt angelangt sind, wo nicht mehr, wie noch im Nationalsozialismus, Gesetze, die eine Normierung des Lebens gewaltsam durchsetzen, von oben dekretiert werden müssen. Vielmehr hat sich heute über die Popularisierung des wissenschaftlichen Denkens eine Mentalität herausgebildet, die die Machbarkeit des Lebens verinnerlicht hat.«²¹

Von jedem wird nun erwartet, daß er die geforderte Normierung gegen sich und andere durchsetzt. So liegt es in der Freiheit jeder Familie, die Behinderung eines Ungeborenen feststellen zu lassen und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Die »Versicherungsgemeinschaft« wird dann in der Zukunft Sanktionen gegen diejenigen ergreifen, die solcher Verantwortung und Solidarität nicht fähig sind.

Es geht aber inzwischen keineswegs nur um Abtreibung oder Unfruchtbarmachung. Keineswegs wird allein über »defekte Gene« diskutiert, sondern auch über »defekte Menschen«. Eine »Personaldefinition« soll bestimmen, welches Neugeborene zu töten sei, so der australische Bioethiker Peter Singer. Er dehnt diese Gewaltlegitimation aus auf »ältere Kinder oder Erwachsene, die auf der geistigen Reifestufe eines Kleinkindes verharren«²².

Begründet wird solche Gewaltbereitschaft von Singer mit ökonomischen Kriterien, die vor allem aus dem Versicherungsbereich

stammen, eine, wie von Sass gefordert, »ethische Kosten-Nutzen-Analyse«²³. Franco Rest hat diese Ethik kritisiert: »Die Tötung des Fremden [...] wird zu einem Lösungsmittel der sozialen Frage: Kann und darf ich mich anderen Menschen zumuten? Ist der Fremde, Behinderte, Pflegebedürftige einer funktionstüchtigen Gesellschaft/Gemeinschaft zumutbar?« Die »Tötung« könnte so wieder zum »Ordnungsmittel im Zusammenleben gesellschaftlicher Gruppen« werden.²⁴

Ich zweifle allerdings, ob die ökonomische Legitimation ausreicht. Der Staat sichert zwar die äußeren Grenzen, bleibt als »Nothelfer« bestehen, aber die inhaltliche Substanz des Ganzen schwindet. Ein Legitimationsbedarf entsteht aber schon deshalb, weil die geforderten Opfer die versprochene Erlösung nicht garantieren. Wohl auch deshalb wird nach Werten gerufen, und, wie etwa von Christian Meier, nach dem nicht nur »akzidentellen« Deutschland. Wobei immer noch das zusätzliche Problem bleibt, sich gleichzeitig vom Nationalsozialismus distanzieren zu müssen, weil in dieser »unseligen Vergangenheit« die Destruktivität des Opferzusammenhangs zu offensichtlich geworden ist. Die Normalität im Nationalsozialismus ist nur zu retten, wenn die Metaphern des Nationalsozialismus, seine Symbolik, abgelehnt werden. Sonst geriete dieses Ganze in eine doppelte Legitimationskrise – wenn die Rationalisierung der Ökonomie so schnell zur Rationalisierung von Arbeitskräften führt, daß Opfer kaum mehr gerechtfertigt werden können. Der Rassismus, und hier besonders der Antisemitismus, boten hier schon einmal einen Ausweg (allerdings jetzt belastet durch den Nationalsozialismus). Und dieser Rassismus bliebe auch ein Widerspruch zu einer Auslese, deren Opfer nach ökonomischen Kriterien und nicht nach Hautfarbe oder Religionszugehörigkeit bestimmt werden. Die neonazistischen Jugendlichen kommen auf diese Weise zu spät und zu früh: Sie betreiben Nostalgie, weil sie keine Legitimation für das von ihnen geforderte Selbstopfer finden, und sie vertreten einen Rassismus, der den ökonomischen Kriterien widerspricht und auf den man, wie schon die frühe Rassenhygiene, noch nicht ausdrücklich angewiesen ist. Dies allerdings könnte sich mit der Verschärfung der Leistungs- und Verzichtsanforderungen bald ändern. Der

Widerspruch zwischen einer Legitimation durch ein substanzhaftes Ganzes wie Nation, Volk oder Rasse und der unmittelbaren, auch individuellen Orientierung an den ökonomischen Anforderungen ist für das Deutschland nach dem Nationalsozialismus noch nicht gelöst.

In jedem Fall: Eine bloße Fortschreibung der Zivilisationsgeschichte führt zur Radikalisierung des Opferzusammenhangs innerhalb einer versprochenen leidlosen zweiten Natur und damit zur umfassenden Fremd- und Selbstzerstörung. Dagegen hat Zygmunt Bauman in seiner Untersuchung über die Moderne und den Holocaust geschrieben: »Schließlich ist es nicht der Holocaust, dessen Monstrosität wir nicht zu begreifen vermögen, es ist die westliche Zivilisation überhaupt, die uns seit dem Holocaust fremd geworden ist.«²⁵ Und: »[...] die vertrauten Merkmale der Zivilisation, die seit dem Holocaust fremd geworden sind, begleiten uns fremd und unheilvoll immer noch.«²⁶

Anmerkungen

- 1 Zitiert in: J. Hermand, *Der alte Traum vom neuen Reich*, Frankfurt am Main 1988, S. 59 f.
- 2 H. Mommsen, *Die verspielte Freiheit*, Frankfurt am Main/Berlin 1989, S. 546.
- 3 J. Longard, »Ueber ›moral insanity‹«, in: *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, Bd. 43, 1908, S. 227 f.
- 4 M. v. Gruber/E. Rüdin (Hg.), *Fortpflanzung, Vererbung, Rassenhygiene*. Katalog der Gruppe Rassenhygiene der Internationalen Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden, München 1911, S. 59.
- 5 Ebenda, S. 86 f.
- 6 Dazu: W. Dreßen, *Die pädagogische Maschine*, Frankfurt am Main/Berlin 1982.
- 7 Zitiert in: J. Reulecke, *Geschichte der Urbanisierung in Deutschland*, Frankfurt am Main 1989.
- 8 A. Grotjahn, »Der soziale Wert des Krankenhaus- und Anstaltswesens«, in: ders. (Hg.), *Soziale Pathologie*, Berlin 1923, S. 466 f.
- 9 Zitiert in: R. Lifton, *Ärzte im Dritten Reich*, Stuttgart 1988, S. 45.
- 10 O. v. Verschuer, *Sozialpolitik und Rassenhygiene*, Langensalza 1928, S. 32.
- 11 C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin 1980, S. 97.
- 12 O. v. Verschuer, *Sozialpolitik und Rassenhygiene*, S. 32.

- 13 A. Ploetz, *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen*, Berlin 1895, S. 131.
- 14 A. Grotjahn, »Die quantitative Rationalisierung der menschlichen Fortpflanzung«, in: ders., *Soziale Pathologie*, S. 531 f.
- 15 *Tätigkeitsbericht* 29/30, zitiert in: M. Engel, *Geschichte Dahlems*, Berlin 1984, S. 209.
- 16 E. Fischer, *Die Rehobother Bastards*, Graz 1961, S. 298.
- 17 W. Schäfer, »Bis endlich der langersehnte Umschwung kam«. Die Karriere des Werner Villinger«, in: Fachschaft Medizin der Philipps-Universität Marburg, »Bis endlich der langersehnte Umschwung kam ...«. *Von der Verantwortung der Medizin unter dem Nationalsozialismus*, Marburg 1991, S. 178 ff.
- 18 Ch. Meier, *40 Jahre nach Auschwitz*, München 1987, S. 79.
- 19 Ebenda, S. 87.
- 20 H. M. Sass, *Lebensqualität – ein Bewertungskriterium in der Medizin?* Bochum 1990, S. 12.
- 21 *Moderne Menschenopfer*, Interview mit Anna Bergmann, in: *Freitag*, Nr. 44, 29.10.1993.
- 22 P. Singer, *Praktische Ethik*, zitiert in: O. Tolmein, *Wann ist der Mensch?* München/Wien 1993, S. 68.
- 23 Sass, *Lebensqualität*, S. 12.
- 24 F. Rest, *Das kontrollierte Töten*, Gütersloh 1992, S. 60.
- 25 Z. Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992, S. 98 f.
- 26 Ebenda.

Thomas H. Macho

Jugend und Gewalt.

Zur Entzauberung einer modernen Wahrnehmung¹

Vorbemerkung

Wer anfängt, sich mit Friedensforschung zu beschäftigen, begegnet unausweichlich dem norwegischen Soziologen Johan Galtung und dessen Begriff der »strukturellen Gewalt«. Im Rahmen der Friedensforschung hat diese Kategorie der »strukturellen Gewalt« paradigmatisch gewirkt: Mit ihrer Hilfe ließ sich verstehen, daß und warum es nicht genügt, bloß »direkte« und »personale« Gewalt zu diskriminieren; daß und warum es nicht genügt, Frieden lediglich negativ, nämlich als die »Abwesenheit von Kriegen« zu bestimmen. Denn unzweifelhaft gibt es scheinbar »harmonische« und »friedliche« Lebensordnungen, die sich lediglich einer perfektionierten Diktatur verdanken. Der Begriff der »strukturellen Gewalt« sollte also verhindern, daß »Frieden« – wie in den Einleitungssätzen zu Kants berühmtem Traktat – gleich mit Friedhöfen und mit »Friedhofsruhe« assoziiert werden kann. »The German word for cemetery is Friedhof, peace yard. The concept of ›structural violence‹ was born out of that encounter«,² schreibt Galtung.

Weniger bekannt als sein Begriff der »strukturellen Gewalt« ist Johan Galtungs Versuch, ein ergänzendes Konzept der »kulturellen Gewalt« zu formulieren. In einem programmatischen Vortrag aus dem Jahre 1989 exponiert Galtung: »›Cultural Violence‹ are those aspects of culture, the symbolic sphere of our existence – exemplified by religion and ideology, language and art, empirical science and formal science (logic, mathematics) – that can be used to justify, legitimize direct or structural violence. Flags, military marches, the portrait of the Leader everywhere, inflammatory speeches, many

national anthems, come to mind. [...] Cultural violence makes direct and structural violence look, even feel right, or at least not wrong.« Aus dieser Analyse resultiere nun, um Galtung weiter zu folgen, eine dreiteilige Typologie der Gewalt – »a violence triangle. Stood on its direct and structural violence feet the image invoked is cultural violence as the legitimizer of both.« Die drei Grundformen der Gewalt sollen durch ihr Verhältnis zur Zeit charakterisiert und unterschieden werden: »Direct violence is an event; structural violence a process with its ups and downs, and cultural violence a »permanent«, remaining essentially the same for long periods given the slow transformations of basic culture. Put in the useful terms of the French *Annales* school in history: *evenementielle, conjoncturelle, la longue duree*.«³

Was ich auf den folgenden Seiten entwickeln will, versteht sich als Analyse einer bestimmten Erscheinungsform von »kultureller Gewalt« im eben skizzierten Sinne. Ich werde also darauf verzichten, Ereignisse zu beschreiben und zu interpretieren, die der Sphäre direkter Gewalt zugeordnet werden können: Ich werde nicht über Rostock, Mölln oder Siegen, auch nicht über Phänomene jugendlicher Gewalt in S-Bahnhöfen, Schulklassen oder Video-Clubs sprechen; zweitens werde ich auch darauf verzichten, strukturelle Analysen über Jugendarbeitslosigkeit, erlebnisgesellschaftliche Konsumansprüche oder über die Auswirkungen neuer Migrationsprozesse vorzutragen. An Stelle dieser gewiß nützlichen Theorien werde ich mich vorwiegend mit einer kulturellen Wahrnehmung beschäftigen, die sich – wie ich meine – in den letzten drei Jahrhunderten durchgesetzt hat; einer Wahrnehmung, die unsere aktuellen Beschreibungen vom Verhältnis der Jugend zur Gewalt nach wie vor prägt und fundiert.

1.

Beginnen wir mit einer Geburtstagsgeschichte. Vor genau 137 Jahren – am 23. November 1859 – wurde Henry McCarty in die Welt gesetzt; Geburtsort: New York City. Henry McCarty erreichte kein hohes Alter – er starb am 14. Juli 1881, im 22. Lebensjahr. Seine

Biographie ist rasch erzählt. Der Vater – Michael McCarty – fiel vermutlich im Civil War; die Witwe Catherine – »a jolly Irish Lady, full of life and mischief«⁴ – zog mit ihren beiden Söhnen Henry und Joseph nach Indianapolis. Dort lernte sie William Antrim kennen, einen Bürgerkriegsveteranen, der bei der Merchant's Union Express Company arbeitete. Irgendwann im Sommer 1870 fuhr Antrim mit Catherine McCarty und ihren beiden Söhnen nach Westen; sie kamen bis nach Wichita (Kansas). Kaum hatten sie am Stadtrand ein bescheidenes Haus gebaut, mußten sie allerdings weiterziehen: Catherine begann an Tuberkulose zu leiden, und ein warmes, trockenes Klima sollte ihr helfen. Man fuhr nach Denver (Colorado), vielleicht aber auch nach New Mexico oder gar nach New Orleans: kurzfristig verlieren sich die Spuren. Am 1. März 1873 jedenfalls schlossen Antrim und Catherine die Ehe, und zwar in der First Presbyterian Church of Santa Fe in New Mexico. Die Familie lebte danach in Silver City, wo Henry und Joseph zur Schule gingen; am 16. September 1874 starb die erst 45jährige Mutter an ihrem Lungenleiden. Henry wurde danach als Pflegekind bei der Familie Truesdell, den Eltern einer Schulkameradin, aufgenommen; gleichzeitig arbeitete er in der Küche des Star-Hotels. Wahrscheinlich schloß er sich einer Jugendbande an. Einmal wurde er beschuldigt, Butter gestohlen zu haben; dann wurde er wegen eines Kleiderdiebstahls, den er gar nicht begangen hatte, eingesperrt. Am 25. September 1875 floh Henry aus dem Gefängnis und begann sich im Grenzland durchzuschlagen: als Schafhirte, Landarbeiter und Tramp; er lernte zu reiten und zu schießen. Gus Gildea, ein Scout der US-Army, erinnerte sich an Henry als einen »easy-going, likable youth still in his teens«.⁵

Wenig später jedoch, kurz vor seinem 18. Geburtstag, nahm das ohnehin schwierige Leben Henrys eine entscheidende Wendung. Im heftigen Streit mit einem Grobschmied namens Frank »Windy« Cahill griff der Junge zu seiner Waffe und schoß den Kontrahenten in die Seite. Cahill starb am folgenden Tag. Henry wurde gefaßt, übermäßig hart verurteilt und eingesperrt. Doch neuerlich gelang ihm die Flucht, und zwar bis ins Lincoln County in New Mexico. Dort wurde Henry McCarty-Antrim, der sich nun *William H. Bonney* nannte, in einen lokalen Konflikt verwickelt, der als »Lincoln Coun-

ty War« in die Geschichte eingegangen ist: In diesem Konflikt ging es wieder einmal um Kain und Abel, nämlich um die gegensätzlichen Interessen von »Viehbaronen« und »Kleinranchern«. Im Zuge dieser Streitigkeiten wurde Henry McCartys (alias William H. Bonneys) Arbeitgeber, John Tunstall, ein führender Vertreter der Viehzüchter-Partei, erschossen. Dieser Mord führte zu einer Vergeltungsaktion, an der William H. Bonney zumindest beteiligt war; danach kam es zu einer blutigen Konfrontation mit den »Regulators«, bei der Sheriff Brady und Deputy George Hindman den Tod fanden. Die Fortsetzung der Geschichte läßt sich erraten: Steckbriefe, Schießereien, erfolgreiche Fluchtversuche. 1879 scheint sich eine friedliche Lösung angebahnt zu haben; General Lewis Wallace, Bürgerkriegsveteran, Verfasser von »Ben Hur« und eben ernannter Gouverneur von New Mexico, bot seine Vermittlungsdienste an. Er korrespondierte mit William H. Bonney über Sicherheitsgarantien für ein faires Gerichtsverfahren. Aber diese Bemühungen scheiterten. 1880 wurde ein ehemaliger Büffeljäger und Restaurantbesitzer zum Sheriff gewählt – *Patrick Floyd Garrett*. Er verfolgte den Zwanzigjährigen, der – wieder einmal gefangengenommen – einem sofort verhängten Todesurteil nur knapp entfliehen konnte, um ihn schließlich in Fort Sumner zu überraschen, wo er den – zufällig unbewaffneten – William H. Bonney im Schlafzimmer und ohne Vorwarnung erschöß.

Ich nehme an, Sie haben die Geschichte von *Billy the Kid* erkannt: spätestens ab jenem Moment, in dem Pat Garrett erwähnt werden mußte. Dieser Mann hatte das Glück, einen ehemaligen Postmeister und halbwegs skrupellosen Frontier-Journalisten zu kennen, der die Geschichte von der glorreichen Verfolgung und Erschießung des jugendlichen Gangsters in allen denkbaren Farben auszumalen verstand: *Marshall Ashmun Upson*. Das Epos vom adoleszenten Gewalttäter und seinem tapferen Jäger wurde erstmals 1882 publiziert, unter dem vielversprechenden Titel: »The Authentic Life of Billy, the Kid, the Noted Desperado of the Southwest, Whose Deeds of Daring and Blood Made His Name a Terror in New Mexico, Arizona, and Northern Mexico«. Das Buch war weniger authentisch als publikumsträchtig – es wurde über vierzig Jahre lang bestens verkauft.

Von Anfang an trug es zur Ausbreitung einer Legende bei, die in- zwischen eine Umzäunung des Grabsteins in Fort Sumner erzwun- gen hat, um souvenirgeile Touristen davon abzuhalten, Steinsplitter abzukratzen und mitzunehmen; geprägt wurde ein Mythos von ge- radezu magischer Anziehungskraft. Die zweite Auflage von »Billy the Kid: The Bibliography of a Legend« aus dem Jahr 1965 nennt be- reits über achthundert Titel; darunter finden sich Aufsätze, in denen *The Kid* verglichen wird mit Robin Hood, mit Napoleon, Faust oder Achilles. Mehr als sechzehn Bühnenwerke wurden verfaßt, Gedich- te, Novellen und Hörspiele; und natürlich wurde das Leben von Bil- ly the Kid auch mehrfach verfilmt, u.a. von Gore Vidal (mit Paul Newman als Kid), von Arthur Penn, Andrew McLaglen, Howard Hughes und Sam Peckinpah (mit Kris Kristofferson in der Titelrol- le). Woody Guthrie, Ry Cooder, Billy Joel und Bob Dylan haben Lie- der über Billy the Kid gesungen; Aaron Copland hat ein Stück zu Billy komponiert, das 1938 in Chicago als Ballett (mit einer Choreo- graphie von Eugene Loring) erfolgreich uraufgeführt wurde.

Billy the Kid: So heißt ein Mythos, der mit der eben erzählten Geschichte eines glücklosen Jungen wenig – vielleicht überhaupt nichts – zu tun hat. Eine kulturelle Erfindung also, die sich nicht einmal aus Pat Garretts und Ash Upsons Interesse an einer Horrifi- kation des Mörders (zugunsten der Heroisierung seines Bezwin- gers) zureichend ableiten läßt. Billy the Kid wurde nicht als der ge- scheiterte »Frontier-Boy« berühmt, sondern als der gewalttätige Killer, als ein faszinierend amoralisches Monstrum im Niemands- land der Pubertät. Der Outlaw als Opfertier. Hören Sie wenige Zei- len aus der »Universalgeschichte der Niedertracht«, in der Jorge Luis Borges den »uneigennütigen Mörder« porträtierte: »Mit der gräßlichen Klarsicht der Schlaflosigkeit veranstaltete er volkreiche Orgien, die vier Tage und Nächte währten. Zum Schluß beglich er angeekelt die Rechnung mit Pistolenschüssen. Solange ihm der Ab- zugshahn treu blieb, war er der meistgefürchtete (und vielleicht der größte Niemand und einsamste) Mann dieser Grenze. Garrett, sein Freund, der Sheriff, der ihn später tötete, sagte einmal zu ihm: ›Ich habe sehr gut treffen gelernt beim Abschießen von Büffeln‹ – ›Ich noch besser beim Abschießen von Menschen‹; entgegnete er sanft-

mütig. Die Einzelumstände sind unwiederbringlich dahin, aber wir wissen, daß er einundzwanzig Tote auf dem Gewissen hatte – »Mexikaner nicht eingerechnet«. Sieben lebensgefährliche Jahre hindurch betrieb er diesen Luxus: den Mut.«⁶

2.

Wir wissen, daß der historische Henry McCarty allenfalls vier Menschen getötet hat, und zwar unter bürgerkriegsähnlichen Umständen, die selbst einer strengen Justiz nicht erlauben würden, umstandslos von »Morden« zu sprechen.⁷ Auch die Legenden von der Freundschaft zwischen Pat Garrett und Billy the Kid lassen sich weniger auf das Gerücht zurückführen, Billy hätte dem vormaligen Gastwirt eine Kiste Bier zur Eröffnung seines Lokals spendiert,⁸ als vielmehr auf gewisse Phantasien über die homosexuelle Komplizenschaft zwischen dem Jäger und seinem Opfer: Nach Billys Tod kursierten diverse Schauergeschichten über seinen in Formalin konservierten »Trigger-Finger«.⁹ Angesichts von Mythologisierungprozessen, wie sie Eugene Cunningham bereits 1935 mit wenigen Worten auszudrücken verstand: »Billy Bonney is dead, there can be no doubt about that. But the Kid still *lives* – the Kid rides«¹⁰, wirft sich die dringliche Frage auf: Was läßt den bösen Jugendlichen, den gewalttätigen Killer so faszinierend erscheinen, daß er alle historischen Fakten und Interessen, ja selbst die Briefe und Augenzeugenberichte, konsequent in den Schatten zu drängen vermag? Welcher inneren Plausibilität verdankt sich das kulturelle Projekt einer phantasmatischen Assoziation von Jugend und Gewalt – ein Projekt, dem neuerdings wieder steigende Bedeutung zugeschrieben wird?

Schon aus methodischen Gründen will ich die Diskussion dieses kulturellen Projekts nicht mit ubiquitären Analysen von *Skinheads* und rechtsextremer Gewalt eröffnen: die Verführung zum »soziologischen Realismus« wäre viel zu groß. Beginnen wir auch nicht mit Oliver Stones *Natural Born Killers*, sondern abermals mit einem Memorial. Vor wenigen Monaten wurde unter dem Titel *Woodstock '94* ein silbernes Jubiläum zelebriert: Fünfundzwanzig Jahre sind vergangen, seit Jimi Hendrix vor einer begeisterten Gemeinde von

annähernd fünfhunderttausend Menschen die amerikanische Nationalhymne demolierte. Fünfundzwanzig Jahre sind vergangen, seit Richie Havens *Freedom* forderte, fünfundzwanzig Jahre seit einer dreitägigen Akklamation von *Peace, Love and Music*. Woodstock wurde daher wiederaufgeführt. Das Second-Hand-Festival wurde von den Fernsehanstalten um den Globus gejagt; wer nicht über die exklusiven Senderechte verfügte, tröstete sein Publikum mit der Ausstrahlung des alten Woodstock-Films. In den Illustrierten erschienen zahlreiche Nostalgie-Reportagen – gelegentlich von Journalisten verfaßt, die anno 1969 selbst dem Traum von Woodstock verfallen waren. Die ausgewählten Bilder und »Fotos der Woche« rückten regelmäßig schlammverschmierte Körper in den Vordergrund – Originalton *Focus*: »Zu legendären und populären Sounds warfen sich die Jugendlichen in den Schlamm. Montag früh – als sich die Menschenmasse müde nach Hause schleppte – fanden inoffizielle T-Shirts reißenden Absatz. Aufschrift: »I survived Woodstock '94.«¹¹

Dabei versteht sich das Woodstock-Jubiläum keineswegs von selbst. In einer Welt, die – geprägt von der Nekrorhetorik der Medien, um ganz zu schweigen von der nahenden Jahrtausendwende – beinahe jeden Tag durch irgendein Gedenkdatum adelt, ist ein derart hohes Maß von kollektiver Aufmerksamkeit ungewöhnlich. Das kurzfristig aufgeflamnte Woodstock-Fieber ist erklärungsbedürftig. Warum begeisterte sich das Publikum von Kabelkanälen und Regenbogenpresse für ein antiquiertes Hippie-Spektakel, während manch anderes Erinnerungsdatum halbwegs unbemerkt vorüberzuraschen drohte? War es das Pathos der »glücklichen Massen«, das die Konsumenten anzusprechen vermochte? Waren es die verwelkten Lieder, die an die eigene Jugend erinnerten – ein psychoakustischer »Jungbrunnen«, wie er im Ausdruck *Evergreen* anzuklingen scheint? Waren es die Nacktbade- und Liebesszenen, deren erotischer Reiz freilich von jeder zeitgenössischen Seifenreklame in den Schatten gestellt wird? Waren es die Phantasien von Natur und Freiheit, von Wiesen und Teichen, von Gemeinschaft und Gesang, welche bereits die »Wandervögel« von 1900 zu ihren Ausflügen motivierten? Oder waren es tatsächlich die heiteren »Schlamm-schlach-

ten«, die auch 1994 mit einer beinahe rituellen Präzision ausgeführt wurden?

Manche Begleitsendungen zum Jubiläum stimmten dunklere Gesänge an: ein Film über den tragischen Tod von Jimi Hendrix; ein abendfüllendes TV-Interview mit Charles Manson, der ausdrücklich als eine Art von Schattengestalt der Blumenkinder vorgeführt wurde. In der Septemбераusgabe der New Yorker Zeitschrift *Spin* schrieb Mike Rubin: »But just how long a cultural moment was the Aquarian Age? Across the country in Los Angeles, less than a week before the festival, on the evening of August 9, intruders snuck into the Benedict Canyon home of filmmaker Roman Polanski and brutally murdered his wife, actress Sharon Tate – eight months pregnant – and her guests. [...] Three thousand miles apart, the crimes and the concert seemed to have no connection, aside from some festivalgoers hearing about the murders on the radio as they drove up through the country toward Bethel. But the subsequent arrests of hippie doppelgänger Charles Manson and his confused and drug-addled band of youthful followers proved to be far more sinister and pervasive than any brown acid making the rounds at Max Yasgur's farm.«¹² Die Titelillustration zu Rubins Beitrag zeigt nackte, tanzende Hippies auf einem Blumenfeld, das sich als Haarschmuck eines finsternen Gesichts entpuppt, mit großen schwarzen Augen und einem Hakenkreuz auf der Stirn. Die Zeichnung erinnert an Schmerzen, Tod, dämonische Erlösungsträume – und natürlich an den Krieg.

Der Krieg bildete ja den aktuellen, stets spürbaren Hintergrund des ersten Woodstock-Festivals: ohne Vietnam kein Woodstock. Die musikalisch-filmische Feier einer friedfertigen Jugendbewegung entwickelte ihre Überzeugungskraft aus dem gleichzeitig ablaufenden Krieg, in dem eben diese Jugend geopfert wurde. Den intimen Zusammenhang zwischen Woodstock und Vietnam bezeugten übrigens nicht nur die Lieder, die sich auf den Krieg bezogen, nicht nur die Friedensschwüre der versammelten Kids, nicht nur das *Peace*-Zeichen, das auf fatale Weise an das *Victory*-Zeichen der Army erinnerte, nicht nur die *I-want-you-for-Woodstock*-Plakate, sondern auch die GIs in Vietnam selbst. Nicht selten waren die Soldaten

große Rockfans, Verehrer von Jimi Hendrix oder Elvis Presley. Sie verbanden ihre jeweilige Lieblingsmusik bruchlos mit dem Kampfgeschehen; Michael Herr hat diese seltsame Assimilation genau protokolliert. »Wir wurden von den Bäumen her reichlich unter Feuer genommen, als ich plötzlich ne elektrische Gitarre hörte, die mir direkt ins Ohr fetzte.« Krieg und Musik verschmolzen ineinander, bildeten eine einzige, phantastische Realität. »Ganz bestimmten Rock'n'Roll hörtest du nur mit Schnellfeuer und dem Geschrei von Männern vermischt.«¹³

Ohne Vietnam kein Woodstock. Jugendbewegung und Kriegserwartung repräsentierten die gegenüberliegenden Seiten derselben Münze. Die gesellschaftliche Verherrlichung der Jugend korrespondierte der Bereitschaft, die eigenen Kinder in den Dschungel zu schicken. Hinter dem Jugendkult verbarg sich eine kollektive Gewaltfaszination, die nach würdigen Protagonisten der »Bocksgesänge« suchte: nach Darstellern eines »jugendlichen Helden«, der die Gemeinschaft durch seinen Opfertod erlöst. »It's Time to Sacrifice Our Children«: unter diesem Titel analysierte der Psychohistoriker Lloyd de Mause die Berichte, Schlagzeilen und Cartoons der US-amerikanischen Presse zum Golfkrieg von 1991.¹⁴ Wer wundert sich noch über das Woodstock-Fieber von 1994, das beinahe deckungsgleich mit der kollektiven Erinnerung an den Beginn des Ersten Weltkriegs – vor achtzig Jahren im August 1914 – entflammte? Wer wundert sich noch über das Interesse, das unter solchem Focus just den »Schlamm Schlachten« gewidmet wurde, die weniger an den Dschungelkrieg von Vietnam, als vielmehr an die Schützengräben der Westfront von 1914 erinnerten? – »I survived Woodstock.«

3.

Erinnern wir uns: Die deutsche »Jugendbewegung« und ein gesellschaftlich relevanter Jugendkult entstanden an der Schwelle zum 20. Jahrhundert. Im Spätsommer 1896 brachen die ersten Berliner Bürgerkinder auf, um – ausgerüstet mit Gitarren und Rucksäcken – in eine romantische Gegenwelt einzutreten. Mit der Kritik an den Zwängen und Abstraktionen des Modernisierungsprozesses ver-

band sich die Sehnsucht nach neuer »Unmittelbarkeit«, nach einem Abschied von der Großstadt – *Zurück zur Natur*. Dabei hatte alles mit der Gründung eines »Stenographenvereins« begonnen: Die »Wiederverzauberung« der Welt entsprang einer Schriftreform (die sich wiederum auf Interessen militärischer Nachrichtentechnik zurückführen läßt). »Schüler des Gymnasiums Steglitz schlossen sich zusammen, um Stenographie zu lernen. Aus der Arbeitsgruppe wurde ein Freundeskreis. Der Student Hermann Hoffmann wirkte als Lehrer und »Führer«; er regte die Jungen zu den ersten Wanderungen an.« Zunächst wurden noch die konventionellen Schuluniformen getragen; erst nach einigen Jahren – der Funke war inzwischen auf andere Schülergruppen innerhalb und außerhalb Berlins übergesprungen – entwickelten sich Bräuche und Gewohnheiten, die der bürgerlichen Welt von 1900 abschworen: die »Rückkehr zum »einfachen Leben«, das Übernachten in Wäldern und Scheunen, das Kochen unter freiem Himmel, die Wanderkleidung mit kurzen Hosen und offenem Hemd, die gemeinsame Fahrtenkasse«. ¹⁵

Kurz nach der Jahrhundertwende verbanden sich die einzelnen Wandergruppen, die jeweils zwischen acht und zwanzig Mitglieder – ab 1910 auch Mädchen – umfaßten, zu einer formellen Organisation: dem »Wandervogel«. Im Jahr 1903 waren bereits ungefähr 1500 »Wandervögel« an 78 Orten Deutschlands organisiert; sie »besetzten« Häuser und bauten sich »Nester«, Treffpunkte in irgendwelchen verfallenen Gebäuden außerhalb der Stadt, die sie für ihre Zwecke renovierten. Dort trafen sie einander zu »Gruppenabenden«, an denen gesungen und musiziert, gespielt und gesprochen wurde. 1911 gab es bereits 412 »Wandervogel«-Ortsgruppen, mit annähernd 35000 Mitgliedern. Vom 10. bis 12. Oktober 1913 wurde ein programmatisches Treffen der neuen »Jugendbewegung« veranstaltet: auf dem »Hohen Meißner« in Nordhessen versammelten sich rund zweitausend Jugendliche, um »ein neuartiges Fest zu feiern« – das »Fest der Jugend«. Im Aufruf zu diesem Treffen hieß es: »Die deutsche Jugend steht an einem entscheidenden Wendepunkte. [...] Uns allen schwebt als gemeinsames Ziel vor die Erarbeitung neuer Lebensformen, zunächst für die deutsche Jugend. [...] Das Fest der Jugend wollen wir begehen [...] als eine Gedenk- und Auf-

erstehungsfeier jenes Geistes der Freiheitskämpfe, zu dem wir uns bekennen.«¹⁶

Das Treffen am »Hohen Meißner« stand also bereits im Zeichen eines Krieges – die Jugendbewegung wollte sich zwar von der Bierseeligkeit mancher Jubiläumsfeiern zur Erinnerung an die Leipziger Völkerschlacht vom 16. Oktober 1813 abgrenzen, nicht jedoch vom »Geist der Freiheitskämpfe« selbst. Um so weniger braucht es zu verwundern, daß die Kriegshysterie von 1914 auch und vor allem die organisierte Jugend erfaßte. In der *Kölnischen Zeitung* vom 17. September 1914 pries der Neukantianer Paul Natorp die Jugendbewegung als Vorbotin der deutschen Kriegsbegeisterung: »Es besteht in Deutschland und Österreich keine Meinungsverschiedenheit über das heilige Recht und die absolute Notwendigkeit dieses Krieges. Beweis die beispiellose Tatsache, daß in Deutschland und Österreich zusammen mehr als 2¼ Millionen Freiwillige sich zu den Fahnen gemeldet haben, über all die Millionen, die ohnehin zufolge der allgemeinen Wehrpflicht, als Aktive, Reserven, Landwehr und Landsturm, freudig dem Rufe zu den Waffen gefolgt sind. Ich möchte wissen, ob es eine Nation gibt, die uns das nachmacht. [...] Der eine große Augenblick hat all die finstern Geister hinweggefegt wie ein frischer Herbststurm die drückende Sommerschwüle. Schon die seit einigen Jahren überraschend aufgeblühte »Jugendbewegung« war ein fröhliches Vorzeichen, daß ein neuer Geist im Anzug war, ein heiliger Wille, auf die Gesundung des ganzen Volkes mit allen Kräften hinzuarbeiten.«¹⁷

Die Wandervögel und Jugendgruppen wurden – im Namen des »Heiligen«, im Namen eines pathetisch apostrophierten »Lebens«, im Namen des sogenannt Natürlichen, Einfachen und Wesentlichen – in den Ersten Weltkrieg geschickt. Sie wurden auf ihren Untergang sorgfältig vorbereitet. Jener Typus von Kulturkritik, der sich bis heute auf eine insgeheim theologisch aufgeladene Ursprungsmythologie – sei es der Natur oder der Nation – zu stützen pflegt, hatte längst die mörderische Katastrophe postuliert. Schon 1906 wurde beispielsweise in der Zeitschrift »Der Wandervogel« die folgende Tirade abgedruckt: »Wir wollen dazu mithelfen, daß in der Knabenwelt der alte ideale Schwung wieder zu Ehren kommt. Wir

wollen unsere liebe Wandervogeljugend auf die Schönheiten unseres deutschen Vaterlandes hinweisen, daß sie von verzehrender Liebe zu ihm durchdrungen wird; wir wollen die Achtung vor deutschem Mannestum und die Verachtung aller nationaler oder internationaler Waschlappigkeit systematisch groß ziehen, soweit wir dies mit unseren schwachen Kräften vermögen, kurz, wir wollen mithelfen, Jünglinge und Männer zu bilden, die bereit sind, für ihr Vaterland zu leben, und wenn es not tut zu sterben. Und letzteres ist immer noch die Hauptsache.«¹⁸ Zu *sterben* sei die »Hauptsache«. Erst im Schlußsatz wird unmißverständlich ausgesprochen, worauf der Jugendkult – dieses lebensphilosophische Programm der »Eigentlichkeit« und einer romantischen Naturnähe – hinauslief: auf das Einverständnis der jüngeren Generation mit dem eigenen Kriegstod.

Vom »Hohen Meißner« bis zu »Max Yasgur's Farm«: Die blaue Blume wächst nirgendwo so häufig wie auf dem Schlachtfeld. Diese Behauptung läßt sich an einem wichtigen Mythos der Zwischenkriegszeit exemplarisch dokumentieren: am Mythos der »Jugend von Langemarck«. Dabei sind die barbarisch simplen Ereignisse, die diesem Mythos zugrunde liegen, rasch erzählt. Kurz nach dem 9. November 1914¹⁹ wurde an der flandrischen Front die 6. Reserve-Division, ein schlecht ausgebildetes Regiment von Freiwilligen, fast völlig aufgerieben. Die militärstrategische Bedeutungslosigkeit dieses Opfers – es ging um eine wenig bedeutsame Begräbigung der Front bei Ypern – wurde verblüffend schnell ideologisch kompensiert: der Todesmut der jungen Division, die laut Wehrmachtstagebuch »unter dem Gesange ›Deutschland, Deutschland über alles‹ gegen die erste Linie der feindlichen Stellungen«²⁰ vortruppte, wurde auf den Titelseiten der meisten Tageszeitungen bejubelt und gefeiert. In gewisser Hinsicht war es gerade die Sinnlosigkeit des blutigen Angriffs, die zur Verherrlichung einlud. Nicht umsonst wetteuerte HJ-Chef Baldur von Schirach: »Ein ewiger Bestandteil des Geschwätzes der Besserwisser ist die Legende von der Sinnlosigkeit des Opfers von Langemarck. Der Sinn jener sakralen Handlung, die das Sterben der Blüte der Jugend im Sturm auf die Langemarckhöhen bedeutet, ist nicht dem faßbar, der mit dem Re-

chenstift den Wert einer militärischen Operation nach Erfolg und Einsatz verbucht und darauf dem Feldherrn, nach Art eines Schulmeisters Zensuren ausstellt. Schaut auf die Millionen der Jugend: Dies ist die Sinngebung von Langemarck!«²¹

Während noch Ernst Jüngers *Arbeiter* von 1932 die Überlegenheit von Maschinengewehren gegenüber dem zweifelhaften Todesmut junger Soldaten betonte, übernahmen die Nationalsozialisten den Mythos von Langemarck als Element eines Toten- und Gefallenenkults, der nicht nur mit der SS, sondern insbesondere mit der »Hitlerjugend« eingeübt wurde. Die Konversion der »Jugendbewegung« zu einer – bis in die letzten Kriegstage – suizidal kämpferischen Organisation, »so glühend, so begeistert, so begierig nach dem Tod«²², exekutierte gewissermaßen den Zusammenhang von Jugendkult und Kriegsästhetik. Die »Eigentlichkeit« der ehemaligen Wandervögel wurde zur Bereitschaft umgedeutet, den Heldentod – eben die »Hauptsache« – zu sterben; sie wurde anlässlich von Langemarck-Feiern zelebriert als die wiederholte Begegnung »der lebenden Jugend mit den Geistern der Gefallenen«, als ein »Fest des Wiedersehens« zwischen den »Hitler-Jungen« und den toten Soldaten von 1914.²³ Und während Otto Dietrich, Hitlers Pressechef, schrieb: »Jugend und Nationalsozialismus sind miteinander wesensverwandt«, während Will Vesper dekretierte: »Die nationalsozialistische Bewegung war, ist und bleibt eine Bewegung der Jugend«, wußte Hitler bereits: »Wenn ich eines Tages den Krieg befehlen werde, kann ich mir nicht Gedanken machen über die zehn Millionen junger Männer, die ich in den Tod schicke.«²⁴

4.

Der Mythos der Jugend – jener tatsächliche Mythos des 20. Jahrhunderts – tendiert offenbar zu einer morbiden Ästhetik des Selbstopfers, einer euphorischen Zustimmung zum (eigenen) Tod. Der Sakralisierung des Jugendalters korrespondiert die Sakralisierung des Todes – und zwar nicht nur in den Propagandaschriften des europäischen Faschismus, sondern auch in den maßgeblichen ästhetischen und philosophischen Bewegungen. Von der surrealistischen Feier

des Amoklaufs²⁵ bis zur nekrophilen Erotik des sogenannten »Jugendstils«, von der expressionistischen Poesie bis zu den »Lebensformen« auf dem Monte Verità, von der weihevollen Lyrik aus dem George-Kreis bis zu den Manifesten des Futurismus, in denen das italienische Parlament als »Verwahrnalt für alte Männer« verhöhnt und ein »Eccitatorio« aus jungen Männern unter dreißig Jahren gefordert wurde,²⁶ läßt sich ein Spektrum der Jugendmythologie auffächern, in dem – bei allen politischen und ästhetischen Differenzen – die thematische Brücke zwischen Jugend, Gewalt und Tod regelmäßig geschlagen wurde. Ähnliches gilt für die Lebensphilosophie, für manche Spielarten der marxistischen, anarchosyndikalistischen oder existentialistischen Philosophie, und natürlich ganz besonders für Martin Heideggers Analytik des »Seins zum Tode«, eine philosophische Proklamation der »Entschlossenheit« zur Übernahme der »eigensten Möglichkeit« – nämlich des bevorstehenden Todes.²⁷

Auch nach zwei Weltkriegen ist die kollektive Plausibilität der Assoziation von Jugend und gewaltsamem Tod keineswegs gesunken; zur erfolgreichen Karriere eines Jugendidols zählt immer noch ein früher, gewaltsamer oder mysteriöser Tod. James Dean (1931–1955), Jim Morrison (1943–1971) oder Jimi Hendrix (1942–1970) haben als »Stars« überlebt, nicht obwohl, sondern *weil* sie nicht einmal dreißig Jahre alt wurden; und der jugendliche US-Präsident par excellence – John F. Kennedy – blieb eine Kultfigur bis zum heutigen Tag, weil er im 47. Lebensjahr unter den Kugeln von Dallas starb. Kein Zufall, daß der Regisseur von *JFK* auch den Film *Natural Born Killers* drehte – und ihn seither unter dem Kürzel *NBK* in direkte Nachbarschaft zu seinem Erfolgsfilm zu rücken pflegt. Kein Zufall auch, daß der Film mit merkwürdigen Szenen einer surrealen Harmonie zu Ende geht: den logischen Schluß nämlich, den Tod des jugendlichen Heldenpaars Mickey und Mallory im Kugelhagel der Maschinengewehre, hat Oliver Stone zwar gedreht, aber schließlich weggeschnitten. Auf diese Art kann der Zuschauer wenigstens überhören, *wem* denn die Schlußzeilen von Leonard Cohens »The Future« (1992) tatsächlich gelten: dem Publikum der »American Maniacs« oder den »lower class losers with Southern ac-

cents«. ²⁸ Da heißt es nämlich wörtlich: »We don't like children anyhow. I've seen the future, baby: it is murder.«

Ein projektives Zusammenspiel zwischen Jugend-, Todes- und Gewaltkulten läßt sich umstandslos an verschiedenen Arten der Jugendbewegung nach 1945 studieren. Am Beispiel 1968: Die Studentenbewegung nährte sich ebenso sehr aus der Kritik am Vietnam-Krieg wie aus der Idealisierung von Befreiungskriegen in der Dritten Welt. Ihr wichtigstes Idol, der argentinische Arzt Ernesto Che Guevara, wurde (im Alter von 39 Jahren) als Guerillero gefangengenommen, erschossen – und fortan als Märtyrer der »Freiheitskämpfe« verehrt. Am 2. Juni 1967, während einer Demonstration gegen den persischen Schah, wurde der Student Benno Ohnesorg in Berlin erschossen, zu Ostern 1968 ein Attentat auf Rudi Dutschke verübt. Dutschke starb 1979 an den Spätfolgen der Schüsse. Der Sohn Will Vespers – des schon zitierten Herausgebers einer NS-konformen *Geschichte der deutschen Jugendbewegung* – beging in der psychiatrischen Universitätsklinik Hamburg-Eppendorf Selbstmord; die hinterlassenen Tagebücher wurden unter dem Titel *Die Reise* erfolgreich vermarktet. ²⁹ Seine ehemalige Frau hingegen – Gudrun Ensslin – begann, gemeinsam mit einer kleinen Minderheit der »Außerparlamentarischen Opposition«, einen »bewaffneten Kampf« gegen das sogenannte »System« zu organisieren. Im Bewußtsein der Öffentlichkeit konvertierte die Jugendbewegung der 60er Jahre zum suizidalen Bandenterrorismus der *Natural Born Killers* von der RAF.

Ein anderes Beispiel. In den frühen 80er Jahren verbreitete sich ein neuer Typus von »Jugendbewegung« in ganz Europa – die »Hooligans«. Verschworene Anhängergruppen von – zunächst vorwiegend englischen – Fußballmannschaften, mit eigenen Symbolen, Fahnen, Schlachtgesängen und Ritualen, teilweise in loser Verbindung mit rechtsextremen Milieus, veranstalteten immer häufiger Krawalle, Prügeleien mit der Polizei, Happenings einer pseudobarbarischen Zerstörungslust. Im Einklang mit jener englischen Militarisierung, die im Frühjahr 1982 den Krieg um die Falklandinseln (und innenpolitisch die soziale Deklassierung vieler Jugendlicher) ermöglichte hatte, eskalierten die Konflikte, führten zu strengeren

Sicherheitsauflagen, aber auch zu einer Steigerung des öffentlichen Interesses. Die Medien beteiligten sich in zunehmendem Maße an der Inszenierung publikumswirksamer »Fußballkriege« – bis zum 29. Mai 1985, als im ausverkauften Brüsseler Heyselstadion, kurz vor Beginn des Europapokal-Endspiels zwischen *Juventus Turin* und dem *FC Liverpool*, eine durch Raufhändel zwischen gegnerischen Fans ausgelöste Massenpanik zum Tod von 39 Menschen führte. 400 Millionen Fernsehzuschauer erlebten anschließend eine »Frontberichterstattung«, in der die Zahlen der Toten maßlos übertrieben, vom »Massaker« und einer »Blutnacht« regelrecht geschwärmt und jede denkbare Kriegsmetapher verwendet wurde. »Auf keinem Kriegsschauplatz der Welt könnte es heute schlimmer zugehen als hier in Brüssel«, kommentierte ein österreichischer TV-Journalist, der sich obendrein mehrmals versprach und statt von 39 von 39.000 Toten redete; an den nächsten Tagen forderten die Kolumnisten der Boulevardpresse, die »wilden Horden Attilas« zu vertreiben oder am besten gleich »auszurotten«.³⁰

Ein letztes Beispiel. Gleichfalls in den frühen Achtzigern engagierte sich zumal die deutsche Jugend in der Ökologie- und Friedensbewegung. Die inhaltlichen Themen, die Reflexions- und Aktionsformen dieser Bewegung bildeten einen veritablen Anschluß an den Jugendkult der Jahrhundertwende: was Manon Maren-Griesebach im Jahr 1982 als »Philosophie der Grünen«³¹ vorlegte, erinnerte in zahlreichen Passagen an lebensphilosophische Traktate; und umgekehrt hätte der Beitrag, den Ludwig Klages zum Treffen am Hohen Meißner lieferte – ein bitteres Lamento über die »Zerstörung der Natur«³² – siebzig Jahre später wieder sehr aktuell gewirkt. Was die Jugendbewegung der 80er Jahre von den alten »Wandervögeln« unterschied, war schlicht und einfach ihr geradezu panisch waches Bewußtsein von einem unmittelbar drohenden Atomkrieg. Im Oktober 1913 – am Hohen Meißner – wußte man noch nichts vom Ersten Weltkrieg; und hätte man die Kriegsgefahr geahnt, wer weiß, ob sie nicht als Aussicht auf eine »Bewährungsprobe« der Jugend begrüßt worden wäre. 1983 wußten hingegen alle vom Krieg, der den Nachrüstungsbeschlüssen der NATO folgen könnte; Raketentransporte wurden blockiert, und der graise

Günther Anders forderte die Jugend auf, alle denkbaren Gewaltmaßnahmen gegen die Stationierung der US-Mittelstreckenwaffen zu ergreifen.³³ Kurz und bündig gesagt: Auch die letzte große deutsche Jugendbewegung entwickelte sich im Schatten eines drohenden Krieges.

5.

Kommen wir zurück auf die *Frage nach dem Warum*. Was assoziiert den Kult der Jugend eigentlich mit Phantasmen der Gewalt? Warum verbergen sich hinter den meisten Jugendbewegungen der Moderne Kriegserfahrungen, Kriegserwartungen, Kriegsängste? Ich weiß schon, die anthropologische Antwort steht bereits im Vorzimmer. Sie erinnert an adoleszente Weltschmerzen, an die *rites de passage*, an die ubiquitären Mysterien der Initiation und kathartischer Rituale. David Gilmore wird gleich aufspringen und uns versichern, daß Männer in allen bekannten Kulturen dazu neigen, den jungen Männern weh zu tun, damit sie endlich merken, daß sie Männer sind;³⁴ neben ihm sitzt der Geist von Eduard Spranger, Verfasser der vielgelesenen *Psychologie des Jugendalters* von 1925, um darauf hinzuweisen, daß die Jugend eben dazu neige, »dem Leben ein Ultimatum zu stellen«, ja daß »etwas von Todessehnsucht, Thanatophilie, innerhalb der jungen, normalen Jugendentwicklung liegt«.³⁵

Ich neige dazu, den Zusammenhang zwischen Jugendkult und Gewaltphantasie keiner anthropologischen Theorie zu entnehmen, ja nicht einmal einer Psychoanalyse der Selbsterstörung und des Todestrieb, wie sie Hans Magnus Enzensberger bereits anlässlich des Golfkriegs entworfen hat,³⁶ sondern ihn auf die – seit der Entstehung moderner Nationalstaaten erzwungene – Notwendigkeit zurückzuführen, an Stelle von transnationalen Söldnerheeren die eigene Jugend auf das Schlachtfeld zu schicken. Die kulturelle Erfindung eines nationalen Jugendideals reagierte schlicht und einfach auf ein Postulat neuzeitlicher Heeresorganisation,³⁷ freilich ohne verhindern zu können, daß hinter dem Ideal der kampflustigen, »todessehnsüchtigen« Jugend die alte Tradition des Infantizids ein wenig sichtbarer wurde. Nicht umsonst leitet sich der Terminus »In-

fanterie« – als Bezeichnung für die Fußsoldaten, die in der modernen Schlachtordnung häufig als »Kanonenfutter«, Opfer eigener wie fremder Artillerie, eingesetzt wurden – von lateinisch »infans« ab: kleines Kind, Knabe, Edelknabe. Der Ausdruck »Infanterie« hat sich erst kurz vor Beginn des Dreißigjährigen Krieges (ab 1616), also nach Durchsetzung der nassauisch-oranischen Heeresreformen, in Europa verbreitet; noch etwas später (in Deutschland ab 1801) hat sich die Subjektivierung »Infanterist« eingebürgert.³⁸

Die kulturelle Junktimierung von Jugend und Gewalt verdankt sich der – nicht zuletzt militärisch organisierten – Synthesis moderner Staaten. Sie repräsentiert das faktische Ergebnis jener aus pietistischen Strömungen entfalteten Phantasie von einer »heiligen Familie«, die zu den Kernmythologemen der Religion des Industriezeitalters – des Nationalismus nämlich³⁹ – gezählt werden müßte. Die »heilige Familie«: ein genealogisch entpflichteter Ziehvater – er heiße nun Konsul, Reichskanzler oder Führer – wirkt als Dramaturg einer Opferbeziehung zwischen »Mutter Erde«, der weiblichen Verkörperung des nationalen Territoriums, und ihren Söhnen, die nicht mehr aus ökonomischen (oder noch weniger ehrenhaften) Motiven, sondern einzig und allein aus schuldhafter Verpflichtung gegenüber ihrer von »Schändung« bedrohten »Mutter« den Heldentod sterben sollen. Ganz unmißverständlich hat Erich Ludendorff, Propagandist jenes »totalen Kriegs«, der seit Anfang des 19. Jahrhunderts die »Kabinettskriege« endgültig in weltgeschichtliche Schattenzonen zurücktreten ließ, diesen Zusammenhang charakterisiert: »Der totale Krieg ist unerbittlich. Er [...] wendet sich nicht nur gegen den Mann, sondern auch gegen die Frau, die ihre Kinder bedroht, ihren Gatten gefährdet sieht. Sie ist es, die unermeßlich seelische Stärke für die Geschlossenheit des Volkes zu betätigen hat. [...] Das starke Sprechen der Volksseele in der Mutter deutscher Kinder befähigt sie besonders zu diesem Amte. [...] So erst entsteht ein gesundes, sich mehrendes Geschlecht, das dem Heere zahlreichen und kraftvollen Ersatz gibt.«⁴⁰

Die kulturelle »Erfindung« des Jugendalters im 19. Jahrhundert⁴¹ gehorchte also einer militärisch-politischen Notwendigkeit, die mythologisch legitimiert und durchgesetzt werden mußte. George L.

Mosse hat diese Mythologie – die Religion des Nationalismus, eine Mischung aus paganen Opferkulten und christlicher Volksfrömmigkeit – als einen geschichtslosen Totenkult analysiert. »Die Unterschiede zwischen den Generationen«, schreibt er, »wurden Bestandteil der Kriegsmythologie«: aber just nicht in chronologischer, historischer Perspektive. Denn die »Gefallenen symbolisierten den Triumph der Jugend« und wurden gerade *nicht* als Ahnen verehrt. Ab jetzt »saß die Jugend im Leben und im Tod fest auf ihrem Thron«. ⁴² Die Vorstellung von einer jungen Generation, die gerade im Blutopfer für die verzehrende und wiedergebärende »Mutter« des nationalen Bodens *ewige* Jugend erkämpft, wurde mit christlichen Motiven verklärt. Der Krieg wurde als eine Art von »Osterfest« propagiert, als Aufforderung zur *imitatio Christi*, die nach den Leiden der Kreuzigung zur Auferstehung in den Armen der nationalen Pietà führe. Der deutsche Kriegsdichter Heinrich Lersch schickte darum die »Muttergottes in die Schützengräben«, während selbst Henri Matisse davon überzeugt war, »das vom Krieg heimgesuchte Frankreich wiederhole Leiden und Auferstehung Christi«. Auch die sogenannte »Kriegsweihnacht« wurde propagandistisch genutzt: im »Weihnachtsmärchen des fünfzigsten Regiments« erzählte Walter Flex »von einer Kriegerwitwe, die sich aus Verzweiflung mit ihrem kleinen Sohn ertränkt. Durch eine Begegnung mit den Seelen der gefallenen Soldaten erlangen die beiden ihr Leben wieder.« ⁴³ Die einzig tatsächliche »Kriegsweihnacht« hingegen durfte nicht wiederholt werden. »Am Weihnachtsabend des Jahres 1914 stiegen deutsche, englische und französische Soldaten aus ihren Gräben, um sich im Niemandsland zu verbrüdern. Sofort erließen offizielle Stellen aller drei Länder strenge Bestimmungen, um zu verhindern, daß das Beispiel Schule machte«; und in einer Weihnachtsbroschüre des folgenden Jahres wurde vorsorglich betont, daß »unsere Liebe« stets »gepanzert« bleiben müsse. ⁴⁴

Die Mythologie von der essentiell gewalttätigen, aber auch opferfreudigen und »todessehnsüchtigen« Jugend läßt sich also auf eine simple Formel reduzieren: Eine ältere, männliche Generation benutzt die jüngere, meist ebenfalls männliche Generation, als Operatoren für ihre politischen oder militärischen Ziele. Ein parereligiöser

Opfermythos mit christlich-matriarchaler Symbolik mystifiziert den martialischen Zweck – und die »Kids« werden regelmäßig ins Feuer geworfen. Der Erste Weltkrieg endete 1918; nach einundzwanzig Jahren begann der Zweite Weltkrieg. Zwanzig Jahre nach dessen Ende wurde der Krieg in Vietnam (1965–1972) eröffnet; wiederum neunzehn Jahre später trafen sich die Vereinten Nationen am Golf. Zwei Jahrzehnte bilden keine magische Zahl, sondern einen Generationszyklus. Der Psychohistoriker Lloyd de Mause resümiert: »In den letzten zwei Jahrhunderten war der Durchschnitt für kriegerische Verwicklungen in den Vereinigten Staaten achtzehn Jahre, ebenso für England, zwanzig für Frankreich, vierundzwanzig für Deutschland und wiederum achtzehn für Rußland. [...] Unser ritueller Totentanz hat seinen eigenen Rhythmus und ergreift jede Generation gerade in der schönsten Blüte ihrer Jugend, um sie dann in den Höllentrachen des Moloch zu schleudern.«⁴⁵ Was de Mause freilich in seiner Diagnose des universellen Infantizids verschweigt, ist der kulturelle – und eben nicht tiefenpsychologisch verwurzelte – Produktionsmodus dieses »Totentanzes«; nicht selten unterwirft sich daher auch eine psychohistorisch avancierte Deutung moderner Kriege ihrerseits der Faszinationsgeschichte von Jugend-, Gewalt- und Opferkulten.

Nachbemerkung

Ich komme zum Schluß – und damit, in wenigen Sätzen, zur bisher vermiedenen Frage nach den aktuellen Erscheinungsformen jugendlicher Gewalt. Eine vernünftige Antwort auf die besorgten Fragen nach der enthemmenden Wirkung von »Gewaltdarstellungen« in den Medien oder nach den Ursprüngen jugendlicher »Fremdenfeindlichkeit« zwingt beständig zur Umkehrung und Aufklärung jener kulturellen Projektionsarbeit, die in den Jugendlichen partout die potentiellen Killer sehen will und muß (um sie leichteren Herzens preisgeben zu können). Wer diese Umkehrung gewohnter Perspektiven vorschlägt, hält die oberflächlich fehlenden Tatmotive irgendwelcher Hooligans oder Skinheads nicht für ein Zeichen ihrer unverständlichen Monstrosität (wie Enzensberger⁴⁶), sondern eher

für einen Reflex gesellschaftlicher Delegation: »sie wissen nicht, was sie tun«, denn sie sind ja auch nicht die Autoren jener Mythologie von Jugend und Gewalt, zu der George L. Mosse konstatierte: »Die Kriege hatten das gesamte 19. Jahrhundert dazu beigetragen, den Wert der Jugend zu erhöhen.«⁴⁷ Wer diese Perspektive einzunehmen versucht, freut sich bei der Beschäftigung mit ubiquitären Analysen über »Gewalt im vereinigten Deutschland« auch über folgende Nachricht von den »Jugendgangs in Melbourne«: »Nachdem der L.A.-Gang-Film *Colors* in Melbourne angelaufen war, häuften sich Meldungen über Jugendgangs. Sonntagsblätter brachten groß aufgemachte Berichte mit Fotos von maskierten Jugendlichen auf der ersten Seite. Angeblichen Polizeiquellen zufolge existierten in vielen Stadtteilen und Vororten kriminelle Stadtteilgangs mit martialisches Namen und zum Teil über 100 Mitgliedern. Die Gangs bestanden aus Einwandererjugendlichen, und sie befanden sich im Kriegszustand.«⁴⁸ Erst nach eingehenden Recherchen stellte sich heraus, daß alle Nachrichten, Statistiken und Polizeiakten auf einen *einzig* tatsächlichen Vorfall zurückgeführt werden konnten.

Der Witz der Geschichte: unsere »Bocksengesänge« singen wir selbst. Auch Billy the Kid wurde in wesentlichen Zügen erfunden – als der gewissenlose Outlaw im Grenzland, als der rassistische Schläger, der die getöteten »Neger« und »Mexikaner« nicht mitgezählt hatte. Der Grobschmied Cahill wurde von der Legende in einen mexikanischen Gangster namens *Belisario Villagrán* verwandelt; die Abenteuer der Jugendbande von Silver City wurden in die Slums von New York projiziert, um als Fehden zwischen weißen und schwarzen Gangs porträtiert werden zu können. Das Beispiel Henry McCartys – Sie merken schon: immer noch erzähle ich eine Geburtstagsgeschichte – belehrt uns weder über die alte Wildheit des Westens noch über die neue Wildheit des Ostens, sondern einzig und allein über die projektive Wildheit einer nach wie vor konstitutiv modernen Wahrnehmung.

Anmerkungen

- 1 Antrittsvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin, 23. November 1994.
- 2 J. Galtung, »Twenty Five Years of Peace Research. Ten Challenges and Some Responses«, in: *Transarmament and the Cold War. Peace Research and the Peace Movement*, Copenhagen 1988, S. 219.
- 3 J. Galtung, »Cultural Violence«, in: *Journal of Peace Research*, Volume 27, Number 3, 1990, S. 291–305.
- 4 Zitiert nach: St. Tatum, *Inventing Billy the Kid. Visions of the Outlaw in America, 1881–1981*, Albuquerque 1982, S. 19.
- 5 Zitiert nach: St. Tatum, *Inventing Billy the Kid*, S. 20.
- 6 J. L. Borges, *Universalgeschichte der Niedertracht*, in: *Gesammelte Werke*, Band 3/1, München/Wien 1981, S. 46.
- 7 Vgl. auch: G. Seeßlen, »Billy the Kid«, in: G. Seeßlen/B. Kling (Hg.), *Unterhaltung. Lexikon zur populären Kultur*, Band I, Reinbek bei Hamburg 1977, S. 24ff.
- 8 Vgl. St. Tatum, *Inventing Billy the Kid*, S. 29.
- 9 Vgl. ebenda, S. 13.
- 10 Zitiert nach St. Tatum, *Inventing Billy the Kid*, S. 3.
- 11 Aus: *Focus*, Nr. 34 vom 22. August 1994, München 1994, S. 8.
- 12 M. Rubin, »Summer of '69. Manson vs. Woodstock«, in: *Spin*, Volume 10, Number 6, New York 1994, S. 64.
- 13 M. Herr, *An die Hölle verraten (Dispatches)*, Frankfurt am Main 1981, S. 178 u. S. 246.
- 14 Vgl. L. de Mause, »The Gulf War as a Mental Disorder«, in: *The Journal of Psychohistory*, Jahrgang 19, Heft 1 (Sommer 1991), S. 1–22. Zitiert nach: J. Berghold (Hg.), *Beiträge und Materialien der psychohistorischen Forschung in den USA zur Analyse des Golfkriegs*. Schriftenreihe des Studienzentrums für Friedensforschung, Heft 10, Stadtschlaining 1991, S. 53.
- 15 Ch. Conti, *Abschied vom Bürgertum. Alternative Bewegungen in Deutschland von 1890 bis heute*, Reinbek bei Hamburg 1984, S. 88.
- 16 Zitiert nach: W. Flitner/G. Kudritzki (Hg.), *Die deutsche Reformpädagogik*, Band I: *Die Pioniere der pädagogischen Bewegung*, Düsseldorf/München 1961, S. 277f.
- 17 P. Natorp, *Der Tag des Deutschen. Vier Kriegsaufsätze*, Hagen 1915, S. 23 u. S. 25.
- 18 *Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen* »Alt-Wandervogel«, Jahrgang 1906, Heft 3 (August), S. 2f. Zitiert nach: W. Mogge, »Wandervogel, Freideutsche Jugend und Bünde. Zum Jugendbild der bürgerlichen Jugendbewegung«, in: Th. Koebner/R.-P. Janz/F. Trommler (Hg.), »Mit uns zieht die neue Zeit«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt am Main 1985, S. 183.
- 19 Der 9. November bildet ein merkwürdig traditionsreiches deutsches »Schick-

- salsdatum«: von dem Staatsstreich Napoleons (am 18. Brumaire – dem 9. November – des Jahres 1799, popularisiert u.a. durch Karl Marx) spannt sich ein weiter Bogen über die Erschießung Robert Blums am 9.11.1848 in Wien bis zur Abdankung des Kaisers im Jahr 1918 und zur (gescheiterten) deutschen Revolution, vom berüchtigten »Marsch auf die Feldherrnhalle« (9.11.1923) bis zur Pogromnacht am 9.11.1938, ja schließlich bis zum Fall der Berliner Mauer (am 9.11.1989). Vgl. zur Einführung: J. Willms (Hg.), *Der 9. November. Fünf Essays zur deutschen Geschichte*, München 1994.
- 20 Zitiert nach: Ketelsen, U.-K.: »Die Jugend von Langemarck«. Ein poetisch-politisches Motiv der Zwischenkriegszeit«, in: Th. Koebner/R.-P. Janz/F. Trommler (Hg.), *»Mit uns zieht die neue Zeit«*, S. 70.
- 21 B. v. Schirach, »Hitlerjugend – Träger des Erbes von Langemarck«, in: G. Kaufmann (Hg.), *Langemarck. Das Opfer der Jugend an allen Fronten*, Stuttgart 1938, S. 23.
- 22 E. Jünger, »Die totale Mobilmachung«, in: *Betrachtungen zur Zeit, Essays I* (Sämtliche Werke, Zweite Abteilung, Band 7), Stuttgart 1980, S. 135.
- 23 B. v. Schirach, *Revolution der Erziehung*, München 1938, S. 30f., zitiert nach: J. Schmitt-Sasse, »Der Führer ist immer der Jüngste«. Nazi-Reden an die deutsche Jugend«, in: Th. Koebner/R.-P. Janz/F. Trommler (Hg.), *»Mit uns zieht die neue Zeit«*, S. 135f.
- 24 O. Dietrich, *Mit Hitler an die Macht*, München ³⁰1941, S. 135; W. Vesper (Hg.), *Deutsche Jugend. Dreißig Jahre Geschichte einer Bewegung*, Berlin 1934, S. X; H. Rauschnig, *Gespräche mit Hitler*, Zürich 1940, S. 79.
- 25 »Die einfachste surrealistische Handlung besteht darin, mit Revolvern in den Fäusten auf die Straße zu gehen und blindlings soviel wie möglich in die Menge zu schießen. Wer nicht wenigstens einmal im Leben Lust gehabt hat, auf diese Weise mit dem derzeit bestehenden elenden Prinzip der Erniedrigung und Verdummung aufzuräumen – der gehört eindeutig selbst in diese Menge und hat den Wanst ständig in Schußhöhe.« A. Breton, *Die Manifeste des Surrealismus*, Reinbek bei Hamburg 1977, S. 56.
- 26 J. Radkau, »Die singende und die tote Jugend. Der Umgang mit Jugendmythen im italienischen und deutschen Faschismus«, in: Th. Koebner/R.-P. Janz/F. Trommler (Hg.), *»Mit uns zieht die neue Zeit«*, S. 99f.
- 27 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, S. 235ff.
- 28 Vgl. V. Lueken, »Auf in die Zukunft, sie heißt Mord«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. Oktober 1994, S. 35; T. Rafferty, »Helter Skelter«, in: *The New Yorker*, 5. September 1994, S. 106f.; P. Sloterdijk, »60 Schläge per Minute«, in: *Tempo*, November 1994, Hamburg 1994, S. 44–48.
- 29 Vgl. B. Vesper, *Die Reise. Romanessay*, Frankfurt am Main 1977.
- 30 Alle Zitate lassen sich in ausführlicher Fassung nachlesen in: H. Heitmann/R. Horak/A. Klose/W. Reiter/K. Stocker, »Die Inszenierung des Grauens. Zur Brüsseler »Fußballkatastrophe« und ihrer medialen Aufberei-

- tung«, in: W. Graf/K. Ottomeyer (Hg.), *Szenen der Gewalt in Alltagsleben, Kulturindustrie und Politik*, Wien 1989, S. 215–231.
- 31 Vgl. M. Maren-Grisebach, *Philosophie der Grünen*, Wien/München 1982.
- 32 Vgl. den Abdruck dieses Beitrags zum Meißnertreffen in: W. Kindt (Hg.), *Grundschriften der deutschen Jugendbewegung*, Düsseldorf/Köln 1963, S. 99–105.
- 33 Vgl. G. Anders, *Gewalt – Ja oder Nein. Eine notwendige Diskussion*, München 1987, S. 19–33.
- 34 Vgl. D. Gilmore, *Mythos Mann. Rollen, Rituale, Leitbilder*, Zürich/München 1991.
- 35 E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters* [1925], Heidelberg ²⁹1979, S. 245 f.
- 36 Vgl. H. M. Enzensberger, »Hitlers Wiedergänger. Saddam Hussein im Spiegel der deutschen Geschichte«, in: *Der Spiegel*, Heft 6 vom 4. Februar 1991, Hamburg 1991, S. 28; sowie: ders., *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main 1993, S. 28 ff.
- 37 Vgl. G. Parker, *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500–1800*, Frankfurt am Main/New York 1990, S. 72 ff.
- 38 Vgl. *Etymologie. Das Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Duden Band VII, Mannheim/Wien/Zürich 1963, S. 286.
- 39 E. Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, S. 88 ff.
- 40 E. Ludendorff, *Der totale Krieg*, München 1935, S. 24 u. S. 23.
- 41 Vgl. J. R. Gillis, *Geschichte der Jugend*, Weinheim/Basel 1980, S. 132 ff.
- 42 G. L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, S. 92 ff.
- 43 Ebenda, S. 96 u. S. 95.
- 44 Ebenda, S. 97.
- 45 L. d. Mause, *Grundlagen der Psychohistorie*, Frankfurt am Main 1989, S. 116.
- 46 H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, a.a.O., S. 26: »Der jugendliche Mörder, der Jagd auf Wehrlose macht, gibt, nach seinen Motiven gefragt, folgende Auskunft: ›Ich habe mir nichts dabei gedacht.« – Schon Ernst Jünger vermerkte (in: *Die totale Mobilmachung*, a.a.O., S. 135): »Hätte man einen von diesen gefragt, wofür er zu Felde zöge, so hätte man gewiß auf eine wenig klare Antwort rechnen können.«
- 47 G. L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland*, S. 94.
- 48 J. Kersten, »Männlichkeitsdarstellungen in Jugendgangs. Kulturvergleichende Betrachtungen zum Thema ›Jugend und Gewalt«, in: H.-U. Otto/R. Merthen (Hg.), *Rechtsradikale Gewalt im vereinigten Deutschland. Jugend im gesellschaftlichen Umbruch*, Bonn 1993, S. 230.