

GEORGIA AUGUSTA

Wissenschaftsmagazin
der Georg-August-Universität Göttingen

Göttingen im Jahr der
Geisteswissenschaften
2007

KULTUREN UND KONFLIKTE

Ausgabe 5 · Mai 2007



Herausgegeben vom Präsidenten der Universität in Zusammenarbeit mit dem Universitätsbund Göttingen



sartorius

Sartorius Promotes Young Scientists



Jump-start your career with Sartorius and join our multicultural team:

With our Sartorius International Biosciences Scholarship we promote qualified upcoming industry specialists. Scholarships are awarded on an ongoing basis to ambitious students and graduates in biosciences who wish to focus on R&D or on applications development. Take this opportunity to be a part of challenging projects.

Sartorius is an internationally leading laboratory and process technology provider covering the segments of biotechnology and mechatronics. Headquartered in Goettingen, Germany, we are at home worldwide with production facilities and sales organizations. For our 3,800 employees we strive to be a first-class address.

www.sartorius.com/scholarship
creating success together

Kulturen und Konflikte

Was bewegt Gesellschaften dazu, sich im Spiegelbild anderer Gesellschaften durch die Suche nach dem Ähnlichen und dem Anderen zu begreifen? Wie entwickeln sich aus den dabei entstehenden Bildern und der Abgrenzung der eigenen von fremden Kulturen Konflikte und Auseinandersetzungen, und wie lassen sich diese überwinden? Welche Rolle können dabei Subsysteme wie Religion und Ethnizität spielen – mit ihrer Identität stiftenden und dabei gleichzeitig Trennlinien aufbauenden Funktionen?

Die Beantwortung derartiger Fragen steht im Focus der geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen an der Universität Göttingen. Es gehört zu ihren Besonderheiten, diese Fragen nicht nur mit Blick auf die Gegenwart sondern im historischen Verlauf der jeweiligen Interpretationsmuster zu untersuchen, dabei nicht allein die Geschichte Europas sondern auch außereuropäische Entwicklungen zu verfolgen. Zum Thema »Kulturen und Konflikte« leisten Fächer



wie Arabistik und Islamwissenschaft, Ethnologie, Iranistik, Indologie und Soziologie die konkrete Analyse. Die Konstruktion kultureller Konflikte und ihre Legitimierung bearbeiten Geschichte und Religionswissenschaft. Literaturwissenschaftliche Fächer analysieren wiederum die Besonderheiten von Rhetorik und Semantik. Die Rede vom »Kampf der Kulturen« ist ebenso Thema wie Terror und Gewalt in der Welt oder der Wandel von Werten und Normen in unserer eigenen Gesellschaft.

Die Vielfalt der Fächer ist ein historisch gewachsener Reichtum,

der insbesondere die Geisteswissenschaften in Göttingen in die Lage versetzt, hochaktuelle gesellschaftliche Fragestellungen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven zu beleuchten. Im Jahr der Geisteswissenschaften 2007 wollen wir mit dieser Ausgabe unseres Wissenschaftsmagazins »Georgia Augusta« den großen Gewinn verdeutlichen, der aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Disziplinen gezogen werden kann, und wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Prof. Dr. Kurt von Figura
Präsident

Cultures and Conflicts

What is it that drives societies to define their identity in the mirror image of other societies by searching for the similar and the dissimilar? How do conflicts and clashes develop out of the images arising from this process as well as from the demarcation of one's own from other cultures, and how can these be overcome? What role is played by subsystems such as religion and ethnicity, the functions of which engender identity, yet also create dividing lines?

At the University of Göttingen, the focus of disciplines in the Humanities and Cultural and Social Studies lies on answering questions of this nature. It is one of their distinguishing features that such issues are investigated not

only with a view to the present but in the historical context of the relevant interpretational paradigms, scrutinizing not only European history but also developments taking place beyond. On the topic of »Cultures and Conflicts«, disciplines such as Arabic and Islamic Studies, Ethnology, Iranian and Indian Studies and Sociology conduct the concrete analysis. History and Religious Studies address issues concerning the making of cultural conflicts and their legitimation, whilst in Literature Studies the special aspects of rhetoric and semantics are analysed. The »Clash of Civilisations« comes under discussion here, as do terror and violence in far-flung regions of the world and the shift

of values and norms within our own society.

Göttingen University's rich and historically evolved diversity of disciplines, particularly in the humanities, places scholars in a position to shed light on issues of particular societal relevance from widely differing perspectives. In this issue of our research journal »Georgia Augusta«, appearing as it does in the Year of the Humanities 2007, we seek to highlight the considerable profit that can be drawn from the interplay of the different disciplines. We wish you stimulating reading.

Prof. Dr. Kurt von Figura
President

INHALTSVERZEICHNIS

KULTUREN UND KONFLIKTE

IDENTITÄT UND AGGRESSION

Prof. Dr. Frank Kelleter

6 Vielfalt in der Einheit

Kulturen des Konfliktes am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika



Prof. Dr. Gerhard Lauer

14 Vom Kampf der Kulturen

Ein Plädoyer gegen gängige Deutungsmuster

19 Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften (ZTMK)

Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin

24 Die Bombenattentate auf der »Insel der Götter«

Hintergründe und Wirkungen der Anschläge von Bali



Prof. Dr. Ulrich Braukämper

32 Im Zeichen von Genozid und ethnischer Säuberung

Araber gegen Afrikaner?
Hintergründe des Bürgerkrieges in Darfur



Prof. Dr. Thomas Oberlies

40 Die Spirale der Gewalt

Der Fall des Indischen Subkontinents

47 Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften

RELIGION UND MACHT

Prof. Dr. Bernd Weisbrod

48 Das Charisma der Gewalt

Gewaltkommunikation und politische Religion im 20. Jahrhundert

51 Graduiertenkolleg »Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert«

Prof. Dr. Thomas Kaufmann

56 Antichrist und Gottesgeißel

Christlich-islamische Konfliktszenarien in Spätmittelalter und früher Neuzeit



59 Graduiertenkolleg »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike«

63 Zentrum für die Kulturen Europas und des Mittelmeerraumes in der Antike (KEMA)

Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz

64 Die Texte vom Toten Meer

Innerjüdische Konflikte im Zeitalter des Hellenismus



68 Centrum Orbis Orientalis – CORO
Zentrum für semitistische und verwandte Studien

71 Science and Scientists as Bridge-Builders

Die Universität Göttingen intensiviert ihre Zusammenarbeit mit der Hebräischen Universität Jerusalem



Evolution Takes Time.

Sometimes 0.0128 Seconds.

Publikationen zu Ringvorlesungen der Georg-August-Universität Göttingen

Das Gehirn und sein Geist

Hg. von Norbert Elsner und Gerd Lüer
3. Aufl., 248 S., 47 z.T. farb. Abb., € 19,-

Das Gen und der Mensch. Einblick in die Biowissenschaften

Hg. von Gerhard Gottschalk
280 S., 83 z.T. farb. Abb., € 19,-

Europäische Jahrhundertwende Wissenschaften, Literatur und Kunst um 1900

Hg. von Ulrich Mölk
328 S., 51 z.T. farb. Abb., € 19,-

Wissenschaften 2001. Diagnosen und Prognosen

Hg. von der Akademie der Wissenschaften
zu Göttingen
256 S., 30 z.T. farb. Abb., € 19,-

Was ist der Mensch?

Hg. von Norbert Elsner und Hans-Ludwig Schreiber
304 S., 56 z.T. farb. Abb., € 19,-

Abraham, unser Vater

Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum,
Christentum und Islam
Hg. von Reinhard G. Kratz und Tilman Nagel
192 S., 3 Abb., € 18,- (z. Zt. vergriffen)

Orte der Literatur

Hg. von Werner Frick, Gesa von Essen
und Fabian Lampart
2. Aufl., 384 S., 72 Abb., € 28,-

Die Tragödie. Eine Leitgattung der europäischen Literatur

Hg. von Werner Frick, Gesa von Essen
und Fabian Lampart
336 S., 25 Abb., € 28,-

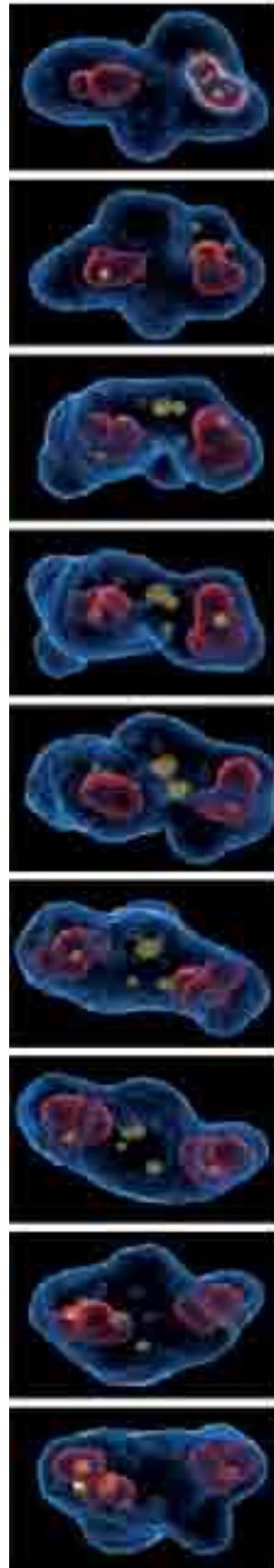
Scientia poetica · Literatur und Naturwissenschaft

Hg. von Norbert Elsner und Werner Frick
408 S., 66 z.T. farb. Abb., € 19,-

»... sind eben alles Menschen« Verhalten zwischen Zwang, Freiheit und Verantwortung

Hg. von Norbert Elsner und Gerd Lüer
ca. 304 S., z.T. farb. Abb., fester Einband, ca. € 19,-
(lieferbar vorauss. ab 10/2005)

Alle Bücher sind im Wallstein-Verlag erschienen



High Speed Dynamic Imaging
from Carl Zeiss.

LSM 5 DUD LSM 5 Live DuoScan Cell Observer HS AxioCam HS



We make it visible.

www.zeiss.de/hndi

INHALTSVERZEICHNIS

Dr. Martin Riexinger

72 Front gegen Darwin

Der islamische Kreationismus in der Türkei



Prof. Dr. Andreas Grünschloß

78 Krieg und Frieden

Die religiöse Repräsentation von Konflikten



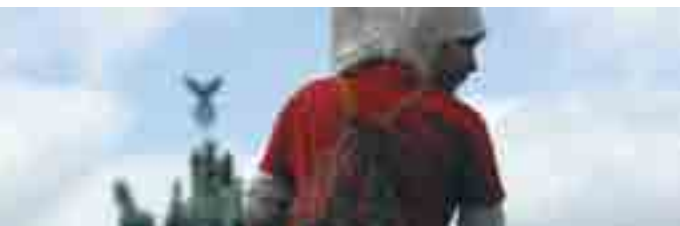
84 Forschungsverbund: »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten«

NORMEN UND WANDEL

Juniorprofessorin Dr. Claudia Diehl

86 Gescheiterte Integration?

Neuere Befunde zur Eingliederung von Einwanderern in Deutschland



Eva-Maria Silies

94 Liebeskulturen im Wandel

Generationale Konflikte um die Pille in den 1960er Jahren



Prof. Dr. Irene Schneider

100 Familienrecht in Afghanistan

Rekonstruktion der Rechtsordnung und Perspektiven für einen strukturellen Wandel



Prof. Dr. Hartmut Berghoff

108 Der Kampf um Volkswagen

Corporate Governance in NS-Diktatur, Sozialer Marktwirtschaft und globalem Kapitalismus



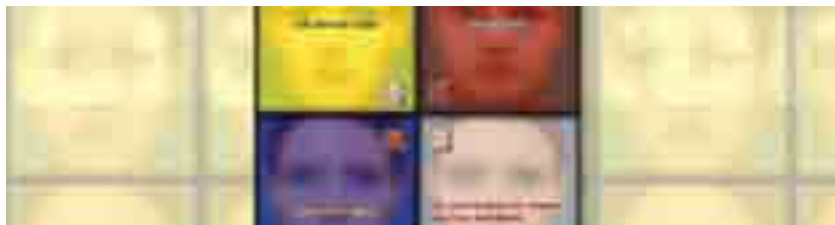
KUNST UND KULT

Prof. Dr. Simone Winko

116 Quadrego, Text Rain und Co.

Digitale Literatur zwischen Technik und Ästhetik

123 Promotionskolleg »Wertung und Kanon. Theorie und Praxis der Literaturvermittlung in der ‚nachbürgerlichen‘ Wissensgesellschaft«



Prof. Dr. Heinrich Detering

124 Kunstreligion und Künstlerkult

134 Kontaktadressen der Autoren

136 Forschungseinrichtungen

IMPRESSUM

Herausgeber: Der Präsident der Universität Göttingen in Zusammenarbeit mit dem Universitätsbund Göttingen e.V.

Redaktion: Marietta Fuhrmann-Koch (verantwortlich), Beate Hentschel
Englischsprachige Texte: Victoria Viebahn

Wissenschaftlicher Beirat: Prof. Dr. med. Matthias Bähr
Prof. Dr. Dr. Bertram Brenig
Prof. Dr. Rüdiger Hardeland
Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz
Prof. Dr. Konrad Samwer
Prof. Dr. Eva Schumann
Ilse Stein
Prof. Dr. Dr. h.c. Lutz F. Tietze
Thedel von Wallmoden
Prof. Dr. Simone Winko

Für den Universitätsbund Göttingen e.V.:
Prof. Dr. Horst Kern
Prof. Dr. Jens Frahm

Anschrift der Redaktion: Georg-August-Universität Göttingen
Presse, Kommunikation und Marketing
Wilhelmsplatz 1
37073 Göttingen
Tel. (0551) 39-4342
Fax (0551) 39-4251
pressestelle@uni-goettingen.de
www.uni-goettingen.de

Gestaltung, Layout: Rothe Grafik, Georgsmarienhütte
Hinrich van Hülsen, Osnabrück

Druck: Druckhaus Fromm

Auflage: 8.500 Exemplare

Anzeigen: Anzeigenagentur ALPHA
68623 Lampertheim
Tel. (06206) 939-220
Fax (06206) 939-221

Namentlich gekennzeichnete Artikel geben die Meinung des Verfassers wieder, nicht unbedingt die des Herausgebers oder der Redaktion.

ISSN 0016-8157

Titel: Bamiyan: In den Fels gehauene Buddha-Statue, mit 55 Metern Höhe die größte der Welt. Die aus dem 3. Jahrhundert stammenden Figuren wurden von den Taliban im März 2001 zerstört. (ullstein-bild – AP)

Die bisher erschienenen Ausgaben der Georgia Augusta sind im Internet abrufbar unter www.uni-goettingen.de/wissenschaftsmagazin

Georgia Augusta, Ausgabe 1
Leben braucht Vielfalt – Biodiversität (2002)

Georgia Augusta, Ausgabe 2
Gehirn und Verstehen (2003)

Georgia Augusta, Ausgabe 3
Europa – Alte und Neue Welten (2004)

Georgia Augusta, Ausgabe 4
Materialien und Stoffe (2005)

**Leben heißt Veränderung.
Ein gutes Finanzkonzept auch.**

MLP Private Finance

World Vision

Hilfe, die weiter geht!

Mit einer Kinderpatenschaft für 30 Euro im Monat helfen Sie einem Kind, seiner Familie sowie der ganzen Region, in der es lebt.

www.worldvision.de

**HEINRICH BÖLL STIFTUNG
DIE GRÜNE POLITISCHE STIFTUNG**

- ist eine Agentur für grüne Ideen aus Frankfurt am Main, die seit 1987 weltweit und in internationaler Zusammenarbeit
- arbeitet für gleiche Rechte und Chancen für alle Menschen, gleich welcher Herkunft, gleich welcher sozialen Orientierung, Religion, Ethnie oder Nation
- fördert Beispiele gesellschaftspolitischer Innovationen und Strukturen in der und außer Europa

www.boell.de Heinrich-Böll-Stiftung am Robert-Koch-Platz 10/11 • 10117 Berlin • Tel. 030 226 34-0





Vielfalt in der Einheit

Kulturen des Konfliktes am Beispiel der
Vereinigten Staaten von Amerika

Frank Kelleter

Moderne Gesellschaften differenzieren sich zunehmend aus und produzieren eine ständig wachsende Anzahl sozialer, ökonomischer, religiöser, ideologischer und lebensweltlicher Unterschiede. Die Vereinigten Staaten von Amerika standen von Beginn an vor der Aufgabe, eine heterogene und sozial dynamische Einwanderungsgesellschaft so zu beschreiben, dass sie als stabile Kultur erkennbar blieb. Welche Strategien der Konfliktbewältigung dazu in der nordamerikanischen Geschichte identifiziert werden können, zeigt der Amerikanist Prof. Dr. Frank Kelleter vom Seminar für Englische Philologie der Georg-August-Universität Göttingen. Er stellt vier konkurrierende Modelle der Konfliktbewältigung durch Kommunikation vor: autoritärer Machtspruch, Schlichtung, Kompromiss und Konsens. Diese Kommunikationsmodelle werden mit vier Konzepten interkulturellen Zusammenlebens verglichen, die in der Geschichte der USA einflussreich waren: Nativismus, melting pot, cultural pluralism, Hybridität. Die Konkurrenz dieser (zunächst nationalen) Konzepte vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert nimmt zahlreiche Auseinandersetzungen vorweg, die heute auf internationaler Ebene unter Begriffen wie »Globalisierung« diskutiert werden.

Konflikte lassen sich bekanntlich nicht dadurch aus der Welt schaffen, dass man Einsicht in ihre Nachteiligkeit erlangt. Jedes Kind weiß, dass der Friede dem Krieg vorzuziehen ist, ohne dass dieses Wissen die Welt friedlicher machen würde. Oft scheinen Konflikte zwischen »Kulturen«, »Wertegemeinschaften«, »Religionen« oder »Ethnien« deshalb nahezu unausweichlich. Konflikte, so eine Alltagsweisheit, entzünden sich nun einmal an Differenzen. Und ist es nicht ein Wesensmerkmal der Moderne, dass sie sich zunehmend ausdifferenziert, das heißt eine ständig wachsende Anzahl sozialer, ökonomischer, religiöser, ideologischer und lebensweltlicher Unterschiede produziert?

Nun finden die blutigsten Konflikte aber ausgerechnet im Namen der Differenzbeseitigung statt. Kaum ein Krieg in der Neuzeit, der nicht im Namen eines kommenden Friedens geführt wurde. Kaum ein kommender Friede, der nicht nach einem Krieg, oder wenigstens nach der robusten Selbstbehauptung einer kollektiven Identität, verlangt. In einer umfassend vernetzten Welt, in der die Grenzen zwischen sozialen Gruppen und ganzen Nationen zunehmend fragwürdig werden, gilt gerade das als konfliktreich, was die (tatsächliche oder vermeintliche) Einheit und Harmonie einer Lebenswelt (tatsächlich oder vermeintlich) gefährdet. Die Frage nach dem Verhältnis von Toleranz und Identität – nach einer Politik, die das Fremde »anerkennt«, ohne sich im Akt des Fremdverstehens selbst zu verlieren – ist somit zu einer Kardinalfrage moderner Politik, Kultur und Ästhetik geworden. Und dies nicht erst, seitdem sich die Geistes- und Sozialwissenschaften den Kopf darüber zerbrechen, was »Globalisierung« heißt. Tatsächlich haben die Fragestellungen, die wir unter diesem Titel versammeln, eine sehr viel ältere und verzweigtere Geschichte, als es im Spiegel unser Gegen-

wartswissenschaften oft den Anschein hat.

Das Fach Nordamerikastudien kann zum Verständnis dieser Geschichte insofern beitragen, als die nordamerikanische Kultur seit Anbeginn geprägt war durch konkurrierende Versuche, eine heterogene und sozial dynamische Einwanderungsgesellschaft so zu beschreiben, dass sie weiterhin als kohärente und stabile Kultur erkennbar blieb. Zwei strukturell oft parallel verlaufende Debatten in der US-amerikanischen Geschichte antizipierten hierbei zahlreiche der Probleme, Positionen und Lösungsvorschläge, die heute auf internationaler Ebene unter Stichworten wie »Globalisierung« eine Rolle spielen: zum einen die öffentliche Diskussion um Zweck und Form einer nationalen Bundesverfassung in den späten 1780er Jahren, zum anderen die Debatte um Masseneinwanderung aus Osteuropa, Südeuropa und Asien zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Im Folgenden möchte ich einige idealtypische Lösungsvorschläge für kulturelle Konflikte vorstellen, die in diesen Debatten verhandelt wurden. Mein Hauptaugenmerk liegt dabei auf verschiedenen Formen interkultureller Streitbeilegung, das heißt auf konkurrierenden Modellen der Konfliktbewältigung durch Kommunikation statt durch direkte Gewaltanwendung. Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass auch die Verfassungsdebatte als eine interkulturelle Debatte geführt wurde, musste sie doch dreizehn sehr unterschiedliche Staaten, die in der Revolution ihre Souveränität erlangt hatten und danach durchaus konträre Interessen vertraten, auf die kollektive Fiktion »Vereinigte Staaten von Amerika« verpflichten.

Autoritärer Machtspruch als Modus der Streitbeilegung

Grob gesprochen sind es vier Modi kommunikativer Streitbeilegung, die in diesem Zusammen-

hang unterschieden werden können: Streitbeilegung durch autoritären Machtspruch, durch Schlichtung vermittelt durch eine dritte Instanz, durch Kompromiss unter den Streitenden und durch deliberativen Konsens zwischen den Streitenden. Das erste Modell – das des autoritären Machtspruchs – stellt eine im Wesentlichen *subjektive* Form der Konfliktaufhebung dar; sie ist potenziell willkürlich und ihre Akzeptanz beruht entweder auf Gewaltandrohung oder auf dem Glauben an die Natürlichkeit beziehungsweise Gottgegebenheit autoritärer Herrschaft. Da sich die amerikanische Revolution explizit gegen dieses – europäisch konnotierte – Modell politischer Kommunikation definierte, spielte es in der folgenden Verfassungsdebatte keine positive Rolle. Auch existierte nach der Revolution gar keine solche Zentralmacht, die sich gegenüber den Einzelstaaten hätte durchsetzen können. Das heißt aber nicht, dass sich die USA von klassischer Machtpolitik befreit hätten. Autoritäre Formen der Konfliktlösung sind in der nordamerikanischen Geschichte nicht seltener anzutreffen als in der europäischen. Im kulturellen Kontext der USA erhalten autoritäre Konfliktlösungsstrategien allerdings die besondere Auszeichnung, dass sie sich erfolgreich meist nur in einem ausdrücklich antiautoritären, föderalen und oft posteuropäischen Vokabular formulieren, propagieren und durchsetzen lassen. So bedarf es zwar aufwändiger rhetorischer Manöver, um die *Declaration of Independence* mit klassisch machtzentrierten Interessen wie der Sklaverei oder der West-Expansion in Einklang zu bringen, aber die US-amerikanische Kultur entwickelt schon sehr früh solche Möglichkeiten.

Dabei ist es kein Zufall, dass autoritäre Lösungen im Laufe der nordamerikanischen Geschichte vor allem bei inter-ethnischen Konflikten zur Anwendung kom-

men, und überall dort, wo ihre kommunikative Akzeptanz fragwürdig wird, direkte Gewaltanwendung eher vorbereiten als verhindern helfen (etwa in den »Indiakerriegen« des 19. Jahrhunderts). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, während der Immigrationsdebatte, war es dann vor allem der Nativismus – der US-amerikanische Ableger zeitgenössischer europäischer Rassetheorien –, der unter dem Anspruch kultureller Homogenitätspflege ein System »weißer Vorherrschaft« nicht nur als natürlich propagierte, sondern mit föderal und lokalistisch sich legitimierenden Terrorakten auch gewaltsam durchzusetzen versuchte. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts schließlich sind es nicht mehr primär inter-ethnische, sondern inter-nationale Konflikte, die auf Seiten der USA autoritäre und gewaltsame Lösungsversuche im antiautoritären und gewaltfeindlichen Gewand provozieren. Es bleibt abzuwarten, ob solcher Neoimperialismus ähnlich wie das *nativist movement* an der letztlich begrenzten Strapazierfähigkeit der eigenen Rhetorik scheitert oder nicht.

Die Schlichtung als Konfliktlösungsmodell

Im Fall der Schlichtung – dem zweiten Modell kommunikativer Streitbeilegung – sind die Dinge anders gelagert. Hier greift ein Dritter ohne Drohung in den Streit ein und versucht unter Berücksichtigung der involvierten Interessen eine Lösung zu finden, die allen Parteien nachvollziehbar erscheint. Die Akzeptanz des neutralen Richtspruchs beruht somit auf der Einsicht der Streitenden in die Weisheit oder – moderner – die Interesselosigkeit des Schlichters. Man kann dies als eine *transsubjektive* Kommunikationspraxis bezeichnen, weil sie auf die Selbstlosigkeit aller Beteiligten setzt: des Schlichters, indem er eine neutrale Position einnimmt, und der Streitenden, indem sie diese Position anerkennen. Nicht selten erscheint die schlichtende *pouvoir neutre* deshalb göttlich inspiriert. Augenscheinlich steht dieses Konfliktlösungsmodell einem ethikorientierten Politikverständnis nahe, das von zahlreichen religiösen, aber auch von klassisch republikanischen Regierungsmodellen vertreten wird. Herrscher wie Be-

herrschte sind hierbei zu altruistischer Wahrhaftigkeit angehalten, zur Internalisierung einer Position, die auf das Ganze blickt, statt eigene Ziele zu verfolgen.

Während der amerikanischen Verfassungsdebatte spielte dieses Modell eine ambivalente Rolle. Einerseits erschien es den meisten Mitgliedern der neuen revolutionären Elite als problematisch, ja sogar unaufgeklärt. Dies deshalb, weil die republikanische Ethik eigentlich das Selbstverständnis der britischen Whig-Ideologie bestimmte, von der sich die Revolutionäre in der zweiten Hälfte der 1770er Jahre gerade schweren Herzens zu lösen begonnen hatten. Andererseits blieb die ideologische Herkunft der amerikanischen Revolutionäre aus der Whig-Opposition unverkennbar, so dass noch der erste Präsident der Vereinigten Staaten, George Washington, sein Amt (durchaus entgegen der Vorgaben der Bundesverfassung) als das Amt eines gewählten *patriot prince* verstand und ausübte. Auch das nationale Motto *e pluribus unum* (in Vielfalt geeint) hebt im Kern auf ein transsubjektives Identitäts-



Fotos:
Ellis Island Portraits
1905–1920 von
Augustus F. Sherman.
Abdruck mit freundlicher
Genehmigung des
Ellis Island Immigration
Museum

Große Halle Ellis Island,
vor 1916



Ungarische Mutter mit ihren vier Töchtern, Ellis Island, frühes 20. Jahrhundert

verständnis ab, das sich dann während der Immigrationsdebatte des frühen 20. Jahrhunderts in der weit verbreiteten, explizit gegen das *nativist movement* entwickelten Vorstellung von den USA als einem *melting pot* manifestierte: Nationale, ethnische und religiöse Unterschiede sollen wie in einem Schmelztiegel amalgamiert werden. Das Ergebnis, so heißt es, ist eine aus vielen Quellen sich speisende, aber letztlich einheitliche und verpflichtende amerikanische Identität – ein Ganzes, das alle Partikularinteressen in sich vereint und auf sich ausrichtet.

Es ist bezeichnend, dass das Konzept des *melting pot* meist Hand in Hand mit einer stark eurozentristischen Perspektive auf Nordamerika auftritt. Die Metapher des amerikanischen Schmelztiegels leitet sich im Wesentlichen von J. Hector St. John de Crèvecoeur, einem französischen Pan-Europäer des 18. Jahrhunderts, und von Israel Zangwill, einem britischen Zionisten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, her. In beiden Fällen verbirgt sich hinter dem Lobgesang amerikanischer Exzeptionalität der alte europäische Wunsch nach Heimat gewährender Selbstüberwindung

– ein Wunsch weniger nach gänzlich neuen Lebenswelten als nach einem besseren Europa anderswo: einer geeinten und national entdifferenzierten europäischen »Kultur«. In den USA selbst war die Vorstellung vom amerikanischen *melting pot* dann auch stets kontroverser als im Außenblick auf die USA, wo sie heute vor allem in kanadischer Perspektive als polemische oder kontradistinktive Fremdzuschreibung existiert.

Das gilt für die Ethik republikanischer Selbstlosigkeit generell: In den späten 1780ern galten solche Modelle den Verfassungsbefürwortern – den Federalists – als fragwürdig, weil sich das Ethos des Gemeinwohls vom subjektiven Willkürentschluss möglicherweise nur im *Anspruch* der Interesselosigkeit unterscheidet. Da nämlich auch ein unparteiischer Schlichter über eine bloß sterbliche Vernunft verfügt, mag sich schnell herausstellen, dass der Nimbus der Weisheit, der ihn umgibt, die Existenz partikularer Absichten und Vorurteile verdecken hilft. Die transsubjektive Staatsbürgertugend erweist sich dann schlimmstenfalls als eine ins Unangreifbare gesteigerte Spiegelgestalt subjektiven Machtstrebens,

und dies selbst dort, wo der ethikorientierte Einzelne an die selbstlose Aufrichtigkeit seiner Motive glaubt. Dies war einer der zentralen Einwände der Autoren der *Federalist Papers* (James Madison, Alexander Hamilton, John Jay) gegen die Verfassungsgegner, die einem klassisch republikanischen Politikverständnis nahe standen. In ganz ähnlicher Weise lautete in den 1910er Jahren ein frühes Hauptargument gegen den *melting pot*, dass dieses Immigrationsmodell in Wirklichkeit die Vorherrschaft eines dominanten Partikularinteresses stärke, indem es von Einwanderern Anpassung an die bereits gegebenen Verhältnisse fordere.

Aus eben diesen Überlegungen heraus verlagert der bürgerliche Liberalismus des 18. Jahrhunderts den republikanischen Begriff des Gemeinwohls von der Ethik in die sozioökonomische Wirklichkeit. Hiermit werden das dritte und vierte Modell der Konfliktbewältigung möglich: die Streitbeilegung durch Kompromiss und durch deliberativen Konsens.

Konfliktbewältigung durch Verhandlung und Kompromiss

Finden streitende Parteien nämlich einen Kompromiss, so stellt sich ihre Einigung infolge *intersubjektiver* Kommunikation ein (und das auch, wenn statt Einzelpersonen organisierte Interessengruppen miteinander in Konflikt liegen). Die für dieses Modell typische Redeform ist die der Verhandlung oder des *bargaining*. Die Akzeptanz eines ausgehandelten Ergebnisses beruht auf der Einsicht, dass sich hiermit zwar nicht das gewünschte Optimum, wohl aber ein realisierbares Maximum der eigenen Position durchsetzen lässt. Für das konkrete Kommunikationsverhalten der Streitenden hat dies zur Folge, dass sie als *Interessenvertreter in eigener Sache* auftreten, das heißt ihnen ist eher daran gelegen, möglichst viel von der eigenen Position durch die Verhandlungen

zu bringen, als einmal gefasste Ziele aufgrund akzeptierter Gegenargumente zu modifizieren. Mit Jürgen Habermas gesprochen: In Situationen des *bargaining* ist das kommunikative Handeln der Gesprächsteilnehmer erfolgsorientiert, nicht autoritäts- oder ethikorientiert (wie im subjektiven beziehungsweise transsubjektiven Modell). Konkret bedeutet dies, dass bestimmte Argumente vor allem deshalb vorgebracht werden, weil man sich von ihnen einen strategischen Vorteil verspricht, und nicht notwendigerweise, weil man von ihrer Richtigkeit überzeugt ist. So muss ein erfolgreicher Verhandlungsführer stets darum bemüht sein, die antizipierten Reaktionen des Gegenübers schon in die eigenen Aussagen mit einzubeziehen. Die Kompromissbereitschaft der konkurrierenden Partei vorausgesetzt, stellt man etwa zu Beginn des Gesprächs Maximalforderungen, die man gar nicht verfolgt, auf die man dann aber im kommenden Kompromiss konzilient verzichten kann.

Im Laufe der Verfassungsdebatte wurde dieses Modell in unterschiedlicher Akzentuierung sowohl von den Federalists als auch von den Anti-Federalists – von den Befürwortern wie den Gegnern der Bundesverfassung – vertreten. Die Befürworter der Bundesverfassung würdigten hierbei vor allem den Verzicht auf eine uniforme Gesinnungsethik, während die Verfassungsgegner die souveränen Rechte der Einzelstaaten betonten, darunter zuvorderst das Recht, eigene Interessen zu vertreten, statt sich einem prätenziert interesselosen nationalen Gemeinwohl unterzuordnen, das letztlich doch nur mit den bereits durchgesetzten Interessen der dominanten Staaten identisch sei.

Mit ganz ähnlicher Motivation führten in den 1910er Jahren Intellektuelle wie Randolph Bourne und Horace Kallen die Konzepte *transnationalism* und *cultural pluralism* sowohl gegen das *nativist*

movement als auch gegen die Metapher vom Schmelztiegel ins Feld. Die USA als eine transnationale Nation (Bourne) beziehungsweise als einen Ort des kulturellen Pluralismus (Kallen) zu verstehen, bedeutete für Bourne und Kallen, die kulturellen Eigenarten unterschiedlicher Ethnien, Religionen und Wertegemeinschaften ohne Assimilationsdruck anzuerkennen und sogar im Namen nationaler Diversität zu fördern. Die USA bildeten aus dieser Sicht eine tolerante Patchwork-Kultur, in der noch die konträrsten Lebenswelten in gegenseitiger Akzeptanz nebeneinander existieren können – ein Modell nationaler Identität, das in den 1970er Jahren unter dem Titel *multiculturalism* neu diskutiert und in Kanada sogar zur Staatsdoktrin erhoben wurde. Wie bereits in den 1910er Jahren machte der Multikulturalismus dabei auch stark essentialistische, isolationistische und separatistische Kulturverständnisse populär und ist in dieser Form bis heute in weiten Teilen der Kulturwissenschaft einflussreich. (Es ist in diesem Zusammenhang nicht überraschend, dass Bourne und Kallen einen romantisch-sentimentalen Begriff kultureller Authentizität und ethnischer Geschlossenheit vertraten; ihr Plädoyer für Pluralis-

mus verdankte sich nicht zuletzt ihrer tiefen Abneigung gegenüber modernen Populär- und Hybridkulturen, die sie als Massen- und Einheitskulturen ablehnten.)

Ungeachtet dieser Problematiken liegt die historische Stärke des intersubjektiven Kommunikationsmodells darin, dass es für alle Beteiligten ohne Rekurs auf eine dritte Macht und ohne Gewaltandrohung profitabel ist. Das Ethos der Kompromissbildung ist hier auf enge Weise mit der ur-liberalistischen Hoffnung verknüpft, das gesamte Praxisfeld internationaler Beziehungen durch eine Globalisierung des freien Handelsverkehrs zu entmilitarisieren. Doch weiß der Liberalismus sehr wohl um die Schwierigkeiten einer Kommunikationsform, die sich ausgerechnet auf der Grundlage durchsetzungswilliger Partikularinteressen behauptet. Deshalb muss der intersubjektive Verkehr (national wie international) so gedeutet werden können, dass seine Ergebnisse nicht nur in den Augen der beteiligten Parteien, sondern auch im Ganzen – von einer intersubjektiven Warte aus – vernünftig erscheinen. Dies geschieht beispielsweise, wenn Adam Smith in *The Wealth of Nations* (1776) feststellt, dass der Handel eigennützigster Individuen von »unsichtbarer

Jakob Mittelstaadt mit seiner Familie, 9. Mai 1905. Der Zettel auf der Brust des Vaters vermerkt den zugewiesenen Wohnort.



Hand« gelenkt dem Wohlstand aller zugute komme, und zwar ohne dass die Beteiligten dies beabsichtigen müssten. Mit dieser verdeckt metaphysischen Hilfskonstruktion einer *invisible hand* koppelt der Liberalismus den Begriff des republikanischen Gemeinwohls vom Imperativ der Selbstlosigkeit ab und verlagert ihn ohne Verweis auf eine neutrale Macht ins ökonomische und soziale Handeln der Individuen. Das Ergebnis ist nicht selten eine Theologie der freiheitlichen Ordnung, die davon ausgeht, dass man die Menschen nur von autoritären Zwängen befreien müsse, um sie zu friedlichen und tugendhaften Staatsbürgern zu machen.

Eine der großen Ironien der nordamerikanischen Geschichte besteht darin, dass diese Theologie freiheitlicher Ordnung zu Beginn des 21. Jahrhunderts die autoritärsten Formen US-amerikanischer Politik legitimieren hilft – während die Verfassungsautoren bei allem Liberalismus bereits deutlich die Gefahren einer solch metaphysisch sublimierten Interessenpolitik im Blick hatten. Das vor allem von James Madison entwickelte Modell der Konfliktbeilegung, das schließlich auch die politischen Institutionen der USA in weiten Teilen bestimmen sollte, setzte sich deshalb zum Ziel, die praktischen Defizite einer bloß intersubjektiven Kompromisspolitik zu überwinden, um eine tatsächlich *metasubjektive* Kommunikation zu ermöglichen.

Konsensfindung durch Deliberation

Die Streitenden streben hierbei einen *verständnis- und verständigungsorientierten Konsens* an. Weder also betreiben sie reine Partikular- oder Parteipolitik noch erheben sie den gefährlichen Anspruch, die eigenen Interessen zugunsten eines idealistischen Gemeinwohls transzendiert zu haben. Vielmehr reflektieren sie die gemeinsame Kommunikations-

situation und werden auf diese Weise der Kontingenz ihrer konkurrierenden Interessen und Positionen gewahr. Der Blick auf die diskursiven Bedingungen ihrer ideologischen Vorurteile eröffnet den Gesprächsteilnehmern also idealerweise die Möglichkeit, das eigene Handeln nicht mehr im Hinblick auf den Kontrahenten, sondern im Hinblick auf den Gegenstand des Streits auszurichten, der hierdurch zu einem *Wissensgegenstand* wird. Argumente und Interessen lassen sich nun voneinander trennen; das Gespräch hat nicht mehr die Form einer kompromissbereiten Verhandlung, sondern einer Konsens suchenden Deliberation. Konkret bedeutet dies, dass man sein Gegenüber nicht überzeugen, sondern mit ihm zusammen eine mehr als nur subjektive Sicht auf die Dinge erarbeiten möchte – weshalb Gegenargumente jetzt auch nicht mehr als Angriffe auf die eigene Position, sondern als hilfreiche Perspektivenerweiterungen verstanden werden. Erzielt man schließlich einen Konsens, so kann dieser Gesprächsabschluss nur vorläufig sein, denn zur Formulierung endgültiger Aussagen bedürfte es einer im Wortsinn unendlichen Kommunikationsgemeinschaft, das heißt der Einbeziehung aller denkbaren subjektiven Sichtweisen. Deliberative Streitbeilegung entwirft sich somit zwar auf das Ideal eines universalen Verständnisses hin, behält aber die Aufhebbarkeit – den sterblichen Ursprung – ihrer Lösungsvorschläge im Auge. Die Akzeptanz des Konsenses ergibt sich hier aufgrund einer kollektiven Einsicht in die situative Plausibilität des Gesprächsergebnisses. In diesem Sinn wird der Streit nicht durch das stärkere, wahrhaftigere oder geschicktere Argument beigelegt, sondern durch das bessere Argument bis auf weiteres ausgesetzt.

Als idealtypische Kommunikationsform steht dieses Modell einem *prozeduralistischen* Poli-

tikverständnis nahe, so wie es gegen Ende des 20. Jahrhunderts unter anderem von Jürgen Habermas und John Dryzek neu formuliert wurde: einer Herrschaftstheorie also, die sich zur Herstellung des Gemeinwohls weder auf private Interessen (Liberalismus) noch auf staatsbürgerliche Tugenden (Republikanismus) noch auf eine Synthese beider verlässt, sondern institutionelle *Strukturen* empfiehlt, einrichtet oder festigt, die den Erfolg öffentlicher Deliberation zu befördern versprechen. Vereinfacht gesagt zielt die prozeduralistische Politik, so wie sie erstmals systematisch in den *Federalist Papers* entworfen und dann mit Abstrichen in den nationalen Regierungsorganen der USA verankert wurde, auf die Implementierung von Verfahrens- und Kommunikationsregeln, die das Geschäft des Konflikt-Managements in einer heterogenen Gesellschaft vor trans- und intersubjektiven Entstellungen so weit als möglich bewahren. Der Begriff des Gemeinwohls ist jetzt im institutionellen System und seinen verfassungsmäßigen Strukturen (Prozeduren) selbst verankert, nicht mehr in der ethischen Aufrichtigkeit oder im interessegeleiteten Handeln der Individuen.

Dass die Bundesverfassung ihrem Selbstverständnis nach einem solchen Kommunikationsmodell verpflichtet ist, heißt freilich nicht, dass die US-amerikanische Politik reibungslos nach diesem Modell funktioniert. So war die Bundespolitik in inter-ethnischen Fragen schon während der Verfassungsdebatte – und dann vor allem im 19. Jahrhundert – durch Kompromisse zwischen den Nord- und den Südstaaten geprägt, nicht durch kollektive Konsensbestrebungen. In ähnlicher Weise lief die Immigrationsdebatte des frühen 20. Jahrhunderts letztlich auf eine Reihe politischer Interessenausgleiche (zum Beispiel in Form von Quotierungen) hinaus. Ein verständnis- und verständigungs-

orientiertes Modell interkultureller Konflikte jenseits der Positionen von *nativism*, *melting pot* und *cultural pluralism* wurde dann auch nicht etwa in der politischen Diskussion, sondern in der Dichtung, Dramatik und Erzählkunst ethnischer Minderheiten entwickelt. Wie so oft war es die Literatur, die die neuen Formen kulturellen Lebens als erste in den Blick nahm und Worte hierfür fand – Worte, deren Bedeutung und Tragweite bezeichnenderweise erst sehr viel später im wissenschaftlichen und politischen Diskurs nachvollzogen und aufgearbeitet wurden, etwa in den gegenwärtigen Diskussionen um postkoloniale und hybride Kulturen.

Zwei entscheidende Schwächen des verständnis- und verständigungsorientierten Konfliktmodells liegen somit in seiner begrenzten Durchsetzungsfähigkeit und in seinem kontrafaktischen Idealismus, der sich beispielsweise immer dann zeigt, wenn reale Machtverhältnisse und unvereinbare Interessendifferenzen durch den Hinweis auf die universale Gültigkeit deliberativer Rationalität in Abrede gestellt werden. Gleichwohl mag die starke Verankerung prozeduralistischer Kommunikationsformen in der US-amerikanischen Kultur für die erstaunliche Langlebigkeit und Funktionstüchtigkeit des so begründeten Verfassungssystems mit verantwortlich sein. Sollte dies zutreffen, so ginge die gegenwärtig größte Gefahr für die US-amerikanische Demokratie nicht vom angeblichen Rechtsruck nationaler Politik und weniger noch von der oft missverstandenen Religiosität der US-Bürger aus, sondern von der dramatischen Erosion einer differenzierten kritischen Öffentlichkeit nach 2001. Insbesondere literarische und künstlerische Erkenntnisformen, die in den USA traditionell das Verständnis von Vielheit befördern (sozusagen *e unus pluri-bum*), beschränken sich zunehmend auf neo-sentimentale Identitäts-

stiftung oder stehen unvermittelt neben autoritären Inszenierungen einer unwidersprochenen populistischen Einheits- oder Mehrheitskultur. In dieser Situation

ist die Versuchung groß, Konflikte dadurch aus der Welt schaffen zu wollen, dass man Differenzen beseitigt, statt sie in Austausch zu setzen und, wo nötig, zu ertragen.



Prof. Dr. Frank Kelleter, Jahrgang 1965, studierte Anglistik, Amerikanistik und Neuere Deutsche Literatur an der Universität des Saarlandes (Saarbrücken). Anschließend absolvierte er ein Masterstudium an der Graduate School of Arts and Sciences der Washington University St. Louis (USA). Seine wissenschaftliche Laufbahn begann er an der University of Michigan, Ann Arbor (USA) und an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, wo er 1996 promoviert wurde und sich 2002 habilitierte. Im Jahr 2000 führte ihn ein von der DFG geförderter Forschungsaufenthalt an die New York University (USA); 2005 war er Gastwissenschaftler an der University of California Berkeley. 2002 wurde Prof. Kelleter an die Universität Göttingen berufen. Hier lehrt und forscht der Amerikanist als Lehrstuhlinhaber für Nordamerikastudien am Seminar für Englische Philologie. Prof. Kelleter ist Vorstandsmitglied des Göttinger Zentrums für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften und arbeitet insbesondere in der Abteilung für Komparatistik mit. Außerdem ist er Mit-Initiator und Antragsteller des Promotionskollegs »Wertung und Kanon: Theorie und Praxis der Literaturvermittlung in der ‚nachbürgerlichen‘ Wissensgesellschaft«.

From the beginning, North American culture has been determined by competing attempts to describe a heterogeneous and dynamic society as coherent and stable. Two public debates in U.S. history, similar in their structure, anticipated numerous problems and positions which today are discussed at an international level under such headings as 'globalization': the debate about purpose and form of a federal Constitution in the late 1780s and the debate about mass immigration from Eastern Europe, Southern Europe, and Asia in the beginning of the twentieth century. This paper discusses how these debates produced competing proposals for resolving cultural conflicts. The main focus is on four different models of conflict resolution through communication (rather than through physical force): conflict resolution through authoritarian decisions, conflict resolution through third-party media-

tion, conflict resolution through bargaining or compromise, and conflict resolution through deliberative consensus. These models are then compared with, and related to, four competing concepts of inter-cultural co-existence in U.S. history: nativism, the melting pot, cultural pluralism, and cultural hybridity. Critiquing the utility of deliberative political processes, the paper nevertheless argues that the surprising longevity of the U.S. constitutional system owes something to its strong emphasis on deliberative communication, as well as to the role played by artistic and literary modes of cognition in fostering an understanding of otherness. Thus, the largest threat to U.S. democracy in the early twenty-first century is not the alleged turn to the right in national politics, nor the frequently misunderstood religiousness of U.S. citizens, but the dramatic erosion of a differentiated and critical public sphere after 2001.



Bamiyan: In den Fels gehauene Buddha-Statue, mit 55 Metern Höhe die größte der Welt. Die aus dem 3. Jahrhundert stammenden Figuren wurden von den Taliban im März 2001 zerstört.

Die Redeweise vom »Kampf der Kulturen« ist uns geläufig geworden. Aber stimmt sie? Was sind ihre Voraussetzungen, was ihre Folgen – das sind Fragen, die verschiedene Kulturwissenschaften an der Georg-August-Universität Göttingen bearbeiten. Sie versuchen genauer zu verstehen, wie eine Gesellschaft überhaupt dazu kommt, sich als Kultur im Unterschied zu anderen zu begreifen. Wie gleichen Kulturen nach innen die immer zwischen Menschen vorhandenen Unterschiede aus und welche Strategien wählen sie nach außen, Eigenheiten und Andersheiten zu unterscheiden? Fragen dieser Art werden dringlicher, wenn Gesellschaften unter Bedingungen der so genannten Globalisierung heterogener zu werden scheinen und das Gefühl dafür verlieren, was ihre Gemeinsamkeiten sind.

Seltene Bilder wurden vor knapp einem Jahr über die Handys auf den Schulhöfen in Deutschland ausgetauscht. Sie zeigten eine Kreuzung zwischen einer Ratte und einem Mädchen und erzählten dazu die folgende Geschichte. Da sei ein muslimisch erzogenes Mädchen nach einem Auslandsaufenthalt zurück zu ihren Eltern gekommen, wollte nichts mehr vom Koran wissen, sondern statt dessen nur noch westliche Musikvideos sehen, sei darüber in Streit mit ihrer Mutter geraten und habe dabei den Koran mit den Füßen getreten. Noch in derselben Nacht habe sich das Mädchen in dieses Zwitterwesen aus Ratte und Mensch verwandelt. Das Bild sei der Beweis für die Wahrheit der Geschichte. »Wenn du diese SMS mit dem Bild erhalten hast«, so wurde angefügt, »dann sende diese Mail an zehn Freunde weiter, sonst wird dich Allah genauso strafen wie dieses Mädchen«. Nichts davon stimmt. Nicht Allah hatte die Hand im Spiel, sondern das Bild zeigt eine Silikon-Plastik der australischen Künstlerin Patricia Piccinini (www.patriciapiccinini.net -> We Are Family). Mit ihrem Kunstprojekt »Leather Landscape« wollte die Künstlerin auf die Zumutungen der modernen Gen-Technologie aufmerksam machen. Trotz aller Proteste der Künstlerin gegen den Missbrauch ihrer Plastik ging das Bild des Ratten-Mädchens als Drohgeschichte um die Welt. Aus dem Netz kopiert, kam es über verschiedene arabische Länder schließlich auf die Handys vor allem der türkischen Schülerinnen und Schüler auch in Deutschland.

Vom Kampf der Kulturen

Ein Plädoyer gegen gängige Deutungsmuster

Gerhard Lauer

Die Geschichte vom Ratten-Mädchen ist eine jener typischen urbanen Legenden, an denen nicht ein wahres Wort ist und die doch alles versammeln, was für den Konflikt der Kulturen bezeichnend ist. Da ist die eine Welt, in der Aufklärung nur eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint und die Aufklärung über Legenden nur zögerlich erfolgt, trotz aller Bemühungen etwa des Zentralrats der Muslime in Deutschland, solchen Aberglauben zu bekämpfen. In dieser Welt scheinen Ängste, Minderwertigkeitsgefühle und Ressentiments bestimmend zu sein; hier gibt es keine offenen Gesellschaften, so wirkt das von außen, aber Aggression. Diese Kultur scheint die andere zu bedrohen, die sich selbst als aufgeklärt, liberal und offen versteht und zugleich als hegemoniale Kultur mit ihren Musikvideos und Filmen die andere Kultur ihrerseits zu bedrohen scheint. Es ist, als würden zwei Welten aufeinander stoßen, die verschiedener nicht sein könnten. Der amerikanische Politologe Samuel P. Huntington hat für diese konfliktrichtige Konstellation 1993 die einprägsame Formulierung vom »Clash of Civilizations« gefunden, die im Deutschen noch einmal vereinfacht als »Kampf der Kulturen«

übersetzt wird. Damit wurde ein Schlagwort und eine Interpretation vorgegeben, die längst schon die Öffentlichkeit erreicht hat. Nach einer Allensbach-Umfrage im Frühjahr 2006 glauben mehr als 65 Prozent der Deutschen, dass es in absehbarer Zeit zu schweren Konflikten zwischen der christlich geprägten, liberalen Welt des Westens und dem arabisch-muslimischen Kulturkreis kommt. Der 11. September 2001 scheint dem Recht zu geben.

Aber trifft eine solche Deutung zu? Warum leuchtet uns eine solche Interpretation ein, was sind die Voraussetzungen dafür, was sind die Funktionen und was die Folgen? Das sind Fragen der Kulturhermeneutik und Leitfragen vieler der kulturwissenschaftlichen Fächer an der Universität Göttingen. Sie wollen präziser verstehen, wie Gesellschaften überhaupt dazu kommen, sich als Kultur im Unterschied zu anderen zu begreifen, wie sie nach innen die immer zwischen Menschen vorhandenen Unterschiede homogenisieren und nach außen Eigenheiten und Andersheiten unterscheiden. Wie heben sie aus dem Fluss der Handlungen etwas als ihr eigenes kulturelles Erbe heraus, zeichnen es aus und definieren sich darüber und unter-

scheiden sich damit zugleich? Wie gelingt es, unter den Bedingungen der so genannten Globalisierung und der modernen Massenmedien, wenn Gesellschaften heterogener werden, so etwas wie kulturelle Gemeinsamkeit herzustellen? Es gehört zu den Besonderheiten der Universität Göttingen, solche Fragen nicht nur mit dem Blick auf die Gegenwart zu beantworten, noch dabei allein auf die Geschichte Europas zu schauen. Typisch für die geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Fächer in Göttingen ist vielmehr, den historischen Verlauf solcher Interpretationsmuster zu untersuchen und dabei besonders die außereuropäischen Entwicklungen in den Blick zu nehmen. Fragt man so, dann tritt man einen Schritt zurück von den gängigen Deutungsmustern und versucht genauer zu beschreiben, was zusammen kommen muss, damit uns solche Redeweisen wie die vom »Kampf der Kulturen« plausibel erscheinen.

Die Redeweise vom »Kampf der Kulturen« bildet nicht eine Wirklichkeit ab, sondern setzt ihrerseits eine Reihe von Annahmen

darüber voraus, was Kultur sei. Sie ist selbst eine Deutung. Denn Kulturen können nur dann miteinander in Konflikt geraten, wenn man annimmt, sie seien selbst separierte Einheiten, die zuerst über ihre Grenzen nach außen gegeneinander antreten würden. Der Kulturbegriff, wie ihn Thesen wie die von Samuel P. Huntington voraussetzen, braucht die Annahme, Kulturen hätten einen der personalen Identität vergleichbaren Status. Sie würden nach außen stärker differieren als nach innen. Nicht Weltanschauungen oder Ideologien, nicht die harten Fakten der allen Kulturen vorausliegenden ökologischen Bedingungen noch die staatlichen Entwicklungen und Binnengliederungen sind ausschlaggebend, sondern das Ganze der jeweiligen Kultur. Man nennt diese Auffassung auch Kulturalismus, weil die Kultur – das sind dann Herkunft, Religion, Sprache, Sitten und Gebräuche, Werte und traditionelle Institutionen – bestimmend dafür seien, was als geschichtliche Größe zu handeln scheint. Diese Auffassung hat selbst eine lange Tradition und findet sich in unterschiedlichen Vari-

anten bei Geschichtsphilosophen von Giambattista Vico vom Anfang des 18. Jahrhunderts über die europäische Kulturphilosophie um den Ersten Weltkrieg, etwa bei Nikolai Danilewski, Reinhold Niebuhr, Arnold Toynbee oder Oswald Spengler, bis hin zu den Schriften verschiedener Muslimbrüderschaften heute oder in solchen Geschichtsmodellen wie denen Huntingtons und anderer.

Die kulturalistische Auffassung steht quer zu jener anderen Auffassung der Kultur, wie sie die UNESCO prominent vertritt, der Auffassung von der Universalität der Kultur. Es gibt nicht viele, sich grundsätzlich unterscheidende Kulturen, sondern die eine Kultur der Menschheit, so lautet hier die These. An ihr haben alle teil, gleich welcher Herkunft, Religion oder Sitte sie sind. Ein Angriff auf einen Teil dieser universalen Kultur ist ein Angriff auf die Kultur der Menschheit, so definiert es die Haager Konvention von 1954: »Damage to cultural property, belonging to any people whatsoever, means damage to the cultural heritage of all mankind, since each person makes its contribution to the culture of the world«. Die Entwicklung eines Rechtsinstituts des Weltkulturerbes ist eine Konsequenz aus dieser Auffassung.

1975 hat die UNESCO ihre Auffassung von der Weltkultur als Konvention zwischen den in der UNO zusammengekommenen Staaten erstmals festgeschrieben. Historisch hat auch diese universalistische Auffassung der Kultur eine längere Geschichte. Sie knüpft an die antike Idee des Weltwunders an, wie sie schon der griechische Historiker Herodot beschreiben hat. Weltwunder wie der Koloss von Rhodos, die hängenden Gärten der Semiramis oder die Pyramiden von Gizeh seien Gemeingut der kultivierten Welt, eine Auffassung, die in der italienischen Renaissance und hier besonders im Kirchenstaat Nachfolger gefunden hat. Es sei

Berlin-Neukölln, Schüler der Rütli-Schule



Aufgabe des Staates, so begann man in der Frühen Neuzeit zu argumentieren, Kulturgüter von außerordentlichem Rang durch eigene Gesetze der Nachwelt zu erhalten und nicht den Zufälligkeiten von Privatinteressen auszusetzen. Diese Auffassung vom universalen Rang besonderer Kulturgüter wurde verschiedentlich aufgegriffen. Das Königreich Frankreich etwa verbot im 17. Jahrhundert die Ausfuhr von Gemälden Nicolas Poussins, weil diese Gemälde Eigentum des ganzen Landes seien und daher nicht Einzelnen gehören könnten. Die Französische Revolution hat die universalistische Auffassung noch verstärkt. In den Revolutionskämpfen am Ende des 18. Jahrhunderts musste entschieden werden, was mit den Hinterlassenschaften des Ancien Régime zu geschehen habe. Wem gehörten die Kunstschatze, die Adel und Klerus angehäuften hatten? 1798 entschied das revolutionäre Direktorium, es gebe ein ›Vorkaufsrecht‹ der Franzosen nicht nur für die Kulturgüter des Feudalismus, sondern für alle Kunstwerke der Welt, die das Genie der Freiheit des Menschen ausdrücken. Kultur ist hier das universelle Erbe der Menschheit, weil der Mensch gleich und frei geboren sei. Diese Auffassung der Kultur schloss immer mit ein, dass es auf seiner Rückseite auch den Vandalismus gebe, den gewaltsamen Angriff auf dieses Erbe. 1794 hatte der Abbé Grégoire in seiner Schrift »Rapport sur les destructions opérées par le vandalisme« nicht nur den Begriff des universalen Kulturerbes geprägt, sondern zugleich auch den des Vandalismus. Auch der universalistische Begriff der Kultur schließt also den Konflikt ein. Nur konzeptualisiert er ihn anders als es die kulturalistische Auffassung tut. Während die kulturalistische Auffassung das Konfliktpotenzial als Folge der Unterschiede zwischen den Kulturen begreift, geht die universalistische Auffassung da-

von aus, dass Konflikte auf Differenzen innerhalb der Kulturen zurückgehen.

Ob Konflikte zwischen den Kulturen oder eher in den Kulturen anzusiedeln seien, sind jeweils Maximalpositionen, die in dieser Zuspitzung kaum zutreffen. Das zeigt auch das Beispiel des »Ratten-Mädchens«: Die Kinder und Jugendlichen, die sich von solchen Drohmeldungen einschüchtern lassen, teilen eher soziale als kulturelle Merkmale miteinander. In armen, gerade erst nach Deutschland eingewanderten Familien finden derartige Einschüchterungen weit mehr Gehör als im türkischen Mittelstand. Arabische und türkische Jugendliche liefern sich in vielen Städten heftige Auseinandersetzungen. Nur von außen scheinen sie eine Gruppe zu sein. Von einer gemeinsamen Kultur kann kaum gesprochen werden. Die Selbstwahrnehmung der Jugendlichen ist eine ganz andere. Und dennoch scheint den einen die Rede vom Kampf der Kulturen so einleuchtend wie den anderen die Redeweise von der Universalität der Kultur. Sieht man genauer hin, dann sind beide Deutungen der Kulturen und ihrer Konflikte Vereinfachungen, aber eben wirksame Vereinfachungen.



© ullstein - Heerde

Wie verwickelt die Dinge bei genauerer Betrachtung sind, zeigt ein in der Weltöffentlichkeit weit hin sichtbares Beispiel: die Sprengung der beiden monumentalen Buddha-Statuen von Bamiyan in Afghanistan im Frühjahr 2001 durch Milizen der Taliban. Die

»Rütli tanzt – wir können auch anders« Musicalprojekt der Schülerinnen und Schüler der Rütli Schule.



DACHTEAM BOCK GmbH & Co. KG
... die Spezialisten rund ums Dach

Hammerstraße 3
37186 Moringen
Fon 0 55 54/9 92 20
Fax 0 55 54/99 22 22
E-Mail: info@bock
industriebedachungen.de

- Dachdeckerarbeiten
- Dachreparaturen
- Klempnerarbeiten
- Beratung
- Planung
- Ausführung

Rufen Sie uns an; testen Sie unsere Leistungsfähigkeit

Zerstörung scheint ein drastischer Beleg für den Konflikt zwischen den Kulturen zu sein. Hier hat eine Kultur, die islamisch geprägte, gewaltsam ihren Geltungsanspruch gegen eine andere, die buddhistisch geprägte, durchgesetzt und damit den Universalismus der westlichen Kultur provoziert. Kulturalisten wie Huntington sagen: »Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind«. Den Universalisten ist die Sprengung dagegen vor allem ein Akt des Vandalismus gegen das Kulturerbe der Menschheit. Entsprechend bemüht sind derzeit Organisationen wie das »International Council on Monuments and Sites (ICOMOS)«, die Statuen wiederzuerrichten.

Die Konfliktlinien sind aber verwirrender als es beide Interpretationen erkennen lassen und bedürfen einer differenzierten Betrachtung: Da ist zunächst festzustellen, dass beide Statuen mehr als tausend Jahren im islamisch geprägten Umfeld erhalten worden sind, obgleich das islamische Verbot, Menschen abzubilden, Geltung besaß. Die Auslegung

dieses religiösen Gebots wurde über die Jahrhunderte offensichtlich nicht ganz so eng gefasst, wie es die Rede von der einen Kultur, die gegen andere stünde, suggeriert. Hinzu kommt, dass die Statuen für die lokale Bevölkerung aufgrund ihrer touristischen Bedeutung als Ressource für ihr Überleben dienten. Daher richtete sich die Sprengung durch ausländische Milizionäre des Taliban-Regimes auch gegen die dort ansässige Hazara-Bevölkerung, persisch sprechende Schiiten. In der Gewalttätigkeit der Sprengung stehen sich nicht einfach Kulturen, sondern lokale Traditionen, radikalisierte Auslegungen von der einen, einheitlichen Kultur aller Muslime und globale Aufmerksamkeiten für das Weltkulturerbe gegenüber. Erst mit der Sprengung wurde versucht, die Statuen zum Gegenstand eines Kampfes der Kulturen zu machen und den universalistischen Anspruch des Westens herauszufordern. Erst damit entstanden jene klaren Konfliktlinien, die uns nur zu vertraut sind. Sie sind der Effekt einer gewaltsamen Inszenierung, aber nicht deshalb schon eine unumgängliche

kulturelle Tatsache. Auch das Taliban-Regime und seine Auslegung des Islams sind ihrerseits Folgen der inner-islamischen Auseinandersetzungen um die modernen Pluralisierungen auch der muslimischen Lebenswelten, wie sie nicht zuletzt mit der sowjetischen Besetzung in Afghanistan Einzug hielten.

Zu der Verwirrung der scheinbar evidenten Konfliktlinien trägt bei, dass die Buddha-Statuen nicht Ausdruck einer universellen Kultur sind, sondern eines bestimmten historischen Moments. Sie gehen auf den graeco-buddhistischen Synkretismus der Gandhara-Zeit zurück, als sich hellenistische Einflüsse durch die Eroberungszüge Alexander des Großen mit Traditionen der indischen Kunst vermischt hatten und die ersten, dann für die asiatische Welt insgesamt vorbildlichen Darstellungen Buddhas hervorbrachten. Dies zeigt sich darin, dass die Buddhas in diesen Darstellungen eine Toga tragen. Das wieder sichtbar zu machen, ist eine der Aufgaben der Kulturwissenschaften gegen alle Vereinfachungen. Kulturen sind – so betrachtet – we-

Fundamentalistische Taliban-Kämpfer präsentieren im März 2001 die leeren Nischen der gesprengten Buddha-Statuen von Bamiyan



© ullstein bild - AP

der in sich ruhende Einheiten, die als solche gegeneinander kämpfen, noch sind alle Kulturen gleich unmittelbar zu der einen Menschheit. Sie sind selbst in sich unterschieden und unterscheiden sich nicht zuletzt auch darin, wie sie mit den Konflikten innerhalb ihrer selbst umgehen, diese Konflikte nach außen kommunizieren und umgekehrt Deutungen von außen nach innen tragen und dort zu einem Teil ihrer eigenen Kultur machen können. Die Ghandara-Zeit hat eine andere Lösung für die Begegnung mit einer von ihr zunächst verschiedenen Kultur, der der Griechen, gefunden als die Taliban in ihrer Auseinandersetzung mit den tatsächlichen und vermeintlichen westlichen Entwicklungen. Die Rede vom ›Kampf der Kulturen‹ ist so gesehen selbst Resultat einer bestimmten Deutung von Kultur, eine wirkungsmächtige, aber keine zwingende. Dieser Logik des Kulturellen gehen die Kulturwissenschaften nach.

Das Beispiel der zerstörten Buddhas von Bamiyan zeigt, wie sehr die Redeweisen vom ›Kampf der Kulturen‹ eine spezifische Auffassung des Begriffs der Kultur ist, nicht einfach das Bild einer Wirklichkeit. Umgekehrt ist auch die universalisierende Rede vom Weltkulturerbe in der Versuchung, die oft genug gewaltsamen Unterschiede einzuheben und alle Kultur einer ästhetisierend-musealen Deutung zu unterziehen, so als wären etwa die drastischen Unterschiede in der naturräumlichen Ausstattung der verschiedenen Regionen dieser Erde zu vernachlässigen. Der jüngste Bericht zur Änderung des Weltklimas von Nicholas Stern lässt im Gegenteil erwarten, dass die nackten Ungleichheiten in den Folgekosten der globalen Erwärmung die Unterschiede noch vergrößern und vermutlich Thesen vom ›Kampf der Kulturen‹ noch einmal forcieren werden. Die Kulturwissenschaften fragen nach solchen Zusammenhängen,

Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften (ZTMK)

(red.) Im Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften (ZTMK) haben sich an der Georg-August-Universität Göttingen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zusammenschlossen, die sich mit aktuellen und fachübergreifenden Fragen der Kulturwissenschaften befassen. Sie kommen unter anderem aus den Fächern Neuere deutsche Literatur, Amerikanistik, Mittlere und Neuere Geschichte, aber auch Europäische Ethnologie, Kunstgeschichte, Indologie und Arabistik. Ziel des im März 2006 gegründeten Zentrums ist es, gemeinsame Forschungsvorhaben zu koordinieren, Nachwuchsförderung und interdisziplinäre Studiengänge zu betreiben und internationale Forschungskontakte zu knüpfen und zu festigen. Dem Zentrum gehören Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der Philosophischen und der Theologischen Fakultät an. Direktor des ZTMK ist der Literaturwissenschaftler Prof. Dr. Gerhard Lauer.

Dem Zentrum gehören die Emmy-Noether-Forschergruppe »Romantikrezeption, Autonomieästhetik und Kunstgeschichte« sowie die Forschergruppe »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten« (vgl. Seite 86) an. Außerdem arbeiten das Promotionskolleg »Wertung und Kanon« sowie das von der Deutschen Forschungsge-

meinschaft finanzierte Kolleg »Generationengeschichte« unter dem Dach des ZTMK. Im Bereich Studium gehören der Bachelor-Studiengang »American Studies« sowie der Masterstudiengang »Komparatistik. Allgemeine und Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft« dem Zentrum an. Das seit 2001 bestehende Zentrum für Komparatistische Studien (vgl. Georgia Augusta 3/2004, Seite 84) wurde eingegliedert und führt als Abteilung Komparatistik innerhalb des ZTMK seine Arbeit fort.

Das ZTMK fungierte bereits im Jahr 2006 als Plattform für zahlreiche Tagungen, die die Breite der Forschungsfragen des Zentrums verdeutlichten und überregionale Aufmerksamkeit auf sich zogen: »Konzert und Konkurrenz. Die Künste und ihre Wissenschaften im 19. Jahrhundert« (Mai), »American Studies as Media Studies. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Amerikastudien« (Juni), »Prädikat 'Heritage'. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen« (Juni), »Klassizistisch-romantische Kunst(r)räume. Imaginationen im Europa des 19. Jahrhunderts und ihr Beitrag zur kulturellen Identitätsfindung« (November), »Kriminalitätsgeschichte im Wandel. Interdisziplinäre Perspektiven von der Frühneuzeit zur Moderne« (November).

denen zwischen Natur und Kultur und solchen, wie es dazu kommt, dass Deutungen geglaubt werden und damit Teil der Wirklichkeit werden, auch wenn diese so unzutreffend sein sollten wie die Geschichte vom Ratten-Mädchen.

Mit diesem Blick auf die Kulturen, der gleichermaßen Abstand

von kulturalistischen wie universalistischen Deutungen der Kultur hält, nimmt man dann auch Phänomene wahr, die vielfach übersehen werden. Für die meisten von uns ist Literatur ein hohes Kulturgut. Übersehen wird dabei die gegenwärtig wohl erfolgreichste Literatur. Für keine andere werden



Foto: Mike Schmidt

höhere Voraushonorare bezahlt. Gemeint ist eine Literatur wie die »Left-Behind«-Serie. Sie erzählt von den letzten Tagen der Menschheit, vom Endzeitkampf gegen *Gog* und *Magog*, in dem die wahren Christen zusammen mit den verloren geglaubten zehn Stämmen Israels die tausendjährige Weltherrschaft einleiten werden. Mehr als 12 Bände enthält die Serie für Erwachsene, mehr als 40 Bände die *The Kids Box Sets*, Musik-CDs, Handy-Nachrichtensysteme und Computerspiele kommen hinzu, ein geschlossenes Universum, um die Welt als Kampfplatz der Kulturen zu deuten. Auch und gerade solche populären Bücher für Millionen von Lesern gehören zu den Gegenständen der Kulturwissenschaften. Sie erst führen vor Augen, wie Kultur gemacht wird und wie sie wirkt.

Wie sehr Kultur derzeit viele der uns vertrauten Koordinaten verlässt und sich dramatische Änderungen abzeichnen, zeigen nicht nur religiöse, politische und soziale, sondern auch gegenwärtige mediale Wandlungen der Kultur. Die Konflikte um die Transformation unserer kulturellen, vielfach auf das Buch gestützten Bestände in digitale Formate ist ein solcher Vorgang der Veränderung, der für viele nur ein technischer Transfer-Vorgang ist, den Unternehmen wie »Google« betreiben. Bei näherer Analyse aber ist diese Transformation ein kulturpolitischer Vorgang von nachhaltiger Wirkung auf unser zukünftiges kulturelles Selbstverständnis. Hier wird derzeit von Wenigen entschieden, was nach welchen Regeln aus den Kulturen bewahrt und für zukünftige Jahrhunderte gespeichert wird, damit auch, was nicht aufgezeichnet wird, was nicht mehr aufzufinden ist und aus der kulturellen Erinnerung fallen wird. Nicht zufällig haben Bibliothekare wie der Direktor der Pariser Bibliothèque nationale Jean Noël Jeanneney gegen die »Googlisation« der Kulturen scharfen Einspruch erhoben.

In Deutschland verhindert der Föderalismus vergleichbare kulturpolitische Stellungnahmen. Aber der Sache nach findet die gleiche Transformation auch hierzulande statt. In solchen Auseinandersetzungen um Globalisierung, Massenmedien und ihre kulturellen Folgen haben die Kulturwissenschaften wie alle Wissenschaften nur selten etwas unmittelbar Verwertbares beizutragen. Sie sind keine Agenturen für Proteste etwa gegen die »Googlisation«. Stellung bezieht der Bürger, nicht der Wissenschaftler. Aber vielleicht ist es keine der unvornehmsten Aufgaben der Wissenschaften, gegen die *terribles simplificateurs* auf die Unterschiede zu verweisen, die sich im Prozess der kulturellen Wandlungen ergeben, gerade wenn diese Unterschiede für ganz andere Zwecke instrumentalisiert werden. Deutlicher hat es 1908 der Schriftsteller Karl Kraus in seiner Zeitschrift »Die Fackel« gesagt: »In der Politik empfindet nämlich immer auch der die Überraschung, der sie inszeniert. [...] Die Politik macht die Welt zur Kinderstube. Die Großen wissen genau, was am Weihnachtsbaum hängt, aber wenn die Tür geöffnet wird, müssen sie doch »Ah!« sagen. Sonst hören die Kleinen auf, ans Christkindl zu glauben«.

Literatur:

Nicole Gnesotto / Giovanni Grevi (Hg.), *The New Global Puzzle. What world for the EU in 2025?* Paris 2006.

Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 1997.

Jean Noël Jeanneney, *Quand Google défie l'Europe. Plaidoyer pour un sursaut*, Paris 2005.

Patricia Piccinini, Homepage der Künstlerin: <http://www.patriciapiccinini.net>.

William F. Ruddiman, *Plows, Plagues, and Petroleum. How Humans took control of climate*. Princeton 2005.

Nicholas Stern, *The Economics of Climate Change*. *The Stern Review*, Cambridge 2006 (s. auch http://www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm)

Kulbhushan Warikoo (Hg.), *Bamiyan. Challenge to world heritage*, New Dehli 2002.

Speaking of a »Clash of Civilisations« has become an everyday phenomenon. But does this expression depict our true situation? At first glance, we identify drastic examples, such as the story of the »Girl-Rat«. A year ago, messages containing threats appeared on the displays of mobile telephones, particularly those of Muslim school children. They featured a picture of a girl cross-bred with a rat. The story accompanying the picture related that Allah had turned the girl into a rat because she had turned her back on her orthodox upbringing and disregarded the Koran. Anyone receiving this text message should pass it on, thus fighting against »unbelief«. Another culture ruled by superstition, intolerance and antipathy seemed here to be penetrating and fundamentally challenging, western, liberal culture. Another example is the demolition of the monumental Buddha Statues of Bamiyan on the part of Taliban militia. Here too, different cultures appear to be meeting and conflicting irreconcilably. On one side, we perceive a radical interpretation of Islam and thus a culture which fights against religions such as Buddhism without surrender. On the other side, there is a western universality that conceives the statues as a piece of cultural heritage of interest to tourists rather than as the expression of a particular religiosity.

A closer look dissolves these simple opposites; indeed, the thesis of a »Clash of Civilisations« loses plausibility. The threatening messages about the »Girl-Rat« do not only circulate within the one, apparently homogenous culture of the Muslim minority. They are, for instance, much more likely to find their audience in poor immigrant families who have only recently taken up residence in their new country, than within the Turkish middle classes. Arab and Turkish young people are subject to intense conflicts in many German



Prof. Dr. Gerhard Lauer, Jahrgang 1962, studierte von 1982 bis 1989 Germanistik, Philosophie, Deutsch als Fremdsprache, Musikwissenschaften und Judaistik an den Universitäten Saarbrücken, Tübingen und München. An der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) wurde er 1992 promoviert. 1992 bis 1994 arbeitete er erst als Wissenschaftlicher Mitarbeiter und anschließend als Assistent von Prof. Dr. Wolfgang Frühwald. Im Jahr 2000 habilitierte er sich und wurde für diese Forschungsarbeit mit dem Habilitationpreis der Universität München ausgezeichnet. Studien- und Forschungsaufenthalte führten den Literaturwissenschaftler an die Universitäten Princeton (USA), Oxford (Großbritannien) und Jerusalem (Israel). Im Jahr 2002 nahm er den Ruf an das Seminar für deutsche Philologie der Universität Göttingen an, dessen Direktor er ist. Prof. Lauer ist Gründungsdirektor des Göttinger Zentrums für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften (2005) und eingebunden in die Graduiertenkollegs »Generationengeschichte« und »Wertung und Kanon« sowie die International Max Planck Research School »Werte und Wertewandel in Mittelalter und Neuzeit«.

towns and cities. Only from outside do they appear to be one group. It would, therefore, hardly be correct to speak of a common culture. The picture of the »Girl-Rat« is actually a picture of a sculpture by an Australian artist (www.patriciapiccinini.net → We Are Family), who uses her piece of work to protest against the impositions of modern genetic technology.

Such differentiation within the layers of conflict surrounding the concept of culture has become an object of investigation for the departments of Social and Cultural Studies and Humanities at the University of Göttingen, not least with the aim of demonstrating that even speaking of a »Clash of Civilisations« is itself part of an intended simplification of culture.

The demolition of the Buddha statues of Bamiyan was carried out against the will of the local population and was part of the oppression of the Hazara people, the Persian-speaking Shiites. Juxtaposed in the violence of the demolition are not simply cultures, but also local traditions, radicalised interpretations of the one, unified

culture of all Muslims, and global attention towards this site of world heritage. Equally, the demolition was an attempt to render the statues an object of a »clash of civilisations«. Cultural Studies wish to achieve a closer understanding of how societies even begin to differentiate themselves as a culture from others. How do they balance out these ever-present differences between people on an internal level and which outward strategies do they employ to separate common ground from that which is different? The disciplines within the Arts and Humanities of the University of Göttingen deal with such different research areas as the disturbing simultaneity of pluralism and homogenisation of culture through the Internet or the book series on the apocalyptic struggle between followers of Christ and Gog and Magog, which has found little readership in Germany, yet is a bestseller on a world-wide level. They do so with a view to discovering how societies negotiate their cultural identities, not least with each other, under the conditions of globalisation.

Vielfalt studieren – Geisteswissenschaften und mehr

Göttingen im Jahr der Geisteswissenschaften

Als traditionelle Volluniversität verfügt Göttingen über ein historisch gewachsenes, außerordentlich

breites Fächerspektrum, das sich insbesondere durch eine große Vielfalt geisteswissenschaftlicher Disziplinen auszeichnet. Diese fachliche Ausdifferenzierung ermöglicht durch die neuen gestuften Studiengänge in besonderer Weise ein interdisziplinäres Studium. Dies gilt vor allem für die Studienprogramme des Zwei-Fächer-Bachelor, in dem zwei gleichberechtigte Fächer kombiniert werden.

Federführend für den Zwei-Fächer-Bachelor ist die Philosophische Fakultät. Mit 33 Fächern beteiligt sie sich an dem breiten Studienprogramm, das derzeit in seiner Gesamtheit 45 Fächer aus zehn Fakultäten umfasst. Neben der philosophischen Fakultät sind dies die Biologische Fakultät, die drei Fakultäten für Physik, Chemie und Mathematik, die Fakultät für Geowissenschaften und Geographie, die Sozialwissenschaftliche, die Wirtschaftswissenschaftliche, die Theologische sowie die Juristische Fakultät.

Ägyptologie und Koptologie · Allgemeine Sprachwissenschaft · American Studies · Antike Kulturen (Ein-Fach-Bachelor) · Arabistik/Islamwissenschaft · Archäologie der Klassischen und Byzantinischen Welt · **B**iologie (nur Lehramt) · **C**hemie (nur Lehramt) · **D**eutsche Philologie (auch Lehramt: Deutsch) · **E**nglische Philologie (auch Lehramt: Englisch) · Erdkunde (nur Lehramt) · Ethnologie · Evangelische Religion (nur Lehramt) · **F**innisch-Ugrische Philologie · Französisch/Galloromanistik (auch Lehramt: Französisch) · **G**eschichte (auch Lehramt: Geschichte) · Geschlechterforschung · Griechische Philologie (auch Lehramt: Griechisch) · **I**ndologie · Informatik (nur Lehramt) · Iranistik · Italienisch/Italianistik (auch Erweiterungsfach Italienisch im Lehramt) · **K**ulturanthropologie/Europäische Ethnologie · Kunstgeschichte · **L**ateinische Philologie (auch Lehramt: Latein) · Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit · **M**athematik (nur Lehramt) · Musikwissenschaft · **P**hilosophie (auch Lehramt: Philosophie) · Physik (nur Lehramt) · Politik (auch Lehramt: Politik) · Portugiesisch/ Lusitanistik · **R**echtswissenschaft · Religionswissenschaft · Romanische Philologie · **S**kandinavistik · Slavische Philologie (auch Lehramt: Russisch) · Soziologie · Spanisch/Hispanistik (auch Lehramt: Spanisch) · Sport (auch Lehramt: Sport) · **T**urkologie und Zentralasienkunde · **U**r- und Frühgeschichte · **V**olkswirtschaftslehre · **W**erte und Normen (nur Lehramt) · Wirtschafts- und Sozialgeschichte

www.phil.uni-goettingen.de





Tagen in Göttingen

UNSERE LEISTUNGEN FÜR SIE

Beratung zu Tagungsmöglichkeiten | Einholen und Verwalten von Zimmerkontingenten | Zimmerbuchung über Internet oder im Buchungsbüro
Teilnehmerregistrierung per Internet | Abrechnung der Teilnahmegebühren | Hotelservice am Welcome Desk | Organisation von Rahmen- und After-Work-Programmen



www.goettingen-tourismus.de



Bei zwei Bomben-
explosionen in Nacht-
clubs in Kuta auf der
Insel Bali wurden im
Oktober 2002 mehr als
200 Menschen getötet.
Ein Polizist bewacht die
Ruinen.



Die Bombenattentate auf der »Insel der Götter«

Hintergründe und Wirkungen der Anschläge von Bali

Brigitta Hauser-Schäublin

Die Bombenattentate 2002 und 2005 in den Ferienorten auf Bali schockierten die Weltöffentlichkeit. Angehörige der fundamentalistischen islamischen Terrororganisation Jemaah Islamiyah verübten Anschläge auf Touristen, denen aber auch eine große Zahl von Hindu-Balinesen zum Opfer fielen. Dass Begriffe wie »Kultur« und »Religion« hier als Erklärungsmuster zu kurz greifen, zeigt Dr. Brigitta Hauser-Schäublin, Professorin am Institut für Ethnologie an der Georg-August-Universität Göttingen. In ihrem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützten Projekt »Tempel und Rituale als Wirkungsfeld politischer Akteure in Bali« untersucht die Wissenschaftlerin politisch und religiös motivierte Vorstellungen, Entscheidungen und Handlungen im Zuge der radikalen Dezentralisierung Indonesiens nach dem Fall des Suharto-Regimes. Ihre Beobachtung ist, dass lokale und regionale Gruppen sich unter den veränderten Bedingungen des Nationalstaates und einer von außen empfundenen Bedrohung (Bombenattentate) verstärkt auf ihre eigene Tradition und Religion zurückberufen, was zu einer Ethnisierung führt und neue Konflikte begründen kann.

Die Attentate 2002 und 2005

Am Samstagabend des 1. Oktober 2005 spazierten drei junge Männer in drei populäre Restaurants in den beiden Touristenorten Jimbaran und Kuta an der Südküste von Bali in Indonesien. Jeder begab sich dorthin, wo größere Gruppen von Gästen beim Abendessen saßen. Dort blieben sie stehen und ließen die Bomben detonieren, die sie in Tupperware-Gefäßen in ihren Rucksäcken bei sich trugen (Conboy 2006:VII). 23 Menschen, darunter die drei Selbstmordattentäter, wurden getötet und über 120 Personen verletzt. Drei Jahre nach dem verheerenden Bombenanschlag in einem Nachtclub in Kuta – der Ort wird vor allem von jungen Menschen aus der ganzen Welt besucht –, bei dem über 200 Personen, darunter auch sechs Deutsche, getötet worden waren, zeigte dieses zweite Attentat, dass der erste Anschlag keineswegs zufällig an diesem als »Insel der Götter« und »Insel der tausend Tempel« bekannten Urlaubsziel stattgefunden hatte. Bekanntlich handelt es sich bei dem, womit Bali und Indonesien um Touristen werben, gerade um »Kultur«. Es sind die vornehmlich hinduistisch geprägten Traditionen, von denen die üppigen und farbenfrohen Tempelfeste, Tänze und Rituale verschiedenster Art zweifellos die attraktivsten sind. Bali ist, wie ein balinesischer Autor geschrieben hat »ein Fisch im weiten Meer des Islams« (Palguna 2006: 2).

Die schnellen, mit Hilfe von Spezialisten aus verschiedenen Staaten unter der Leitung eines ba-

linesischen Experten durchgeführten Untersuchungen nach dem Anschlag von 2002 ergaben, dass die unmittelbaren Drahtzieher der fundamentalistischen islamischen Terrororganisation Jemaah Islamiyah angehörten. Diese Organisation ist mit Al-Qaeda offensichtlich vernetzt (Gunaratna 2002) und agiert in ganz Südostasien (Conboy 2006). Die drei Hauptverantwortlichen, Amrozi, Ali Gufron und Imam Samudra, sollten im August 2006 hingerichtet werden. Ihre Anwälte legten jedoch kurz vor der Vollstreckung Berufung gegen das Urteil ein. Da die Bewohner Balis gegen die Verzögerung der Hinrichtung, die nach ihrem Willen in Bali durchgeführt werden sollte, protestierten, wurden die Verurteilten aus Sicherheitsgründen auf eine kleine, Java vorgelagerte Insel gebracht. Auch das Attentat von 2005 stand in enger Verbindung mit Jemaah Islamiyah; die drei Hauptverantwortlichen wurden im September 2006 zu Strafen zwischen acht bis 18 Jahren Gefängnis verurteilt. In Indonesien gärt es jedoch weiter. Im März 2007 wurden mehrere Terrorverdächtige auf Java festgenommen und größere Mengen von Sprengstoff konfisziert. Gleichzeitig kündigten führende Köpfe des Terrornetzwerkes weitere Bombenattentate auf Bali an. Handelt es sich dabei um leere Drohungen oder um konkrete Hinweise? Und warum gerade Bali?

Sind die Attentate von islamistischen Fundamentalisten auf die ökonomischen Zentren der winzi-

gen, von hinduistischer Kultur geprägten indonesischen Insel als Ausdruck eines Konflikts zwischen Kulturen zu verstehen? Wenden sich radikale islamistische Aktivisten gegen eine verschwindend kleine hinduistische Minorität Indonesiens und gegen »den Westen«, der durch die jungen westlichen Touristen symbolisiert wird, die bei den Anschlägen ums Leben kamen? Geht es letztlich um den Kampf des Islam gegen Andersgläubige, gegen die ein »heiliger Krieg« geführt werden muss? Haben wir es also mit einem »Kampf der Kulturen«, der Religionen zu tun?

Diese Schlussfolgerung wäre zu einfach. Und sie ist falsch, weil dadurch gewalttätige Auseinandersetzungen unbesehen auf »Kultur« und »Kulturen« reduziert werden. Der Kulturbegriff, der dabei zur Anwendung gelangt, ist einer, der homogenisiert und verallgemeinert. Die Ursache von Konflikten wird dadurch auf eine abstrakte kollektive soziale Einheit (Angehörige einer »Kultur« als Gesellschaft) und auf eine rein ideelle Ebene (Einstellungen, Geisteshaltungen, »Religion«) verlagert. Dabei werden Fragen nach Streitigkeiten über ökonomische Ressourcen zumindest als eine Ursache (Schlee 2004), also Fragen nach den konkreten Lebensbedingungen, ausgeblendet. Ein solcher Kulturbegriff gibt vor, dass das, was damit bezeichnet wird, einheitlich und eindeutig sei. Er erzeugt Einheiten – »Kulturen«. Er suggeriert, dass sich eine Kultur klar gegen eine andere abgrenzen

lässt und die Welt demzufolge aus kulturellen Einheiten besteht, die entweder nebeneinander oder sich mehr oder weniger diametral gegenüberstehen und sozusagen auf nahezu unvermeidlichem Konfliktkurs laufen.

Alle in diesem Kulturbegriff enthaltenen Annahmen widersprechen jedoch den Gegebenheiten einer globalisierten Welt, in der sich klar abgrenzbare Einheiten kaum mehr ausmachen lassen. Bei genauerem Hinsehen entdeckt man – abgesehen von allen Formen der Migration – ständig neue soziale, ideelle, materielle, finanzielle, technologische und informationstechnische Verknüpfungen und Verflechtungen, in welche heute alle Menschen in unterschiedlichem Maß eingebunden und aktiv sind.

Ein Perspektivenwechsel ist deshalb unerlässlich, wenn wir uns um Erklärungen für Konflikte bemühen. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ist ein Zugang erforderlich, der nach den konkreten Menschen, den Handelnden, fragt; den Milieus und sozialen Netzwerken, denen sie verhaftet sind und in denen sie agieren sowie nach den Motiven und Zielen, die sie haben. Dies bedeutet, dass nicht »Kulturen« miteinander im Konflikt stehen, sondern Menschen. Dabei spielen Identitäten, die sie sich erschaffen haben, und die Werte und Normen, auf die sie sich berufen, eine zentrale Rolle. Versucht man, dieses Postulat umzusetzen, so zeigt sich, dass die Bombenattentate in Bali einer differenzierteren Erklärung bedürfen. Ich möchte nun im Folgenden versuchen, die Komplexität der Hintergründe der Attentate und ihre Wirkung aufzuzeigen.

Internationale und nationale politische Hintergründe

Zahlreiche Autoren sehen die soziale und politische Situation Indonesiens, der größten islamischen Nation, in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre als ausschlag-

gebend für die Entwicklung von islamistischen Terrororganisationen an. Folgende Punkte lassen sich konkretisieren:

► Islamische Gesellschaften in Südostasien haben anteilmäßig weniger internationale Entwicklungshilfe aus »dem Westen« erhalten, als ihr prozentualer Anteil an der Bevölkerung der »Dritten Welt« rechtfertigen würde (Kivimäki 2003:16). Das bedeutet, dass die Ressourcen ungleich verteilt wurden.

► Viele Gruppen innerhalb Indonesiens gelangten im Verlauf des autoritären, von Korruptionsaffären gekennzeichneten Regimes Suharto von 1967 bis 1998 zu der Ansicht, dass die Regierung nicht in der Lage oder nicht Willens sei, im Namen und Interesse der Bevölkerung zu regieren. Vielmehr werde die arme, vor allem ländliche Bevölkerung immer ärmer und die reiche, vor allem die mit Personen und Institutionen des Staates verwobene Bevölkerung, auf Kosten der Armen immer reicher. Missmut und Unzufriedenheit mit der eigenen Regierung machten sich breit (Thorning 2003:10).

► Die ökonomische Krise (»Asienkrise«), die 1997 begann, traf den indonesischen Staat sowohl wirtschaftlich als auch politisch. Indonesien musste die USA und westliche Finanzinstitutionen sozusa-

gen »auf den Knien« um Hilfe bitten. Damit dem Staat die dringend benötigte Finanzhilfe gewährt wurde, wurde dieser zu einer Reihe von Konzessionen gezwungen. Dazu gehörten der Rücktritt Suhartos und die Entlassung Osttimors in die Unabhängigkeit. Dieser »Handel«, als Ausdruck westlichen Imperialismus verstanden, verletzte das Selbstwertgefühl vieler Indonesier und kränkte sie zutiefst (Kivimäki 2003:16).

► Der Einmarsch der USA in die islamischen Staaten Afghanistan und Irak wurde von vielen Indonesiern als Zeichen verstanden, dass Rechtsstaatlichkeit und internationale Abkommen von den Ländern, die gerade Indonesien diesbezüglich anmahnten, nach eigenem Gutdünken auf die Seite geschoben werden können. Der willkürliche Umgang mit Rechtsstaatlichkeit – so die Meinung vieler Menschen, die sich selbst als Teil einer unterprivilegierten islamischen Mehrheit sehen – legt nahe, dass gegen solche Hegemonien mit gewaltlosen politischen Methoden nichts auszurichten ist (Kivimäki 2003:18). Amrozi und sein Bruder Ali Imron – zwei der Drahtzieher der Attentate von 2002 – verkündeten, dass sie stolz darauf seien, aus ärmlichen Verhältnissen Javas zu stammen und trotzdem in der Lage gewesen sei-



Imam Samudra, der zweite Hauptverdächtige der Bombenanschläge von Kuta, Bali, wird nach seiner Gerichtsverhandlung von Polizisten abgeführt.

© ullstein bild - AP



Foto: Brigitta Hauser-Schäublin

Denkmal für die Opfer des Attentats 2002, errichtet auf dem Gelände von einem der zerstörten Nachtclubs.

en, einen fundamentalen Schlag gegen »die westlichen Nationen« zu führen (Fealy 2003:4).

► Diese nationalen Bedingungen auf dem Hintergrund internationaler Beziehungen reichen als Erklärung für die Geschehnisse in Bali von 2002 und 2005 jedoch nicht aus. Hinzu kommen die inter- und transnationalen Beziehungen zwischen Terrornetzwerken, vor allem jene zu Al-Qaeda, ohne die sich die südostasiatischen radikal-islamistischen Bewegungen in dieser Form nicht hätten entwickeln können. Die Verbindung zwischen Jemaah Islamiyah und Al Qaeda – ihre Ideologie, ihre Interpretation des 11. September als islamistisches Fanal und ihre technisch-materielle Logistik – waren letztlich entscheidend für die Bali-Attentate.

Warum Bali?

Bali liegt im Schnittpunkt verschiedenster Akteure, die durch Bombenattentate alle gleichzeitig getroffen wurden: Die Insel ist eine der wichtigsten touristischen Einnahmequellen Indonesiens; von den rund fünf Milliarden US-

Dollar pro Jahr stammt etwa die Hälfte aus dem Tourismus auf Bali. Zwischen 35 und 40 Prozent der ausländischen Touristen, die Indonesien besuchen – und dazu kommt eine ständig wachsende Zahl von indonesischen Touristen –, reisen gezielt nach Bali. Allerdings gehört inzwischen ein Großteil der Tourismusbetriebe, der Immobilien und des Bodens nationalen und internationalen Investoren. Nach dem Bombenattentat von 2002 fiel die Zahl der ankommenden Touristen von fast einer Million (2001) auf 611.000 (2003) Personen (Pacific Asia Travel Association, Oktober 2005). Im Juni 2006 lagen die Besucherzahlen 20 Prozent unter denen des Juni 2005, wobei Erdbeben und der Tsunami auf Java auch eine Rolle gespielt haben mögen.

Mit den Attentaten wurde der indonesische Staat sowohl politisch getroffen, da er sich als unfähig erwies, die Attentate zu verhindern, als auch ökonomisch. Der Einbruch im Tourismusgeschäft hatte für die nur 5.561 Quadratkilometer große Insel und ihre Bevölkerung katastrophale Auswirkungen: Tausende Arbeitnehmer, die direkt oder indirekt im Tourismus beschäftigt waren, wurden im Herbst 2002 von einem Tag auf den anderen arbeitslos. Hunderte, wenn nicht sogar tausende von Klein- und Mittelunternehmen, beispielsweise Zulieferungsbetriebe und Transportunternehmen, mussten Bankrott anmelden. Selbstverständlich waren davon – wie übrigens auch von den Attentaten – zahlreiche muslimische Zuwanderer von anderen Inseln betroffen.

Die Opfer – eine Bilanz

Auf Bali, die dank ihrer farbenprächtigen, expressiven kulturellen Manifestationen eine ökonomisch florierende Insel ist, sollten durch die Bombenanschläge von 2002 und 2005 in erster Linie westliche Touristen getroffen werden. Tatsächlich waren die Opfer, Männer und Frauen, in der Mehr-

zahl ausländische Touristen: es waren 87 Australier, zwei Neuseeländer, vier Niederländer, drei Dänen, 23 Briten, ein Italiener, sechs Deutsche, vier Franzosen, ein Portugiese, ein Pole, fünf Schweden, drei Schweizer, ein Grieche, sieben Amerikaner, zwei Brasilianer, ein Ecuadorianer, zwei Kanadier, zwei Südafrikaner, zwei Japaner, ein Taiwaner und zwei Koreaner. Die zweithöchste Zahl der Opfer waren jedoch mit 38 Personen Indonesier. Bei den Attentaten vom 1. Oktober 2005 war das Verhältnis zwischen ausländischen und indonesischen Opfern noch extremer: 15 Indonesier mussten ihr Leben lassen, während vier Australier sowie ein Japaner starben. Verletzt wurden 68 Indonesier, 19 Australier und vier Japaner.

Die ausländischen Touristen galten als Symbole von wirtschaftlichen und politischen Hegemonien; der Anschlag richtete sich nicht gegen sie als Einzelpersonen, sondern gegen ein pauschalisiertes Feindbild vom »Westen« – selbst wenn, wie die Liste der Nationen zeigt, diese Ausländer keine einheitliche Zuordnung erlauben. Auch die »flankierenden« Bombenattentate auf das Marriott-Hotel in der Hauptstadt Jakarta am 5. August 2003, bei dem zwölf Menschen ums Leben kamen und über 150 verletzt wurden, sowie auf die Botschaften der USA in Bali (2002) und Australien in Jakarta (2004) verdeutlichen, dass die Anschläge »dem Westen« galten.

Warum nahmen die Terroristen so eine hohe Anzahl von einheimischen Opfern in Kauf? Zweifellos spielte auch die Tatsache eine Rolle, dass die Träger der (hindu-)balinesischen Kultur nicht islamischen Glaubens sind. Es handelte sich aus der Sicht der Terroristen um Andersgläubige, die zudem die mit nationalen und internationalen Investoren (die oft in Korruptionsaffären verwickelt waren), kooperierten – und dabei noch selbst profitierten.

Die Rolle von ‚Religion‘ beziehungsweise ‚Kultur‘

Die Anschläge von 2002 fanden in Nachtclubs statt. Diese galten (und gelten) auch bei vielen Hindu-Balinesen als Einrichtungen, die mit Dekadenz und dem Verlust moralischer Richtlinien (unter anderem Prostitution und Drogenhandel) in Verbindung gebracht wurden. Die Auslöschung dieser Orte wurde auch mit islamischer Moral und Religion begründet. Die Drahtzieher beriefen sich auf fundamentalistische geistliche Führer, wie etwa Abu Bakar Bashir, einem der spirituellen Führer von Jemaah Islamiyah, die zum Heiligen Krieg gegen »den Westen« aufriefen. Nach seiner Haftentlassung im Juni 2006 interpretierte er die Naturkatastrophen, die Indonesien heimsuchten (Erdbeben, Vulkanausbrüche, Tsunami) als Strafe Gottes für die mangelnde Moral Indonesiens. Er forderte die Einführung einer islamischen Rechtsordnung, wie The Strait Times in Singapore vom 26. Juni 2006 berichtete.

Die Attentate richteten sich, wie ich aufgezeigt habe, nicht primär gegen »die balinesische Kultur« an sich oder gegen den balinesischen Hinduismus. Jean Couteau wies darauf hin, dass die Bürger von Kuta, wo der verheerende Anschlag von 2002 stattfand, diesen nicht als gegen sich oder ihre Religion gerichtet interpretierten (2003:43). Der erste Hilfstrupp, der nach dem Anschlag von 2002 auf dem Schauplatz des Schreckens eintraf, war eine islamische Hilfsgruppe, die von einem seit langem in Bali anwesenden Moslem geleitet wurde. Es begann in Kuta danach kein ‚Glaubenskrieg‘ oder gar ein »Krieg zwischen den Kulturen«. Aber: Die Attentate, die auch das touristische Image der Insel und das damit verbundene Selbstverständnis der Balinesen im Kern trafen, wirkten auf die (Hindu-) Balinesen zurück. Und sie versuchten, das Unheil mit ihren eigenen kulturellen Mitteln zu be-

wältigen. Sie führten sofort ein großes Reinigungsritual durch, das alles Schreckliche beseitigen und das Gleichgewicht der Welt wieder herstellen sollte: die Harmonie von Mikrokosmos und Makrokosmos, die als Voraussetzung für Wohlergehen und friedliches Zusammenleben gilt.

Eine weitere, nachhaltigere Reaktion setzte erst nach und nach ein und formte sich zu einer kulturell begründeten, politischen Bewegung, die sich verstärkte, je deutlicher das Ausmaß des wirtschaftlichen Schadens wurde, den die Attentate angerichtet hatten. Ausgangspunkt war eine Rückbe-

nen« und ihrer eigenen »traditionellen« Institutionen, ob »Fremde«, das heißt indonesische Staatsbürger aus anderen Distrikten und Provinzen, bleiben können und unter welchen Bedingungen.

Auswirkungen: Prozesse der Rückbesinnung und Ethnisierung

Die lokalen, regionalen und provinziellen Institutionen, die sich über »Kultur« legitimieren, gewinnen immer mehr an Macht – offensichtlich auf Kosten derjenigen des Nationalstaates. Damit wächst auch das Potenzial für horizontale, sprich intra-gesellschaftliche, und vertikale Konflikte, das heißt



sinnung der Hindu-Balinesen auf ihre eigene »traditionelle« Kultur. Sie drückte sich in einem Ruf nach »ajeg Bali« aus, dem Schulterchluss der (Hindu-) Balinesen. Sich an »traditionellen« kulturellen Werten orientierend, machen die Akteure dieser Bewegung von der nach dem Fall Suhartos eingeführten Dezentralisierung immer stärker Gebrauch, indem sie kulturspezifische Werte und Institutionen als Eckpfeiler für den politischen und wirtschaftlichen Umgang etwa mit (Arbeits-)Migranten (vor allem aus Java) formulieren – mit weitreichenden Folgen. So liegt es heute in den Händen der »Eingesesse-

solche zwischen lokalen/regionalen Gruppen und dem Nationalstaat und seinen Institutionen. (Sukma 2005:3). Hier setzt mein DFG-Forschungsprojekt mit dem Titel »Tempel und Rituale als Wirkungsfeld politischer Akteure in Bali« an, in welchem ich diese Prozesse erforsche: Auf der Mikroebene untersuche ich die Vorstellungen, Entscheidungen und Handlungen von politischen und religiösen Akteuren unter den veränderten Bedingungen, sowie die Interaktionen zwischen Eingesessenen und Zugewanderten. Vor allem interessieren mich die kulturellen Reformprozesse und die

Beileidsbekundungen kanadischer Angehöriger von Opfern nach den Attentaten in Kuta

Foto: Brigitta Hauser-Schäublin

Tatsache, dass politische Akteure immer mehr auch religiöse Arenen für ihre Anliegen nutzen.

Die Rückbesinnung auf »Tradition« und Religion einer sozialen Gruppe, die sich auf eine gemeinsame Kultur beruft, zieht jedoch unter den Bedingungen des Nationalstaates – und das zeigen meine Untersuchungen deutlich – eine Ethnisierung nach sich. Eine solche ist in Bali ein relativ neues Phänomen: Hindus und Moslem lebten jahrhundertlang friedlich nebeneinander. Die niederländischen Kolonialbeamten hatten im 19. Jahrhundert erstaunt notiert, dass die Menschen offensichtlich problemlos miteinander zusammen lebten. Verwundert stellten sie fest, dass religiöse Vorstellungen und Praktiken nicht als Mittel zur Abgrenzung von anderen sozialen Gruppen dienten. Vielmehr zählten religiöse Unterschiede als Varianten des Glaubens und der Gottesverehrung.

Literatur:

Barton, Greg 2005: *Jemaah Islamiyah. Radical Islamism in Indonesia*. Singapore: Ridge Books.

Conboy, Ken 2006: *The second front. Inside Asia's most dangerous terrorist network*. Jakarta/Singapore: Equinox.

Couteau, Jean 2003: *After the Kuta bombing. In search of the Balinese Soul*. *Antropologi Indonesia* 70:41-59.

Fealy, Greg 2003: *Hating Americans: Jemaah Islamiyah and the Bali bombings*. In: *IIAS Newsletter* 31:3-4.

Gunaratna, Rohan 2002: *Inside el-Qaeda: Global Network of Terror*. New York: Columbia University Press.

Kivimäki, Timo 2003: *Terrorism in Indonesia*. In: *NIASnytt* 3:15-18.

Palguna, IBM Dharma 2006: *Prolog: Bali, turis, dan teroris*. In: Palguna, IBM Dharma (ed.): *Bomb teroris dan 'bomb sosial'. Perspektif korban dan relawan*, pp. 1-22. Denpasar: Yayasan Kanaivasu.

Schlee, Günther 2004: *Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10,1:135-156.

Sukma, Rizal 2005: *Ethnic conflicts in Indonesia: causes and the quest for solution*. In: Snitwongse, K. and W.S. Thomson (ed.): *Ethnic conflicts in Southeast Asia*, pp. 1-4. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Thorning, Ruben 2003: *Terrorism and counter-terrorism in Southeast Asia: Which is the greater threat?* *NIASnytt*, 3:10-18.

Heute jedoch sind, wie ich zu zeigen versucht habe, die Rahmenbedingungen anders. Es sind nicht nur die weltweiten Verflechtungen unterschiedlichster Art; auch der Nationalstaat ist ein neues, durch die Kolonialmächte weltweit verbreitetes politisches Organisationsprinzip, das bezüglich der soziokulturellen Gruppen, die es unter einem gemeinsamen Schirm vereinigt, oszilliert zwischen Vielfalt/Vielfalt und Einheit/Gemeinsamkeit und damit den Keim sowohl zur Abgrenzung als auch zur Homogenisierung in sich birgt.

This article deals with the complex background and the consequences of the Bali Bombing carried out by Islamist terrorists in 2002 and 2005. The interrogation of the convicts showed that they understood their attacks on the restaurants in tourist resorts mostly visited by foreign tourists as a fight against the West. Nevertheless it would be too easy to explain the attacks in terms of conflicts between cultures, or between the »Islam« and »the West«. There are many national, international and transnational reasons that led to the upsurge of violent Islamic movements in Indonesia and Southeast Asia on the whole. My research project deals with the processes

Die Gründe und Ziele von Konflikten können, wie das Beispiel Bali gezeigt hat, vielschichtig und weltweit verwoben sein. Die Ausprägung oder Manifestation von Konflikten findet jedoch an einem konkreten Ort statt, dem zwar immer ein symbolischer Gehalt beigemessen wird, aber oft auch von Zufälligkeiten abhängen kann. Nicht zufällig sind die Prozesse, die dadurch lokal und regional in Gang gesetzt werden und die zu neuen Konflikten führen können, deren Entwicklung und Dimensionen unabsehbar sind.

that set in locally, on the island of Bali, after the Bali Bombings. These processes in which Hindu-Balinese religion and tradition became more and more important also in matters of politics have been supported or even reinforced by the Indonesian move to decentralization after the fall of Suharto. This new policy allows provinces to autonomically shape their political, social and economic life to an extent never before experienced since the coming into being of the Indonesian nation. This has led to a drawing of boundaries between villages and districts within a province but even more between what is considered the autochthonous population and immigrants.



Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin studierte Ethnologie, Soziologie und Volkskunde an den Universitäten Basel (Schweiz) und München. Mit einer Forschungsarbeit über die Frauen bei den Iatmul auf Papua-Neuguinea wurde sie 1975 promoviert. Sie habilitierte sich 1985 in Basel mit dem Thema Kulthäuser in Nord-Neuguinea. 1992 wurde die Wissenschaftlerin an das Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen berufen. Als Gastprofessorin lehrte und forschte sie an der Columbia University, New York (1993), der New School for Social Research in New York (1994), am Dartmouth College, Hanover, New Hampshire (1996) sowie an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris (2006). Feldforschungen führten die Ethnologin mehrfach nach Papua-Neuguinea und Indonesien. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der Gender Forschung, der Ethnologie des Raumes und seiner politischen Organisation sowie der Ethnologie des Körpers.

BEI MIR MACHT NACHSITZEN SPASS.

GESELLSCHAFTERIN Sabina S., 20JA. ehrenamtlich Hausaufgabenhilfe für Kinder aller
Kulturkreise in der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in Linz.



MÖCHTEN SIE
SICH AUCH
ENGAGIEREN?

In unserer Freiwilligen-Datenbank finden Sie die passenden
Projekte und Ansprechpartner. Sie haben eine Projektidee
und suchen Unterstützung? Auf unserer Website finden Sie
Informationen zum Gesellschafter-Förderprogramm.

Werden Sie aktiver Gesellschafter.

Diskussionen, Infos und Projekte unter:


dieGesellschafter.de

IN WAS FÜR EINER GESELLSCHAFT WOLLEN WIR LEBEN?

www.wir.de **AKTION**



Bürgerkrieg zwischen der sudanesischen Regierung und den Rebellbewegungen »Sudan Liberation Movement Army« (SLA) und »Justice and Equality Movement« (JEM) – eine weinende Frau in einem Flüchtlingslager am Grenzübergang zum Tschad.



Die Miliz der »Djandjawid« versetzt die Bewohner der westsudanesischen Provinz Darfur in Angst und Schrecken. Die arabischstämmigen »Geisterreiter« werden im wesentlichen für die Gewaltaktionen, Überfälle auf Dörfer und Gehöfte, Tötung von Menschen, Vergewaltigungen, Plünderungen und Vertreibungen verantwortlich gemacht, sind aber nur ein Akteur in den kriegerischen Auseinandersetzungen. Der Göttinger Ethnologe und Afrikaexperte Prof. Dr. Ulrich Braukämper erläutert die Hintergründe dieses ethnisch geprägten Konflikts, der vor rund 20 Jahren begann und sich zu einem verheerenden Völkermord und Flüchtlingsdrama ausgeweitet hat.

Im Zeichen von Genozid und ethnischer Säuberung

Araber gegen Afrikaner? – Hintergründe des Bürgerkrieges in Darfur

Ulrich Braukämper

Der Bürgerkrieg in der westsudanesischen Provinz Darfur ist einer der verlustreichsten und folgenschwersten Konflikte des beginnenden 21. Jahrhunderts. Die Weltöffentlichkeit erfährt zwar nur vergleichsweise wenig über die militärischen Auseinandersetzungen und die menschlichen Tragödien in dieser schwer zugänglichen Wüsten- und Savannenregion. Doch sind nicht nur der Sudan und die Nachbarstaaten Libyen, Tschad und die Zentralafrikanische Republik davon betroffen, sondern immer dringlicher wird auch von der UNO, der Afrikanischen Union (AU), den Europäern und Amerikanern die Notwendigkeit eines Eingreifens artikuliert. Die bislang zur Schlichtung des Konfliktes entsandten 7.000 Soldaten der AU verfügen weder über das militärische Potenzial noch über das »robuste Mandat«, die Gewalttätigkeiten in Darfur zu beenden. Plannungen, sie durch ein Kontingent von UNO-Truppen zu verstärken,

stießen bislang auf vehemente Ablehnung der sudanesischen Regierung. Schätzungen gehen davon aus, dass der Bürgerkrieg seit 2003 zwischen 200.000 und 400.000 Menschenleben gefordert, gewaltige Sachgüter und Ernten zerstört sowie über zwei Millionen Einwohner von ihren Wohnsitzen vertrieben hat, von denen rund ein Zehntel grenzüberschreitend im Nachbarland Tschad Zuflucht suchten. Genozid und »ethnische Säuberungen« finden in einem Ausmaß statt, wie derzeit wohl in keinem anderen Gebiet der Welt. Trotz dringlicher Appelle internationaler Helfer vor Ort konnte die Versorgung der Flüchtlinge in den sudanesischen und tschadischen Lagern aufgrund des schwierigen Zugangs – vor allem während der Regenzeit – und der zu geringen Lieferkapazitäten der UNO und privater Organisationen nur unzureichend gesichert werden.

Was seit März 2003 weltweit in die Berichterstattung der Medien einzugehen begann, war die Eskalation eines Konfliktes, der sich schon seit zwei Jahrzehnten abzeichnete. Für den Sudan setzte damit eine neue schwerwiegende Krise zu einem Zeitpunkt ein, als der seit 1983 andauernde Bürgerkrieg Nord gegen Süd durch einen Friedensschluss am 9. Januar 2005 beendet wurde. Während die Konfliktursachen und Frontlinien in dieser Auseinandersetzung vergleichsweise einsichtig erschienen – der arabisch-islamisch geprägte Norden des Landes gegen den schwarzafrikanischen und teilweise christianisierten Süden –, sind sie für den Darfur-Konflikt sehr viel schwieriger begreifbar.

Gegenwärtige Ereignisse konnte ich nicht dokumentieren, doch führte ich in mehreren Feldaufenthalten zwischen 1981 und 1987 ethnologische Untersuchungen in Darfur durch. Die Sicherheitslage war schon damals wegen einer Dürrekatastrophe 1984/85 und dadurch verstärkter interethnischer Konflikte überaus prekär,

und ab den 1990er Jahren wurden von der sudanesischen Regierung kaum noch Forschungsgenehmigungen an Ausländer erteilt. Analysen über die Genese und den Verlauf der Kriegshandlungen in der Darfur-Region können sich somit nur in geringem Umfang auf authentische Augenzeugenberichte stützen. Mein zentrales Forschungsinteresse lag – mit einem Schwerpunkt der empirischen Arbeiten bei den arabischsprachigen Rindernomaden Süd-Darfurs – auf der Verknüpfung von räumlicher Mobilität und ethnischen Wandlungsprozessen. Es zeichnete sich deutlich ab, dass das zuvor überwiegend friedliche Zusammenleben der verschiedenen Volksgruppen einer zunehmend spannungsgeladenen Atmosphäre wich.

Darfur mit einer Fläche von 496.000 Quadratkilometern fast so groß wie Frankreich wird von etwa sechs Millionen Menschen bewohnt, die über 30 ethnischen Einheiten (arabisch *qabail* = »Stämme«) angehören. Die Majorität bilden Gruppen, die der altansässigen nilo-saharanischen Sprachfamilie angehören, wie zum Beispiel die namensgebende Gruppe der Fur (arabisch Dar Fur = Land der Fur; oder For), die fast ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Die Einwanderung arabischer Gruppen aus dem Osten und Norden setzte im 14. Jahrhundert ein, und Sudan-Arabisch wurde die Verkehrssprache der gesamten Region. Einige der autochthonen Gruppen, wie die Berti und Birgid, gaben ihre ursprüngliche Sprache völlig zugunsten des Arabischen auf, ohne dass damit allerdings ein Wandel des ethnischen Identitätsbewusstseins einherging. Bis in das beginnende 20. Jahrhundert waren die Fur und die Massalit Träger hierarchisch organisierter mächtiger Staatswesen, während die Araber zumeist in egalitären Stammesverbänden als Wanderhirten lebten.

Gewaltsam ausgetragene Konflikte zwischen ethnischen Grup-

Vertriebene Frau mit ihrem Kind im Flüchtlingslager Abu Shouk im Norden Darfurs



© ullstein - AP

pen, bedingt vor allem durch gegenseitigen Viehdiebstahl, durch Flurschäden nomadischer Herden in den Feldern der sesshaften Bauern, durch Dispute über Landbesitz und Wasserrechte, gehörten im 20. Jahrhundert zum Lebensalltag der Bewohner von Darfur. Sie vollzogen sich jedoch stets in einem lokal begrenzten Rahmen und wurden durchweg von den politischen Führern der beteiligten Gruppen ohne die Einbeziehung des staatlichen Gewaltmonopols beigelegt. Allianzen waren dabei stets wandelbar und formierten sich in Konfliktfällen oft spontan. Außerdem bestand zu Beginn der 1980er Jahre bei den Bewohnern Darfurs noch eine ausgedehnte Grundlage gemeinsamer sozio-ökonomischer und wirtschaftlicher Interessen. Sie fühlten sich solidarisch gegenüber einer Staatsregierung, die nach ihrer Überzeugung die zentrale Region des Niltals massiv bevorzugte und den Westen – wie auch andere »periphere« Teile des Landes – vernachlässigte. Was die religiöse Orientierung anging, so waren sie sunnitische Muslime mit zahlreichen Anhängern der islamischen *Tidjaniyya*-Bruderschaft. Mit großer Mehrheit unterstützten sie die *Hizb al-Umma*, die aus der sudanesischen Mahdisten-Bewegung des späten 19. Jahrhunderts hervorgegangene politische Partei, die von 1985 bis zum Militärputsch von 1989 mit demokratischer Legitimierung regierte. Alle diese Tatbestände wirkten als verbindende Elemente ganz offenkundig im Sinne einer die ethnischen Grenzen überschreitenden kulturell-politischen Eigenheit der Darfurer gegenüber der Zentralregierung und dem Rest des sudanesischen Staates. Das Ausmaß der sich gegenwärtig vollziehenden Gewalttätigkeiten erscheint deshalb unerwartet und umso schwerer erklärbar.

Das überwiegend friedliche, oft sogar durch freundschaftliche Allianzen geprägte Miteinander

der Ethnien Darfurs erfuhr eine erste schwere Belastungsprobe durch die Dürrekatastrophe in den Jahren von 1972 bis 1974. Vor dem hatten die Bewohner der dünn besiedelten Savannen im Süden der Provinz, die halbnomadischen Baggara-Araber, den Zuzug bäuerlicher Siedler aus den von Trockenheit heimgesuchten Sahel-Gebieten ohne größeren Widerstand hingenommen. 1984 ließ jedoch eine erneute Dürre bei den Menschen der niederschlagsreicheren Savannen die Befürchtung entstehen, dass ein weiteres Teilen der offenkundig schwin-

Schwert ausgefochten worden waren und vergleichsweise geringe Verluste an Menschenleben forderten, nahm seit den 1980er Jahren die Bewaffnung mit modernen Schnellfeuerwaffen (Kalashnikov und G 3) dramatisch zu. Aufgrund des großen Angebotes der von Schmugglern aus Libyen und den Bürgerkriegszonen des Tschad angebotenen Waffen konnten vor allem Viehhalter für den Gegenwert von etwa zwei Rindern in den Besitz von Sturmgewehren gelangen. Zudem gab der sudanesischer Staat sein Gewaltmonopol teilweise dadurch

Bewaffnete Mitglieder der Sudan Liberation Army (SLA) in Nord-Darfur



© ullstein bild - Reuters

denden Ressourcen ihre eigene Existenz bedrohen würde. Als unmittelbare Folge brach ein teils offener geführter teils latenter Kleinkrieg im Gebiet meiner damaligen Feldforschung aus, zum Beispiel zwischen den Ethnien der Fellata und Qimr, in dem bis 1985 über 200 Menschen getötet wurden. In der Zeit meines letzten Darfur-Aufenthaltes 1987 war die Sicherheitslage bereits so prekär geworden, dass LKWs zahlreiche der die Marktorte verbindenden Pisten nicht mehr befuhren.

Während die bisherigen Konflikte zumeist nur mit Lanze und

auf, dass er »Stammesmilizen« (*Murahilin*), vor allem Baggara-Araber in Süd-Darfur und der östlich benachbarten Provinz Kordofan, mit modernen Waffen versorgte, um sie als militärischen Puffer gegen die Rebellen der »Sudan People's Liberation Army« (SPLA) im Süden des Landes einzusetzen. In solchen »gewaltoffenen Räumen« konnten lokale »Warlords« weitgehend das Geschehen bestimmen. Im April 1987 verübten die Milizen ein Massaker an 1.000 Angehörigen des Dinka-Volkes, die vor den Kriegswirren nach Ad-Dai'en in

Süd-Darfur geflohen waren. Mit Billigung der Regierung haben die *Murahilin* seitdem Plünderungszüge gegen die schwarzafrikanischen Ethnien des Süd-Sudan und der Nuba-Berge von Kordofan ausgeführt, die mit einer massenhaften Verschleppung von Menschen an die Sklaven-Razzien des 19. Jahrhunderts erinnerten. Der Friedensschluss von 2005 beendete zwar solche Gewaltaktionen, doch fanden die *Murahilin* ihre Fortsetzung in den berüchtigten *Djandjawid* des Darfur-Krieges.

Auch in den zentralen und nördlichen Teilen von Darfur begannen die Kampfhandlungen zu eskalieren, die Khartoum jedoch als wenig bedeutsame »tribal clashes« auszugeben bemüht war, obwohl 1989 schätzungsweise 5.000 Fur und 400 Araber getötet wurden. 1998/99 lösten Konflikte zwischen Massalit und Rizayqat-Arabern interne Fluchtbewegungen von über 100.000 Menschen aus, von denen viele die Grenze nach Tschad überquerten. Auch andere Ethnien, wie die Zaghawa, Tama und Midob, wurden Opfer von Vertreibungen, Plünderungen, Vergewaltigungen und Tötungen. 2002 begann sich der Aufruhr dieser von Militär, Polizei und arabischen Stammeskriegern besonders drangsalierten Gruppen großflächig auszubreiten. Die sich vordem nur diffus abzeichnende Frontstellung »Araber gegen Afrikaner« mündete dann ein Jahr später in den bislang verheerendsten Bürgerkrieg Afrikas im 21. Jahrhundert ein.

Anders als für den langjährigen Krieg zwischen Nord- und Süd-Sudan sind religiöse Gegensätze als ein bedeutsamer Hintergrund für den Darfur-Konflikt auszusprechen. Die Bewohner der Provinz sind Muslime und durch die staatliche Geschichte der letzten 130 Jahre eng mit dem arabischen Nord-Sudan verbunden. Ein Anta-

gonismus zwischen autochthonen Afrikanern nilo-saharanischer Sprachzugehörigkeit und später eingewanderten Arabern ist auch nicht in »Erbfeindschaften« oder klaren sozio-kulturellen Abgrenzungen erkennbar. Selbst die physischen Unterschiede erscheinen infolge erheblicher Mischungen vor allem der Baggara Süd-Darfurs mit afrikanischen Savannen-Bauern gering. Wenn sich dennoch immer deutlicher eine Frontstellung Araber gegen Afrikaner abzeichnet, so handelt es sich hier offenbar um ein junges Konstrukt, das politischen Interessen erwuchs, um komplexe Gegensätze in einer möglichst klaren Trennlinie sichtbar zu machen. Da die sudanesischer Zentralregierung schon im Krieg Nord gegen Süd durch den Einsatz der *Murahilin* erfolgreich auf die »arabische Karte« gesetzt hatte, bot sich ein dezidiertes Feindbild »(Schwarz)-Afrikaner« an der neuen Bürgerkriegsfront in Darfur an. Wie ich selbst beobachten konnte, begannen die sich als Araber klassifizierenden Bewohner Süd-Darfurs – einschließlich der aus Westafrika eingewanderten Fellata (Fulbe) - in den 1980er Jahren ihre afrikanisch-stämmigen Nachbarn zunehmend mit dem als pejorativ verstandenen Sammelbegriff *Zurqa* oder *Zuruq* zu bezeichnen. Im klassischen Arabisch steht *zurqa* (Sg. *azraq*) für ein bläulich schimmerndes Schwarz, das mit moralischer Verderbtheit, Mißgunst und Niedertracht assoziiert wird. Für die Entstehung dieser negativen Sichtweise seitens der Araber in den interethnischen Beziehungen lassen sich die folgenden Tatbestände anführen:

- Dürrekatastrophen rufen einen wachsenden Konkurrenzkampf um die agrarischen Ressourcen hervor.

- Der sudanesischer Bürgerkrieg Nord gegen Süd und die damit verbundene Schaffung arabisch-stämmiger Milizen führen zu einer Akzentuierung des arabischen Selbstverständnisses, das von der Regierung gefördert wird.
- Gleichfalls appelliert wird an das latent vorhandene Bewusstsein einer dergestalt in der Geschichte angelegten Benachteiligung, dass afrikanische Ethnien, vor allem die Fur, stets das politisch, ökonomisch und kulturell tonangebende Element der Region waren.

Die afrikanisch-stämmigen Bewohner Darfurs betrachten ihrerseits mit zunehmendem Argwohn, dass der Süd-Sudan zwar eine größere Autonomie erhalten soll, ihnen selbst im Westen jedoch eine zunehmende Marginalisierung droht. An den Schalthebeln der zentralstaatlichen Macht haben sie immer weniger Anteil. Ihre Einschätzung, dass in den interethnischen Auseinandersetzungen seit den 1980er Jahren die Regierung in Khartoum zumeist den arabischen Widerpart favorisiert hatte, war wohl nicht unbegründet. Neuerdings rufen auch die in den letzten zehn Jahren entdeckten Förderstätten von Erdöl in Darfur bei den Kontrahenten des Konfliktes eine gesteigerte Rivalität um die künftige Nutznießung und gerechte Verteilung dieser Ressource hervor.

Die stetige Zunahme von Misstrauen, Hass und gewaltsamen Übergriffen auf beiden Seiten mündete schließlich 2003 in der Gründung von zwei gegen die Regierung gerichteten Widerstandsbewegungen der afrikanischen Darfurer. Die *Sudan Liberation Army* (SLA) rekrutierte sich vor allem aus der Mehrheitsethnie der Fur, und die als Ableger der gesamtsudanesischen, fundamen-

talistisch orientierten *National Islamic Front* (NIF) hervorgegangene *Justice and Equality Movement* (JEM) stellte sich als eine mehr multiethnische Plattform des Widerstandes dar. Gegen diese beiden Rebellenorganisationen setzte die sudanesishe Regierung nicht nur die reguläre Armee und die Luftwaffe ein, sondern sie mobilisierte aus arabischen Gruppen die Miliz der *Djandjawid* oder »Geisterreiter« (der Name ist abgeleitet von *jinn* = Geist und *jawad* = Pferd). Die UNO-Resolution 1593 hatte die Entwaffnung der im Nord-Süd-Bürgerkrieg eingesetzten *Murahilin* gefordert, was jedoch nur partiell geschah, so dass Teile der Kämpfer ohne Verzug für den neuen Waffengang eingesetzt werden konnten. Die *Djandjawid* rekrutierten sich hauptsächlich aus den arabischen Ethnien der Bani Balba, Bani Husayn, Mahamid und Eregat, während die südlichen Rizayqat und andere Halbnomaden aufgrund interner Rivalitäten den Milizen weitgehend fern blieben.

Obwohl exakte Augenzeugenberichte und Daten nur in geringem Umfang verfügbar sind, ist davon auszugehen, dass ein Großteil der Gewaltaktionen, Überfälle auf Dörfer und Gehöfte, Tötung von Menschen, Vergewaltigungen, Plünderungen und Vertreibungen auf das Konto der irregulären »Geisterreiter« geht. Sie sind mit modernen Schnellfeuerwaffen ausgerüstet, auf eigenen Kamelen oder Pferden beritten oder auch mit geländegängigen Fahrzeugen ausgestattet. Da sie nicht den Disziplinregeln unterworfen sind, welche die reguläre Armee – zumindest im Prinzip – beachtet, sind ihre Angriffe oft von besonderer Brutalität. Töten, Zerstören und Beutemachen vollziehen sich offenbar mit einer solchen Zügellosigkeit, dass die Bevölkerung angegriffener Gebiete

bereits auf Gerüchte eines Anrückens von *Djandjawid* in den Umkreis der größeren Städte, wie Nyala und El-Fashir, ins Innere der von SLA und JEM kontrollierten Gebiete oder in den Tschad flieht. Das Risiko grenzüberschreitender Razzien nehmen die »aus dem Nichts auftauchenden« und panischen Schrecken verbreitenden Geisterreiter jedoch bewusst in Kauf. Jagd- und Beutezüge sind im Ethos der Baggara-Araber traditionell stark verwurzelt, und es wird der staatlichen Autorität deshalb schwer fallen – nachdem sie die waffentechnische Aufrüstung der Stammesmilizen in einer kurzsichtigen Politik selbst forcierte –, die sich jeglicher staatlichen Ordnungsmacht widersetzenden Reiterkrieger zu entwaffnen. Darin liegt jedoch eine der zentralen und absolut vordringlichen Forderungen sowohl der Darfur-Opposition als auch der internationalen Gemeinschaft an die sudanesishe Regierung.

Trotz internationaler Bemühungen um eine Beendigung gehen die Kampfhandlungen mit Angriffen der Regierungsarmee und der *Djandjawid*-Milizen und Gegenattacken der Aufständischen unvermindert weiter. In der nigerianischen Hauptstadt Abuja geführte Verhandlungen hatten

am 5. Mai 2006 kurzfristig die Hoffnung auf einen Friedensschluss geweckt. Während der größte Teil der SLA einer Einigung mit der Regierung zustimmte, beharrten eine kleinere Fraktion sowie die zweite Befreiungsorganisation JEM jedoch auf einer Fortsetzung des militärischen Widerstandes. Khartoum weigert sich, der Resolution 1706 zuzustimmen und die im Süd-Sudan bereits bestehende UN-Mission (UNMIS) auf Darfur auszudehnen mit dem Ziel, die dort stationierten Truppen der Afrikanischen Union durch ein Kontingent von rund 10.000 Blauhelmsoldaten und Polizisten aufzustocken. Wenn solche Bemühungen erneut fehlschlagen, werden Morde, Zerstörung, Vertreibung, Hunger und Flüchtlingselend sich in der Region wohl auf unabsehbare Zeit fortsetzen.



Flüchtlingsjunge aus Darfur. Seit 2003 starben bei den bewaffneten Auseinandersetzungen rund 300.000 Menschen, Millionen wurden vertrieben.



Prof. Dr. Ulrich Braukämper, Jahrgang 1944, studierte Ethnologie an der Universität Köln und wurde 1969 mit einer Arbeit über den Einfluss des Islam in Nord-Kamerun promoviert. Anschließend arbeitete er bis 1995 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Frobenius-Institut für Afrika-Forschung in Frankfurt am Main. 1990 habilitierte sich der Afrikaexperte an der Ludwig-Maximilians-Universität München und folgte 1995 einem Ruf an das Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen. Über Jahre bereiste der Wissenschaftler den afrikanischen Kontinent und führte Feldforschungen vor allem in Äthiopien, Somalia, Sudan, Kamerun und Nigeria durch. Seine thematischen Forschungsschwerpunkte sind Migration, Nomadismus, sozio-religiöse Systeme und Kulturökologie.

Although the extremely violent stage of the present Darfur conflict does not predate the year 2003, serious clashes between different groups of the region could be observed already two decades before, i.e. in the 1980s, when the author conducted his field research. Darfur, the westernmost province of the Sudan bordering Libya, Chad and the Central African Republic, is inhabited by ca. 6 million people. Politically and economically it has been marginalized by the government in Khartoum. Therefore, a growing mood of bitterness and resistance arose among the autochthonous population of the area, the Nilo-Saharan-speaking Fur, Massalit, etc. The exploration of oil fields at the beginning of the new millennium has increased the mistrust of the Darfurians to be excluded from the benefits of the valuable resources. In principle, the allegation of being marginalized »westerners« in the Sudan also referred to the Arab part of the population, which had become established in Darfur from the 14th century onwards. The Sudanese government, however, successfully employed a policy of »divide and rule« by artificially provoking antagonism between autochthonous Africans and Arabs. During the civil war between the northern and the southern Sudan, Arabic »tribal militias« (*Murahilin*) were armed and mobilized by the government as a buffer against the rebels of the »Sudan People's Liberation Front« (SPLA). They became a model for the *Djandjawid* (»ghost riders«), the irregular and notorious raiders of the civilian population in Darfur after 2003.

In former times, the border lines separating the two blocks of adversaries, the Africans and the Arabs, have always proved to be negligible in Darfur. They are all Sunnite Muslims sharing similar traditions of law schools and brotherhoods; historically they were mostly rooted in the pre-

colonial sultanate of Darfur and their political orientation was predominantly associated with the *Hizb al-Umma*, the party of Sudanese Mahdism. Also the notion of physical differences has never played an important role. Apart from »ordinary« conflicts over destructions caused by nomadic herds in the fields of peasants and theft of livestock, people had peacefully lived side by side. The disastrous drought of 1984, however, which resulted in a southward exodus of many people from the famine-stricken sahel regions to more hospitable savannah areas mostly occupied by semi-nomadic Baggara Arabs, provoked a new sense of ethnic rivalry over the dwindling economic resources. Obviously, by this time the groups defining themselves as Arabs started using the term *Zurga* for people of »African« provenance. It refers to a dark or shining blue which is associated in the Islamic tradition with moral inferiority and crookedness. Thus, a decidedly negative connotation was introduced in the process of creating a new concept of an enemy and the antagonistic gap Arab-Zurga henceforth entered the political discourse generating its fatal consequences.

From the late 1980s onwards violent clashes between Arabs and »African« groups such as Fur, Massalit, Zaghawa, Tama, Qimr, etc., dramatically escalated and resulted in several thousands of victims and more than 100,000 displaced persons and refugees crossing the border to Chad. It is bewildering to observe that just at the time when the way to a peaceful solution of the civil war in the southern Sudan was paved, two military organizations were founded in Darfur which started attacking the government positions on a large scale in 2003: the *Sudan Liberation Army* (SLA) mainly recruited by Fur and the *Justice and Equality Movement* (JEM) as a platform of multiple

ethnic sources. The Sudanese army retaliated with regular forces which were supported by Arab-recruited militias, the *Djandjawid*. The UN resolution 1593 which had demanded the disarmament of the *Murahilin* had proved to be inefficient. They partly continued their military actions under the new label *Djandjawid* or were replaced by irregulars of various Arab groups, mainly Bani Halba, Bani Hussein, Mahamid and Ergat. Equipped with modern rifles they attack settlements of African groups who are collectively classified as allies of the rebels.

The war in Darfur has meanwhile become the most disastrous conflict at the beginning of the new millennium. Estimations amount to 200,000 to 400,000 people killed and ca. 2 million expelled from their homes.

7,000 soldiers of the *African Union* (AU) have so far been unable to stop the violence, and a more far-reaching international intervention is firmly rejected by the Sudanese government. Negotiations on the solution of the conflict which are presently going on in the Nigerian capital Abuja have not yet raised the realistic hope of a decisive breakthrough with regard to a solid peace agreement.

Literatur:

Abdel Ghaffar M. Ahmed and Leif Manger (Hrsg.) · 2006 Understanding the Crisis in Darfur. · Listening to Sudanese Voices. University of Bergen: Centre for Development Studies.

Braukämper, Ulrich

1992 Migration und ethnischer Wandel. Untersuchungen aus der östlichen Sudanzone. Stuttgart: Steiner.

1996 »Ethnische Konflikte in Grenzgebieten zwischen Nord- und Süd-Sudan«. In: Pörtge, Karl-Heinz (Hrsg.), Forschungen im Sudan. Erfurter Geographische Studien Bd. 5, S. 187-201.

2000 »Management over Conflicts and Fields among the Baggara Arabs of the Sudan Belt«. In: Nomadic Peoples NS 4 (1), S. 37-49.

Flint, Julie and Alex de Waal

2005 Darfur. A Short History of a Long War. London, New York: Zed Books.

Prunier, Gérard

2005 Darfur. The Ambiguous Genocide. London: Hurst & Company.

Sanitär • Heizung • Tiefbau • Bäderausstattung • Werkzeuge • Betriebsausstattung • Arbeitsschutz • Rauberschläge • Bauelemente

Viermal Produktvielfalt und starker Service.

- Stahl und Werkstoffe
- Sanitär und Heizung
- Werkzeugtechnik
- Baubeschlag und Bauelemente



Industriehaus GmbH & Co. KG • Ostseestraße 23 / 15 • 33079 Uslungen • Tel. 05 81 74 93 0 • Fax 1 92 1 00 www.industriehaus.de • E-Mail: info@industriehaus.de

GLORIA®

HERDERICH Nachf.

Inh. Jutta Heß e. Kf.

34346 Hedemünden

Danziger Straße 13

Homepage: www.herderich.com

E-Mail: herderich@gmx.de

- Feuerlöschgeräte und -anlagen
- Beratung und Verkauf
- Beschilderung (BGV A B) • Ölbindemittel

Prüfdienst für:

- Feuerlöscher aller Fabrikate
- Rauch- und Wärmeabzugsanlagen
- Wandhydranten
- Brandschutztüren/-tore und Rolltore
- Feststellanlagen

FREECALL 0800-91 010 91



Gewerbe- und Industriebau GmbH & Co. KG

Güterbahnhofstraße 10 • 37154 Northeim

Telefon: 05551/90845-0 • Telefax: 05551/90845-39

E-Mail: info@hmn-bau-northeim.de • Internet: www.hmn-bau-northeim.de

HEKAtch GmbH

Friedrich-List-Allee 26

D - 41844 Wegberg

Tel.: 02432-493649

Fax: 02432-493650

E-Mail: info@hekatech.com

Die Spezialisten für
Elementaranalyse

www.hekatech.com



Kulturen im Konflikt – wo, wenn nicht in Indien, dem Kontinent mit einer Bevölkerung von weit mehr als einer Milliarde Menschen, unterschiedlichen Religionen und einer gravierenden sozialen Ungleichheit, fragt der Indologe und Religionswissenschaftler Prof. Dr. Thomas Oberlies. Er führt die Leser ein in die von religiösen Motiven überformte Geschichte des Subkontinents nach seiner Entlassung aus der englischen Kolonialherrschaft im Jahr 1947. Vor allem am Beispiel der von einem aggressiv vorgetragenen hinduistischen Nationalismus geprägten Bharatiya Janata Party (BJP) zeigt er, wie religiöse Konstruktionen zur politischen Machterhaltung instrumentalisiert werden und im In- und Ausland ihre Wirkung nicht verfehlen.



Die Spirale der Gewalt

Der Fall des Indischen Subkontinents

Thomas Oberlies

Der Gott Vishnu und seine Gattin Lashmi,
die Göttin des Glücks, reiten auf dem
Vogel Garuda

© ullstein - Archiv Gerstenberg

Kulturen im Konflikt – wo, wenn nicht in Indien? Weit über eine Milliarde Menschen, die sich in unterschiedlicher Zahl und geographischer Verteilung zu Hinduismus, Jainismus, Sikhismus, Islam, Christen- und Parsentum bekennen und in teils klaustrophobischer Enge aufeinanderleben. Sieht man einmal vom Parsentum, einem Ableger der Religion Zarathustras vor allem in der Gegend um Bombay – jedem Indienreisenden durch die »Türme des Schweigens« bekannt –, und dem Jainismus, einer besonders in Gujarat und Südinien verbreiteten, extreme Formen der Gewaltlosigkeit praktizierenden Religion, ab, sind Anhänger der übrigen Religionen immer wieder in gewalttätige Konflikte miteinander geraten. Während auf lokaler Ebene die *communal riots*, wie diese Auseinandersetzungen genannt werden, oft durch religiös bedingte Verhaltensformen – Schlachtung von Kühen durch Muslime oder hinduistische Prozessionen mit Götterbildern auch durch vorwiegend muslimische Wohngegenden – bedingt sind, sind die flächendeckenden Konflikte so gut wie immer Folge des Kampfes um blanke politische Macht.

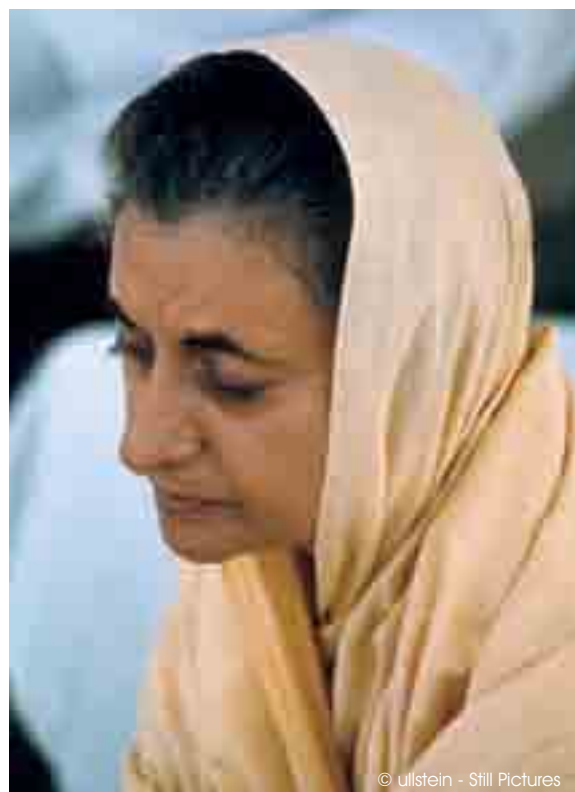
An Hand dieser politisch motivierten und zum Teil auch politisch organisierten Konflikte lässt sich die Geschichte des nachkolonialen Indiens skizzieren. In der hier notwendigen Zeitraffung erscheint sie noch blutiger, als sie ohnehin war. Angesichts des erschreckenden Szenarios mag es kühl, ja unterkühlt erscheinen, die Phänomene wissenschaftlich zu betrachten und zu untersuchen. Doch ist es eine der Aufgaben der Indologie, Verzerrungen und Übertreibungen, wie sie im Falle Indiens alltäglich und fast schon salonfähig sind, entgegenzutreten. Die Georg-August-Universität Göttingen bietet nun vielfältigste Möglichkeiten, Konflikte, ihre Erzeugung, Steuerung und Lösung, wissenschaftlich zu beleuchten

und dadurch die oftmals entstehenden Berichte und Schilderungen auch der Geschehnisse in Indien ins rechte Licht zu rücken. Fächer wie Arabistik, Iranistik, Ethnologie, Kulturanthropologie und Indologie können die konkrete historische Analyse von Konflikten leisten, die Religionswissenschaft sich der Frage ihrer Konstruktion und Legitimierung widmen, literaturwissenschaftliche Fächer die besondere Rhetorik und Semantik analysieren. Am interdisziplinären Göttinger »Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften« erforschen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlicher Fächer »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten«. Auch im konkreten *Fall Indien* gilt es zu fragen, was gerade das kulturelle Subsystem *Religion* über seine identitätsstiftende und dabei Trennlinien aufbauende Funktion hinaus bei der Erzeugung von Konflikten leistet.

Die blutige Geschichte eines jungen Staates

Am 15. August 1947 erlangt die Kolonie *British India* nach langen Jahren des Ringens unter der Führung Mahatma Gandhis und Jawarhalal Nehrus die Unabhängigkeit von der britischen Krone. Die so sehr herbeigesehnte Freiheit wird allerdings in der Folge von ungeheuren Greuelthaten überschattet. Die Religionsgruppen der Sikhs, der Muslime und der Hindus treten in einen erbitterten und mit großer Brutalität geführten Kampf, der nicht zuletzt Folge des Strebens der Muslime nach einem eigenen unabhängigen Staat ist. Mit der Ziehung der Radcliffe-Linie als Grenze zwischen dem neu geschaffenen Staat Pakistan und dem »alten« Indien setzen riesige Flüchtlingsströme ein. Etwa sechs Millionen Sikhs und Hindus müssen aus Pakistan nach Indien fliehen, noch mehr Muslime werden aus Indien vertrieben und machen sich in den neuen Muslim-

Staat auf. Wo immer sich diese Ströme kreuzen, kommt es zu Ausbrüchen schlimmster Gewalt. Gleiches geschieht im Osten des Landes, wo Ostpakistan, das nachmalige Bangladesh, geschaffen worden war. Die genaue Zahl der Opfer ist unbekannt. Schätzungen gehen von bis zu einer Million Ermordeter aus. Und selbst Gandhi wird ein Opfer der Gewalt. Weil sein Verhalten vielen als muslimfreundlich gilt, wird er, noch ehe Indien das erste Jahr seiner Unabhängigkeit feiern konnte, von ei-



© ulstein - Still Pictures

nem fanatischen Hindu gemeuchelt. Erstaunlicherweise bedeutete Gandhis Tod das schnelle Ende der Gewalt. Und mit Gandhi verschwand auch die Religion für nahezu 40 Jahre aus der indischen Politik, um dort in unheilvoller Rolle wieder zu erscheinen.

Bei der ersten Wahl zum indischen Parlament (Lok Sabha) im Jahre 1951 errang die Kongresspartei, die die Nachfolge der nationalen Unabhängigkeitsbewegung angetreten war, eine sichere Zweidrittelmehrheit. Die Opposi-

Indira Gandhi (1917 bis 1984), Ministerpräsidentin Indiens in den Jahren 1966 bis 1977 und 1980 bis 1984.

tion wurde von einem großen Parteienspektrum gebildet, das von der Kommunistischen Partei am linken bis zur Indischen Volkspartei, dem Bharatiya Jan Sangh, am rechten Rand reichte. Erster Ministerpräsident des freien Indien wurde Nehru. Bei seiner Kongresspartei und in seiner Familie sollte die Macht über das Land für dreißig Jahre verbleiben. Denn nach Nehrus Tod im Jahre 1964 und einem kurzen Interregnum des Kongresspolitikers Shastri übernahm Nehrus Tochter Indira Gandhi das Amt der Ministerpräsidentin. Zunächst als Platzhalterin auserkoren, um die Verdienste ihres Vaters in der Wahl von 1967 in Stimmen für die Kongresspartei umzumünzen, regierte sie das Land in der Folge mit immer feste-

eingeschränkt wurden, setzte die anstehenden Wahlen aus und ließ sämtliche Parteiführer der Opposition inhaftieren – die erste und einzige Diktatur im unabhängigen Indien. Die 1977 ganz überraschend angesetzten Neuwahlen verlor Indira Gandhi und die Macht wechselte von der lange herrschenden Kongresspartei zu einer Koalition, die sich bald zu einer neuen Partei, der Janata Party, der Volkspartei, zusammenfand. Die politische Orientierungslosigkeit der Janata Party bescherte Indira Gandhi 1980 noch einmal die Rückkehr an die Macht. Als sie im Juni des Jahres 1984 der Besetzung des Goldenen Tempels in Amritsar durch militante Sikhs in der Operation »Blue Star« ein blutiges Ende setzen ließ – unsinni-

gresspartei war somit der Führung durch die charismatische Gandhi-Familie, eine Art indisches Gegenstück zum Kennedy-Clan, beraubt, was ihren ohnehin seit längerem eingeleiteten Niedergang beschleunigte.

Der 77er-Koalition der Janata Party war auch der rechts-nationalistische Bharatiya Jan Sangh (BJS) beigetreten, dem auf diese Weise der Einstieg in den »mainstream« der indischen Politik gelang. Mit dem Abstieg der Kongresspartei machte die Bharatiya Janata Party (BJP), wie sich der BJS nach seinem Ausstieg aus der Koalition nannte, einen erstaunlichen Aufstieg. Nach der Wahl von 1989 stützte sie die Minderheitsregierung unter der Führung der Janata Party. Als aber deren Führer, der Premier Vishvanath Pratap Singh, im Herbst 1990 den BJP-Präsidenten Advani, der sich an die Spitze einer verbotenen, quer durch Nordindien nach Ayodhya ziehenden Wagenprozession kurz vor dem Ziel verhaften ließ, zerbrach das Bündnis. Als besonders verhängnisvoll sollte sich der Sieg der BJP bei den 92er-Wahlen im indischen Bundesstaat Uttar Pradesh erweisen. Dort liegt die Stadt Ayodhya, und die Zerstörung ihrer Babri-Moschee am 6. Dezember 1992 durch mehrere hundert militante Hindu-Nationalisten sollte zum Symbol des Kampfes des bedrohten hinduistischen Indiens werden. Diese Moschee soll Babur, der Begründer der Mogul-Dynastie, im Jahre 1528 an der Geburtsstätte des Gottes Rāma auf den Ruinen des Tempels, der die Geburt dieser Inkarnationen Vishnus feierte, errichtet haben. Die BJP und mit ihr verbündete Organisationen wie der »Nationale Freiwilligendienst« (*Rashtriya Svayamsevak Sangh*) und der »Welt-Hindu-Rat« (*Vishva Hindu Parishad*), deren Ziel die Gestaltung eines neuen hinduistischen Indiens ist, hatten auf die Schleifung der Moschee seit 1986 hingearbeitet und sie durch so ge-

L. K. Advani und weitere BJP-Funktionäre bei der Auftaktveranstaltung der »Bharat Suraksha Yatra«, einer neuerlichen Propagandatour der BJP am 6. April 2006



Foto: BJP

rer Hand. 1969 spaltete sie die Kongresspartei und entledigte sich dadurch der alten konservativen Garde. Mit der Rest-Kongresspartei errang sie in den vorgezogenen Wahlen von 1971 und einem erfolgreichen Krieg gegen den Erzfeind Pakistan einen überwältigenden Wahlsieg. Als aber in der Folge ihre Macht rasch schwand, verhängte sie 1975 den nationalen Notstand, in dessen Folge die bürgerlichen Grundrechte drastisch

gerweise genau am Tag des Gedenkens an das Martyrium des Sikh-Gurus Arjun Dev –, wurde sie vier Monate später von ihren Sikh-Leibwächtern ermordet. Waren es hier Sikhs, die die Schändung ihres Hauptheiligtums und die Zerstörung der Autographen ihrer Gurus rächten, fiel Indiras Sohn Rajiv, der seiner Mutter als Premier folgte, 1991 einem Anschlag tamilischer Separatisten aus Sri Lanka zum Opfer. Die Kon-

nannte feierliche Prozession zu Ehren Rāmas quer durch Nordindien unmittelbar vorbereitet. Die Ereignisse von Ayodhya stürzten Indien in eine tiefe Krise, die drastisch verschärft wurde, als am 12. Mai 1993 die Explosion eines Dutzends von Sprengsätzen Bombay erschütterte, fast 300 Menschen in den Tod riß und es in der Folge zu schweren Übergriffen gegen Muslime kam. Nutznießer der Tumulte war die BJP, die aus den Wahlen des Jahres 1999 als Siegerin hervorging. Sie schürte nun erst recht das Misstrauen gegen und den Hass auf die nicht-hinduistische Bevölkerung Indiens. Seinen traurigen Höhepunkt erreichte ihr Feldzug im Jahr 2002, als es in Gujarat, einer der Hochburgen der BJP, zu regelrechten Pogromen gegen Muslime kam, nachdem ein Brandanschlag auf einen Zug mit Kar-Sevaks, den Handlangern der Partei, verübt worden war, die aus Ayodhya zurückkehrten – unverrichteter Dinge im übrigen, da ein Gericht den Baubeginn des Rāma-Tempels ausgesetzt hatte. Der Gegenschlag einer muslimischen Terrorzelle kostete 27 Hindus in Gandhinagar das Leben.

Können die Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen auf eine lange und dunkle Geschichte zurückblicken, kam es seit 1998 erstmals zu Übergriffen auch gegen die christliche Minderheit. Weltweites Entsetzen löste die heimtückische Verbrennung eines australischen Priesters und seiner zwei minderjährigen Söhne im Bundesstaat Orissa im Jahre 1999 aus. Ihm war vorgeworfen worden, Hindus mit Gewalt zum Christentum konvertiert zu haben. Die Bekehrung von 1.000 Kastenlosen zum Islam in Südindien im Jahre 1981 war ein Trauma für die Hindu-Nationalisten, und die große Wirkungslosigkeit indischer Gesetze, eben auch jenem, das gewaltsame Konvertierung unter Strafe stellt, ließ es angemessen erscheinen, christlichen Missionaren auf andere Weise Einhalt zu gebieten.

Bei den Wahlen von 2004, in deren Vorfeld die Hindu-Nationalisten eine erbärmliche Schmutzkampagne gegen die italienische Christin Sonia Gandhi, die Witwe Rajivs, geführt hatten, erlitt die BJP eine erstaunlich deutliche Niederlage,



Der heilige Mann in
Varanasi
Foto: Marcus Fornell

Elefanten gehören zum Stadtbild von Jaipur (Rajasthan)



die ihr die von ihr völlig im Stich gelassene Schicht der Armen und Ärmsten in Indiens Dörfern beibrachte: Die Selbstmorde überschuldeter Bauern wendeten das Blatt zu Gunsten der Kongresspartei. Gleichwohl blieb die BJP trotz ihrer Abwahl immer noch zweitstärkste Kraft im indischen Parlament. Und die von ihr gesäte Gewalt geht noch immer auf. So kam es 2004 in Poona zur Zerstörung des weltberühmten Bhandarkar Institutes, weil diesem in einem Vorwort eines Buches über Shivaji, den Begründer des Marathen-Reiches, gedankt worden war. Das wurde als Verunglimpfung dieses als Inbegriff des erfolgreichen Kampfes gegen die muslimische Fremdherrschaft verehrten Königs empfunden. Gegen den Autor des Buches, den amerikanischen Indologen Laine, wurde ein Haftbefehl erlassen, der zu vollstrecken ist, wenn Laine das Land betritt. Im März letzten Jahres de-

tonierten Bomben in Benares. Während hier das Ziel gläubige Hindus waren, richtete sich der Anschlag in Malegaon in Maharashtra am 11. September 2006 mit 31 Toten und Hunderten Verletzten gegen Muslime. Und es steht zu befürchten, dass sich die Spirale der Gewalt weiterdrehen wird.

Nation, Volk, Kultur – ohne Religion?

Der Wahlslogan der BJP aus dem Jahre 1998 forderte »one nation, one people, one culture«. Verharren wir kurz bei diesen Triptychon. Lediglich »one culture«, nicht aber »one religion«. Also: Religion Teil von Kultur? Ohne für den Moment um die Motive der BJP-Ideologen zu wissen, sei festgehalten, dass es tatsächlich erst ab einer gewissen Komplexität von Kultur möglich ist, von Kultur und Religion als distinkten Größen zu sprechen. Zwar nimmt auch Indien für sich in Anspruch,

ein säkularer Staat zu sein. Doch das bedeutet in erster Linie und vor allem, dass alle Religionen gleich behandelt werden und dass anerkannte Minderheiten unter Schutz stehen. Es gilt somit zu fragen, was gerade das kulturelle Subsystem *Religion* über seine identitätsstiftende und dabei Trennlinien aufbauende Funktion hinaus bei der Erzeugung von Konflikten leistet und an welcher Stelle bevorzugt welche Elemente zum Einsatz kommen. Besonders interessant sind im Kontext des Hindu-Nationalismus die religiöse Konstruktion des Konfliktes und die gleichfalls religiöse Legitimation seiner Folgen, wobei letzteres in signifikanter Weise gegenüber ersterem zurücktritt. Was die religiöse Konstruktion des Konfliktes betrifft – nach außen gegen Pakistan gerichtet, nach innen gegen die Muslime –, kommt der die indische Gesellschaft so sehr charakterisierende Traditionalismus in den Blick. Während deutsche Politiker, trotz allem, was wir auch von ihnen gewohnt sind, auf einiges Unverständnis stoßen würden, bemühten sie bei Wahlkampfkundgebungen laufend einen Helden etwa des Nibelungenliedes, kommt dem bereits genannten Gott Rāma für die hindunationalistische Politik eine wichtige und ständig in Anspruch genommene Rolle zu. Denn jedem Hindu ist die Geschichte dieses Helden und seiner ihm in aufopferungsvoller Treue verbundenen Ehefrau Sītā seit frühester Kindheit vertraut. Und ihre Anziehungskraft ist ungebrochen: Als zwischen Januar 1987 und Juli 1988 das indische Fernsehen eine Verfilmung des Rāmāyana ausstrahlte, saßen Woche um Woche 100 Millionen Inder vor den Bildschirmen. Rāmas Kampf gegen das Böse, nach dessen Beseitigung er das »goldene Zeitalter« seiner Herrschaft, des *Rāmarājya*, heraufführt, lässt sich besonders gut politisch und demagogisch instrumentalisieren: Die von ihm

Reinigendes Bad im heiligen Fluss Ganges in Varanasi



bekämpfte Umwelt ist die des säkularen Staates und insbesondere die des muslimischen Bevölkerungsanteils. Offen, wie der Rāma-Mythos nun einmal ist, fügt er sich einer solchen depravierten Ausdeutung ebenso wie der durch – paradoxerweise – Gandhi, für den »Rāmas Herrschaft« der Inbegriff einer von Ungleichbehandlungen jedweder Art freien Demokratie war.

Machtkonstruktionen und religiöse Überformung

Man mag sich scheuen, die wissenschaftliche Beschäftigung auf alle Aspekte von Konflikten zu richten, etwa auf die Frage, ob die besondere Brutalität religiöser Konflikte Folge der fehlenden Professionalisierung der (ungeschulten) »Gotteskrieger« ist. Und man wird sich vielleicht keine Freunde machen, wenn man die Konfliktstrategie der Hindu-Nationalisten mit der Feindbildkonstruktion eines George W. Bush vergleicht, der das Phänomen, gegen das er seinen mit religiöser Symbolik und Rhetorik überfrachteten Feldzug führt, zum Teil selbst erst geschaffen hat und täglich neu schafft. Wichtig indes ist, dass Konflikte auf breitester Basis untersucht werden. Und wenn denn die Funktion, die Religion im Einzelfall und im hypostasierten Allgemeinfall spielt, differenziert herausgearbeitet ist, wird sich ver-

mutlich zeigen, wie vorsichtig man mit solch plakativen Etikettierungen wie dem omnipräsenten »Heiligen Krieg« zu sein hat. Denn diese suggerieren eine Dominanz religiöser Motive und Interessen gegenüber machtpolitischen und ökonomischen, die so nicht gegeben ist. In höchst transparenter Weise geschah eine solch religiöse Überformung eines Konfliktes nicht im fernen Indien, sondern gewissermaßen vor unserer Haustür. Als im Herbst 2005 Jugendliche der Pariser Banlieues marodierend durch Pariser Vorstädte zogen, Autos in Brand setzten und Geschäfte plünderten und zerstörten, war dies die gewalttätige Auflehnung einer Generation von Immigranten, die Frankreich zwar ins Land gelassen hatte, denen die französische Gesellschaft jedoch den Zutritt verweigerte und sie an ihren Rand und darüber hinaus drängte. Hier machten abgrundtief verzweifelte junge Menschen auf sich aufmerksam. Die Gewaltexzesse, die sich das ganze Jahr über in der Zerstörung von Autos, Bushaltestellen, Telefonzellen und städtischen Einrichtungen entladen hatten, waren offenkundig völlig »unreligiös«. Nach den Vorfällen des 3. November wurde dieser Aufstand zu einem Konflikt der Kulturen und zu einem Krieg der Religionen hochstilisiert. Wider besseres Wissen sprach das Boulevard-Blatt *France*

Soir von »radikalen Islamisten und ihrem Guerillakrieg gegen die christliche Kultur«. Und eine breite Öffentlichkeit war nur zu gerne bereit, dies glauben zu wollen. Nicht nur gegen absurde Vergangenheits- und Gegenwartsverzerrung durch Hindu-Nationalisten und gegen die Bedrohung der Presse- und Meinungsfreiheit durch erschreckend breite Kreise des Islams, sondern auch gegen das Schüren von Kultur- und Religionskonflikten in unseren Ländern gilt es anzutreten. Und wenigstens eine unangenehme, hartnäckige und enervierende Gegnerin – und ein schmerzender Stachel im Fleisch – sollte dabei »Wissenschaft« sein. Und eine kräftige Stütze für die so oft und so sehr vermisste Zivilcourage und gegen das so leichte Wegsehen und Weghören – auch ihrer eigenen Vertreter.



Schlangenbeschwörer in Rajpur

Foto: Marcus Fornell

Professionelle Brillenglasbestimmung

ohne Termin · Mo. - Fr. 9 bis 19 Uhr · Sa. 10 bis 16 Uhr

Kontaktlinsenanpassung

vereinbaren Sie einen Termin zum Probetragen
im Kontaktlinsenstudio
Tel. 0551 - 4997344

DRÄGER & HEERHORST

Augenoptik seit 1869

Weender Straße 60 · Am Jacobikirchhof · Göttingen · Tel. 0551 - 450 57

■ Cultures in conflict – where else but in India? There, well over a billion human beings in diverse numbers and geographic distributions identify as Hindus, Jains, Sikhs, Muslims, Christians and Parsees; what's more, they congregate in, at times, claustrophobic proximity. No doubt we must make an exception for the Parsees, who adhere to an offshoot of Zoroastrianism and are mainly concentrated in Bombay – which visitor to India does not know of the »Towers of Silence«? – and for the Jains too with their utter rejection of all forms of violence, who are chiefly confined to Gujarat and South India, yet it is a fact that the adherents of the other religions have repeatedly and violently clashed. While on the local level communal riots (as these altercations are called) are often triggered by religion-related practices – the slaughtering of cows by Muslims or processions bearing effigies of this or that Hindu god which pass through predominantly Muslim parts of town – overarching conflicts are, with few exceptions, precipitated by a struggle for naked political power.

One may hesitate to train a scholarly eye on all aspects of such conflicts, let alone address the delicate issue of whether the especial brutality of religious conflicts derives from a lack of professionalism on the part of the (untrained) »holy warriors«. Nor, perhaps, will one make any friends by likening the conflict strategy of the Hindu nationalists to the hostile stereotyping of a George W. Bush, who has himself partly created (and daily creates anew) the bogeyman against which he then wages a campaign laden with religious symbolism and rhetoric. Nevertheless, it is important that conflicts should be studied as broadly as possible. And if therefore the function of religion (in particular cases as well as in the much-vaunted general sense) is subjected to

differentiated analysis, what will be concluded, in all likelihood, is just how wary one must be in attaching such gross labels as that of the omnipresent »holy war«. For if these labels suggest anything, it is that religious motives and interests predominate over power-political and economic ones, and this is simply not the case.

Now there took place recently (and in all transparency too) just such a religious »painting over« of a conflict situation – not, as it happens, in far-away India, but right on our own doorstep. When in the fall of 2005 hordes of young people from Paris's banlieues embarked on a rampage in the inner-city areas, setting fire to cars and plundering shops and businesses, destroying everything in their path, there could be no mistaking the symptoms: it was a full-scale and violent revolt by a whole generation of immigrants, human beings who France had allowed to cross its borders but who French society still refused to accept, resorting instead to marginalization or worse. Here young people driven to the brink of despair were sending out a signal of sorts. The orgy of violence, which took a whole year to vent itself in the destruction of cars, bus stops, telephone booths, and urban infrastructure, clearly had nothing

to do with »religion«. But after the events of November 3, the turmoil was dressed up as a clash of cultures, as a war between the religions. In full knowledge of the distortions it was spreading, the tabloid France Soir wrote of »radical Islamists and their guerilla war against Christian culture«. And a broad section of the public was quite ready to buy into this.

So we need to oppose not just the absurd distortions of the past and present put out by the Hindu nationalists, not just the menacing of a free press and free speech by dismayingly broad sections of the Islamic world – we must also make a stand against the fomenting of cultural and religious conflicts in our own part of the world. And if »scholarship« is to play a role here, let it be that of an irksome, dogged, and energizing opposition, not to say painful thorn in the flesh. Let us scholars be a bulwark for a civil courage so often missing yet so very much missed. Let us resist in our own ranks the easy urge to look away and stop our ears. ■



Prof. Dr. Thomas Oberlies, Jahrgang 1958, studierte Indologie, vergleichende Religionswissenschaft, Ethnologie, Klassische Philologie und Archäologie an der Universität Tübingen von 1977 bis 1984. Im Jahr 1986 wurde er an der Universität Hamburg promoviert und habilitierte sich in Tübingen 1991. Von 1991 bis 1994 war er an der Universität Würzburg tätig, anschließend bis 2000 an der Universität Freiburg. Nach Stationen in Zürich, Bonn und Würzburg lehrt und forscht der Indologe seit 2002 an der Universität Göttingen und ist Direktor des Seminars für Indologie und Tibetologie. Prof. Oberlies ist Herausgeber der Zeitschrift Studien zur Indologie und Iranistik. Seine wichtigsten Publikationen sind Die Religion des Rgveda. (Erster Teil Wien 1998; Zweiter Teil Wien 1999), A Historical Grammar of Hindi (Graz 2005) und Der Hinduismus (Frankfurt 2007).

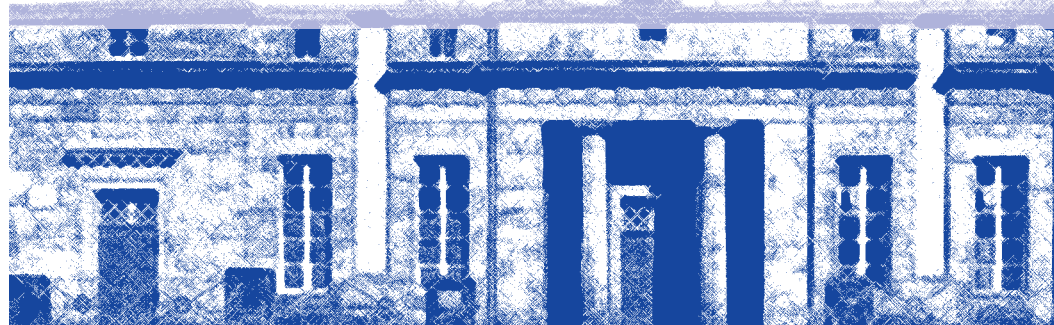
Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften

(red.) Die Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften wurde im Sommer 2005 gegründet und nahm ihre Arbeit zum Wintersemester 2006/2007 auf. Sie ist eine gemeinsame Einrichtung der Philosophischen und der Theologischen Fakultät. Die Universität Göttingen hat ihre Doktorandenausbildung auf strukturierte Promotionsprogramme umgestellt und je eine Schule in den Gesellschaftswissenschaften sowie für die Naturwissenschaften und die Mathematik eingerichtet. Ziel ist es, exzellente Forscherinnen und Forscher auf international konkurrenzfähigem Niveau an der Georgia Augusta auszubilden. Die Graduiertenschule bemüht sich daher intensiv darum, bestqualifizierte Studierende aus aller Welt anzuziehen, und hat zu diesem Zweck ein attraktives Stipendienprogramm aufgelegt.

Die Einrichtung koordiniert und unterstützt einzelne Promotionsprogramme und Graduiertenkollegs, sorgt insbesondere für die Qualitätssicherung und übernimmt übergreifende Aufgaben wie die Vermittlung von Methodenkenntnissen und Schlüsselqualifikationen. Mit ihrem Ausbau zu einer umfassenden Graduiertenschule wurde eine vernetzte Plattform für herausragende Forschung und strukturierte Ausbildung für Nachwuchswissenschaftler im gesamten Bereich der Geisteswissenschaften geschaffen. Die philosophische und die theologische Fakultät können dabei auf eine Tradition herausragender akademischer Leistungen zurückblicken. Gemeinsam verfügen sie über eine in Deutschland nahezu einzigartige Vielfalt an Fächern und Zentren. Beide Fakultäten und die gemeinsame Graduiertenschule profitieren von der intensiven Zusammenarbeit mit der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek, aber auch von internationalen Forschungs- und Ausbildungskooperationen mit bedeutenden Partnern in aller Welt.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind in der Graduiertenschule sechs Promotionsprogramme zusammengeführt: Die Literaturvermittlung in der nachbürgerlichen Gesellschaft, die interdisziplinäre Umweltgeschichte sowie die Generationengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert und die Mittelalter- und Frühneuzeitforschung sind Kollegs, die die Philosophische Fakultät einbringt. Ein Programm der Theologie beschäftigt sich mit Glaube, Ethik, Bildung und Organisation; dem Poly- und Monotheismus in der Antike ist ein von beiden Fakultäten getragenes Graduiertenkolleg gewidmet.

Den Vorstand der Graduiertenschule bilden Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath als Sprecher, Prof. Dr. Florian Wilk, Prof. Dr. Thomas Kaufmann und Prof. Dr. Gerhard Lauer.



STUDENTENWERK GÖTTINGEN – WIR SIND FÜR SIE DA!

• **Wohnen** ein breit gefächertes Spektrum an Wohnmöglichkeiten in 50 Wohnkollegien mit fast 3.000 Wohnräumen • **Essen und Trinken** in 6 Mensen und 8 Cafeterias zu herausragender Qualität bei niedrigen Preisen • **SAIAG** persönliche, kostenloser Beratung und praktischer Hilfe • **Sozialdienst** Berater, kurzfristige Drucker, Stoffwechselkassabehälter, Internetzugang, Telefonnummern, Begleitkarten • **Kindertbetreuung** 8 Einrichtungen für Kinder jeder Altersgruppe • **Psychosoziale Beratung** Hilfe bei Prüfungs- in offenen Sportkursen, Freizeit- und Gruppenaktivitäten und gelassenem Kursen • **Kultur** Aktives Mitmachen z.B. in der Jazzband Lividität, bei den FotoAG, beim Chor UniGötting, im Komitiner oder bei einem Tanzkurs • **International** Leistungsstarke Internationalschlüsse in nahezu allen Wohnkollegien, Zugangsrecht in Coll. Central • **International** Partnerschaft mit dem Studentenwerk Grenoble und Kontakte zu den Universitäten von Terun und Kolbingrad mit attraktiven Austauschprogrammen

www.studentenwerk-goettingen.de



Die Bereitschaft, für das Vaterland zu sterben und zu töten, garantiert seit der Erfindung des Nationalismus die moderne Form der Verewigung des politischen Kollektivs. Sie definiert den Nationalismus als politische Religion. Die Bereitschaft zu töten und zu sterben ist aber auch die absolute Form der Selbstprüfung, die zu den »Epiphanien der Moderne« (Charles Taylor) zählt, der Inbegriff einer identitären Sehnsucht, die über das sterbliche Ich hinausweist. Beide Elemente verbinden sich in einer revolutionären Gewaltdynamik, die die politische Gewaltkommunikation bis heute bestimmt.

Die Dynamik des Gewaltprotests scheint in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Westeuropa historisch fast obsolet geworden zu sein, sieht man einmal vom Terrorismus in den 1970er Jahren in Deutschland und Italien und dem Bombenterror der ETA und der IRA ab. Der politische Protest erscheint ansonsten kontrollierbar, er hat erkennbare Träger und Motive sowie Konjunkturen und Rituale. Politische Gewalt ist in diesem Blick wenig mehr als eine Steigerung derselben sozialen Tatsache. Sie gilt entweder als symbolisch kalkulierte Sprache des Protests oder – auf der anderen Seite – als ganz unhistorischer Ausweis des menschlichen Wolfscharakters. Damit verschwindet die historische Gewaltkommunikation zur Erzwingung der nationalen Wiedergeburt, des identitären Selbst und des revolutionären Subjekts, die die deutsche Geschichte zumindest in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so sehr geprägt hat, fast ganz aus dem Blickfeld. Politische Gewalt ist aber kein Alptraum der Vergangenheit, der Alptraum der Gewalt lastet auch auf der Gegenwart, nicht nur wegen des Zivilisationsbruchs des Holocaust und nicht erst seit dem 11. September 2001.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie sich Historiker dieses Gegenstandes annehmen können, ohne dem Kern der politischen Gewalt auszuweichen, nämlich nicht nur ihrer Funktion in ihrer Zeit, sondern ihrer eigenen historischen Dyna-

mik. Es geht dabei also nicht etwa um die Verortung der RAF im Kontext der spezifisch deutschen Gewalt-Tradition – »Hitlers Kinder« waren sie jedenfalls nicht minder als die Opportunisten der deutschen Nachkriegsgesellschaft –, sondern um die Frage, warum Gewaltkommunikation unter bestimmten Bedingungen so »ansteckend« sein kann, wie sie es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war. Soziologen und Pädagogen versuchen die Ansteckung der Gewalt in Begriffen wie »Gewaltspirale« und »Nachahmungstäter« zu erfassen, be-

mehr an eine tiefere Bedeutungsschicht, die in der säkularen Moderne eine religiöse Dimension transportiert, die wahrzunehmen uns heute schwer fällt, auch wenn wir wie selbstverständlich davon ausgehen, dass die fundamentalistische Gewalt als Ausgeburt religiösen Eifers zu verstehen ist.

Betrachtet man die konkreten Bedeutungszusammenhänge, die in den Gewaltkulturen der Zwischenkriegszeit rhetorisch und praktisch aufgerufen werden, dann wird plausibel, dass es bei der politischen Gewaltkommunikation möglicherweise nicht nur

Das Charisma der Gewalt

Gewaltkommunikation und politische Religion
im 20. Jahrhundert

Bernd Weisbrod

schuldigen auch die Medien wegen ihres prekären Verstärker-Effekts oder fordern ein besonderes Aufmerksamkeitsregime für gewaltbereite Jugendliche. Aber die Brauchbarkeit der »Sprachen der Gewalt« (Jan Philipp Reemtsma) erschließt sich keineswegs nur aus jeweils konkreten Motivationen und Kalkülen der Täter oder aus dem polizeilichen oder medialen »framing« eines Gewalt-Ereignisses. Politische Gewalt ist »ansteckend« aus vielen Gründen, und sie folgt auch im internationalen Maßstab nicht gleichbleibenden sozialen Regeln. Ihr performativer Charakter rührt viel-

auf die jeweilige Begründung, gesellschaftliche Eskalation oder Eindämmung der Gewalt, sondern auf die Gewalt selbst als eine im Kern »religiöse Sprache« ankommt. Historisch gab es immer ideologische Gründe für Gewalt, die als Legitimation angeführt und geglaubt wurden. Man kann die Erscheinungsformen oder die Verteilungshäufigkeit der Gewaltereignisse oder das soziale Profil oder die Gruppenbindung der »Militanten« mit Gewinn studieren, unklar bleibt aber die performative Begründung des »Status«, der mit dem Gewaltakt selber kommuniziert wird. Die Abfolge

der Gewaltformen, etwa im österreichischen Bürgerkrieg der Zwischenkriegszeit, lässt sich phänomenologisch gut beschreiben: die Vermischung von klassischen Elementen aus Hungerkrawallen und politischer Destabilisierung, die immer wieder beschworene »Gewalt der Unterlegenen« aus Mangel an gewaltfreien Alternativen, schließlich die Eskalation der sozialen Militarisierung im terroristischen Kampf. Diese Art der

historischen Gewaltforschung folgt dabei der »Eisbergtheorie« der Sozialprotestforschung:

Die Gewaltstrategien der Bürgerkriegsparteien kommunizieren quasi

miteinander und lassen sich bis

zur Akzeptanz der Justiz oder Verfolgung als Antwort auf einen politischen Konflikt mit sozialer Opportunitätsstruktur

lesen: Die Gewalt ist dabei im Prinzip immer nur Mittel zum Zweck.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass sich der innere Zusammenhalt in den politischen Kampfverbänden selbst – etwa bei den italienischen Squadri und der SA – nicht ohne weiteres aus ihrem politischen Programm oder ihrem Sozialprofil als politische und soziale Verlierer erschließen lassen, wie es aus den Lebensgeschichten »alter Kämpfer« bekannt ist, sondern aus der »Vergemeinschaftung durch Gewalt« (Sven Reichardt) selbst. Diese entscheidungslogische (»praxeologische«) Wende in der historischen Gewaltforschung zeigt den Effekt der Selbstviktimsierung durch Gewalt. Aber auch die Akkumulation von »Respekt oder gar

Bewunderung« in der Männergruppe sollte nicht nur sozialpsychologisch erklärt werden, etwa als gewaltsames »Übergangsritual« in der geschlossenen Männergemeinschaft. Es ist sicher richtig, dass in der SA die aggressive Abfuhr der eigenen Frustration als »kommunikativer Appell« zur »programmähnlichen Konsensstiftung« eingesetzt wurde. Aber entscheidend ist, dass in der Dynamik physischer Gewaltanwendung um ihrer selbst willen eine eigene Sprache der Erlösungszwangung, quasi des politischen Wunders, zu erkennen ist.

Sicherlich, die Geschichte der politischen Gewalt hat eine längere Tradition. Aber die absolute Befreiung von der Vergangenheit – dieser revolutionäre Traum der Moderne – produzierte eine unerlöste säkulare Hoffnung, die in der revolutionären Gewalt gespeichert worden ist. Man kann davon ausgehen, dass es zum Kennzeichen der modernen Revolution gehört, dass sie mit Gewalt und Terror, Bürgerkrieg und Staatenkrieg, Bildersturm und Glaubenskämpfen einhergeht. Dafür lassen sich nicht nur am französischen und russischen Beispiel viele Belege finden. Dies gilt in gewissem Sinne auch für die revolutionäre Gewalt in der deutschen Zwischenkriegszeit, sowohl in der Form der Nachkriegswirren, wie in dem selbst inszenierten Gewaltfeldzug der Nationalsozialisten zur Machtergreifung, auch noch nach 1933. Die Angst, die sie beschworen, hatten sie selber produziert. Es ist diese Logik der Angst, der vermeintliche Zwang des absoluten Neuanfangs, der Sprung ins jetzige Jenseits, dessen absoluter Beleg die rücksichtslose Gewalttat ist, rücksichtslos auch gegenüber sich selbst. Diese Bereitschaft versprach die Selbst-Sakralisierung durch Gewalt. Die politische Gewalt ist also nicht nur Mittel zum Zweck, sondern – einmal in Gang gekommen – eine eigene historische Produktivkraft,

die das Ergebnis gerade jeder politischen Steuerbarkeit entzieht.

Wichtig für die selbst-erklärten »nationalen Revolutionen« des 20. Jahrhunderts – sowohl in Italien wie in Deutschland – erscheint aus dieser Definition zweierlei, zum einen der innere Zusammenhang von kriegerischer Gewalt und (gegen)revolutionärer Gewalt als Erbe des Ersten Weltkriegs und zum andern die quasi-religiöse Überhöhung der »Entscheidung« durch Gewalt. Die absolute Definition des äußeren Feindes nährte die Suche nach dem inneren Feind, das war auch bei Carl Schmitt der eigentliche Zweck der Freund-Feind-Bestimmung als das Selbst – das Proprium – der Politik. Kein besseres Beispiel lässt sich hier denken als die offene Wut der enttäuschten Offiziere im und nach dem Kapp-Putsch oder die von der offenen Front im Baltikum zurück ins Reich getragene Blutspur der Freikorps. Ernst Troeltsch, der kluge Beobachter dieser gegenrevolutionären Bewegung in der frühen Weimarer Republik, hat diesen Zusammenhang in seinen Spektator-Briefen klar erkannt: »Sie (die militaristische Gesellschaft) will schneidig mit Gewalt den Knoten zerhauen und glaubt, daß sich dann alles schon von selber wieder finden wird. So haben diese Kreise ja auch den Krieg aufgefäht. Auch diese Desperadostimmung hat ja am Schlusse des Krieges nicht gefehlt. All das kehrt nun im inneren Krieg wieder, nur daß jetzt der Klassenstandpunkt ganz anders und bewußter vorherrscht als während des Krieges.« Die Gewalt als Garant der selbst erzwungenen politischen Wende setzt den kriegerischen Endkampf-Habitus absolut und kehrt, wie Carl Schmitt erkannt hat, auch später in der Selbstweihe als Partisan der Weltrevolution wieder.

Der berühmte Anti-Chaos-Reflex, der der deutschen Revolution in Weimar den Garaus machte, kaum dass sie sich ihrer friedli-



Graduiertenkolleg »Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert«

(red.) Das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) getragene Graduiertenkolleg »Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert« wurde am 1. April 2005 gegründet. In ihm arbeiten zur Zeit 16 Doktorandinnen und Doktoranden sowie ein Postdoktorand aus den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften unter Beteiligung von neun Professorinnen und Professoren. Sprecher und Initiator des Kollegs ist der Göttinger Neuzeithistoriker Prof. Dr. Bernd Weisbrod. Das Graduiertenkolleg »Generationengeschichte« ist eingebunden in die »Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften, die gemeinsam mit einer naturwissenschaftlichen und einer mathematischen Graduiertenschule die Doktorandenausbildung an der Georg-August-Universität Göttingen neu strukturiert und ausrichtet.

Den Ausgangspunkt von Forschung und Lehre des Kollegs bildet die kritische Überprüfung der

wissenschaftlichen Tragfähigkeit und Aussagekraft des Generationenbegriffs, der in den letzten Jahre eine zunehmende Verbreitung in den Kultur- und Sozialwissenschaften gefunden hat. Welche Rolle spielen »Generationen« für die Entwicklung kultureller Stile, die Gestaltung politischer Konflikte, die Verteilung materieller Ressourcen, die Beschleunigung der historischen Tradierung und die Organisation von Erinnerung und Gedächtnis? Im Zentrum des Kollegs stehen die Kritik an der heroisch-dramatischen »Generationalisierung« von politischen Konflikten und die Untersuchung der »Generationalität« als zentraler Kategorie von Erfahrungsprägung und Selbstthematisierung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Im Verbund historisch arbeitender Kultur- und Sozialwissenschaftler soll »Generation« neben Klasse, Geschlecht und Ethnizität als spezifische historische Differenzkategorie der Moderne in einem interdisziplinären und transnationalen Forschungsfeld (»Generation Stu-

dies«) begründet werden. Die einzelnen Forschungsbereiche behandeln Probleme der familiären Sozialisation (Lebenslauf, Lebensalter, Genealogie), der Güter- und Chancenverteilung (Generationswechsel im Betrieb und Wohlfahrtsgenerationen), der kulturellen Stilbildung (Generationalität und emotionale Regime in der Literatur), der historischen Tradierung (Generationsgedächtnis und Erzählgenerationen) sowie der Politisierung und Verarbeitung von persönlicher Erfahrung im Generationenverbund (»politische« und »stille« Generationen). Seit seiner Gründung hat das Graduiertenkolleg eine Vielzahl von öffentlichen Vorträgen, Tagungen und Workshops veranstaltet. Im September 2006 fand zuletzt eine internationale Tagung über »Generations in Europe – European Generations« am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz (Italien) statt.

Weitere Informationen zum Kolleg sind im Internet unter www.generationengeschichte.uni-goettingen.de zugänglich.



The image is an advertisement for "Wissensvideos erleichtern das Lernen" (Knowledge videos make learning easier). It features the logo "CAMPUSMEDIEN" and the text "Die Medialandbank für die niedersächsischen Hochschulen". Below this, it states "Mehr als 400 hochwertige Videos aus allen wissenschaftlichen Bereichen online - auf freier Nutzung für alle Angehörigen der Universität". There are three bullet points:

- + sofort online anschauen
- + in eigene Präsentationen einbinden
- + zu Lernhilfen und Übungen verlinken

 At the bottom, there is a small image of a video player and the text "WEITERE INFORMATIONEN" and "www.campusmedien.de".

chen Möglichkeiten besonnen hatte, produzierte in gewissem Sinne selber das mörderische Chaos, das sich über den Kapp-Putsch und den Hitler-Putsch bis zum Reichstagsbrand als die imaginierte Gegenrevolution auswies: Immer sollte der rote Feind zum Losschlagen provoziert werden, um endlich den wohlvorbereiteten Entscheidungsschlag führen zu können. Es ist die Logik der gegenrevolutionären Gewalt, dass sie ihre Revolution braucht und erschafft. Dieses Implantat der rücksichtslosen Gewalt in die Politik, wie sie schon in den Statuten der mörderischen Organisation Consul gefordert wurde, zielte darauf, »bei großen inneren Unruhen deren völlige Niederwerfung zu erzwingen und durch die Einsetzung einer nationalen Regierung die Wiederkehr der heutigen Verhältnisse unmöglich zu machen«. Das politische Ziel war es zweifellos, die Revolution rückgängig zu machen, das Mittel dazu die Übertrumpfung durch Gewalt, auch durch die Feme in den eigenen Reihen: Nur Männer sind zu gebrauchen, so heißt es dort,

die »eine Hauptidee beherzigen: Kein Verhandeln, sondern Schießen und rücksichtsloses Befehlen«. Gegen vermeintliche Rädelsführer oder Hetzer brauchte man keine Begründung mehr: »man ermordet diese ›Hunde‹ durch Schuß oder Gift, jedes Mittel ist recht.«

Es lässt sich zeigen, dass die Radikalisierung des Gewaltprogramms durch die veränderten »Sagbarkeitsregeln« von Politik bis zur Machtergreifung eskalierte, obwohl der parlamentarische Betrieb lange einen Anschein von Normalität bewahren konnte. Rein sozialpsychologische oder ideologische Erklärungen solcher Gewaltschübe versagen jedoch vor dem eigentlichen Geheimnis der Gewalt, wie es aus der revolutionären Gewaltkommunikation bekannt ist, nämlich jene epiphanischen Elemente in jeder demonstrativen Gewaltkommunikation, die sich dem Betrachter ganz unmittelbar erschließen, weil er sie als die ultimative Sprache der Entscheidung erkennt. In der Lesart des symbolischen Interaktionismus findet sich jedenfalls in den

erzählten Lebensgeschichten von einzelnen Gewalttätern die Tat durchaus als biographisches Schlüsselereignis, als persönliche »Epiphanie«. In der quasi-religiösen Überhöhung der »Entscheidung« durch politische Gewalt lässt sich ein ähnlicher Effekt beobachten. Darauf fußt nämlich auch schon bei Max Weber die »revolutionäre Gewalt« des Charismas, das auf »Offenbarungs- und Heroenglauben« beruht und den Menschen eine innere Umkehr und Buße abverlangt. Natürlich ist das Charisma nach Weber nur *eine* mögliche Determinante revolutionären Umbruchs, aber erst die Gewalt selbst, so scheint es, entscheidet, und sie entscheidet, indem sie dieser religiösen Sehnsucht entspricht.

In Adolf Hitlers Selbstbild ist dieser religiöse Überschuss eines innerweltlichen Zerstörungs- und Erlösungsglaubens mit Händen zu greifen. In »Mein Kampf« hat er das Parteiprogramm der NSDAP zu einem »politischen Glaubensbekenntnis« ausgerufen, nicht nur, um die widersprüchlichen Festlegungen, etwa in der Eigentumsfrage, zu entschärfen und sich als Instanz der letzten Auslegung unentbehrlich zu machen. Er forderte vielmehr von seiner Gefolgschaft dieselbe »fanatische Unduldsamkeit« und den »apodiktischen Glauben«, die, wie er meinte, »geradezu jüdische Wesensart verkörper(n)«. Weltanschauung steht hier eben weder für eine spezifische Ideologie oder Idee, und sei sie noch so gewaltsam, sondern allein für den »Heroismus« des Gewalt-Glaubens, der erst zu wirklichen »Kreuzzügen« ermächtigt, und dazu, »Zwang mit Zwang« und »Terror mit Terror« zu brechen. Das ist der reine »Mythos der Gewalt«, der sich schon mit ganz ähnlichen Vergleichen – mit dem Urchristentum oder den napoleonischen Soldaten – in Georges Sorels »Reflexions sur la violence« von 1908 findet. Auch bei Sorels »Mythos des General-

Angehörige der SA-Standarte »Feldherrnhalle« marschieren zum morgendlichen Wecken über die Straße Unter den Linden in Berlin, 30. Januar 1938



© ullstein bild

streiks« ging es im Kern ja nicht um diese oder jene Art des Sozialismus, sondern vor allem um den Nachweis der »Moralität der Gewalt«. Die »volonté de délivrance«, der Erlösungswille, erlaubt erst den Einsatz bewusster Gewaltsamkeit. Bei Sorels Mythos handelte es sich um nichts anderes als um die revolutionäre Zuspitzung durch Gewalt, die vitalistische Vorwegnahme des Kommenden in der heiligen Praxis der Gewalt selbst.

Diese Forderung nach der »produktiven« Kraft der gewaltsamen Zerstörung, die praktische Vermählung mit dem Gewaltprinzip einer jeden Politik, das ist die eigentliche politische Aussage des Gewaltkults der Zwischenkriegszeit. Sie begründet die Selbstwahl des Opfertäters, der sich in der Gewaltpraxis findet und bindet. Diese mythische Dimension der Gewaltkommunikation führt zum Kern der heutigen Debatte über die politischen Religionen in der Moderne. Keine Frage, sowohl der italienische Faschismus wie der Nationalsozialismus lassen sich als ein gut inszenierter Fall von »politics of salvation« verstehen. Der gewaltsame Aufstieg der totalitären Bewegungen schuf eine neue symbolische Ordnung, deren Attraktivität bei einem großen Teil der Wählerschaft uns heute trotz aller opportunistischen Interessen rätselhaft erscheint. Die Entfesselung konträrer Interessen und der auf Dauer gestellte Ausnahmezustand in der Systemzeit lassen aber trotz des politischen Totenkults und der »pseudo-religiösen Elemente« der Führerverehrung kaum auf die Ausbildung einer konsistenten Glaubenslehre jenseits der Rassenideologie schließen (Hans Mommsen).

Tatsächlich ergibt sich aber bei näherer Betrachtung der konkreten Gewaltkommunikation, dass es bei der Entscheidung dieser Frage überhaupt nicht auf die Glaubensinhalte oder die Rituale ankommt, weswegen auch alle Versuche zu kurz greifen, den religiösen Charakter des Nationalsozialismus aus einer schlechten Kopie christlicher Weltanschauungselemente zu rekonstruieren. Wie Ernst Voegelin, der den Begriff der politischen Religion 1938 aus der Taufe ge-



Bild: Felix Albrecht, 1930

haben hat, selbst rückblickend einräumt: Der Begriff ist irreführend, weil es dabei im Kern weder um das Dogma noch um den Ritus geht, wohl aber um die spezifische Sprache der »Religiosität«. Die Lehre ist daher weniger von Belang als das Bekenntnis, und das entscheidende Bekenntnis war in der Sprache der Gewalt zu sprechen. Der »Kult des Willens« (J.P. Stern), der sich von Anfang an in der Gewaltstrategie der Bewegung spiegelte, und der zügellose Aktionismus sind gerade, wie Klaus Vondung argumentiert, »ein besonderes Kennzeichen der politisch religiösen Erregung«. In der Gewaltreligion der Zwischenkriegszeit zeigt sich eine Religion der Haltung, nicht der Inhalte, des Glaubenwollens, nicht des Glaubens. Das Geheimnis des Nationalsozialismus liegt daher möglicherweise gar nicht in der Formulierung »Verführung und Gewalt«, wie ein bekannter Buchtitel heißt, sondern in der »Verführung durch Gewalt«, nämlich durch die religiöse Sprache der entscheidenden und reinigenden Tatbereitschaft.

Das bedeutet nun nicht, dass es zu einer vollen Identifikation mit der tatbereiten Gruppe kommen

muss, die sich durch die Gewalt selber bindet und auch die Nicht-Gläubigen zu Komplizen macht. Es genügt das Gefühl von rücksichtslosem Einsatz und demonstrativem Gewaltexzess, das eben nicht nur der Wunschtraum jeglicher asymmetrischen Kriegführung, sondern immer schon das Geheimnis des religiös motivierten Terrorismus ist, der seine Erfüllung »in the mind of God« sucht (Mark Juergensmeyer). Es genügt die Ahnung einer Grenzüberschreitung, die außer-alltägliche Verfügungsgewalt eben gewaltsam demonstriert. Nichts überraschte die Täter der Machtergreifung mehr als die populäre Zustimmung, die nach dem kaltblütigen Staatsmord im »Roehm-Putsch« vom Juni 1934 aus allen Landesteilen gemeldet wurde. Aber nicht, wie Carl Schmitt dekretierte, weil der Führer »das Recht schützt«, obwohl die Sehnsucht nach Ruhe und Ordnung geschickt ausgespielt wurde. Sondern weil von dieser Art der demonstrativen Gewaltkommunikation eine »religiöse« Kontamination ausging: Der Täter, als der sich der Führer zu erkennen gab, und der allem »Abartigen« den Kampf

ansagte, hatte der Wiedergeburt der Nation ein »Opfer« gebracht! Noch waren es immer nur die anderen, aber im Doppelsinn des deutschen Wortes »Opfer« trägt jeder demonstrative Gewaltakt nach René Girard Spurenelemente der Selbstheiligung in sich.

Das historische Prinzip der Gewaltkommunikation ist, so zeigen diese Forschungsergebnisse, seit der Entfesselung der revolutionären Gewalt in der Moderne von der Überbietung des Diesseitigen durch das performative Versprechen der Selbsttranszendenz geprägt. Das ist die »religiöse« Sprache der politischen Gewalt, die auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht verstummte. Sie kehrte in den postkolonialen Kämpfen wie in der Stadtguerilla wieder, aber erst die Welle des fundamentalistischen Terrorismus hat uns wieder daran erinnert, dass es nicht eine bestimmte Religion ist, die die Gewalt heiligt, sondern dass es die Gewalt ist, die sich selber heilig spricht und ihre »Opfer« fordert. Das haben die Anhänger der politischen Religionen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts am eigenen Leib bitter erfahren.



Prof. Dr. Bernd Weisbrod, Jahrgang 1946, studierte Geschichte, Politik und Anglistik an der Universität Heidelberg und der Freien Universität Berlin. Als Wissenschaftlicher Assistent war er an der Ruhr-Universität in Bochum tätig und Fellow am Deutschen Historischen Institut London (Großbritannien). Im Jahr 1990 folgte er einem Ruf an die Georg-August-Universität Göttingen, an der er seither als Professor für Mittlere und Neuere Geschichte lehrt und forscht. Gastprofessuren führten den Wissenschaftler mehrfach in die USA, nach Oxford (England) sowie an die Hebrew University of Jerusalem (Israel). Im vergangenen Jahr war er Fellow am Europäischen Hochschulinstitut Florenz (Italien). Prof. Weisbrod ist Sprecher des Göttinger DFG-Graduiertenkollegs »Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert« und Mitglied mehrerer historischer Arbeitskreise und wissenschaftlicher Kommissionen im In- und Ausland. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der englischen Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts und der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts.

Political violence negotiates a line of exclusion which, beyond the study of social protest, marks the revolutionary transgression of modern politics ever since the French Revolution. After the First World War a war-born culture of violence provided the symbolic frame for often demonstrative brutality in political conflict, which broke loose of the political calculation of means and ends and showed all signs of irrational escalation. The performative character of such violence transported a religious meaning into secular modernity, which is hard to fathom nowadays although we are constantly reminded of the religious fervour in fundamentalist terro-

risism. This violent »contagion« is at the centre of the research project, which by looking closely at the historical »praxeology« of political violence argues that intrinsic values of violence must be taken into consideration when defining fascist movements as political religions.

Historical context and political legitimation certainly define the format and changing face of violent conflict in the civil war which raged in Austria and in Italy as well as the proxy civil war which was unleashed by the National Socialists later in the Weimar Republic as a way to spread fear and terror. Yet, we find that in this extreme state of political violence elements of a self-propelled rationale are at work, which tend towards its escalation and eventual self-destruction. The experience and the show of excessive violence in political conflict fed on a veritable »myth of violence«

(George Sorel) which deliberately drew on fundamental forms of religious life. The manful assertion in the violence of the SA and the squadri was, therefore, not just about male bonding or social frustration. It played out a revivalist experience of self-victimisation which defined the violent act of transgression as a proof of fundamentalist politics in itself.

Demonstrative political violence thus can also be seen as a deliberate public performance of a quasi-religious urge for salvation, which even condoned murderous excesses. By the degree to which Adolf Hitler himself bought into this double-play of violent transgression – not just with his political confessions, but even more with his actual involvement in murder such as in the so-called »Roehm-Putsch« – he profited from the extra-ordinary fascination which is conferred by the

charisma of violence. It is, therefore, not sufficient to look for ritual or dogma alone, when defining these political movements as political religions. The »cult of will« and the »myth of violence« pretended to offer ultimate proof of the »extra-ordinary« power of victimisation, which, according to René Girard, confers holy status.

In the historical context of the interwar years culture of violence the emotional mechanism of the promise of a »politics of salvation« through violence can be studied as a model for the »religious language« of violence and the transformation of extreme political movements into political religions also in other circumstances. In the face of modern fundamentalist terrorism it may serve as a reminder that it is not necessarily the violence which is in the religion but the religion which is in the violence that needs to be confronted.



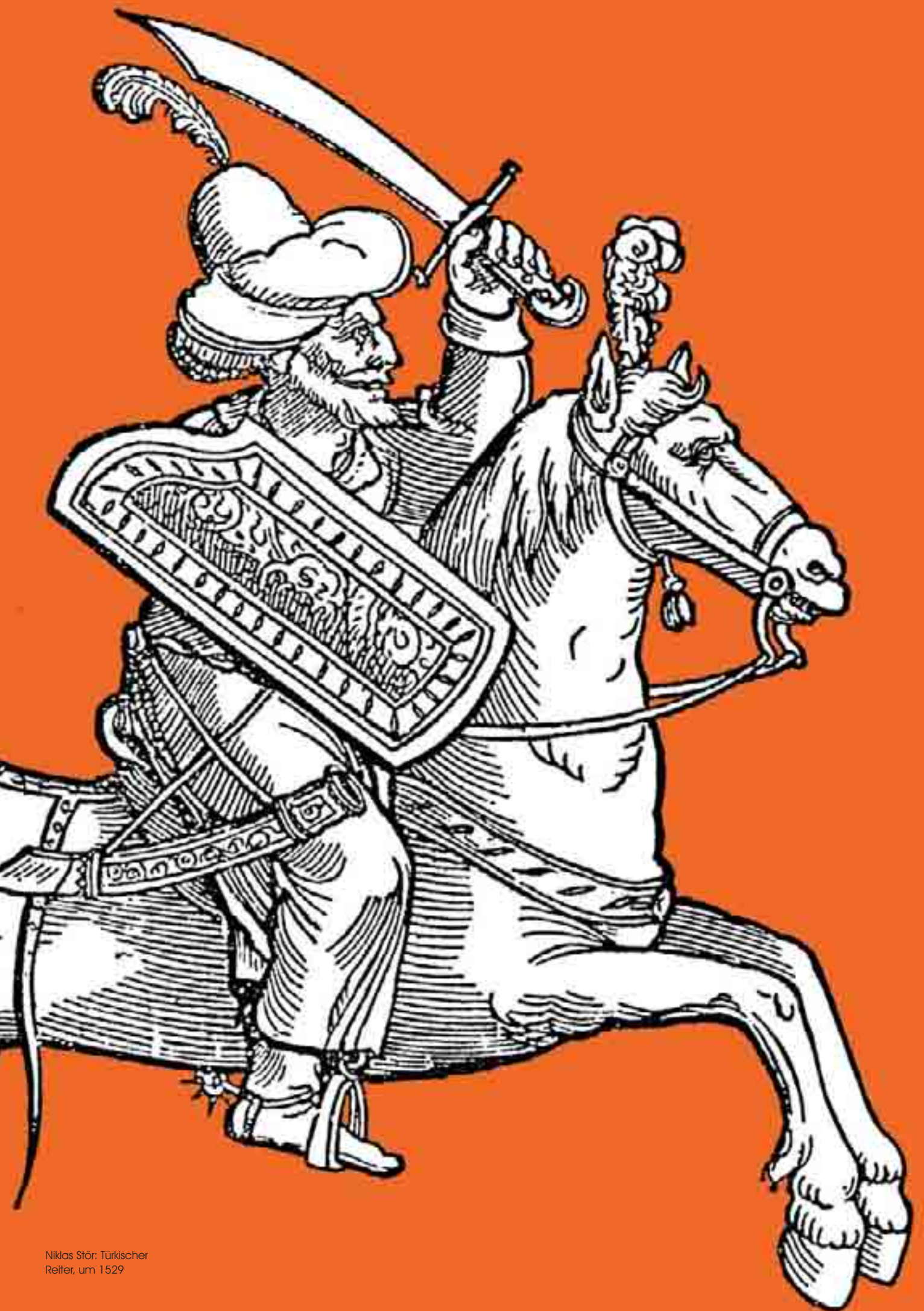
Gestalten Sie Ihre Zukunft mit Merck!

Als Praktikant, Diplomand, Absolvent, Doktorand arbeiten Sie verantwortungsvoll und werden durch interessante Aufgaben gefördert. Das kann die für Ihren Beruf nötigen Sie ist ein wichtiger Teil von.

Wir können Ihnen außerdem noch Folgendes in einem sehr attraktiven Umfeld bieten:

Interessante und herausfordernde Aufgaben

come2merck.de



Niklas Stör: Türkischer Reiter, um 1529

Als die von dem ersten christlichen Kaiser Konstantin im Jahre 330 gegründete römische Reichshauptstadt Konstantinopel am 29. Mai 1453 durch die Truppen des jungen osmanischen Sultans Mehmed II. erobert und das Ende des byzantinischen Reiches besiegelt wurde, ging nicht nur ein auratischer Symbolort der Christenheit dahin. Der Untergang Konstantinopels löste in der okzidentalen Christenheit vielmehr ein Bedrohungssyndrom aus, dessen Fernwirkungen im wahrsten Sinne des Wortes globale waren. Denn die Entdeckungsfahrten Vasco da Gamas und Christoph Kolumbus' sollten auch dazu dienen, die Einschließung des Christentums in seine europäischen Kernländer, die durch die osmanische Expansion im Laufe des 15. Jahrhunderts dramatisch verstärkt worden war, aufzusprengen, um in »Indien« »Christen und Gewürze« zu finden und die Abhängigkeiten von muslimischen Händlern zu überwinden. Die Synchronie der Entdeckung Amerikas und des Abschlusses der Reconquista, der Rückeroberung der muslimischen Restherrschaft in Spanien, die mit der Eroberung Granadas im Jahr 1492 vollendet wurde, war alles andere als zufällig: Die vereinigten Königreiche Kastilien und Aragonien standen in lebendiger Konkurrenz zur führenden portugiesischen Seefahrernation, begünstigten den Aufstieg des handelskapitalistischen Bürgertums und wussten eine missionarisch-expansive, kämpferisch anti-islamische Kirche an ihrer Seite. Auch wenn sich das diffizile und komplexe Geflecht, das zur geographischen Expansion Europas führen sollte, nicht auf einen Nenner herunterrechnen lässt: Die Konkurrenz zur islamischen Welt, die man seit 1453 vornehmlich als barbarisch und aggressiv wahrnahm, bußtheologisch als Gottesgeißel oder apokalyptisch als Antichristen entschieden ablehnte, für kaum besiegbare und praktisch un-

bekehrbar hielt, bildet ein Motiv, das Denken, Fühlen, Handeln, kollektive Mentalitäten und Selbstverständnis des »christlichen Europa« in mehr oder minder starkem Maße mitbestimmte.

Nicht zuletzt der Leitbegriff, in dem sich der christliche Okzident, die unter der Jurisdiktionsgewalt des römischen Papstes gesammelte lateineuropäische Chri-

stianitas, als religiöse und kulturelle ‚Einheit‘ entwarf, erfand und imaginierte – *Europa* – verdankte seine neuerliche Konjunktur der Abgrenzung gegenüber dem Türken im Gefolge der Eroberung Konstantinopels. Die Beschwörung der Einheit des »christlichen Europa« gegen die bedrohlichen Glaubensfeinde aus dem Osten erhielt durch die prominente Verwendung des Europa-Begriffs in einer Reichstagsrede Enea Silvio Piccolominis, des späteren Papstes Pius II. von 1454, eine nachhaltige Popularisierung. Nachdem die barbarischen Türken die Christen schon vorher aus Afrika und Asien vertrieben hätten, haben sie nun in Europa selbst, »das heißt in unserem Vaterland (patria), in unserem eigenen Haus, in unserer Heimat« zugeschlagen und die Christenheit zu Boden geworfen. Europa, die im Papst spirituell repräsentierte Einheit der Christenheit, solle sich in der Verteidigung gegen den gemeinsamen Feind als militärisch-politische Handlungseinheit formieren und der Bedrohung seiner Existenz und seiner Identität durch konzertierte Abwehrmaßnahmen in Form von Kreuzzügen entgegenreten. Dem christlichen Glau-

Antichrist und Gottesgeißel

Christlich-islamische Konfliktszenarien in Spätmittelalter und früher Neuzeit

Thomas Kaufmann

ben, illustriert, dass auch die medientechnische Revolution des 15. Jahrhunderts mit der Türkengefahr innerlich zusammenhing. Türkengefahr und Medienrevolution bedingten einander geradezu: Das Bedrohungsimaginarium der Europa verwüstenden Türken steigerte die Nachfrage nach entsprechenden Druckschriften, die informierten, warnten, Gräueltat beschrieben oder Endzeitszenarien

nen, illustriert, dass auch die medientechnische Revolution des 15. Jahrhunderts mit der Türkengefahr innerlich zusammenhing. Türkengefahr und Medienrevolution bedingten einander geradezu: Das Bedrohungsimaginarium der Europa verwüstenden Türken steigerte die Nachfrage nach entsprechenden Druckschriften, die informierten, warnten, Gräueltat beschrieben oder Endzeitszenarien

Anonym, 1529
(Illustration Liedtext
von Jörg Darpach)



entwarfen, und die entsprechende Publizistik schuf und verbreitete eben dies, was sie voraussetzte: das Bild des barbarischen Christenfeindes, der immer bedrohlicher näher rückte, immer größere Anforderungen der Gegenwehr provozierte, als göttliche Zuchtrute immer unbarmherzigere Schläge der Vergeltung auf die unbußfertige Christenheit niedergehen ließ und immer umfassendere Strategien der Heilsvorsorge erforderlich machte. Das als massive reale, imaginierte oder gefühlte Bedrohung erlebte osmanische Reich bildete den einen »abstoßenden Pol« (Le Goff) der Identitätsbildung und -behauptung des christlichen Europa.

Die Dramatik der Türkengefahr speiste sich natürlich nicht zuletzt aus den Nachrichten über die militärischen Erfolge der Osmanen. Denn diese Nachrichten enthielten nicht nur die unumgänglichen Fakten – 1516 die Eroberung Syriens, 1517 die Einnahme Ägyptens und die Zerstörung des Mamluken-Reichs, 1521 die Eroberung Belgrads, 1522 die Eroberung von Rhodos, 1526 die Schlacht bei Mohács und Beendigung eines unabhängigen ungarischen Königreichs, 1529 die erste osmanische Belagerung Wiens, 1538 der Sieg über die venezianische Flotte, 1541 die Eroberung Budas und die Annexion Mittelungarns –; die Nachrichten transportierten oder

verstärkten bußtheologische Wertungen und geschichtstheologische Deutungsmuster, die die Unabwendbarkeit eines nahe bevorstehenden endzeitlichen Gesamtsieges des Türken über die verkommene Christianitas einschärfen und das schuldhaft Versagen ihrer politischen Repräsentanten, die zu konzertierten Aktionen gegen den gemeinsamen Feind aus Eigennutz unfähig waren, in schärfstem Tone geißelten. Dass sich auch Luther für die Botschaft eines inkriminierten und inhaftierten Franziskanermönchs namens Johannes Hilten empfänglich zeigte, der angekündigt hatte, dass der Türke um 1600 kommen und ganz Europa vernichten werde, stellte ihn nicht in einen Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Zeitgenossen. Allenfalls darin, dass der Wittenberger Theologieprofessor ständig im Angesicht dieser Türkendrohung lebte – er hatte die Hiltensche Prophetie mit Kreide an die Wand seiner Studierstube geschrieben –, unterschied ihn wohl von einigen seiner Mitmenschen.

Die Furcht vor der als Gottesstrafe gedeuteten endzeitlichen Inbesitznahme Europas durch die Türken, die durch die militäri-

schen Bedrohungskonjunkturen immer wieder angefacht wurde, sistierte den Fremden aus dem Osten als das Gegenteil des Eigenen. Im Rahmen der Alteritätskonstruktion des Türken, die ihm das Christliche und Europäische kontrastiv gegenüberstellte, spielte die Religion eine Schlüsselrolle, denn allein auf dem religiösen Feld ließ sich jene Eindeutigkeit gewinnen, die in Bezug auf andere kulturelle Betätigungsfelder, in denen der Türke zumeist eindeutig als überlegen galt, nicht zu gewinnen war. Die eindrucksvollen kulturellen Höchstleistungen des Türken auf dem Gebiet der Architektur, des Militärwesens, der höfischen Repräsentationskunst, der Disziplinierung der Untertanen und der Frauen, die in Reisebeschreibungen oder Gefangenschaftsberichten europaweit bekannt gemacht, ja geradezu emphatisch geschildert wurden, bewertete man zumeist als Blendwerk des Teufels, das dazu dienen sollte, die Christenheit an ihrem Eigenen irre zu machen und zur Verleugnung des Glaubens an ihren Heiland Christus zu veranlassen.

Sebald Beham:
Die Belagerung
Belgrads 1521, 1522



Graduiertenkolleg »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike«

(red.) Die Erforschung des spannungsreichen Verhältnisses von Polytheismus und Monotheismus sowie die Auswirkungen der religiösen Systembildungen auf das Weltbild und die Weltgestaltung in der orientalischen und grie-

chisch-römischen Antike steht im Mittelpunkt des Graduiertenkollegs »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder« an der Universität Göttingen. Das Kolleg nahm zum Wintersemester 2004/2005 seine Arbeit auf und ist in die neu strukturierte Doktorandenausbildung im Rahmen der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften eingebunden.

Obwohl die drei Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam heute als monotheistische Religionen in Erscheinung treten, haben sie alle eine polytheistische Vorgeschichte, in der viele Götter miteinander und mit dem einen Gott in Konkurrenz standen. Anhand ausgewählter Fallbeispiele werden die historischen, kultur- und geistesgeschichtlichen Wurzeln der drei monotheistischen Weltreligionen freigelegt und so ein Beitrag zum tieferen Verständnis ihres gegenwärtigen Erscheinungsbildes geleistet.

Das Graduiertenkolleg ist an der Philosophischen und an der

Theologischen Fakultät angesiedelt und interdisziplinär angelegt. An dem umfangreichen Forschungs- und Ausbildungsprogramm sind folgende Fachgebiete und Lehrstühle beteiligt: Ägyptologie, Altorientalistik, Iranistik, Arabistik und Islamwissenschaften, Klassische Philologie (Gräzistik und Latinistik) sowie Evangelische Theologie mit den Fächern Altes Testament, Neues Testament und Orientalische Kirchengeschichte/Ökumenische Theologie. Die Judaistik ist ebenfalls kooperativ angeschlossen. Sprecher des Kollegs, dem gegenwärtig 15 Doktoranden und Doktorandinnen angehören, zwei Postdoktoranden und zehn Kollegiaten im Gaststatus, sind Prof. Dr. h.c. Hermann Spieckermann und Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz.

Darüber hinaus sind internationale Forscher unter anderem aus den USA, der Türkei und Israel dem Kolleg verbunden, die zu den

regelmäßig veranstalteten Symposien nach Göttingen kommen. Symposien und Vorlesungsreihen fanden zu den Themen Pantheon und Politik (2004), Gott und die Götter bei Plutarch (2005), Die Welt der Götterbilder (2005),



Christen und Muslime im Dialog (2006) sowie Zorn und Barmherzigkeit der Götter (2006) statt. Im Sommersemester 2007 gestaltet das Kolleg die zentrale Ringvorlesung der Universität. Sie trägt den Titel »Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht« und eröffnet die zweite Förderperiode, die sich auf die Erforschung personaler und nicht-personaler Gottesvorstellungen konzentriert. Mit der Ringvorlesung präsentiert sich das Kolleg im Rahmen des »Jahres der Geisteswissenschaften 2007«.

Reinhard Gregor Kratz, Hermann Spieckermann (Hg.)
Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder.
Polytheismus und Monotheismus in der
Welt der Antike, 2 Bde., Tübingen 2006

Doch der Türke – so ein Grundzug der religionskulturellen Apologetik der *Turcica* des 15. und 16. Jahrhunderts – verdanke seine Macht, Größe und Strahlungskraft der diabolischen Herabsetzung der kirchlichen Lehre, von der er ausgegangen sei. Die noch durch aktuelle Feuilletons geisternde These, der Islam basiere im Kern auf einer christlichen Häresie, wurzelt in den spätantiken häsiologischen Deutungstraditionen seit Johannes Damascenus. Aufgrund ihrer Herkunft aus einem Milieu christlichen Renegatentums verfüge die »secta« der »Mehometistae« oder »Theorici« (so eine Etymologie für die Türken) über spirituelle Kräfte, mit deren Hilfe sie die Christen verführen könne und eine exakt entsprechende Gegenreligion, eine Anti-Kirche, ausbildete. Als diabolisch pervertiertes Derivat des Eigenen konnte die türkische Religion von christlichen Apologeten deshalb nach Maßgabe der eigenen okzidentalen Tradition taxiert und kritisiert werden: Die Türken kennen keine Erbsünde, dem Beschneidungsritual fehle jede sakramentale Qualität, ihre Theologie sei, verglichen mit der christlichen, närrisch und banal, der Koran repräsentiere eine abwegige Fehlinterpretation biblischer Traditionen und liefere nichts anderes als ein starres Regelwerk zur Einübung von Kadavergehorsam. Die Fixierung auf die Einzigkeit Allahs, Monotontheismus des Islam, sei ein

»Köhler-Glaube« (fides carbonaria), also ein bloß autoritätsgeneriertes, nicht personal angeeignetes Fürwahrhalten: »Denn was soll das geglaubt oder bekennt heißen / es ist kein Gott / denn der einig Gott? Was ist denn derselbige? Und wie heisset er? Davon weiß kein Türk nichts zu sagen / und ist eben so viel gesagt / als spreche einer / ich gleub einen Gott / ich weiß aber nicht / wer er ist. Das ist eben der recht Köhlers Glaub. Den Glauben können auch die Teuffel sprechen [...]«

Die christliche Wahrnehmung des Türken erfolgte aus einer Perspektive der krisenhaft erlebten militärisch-politischen Unterlegenheit heraus. Der Türke konfrontierte die lateineuropäische Christenheit mit ihren eigenen Organisationsschwächen. Und das Europakonzept diente den habsburgischen Kaisern eben dazu, jene *Einheit* als handlungsfähige Größe ideenpolitisch zu inszenieren und zu postulieren, deren das in nationale, territoriale, schließlich konfessionelle Sonderinteressen zersplitterte Europa entbehrte und derer es doch so dringend bedurfte, um gegen den Türken zum Erfolg zu kommen. Als Gegenbild der eigenen, der europäischen Differenz- und Pluralitätserfahrung erschien der Türke als Inbegriff eines monolithisch geschlossenen, autoritär gesammelten, machtvoll geeinten Herrschaftssystems.

Die religionskulturelle und politiktheoretische Konstruktion des

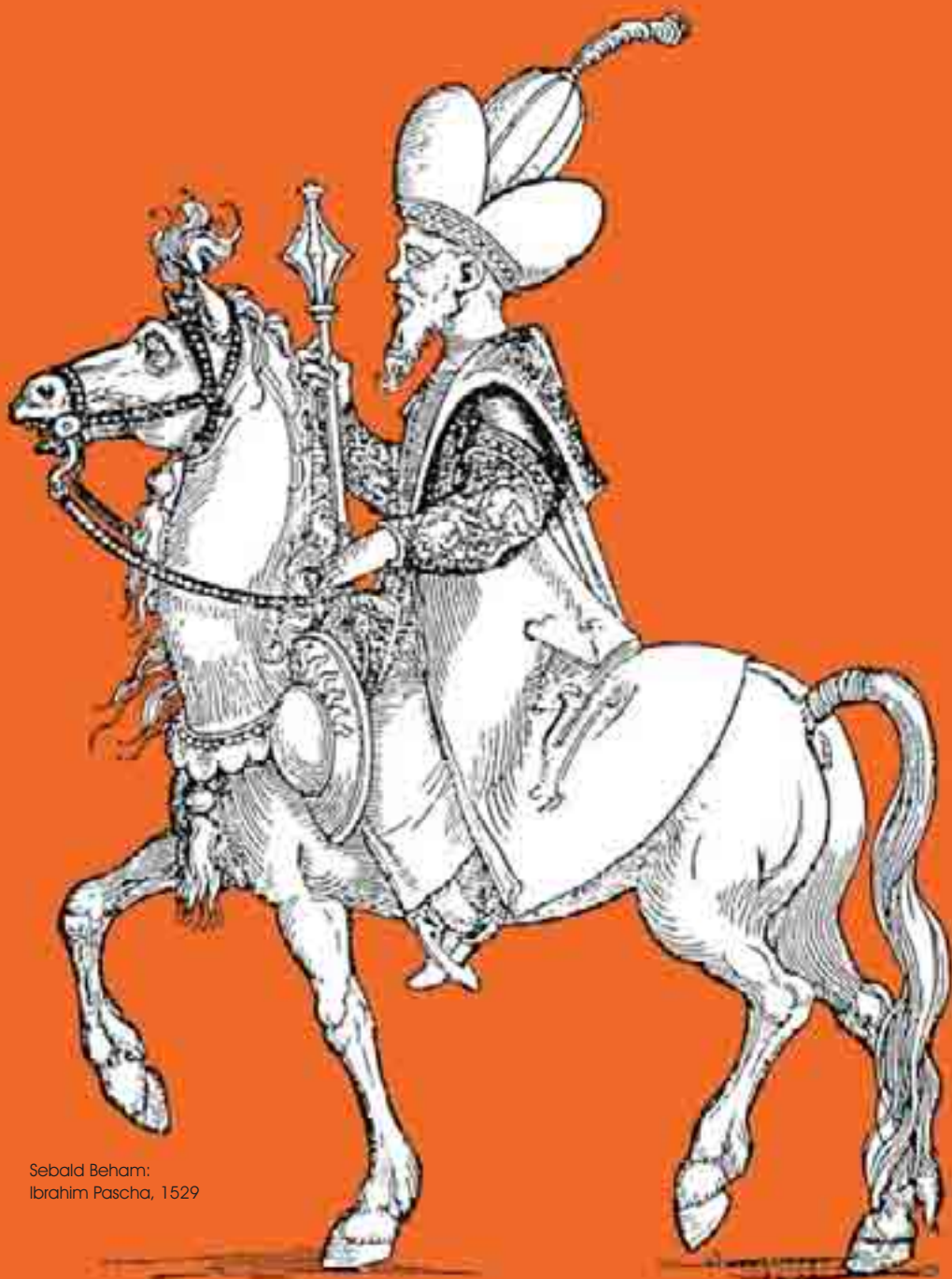
Türken als des Anderen seiner selbst, als Depravations- oder Inversionsgestalt des Eigenen, basierte auf Emotionen der Faszination und der Furcht, der Attraktion und der Aversion. Diese spätmittelalterfrühneuzeit-spezifische Dialektik der Gefühlslagen im Verhältnis zum Türken, aus der allmählich das aufklärerische Vexierbild des weisen und edlen Orientalen emporsteigen sollte, setzte eine wohl für den lateineuropäischen Kulturraum im Ganzen charakteristische Intensität der Feindeswahrnehmung, der gründlichen Beschreibung seiner Besonderheiten, der peniblen ethnographischen Episteme frei. Die Darstellung der Sitten und Gebräuche, der Riten, Lebens- und Ernährungsgewohnheiten, der Hygiene, der religiösen Praktiken, aber auch der militärischen und politischen Organisationsformen bildete einen integralen Bestandteil der lateineuropäischen Auseinandersetzung mit dem Türken. Und selbst auf das Gebiet der Koranstudien drängten die Europäer vor, nicht zuletzt stimuliert durch den ersten Druck einer lateinischen Koranübersetzung in Basel (1543, mit Vorreden Luthers und Melanchthons). Man bemächtigte sich also des Fremden und Feindlichen, das man militärisch nicht niederzuringen vermochte, auf dem Weg des kulturellen Verstehens und der analysierenden Durchdringung der siegreichen fremden Macht. Aus der Krise der militärischen Unterlegenheit folgte



kein fundamentaler kultureller Selbstzweifel der Europäer, da man sich der eigenen, der christlichen Wahrheit religiös gewiss war.

Der konfessionelle Gegensatz, der die innere Zerrissenheit Latein Europas im 16. Jahrhundert dramatisch steigerte, dürfte mittelbar dazu beigetragen haben, den christlich-islamischen beziehungsweise türkisch-europäischen Antagonismus zu reduzieren oder zu transformieren. Denn man entdeckte nun allenthalben *Türken* in den anderen Konfessionen. Die Katholiken sahen etwa im protestantischen Ikonoklasmus eine Turkisierung des Christentums, die Lutheraner denunzierten die katholische Ritenobservanz als servilen Turkismus, die Lutheraner warfen den Calvinisten in Bezug auf die Christologie türkischen Arianismus vor, und Vertreter des »linken Flügels« der Reformation hofften auf die Osmanen, die die ganze repressive Ordnungswelt der verfassten Kirchentümer hinwegfegen und das Gottesreich heraufführen sollten.

Doch auf der politischen Ebene des Reichstages war es nicht zuletzt die »Türkenfrage«, die die Zusammenarbeit der konfessionell konkurrierenden Ständeblöcke erforderlich machte und insofern integrativ wirkte. Die Protestanten ließen sich ihre Unterstützung der kaiserlichen Türkenabwehr mit der Bestandsicherung der eigenen konfessionellen Existenz politisch abkaufen. Auch im Kontext des europäischen Bündnissystems spielte das osmanische Reich spätestens seit den 1530er Jahren eine zentrale Rolle, gleichviel, ob man es religiös perhorreszierte und kulturell dämonisierte. Im Modus des Handelsgütertransfers, der sublimem Beobachtung, der Attraktion, aber auch der Strittigkeit und der mit der türkischen Kultur gegebenen Herausforderung für das kulturelle Selbstverständnis Europas war die Türkei lange vor dem türkischen Mokka in Europa angekommen.



Sebald Beham:
Ibrahim Pascha, 1529

The conquest of Constantinople by the troops of the Ottoman Empire (1453) triggered off a threat syndrome in the Christian Occident, the effects of which were in the truest sense of the word global, for the voyages of discovery undertaken by Vasco da Gama and Christopher Columbus were also intended to find »Christians and Spices« in »India« and to put an end to dependence on Muslim merchants. Competition with the Islamic world, which since 1453 had been largely perceived as barbaric and aggressive, provides a motive which to a greater or lesser extent determined the thinking, feeling, behaviour, collective mentalities and sense of identity of »Christian Europe«. The prevailing concept, in which the Christian Occident, the Latin-European Christianitas united under the jurisdiction of the Roman pope, designed, invented and imagined itself as a religious and cultural »unit« – Europe –, owed its latest revival to its separating itself off from the »Turk« after the conquest of Constantinople. The Ottoman Empire, regarded as a massive, real or perceived threat, formed the one »counter-pole« (Le Goff) in Christian Europe's formation and assertion of its identity. The drama of the Turk danger, of course, is fed not least by the



Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Jahrgang 1962, studierte evangelische Theologie an den Universitäten Münster, Tübingen und Göttingen. An der Georgia Augusta wurde er 1990 promoviert und habilitierte sich für das Fach Kirchengeschichte im Jahr 1994. 1996 übernahm er eine Professur an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Vier Jahre später (2000) nahm er den Ruf an die Georg-August-Universität Göttingen auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an. Im gleichen Jahr war er als Gastprofessor an der Ecole pratique des Hautes études in Paris (Frankreich) tätig. Im Jahr 1998 erhielt der Theologe den Akademiepreis der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Prof. Kaufmann ist im Vorstand des Zentrums für Mittelalter- und Frühneuezeitforschung (ZMF), Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen sowie Mitherausgeber verschiedener theologischer und kirchengeschichtlicher Monographienreihen und Fachzeitschriften.

news of the Ottoman's military successes: 1516 the conquering of Syria, 1517 the taking of Egypt and the destruction of the Mamluke empire, 1521 the conquering of Belgrade, 1522 the conquering of Rhodes, 1526 the Battle of Mohacs and the end of an independent Hungarian kingdom, 1529 the first Ottoman siege of Vienna, 1538 the victory over the Venetian fleet, 1541 the conquest of Buda and the annexation of Central Hungary. The fear of the Turk taking possession of Europe, felt to be an apocalyptic divine punishment, detained the »stranger« from the east as the opposite of one's own people. Within the framework of

the Turk's view of the world, which contrasts the »Christian« and the »European«, religion played a key role. The Turk, one was convinced, owed his power, greatness and charisma to the diabolic demotion of the church teaching which had been his starting point. The Turk confronted Latin-European Christendom with its own organisational weaknesses. And the concept of Europe made it possible for the Hapsburg emperors to stage and to postulate that »unit« as capable of acting on its own account in the realm of political thought, something that Europe was lacking, split as it was into national, territorial and finally confessional interests. As a contrast of his own, the European experience of differences and plurality, the Turk seemed to be the quintessence of a monolithically closed, authoritarianly collected, powerfully united system of rule. The confessional contrast which dramatically intensified the inner turmoil of the Latin-Europe in the 16th century contributed towards reducing Turkish-European antagonism as the Turk was discovered everywhere in the other confessions. On the political level it was not least the Turkish question that made co-operation between competing points of view necessary and thus had an integrating effect.



Zentrum für die Kulturen Europas und des Mittelmeerraumes in der Antike (KEMA)

(red.) Das Zentrum für die Kulturen Europas und des Mittelmeerraumes in der Antike (KEMA) wurde 2004 als interdisziplinär ausgerichtete wissenschaftliche Einrichtung der Philosophischen Fakultät in Kooperation mit der Theologischen Fakultät an der Universität Göttingen gegründet. Das Zentrum hat das Ziel, die Forschungs- und Lehraktivitäten auf dem an der Georgia Augusta traditionell bedeutenden Gebiet der Altertumswissenschaften weiterzuentwickeln sowie fächerübergreifende Forschung über die antiken und vorantiken Kulturen Europas und des Mittelmeerraumes voranzutreiben.

Weiterhin ist die Entwicklung, Organisation und Koordinierung neuer geisteswissenschaftlicher Studiengänge im Rahmen der Bachelor-Master-Struktur eine der Hauptaufgaben des Zentrums. Dem KEMA gehören die Seminare für Altorientalistik, für Ägyptologie und Koptologie, für Ur- und Frühgeschichte und für Klassische Philologie an. Beteiligt sind des weiteren das Althistorische Seminar, das Archäologische Institut, die Abteilung Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte sowie aus der Theologischen Fa-

kultät das Institut für Ökumenische Theologie und orientalische Kirchengeschichte. Direktor des KEMA ist der Altphilologe Prof. Dr. Peter Kuhlmann vom Seminar für Klassische Philologie.


Die Einwerbung und Betreuung von Drittmittelprojekten und damit die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses ist eine wesentliche Aufgabe des Zentrums. In Planung ist dazu die Einrichtung einer Forschergruppe zur Entstehung und Entwicklung der Altertumswissenschaften unter Berücksichtigung der besonderen Stellung der Universität Göttingen. Das Zentrum und seine Mitglieder kooperieren national und international mit zahlreichen Wissenschaftseinrichtungen. Es sind dies unter anderem das Deutsche Archäologische Institut in Berlin mit Dependancen in Athen (Griechenland), Kairo (Ägypten), Madrid (Spanien) und Rom (Italien) sowie die Hebrew University Jerusalem (Israel) und die Facheinrichtungen der Universitäten Basel (Schweiz) und Oxford (Großbritannien).

In der Lehre werden am Zentrum die Fächer aus dem Bereich der Altertumswissenschaften koordiniert, die seit dem Winter-

semester 2006/2007 in den von der Philosophischen Fakultät angebotenen Zwei-Fächer-Bachelor-Studiengang integriert sind. Gleichzeitig bietet das KEMA den Monofach-Studiengang »Antike Kulturen« an, der in seiner inhaltlichen Vielfalt und strukturellen Flexibilität ein bundesweit bisher einzigartiges Angebot darstellt. Das Spektrum umfasst die Fächer Altorientalistik, Ägyptologie, Koptologie, Ur- und Frühgeschichte, Alte Geschichte, Klassische Archäologie, Griechische Philologie, Lateinische Philologie, Spätantike und Christlicher Orient. Gegenstand der Ausbildung sind die Kulturen des frühen europäischen Raumes sowie des Mittelmeeres und seiner Peripherie, vor allem das ur- und frühgeschichtliche Europa, Griechenland, das Römische Reich, Syrien-Palästina, Ägypten und Mesopotamien. Der Bachelor-Studiengang »Antike Kulturen« wird in einen für 2009/2010 geplanten Master-Studiengang einmünden.

In der Öffentlichkeit wird sich das KEMA zum Jahr der Geisteswissenschaften 2007 im Wintersemester 2007/2008 mit einer Vortragsreihe zum Thema »Stadt in der Antike« präsentieren.





Sie gewähren Einblick in Auseinandersetzungen innerhalb des Judentums, die vor über 2000 Jahren die Gemüter in Palästina bewegten. Die Rede ist von den Überresten der annähernd 900 Handschriften hebräischer, aramäischer und griechischer Texte, die in den Jahren 1947 bis 1956 in der Wüste Juda bei der Ruinenstätte Chirbet Qumran und weiteren Orten am Toten Meer gefunden wurden. Sie stammen aus der Zeit zwischen 250 vor und 150 nach Christus. Von besonderem Interesse sind dabei die Zeugnisse der Gemeinschaft von Qumran. Sie geben Einblick in das Leben und die radikale Ideenwelt dieser besonderen Gruppierung des antiken Judentums. Die Qumranforschungsstelle an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen beschäftigt sich mit diesen Zeugnissen der jüdischen Religionsgeschichte, die bei ihrer Entdeckung vor rund sechzig Jahren großes Aufsehen erregt.

Die Texte vom Toten Meer

Innerjüdische Konflikte im Zeitalter des Hellenismus

Reinhard Gregor Kratz

Zu berichten ist von einer Arbeit, die vergleichsweise in der Stille geschieht: die wissenschaftlichen Vorhaben der Qumranforschungsstelle an der Georg-August-Universität Göttingen. Hier werden die Texte vom Toten Meer in dreierlei Hinsicht untersucht: erstens auf ihre materielle Beschaffenheit, zweitens auf ihre sprachliche Gestalt, und drittens auf ihre literatur- und theologiegeschichtliche (mithin auch religions- oder kulturgeschichtliche) Stellung im Kontext der Überlieferung des antiken Judentums. In der einen oder anderen Weise haben alle drei Aspekte mit den Konflikten zu tun, von denen die Texte zeugen.



Die materielle Rekonstruktion

Die Originale der Handschriften bestehen aus Leder oder Papyrus und befinden sich in einem sehr schlechten Zustand. Nur neun der rund 900 Handschriften, also ein Prozent des gesamten Materials, sind annähernd vollständig als Schriftrolle erhalten. Von den übrigen sind nur kleinere oder größere Bruchstücke übrig geblieben. Doch haben die Beschädigungen auch ihr Gutes: Von Hartmut Stegemann, dem 2005 verstorbenen ehemaligen Leiter der Forschungsstelle, wurde ein Verfahren entwickelt, wie man anhand von Bruchkanten, Löchern und sonstigen Spuren der materiellen Beschaffenheit den Ort der Fragmente in einer Schriftrolle bestimmen und mit einigem Glück den Umfang der ganzen Rolle berechnen kann. Hierfür sind Höhe und Breite einer Textspalte (Kolumne) auszumessen, Zeilen und Buchstaben zu zählen, Nahränder und sich gleichende Beschädigungsprofile zu identifizieren und deren Abstände in Relation zur Wicklung einer Schriftrolle zu berechnen. Auf diese Weise wurde in Göttingen bereits eine ganze Reihe von materiellen Rekonstruktionen durchgeführt, deren Ergebnisse in die Edition der Texte eingegangen sind.

Der schlechte Erhaltungszustand, der diese Arbeit nötig macht, erzählt von der bewegten Geschichte der Handschriften. Sie wurden in elf Höhlen am Nordwestende des Toten Meeres deponiert, um sie vor der Vernichtung durch die Römer zu retten. Woher sie stammen und wer sie versteckt hat, ist schwer zu sagen. Es gibt gute Gründe, die Texte in den Höhlen mit der Siedlung in Chirbet Qumran zusammen zu sehen und beides mit der Gruppe der Essener in Verbindung zu bringen, von denen antike Quellen berichten. Die Essener gelten als eine besonders fromme Gruppe, die sich im Unterschied zu den aus dem Neuen Testament bekannten Pharisäern

und Sadduzäern durch religiösen Rigorismus auszeichnete. Die Beschreibung stimmt in vielen Punkten mit dem Bild überein, das man aus den Texten vom Toten Meer von der Gruppierung gewinnt, die sich hier einfach »die Gemeinschaft« (hebräisch: ha-yachad) nennt.

Vor solchem Hintergrund nimmt es nicht wunder, dass diese Gemeinschaft alles daran setzte, ihre heiligen Schriften nicht in die Hände von Heiden fallen zu lassen. Obwohl sie gar nicht aktiv an den beiden jüdischen Aufständen gegen die römische Oberherrschaft in Palästina der Jahre 66 bis 74 n. Chr. und 132 bis 135 n. Chr. beteiligt war, musste auch sie das Schlimmste befürchten. Solange es noch ging, wickelte man die Schriftrollen sorgsam in Leinentücher ein und barg sie in Tonkrügen, als dann die Zeit drängte, brachte man sie auch ohne Behältnisse in die Höhlen, um sie vor den heranrückenden römischen Soldaten, die sie verunreinigen und vernichten würden, in Sicherheit zu bringen. Hier lagen sie und waren der Witterung ausgesetzt.

Einige der Höhlen scheinen schon im Altertum entdeckt und teilweise ausgeplündert worden zu sein. Und um 800 n. Chr. schreibt ein Patriarch, Timotheus I. von Seleukia, er habe von glaubwürdigen Zeugen gehört, dass zehn Jahre zuvor in einer Felshöhle in der Nähe von Jericho Bücher in hebräischer Schrift gefunden worden seien – durch einen Zufall, indem der Hund eines arabischen Jägers verschwand und nicht mehr zurückkehrte, sein Herr ihm bis in die Felshöhle folgte und dort die Bücher entdeckte. Natürlich wissen wir nicht, ob diese Funde in den uns bekannten Höhlen von Qumran oder anderswo gemacht wurden. Doch sprechen die geographische Lage und die Fundumstände eigentlich dafür.

Was von den Schriftrollen übrig geblieben und nicht durch Wind und Wetter oder durch frühere Funde verloren gegangen ist, wurde erst 1947 wieder entdeckt – wiederum durch einen Zufall. Diesmal war es ein arabischer Hirtenjunge, der einer entlaufenen Ziege nachging oder, wie es in anderen Berichten heißt, gern Steine in Felsspalten warf und dabei einen der Tonkrüge traf, in denen die Schriftrollen lagerten.

Fragmente der Handschriften von Qumran. Abbildungen: Qumranforschungsstelle der Universität Göttingen



Die weitere Geschichte bis zur Entdeckung der letzten Höhle im Jahr 1956 ist geprägt von den politischen Konflikten im ehemaligen britischen Mandatsgebiet und den Rivalitäten zwischen den beteiligten Gruppen und Staaten, die um die Besitz-, Eigentums- und Publikationsrechte an den Schriftrollen wetteiferten. Um diese Geschichte haben sich zahlreiche Legenden gebildet, die bis heute das Bedürfnis der Medien nach Skandalen befriedigen, sich aber alle längst als falsch herausgestellt haben. Richtig ist, dass es sich um den wohl spektakulärsten und wichtigsten Handschriftenfund des 20. Jahrhunderts handelt.

In den Jahren 1956 bis 1958 wurden die Handschriften von verschiedenen Ländern Stück um Stück für das Israel-Museum (unter israelischer Verwaltung) oder das Rockefeller-Museum in Jerusalem (bis 1967 unter jordanischer Verwaltung) angekauft und ihre Erforschung einem internationalen Team von Wissenschaftlern übertragen. Dieses Team machte sich sogleich daran, die Tausende von Fragmenten, die schon durch so viele Hände gegangen waren, zu identifizieren und zu sortieren, zu katalogisieren und zu fotografieren, zu entziffern und zu veröffentlichen. Auf dieser grundlegenden Arbeit baut die materielle Rekonstruktion auf, die heute in Göttingen geleistet wird und mit der Wiederherstellung mancher Texte (wie 4QMidrEschat durch Privatdozentin Dr. Annette Steudel oder 4QpHos durch Dr. Roman Vielhauer) nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, die innerjüdischen Konflikte besser zu verstehen, die sich damals abspielten.

Das Qumran-Lexikon

Nachdem die erste Edition der Textfunde Anfang 2000 von einem internationalen Editorenteam unter der Herausgeberschaft von Professor Emanuel Tov (Jerusalem) offiziell abgeschlossen wurde und in 39 Bänden der Reihe »Discoveries of the Judaean Desert« (DJD) und einigen anderen Ausgaben nahezu vollständig vorliegt, ist die Qumranforschung in eine neue Phase getreten. Eine der zentralen Aufgaben besteht in der philologischen und lexikographischen Erschließung der Texte. Durch die Entdeckung der Texte vom Toten Meer hat sich die Basis unseres Wissens über die hebräische und aramäische Sprache erheblich verbreitert. Denn in Qumran wurden nicht nur die ältesten Handschriften der Bibel gefunden, sondern auch die hebräischen und aramäischen Originale von jüdischen Schriften, die bisher nur in sekundären Versionen vorlagen, das heißt in griechischer oder äthiopischer Übersetzung, sowie Schriften, die wir bis dahin gar nicht kannten. Die Texte schließen eine sprachgeschichtliche Lücke, die bisher zwischen dem Biblischen und dem späteren Rabbinischen Hebräisch beziehungsweise Aramäisch klaffte.

In einem zunächst von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten, seit dem 1. Januar 2006 an der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im so genannten Akademienprogramm von Bund und Ländern angesiedelten Langfristprojekt wird in Göttingen mit den modernsten Mitteln der elektronischen Datenverarbeitung ein philologisches Lexikon über die nichtbiblischen

hebräischen und aramäischen Texte vom Toten Meer erarbeitet. In einer eigens dafür konzipierten Datenbank werden sämtliche Texte und Lesungen einzelner Stellen erfasst und für jedes einzelne Wort (Lemma) die sprachgeschichtliche Ableitung geklärt (Etymologie), die belegten Formen gebucht (Morphologie) und die verschiedenen Bedeutungen dokumentiert (Semantik).

Auch diese Arbeit hat etwas mit den Konflikten zu tun, von denen die Texte Zeugnis geben. Sie ist einer Sprache gewidmet, die in den Texten vom Toten Meer eine Art Renaissance erlebte. Bis dahin war das Hebräische, das nur noch von Priestern und Gelehrten gepflegt wurde, weitgehend vom Aramäischen verdrängt worden, der Amtssprache im Westen des persischen Reiches (539 bis 333 v. Chr.), die in der ganzen Zeit des Zweiten Tempels (520 v. Chr. bis 70 n. Chr.) die gesprochene Sprache der Juden in Palästina blieb. Mit Alexander dem Großen und seinen Nachfahren kam das Griechische dazu, das zunächst vor allem von den Juden in der ägyptischen Diaspora gesprochen und geschrieben, mit der Zeit aber auch von Juden in Palästina – neben dem weiterhin dominierenden Aramäischen – angenommen wurde.

Sowohl im Mutterland wie in der Diaspora war man bemüht, den Glauben der Väter und mit ihm die jüdische Identität im Gewand der neuen Sprachen zu bewahren. So finden sich schon in der Bibel, in den Büchern Esra und Daniel, aramäische Passagen. Aber es wurden auch ganze Schriften, die der Bibel sehr nahe stehen, in aramäischer Sprache

abgefasst und die Bibel selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch ins Aramäische übertragen. Solche Übersetzungen heißen Targumim. Im ägyptischen Alexandria entstand die griechische Übersetzung der Torah, der fünf Bücher Mose, denen nach und nach die anderen biblischen Bücher folgten. Nach der Legende wurde die Torah von 72 Priestern aus Jerusalem in 72 Tagen übersetzt, weswegen das griechische Alte Testament die »Septuaginta« (die »70«, abgekürzt LXX) heißt. Die große kritische Edition der Septuaginta entsteht in Göttingen, ebenfalls im Rahmen eines Langfristprojekts der Akademie der Wissenschaften, dem »Septuaginta-Unternehmen«.

Doch nicht alle waren mit dieser Entwicklung einverstanden. Nicht ganz zu Unrecht befürchtete man, dass die Verwendung der neuen Sprachen einen Einfluss auf das Denken und die Lebensgewohnheiten habe und das Judentum von seinen Wurzeln, den Überlieferungen der Väter, entfremde. Aus diesem Grunde besann man sich wieder auf das Hebräische, die Sprache der heiligen Schrift und Gottes selbst, wie es in einer in frommen Zirkeln und so auch in Qumran viel gelesenen Schrift, dem Jubiläenbuch, heißt: Das Hebräische wurde Abraham auf Geheiß Gottes von einem Engel eingegeben und ist seither die Sprache Israels.

Zwar haben sich in Qumran auch Handschriften vieler aramäischer Werke sowie Exemplare der griechischen Übersetzung der biblischen Schriften gefunden, die zweifellos geschätzt wurden. Doch sind diejenigen Schriften, die von der Gemeinschaft selbst

handeln, die Regeln ihres Zusammenlebens enthalten und ihre Ideen entfalten, in hebräischer Sprache geschrieben. Das ist ein Hebräisch, welches sich stark am biblischen Wortschatz orientiert, aber – etwa mit der Selbstbezeichnung ha-yachad »die Gemeinschaft« – auch eigene Wege geht. Auf diese Weise machte die Gemeinschaft von Qumran ihren Anspruch geltend, im Unterscheid zu vielen anderen jüdischen Gruppierungen, insbesondere solchen, die sich der Hellenisierung öffneten, das ganze und wahre (biblische) Israel zu repräsentieren.

Rechtgläubigkeit und Ketzerei

Die Auseinandersetzung über die Frage, wer das ganze und wahre Israel repräsentiere, führt unmittelbar in das dritte Gebiet, das von der Göttinger Qumranforschungsstelle bearbeitet wird: die Stellung der Texte vom Toten Meer im Rahmen der Literatur- und Theologiegeschichte des Judentums in hellenistischer Zeit. In den vergangenen sechzig Jahren wurde dazu schon viel gearbeitet und manches geleistet, doch steht die Forschung nach Vollendung der Erstpublikation aller Texte auch in dieser Hinsicht noch ganz am Anfang.

Ein Problem, dem sich die Göttinger Forschungen in besonderer Weise widmen, stellen die von der Gemeinschaft von Qumran selbst verfassten Texte dar. Während die Abschriften von biblischen und ihnen verwandten Büchern in das Bild passen, das man sich bisher vom Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels gemacht hat, fallen die typisch qumranischen Schriften aus dem Rahmen: Sie sprechen eine andere Sprache, ver-



wenden andere Gattungen und Bilder und enthalten andere Ideen – gewissermaßen eine Welt für sich, in die sich die Gemeinschaft von Qumran zurückgezogen hat. Es ist eine Welt, die stark dualistisch geprägt ist und von der eschatologischen Naherwartung lebt, in der die »Söhne des Lichts« gegen die »Söhne der Finsternis« Krieg führen, in der alles seit der Schöpfung vorherbestimmt ist und die dem heiß ersehnten Ende ent-



Centrum Orbis Orientalis (CORO)

(red.) Das Centrum Orbis Orientalis (CORO) – Zentrum für semitische und verwandte Studien ist eine wissenschaftliche Einrichtung, die gemeinsam von der Georg-August-Universität Göttingen und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen getragen wird und seit Dezember 2005 besteht. Dem Zentrum gehören Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der Philosophischen und der Theologischen Fakultät an. Sein besonderes Profil besteht in der Focussierung auf die semitische Sprachenfamilie, die sich über einen Zeitraum vom 3. Jahrtausend vor Christus bis in die Ge-

gung der semitischen Sprachen und Kulturen und der wechselseitigen kulturellen Einflüsse bestehen vielfältige Anschlussmöglichkeiten. Dem Zentrum gehören daher auch Vertreter der Ägyptologie, der Alten Geschichte, der Klassischen und der Christlichen Archäologie, der Iranistik, der Klassischen Philologie und der Religionswissenschaft an. Direktor des Coro ist der Göttinger Theologe Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz.

Ziel des CORO ist es, Forschung und Lehre in den semitischen Philologien und angrenzenden Fachrichtungen in Göttingen zu koordinieren und die interdisziplinären Kooperationen der Geisteswissenschaften auszubauen. Es will eine organisatorische Plattform für die in Göttingen an der Universität und in der Akademie vorhandene alttumswissenschaftliche Kompetenz bieten, um die Entwicklung und Planung gemeinsamer Forschungsvorhaben, die Koordination interdisziplinärer Studiengänge und eine effiziente Nachwuchsförderung zu ermöglichen. Darüber hinaus werden im Rahmen des CORO bestehende nationale und internationale Kooperationen (besonders mit arabischen Ländern und Israel, aber auch den USA, Kanada, den Niederlanden und skandinavischen Ländern) gepflegt und weiterentwickelt. Eine besondere Aufgabe sieht das Zen-

trum in der Vermittlung der klassischen und orientalischen Altertumswissenschaften an eine breitere interessierte Öffentlichkeit. Eingebunden in das CORO sind das Graduiertenkolleg »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder«, die Emmy-Noether-Forschergruppe »Ratio Religiones« sowie die Sprachenschule »Ludus Linguarum«.

Thematisch beschäftigt sich das CORO mit der Konfiguration, Transformation und Interaktion der drei wichtigsten Überlieferungsbereiche der klassischen und orientalischen Antike und ihres Nachlebens: Religion, Politik (einschließlich Recht) und Weisheit. Im Zentrum sind Projekte zur Grundlagenforschung, zum kulturhermeneutischen Diskurs sowie zur Ausbildung und Förderung des Nachwuchses vereinigt und miteinander vernetzt, die einem dieser Bereiche oder ihrem Zusammenspiel gewidmet sind. Derzeit sind dem CORO neun solcher Projekte der Akademie und der Universität angegliedert, darunter die Vorhaben »Lexikalische Listen aus Assur« und das »Göttinger Prosopographische Lexikon« (beide gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft), das Editionprojekt »SAPERE« (bisher gefördert durch die Thyssen-Stiftung, angemeldet für das Akademienprogramm von Bund und Ländern) sowie die Qumranforschung und die Septuaginta-Edition.

CORO

Centrum Orbis Orientalis

genwart entwickelt und über weite geographische Räume verbreitet hat. Als Basisfächer sind die Altorientalistik (Keilschriftforschung), die Bibelwissenschaften (Altes und Neues Testament), die orientalische Kirchengeschichte sowie die Arabistik und Islamwissenschaft beteiligt; für die Judaistik bestehen Kooperationen. Aufgrund der vielfältigen Verzwei-



gegangeht, ein Ende freilich mit Schrecken für die Gottlosen und Genugtuung für die Frommen. Doch bleibt es nicht bei den Ideen: Die Texte geben auch Auskunft darüber, was man zu tun und zu lassen hat, um nicht zu den Gottlosen, sondern zu den Frommen zu gehören, die allein Israel repräsentieren und das endzeitliche Gericht überstehen.

Ihre Sprache und radikale Ideenwelt lassen die Gemeinschaft von Qumran als das erscheinen, was man eine fundamentalistische Sekte nennen würde. Und tatsächlich unterscheidet sich die Gemeinschaft von allen anderen Gruppen des damaligen Judentums, von denen wir Kenntnis haben, und sieht sich auch selbst von ihnen und der sie umgebenden heidnischen Umwelt strikt getrennt. Es besteht Anlass zu der Vermutung, dass das Oberhaupt der Gemeinschaft von Qumran, der so genannte »Lehrer der Gerechtigkeit«, Anspruch auf das Amt des Hohenpriesters hatte, aber übergangen oder sogar aus seinem Amt entfernt wurde. Verantwortlich dafür waren die Makkabäer und späteren Hasmonäer. Im Namen Gottes und der Torah waren sie einst ausgezogen, um gegen die Hellenisierung des Judentums zu kämpfen und die religionspolitischen Reformen rückgängig zu machen, die die hellenistische Partei in Jerusalem mit Unterstützung durch den König Antiochus IV. (175 bis 164 v. Chr.) durchgesetzt hatte. Nachdem sie dies erreicht hatten, rissen sie die

geistliche und die weltliche Macht an sich und gründeten einen jüdischen Staat, nominell auf der Basis der Torah, faktisch jedoch nach hellenistischem Vorbild. Die Polemik der Gemeinschaft von Qumran richtet sich gegen beide, die Hellenisten und die Repräsentanten des neuen jüdischen Staates.

Die Anzeichen einer fanatischen religiösen Sekte scheinen durchaus gegeben. Doch gleichzeitig bringen die Texte vom Toten Meer unser Bild vom Hauptstrom des Judentums durcheinander und werfen eine Reihe ungelöster Fragen auf. So ist es die Gemeinschaft von Qumran, die die biblischen Schriften tradiert, auslegt und befolgt. Welche Rolle die Torah und die anderen biblischen Schriften für die Priester und Schreiber am Zweiten Tempel in Jerusalem gespielt hat, wissen wir nicht. Sollte die Gemeinschaft von Qumran Recht damit haben, dass man am Tempel das Gesetz nicht kannte oder es mit seiner Befolgung nicht ganz so genau nahm? Gehört vielleicht die biblische Überlieferung selbst gar nicht wirklich zum Hauptstrom des Judentums, sondern repräsentiert die Literatur einer religiösen Minderheit, die erst nach und nach an Einfluss gewonnen hat und zum Inbegriff des Judentums wurde?

Man wird jedenfalls sagen müssen, dass ohne solche extremen Gruppen wie die von Qumran das Judentum kaum überlebt hätte. Viele der Ideen und Praktiken, vor allem die Pflege und Aus-

legung der biblischen Überlieferung, sind in das rabbinische Judentum eingegangen, das nach der Zerstörung des Tempels zweifellos den Hauptstrom bildete. Aber auch andere Religionen oder Kulturen sind auf solche Gruppen angewiesen. Sie sind es, die an alten oder an alt ausgegebenen neuen Grundlagen festhalten und die Identität im Wechsel der Zeiten und Moden bewahren. Sie sind es, die bei aller notwendigen Veränderung und Anpassung an neue politische oder kulturelle Umstände in Erinnerung rufen oder feststellen, was unaufgebbar ist, will sich eine Religion oder Kultur nicht selbst aufgeben. Dass solche Gruppen Konflikte erleben oder provozieren, versteht sich von selbst. Unter welchen Bedingungen sie zum Mittel der Gewalt greifen, ist schwer vorauszusagen.

Im Falle von Qumran lässt sich studieren, wie kompliziert der Umgang mit solchen Gruppen ist, aber auch, welche Bedeutung sie gewinnen können. Vom damaligen Zentrum des Judentums, dem Tempel in Jerusalem, separiert, hat diese Gemeinschaft die biblische Überlieferung in Ehren gehalten. Ohne ihr Gewaltpotenzial zu entfalten, das in ihrer Literatur durchaus enthalten ist, wurde sie von den römischen Truppen verfolgt und vernichtet. Und doch hat das Alte Testament, die Überlieferung, der diese Gemeinschaft wie kaum eine andere ihrer Zeit verpflichtet war, überlebt und zwei Weltreligionen hervorgebracht: Judentum und Christentum.

■ The Göttingen Qumran Research Centre (Göttinger Qumranforschungsstelle) associated with the Faculty of Theology of the Georg-August Universität devotes its attention to the study of ancient texts and documents relating primarily to the history of Jewish religion. Their discovery sixty years ago had caused quite a sensation as well as provoking several heated arguments and conflicts. Equally, the documents offer a rare insight into the conflicts within ancient Judaism – conflicts that stirred the emotions of the people in Palestine 2000 years ago. Here, we are speaking of the fragmentary remains of almost 900 manuscripts of Hebrew, Aramaic and Greek texts that can be dated between 250 B.C.E and 150 C.E., discovered between 1947 and 1956 in the Judean desert in the vicinity of the ruins Chirbet Qumran and at several other locations alongside the Dead Sea.

However, one must report of work that takes place to a large extent in the recluse of a scholar's study: the scholarly enterprise of Qumran Research Centre. Here, the Dead Sea Scrolls are scrutinized under three aspects: first their material texture, second their linguistic character, and third their literary and theological (i.e. their religious and cultural) position within the context of other ancient Jewish traditions.

The first task is devoted to reconstructing the original format of each scroll as well as placing the fragments. This is done by looking at the damage as well as the material consistency of each fragment. The second task, formerly funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) and now attached to the Academy (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), consists of the compilation of a philological dictionary of the non-biblical texts from the Dead Sea, both Hebrew and Aramaic. It is done by using state-of-the-art database technology. This



Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz, Jahrgang 1957, studierte evangelische Theologie und Gräzistik an den Universitäten Frankfurt am Main, Heidelberg und Zürich (Schweiz). 1987 wurde er an der Universität Zürich promoviert, an der er sich 1990 für das Fach Altes Testament habilitierte. Von 1991 bis 1995 war Prof. Kratz als Privatdozent in Zürich sowie als Heisenberg-Stipendiat der DFG tätig und nahm anschließend (1995) den Ruf an die Georg-Augusta als Professor für Altes Testament an. Prof. Kratz ist seit 1999 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, war 2002/2003 Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin und 2006/2007 Visiting Research Fellow in Christ Church (Oxford). Prof. Kratz leitet die Qumranforschungsstelle an der Theologischen Fakultät sowie das Septuaginta-Unternehmen und das Projekt »Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über die nicht-biblischen Texte vom Toten Meer«, die beide an der Akademie der Wissenschaften angesiedelt sind. Er ist Direktor des Coro – Centrum Orbis Orientalis, zweiter Sprecher des Graduiertenkollegs »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder« sowie Partnerschaftsbeauftragter der Universität für die Kooperationen mit den israelischen Universitäten. Die Forschungsschwerpunkte von Prof. Kratz sind die Literatur und Theologie des Alten Testaments, Altorientalistische und Israelitische Prophetien sowie das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit.

dictionary will be a significant step towards a better understanding of the Hebrew language between the older biblical Hebrew and the later Rabbinic Hebrew and Aramaic. The last task of the Research Centre is conducted mainly by doctoral work. Here, the question of the relationship between the Dead Sea Scrolls, the biblical tradition and the extra-biblical Jewish literature of the Second Temple Period is addressed. This question is especially relevant for those texts that were written at Qumran itself and address topics relating to the community there.

In a way all three aspects of this research are related to the conflicts witnessed in the texts themselves. The place of discovery as well as the fragmentary condition of the texts bear witness to the violent end of the religious community under Roman rule. Assembling the fragments via material reconstruction illuminates several conflicts of the times that were previously unknown to us. The linguistic character of the Hebrew of several texts shows an intentional return to the language of the fathers during a period when Ara-

maic was the colloquial and Greek the official language. The Hellenization of Judaism is countered by the Hebraization of tradition.

Finally, the literary and theological aspect leads us directly into tensions and conflicts within Judaism regarding the right path during the Period of the Second Temple (539 B.C.E – 70 C.E.). Qumran upsets our traditional picture of post-exilic Judaism derived from the Bible, in which a Jewish community is centred on the Temple in Jerusalem and is keeping the Jewish law, i.e. the Torah. Separated from the Temple and the centre of Judaism, a radical sectarian group held the biblical tradition in reverence and put it into practice. Without using their violent potential, a potential that can be found in their writings itself, this group is – together with the insurgents of 66-74 C.E. and 132-135 C.E. – persecuted and annihilated by the Romans. In spite of this, the tradition to which this community adhered, the Old Testament, survived and became the founding document of two world religions: Judaism and Christianity. ■

Science and Scientists as Bridge-Builders

Die Universität Göttingen intensiviert ihre Zusammenarbeit mit der Hebräischen Universität Jerusalem

(red.) Die Georg-August-Universität Göttingen ist der Überzeugung, dass vorurteilsfreie und innovative Forschungskoperationen Brücken zwischen Kulturen und Völkern bauen. Wissenschaftliche Zusammenarbeit leistet damit über den inhaltlichen Gewinn hinaus einen Beitrag zur Verständigung und Konfliktlösung. Die Kooperationen zwischen der Georgia Augusta mit Universitäten in Israel und Palästina sind dafür beispielhaft und fördern den Dialog mit dieser Region.

Unter dem Motto »Science and Scientists as Bridge-Builders in the Middle East« stellten die Universität Göttingen und die Hebräische Universität Jerusalem gemeinsame Forschungsprojekte Europa-Politikern und Entscheidern aus der europäischen Wirtschaft am 28. November 2006 in Brüssel vor. Die Partneruniversitäten hatten dazu auch die palästinensische Universität Al-Quds eingeladen. Die drei Hochschulen präsentierten sich in der viel beachteten Veranstaltung mit erfolgreichen Beispielen wissenschaftlicher Zusammenarbeit über Grenzen hinweg.

Wissenschaftliche Kontakte zwischen der Hebräischen Universität Jerusalem und der Universität Göttingen bestehen bereits seit mehr als 30 Jahren und waren 1975 durch ein erstes Partnerschaftsabkommen geregelt gewesen. Von 1975 bis 1990 wurden jährlich gemeinsame wissenschaftliche Konferenzen durchgeführt; eine Tradition, die mit einer Konferenz im Juni 2006 in Göttingen wieder aufgenommen wurde. In den Geisteswissenschaften ist das Projekt »Perspectives on Cultural Studies: A Critical History of the

Disciplines of European Ethnology and Folklore in Germany and Israel« angesiedelt, das mit Forschungsgeldern aus dem Niedersächsischen Vorab der VolkswagenStiftung finanziert wird. Auf Göttinger Seite ist daran das Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie beteiligt. Wissenschaftler der Hebräischen Universität Jerusalem wirken auch an dem neuen »Centrum Orbis Orientalis – Zentrum für semitistische und verwandte Studien« mit. Eine gemeinsame Lösung von Problemen vor Ort, wie sie beispielsweise in der Wasserbewirtschaftung auftreten, wird in einem Projekt an der Universität Göttingen mit dem Titel »Groundwater artificial recharge based on alternative sources of water: advanced integrated technologies and management« zusammen mit israelischen und palästinensischen Wissenschaftlern und weiteren europäischen Partnern erarbeitet.

Am 7. März 2006 hatten die Hebräische Universität Jerusalem und die Georg-August-Universität ihre langjährigen Wissenschaftskontakte mit einem Partnerschaftsvertrag auf eine neue Basis gestellt. Die Vereinbarung, die der Göttinger Universitäts-Präsident Prof. Dr. Kurt von Figura an der Universität in Jerusalem unterzeichnete, umfasst neben der Entwicklung und Durchführung gemeinsamer Forschungsvorhaben auch den Austausch von Studierenden und Dozenten sowie die gegenseitige Versorgung mit Lehr- und Forschungsmaterialien. Partnerschaftsbeauftragter der Georgia Augusta ist der Theologe Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz.

Anfang 2006 vermeldete der Guardian, dass ein wachsender Anteil der englischen Studienanfänger im Fach Biologie die Evolutionstheorie ablehne. Ohne die Dinge beim Namen zu nennen, wurde hinzugefügt, dass es sich um Angehörige ethnischer Minderheiten handele. Offener äußerte sich ein Jahr zuvor der Volkskrant über muslimische Oberschüler und Studenten in den Niederlanden, die ihre Lehrer von der Unhaltbarkeit des Darwinismus überzeugen wollen. Offenkundig geht in Europa die organisierte Kritik an der Evolutionstheorie nicht mehr allein von kleinen Zirkeln protestantischer Sektierer aus. Bei der Recherche, worauf dies zurückzuführen sein könnte, stößt man bald auf Webseiten, in denen der Darwinismus als Unfug abgewertet und für alle gesellschaftlichen Übel verantwortlich gemacht wird. Dabei mag überraschen, dass diese Propaganda aus der Türkei stammt, einem Land, das nach der kemalistischen Kulturrevolution in der internationalen Diskussion um die Evolutionstheorie kaum präsent war. Tatsächlich jedoch, so der Islamwissenschaftler Dr. Martin Riexinger vom Seminar für Arabistik und Islamwissenschaften an der Georg-August-Universität Göttingen, wird seit den späten 1990er Jahren auf internationaler Ebene eine Auseinandersetzung geführt, die in der Türkei schon sehr viel früher begonnen hat.

Lamarckistische Evolutionstheorien, die auf den französischen Botaniker und Zoologen Jean-Baptiste de Lamarck (1744 – 1829) zurückgehen, fanden im 19. Jahrhundert Eingang in die Enzyklopädien der verwestlichten Bildungsschicht. Seinen ersten Fürsprecher fand der Darwinismus bei den osmanischen Türken in Abdullah Cevdet (1869 – 1932), der bei seinem Studium an der medizinischen Hochschule mit den modernen Naturwissenschaften in Berührung gekommen war.

Er propagierte den Darwinismus jedoch nicht losgelöst von breiteren weltanschaulichen und politischen Erwägungen. Cevdet war überzeugter Materialist und Atheist. Zudem begeisterte er sich wie viele Darwinisten seiner Zeit für Rassetheorien. Er schlug deshalb vor, das biologische Niveau der Türken wieder zu erhöhen, indem man sprachlich verwandte, aber nach seiner Auffassung weniger



degenerierte Ungarn »einkreuzt«. Beides trug nicht dazu bei, die Reputation der Evolutionstheorie in religiösen Kreisen zu fördern.

Als nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches Mustafa Kemal 1923 die türkische Republik ausrief, initiierte er zugleich ein Säkularisierungsprogramm, als dessen weltanschauliche Grundlage der Fortschrittsoptimismus des französischen Positi-

vismus diente. Kemal, der sich ab 1934 Atatürk (Vater aller Türken) nannte, baute die türkische Gesellschaft so grundlegend um. Die Naturwissenschaften und ihre praktische Anwendung sollten garantieren, dass die Gesellschaft nach rationalen Regeln funktioniert. Dazu musste der konservative »Störfaktor« Religion ausgeschaltet werden, von ein paar Konzessionen für unbelehrbare Kreise in abgelegenen Provinzen einmal abgesehen. Gegenüber der darwinschen Evolutionstheorie bestanden keine Berührungsängste und so wurde sie integraler Bestandteil des Biologieunterrichts in der Türkei.

Bis in die 1980er Jahre sollte sich daran nichts ändern.

Dies bedeutete aber keineswegs, dass die Evolutionstheorie in der Türkei unumstritten war. Bereits in der Zeit des osmanischen Reiches formulierten religiöse Autoren ihre Einwände gegen den Darwinismus. Eine Schlüsselrolle kommt hierbei einem Schriftsteller und Aktivisten aus einer der arabischen Provinzen des Reiches zu: Husain al-Jisr (1845 – 1909) lebte in Tripolis im heutigen Libanon. Dort gründete er die erste Schule, die Muslimen säkulare Bildung vermittelte. Gleichwohl betrachtete er die geistige Entwicklung Europas durchaus nicht positiv, mehr noch irritierte ihn aber, dass sie von manchen Muslimen kritiklos übernommen wurde. Zur Huldigung an den in fortschrittlichen Kreisen verhassten Sultan Abdülhamid II verfasste er eine Abhandlung, in der er betonte, dass Islam und moderne Naturwissenschaft vereinbar seien. So sollte den Anfeindungen der Religion durch die vom Materialismus

Front gegen Darwin

Der islamische Kreationismus in der Türkei

Martin Riexinger



infizierten säkular gebildeten Schichten Einhalt geboten werden. Dabei integrierte er die zu dieser Zeit unter Muslimen noch keineswegs akzeptierte nachkopernikanische Astronomie, eignete sich die Harmonie des Sonnensystems doch trefflich als Beweis für das weise Walten des Schöpfergottes. Die Evolutionstheorie verwarf er jedoch. Allerdings nicht nur, weil sie im Widerspruch zu den Koranversen über die Erschaffung des Menschen steht. Aus seiner Sicht konnte eine Theorie, die dem blinden Walten des Zufalls so große Bedeutung zumisst, nicht die Zweckmäßigkeit der Lebewesen und ihrer Organe erklären. Die Schrift fand nicht nur in den arabischen Reichsteilen Anklang. In das osmanische Türkisch übersetzt, fand sie auch in den Kernprovinzen viele Leser. Übertragungen in die Sprachen Urdu und Tatarisch verschafften ihr bei den Muslimen in Indien und Russland Aufmerksamkeit.

Said Nursi und die Bewegung der Nurcus

Von Husain al-Jisrs Abhandlung zeigte sich auch ein Religionsgelehrter kurdischer Herkunft tief beeindruckt, von dessen Lehren beeinflusst sich in den 1920er Jahren eine kulturelle Oppositionsbewegung gegen den Kemalismus formierte: Said Nursi wurde 1876

in einem Dorf der entlegenen Provinz Bitlis geboren. Seine Vorfahren waren Gelehrte, die im lokalen Rahmen bekannt waren. Er wurde früh in die Religionsschulen der Umgebung geschickt, um ebenfalls die Laufbahn eines alim einzuschlagen. Dabei eignete er sich die Werke, nach denen das Arabische und die Grundlagen von Religion und Recht unterrichtet wurden, mit einer derartigen Geschwindigkeit an, dass er in den östlichen Provinzen schnell als »Wunder der Epoche« zu größerer Bekanntheit gelangte. Seine Prominenz blieb nicht auf die Gelehrtenschaft beschränkt. Tahir Paşa, der Gouverneur der Grenzprovinz Van, hörte von ihm und lud ihn in seine Residenz ein. Erst dort lernte Said Nursi die türkische Sprache richtig. Diese Sprachkenntnisse eröffneten ihm den Zugang zur gut ausgestatteten Bibliothek des Gouverneurs. Auf diesem Wege kam er mit der modernen Naturwissenschaft in Kontakt, die er im Sinne von al-Jisr mit dem Islam aussöhnen wollte. Vor allem jedoch betonte er, dass in der Natur keine Eigenkausalität wirke, da alle Ereignisse direkt auf das Wirken Gottes zurückzuführen seien. Die Vorstellung, dass sich aus Materie von selbst eine Ordnung entwickle, sei absurd, denn wer würde denn annehmen, dass sich beim Zusammenschütten aller Tinkturen und Pasten einer Apo-

theke aus jenen neue Strukturen entwickeln würden.

Politisch unterstützte Said Nursi zunächst Mustafa Kemal als jener sich anschickte, Griechen und Alliierte aus Anatolien zu vertreiben. Als jedoch offenkundig wurde, dass seine Vorstellungen nicht mit der radikalen Säkularisierung der Kemalisten vereinbar waren, brach Nursi mit ihnen. 1925 wurde er schließlich in die Verbannung in das Dorf Barla im Südwesten des Landes gezwungen, wo er seinen Schülern seine Lehren diktierte.

Nach der Ablösung der Kemalisten 1950 und dem Ende des Einparteiensystems durch die Machtübernahme der Demokratischen Partei von Adnan Menderes (1899 – 1961), konnte Said Nursi freier agieren. Mit dem Kommunismus trat für ihn nun jedoch ein neuer Gegner in Erscheinung, dessen Lehren auf der Grundlage des Materialismus beruhen. Er unterstützte nicht nur die von Menderes forcierte Anbindung der Türkei an den Westen. Er propagierte nun auch, dass Muslime und Christen gemeinsam der kommunistischen Gottlosigkeit entgegenzutreten sollten.

Nach dem Tod Said Nursis im Jahr 1960 blieben seine geistigen Erben, die Nurcus. Die »Anhänger des (göttlichen) Lichts« – so die Bedeutung – blieben der politischen Ausrichtung zur »rechten Mitte« hin treu, obwohl sich 1971 mit der Nationalen Ordnungspartei von Necmettin Erbakan erstmals eine politische Organisation in der Türkei formierte, die sich an den Ideen arabischer und pakistanischer Islamisten orientierte. Als nach 1970 in der Türkei die Auseinandersetzung zwischen »links« und »rechts« eskalierte, positionierten sich die Nurcus eindeutig im rechten Lager, doch suchten sie mit den Marxisten nicht die gewaltsame, gar bewaffnete Konfrontation, sondern die intellektuelle Auseinandersetzung. Dazu hat sicher beigetragen, dass die Nurcus ihre Anhängerschaft unter

Junge Türkin in Berlin, im Hintergrund ein Portrait des türkischen Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk



Foto: Mike Schmidt

Bildungsaufsteigern aus der Provinz fanden, die an den damals von der »Linken« dominierten Hochschulen marginalisiert wurden.

Fethullah Gülen und die Verbindung zum Kreationismus

In dieser Situation bezog Fethullah Gülen als erster Nurcu ausführlich Stellung gegen die Evolutionstheorie. Dieser junge Prediger der staatlichen Religionsbehörde stammte aus der ostanatolischen Provinz Erzurum, wo er 1938 geboren wurde. 1966 wurde er nach Izmir, also in die am stärksten verwestlichte Stadt des Landes, versetzt. Hier fand er mit seinen Reden insbesondere bei Studenten großen Anklang. In den folgenden Jahren wandten sich weitere Autoren dem Thema zu, so dass sich der Kampf gegen die Evolutionstheorie zu einem der wichtigsten Inhalte in den Publikationen der Nurcus entwickelte. Ihr Ziel war es, dem Marxismus die geistige Grundlage zu entziehen, indem sie nachwiesen, dass der Materialismus auf der irrigen Annahme beruhe, dass sich die Materie von sich aus zu komplexeren Formen organisiere.

Unterstützung für ihre Thesen fanden sie außerhalb der Türkei im amerikanisch-protestantischen Kreationismus, der zu dieser Zeit einen Wiederaufstieg erlebte, nachdem er sich für einige Jahrzehnte aus der Öffentlichkeit zurückgezogen hatte. In der Türkei waren seine Vertreter wohl auch deswegen zu Prominenz gelangt, weil sie mehrfach zu Expeditionen an den Ararat aufgebrochen waren, um dort Überreste der Arche Noah zu finden. In die türkische Sprache übersetzt wurden die Pamphlete der amerikanischen Kreationisten von dem Dozenten Âdem Tatlı, der als einziger Biologe Partei gegen die Evolutionstheorie ergriff. Allerdings zitierten die islamischen Kreationisten die protestantischen nur ausschnittsweise. Die für jene so wichtige Frage des jungen Alters der Erde spielte für Muslime keine Rolle, da der Koran keinen der Genesis vergleichbaren detaillierten Bericht über die Schöpfung und die ersten Generationen der Menschheit enthält. Die Polemiken der Nurcus gegen die Evolutionstheorie gewannen im religiösen Lager insgesamt an Popularität, so dass sich nun auch Autoren aus dem Lager der Islamisten und der Nationalisten dem Thema zuwandten.

Die große Zeit des islamischen Kreationismus in der Türkei begann 1980. In jenem Jahr putschte das Militär zum dritten Mal. Dieses Mal geschah dies jedoch nicht wie 1960 und 1971 mit der Absicht, die Türkei auf den Weg des unverfälschten Kemalismus zurückzuführen. Stattdessen beabsichtigte das Militär nun, die Linke zu zerschlagen. Deshalb erschien es sinnvoll, den Umsturz religiös zu legitimieren.

In ihrer Mehrheit ließen sich die Nurcus allerdings nicht für dieses Ziel einspannen. Eine starke Minderheit, zu der auch Gülen und Tatlı gehörten, wurde jedoch dafür gewonnen. Aus den ersten Wahlen nach dem Putsch ging im Jahr 1982 die Mutterlandspartei



**Schnelle Infos,
schneller Service**

Bestes Programm
Die neuen Internetseiten der E.ON Mitte AG bieten Ihnen als Kunden und Interessierten alle wichtigen Informationen rund um Strom, Gas, Wasser und Wärme aus der Region.

Beste Service
Mit unserem ServiceCenter online sparen Sie sich Wege: Hier können Sie sich bequem an- oder ummelden, uns Mitteilungen senden oder Ihre persönlichen Daten ändern.

Beste Unterhaltung
Spiel, Spaß, FreeSMS, gemischt mit interessanten Infos zum Thema Energieversorgung – spannend für Jung und Alt!

www.eon-mitte.com

e-on | Mitte

OTIS

Wir sind dabei ...

**mit unseren Aufzügen und
qualifiziertem Service**

OTIS GmbH & Co. OHG
Service Center Göttingen
Robert-Bosch-Brücke 10
37079 Göttingen
Telefon: 0551 500898-0
Telefax: 0551 500898-88
Internet: www.otis.com

Aufzüge Fahrtreppen Service



Nach dem Putsch vom 12. September 1980: Panzer vor der Hagia Sophia in Istanbul

(Anavatan Partisi) von Turgut Özal siegreich hervor. Ihr gehörten neben Wirtschaftsliberalen zahlreiche ehemalige Islamisten an, darunter Vehbi Dinçerler, der zum Bildungsminister ernannt wurde. Unter seiner Amtsführung wurde eine von Âdem Tatlı geleitete Kommission eingesetzt, die das Ziel verfolgte, die Evolutionstheorie aus den türkischen Lehrplänen zu streichen. Dieses Ziel wurde nicht ganz, aber doch teilweise erreicht: Zwar wurde die Evolution selbst nicht aus den Biologiebüchern gestrichen, jedoch wurden die besonders anstößigen Teilaspekte der natürlichen Zuchtwahl und der Abstammung des Menschen entfernt. In einem neuen Pflichtfach »Religion und Ethik« wurde hingegen ganz unverblümt gegen die Evolutionstheorie polemisiert.

Während der Kreationismus politisch triumphierte, ließ das Interesse an der Evolutionstheorie in religiösen Kreisen erheblich nach, nicht zuletzt, weil der Marxismus in der türkischen Gesellschaft kaum mehr eine Rolle spielte. In die Lehrpläne kehrte die Evolutionstheorie in den 1990er Jahren ohne größeres Aufsehen zurück. Ab 1999 gewann die Auseinandersetzung jedoch erneut an Bedeutung. Und vor allem gewann sie eine neue internationale Dimension.

Der Weg zum islamistischen Kreationismus

Der studierte Innenarchitekt Adan Oktar, der unter dem Pseudonym Harun Yahya publiziert, steht für eine internationale Komponente im Kampf gegen die Evolutionstheorie. In den 1980er Jahren versuchte der 1956 geborene Muslim Jugendliche der Istanbul High Society auf den Pfad islamischer Tugend zurückzuführen. Außerdem stellte er neben Traktaten über die jüdisch-freimaurerische Weltverschwörung Abhandlungen wider die Evolutionstheorie zusammen, die sich an den Schriften der Nurus orientierten. Auf größeres Interesse stieß er damit jedoch vorerst nicht. Das änderte sich einschneidend, als er entdeckte, welche Möglichkeiten ihm das neue Medium Internet eröffnete. Er ließ seine Werke ins Netz stellen und in diverse Sprachen übersetzen, wodurch er unter den Muslimen in der Diaspora aber auch in Südostasien schnell zu Prominenz gelangte. Er gründete eine Stiftung zur Verbreitung seiner Lehren, die nun beständig Referenten zu islamischen Gemeinden und Studentenvereinen weltweit entsendete, um die Evolutionstheorie zu verteufeln. Mehrfach lud er führende Vertreter des amerikanisch-protestantischen Kreationismus zu Kongressen in die Türkei ein, um zu suggerieren, seine Thesen genössen internationales wissenschaftliches Ansehen.

In der Türkei traten ihm nur einige wenige Akademiker entgegen, die politisch zum Teil der »nationalen Linken« nahe stehen, einer sektiererischen Verbindung von Marxismus und Kemalismus. Man darf vermuten, dass die Mitglieder der gegenwärtig regierenden Adalet va Kalkınma Partisi (AKP) mehrheitlich der Evolutionstheorie nicht wohl gesonnen sind. Wenngleich es zu Versuchen kam, Lehrer einzuschüchtern, die die Evolutionstheorie unterrichten, gab es bis jetzt keine Bestrebungen, die Lehrpläne zu ändern.

Schließlich ist die türkische Regierung beständig bestrebt, ihre Abkehr vom Islamismus zu unterstreichen, um ihr Ziel des türkischen Beitritts zur Europäischen Union nicht zu gefährden.

Beeinflusst von den Aktivitäten Oktars entstand in der Diaspora, aber auch in anderen islamischen Ländern, in denen die Evolutionstheorie nicht freudig begrüßt worden war, jedoch nie eine systematische Kampagne gegen sie geführt wurde, eine kreationistische Literatur, die sich an türkischen Vorbildern orientiert und türkische Autoren als Autoritäten zitiert. Unter den Bedingungen des radikalen Säkularismus in der Türkei hatten also dort konservative Muslime Antworten entwickelt, die da auf Akzeptanz stießen, wo sich Muslime mit ähnlichen Fragestellungen konfrontiert sahen.

Mittlerweile wirkt der islamische Kreationismus auch auf die USA zurück, von wo er viele seiner Anregungen bezog. Mustafa Akyol (Jahrgang 1972), ein ehemaliger Mitarbeiter Oktars, der sich mit ihm überworfen hatte, propagiert heute eine islamisch eingefärbte Variante der »Intelligent Design« Theorie, eines Kreationismus ohne Sintflut und junges Erdalter. Er wurde 2004 als Sachverständiger vor den Bildungsausschuss des Staates Kansas bestellt, als dieser darüber debattierte, ob diese Weltanschauung gleichberechtigt neben der Evolutionstheorie im Biologieunterricht gelehrt werden sollte. Die Einladung eines Muslims diente den Befürwortern dieses Vorhabens dazu, den Einwand zu entkräften, Intelligent Design sei wissenschaftlich verbrämte christliche Theologie. Der Vorgang ist ein kurioses Beispiel dafür, dass selbst die sonst so scharfe Konfliktlinie zwischen strengen Muslimen und amerikanischen Evangelikalen überwunden werden kann, wenn man mit der darwinistischen Evolutionstheorie einen gemeinsamen Gegner ausgemacht hat.

Recently an Islamic brand of creationism seems to be on the rise among Muslim communities in the West. It is inspired by publications from Turkey which are spread via the internet. To a certain degree this development is surprising because the secularist politics of the last decades were often considered as having relegated the country to a marginal role in the formation of Islamic discourses.

In Turkey the resentment against the theory of evolution can be traced back to the late 19th century. It was inspired by the *Risala hamidiyya* of Husayn al-Jisr (1845 – 1909) from contemporary Lebanon who demonstrated that this concept contradicts the idea of a conscious and benevolent creator. He inspired the Kurdish scholar Said Nursi (1876 – 1960) who initiated a cultural resistance movement against the secularisation promoted by the Kemalist régime after 1923. In the 1950s when he was allowed to act more freely, communism became his next target.

In the 1970s his followers, the *Nurcus* i.e. disciples of the (divine) light opposed the left-wing forces in the escalating conflict between Turkey's political camps. But instead of engaging in violence they decided to de-legitimize Marxism by undermining materialism as its philosophical foundation. Hence they began to campaign against the theory of evolution systematically. The most important figures in this context are Fethullah Gülen (born 1938), a preacher who was popular among religious students in Izmir, the country's most Westernized city, and dem Tatli, a lecturer of biology. They drew inspiration from American Protestant creationism which was re-emerging as a considerable cultural factor in the same decade. However, they differed with regard to details, especially the age of Earth which is not a relevant question for Muslims due to

the lack of precise statements in the Coran.

Islamic creationism gained political support after the 1980 coup which was directed primarily against the left. Although in 1984 the Department of Education issued a creationist white book calling for equal treatment of the theory of evolution and creationism in schools, this did not lead to the complete deletion of Darwinism from the textbooks, whereas fierce anti-evolutionist polemics were introduced in the textbooks for religious education which had by now become a compulsory subject.

In the calming political atmosphere of the 1980s and '90s the issue lost its importance in Turkey. Nevertheless the Turkish debate gained international prominence at the end of the last decade. Adnan Oktar (born 1956), alias Harun Yahya, a lay preacher who was until then a minor figure, discovered the internet as the ideal medium for spreading his message. Furthermore he had his text pamphlets translated into various lan-

guages. Thus he soon found interest among Muslims in the Western diaspora and Southeast Asia. As a consequence, an Islamic creationist literature based on Turkish models and citing Turkish writers as authorities began to flourish elsewhere. In addition he invited leading American creationists to conferences in order to bolster his claims for scientific credibility.

Recently the repercussions of the »export of creationism« to Turkey have been felt in the US. Mustafa Akyol (born 1972) an erstwhile collaborator of Oktar was invited to a hearing of the Kansas Department of Education, which had to clear the question whether Intelligent Design was to be considered a theory that deserved equal treatment in biology lessons. The backing of a Muslim for this concept should undermine the objection that it is Christian theology. The case is an odd example showing that even the conflict ridden line separating strict Muslims from American evangelicals can be overcome.



Dr. Martin Riexinger, Jahrgang 1968, studierte Islamwissenschaft, Neuere deutsche Literatur und Neuere Geschichte an der Universität Tübingen. Sein Studium schloss er 1997 mit dem Magistergrad ab. Im Jahr 2002 wurde er an der Universität Freiburg mit einer Arbeit über »Sana'ullah Amritsari und die Ahl-i Hadis im Punjab unter britischer Herrschaft« promoviert, die 2004 mit dem Forschungspreis der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ausgezeichnet wurde. In den Jahren 2004 und 2005 war Dr. Martin Riexinger als Wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt »Nurculuk« am Orientalischen Seminar Freiburg tätig. Im Oktober 2005 wechselte er an das Seminar für Arabistik und Islamwissenschaften der Georg-August-Universität Göttingen, an dem er seine Forschungen fortsetzt.

Krieg und Frieden

Die religiöse Repräsentation von Konflikten

Andreas Grünschloß



Hernando de Soto am Mississippi, 21. Mai 1541.
Kolorierte Gravur

© ullstein - Granger Collection

Die Untersuchung religiös bedingter oder religiös legitimer Konflikte ist ein Dauerthema in vielen kulturwissenschaftlichen Fachdisziplinen, und die Frage nach »Krieg und Religion« – oder umgekehrt: nach »Religion und Frieden« – beschäftigt nicht nur die universitäre Öffentlichkeit. Sind Religionen als soziale und kognitive Systeme überhaupt friedensfähig, oder neigen sie aufgrund der ihnen eigenen Systemkonstitution nicht eher zu einer geradezu chronischen Allergie gegenüber allem religiös Fremden und damit gegenüber jeglicher Form theologischer, spiritueller und ritueller Alterität? Derartige Fragen haben nach den Terroranschlägen vor sechs Jahren neue Konjunktur erhalten. Auch der so genannte Karikaturenstreit Anfang des Jahres 2006 lieferte ein plastisches Beispiel für die mögliche Dramatisierung und Eskalation interkultureller Konfliktlagen, wenn sie auf die Ebene einer religiösen Auseinandersetzung transponiert und in einem dezidiert religiösen Diskursfeld neu inszeniert werden. Am »Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften« widmet sich ein neu gegründeter interdisziplinärer Forschungsverbund an der Georg-August-Universität diesem Thema der religiösen Repräsentation und Re-Interpretation von Konflikten und erforscht »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten«.



Es gibt nicht einfach *die* Aggression – beziehungsweise *die* Frieden – stiftende Religion, sondern Religionen setzen gleichermaßen Möglichkeiten zu Krieg *und* Frieden aus sich heraus. Dieses Erkenntnis stellt sich schnell ein, wenn man die uns zugängliche Welt der Religionen näher betrachtet und nach den inhärenten Motivationskriterien für Krieg oder Frieden zu fragen beginnt. Lohnender als diese statisch-abstrakte und phänomenologisch klingende Frage nach der Krieg oder Frieden verhindernden Kraft von einzelnen Religionsgebilden erscheint jedoch die kontextspezifische Frage nach den diskursiven Bedingungen und Auswirkungen, wenn konkrete Konflikte (welcher Art auch immer) religiös neu gedeutet und verhandelt werden.

Drei paradigmatische Ebenen lassen sich unterscheiden:

(1) Religion kann zum Beispiel in Anspruch genommen werden, die ethnisch-nationale Identität und »Reinheit« eines Landes beziehungsweise eines Volkes zusätzlich religiös-mythologisch zu legitimieren. Dies zeigt etwa die steile Karriere der jüngsten Göttin des hinduistischen Pantheons, »Bharatmata« (»Mutter Indien«), die als numinose Personifikation des indischen Subkontinents besonders gerne von hindu-nationalistischen

Agitatoren herangezogen wird: Hier liefert die Bezugnahme auf das religiöse Diskursfeld ein zusätzliches Reservoir von Bewertungskriterien, mit denen auch koloniale Identitätsverletzungen neu verarbeitet werden können.

(2) Religionen vermitteln als prägende Sozialisationsinstanzen eine Vielzahl von expliziten Wertungsgesichtspunkten und unterschwellig Normen, die gerade in der Wahrnehmung und Bewertung des kulturell und religiös Anderen und Fremden nachhaltige Kriterien für Akzeptanz und Ablehnung bilden: Diese Wahrnehmung des religiös Fremden *mit religiösen Augen* liefert oft verzerrte Bilder, die viel über die jeweilige religiöse Prägung verraten: Interkulturelle Begegnungen und interreligiöse Verständigung sind daher immer wieder von diesem religiösen Deutungskonflikt geprägt.

(3) Religiöse Neugründungen, so genannte »Neureligiöse Bewegungen« oder »Neue Religionen«, gehören überall auf der Welt zu den üblichen Verdächtigen auf allen Ebenen gesellschaftlicher Verständigung: Als abweichende Formen von Religion werden sie meist mit klischeehaften Stigmatisierungen als Sekten, destruktive Kulte, schlechte Magie, Aberglauben und Pseudo-Religion konfrontiert oder mit traditionellen Ketzlerhüten (Satanismus, Polytheismus, Synkretismus etc.) unter Häresieverdacht gestellt. Religiöse und weltanschauliche Innovationen, die sich ohnehin meist explizit oder implizit von Formen etablierter Religion abgrenzen, erzeugen ein neues Konfliktfeld, dem dann weit über den rein religiösen Binnendiskurs hinaus mit Elementen aus dem Arsenal religiöser Polemik begegnet wird. Als Beispiel hier Scientology zu nennen, der mit den Begrifflichkeiten »fundamentalistische Sekte« und »Magie« begegnet wird.

Da Thomas Oberlies (vgl. S. 40) mit dem Beispiel Indien einen Beitrag zur ersten Konfliktebene liefert, werden im Folgenden Ebene zwei und drei illustriert.

Der europäische Blick: konfligierende Bilder aztekischer Religion

Interkulturelle Begegnungen erzeugen wechselseitige Bilder der Anderen, deren Spektrum von exotischer Faszination bis zu Fremdenhass und Polemik reicht; in manchen Fällen überlagern sich *exotische Faszination* und *xenophobische Verunglimpfung* sogar gegenläufig. Religiöse Motive spielen hierbei häufig eine wichtige Rolle. Die Wahrnehmung der Neuen Welt und ihrer indigenen Religionstraditionen in Europa lieferte seit dem 16. Jahrhundert eine lang andauernde Tradition von Beispielen dieser widersprüchlichen und geradezu *konfliktiven* Konstruktion des Edlen Wilden einerseits und der Dämonisierung jener fremden Kulturen und Religionen – bis hin zur Konstruktion monströser Erfindungen.

Die aufwändig illustrierten Reiseberichte, die in dem Frankfurter Verlag der De Bry-Familie von 1590 bis 1634 mehrsprachig erschienen, bildeten für ganz Europa ikonographisch-ästhetisch und narrativ nachhaltige Vorlagen aus. »Der Indianer Religion und Gottesdienst« (Abbildung Seite 84) wurde dabei, wie in der Abbildung aus der Reihe *Americae* (Band 4, 1594) zu sehen ist, auf eine Teufelsverehrung festgelegt, die keinerlei Anhalt an der indigenen Selbstwahrnehmung hat, sondern zur Gänze europäischen Stereotypen und Konventionen entsprungen ist. Diese diabolische Seite der Rekonstruktion indigener Religionskulturen tritt in der europäischen »Karriere« des aztekischen Gottes Huitzilopochtli besonders deutlich zutage, der schließlich unter dem Namen »Vitzliputzli« als Satansgehilfe sogar in die deutsche Folklore Eingang findet und ikonographisch als bocksbeiniger europäischer Teufel mit Fledermausflügeln dargestellt wird, dem jegliches indianisches Ursprungsgepräge fehlt.

Schon die ersten spanischen Missionare konnten in den Gott-





Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht

Öffentliche Ringvorlesung

Sommersemester 2007

Dienstag um 18 Uhr c.t.

Aula am Wilhelmsplatz

Göttingen im Jahr der
Geisteswissenschaften
2007

17. April 2007 · Prof. Dr. Jörg Rüpke · Universität Erfurt
Göttliche Macht ohne Gesicht
Eine religionswissenschaftliche Sondierung

24. April 2007 · Prof. Dr. Brigitte Groneberg · Universität Göttingen
Anzû stiehlt die Schicksalstafeln
Vorherbestimmung im Alten Orient

8. Mai 2007 · Prof. Dr. Heike Sternberg-el Hotabi · Universität Göttingen
»Ich besiege das Schicksal«
Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion

15. Mai 2007 · Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath · Universität Göttingen
Wenn Zeus an seine Grenzen kommt
Die Götter und das Schicksal bei Homer

22. Mai 2007 · Prof. Dr. Philip G. Kreyenbroek · Universität Göttingen
Wie frei ist die Wahl?
Determinations- und moralische Entscheidung im Zoroastrismus

29. Mai 2007 · Prof. Dr. Dr. Karl Kardinal Lehmann · Bischof von Mainz
Gott und Macht
Ein religionsphilosophischer Versuch

5. Juni 2007 · Prof. Dr. Reinhard G. Kratz · Universität Göttingen
Gottes Geheimnisse
Vorherbestimmung und Heimsuchung in den Texten vom Toten Meer

12. Juni 2007 · Prof. Dr. Hermann Spieckermann · Universität Göttingen
Wenn Gott schweigt
Jüdische Gedanken zu Schicksal und Vorsehung aus hellenistischer Zeit

19. Juni 2007 · Prof. Dr. Reinhard Feldmeier · Universität Göttingen
Wenn die Vorsehung ein Gesicht bekommt
Theologische Transformationen im Neuen Testament

26. Juni 2007 · Prof. Dr. Peter A. Kuhlmann · Universität Göttingen
Die Macht des Numinosen in der Welt
Prodigien und Götterwille in Rom

3. Juli 2007 · Prof. Dr. Florian Wilk · Universität Göttingen
Verblindet oder verstockt?
Gottes Macht und der Misserfolg des Evangeliums in der Sicht des Paulus

10. Juli 2007 · Prof. Dr. Tilman Nagel · Universität Göttingen
»Was dich trifft, hätte dich nicht verfehlen können«
Islamische Konzepte der Vorherbestimmung

17. Juli 2007 · Prof. Dr. Martin Tamcke · Universität Göttingen
Heuschrecken, Dürre und Mongolen
Gott und die Katastrophen in der syrischen Literatur

heiten der Azteken kaum etwas anderes als diabolische Gestalten entdecken. Vor allem die blutige Seite der aztekischen Rituale mit ihren extensiven rituellen Tötungen (Herzopfer und ähnliches) und die in ihrem Verhalten schwer berechenbaren Trickster-Gestalten wie Tetzcatlipoca lieferten Anlass für eine vernichtende Kritik an einheimischen Religionsvorstellungen und -praktiken: »Sie sind sehr schwarz, sehr schmutzig, sehr ekelhaft«; die, die ihr da für Gott haltet, »sie sind sehr entsetzlich und zum Leute-übergeben-machen,« lautete bereits die Einschätzung der Franziskaner in ihrem Religionsgespräch mit aztekischen Adligen aus dem Jahr 1524, kurz nach der Eroberung Mexikos. Die Rekonstruktion indianischer Religiosität im Sinne einer Teufelsverehrung bildete daher auch das grundlegende Leitmotiv europäischer Wahrnehmung der Neuen Welt und ihrer indigenen Religion in der Folgezeit.

Die umgekehrte, scheinbar freundliche Variante des so genannten »Edlen Wilden«, wie sie schon in den Aufzeichnungen von Kolumbus in seinem Bordbuch er-

scheint, schaffte zwar keine derartigen Monster, wirkte sich in ihrer Wirkungsgeschichte aber nicht minder unrealistisch und verzerrend aus. In religiöser Hinsicht setzt sich dieser exotisierende Diskurs bis heute in der modernen Indianerromantik und dem damit verbundenen Bild einer ökologisch edlen Spiritualität fort, die in der völlig fiktiven Rede des so genannten Häuptling Seattle (»Diese Erde ist uns heilig«) besonders gut greifbar ist und daher nach wie vor über esoterische Büchertische verkauft und bereitwillig angenommen wird.

Blickt man noch einmal in die Kolonialzeit zurück, dann fällt auf, dass nur die alte mesoamerikanische Gottheit Quetzalcoatl (beziehungsweise Kukumatz, Kukulkan) dem Schicksal einer pauschalen diabolischen Abqualifizierung entgangen ist. In manchen spanischen Quellen wird er als Vorbote einer besseren Religion angesehen, da er angeblich keine Menschenopfer verlangt habe. Auch in den Mythen um den toltekischen Priesterkönig Topiltzin Quetzalcoatl vermochte man Hinweise auf eine prophetische

Gestalt zu erblicken, die als eine Vorbereitung auf das Evangelium anzusehen wäre – wenn es sich nicht vielleicht sogar um einen versperrten Apostel Jesu gehandelt habe. Auch die einheimischen Chronisten haben sich dann an der Gestalt Quetzalcoatlts abgearbeitet, wenn sie heilsgeschichtlich positive Inseln in ihrer vorchristlichen Vergangenheit zu identifizieren suchten. Heute findet sich Quetzalcoatl daher in vielen Strängen esoterischer Glaubensrichtungen als Lichtgestalt wieder – eine europäische Karriere, die dem »diabolischen« Huitzilopochtli versagt blieb. In der »Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage« (Mormonen) wird Quetzalcoatl sogar mit dem auferstandenen Christus identifiziert, der ja gemäß dem Buch Mormon in Amerika gewirkt haben soll.

Exotische Faszination, christliche Heimholung und diabolische Abqualifizierung – in diesem Spannungsfeld bewegen sich die Repräsentationen aztekischer Religion bis heute, was sich auch angesichts moderner Ausstellungen zur aztekischen Kultur gut bele-

Abbildung »Der Indianer Religion und Gottesdienst« aus den Reiseberichten des Frankfurter De Bry-Verlags 1594



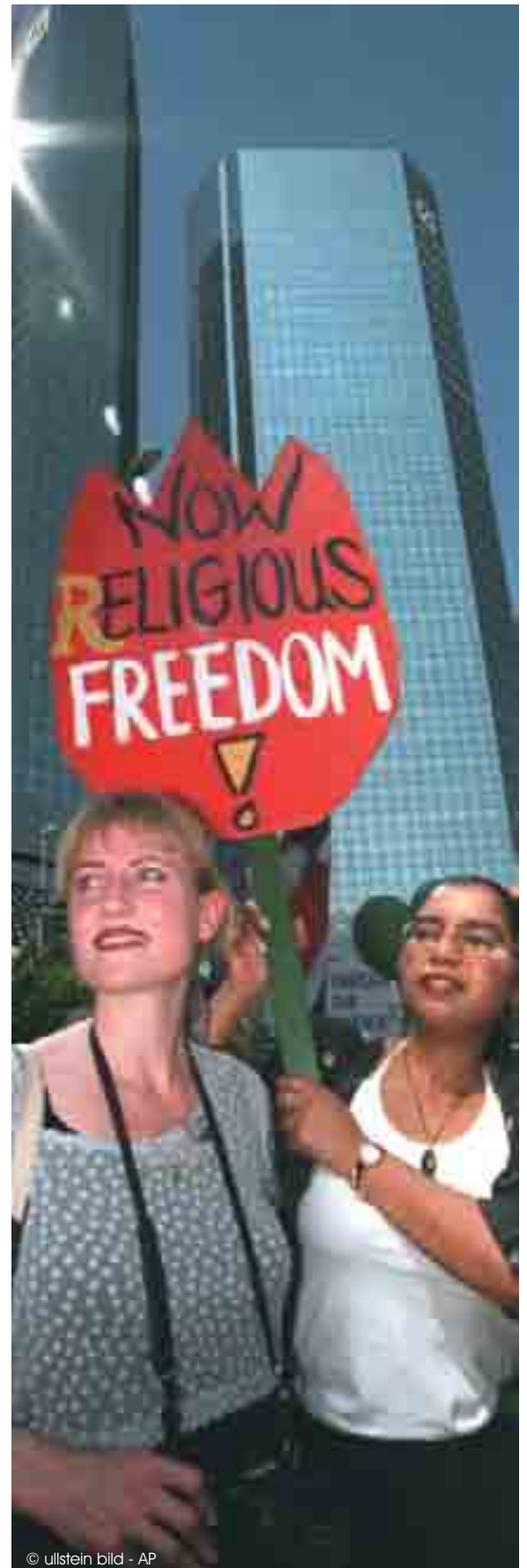
gen lässt. Aber nicht nur die Religion der Azteken, auch alle anderen Formen kulturell anderer und fremder Religionen sind meist in einem ähnlichen Spannungsfeld konfligierender Repräsentationen angesiedelt, in dem sich Religions- und Kulturkonflikte spiegeln.

Das Sekten-Paradigma: Konfliktfeld Scientology

Abgesehen von Nachrichten über Formen einer fanatisierten und politisierten Inanspruchnahme des Islams hat in den letzten Jahrzehnten kaum ein religiöses Konfliktthema die Schlagzeilen derart bestimmt wie die Berichterstattung über – in der Öffentlichkeit so genannte – Sekten. Alternative religiöse oder weltanschauliche Gruppen und Bewegungen wurden seit jeher und überall auf der Welt aller möglicher moralisch üblen Taten oder magischer Scharlatanerie verdächtigt. Heutzutage treten dezidierte Vorwürfe der Gehirnwäsche, ökonomische und physische Ausbeutung oder psychische Pathologieverdächtigungen der Führer und Mitglieder neben die allenthalben unterstellten Formen abweichenden Verhaltens hinzu. Das hinsichtlich dieser allgemein konnotierten Gefährlichkeit eben doch weitestgehend *ernüchternde* und *Entwarnung* signalisierende Ergebnis der »Enquete-Kommission« des Deutschen Bundestages zum Thema »Sogenannte Sekten und Psycho-Gruppen« aus dem Jahr 1998 fand in diesem einseitig stigmatisierenden Chor wenig Gehör. Selbst der Parade Fall Scientology ist nach wie vor nur ganz selten einer informierten, nüchternen Untersuchung zugeführt worden, wie es beispielsweise die in Göttingen entstandene Studie von Gerald Willms »Scientology – Kulturbeobachtungen jenseits der Devianz« versucht hat (Bielefeld 2005). Bei genauerem Hinsehen entpuppt sich Scientology danach als Beispiel einer modernen Weltanschauungsgemein-

schaft, die enorme Passungsqualitäten zu dem Kanon etablierter Kulturwerte in westlichen Industriegesellschaften aufweist: Dies wird in den scientologischen Machbarkeitsphantasien mit ihrem instrumentell-technologischen Herangehen (»religious technology«) an alle Lebensbereiche oder dem ökonomischen Expansionsstreben besonders deutlich. Insofern erweist sich Scientology eben gerade nicht als abweichend, sondern in fundamentaler Übereinstimmung mit ihrem Ursprungskontext. Auch die pauschal unterstellten Vorwürfe einer durchgängigen Gängelung und Absorbierung von Mitgliedern lassen sich am Beispiel Scientology kaum verifizieren, da viele Mitglieder relativ locker und geradezu volklich an den Kursangeboten teilnehmen, während die klassischen Aussteigerberichte vielfach eine vollständige Absorption in die Gruppe berichtet haben. Gerade im Fall von Scientology steht die wissenschaftliche Aufarbeitung der sich gegenseitig bedingenden Diskurse von Devianzkonstruktion noch in den Anfängen.

Deutlich wird bei der Beschäftigung mit Scientology, dass die interne so genannte Ethik einerseits auf der individualethischen Seite zwar traditionelle moralische Werte propagiert, wie sie beispielsweise in der Broschüre »Der Weg zum Glücklichein« besonders gut greifbar sind, andererseits aber im Bereich der Institutionen-Ethik (beziehungsweise des internen Rechts) von holzschnittartigen Freund-Feind-Schemata ausgeht, die zu einer dualistisch-manichäischen (nach dem persischen Religionsstifter Mani, der im 3. Jahrhundert nach Christus wirkte) Weltansicht und einem entsprechenden Hang zu Verschwörungstheorien führen. Nicht von ungefähr haben sich in diesem Bereich der scientologischen Ethik und dem darin programmatisch angelegten Umgang mit außen stehenden Kritikern und



© ullstein bild - AP

Demonstration von Scientology-Anhängern in Frankfurt 1998

Zweiflern auch die meisten kritischen Stellungnahmen formiert. Ethik bedeutet im Bereich der Institution Scientology nämlich wesentlich: a) Gegenabsichten aus der Umgebung zu entfernen und b) Fremddabsicht aus der Umgebung zu entfernen (Richtlinienbrief von 1968). An solche und ähnliche programmatische Formulierungen – inklusive einiger konfliktträchtiger Handlungsanweisungen zur Handhabung von Zweiflern und Kritikern – konnten sich vielfältige Formen eines Totalitarismusverdachts anschließen. Angesichts des eher bescheidenen Wachstums der Organisation – die Schätzungen von weltweit circa 500.000 bis 600.000 aktiven Scientologen verweisen sogar eher auf Stagnation – liegt die oft gefürchtete Unterwanderung der Gesellschaft jedoch in weiter Ferne.

Nachwuchsforschungsprojekte über derartige, im gesellschaftlichen Diskurs als notorisch konfliktträchtig erscheinende neureligiöse Gruppen und Themen sind daher ein aktueller Bestandteil religionswissenschaftlicher Forschung in Göttingen: zum Beispiel auch neuheidnische Spiritualität und Netzwerke, Zeugen Jehovas, Satanismus als Stereotyp, Aussteigerberichte aus Neuen Religiösen Bewegungen, aber auch weltanschaulich motivierte Diskurse im Bereich der so genannten Prä-Astronautik, in denen Wissenschaftsverdross und Religionskritik konvergieren und alternative, populäre Religionstheorien mit extraterrestrischen Astronautengöttern à la Erich von Däniken propagiert werden.

Schlussbemerkung

Es sind daher nicht nur manifeste beziehungsweise reale Konflikte, die von Religionen provoziert oder verschärft werden, sondern auch Interpretationskonflikte um die Gültigkeit, den Wert (oder Unwert) oder gar eine grundsätzlich unterstellte Gefährlichkeit bestimmter (neu)religiöser Gruppen

und Heilslehren, die religionswissenschaftlich und diskursanalytisch zu untersuchen sind. Dieser Aufgabe stellt sich die Religionswissenschaft – nicht zuletzt im

Sinne eines möglichst unparteiischen Beitrags zur Aufklärung der öffentlichen Auseinandersetzung um Gruppen mit alternativer Religiosität und Weltanschauung.

Forschungsverbund »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten«

(red.) Wissenschaftler der sechs Fächer Indologie, Iranistik, Islamwissenschaft / Arabistik, Ethnologie, Soziologie und Religionswissenschaft haben sich in dem Forschungsverbund »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten« zusammengeschlossen. Der Verbund ist Teil des Zentrums für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften (ZTMK). Bei der gegenwärtigen Aktualität des Themas religiöser beziehungsweise religiös bedingter Konflikte besteht häufig die Vorstellung, dass Religionen als solche konfliktträchtig sind oder unmittelbar zu Konflikten beitragen. Hier sieht der Forschungsverbund seine Aufgabe darin, die Inanspruchnahme religiöser Deutungsmuster bei Konflikten umfassender zu untersuchen. Religion soll hierbei als »Diskursfeld« anvisiert werden, auf dem Konflikte (neu) gedeutet, verhandelt und inszeniert werden.

Mit der Vorlesungsreihe »Neuer Streit mit alten Feinden?« stellte sich der Verbund im Wintersemester 2006/2007 vor. Weitere Forschungsaktivitäten sind derzeit in Planung: Sie reichen von der hindu-nationalistischen Propaganda in Indien über nationale Rekurse auf die »Alte Religion« Zarathustras im Iran oder Konflikte zwischen missionierenden Weltreligionen und indigener Religiosität in Afrika und Neuguinea. Erste Verbindungen zur Forschergruppe »Religious Actors in Conflict Areas« an der Hebrew University, Jerusalem (Israel) wurden für ein

internationales Kooperationsvorhaben erfolgreich geknüpft.

Bei der religiösen Umkodierung von Konflikten werden Elemente der religiösen Tradition – Sprache, symbolisches, narratives und ikonisches Repertoire sowie etablierte Praktiken – herausgelöst und auf bestimmte, selektiv wahrgenommene, Konfliktfelder bezogen. Häufig werden Analogien zu historischen oder mythischen Konflikten hergestellt, wodurch der betreffende Konflikt mythologisch identifiziert und gedeutet wird. Diese selektive Bezugnahme auf »altes« religiöses Inventar muss aber nicht nur – wie im Falle fundamentalistischer Rhetorik – zur Verschärfung von Konflikten führen; diese Strategie kann auch eine Deeskalation und Unterdrückung des Konflikts anstreben oder auch eine Lösung jenseits des Konfliktes suchen. Untersucht werden soll hierbei jeweils die soziale Dynamik: Wer greift wann mit welcher Intensität und Berechtigung auf das religiöse Deutungsinventar zu, welche Ausschnitte aus dem Deutungsinventar werden weshalb selektiert, welche sind diskursiv zugänglich, etabliert und wie wird die Darstellung des Konfliktes öffentlich und medial vermittelt? Letztlich fragen die Göttinger Wissenschaftler, welche neuen Konfliktfelder und Konfliktarten innerhalb oder zwischen Religionen beziehungsweise zwischen Religionen und anderen gesellschaftlichen Bereichen entstehen können.

Religions are often perceived as conflict-provoking entities. As a matter of fact, however, there is conflict-potential as well as potential for peace in almost every religion on earth. Rather than drawing phenomenologically upon such static levels of meaning, religion should be addressed as »a field of negotiating conflicts«: various actors seem to draw upon religion in order to harden (or soften) their discourse about conflict according to changing contextual needs and plausibilities. Religion can, thus, be »used« to amplify ethnic conflict potential or nationalistic tendencies (as, for example, in India); religion is also an important factor in many intercultural encounters, influencing various »images« and »stereotypes« of the »other« – often conflicting or contradictory images, as can be illustrated in the case of representations of Aztec religion in Europe.

A third level of conflicts can be identified in the discussions about »new« religious movements or alternative world views: patterns of a »sect«/»cult« paradigm are stressed here in public discourses, and



Prof. Dr. Andreas Grünschloß, Jahrgang 1957, absolvierte eine Schreinerlehre und studierte anschließend Evangelische Theologie, Psychologie und Religionswissenschaft an den Universitäten Tübingen, Heidelberg und Chicago (USA). Im Jahr 1992 wurde er an der Universität Heidelberg mit einer Arbeit über das wissenschaftliche Oeuvre des Religions- und Islamwissenschaftlers Wilfred C. Smith promoviert. Von 1987 bis 2001 war der Theologe als Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Assistent und Hochschuldozent an der Universität Mainz tätig. Im Jahr 1998 habilitierte er sich dort mit einer systematisch-religionswissenschaftlichen Studie über Formen interreligiöser Fremdwahrnehmung. Seit 2002 ist Dr. Andreas Grünschloß Professor für Religionswissenschaft an der Universität Göttingen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die systematische Religionswissenschaft, interreligiöse Wahrnehmungs- und Austauschprozesse, frühe Erscheinungsformen des Buddhismus, Aztekische Religion sowie Neureligiöse Bewegungen der Moderne und Gegenwart. Prof. Grünschloß ist Mitglied des Forschungsverbundes »Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten«.

»magic«, idolatry, immorality or various forms of deviant and pathological behavior are attributed to such movements. Scientology is one of the major targets in these discussions about new spiritual movements: but as research has shown, far from being »deviant« from the commonly shared outlook of modern industrial societies, Scientology's world view ap-

pears in fundamental congruence with it. Nevertheless, conflict potential can still be perceived in the so-called »ethics« of the organization and its programmatic way of »handling« doubters and critics. The ongoing public debates about such new religious movements are therefore an important area of religious studies research.



pro-kopf.de
 Bessere Bildung
 durch Freiheit und Wettbewerb

DAMIT FREIHEIT UND WETTBEWERB
 SCHULE MACHEN

Eine Initiative der Friedrich-Naumann-Stiftung.
 Stiftung für liberale Politik.

»Die Integration ist gescheitert!« – mit diesem Aufmacher beschrieb der SPIEGEL vor einigen Jahren den Status Quo im Einwanderungsland Deutschland. Es sollte nicht das letzte Katastrophenszenario bleiben, das im Hinblick auf die Lage der Migrantinnen und Migranten und ihrer Nachkommen in der Öffentlichkeit gezeichnet wurde. Dabei bleibt häufig unklar, auf welchen zeitlichen Bezugsrahmen und auf welche Gruppen sich diese Aussagen beziehen, auf welchen empirischen Evidenzen sie beruhen, welche Dimension von Integration betrachtet und was darunter verstanden wird.

Gescheiterte Integration?

Neuere Befunde zur Eingliederung von Einwanderern in Deutschland

Claudia Diehl

Aussagen über den »Erfolg« oder »Misserfolg« des Integrationsprozesses einer Einwanderungsgruppe sind eigentlich nur im Generationenverlauf möglich und sinnvoll. Dies gilt vor allem für Merkmale wie beispielsweise die Sprachkenntnisse, die sich über die Zeit nur wenig ändern. Bei Analysen im Zeitverlauf stellt sich häufig auch das Problem, dass Veränderungen in der Zusammensetzung der betrachteten Gruppe unbeachtet bleiben. So werden etwa immer wieder die bewusst als gering Qualifizierte angeworbenen »Gastarbeiter« mit den höher qualifizierten Zuwanderern von heute verglichen. Zudem stellt sich die Lage sehr unterschiedlich dar, je nachdem, welche Dimension der Eingliederung (Bildungssystem, soziale Kontakte, Identifikation mit Deutschland etc.) betrachtet wird. Und schließlich fehlen in vielen Bereichen zuverlässige Daten, so dass als empirische Belege häufig »Alltagsbeobachtungen« herangezogen werden. Diese beziehen sich naturgemäß auf besonders sichtbare und nicht notwendigerweise »typische« Subgruppen der ausländischen Bevölkerung wie innerstädtisch konzentriert lebende und – etwa anhand ethnischer Merkmale wie dem Kopftuch – klar identifizierbare Einwanderer.

Diesem Hintergrund Rechnung tragend, werden in dem vorliegenden Beitrag einige neuere Befunde zu den Eingliederungsverläufen in Deutschland lebender Einwanderer dargestellt. Das wichtigste Ergebnis sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen: Unabhängig davon, welcher Aspekt der Integration betrachtet wird, nimmt diese selbst bei den gering qualifizierten Einwanderergruppen im Generationenverlauf zu. Allerdings schreitet dieser Prozess bei den unterschiedlichen Gruppen unterschiedlich schnell voran, und hinter diesem generellen Trend verbergen sich möglicherweise gegenläufige Entwicklungen bei kleinen, aber »problematischen« Subgruppen. Bevor diese Aussagen genauer erläutert und empirisch untermauert werden, gilt es aber einige zentrale Kategorisierungen und Begrifflichkeiten zu klären.

Wer zählt zur Gruppe der »Ausländer«?

Nahezu jede/r zehnte in Deutschland lebende Bürger/in besitzt eine andere Staatsangehörigkeit als die Deutsche. Jede/r Fünfte wies 2005 einen Migrationshintergrund auf, das heißt er oder sie ist nach Deutschland eingewandert oder ist ein Kind im Ausland geborener Eltern. Gut die Hälfte dieser Bevölkerung mit Migrationshintergrund sind Deutsche, vor allem Eingebürgerte oder Aussiedler. Analysen zur Integration von Einwanderern be-

ziehen sich in Deutschland meist nicht auf die im Ausland geborene Bevölkerung, sondern auf Personen ohne deutschen Pass. Damit bleiben gerade besonders »erfolgreich« integrierte Einwanderer ausgeblendet. Umgekehrt sind viele in Deutschland geborene Nachkommen der ersten Einwanderergeneration im juristischen Sinne Ausländer. Erst seit dem Jahr 2000 sind die Kinder von seit längerem legal im Land lebenden ausländischen Eltern von Geburt an Deutsche.

Die quantitativ-empirische Forschung zur Integration von Einwanderern in Deutschland bezieht sich meistens auf die als so genannte Gastarbeiter zugewanderten Ausländer und ihre Nachkommen. Über die Integra-





Foto: Mike Schmidt

Demonstration der Türkischen Gemeinde in Deutschland vor dem Innenministerium in Berlin-Moabit im Januar 2007. Die erste Generation Gastarbeiter demonstriert für die doppelte Staatsbürgerschaft.

tion neuer und zahlenmäßig bedeutender Gruppen wie zum Beispiel Einwanderer aus Polen gibt es bislang nur wenige gesicherte Befunde. Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass ihr Anteil an der ausländischen Bevölkerung trotz stark gesteigener Zugangszahlen noch relativ gering ist. Wichtige Datenquellen lassen daher nur beschränkt Analysen über diese Gruppen zu. Ähnliches gilt

für die Spätaussiedler, die in vielen Datensätzen gar nicht mehr als Gruppe mit Migrationshintergrund identifizierbar sind.

Auch die hier präsentierten empirischen Befunde und Studien beziehen sich auf – ausländische und eingebürgerte – »Arbeitsmigranten« der ersten Einwanderergeneration und ihre in Deutschland geborenen oder in jungen Jahren zugewanderten Kinder.

Damit steht die Gruppe im Zentrum des Interesses, auf die die These von der »gescheiterten Integration« abzielt. Die vorgestellten Ergebnisse beruhen auf zwei für Forschungszwecke viel genutzten Datensätzen, dem sozio-oekonomischen Panel und dem Mikrozensus (siehe Kasten).

»Eingliederung«, »Integration«, »Assimilation« oder »Multikulturalismus«?

Die Begriffe Eingliederung, Integration und Assimilation werden wie viele sozialwissenschaftliche Begriffe uneinheitlich verwendet. Im Fall dieser Termini kommt erschwerend hinzu, dass sie im öffentlichen und im wissenschaftlichen Diskurs eine jeweils unterschiedliche Konnotation aufweisen. Der Terminus »Eingliederung« stellt einen sehr allgemein gehaltenen Oberbegriff dar. Von vielen quantitativ-empirisch arbeitenden Migrationsforscherinnen und -forschern wird der präzisere und gut operationalisierbare Begriff der »Assimilation« verwendet. Darunter wird meist die Angleichung von Einheimischen und Einwanderern im Hinblick auf bestimmte Merkmalsverteilungen verstanden (beispielsweise im Hinblick auf den Anteil der Abiturienten in beiden Gruppen). Dabei werden verschiedene Assimilationsdimensionen unterschieden; eine völlige Angleichung zwischen Einwanderern und Einheimischen im Hinblick auf ihre Arbeitsmarktsituation (»strukturelle Assimilation«) kann also zunächst einmal unabhängig von ihrer kulturellen Assimilation betrachtet werden. Der Begriff der Integration bezieht sich hingegen häufig auch auf »pluralistische« Eingliederungsformen, bei der Einwanderer dauerhaft eine kulturell und möglicherweise auch ökonomisch distinkte Gruppe im Aufnahmeland bleiben. Letzteres ist etwa der Fall, wenn eine Gruppe ihre eigene »ethnische Ökonomie« ausbildet.

Die Datenbasis

Die in Deutschland wichtigsten Datenquellen für quantitativ-empirische Sekundäranalysen zu den Eingliederungsverläufen von Einwanderern und ihren Nachkommen sind das *sozio-oekonomische Panel* (SOEP) und der *Mikrozensus* (MZ). Beim SOEP handelt es sich um eine seit 1984 vom Deutschen Institut für Wirtschaft (DIW) durchgeführte Befragung, bei der jedes Jahr dieselben Haushalte (sowie neu in diese Haushalte gezogene bzw. hineingeborene Personen ab einem bestimmten Alter) zu ihren Einstellungen und Verhaltensweisen in verschiedenen Lebensbereichen befragt werden. Anders als in vielen anderen Erhebungen sind die als Gastarbeiter zugewanderten Nationalitätengruppen im Stichprobenverfahren des SOEP überproportional zu ihrem Bevölkerungsanteil vertreten, so dass die Daten auch für einzelne Nationalitäten noch aussagekräftig sind. Beim Mikrozensus handelt es sich um eine amtliche und für die Befragten verpflichtende Querschnittserhebung von einem Prozent aller Haushalte in Deutschland. Der MZ wird jährlich von den statistischen Landesämtern durchgeführt. Jedes Jahr wird ein Viertel der Stichprobe ausgetauscht. Die Fallzahlen sind höher als im SOEP, allerdings werden im MZ nur die Themengebiete abgedeckt, die Gegenstand der amtlichen Statistik sind. Inhaltlich sind Analysen auf der Grundlage des Mikrozensus daher auf Fragen aus den Bereichen Demografie, Bildung, Arbeitsmarkt, Mobilität und Gesundheit beschränkt.

Aussagen darüber, wie wünschenswert »Assimilation« im Sinne einer völligen Angleichung von Minderheit und Mehrheit ist, sind mit dem wissenschaftlichen Assimilationsbegriff nicht verbunden. Als Idealfall wird oft eine Gesellschaft betrachtet, in der »Assimilation« von Einheimischen und Einwanderern im Hinblick auf die besetzten Positionen, etwa auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt und im Bildungssystem, mit kultureller und religiöser Vielfalt einhergeht. Obwohl dieses Konzept einer »multikulturalistischen« Gesellschaft vermutlich auf breite Zustimmung stößt, besteht faktisch oft eine enge Koppelung zwischen dem Ausmaß der »strukturellen« und der »kulturellen« Eingliederung. Dies gilt gerade in einem »späten« Einwanderungsland wie der Bundesrepublik, in der das Zuzugsgeschehen lange Zeit durch die Einwanderung gering Qualifizierter geprägt war. Kulturelle Differenz wird von den Einheimischen oft erst dann toleriert, wenn eine Gruppe einen hohen gesellschaftlichen Status erreicht hat. Ein Beispiel dafür ist die weithin akzeptierte und in ihrer Bedeutung eher »symbolische« oder »folkloristische« Pflege der auf das Land der (Ur-)großeltern bezogenen kulturellen Praktiken und Identifikationen bei den europäischen Einwanderern der vierten und fünften Generation in den USA.

Sprachkenntnisse und die Eingliederung im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt

Der Erwerb der Sprache des Aufnahmelandes steht oft zu Beginn des Eingliederungsprozesses und beginnt häufig sogar bereits vor der Migration. Sprachkenntnisse sind die notwendige, wenngleich nicht hinreichende Voraussetzung für den Zugang zu den sozialen Netzwerken (zum Beispiel den Freundschaftsnetzwerken) und den Statussystemen (zum Beispiel dem Arbeitsmarkt) im Zielland.

Das bereits erwähnte sozio-oekonomische Panel gestattet einen Einblick in die Selbsteinschätzung der Deutschkenntnisse der ersten und zweiten Einwanderergeneration. Aus Platzgründen werden hier nur die Ergebnisse zu den türkischen sowie den ehemals als Gastarbeiter zugewanderten Einwanderern aus den EU-15 Staaten (Italien, Spanien, Griechenland) dargestellt. Wie Abbildung 1 zeigt, spricht die zweite Generation der als Arbeitsmigranten Zugewanderten durchweg häufiger sehr gut deutsch als die Angehörigen der ersten Generation.

Der Zweitspracherwerb von Migranten schreitet vor allem im Generationenverlauf voran. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass dieser mit zunehmendem Alter langsamer vonstatten geht und größere Mühen erfordert (Esser 2006). Diese »Logik« des Zweitspracherwerbs zeigt sich bei der sprachlichen Assimilation *beider* hier betrachteter Gruppen, wenngleich auf unterschiedlich hohem Niveau. Türkische Einwanderer der ersten und auch noch der zweiten Generation geben seltener als solche aus den EU-15 Staaten an, dass sie »sehr gut« oder »gut« deutsch sprechen.

Der Status von Migranten im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt wird häufig als wichtigster Eingliederungsindikator betrachtet. Tatsächlich kommt diesen

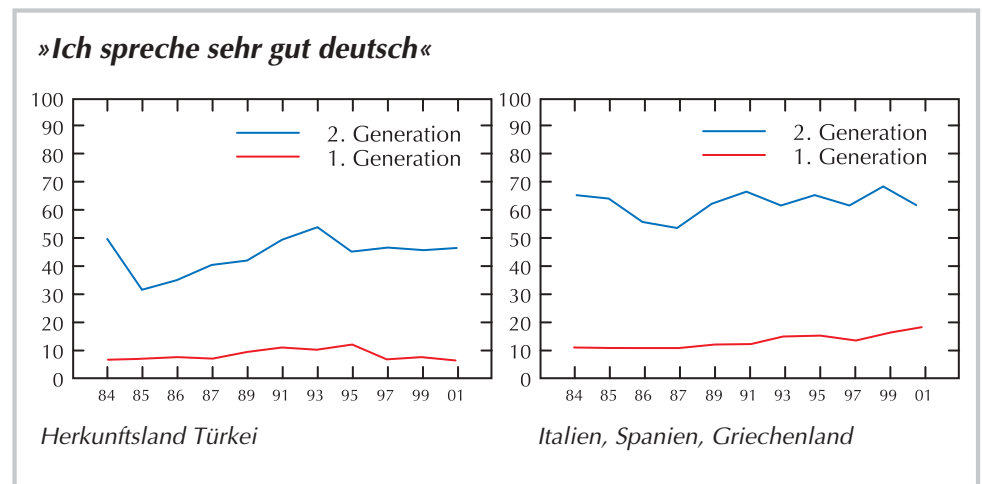


Foto: Mike Schmidt

gesellschaftlichen Systemen in mehrfacher Hinsicht eine Schlüsselstellung im Integrationsprozess zu: Zum einen eröffnen sich Zuwanderern, die zum Beispiel Schulen außerhalb der Innenstädte besuchen und die die überproportional von Minderheiten besetzten Nischen des Arbeitsmarkts verlassen haben, viel mehr Kontaktmöglichkeiten mit den Mehrheitsangehörigen. Zum anderen wird für letztere die Interaktion mit den Einwanderern »interessanter«, da diese mehr Ressourcen (zum Bei-

In Deutschland lebender Türke präsentiert türkisches Selbstbewusstsein

Abbildung 1



spiel Macht, Humankapital oder wichtige soziale Kontakte) besitzen. Aus der großen Anzahl der Befunde über die Positionierung von Einwanderern und Personen mit Migrationshintergrund im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt lassen sich einige relativ eindeutige herauskristallisieren: Die erste Generation der in der Rekrutierungsperiode der 1950er bis 1970er Jahre Eingewanderten besaß naturgemäß relativ wenig Humankapital im Sinne von Bildungsabschlüssen und beruflichen Zertifikaten. Dieses verlor durch die Migration noch zusätzlich an Wert, etwa durch die Nichtanerkennung ausländischer Bildungsabschlüsse. Außerdem fehlten dieser Gruppe viele mittelbar arbeitsmarktrelevante Ressourcen wie Sprachkenntnisse

besaßen im Jahr 1998 44 Prozent der 18-jährigen Deutschen das Abitur oder besuchten die Klassenstufen 11 bis 13, aber nur 23 Prozent der gleichaltrigen Türken, 19 Prozent der Italiener und 30 Prozent der Spanier und Portugiesen (Kristen und Granato 2004). Allerdings ist der Anteil bei *allen* Gruppen im Zeitverlauf gestiegen. Bei der Erklärung dieser Unterschiede spielt die in Deutschland generell geringe soziale Mobilität die zentrale Rolle: Vergleicht man Kinder ausländischer und deutscher Eltern mit ähnlichem Bildungs- und beruflichem Hintergrund, so unterscheiden sich diese im Hinblick auf ihren Schulerfolg nicht mehr wesentlich (ebd.). Die Unterschiede zwischen deutschen und ausländischen Kindern stellen damit in erster Linie keine

(vgl. auch Seibert und Solga 2006). Sie sind im Hinblick auf die Arbeitsmarktintegration schlechter gestellt als Deutsche mit vergleichbaren Bildungsabschlüssen. Worauf diese Differenzen zurückzuführen sind, ist bislang nicht endgültig geklärt. Unterschiede in den Sprachkenntnissen, fehlende soziale Kontakte, die bei der Jobsuche behilflich sein könnten, aber auch Benachteiligungen seitens der Arbeitgeber sind mögliche Ursachen für diese Situation.

Identifikation und soziale Kontakte: Gibt es Anzeichen für eine Re-ethnisierung türkischer Einwanderer?

Es wird häufig argumentiert, dass vor allem jüngere türkischstämmige Einwanderer auf ihre ökonomische Schlechterstellung mit einem sozialen und »identifikativen« Rückzug in die eigene ethnische Gruppe reagieren. Bei diesem Prozess wird auch der sozialen Ausgrenzung eine wichtige Rolle zugeschrieben, sind doch Türkinnen und Türken Umfrageergebnissen zufolge in der deutschen Bevölkerung deutlich unbeliebter als andere Ausländergruppen (Kühnel und Leibold 2003). So populär allerdings die ursprünglich aus den USA stammende These von einem »ethnischen Revival« bei der zweiten Einwanderergeneration war und ist, so wenig empirische Belege gibt es für sie (Diehl und Schnell 2006). Sie bezieht sich vor allem auf zwei Aspekte der Eingliederung: Die sozialen Kontakte zu Deutschen und die Identifikation mit dem Aufnahme- bzw. dem Herkunftsland. Ähnlich wie die Sprachkenntnisse können auch diese beiden Merkmale anhand des sozio-oekonomischen Panels im Zeit- und Generationenverlauf untersucht werden.

Im Hinblick auf die soziale Eingliederung – gemessen am Anteil derer, die mindestens einen Deutschen unter ihren drei besten Freunden haben – zeigt sich, dass



Die Bildungsministerin von Nordrhein-Westfalen, Barbara Sommer, besucht im Februar 2007 eine Bonner Realschule, die an dem Schulversuch »Islamkunde in deutscher Sprache« teilnimmt.

oder soziale Kontakte und Netzwerke. Die niedrigen Bildungsabschlüsse und beruflichen Positionen der ersten Einwanderergeneration sind daher wenig erklärungsbedürftig.

Etwas anders verhält es sich bei der Generation ihrer Nachkommen. Auch für sie zeigen Analysen mit dem Mikrozensus eine anhaltende Schlechterstellung. So

ethnischen, sondern soziale Unterschiede dar. Dieses Muster setzt sich beim Übergang auf den Arbeitsmarkt fort, das heißt die Schlechterstellung ausländischer Arbeitnehmer reflektiert in erster Linie ihre niedrigen Bildungsabschlüsse (Granato und Kalter 2001). Eine Ausnahme von diesem Muster stellt allerdings die Gruppe der türkischen Einwanderer dar

die zweite Generation deutlich mehr enge Kontakte zu Deutschen besitzt als die erste. Ein Vergleich der Einwanderer aus der Türkei und aus der »alten« EU deutet außerdem darauf hin, dass die soziale Eingliederung ähnlich wie der Spracherwerb eher im Generationen- denn im Zeitverlauf stattfindet. Der Anteil derer, die enge deutsche Freunde haben, stagniert im hier betrachteten Zeitraum zwischen 60 bis 70 Prozent bei den türkischstämmigen Einwanderern und zwischen 70 bis 80 Prozent bei den aus EU-15 Staaten stammenden Einwanderern der zweiten Generation (vgl. Abbildung 2).

Ein etwas anderes Muster zeigt sich im Hinblick auf die identifikative Eingliederung. Auf die Frage »Wie sehr fühlen sie sich als Deutsche/r?« antworteten im Jahr 2001 gut 30 Prozent der türkischstämmigen und 40 Prozent der europäischen (EU-15) Einwanderer der zweiten Generation »voll und ganz«. Dieser Anteil lag bei der ersten Generation deutlich niedriger. Anders als die anderen hier betrachteten Indikatoren ist er aber auch im Zeitverlauf gestiegen, und zwar bei den Türiinnen und Türiern stärker als bei den EU-15 Bürgerinnen und Bürgern (vgl. Abbildung 3).

Nahezu parallel dazu ist der Anteil derer, die angeben, sich ausschließlich als Mitglied ihres Herkunftslands zu fühlen, im Untersuchungszeitraum stark gesunken und lag im Jahr 2001 bei den Angehörigen der zweiten Generation bei allen hier betrachteten Gruppen bei nur noch rund 10 Prozent (vgl. Abbildung 4).

Einbürgerung und politisches Interesse

Obschon vergleichsweise wenig untersucht, ist die »politische Eingliederung« nicht nur ein wichtiger Integrationsindikator, sondern auch ein Integrationskatalysator: Zum einen sind mittlerweile die meisten in Deutsch-

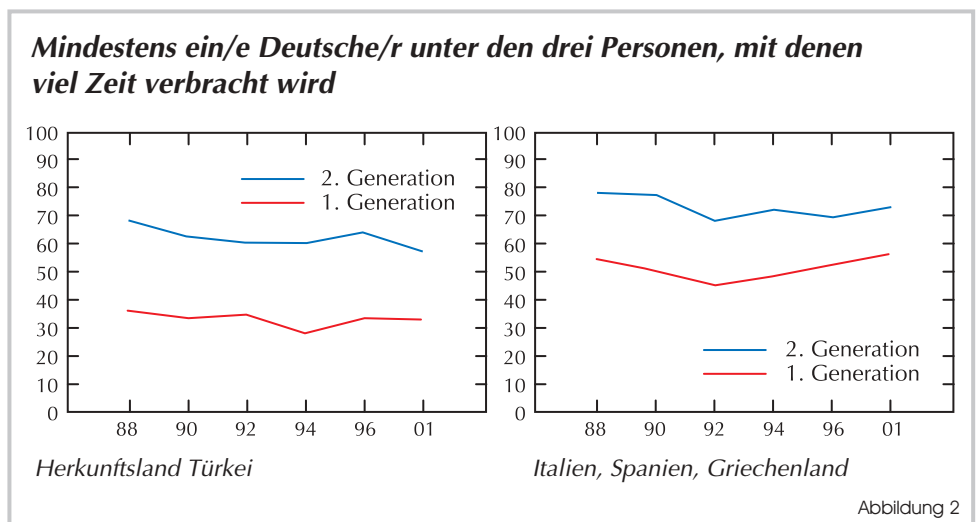


Abbildung 2

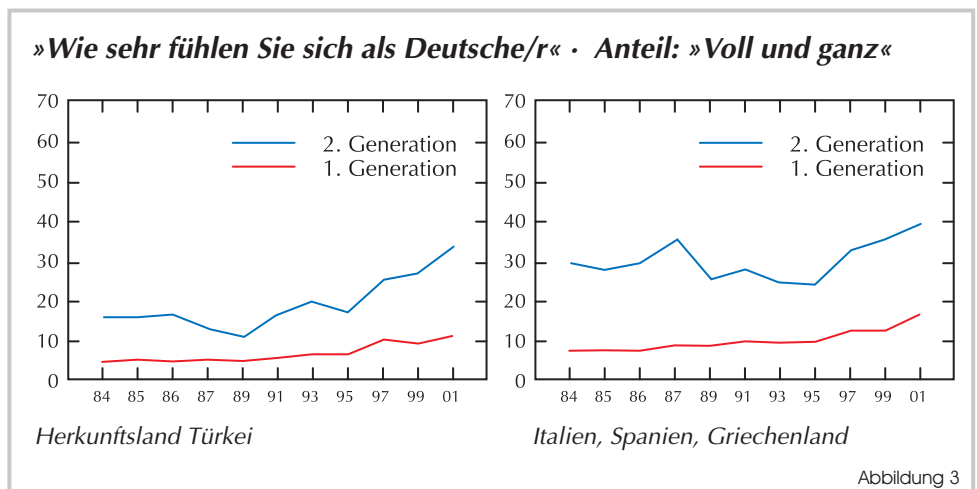


Abbildung 3

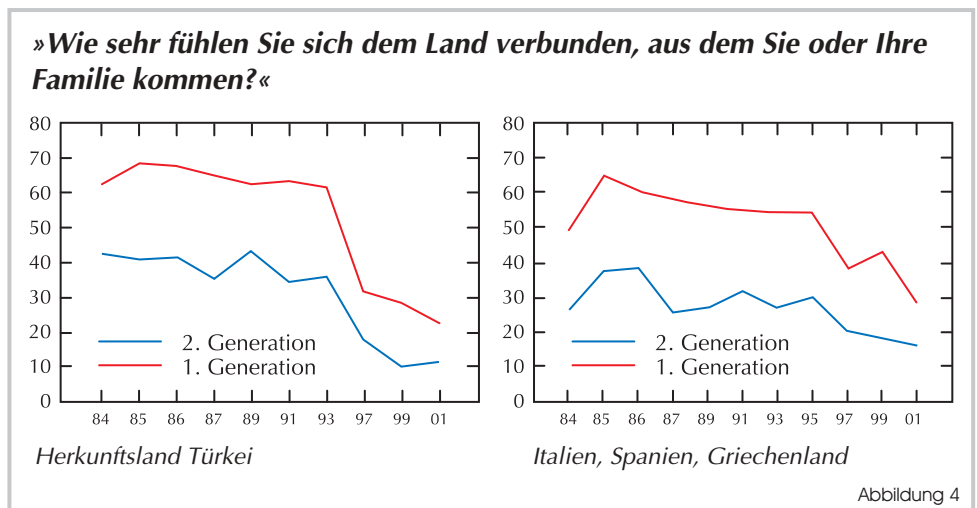


Abbildung 4

Grafiken: Diehl und Schnell, 2006

land lebenden Arbeitsmigranten und ihre Nachkommen einbürgerungsberechtigt. Da in Deutschland der Erwerb des deutschen Passes in der Regel an die Aufgabe der Staatsbürgerschaft des Herkunfts-

landes gebunden ist und mit der Einbürgerung nur wenige rechtliche Vorteile verbunden sind, stellt diese Entscheidung eine weit reichende und bewusste »Zugehörigkeitsentscheidung« dar. Zum an-

deren gewinnen Einwanderer mit dem deutschen Pass das Wahlrecht und damit die Möglichkeit, im Aufnahmeland effektiv ihre Interessen zu vertreten und so ihre Integration zu fördern.

Im Hinblick auf die Einbürgerung nehmen die türkischstämmigen Einwanderer insofern eine Sonderstellung ein, als sie sich im Vergleich zu anderen Arbeitsmigranten besonders *häufig* einbürgern lassen. Dies gilt nicht nur im Vergleich mit den ohnehin den Einheimischen rechtlich weitgehend gleichgestellten EU Bürgerinnen und Bürgern, sondern auch mit anderen Drittstaatenangehörigen wie den Einwanderern aus dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien, die zudem weitaus häufiger als eingebürgerte Türkinnen und Türken ihren alten Pass behalten (dürfen). Insgesamt betrachtet haben sich in den letzten zehn Jahren jährlich circa drei

Prozent der türkischen Einwanderer einbürgern lassen. Mit steigenden Eingebürgertenzahlen nehmen für Einwanderer nicht nur die Möglichkeiten zur politischen Partizipation zu, sondern auch die Anreize, sich für das politische Geschehen im Aufnahmeland zu interessieren. Dieses Interesse ist bei Einwanderern nicht zuletzt aufgrund ihrer jahrelangen politischen Exklusion deutlich niedriger als bei Deutschen. Dies gilt selbst dann, wenn im Hinblick auf Alter und Bildung ähnliche Gruppen von Deutschen und Ausländern miteinander verglichen werden.

Künftiger Forschungsbedarf: Die Gruppenebene

Wenngleich eine empirisch untermauerte Analyse der Eingliederungsmuster von Migranten zur Versachlichung der öffentlichen Debatte beitragen kann, so können doch viele Fragen anhand der

derzeit zur Verfügung stehenden Daten nicht ohne weiteres beantwortet werden. Es zeigt sich zwar im Generationen- und teilweise auch im Zeitverlauf ein – in der öffentlichen Debatte, wie eingangs geschildert, häufig übersehener – Trend hin zu mehr Kontakten mit Einheimischen, besseren deutschen Sprachkenntnissen, einer stärkeren Identifikation als »Deutsche/r« und einem steigenden Anteil an Migranten mit höheren Bildungsabschlüssen. Offen ist aber dennoch, ob sich bei kleinen Subgruppen von Einwanderern gegenläufige Tendenzen zu dem hier gezeichneten Muster zeigen – und wie verbreitet diese sind. Auch Erkenntnisse über Eingliederungsprozesse, die sich eher auf die Gruppenebene beziehen, sind bislang meist auf lokale Untersuchungen oder Fallstudien begrenzt. Dies gilt etwa für die Entstehung einer bereits angespro-



chenen wirksamen Interessenvertretung von Einwanderern oder die Institutionalisierung einer religiösen Infrastruktur der in Deutschland lebenden Minderheiten. Auch die häufig als »ethnische Community« bezeichneten lokalen Netzwerke von Migranten sind bislang nur ansatzweise beschrieben worden. Hier besteht noch viel Forschungsbedarf. Ganz gleich, um welchen Aspekt der Eingliederung es im Einzelnen geht, lohnt dabei stets die vergleichende Betrachtung mit den klassischen Einwanderungsländern, allen voran den USA. Bei diesem Blick über den Atlantik erweisen sich viele hierzulande aufgeregt diskutierte Prozesse als weniger neu als angenommen – und dies gilt nicht nur für die Eingliederungsverläufe der Minderheit, sondern auch für die Reaktionsmuster der Mehrheit.

Literatur:

Diehl, C. und R. Schnell 2006: »Reactive Ethnicity« or »Assimilation«? Statements, Arguments, and First Empirical Evidence for Labor Migrants in Germany. *International Migration Review* 40: 786-816.

Esser, H. 2006: Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten. Frankfurt am Main.

Granato, N. und Kalter, F. 2001: Die Persistenz ethnischer Ungleichheiten auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Diskriminierung oder Unterinvestition in Humankapital? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 53: 497-520.

Kristen, C. und N. Granato 2004: Bildungsinvestitionen in Migrantenfamilien. S. 123-141 in: K.J. Bade und M. Bommes (Hrsg.): *Migration-Integration-Bildung. Grundfragen und Problembereiche*. Osnabrück.

Kühnel, S. und J. Leibold 2000: Die anderen und wir: Das Verhältnis zwischen Deutschen und Ausländern aus der Sicht der in Deutschland lebenden Ausländer. S. 111-146 in: R. Alba, P. Schmidt, M. Wasmer (Hrsg.): *Blickpunkt Gesellschaft* 5. Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen. Westdeutscher Verlag.

Seibert, H. und H. Solga 2005: Gleiche Chancen dank einer abgeschlossenen Ausbildung? Zum Signalwert von Ausbildungsabschlüssen bei ausländischen und deutschen jungen Erwachsenen. *Zeitschrift für Soziologie* 34: 364-382.

There is a broad consensus in the public debate that migrants' integration process into German society has come to a standstill and that ethnicity has become increasingly important for their identity, behavior, and social networks. Many aspects of this statement are conceptually unclear and supporting evidence is often impressionistic in nature. In the article, the often stated assumption that labor migrants in Germany turn away from integration and reaffirm their ethnicity is scrutinized by summarizing recent empirical findings about their identificational, cognitive, social, and structural assimilation processes. It starts out by presenting an overview and a methodological critique of the current debate about particularly Turkish migrants' supposed reluctance to assimilate. Drawing from studies based on data from the German Micro-Census and the German Socio-Economic Panel, trend analyses of different hostland- and homeland-related indicators are presented. Results are displayed separately for first- and second-generation migrants from Turkey and the EU.

Not all assimilation-related indicators undergo considerable change over time but all indicators show a substantial difference between the first and the second

generation. Migrants' cognitive and social assimilation, for example, stagnates over time but the number of those second-generation individuals who feel totally German increased – not only from the first to the second generation, but also over time. Homeland related indicators such as migrants' feeling of belonging to their or their parents' country of origin by no means suggest that Turkish migrants' less-progressed structural assimilation is accompanied by a tendency to compensate for their comparatively disadvantaged social status by reaffirming homeland-oriented attitudes.

Overall, empirical evidence suggests that there is change, and that the direction of change points toward assimilation. However, these results do not preclude that a small subgroup of migrants whose structural assimilation has failed might have become more homeland-oriented or even hold anti-integration attitudes.

Empirical evidence is also limited with regard to migrants' integration on the group level. Evidence about the emergence of an »ethnic lobby« in Germany, about migrants' religious infrastructure, or about the patterns of residential segregation is so far mostly limited to case studies.



Prof. Dr. Claudia Diehl, Jahrgang 1968, studierte Soziologie und Psychologie an der Universität Mannheim. Dort wurde sie im Jahr 2001 im Fach Soziologie mit einer Arbeit über die Partizipation von Migranten in Deutschland promoviert. Berufliche Erfahrungen sammelte sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin des Mannheimer Zentrums für Europäische Sozialforschung (1995 bis 2001) und am Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung (Wiesbaden) (2002 bis 2006). Studien- und Forschungsaufenthalte führten sie in den USA an das Migration Policy Institute in Washington DC, die State University of New York at Albany und die Indiana University in Bloomington, Indiana. Die Wissenschaftlerin führte zahlreiche empirische Studien zu Fragen der Migration sowie der Einbürgerung und Integration durch. Seit Juni 2006 ist Dr. Diehl Juniorprofessorin für Migration und Ethnizität am Institut für Soziologie der Universität Göttingen.



Kommunarde Rainer Langhans
und seine Mitbewohnerin Uschi
Obermaier in München, 1969



Liebeskulturen im Wandel

Generationale Konflikte um die Pille in den 1960er Jahren

Eva-Maria Silies

Für Frauen und Paare brachte die Verhütung mit der »Pille« sexuelle Befreiung und größere Selbstbestimmung in der eigenen Lebensplanung. Für konservative und kirchliche Kreise bedrohte sie das Leitbild der Familie und die tradierte Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen. Die Pille prägte eine ganze Generation von Frauen und ermöglichte ihnen eine Erfahrung, die sie elementar von ihrer Mütter- und Großmüttergeneration unterschied und die vermutlich sowohl ihre Töchter- als auch ihre Enkelinnengeneration nachhaltig beeinflussen wird. Welche Konflikte mit Einführung der Pille auf dem deutschen Markt im Jahr 1961 einhergingen und wie eng sie mit dem gesellschaftlichen Wandel der späten 1960er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland verbunden waren, untersucht ein Promotionsprojekt im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs »Generationsgeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert« an der Georg-August-Universität Göttingen.

Es war eine Neuerung, die zunächst fast unbemerkt daher kam. Als die Pille im Juni 1961 in der Bundesrepublik auf den Markt gebracht wurde, wussten nur einige ausgewählte Gynäkologen und noch weniger Frauen von diesem neuen Verhütungsmittel; der Pharmakonzern Schering, der die Pille in Westdeutschland einführte, betrieb zunächst eine defensive Vermarktungsstrategie, da man, geprägt durch die konservativen und sexualitätsfeindlichen fünfziger Jahre, den Wirbel um potenzielle moralische Auswirkungen fürchtete. Aber es dauerte nur wenige Jahre, und die Pille war nicht nur 100 Prozent aller Bundesbürger bekannt, sondern wurde auch von einer stetig wachsenden Zahl von Frauen als Verhütungsmittel angewendet. (Abbildung 1)

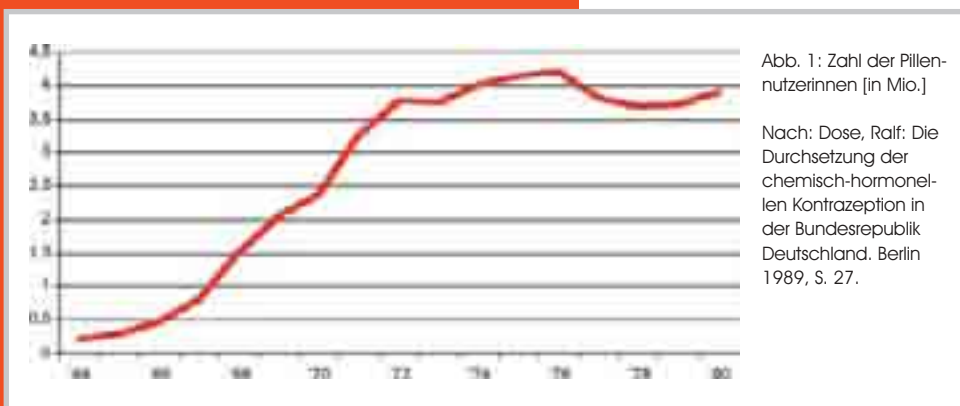
Die Frauen, die als erste von der Pille profitierten, waren die zwischen 1935 und 1950 geborenen Frauen, die in der Nachkriegszeit groß geworden und im christlich-konservativen Klima der Adenauer-Zeit, in der die Fa-

milie als Kern des gesellschaftlichen Lebens galt, sozialisiert worden waren. Sie konnten mit der Pille eine Erfahrung machen, die sie elementar von ihrer Mütter- und Großmüttergeneration unterschied: Sie konnten in eigener Verantwortung, auf sicherem Weg und ohne komplizierte Anwendung über ihre Fruchtbarkeit bestimmen und so ihre Lebensplanung wesentlich bewusster gestalten als vorherige Frauengenerationen.

Die Durchsetzung der neuen Art der Verhütung war aber geprägt von Konflikten verschiedenster Art. Konservative Moralhüter fürchteten um die sexuelle Unbescholtenheit der Jugend, religiöse Meinungsführer um den Erhalt von Ehe und Familie, Ärzte um das Ansehen ihrer Zunft und ihre berufliche Autorität und Eltern um die Zukunft ihrer Töchter und Söhne. Dem gegenüber stand eine junge Generation, die mit wachsendem Selbstbewusstsein die moralischen und sittlichen Vorstellungen ihrer Eltern ablehnte und den Protest zunehmend öf-

fentlich artikulierte – nicht nur auf der Straße gegen Politik und Wirtschaft, sondern auch im privaten Raum, wenn es um Freizeitgestaltung, Musik- und Modegeschmack und um voreheliche Beziehungen ging. Die moralische Haltung in der bundesrepublikanischen Gesellschaft der frühen Sechziger war dabei durchaus ambivalent: Ein Großteil der jungen Paare praktizierte vorehelichen Geschlechtsverkehr und verstieß damit gegen das Gebot der Jungfräulichkeit vor der Ehe, wurde aber spätestens, wenn die Frau schwanger wurde, durch gesellschaftlichen Druck zur Eheschließung gedrängt. Schätzungen zufolge waren bis zu 40 Prozent der jungen Ehefrauen bei der Hochzeit bereits schwanger, und noch Ende der Sechziger Jahre betrug der Anteil der Ehepaare, bei denen beide Partner unter 21 Jahren waren, 7,6 Prozent.

Für junge, unverheiratete Frauen war es zunächst aber schwierig, die Pille überhaupt zu erhalten, denn viele Ärzte verschrieben die Pille generell nur an verheiratete Frauen, die bereits mehrere Kinder hatten. Sie fürchteten, die jungen Mädchen würden sich ansonsten ungehindert „sexuellen Ausschweifungen“ hingeben. Für junge Mädchen und unverheiratete Frauen, die auf diese sichere Art der Verhütung nicht verzichten wollten, blieb als Ausweg nur, sich die Pille über Mütter, ältere Freundinnen oder Schwestern zu besorgen. Gegen Ende der sechziger Jahre wurden vor allem unter Studentinnen Adresslisten von



Ärzten ausgetauscht, die die Pille auch an unverheiratete Frauen ohne größere Untersuchungen und unangenehme Fragen ausgaben.

Neben den Ärzten fürchteten auch zahlreiche andere Zeitgenossen, geprägt vom konservativen Lebensgefühl der fünfziger Jahre, den Verlust des sittlichen Anstands der Jugend und den Zerfall der Familie als Kern der bundesrepublikanischen Gesellschaftsvorstellungen. Die Sorge um die Familie stand auch in der katholischen Kirche im Mittelpunkt der Diskussion über die Pille; für junge, unverheiratete Frauen wurde sie hier generell abgelehnt. Zwar war nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Neuorientierung der katholischen Kirche initiiert worden, aber traditionelle Familienleitbilder blieben weiterhin bestehen und wurden vom päpstlichen Lehramt immer wieder bestätigt. So untersagte Papst Paul VI. katholischen Ehepaaren 1968 nach jahrelanger kircheninterner Diskussion die Nutzung der Pille ebenso wie die anderer künstlicher Verhütungsmittel. Viele Ehepaare bestanden aber, unterstützt von einer breiten Front der Moraltheologen, auf ihrer eigenen Gewissensentscheidung und sahen es für ein glückliches Ehe- und Familienleben als unerlässlich an, die Zahl und den Abstand der Kinder selbst zu bestimmen. Dies führte zu einer Distanzierung gegenüber der Kirchenautorität und einer Stärkung des kritischen Selbstbewusstseins vor allem unter jungen Kirchenmitgliedern.

Immer wieder zeigten Umfragen und wissenschaftliche Untersuchungen, dass die Sorge um den Verfall der Moral bei der Jugend unbegründet war. Eine Umfrage, die 1963 im Magazin »Stern« veröffentlicht wurde und die aktuelle Moral mit der von 1949 verglich, als eine ähnliche Untersuchung durchgeführt worden war, kam zu dem Ergebnis, dass die junge Generation zwar eine freiere Einstel-

lung zur Liebe vor der Ehe habe, das »schnelle Genießen« aber dennoch nicht typisch für sie sei. Liebe werde als etwas Natürliches empfunden, nicht als etwas, das als Problem zu behandeln sei. Insgesamt verhalte sich die Jugend des Jahres 1963 sogar angepasster an den vorgegebenen Moralkodex als die des Jahres 1949. Und eine Umfrage unter Studenten im Jahr

breitet Hysterie über den moralischen Bruch der jungen Generation mit traditionellen Verhaltensnormen oftmals verdeckte, dass junge Leute sich in vielen Bereichen noch stark an den Vorstellungen ihrer Eltern orientierten, wenn sie auch in einigen Punkten unbeirrt ihre eigenen Ansichten lebten. Von einem flächengreifenden Wandel im sexuellen Verhal-



1966 zeigte, dass sich diese in ihren Einstellungen zwar weit von der offiziellen Moral entfernt und sich ein eigenes System an Sexualnormen erschaffen hatten, in dem die Anwendung von Verhütungsmitteln fest etabliert war, der voreheliche Geschlechtsverkehr aber überwiegend an einen festen Partner gebunden blieb. Daran zeigt sich, dass die medial ver-

ten kann erst in den siebziger Jahren gesprochen werden, lange nach der medialen Aufklärung durch Oswald Kolle und der ersten Flut von Abbildungen nackter Körper in Zeitungen und Zeitschriften.

Gegen Ende der sechziger Jahre waren es vor allem die Studenten, die lautstark und öffentlichkeitswirksam gegen starre gesell-



Frauen demonstrieren für Gleichberechtigung und das Recht auf Abtreibung im Mai 1971.

© picture-alliance / VOTAVA

schaftliche Vorgaben und die aus ihrer Sicht moralische Heuchelei ihrer Elterngeneration protestierten. Sexualität spielte dabei eine wichtige Rolle, die Forderung nach sexueller Befreiung wurde ebenso erhoben wie die Gleichbehandlung von Männern und Frauen und eine Umorientierung in der Kindererziehung. Die Pille bot den Aktivistinnen und Aktivisten der Studentenbewegung dabei die Möglichkeit, ihre Sexualität frei auszuleben und sich ihre Partner auszusuchen, ohne Angst vor einer Schwangerschaft haben zu müssen. Das, was heute als »sexuelle Revolution« bezeichnet wird, wurde allerdings damals von vielen Frauen schon bald nicht mehr als befreiend empfunden. Weiterhin lag die Verantwortung für eine sichere Verhütung bei ihnen, viele der studentengebundenen Männer setzen ungefragt voraus, dass ihre Partnerinnen die Pille schluckten und Unkosten und häufig auftretende Nebenwirkungen in Kauf nahmen. Ein wachsender Anteil von Frauen empfand die antibürgerliche Parole »Wer zweimal mit demselben pennt, gehört schon zum Establishment« als Belastung für ihr emotionales Gleichgewicht und ihre Lebensplanung. Zudem zeigte sich, dass die Forderung nach Gleichberechtigung von Männern und Frauen gerade von den aktiven Linken der Bewegung eher

theoretisch diskutiert als praktisch gelebt wurde – viele Frauen sahen sich weiterhin hauptverantwortlich für Kindererziehung und Organisation des Lebensalltags. Aus dieser Erkenntnis entwickelte sich zunächst die Gründung von so genannten »Kinderläden«, in denen sich Mütter (und einige wenige Väter) kollektiv und nach antiautoritären Prinzipien um die Kinder kümmerten und so ein neues Bild von Kindererziehung und Familie kreierten. Zugleich begannen sich die Frauen auch in anderen Bereichen selbst zu organisieren und sich mit feministischen Fragen auseinanderzusetzen. Spätestens mit der Selbstbezeichnung von über 300 Frauen, abgetrieben zu haben, die von Alice Schwarzer organisiert und im Juni 1971 im »Stern« veröffentlicht wurde, war die Frauenbewegung als Vertretung der Interessen von Frauen für Frauen öffentlich präsent.

Die Frauenbewegung begann schnell, sich kritisch mit der Pille und anderen Arten der Verhütung auseinanderzusetzen. Immer wieder wurde dabei über die Nebenwirkungen und Langzeitfolgen der Pille debattiert, denn von Anfang an hatten viele Frauen unter erheblichen Nebenwirkungen der hoch dosierten Pillen gelitten. Schon seit Mitte der sechziger Jahre wurde in medizinischen Fachkreisen das erhöhte Risiko für Pillennutzerinnen diskutiert, an

Thrombosen, Embolien und verschiedenen Krebsarten zu erkranken. Diese Debatten wurden medial aufgegriffen und schürten bei vielen Frauen die Angst, mit der Pille ein unkalkulierbares gesundheitliches Risiko einzugehen, das durch den sicheren Verhütungsschutz nicht aufgewogen werden konnte. Immer mehr Frauen sahen die permanente Verfügbarkeit für Sexualität mit Männern, die durch die Pilleneinnahme ermöglicht und von den männlichen Sexualpartnern ausgenutzt wurde, negativ. Im Zuge der feministischen Beschäftigung mit dem weiblichen Körper und alternativen Lebensentwürfen setzten zahlreiche Frauen, die jahrelang die Pille genommen hatten, diese wieder ab und kehrten zu Verhütungsmethoden zurück, die sie – oder oftmals eher ihre Mütter – in den fünfziger und sechziger Jahren wegen ihrer Unsicherheit nur ungern verwendet hatten: Temperaturmethode, Knaus-Ogino, Enthaltbarkeit.

Die Nutzungszahlen, die trotz der Kritik an der Pille in den siebziger Jahren noch anstiegen beziehungsweise konstant blieben, zeigen, dass die Pille dennoch ein Erfolg war. Was sich veränderte, war das Verhütungsverhalten insgesamt. Es wurde zunehmend abhängig gemacht von der momentanen Lebensphase beziehungsweise dem Charakter der Beziehung, in der sich die Frauen befanden. Kaum eine Frau mehr nutzte nur eine bestimmte Verhütungsmethode in der ganzen Zeit ihrer Fruchtbarkeit, sondern variierte diese. Fragt man Frauen, die zwischen 1940 und 1955 geboren wurden, gibt es kaum eine, die nicht wenigstens kurz die Pille genommen hat. Fast alle bezeichnen sie als »Erlösung« oder »Erleichterung«, haben aber im Lauf der Zeit zu anderen Verhütungsmethoden gewechselt. Dennoch war für diese Gruppe von Frauen die Pille eine generationelle Erfahrung, durch die sie sich elementar von ihrer Müttergeneration unterschieden.

Aktion Leben:
Demonstration gegen
die Fristenlösung 1971



© picture-alliance / IMAGNO/Barbar

Sie hatten für die Pille kämpfen müssen, konnten aber dadurch Erfahrungen mit Sexualität und Lebensplanung machen, die ihren Eltern verwehrt geblieben waren. Die unterschiedlichen Konfliktlinien moralischer, religiöser und machtbewingter Art, die sich in der Auseinandersetzung um die Pille aufzeigen lassen, zeugen von der Abgrenzung der jungen Generation, die sich im Verlauf der sechziger und frühen siebziger Jahre von ihrer Elterngeneration nicht nur löste, sondern auch öffentlichkeitswirksam distanzierte.

Auch wenn der Konflikt um die Pille heute in der medialen Debatte und der Selbstinszenierung der meist männlichen so genannten »68er« keine oder nur eine marginale Rolle spielt, hat er für fast alle Frauen dieser Generation mehr bewegt als Straßenkämpfe und Protestkultur. Diese private, zunächst nur im Stillen gemachte Erfahrung, die aber immer lauter in die öffentliche Wahrnehmung getragen wurde, machte für viele Frauen das Private politisch. Die Pille, ob sie genommen wurde oder nicht, prägte eine ganze Generation von Frauen und ermöglichte ihnen einen Prozess der Selbstdefinition und Bewusstseinsfindung, von dem die Töchter und wohl auch noch die Enkelinnengeneration der ersten Pillennutzerinnen profitieren werden.

The pill was introduced in West Germany in 1961, but it took a couple of years until it was widely known and accepted among German women. It was mainly women born between 1935 and 1950 who first profited from the pill. The pill as a safe, reliable and uncomplicated method of contraception enabled them to control their fertility and to plan their lives much better than their mothers or grandmothers could.

From the outset, conflicts occurred about the moral dimension of the pill. The younger generation expressed their dissatisfaction with their parents' moral standards more and more openly. Many young people had premarital sexual relationships, but were forced to marry when the woman became pregnant – and up to 40% of women were pregnant at the time they got married. But surveys showed that most young people did not embark on a dissipated sexual life but still followed their parents' example: in most cases, premarital sex was still connected to one single partner.

For a long time, unmarried women had difficulties obtaining a prescription for the pill from their doctors and approached instead their mothers, sisters, and friends. But not only doctors were afraid that widespread use of the pill

would lead to the decline of moral decency, a concern shared by other moral authorities such as the Catholic Church. When Pope Paul VI. finally forbade Catholic women to use the pill in 1968, a wide front of Catholic couples decided to make their own decision in this question based on their individual consciences, and distanced themselves from the church's authority.

During the course of the Students' Movement, men and women enjoyed the sexual freedom the pill made possible. But the so-called »sexual revolution« did not constitute real liberation for women: they still felt responsible for contraception and had to take on the physical and psychic risks and side-effects. The Women's Movement which emerged in the early 1970s took a critical look at the pill and spoke out for the use of natural contraception.

But nonetheless, the number of pill users in West Germany remained relatively high in the seventies. Contraceptive behaviour itself changed, becoming increasingly dependent on the character of the relationship between men and women, and on the phase of their lives. For women born between 1935 and 1950, the pill was a generational experience that separated them from older generations and gave them possibilities in terms of life quality and life planning not previously available. The fight for the pill and the discussions around it were more formative for women in this generation than the public self-representation of the so-called »68ers«. This made their private experiences into a political affair and initiated a process of self-definition and construction of a female identity from which their daughters and granddaughters still profit.



Eva-Maria Silies, Jahrgang 1978, studierte Mittlere und Neuere Geschichte, Politikwissenschaft und Medien- und Kommunikationswissenschaft an den Universitäten Mainz, Tours (Frankreich) und Göttingen. Als Stipendiatin der Studienstiftung des deutschen Volkes schloss sie ihr Studium im Mai 2004 mit dem Magistergrad an der Georgia Augusta ab. Seit April 2005 ist sie Kollegiatin im DFG-Graduiertenkolleg »Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert«. In diesem Rahmen arbeitet Eva-Maria Silies an ihrer Promotion zu dem Thema »Liebe, Last und Lust. Die Pille als weibliche Generationserfahrung 1960-1980«. 2006 forschte die Nachwuchswissenschaftlerin für drei Monate als Visiting Scholar am Institut for Historical Research in London (Großbritannien).

Für den Aufbau einer politischen Ordnung in Afghanistan ist die Herstellung der Rechtssicherheit und Rekonstruktion des Rechtssystems zentral. Unter dem Taliban-Regime waren Frauen von Bildung und Beruf ausgeschlossen und wurden im Familienrecht auf der Grundlage einer radikalen Auslegung des islamischen Rechts extrem benachteiligt. Deshalb ist es das Anliegen der internationalen Gemeinschaft, hier besondere Hilfestellung zu leisten. Das Projekt »Afghanisches Familienrecht«, an dem das Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen federführend beteiligt ist, hat Gesetzgebung, Rechtsprechung, Rechtspraxis und gesellschaftliche Situation von Frau und Familie in Afghanistan untersucht und wird mit den gewonnenen Erkenntnissen eine Neugestaltung des afghanischen Familienrechts begleiten.

Familienrecht in Afghanistan

Rekonstruktion der Rechtsordnung und Perspektiven für einen strukturellen Wandel

Irene Schneider

Die Prognosen für eine Entwicklung hin zu mehr politischer Stabilität in Afghanistan sind im Winter und Frühjahr 2007 kritisch. Zentral für den Aufbau einer politischen Ordnung in dem zentralasiatischen Land ist auch die (Wieder-)herstellung der Rechtssicherheit und Rekonstruktion des Rechtssystems in einem seit mehr als zwanzig Jahren von Krieg und Bürgerkrieg, Invasion, militärischen Aktionen und Fremdbesatzung geprägten Land. Da unter dem Taliban-Regime, das von 1996 bis 2001 das Land beherrschte, Frauen von Bildung und Beruf ausgeschlossen und im Familienrecht auf der Grundlage einer radikalen Auslegung des islamischen Rechts extrem benachteiligt worden waren, ist es das Anliegen der internationalen Gemeinschaft, hier besondere Hilfestellung zu leisten. Das Projekt »Afghanisches Familienrecht« hat sich einerseits die Bestandsaufnahme der Gesetzgebung, Rechtsprechung, Rechtspraxis und gesellschaftlichen Situation von Frau und Familie zur Aufgabe gemacht und will zum anderen eine eventuell anstehende Gesetzesnovellierung im Familienrecht beglei-

ten. Dazu stellt es für die afghanischen Juristinnen und Juristen eine Diskussionsplattform über die spezifisch afghanischen Probleme im Bereich des Familienrechts und ihre möglichen Lösungsansätze sowie rechtsvergleichend einen Blick auf die Entwicklungen in den Familienrechten anderer islamischer Länder zur Verfügung.

An dem Vorhaben sind das Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen, das Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht (Hamburg) sowie die School of Oriental and African Studies (London) und die International Islamic University of Malaysia beteiligt. Es wird vom Auswärtigen Amt der Bundesrepublik Deutschland über den Zeitraum von 2004 bis 2007 gefördert. In der ersten Phase fand eine so genannte Fact-Finding-Mission statt. Von Dezember 2004 bis Februar 2005 wurden die wichtigsten familienrechtlichen Informationen auf verschiedenen Ebenen, an den Universitäten, in den Gerichten und bei den Nichtregierungsorganisationen (NGOs), gesammelt, die spezifischen Probleme herausgearbeitet und in ei-





Kabul, Juni 2004

Foto: Irene Schneider



Foto: Martin Hilbert

Sowjetischer Panzer
als Spielplatz
Istaf, Provinz Parwa

nem Bericht zusammengefasst. In einer zweiten Phase wurde im Juni 2006 in einer mit knapp 50 Teilnehmern aus Justiz und Politik besetzten Konferenz in Kabul über Lösungsmöglichkeiten der spezifischen sich aus diesem Bericht abzeichnenden Probleme beraten. In der dritten und abschließenden Phase werden die Ergebnisse der Feldforschung und Konferenz wissenschaftlich ausgewertet. Darüber hinaus soll ein Lehrbuch entstehen, in dem die Diskussionsbeiträge und Lösungsmöglichkeiten zusammengefasst werden.

Bevor ich die Ergebnisse der beiden bereits abgeschlossenen Projektphasen vorstelle, möchte ich kurz auf die Rechtsgeschichte und aktuelle Rechtslage in Afghanistan eingehen.

Männerrunde
Provinz Parwa



Foto: Martin Hilbert

Die afghanische Rechtsgeschichte mit Blick auf die aktuelle Situation

Afghanistan hat eine reiche und vielfältige Rechtsgeschichte und eine komplexe Rechtskultur: Unter wissenschaftlichem Aspekt ist die Koexistenz und Interaktion der verschiedenen Teilrechtssysteme (Stichwort: Rechtspluralismus) von besonderem Interesse. So bekennt sich das Land in seiner neuen Verfassung vom Jahr 2004 in Artikel 7 zur Einhaltung der internationalen Menschenrechtspakte, zugleich aber auch zum Islam als Staatsreligion, so dass kein Gesetz im Gegensatz zu den »Überzeugungen und Regeln« des Islam stehen kann (Artikel 2 und 3 der Verfassung). Der sich aus der parallelen Nennung ergebende Spannungsbogen zwischen rechtli-

chen Normen westlicher Prägung und »islamischem« Recht ist in unterschiedlicher Ausprägung charakteristisch für alle islamischen Länder. Hinzu kommt eine dem islamischen Recht inhärente plurale Struktur. Die Scharia ist kein monolithischer Block, sondern beruht auf der Exegese der heiligen Texte (Koran und Aussagen des Propheten) und ist schon in der Vormoderne von durchaus konträren Regelungen und Normen in den Bereichen des privaten und öffentlichen Rechts gekennzeichnet. Afghanistan ist geprägt durch das Recht der sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule, weist aber auch schiitisches Recht in einigen Gebieten auf.

In der neueren Geschichte des Landes konkurrieren moderne mit traditionell-konservativen Auslegungen. So erlebte Afghanistan bereits in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts eine erste Phase der Reformierung des islamischen Familienrechts durch König Amanullah, der von 1919 bis 1929 regierte. Viele seiner Reformen gingen der sehr traditionell orientierten und noch stark durch Stammesstrukturen geprägten Gesellschaft allerdings zu weit, so dass der König teilweise zur Rücknahme der Reformen gezwungen wurde. Weitere Reformen, vor allem im Hinblick auf eine Gleichstellung der Geschlechter, erfolgten in den 70er Jahren – das Familiengesetzbuch stammt aus dem Jahr 1977 – und in der Zeit der sowjetischen Besatzung (1979 bis 1986). Unter den Taliban (1996 bis 2001) wurde dieser Entwicklungsprozess gestoppt und eine zutiefst konservative Interpretation des islamischen Rechts gewaltsam durchgesetzt, die Mädchen und Frauen sogar am Schul- und Universitätsbesuch hinderte. In der Nachkriegsära ist eine enorme Diskrepanz zwischen den rechtlichen Regelungen des Familiengesetzbuches von 1977 und der fehlenden Durchsetzung desselben zu verzeichnen. Es gibt kaum Familien-

gerichte, das Gesetzbuch ist vielen Afghanen nicht bekannt. Statt dessen wird in der Praxis traditionell-islamisches Recht und/oder Gewohnheitsrecht angewandt, häufig nicht von Gerichten, sondern von so genannten *dschirgas/schuras*, traditionellen Instanzen auf Stammesebene beziehungsweise im dörflichen Kontext. Ein weiterer das Familienrecht kennzeichnender Faktor ist die patriarchalische Gesellschaftsstruktur im Zusammenspiel mit dem paschtunischen Sittenkodex, dem so genannten *Pasthunwali*. Zentral ist hier der Begriff der Ehre. Diese ist kein individuelles, sondern ein tief in der Gesellschaft verwurzeltes Konzept; ehrenhaftes Verhalten von Männern und Frauen garantiert die Stabilität der Gesellschaft. Im Fall des unehrenhaften Verhaltens einer Frau wird nicht nur die eigene, sondern die Ehre der gesamten Sippe verletzt, für deren Aufrechterhaltung die männlichen Mitglieder der Familie beziehungsweise die Sippe zuständig sind.

Ein Beispiel aus der Rechtsprechung mag die Relevanz dieser gesellschaftlichen Konzepte und ihre Interaktion verdeutlichen: Kinderheirat und Zwangsehe sind nach dem Afghanischen Familiengesetzbuch aus dem Jahr 1977 verboten, das Heiratsalter ist für Mädchen auf 16, für Jungen auf 18 Jahre festgelegt. Dennoch ordnen Richter häufig die Verheiratung von Mädchen unterhalb dieser Altersgrenze an, um sie – nach eigenen Aussagen – vor den Konsequenzen einer illegitimen Sexualbeziehung – beispielsweise der Tötung durch ein Familienmitglied, meist durch den Bruder – zu schützen. Die Rechtsprechung beugt sich mithin dem Druck der gesellschaftlich-tribalen Normen.

Phase I: die Fact-Finding-Mission

Eine kurze Feldforschung 2004/2005 in der ersten Phase des Projekts hat zahlreiche Diskrepanzen und Überschneidungen gesell-

schaftlich-traditioneller, islamisch-rechtlicher und modern-westlicher Rechtswerte zu Tage gefördert. Einige wichtige Punkte sind:

1. Eine *Verlobung* gilt – im Gegensatz zum (vor)modernen islamischen Recht und der Regelung im Familiengesetzbuch (FamGB) – bereits als ebenso bindend wie eine Heirat. Eine Lösung wird als Verletzung der Ehre der Familie der Frau empfunden, die Frau hat dann kaum mehr Möglichkeiten, einen Ehepartner zu finden.

2. Neben dem islamisch-rechtlich erforderlichen an die Braut gezahlten *Brautgeld* («mahr»), das der Frau als Absicherung im Fall der Scheidung oder des Todes des

mit 60-jährigen Männern verheiratet). Familien versprechen die Kinder einander oft schon im Säuglingsalter, um die Bande zwischen den Familien zu stärken.

5. *Polygamie* ist nach dem FamGB zwar erlaubt, aber an die Gleichbehandlung der Frauen auch in Bezug auf die Unterhaltszahlung des Mannes gebunden. Sie ist in Afghanistan, trotz der daraus resultierenden enormen finanziellen Belastung für den Mann, noch relativ häufig. In bestimmten vom Krieg profitierenden Gruppen («warlords»), aber auch in einer neuen städtischen Mittelschicht hat eine Zweit- oder Drittheirat den Stellenwert eines Statussymbols.



Foto: Irene Schneider

Konferenz zum Familienrecht in Afghanistan im Juni 2006

Ehepartners dient, das aber finanziell gesehen in Afghanistan keine große Rolle spielt, wird vor allem ein »walwar« genannter und meist erheblicher Betrag an den Vater der Braut bezahlt.

3. Es gibt gegen die gesetzliche Regelung (Art. 61 ZGB) praktisch keine *Registrierung* von Eheschließungen wie auch Geburten, Scheidungen und Todesfällen.

4. *Kinderheiraten* sind häufig, der Altersunterschied zwischen den Ehepartnern ist oft enorm groß (14-jährige Mädchen werden

6. Eng damit verknüpft ist die Problematik der *Scheidung*. Sie ist nach islamischem Recht ohne weiteres möglich, allerdings weitgehend (wenn auch gerade im modernen islamischen Recht: nicht ausschließlich) eine Prerogative des Mannes. Im afghanischen gesellschaftlichen Kontext ist sie jedoch verpönt, sie gilt als eine Ehrverletzung der Familie der Frau. Die Möglichkeit für die Frau, im Ehevertrag die eventuelle Zweitheirat ihres Mannes als Scheidungsgrund zu stipulieren

(entsprechende Eheverträge sind zum Beispiel im Iran die Regel), wird von afghanischen Frauen aufgrund der gesellschaftlichen Ächtung der Scheidung nicht genutzt. Frauen scheinen statt dessen eher bereit, eine Zweitehe ihres Mannes zu akzeptieren.

Phase II: die Konferenz in Kabul

Vor dem Hintergrund dieser Forschungsergebnisse wurde im Juni 2006 eine Konferenz in Afghanistan mit Teilnehmern vor allem aus dem juristischen Umfeld geplant. Zu den Teilnehmern gehörten muslimische Gelehrte ebenso wie moderne Rechtsanwälte und Richter. Sie sollte in Kabul, Herat und Mazar-i Sharif stattfinden, wurde aber kurzfristig auf Kabul beschränkt, da die Afghan Independent Human Rights Commission in Herat mit der Begründung, das Thema sei zu brisant, ihre Beteiligung absagte. Diese Absage ist einmal vor dem Hintergrund der angespannten politischen Lage und dem Wiedererstarken der Taliban zu sehen. Sie reflektiert aber auch die zentrale Stellung des Familienrechts, in dem sich, wie in einem Brennglas, der Konflikt zwischen westlichem, als imperialistisch empfundenem, und authentischem »islamischem« Recht konzentriert. Die Diskurse um die Position der Frau sind in der islamischen Welt längst zum Politi-

kum geworden und mithin zum Austragungsort zentraler gesellschaftlicher Konflikte um die Islamizität der Familie als Basiseinheit der Gesellschaft, um die Identifikation mit den zentralen, für islamisch gehaltenen Werten der Gesellschaft, nämlich Erziehung und Familienstruktur.

An der Konferenz vom 12. bis 14. Juni 2006 nahmen 48 Juristen, Politiker des Justizministeriums und Mitglieder von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) aus dem gesamten Land teil. Ein Viertel von ihnen waren Frauen, darunter mehrere Professorinnen der Rechts-Fakultät von Kabul, die Vorsitzende des Jugendgerichts in Kabul und die Vorsitzende des Familiengerichts in Kabul, sowie Vertreterinnen von NGOs. Insgesamt wurde der Workshop von den Teilnehmern als großer Erfolg bewertet, die Diskussion war lebendig, teilweise kontrovers. Zu Beginn war es allen afghanischen Teilnehmern ein Bedürfnis, auf die katastrophalen Folgen des Krieges beziehungsweise des Bürgerkrieges, auf die erbärmliche Wirtschaftslage, die fehlende Infrastruktur, die hohe Analphabetenrate sowie die mangelnde Ausbildung und Information der Bevölkerung über ihre Rechtslage hinzuweisen. Familienrechtsberatungsstellen in den Provinzen sind dringend nötig, Familienrecht

sollte, so ein Vorschlag, an den Schulen unterrichtet werden.

Die Ergebnisse der Konferenz lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Es zeigte sich bei allen Teilnehmern ein großes Interesse und ein großer Bedarf an Informationen zu den konkreten klassischen Rechtsnormen der einzelnen islamischen Schulen wie auch zu modernen Interpretationen spezifisch familienrechtlicher Koranverse und den Entwicklungen im Familienrecht in den anderen islamischen Ländern. Besonders Marokko (2004) und Ägypten (2000) haben hier in zentralen Fragen in den letzten Jahren moderne, an der Gleichberechtigung der Geschlechter orientierte Reformwerke vorgelegt. Dieses große Interesse an Informationen rechtfertigt die Notwendigkeit der geplanten Abfassung eines familienrechtlichen Lehrbuchs.

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich die Diskussion in denjenigen Punkten am lebhaftesten entwickelte und auch die Rechtsrealität mit einbezog, in denen nicht unmittelbar islamische Maßstäbe betroffen waren. Das galt zum Beispiel für die *Verlobung*, die nach Ansicht einer Richterin gesetzlich zu regeln sei – obwohl sie islamrechtlich nicht bindend ist. Sie verwies auf zahlreiche Fälle, in denen sich Brautleute als bereits verheiratet betrachteten, obwohl sie nur verlobt waren.

Über die Ablehnung des »unislamischen« *walwar* wurde schnell Einstimmigkeit erzielt, wenn auch kein Vorschlag gemacht wurde, wie man diese enorm kostspielige Praxis beseitigen oder zugunsten des Brautgelds (das die Frau finanziell absichert) aufheben könne.

Auffallend im afghanischen Kontext auch im Vergleich zu anderen islamischen Ländern ist die Abneigung gegenüber der *Registrierung*, die islamischrechtlich nicht umstritten ist. Auch in den höheren Schichten der Gesell-

Straße in Charikar,
Provinz Parwa



Foto: Martin Hilbert

schaft wird praktisch keine Eheschließung registriert. Dies wurde durchweg als Problem anerkannt. Die durch die Registrierung entstehende Rechtssicherheit wurde positiv bewertet. Die Frage, warum eine solche Formalie Schwierigkeiten verursache, wurde durch zwei Hinweise beantwortet: Erstens sei es unehrenhaft. Zweitens schrecke die Registrierung in Büros in Gerichtsgebäuden die Brautleute ab. (Staatliche) Gerichte werden gemieden. Es wurden Vorschläge gemacht, die Registrierung in unabhängigen Institutionen zu etablieren oder sogar dem örtlichen Molla zu übertragen.

Offen wurde die Frage der *Kinderheirat* wie auch die Problematik des oft erheblichen Altersunterschieds der Ehepartner diskutiert und von allen Beteiligten als ein Problem gesehen. Dies ist insofern erstaunlich, als im klassischen islamischen Recht die Heirat für Mädchen ab neun Jahren, für Jungen ab circa 12 Jahren (mit der Geschlechtsreife) durchaus vorgesehen, in den modernen islamischen Familienrechten – so auch im afghanischen – allerdings durch feste Altersgrenzen unmöglich gemacht ist. Auch konservative Juristen sahen hier aber Handlungsbedarf. Eine vorgeschlagene Lösungsmöglichkeit, die bei moderner orientierten Juristen auf Bedenken stieß, bestand im Rückgriff auf das islamisch legitimierte Konzept des »al-amr bil-ma’ruf-wa-n-nahy en al-man-Kar« (Befehlens des Guten und Abwehrens des zu Missbilligenden). Dabei handelt es sich um ein koranisches, in der islamischen Staatsrechtlehre verankertes Prinzip, welches auf der individuellen Ebene dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, seinen Mitmuslim auf unethisches Verhalten hinzuweisen, während es auf staatlicher Ebene Grundlage für die Religionspolizei ist. In Saudi-Arabien und Iran ist ihr Interpretationsrahmen stark an traditionell-islamischen Moralvorstellungen orientiert; die Taliban



Foto: Irene Schneider

Markt in Kabul, 2006

rekurrierten auf dieses Prinzip, um gegen nicht (korrekt) verschleierte Frauen und bartlose Männer vorgehen zu können. Die Wiedereinführung dieses Amtes, im August 2006 von der afghanischen Regierung beschlossen, erscheint symptomatisch für den sich zunehmend an traditionell-islamischen Werten orientierenden Diskursen im Land, der die in vielen Punkten ausreichenden Regelungen des Familiengesetzes ignoriert.

Dagegen bilden die Bereiche der *Polygamie* und *Scheidung* offenbar ein gesellschaftliches Tabu. Weder war es möglich, eine Rückmeldung über die gesellschaftlichen Praktiken in diesen Bereichen zu erhalten, noch Lösungsstrategien für eine größere Rechtsgleichheit von Frauen zu diskutieren.

Ausblick

Die juristisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem afghanischen Familienrecht erfordert eine Differenzierung der verschiedenen Rechtsebenen und eine konzeptionelle Strategie zur Analyse auch der komplexen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen und ihrer Interaktion mit rechtlichen – islamischrechtlichen und gewohnheitsrechtlichen – Regeln, Normen und Praktiken mit dem Ziel, die Geschlechterdiskriminierung, deren Aufhebung in der Verfassung explizit gefordert ist (Artikel 22), einzuschränken. Der Dis-

kurs ist, wie in allen islamischen Ländern zu Beginn des 21. Jahrhunderts, nur auf der Grundlage einer modernen, an den Menschenrechten und Frauenrechten orientierten Auslegung der Scharia möglich. Rein säkulare Ansätze oder gar eine Trennung von Religion und Staat ist in den islamischen Ländern auch beziehungsweise gerade nach der militärischen Intervention in Afghanistan und Irak keine Diskussionsoption, da sie nach herrschender Meinung mit einer imperial-westlichen Vereinnahmung gleichgesetzt wird. Im afghanischen Kontext wäre bereits eine Anwendung des Familiengesetzes von 1977 ein erheblicher Fortschritt. Bezüglich der Registrierung wurden offenbar inzwischen erste Schritte eingeleitet und Formulare entworfen. Mit ihrer Durchführung wäre zumindest ein gewisses Maß an Rechtssicherheit für beide Eheleute verbunden. Viele Probleme mussten aber auch bei dieser Konferenz völlig unerwähnt bleiben: etwa die Frage der Position der Ehepartner in der Ehe (Gehorsam der Frau gegen Unterhaltsrecht) und der Kinderrechte. Es bleibt zu hoffen, dass diese Fragen auch weiterhin durch internationale Kooperation einer Klärung zugeführt werden können, die dem afghanischen Kontext angemessen ist, und dass es in einem weiteren Schritt möglich sein wird, diese Konzepte behutsam umzusetzen.

The project »Afghan Family Law«, sponsored by the German Foreign Office, intends primarily to give a survey of the post-Taliban legal system and secondly aims to develop strategies for the implementation of human rights standards and towards more equality between the sexes. The interactions of different legal systems in the country (international

ready to accept polygamous marriages of their husbands than to obtain legal divorce.

At the conference, which took place in Kabul from 12th to 14th June 2006, Afghan jurists discussed possible solutions to these problems. It can be stated that the discussion was especially lively in those areas which concerned non-Islamic, customary law. Whereas

Islamic law). However, the questions of polygamy and divorce (which are regulated in the Quran) were only discussed with reluctance, which indicates that these subjects touched upon religious as well as social taboos. It can be stated that a comprehensive analysis of the existing legal systems, their interaction (and conflict) and their relation to social



Foto: Martin Hilbert

Zwei kleine Verkäufer vor ihrem Laden Istalif, Provinz Parwa

law, statutory law, Islamic law [in its different variances] and customary law, mainly Pashtunwali) reveals certain areas of conflict: Engagement is (unlike in Islamic law) regarded as a binding tie which must lead to marriage. From this fact a confusion often arises between betrothal and marriage. This could be prevented by registration, which is legally prescribed (see Family law of 1977 Art. 61), but not practised. Islamic dower, paid to the bride (mahr) – a means of financial security for the woman after divorce or death of the husband – does not play an important role in Afghan legal tradition, instead a payment called *walwar* is given to the bride's father. Child marriages and polygamy are common. The restrictions laid down in statutory law (Family law 1977) on the basis of Islamic law are not respected in practice. Divorce is not accepted in the Afghan society (but possible both in classical Islamic law and modern statutory law). As a consequence, women seem more

the need for registration was acknowledged, the necessity for the payment of the Islamic dower was discussed but also an agreement was reached to ban child marriages (which are accepted in classical, albeit not in modern

practice is a task which has to be undertaken first before legal concepts and strategies can be elaborated for a development towards more justice, equality between the sexes and implementation of the rule of law.



Prof. Dr. Irene Schneider, Jahrgang 1959, studierte Islamwissenschaft, Geschichte und Soziologie an den Universitäten Freiburg, Göttingen und Tübingen. Ihren Magistergrad erhielt sie 1983 in Tübingen. Nach Tätigkeiten in Köln und Frankfurt am Main wurde Irene Schneider 1989 in Tübingen promoviert. Von 1990 bis 1997 war sie Wissenschaftliche Assistentin am Orientalischen Seminar der Universität Köln, an der sie sich 1996 habilitierte. Anschließend forschte die Islamwissenschaftlerin an der State University of New York (USA), übernahm eine Lehrstuhlvertretung in Kiel und forschte innerhalb eines DFG-Projekts zur Rechtsgeschichte des Irans. Im Rahmen eines Sonderforschungsbereichs zum Thema Nomadismus im Iran des 19. Jahrhunderts war die Wissenschaftlerin von 2001 bis 2003 an der Universität Halle tätig. Im Jahr 2003 wurde Irene Schneider an das Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Göttingen berufen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Islamische Recht, Staat, Gesellschaft und Geschlechterforschung in islamischen Ländern, Nomadismus und Sesshaftigkeit im Iran, die Rekonstruktion und Quellenkunde der frühislamischen Geschichte sowie Fragen des Islams in Deutschland.

Als Universität der Aufklärung im Jahr 1737 gegründet, zeichnet sich die Georgia Augusta bis heute durch die Vielfalt ihrer Disziplinen und Fächer in Forschung und Lehre aus. Diese historisch gewachsene Breite prägt insbesondere die Göttinger Geisteswissenschaften. Diese sind eng mit der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen verbunden, die wenige Jahre nach Gründung der Georgia Augusta 1751 ihre Arbeit aufnahm und die innerhalb der europäischen Akademiebewegung des 17. und 18. Jahrhunderts die erste war, die in enger Anlehnung an eine Universität entstand. Zur Zeit sind an 14 ihrer geisteswissenschaftlichen Langfristprojekte Göttinger Wissenschaftler in verantwortlicher Position beteiligt.

Göttingen im Jahr der Geisteswissenschaften 2007

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN Veranstaltungen zum Jahr der Geisteswissenschaften

Zur Feier des Jahres der Geisteswissenschaften 2007 werden Wissenschaftler der Göttinger Akademie quer durch das Land reisen und in verschiedenen Städten Einblicke in ihre Arbeiten geben. »Geisteswissenschaften unterwegs« hat die Göttinger Akademie ihre Vortragsreihe genannt, zum einen, weil die Akademie mit ihren Kooperationspartnern verschiedene Städte und Regionen Norddeutschlands aufsucht; zum anderen, weil die Vorträge den Wandel geisteswissenschaftlichen Forschens illustrieren sollen.

Nach Stationen in Lübeck, Braunschweig, Lüneburg und einer zentralen Veranstaltung am 5. Mai 2007 in Göttingen unter dem Titel »Eigensinnige Lesarten. Die Geisteswissenschaften und ihre Texte« wird die Reihe im Juni in Hannover fortgesetzt.

Geisteswissenschaften unterwegs

13. Juni 2007 · 18.00 Uhr
Neues Rathaus, Hannover

»Man muß etwas Neues machen um etwas Neues zu sehen.«
Der Experimentalphysiker Georg Christoph Lichtenberg und die Edition seines naturwissenschaftlichen Nachlasses
Prof. Dr. Ulrich Joost

21. Juni 2007 · 20.00 Uhr
Fürstenberghaus, Münster

Leibniz als Grundlagenforscher.
Ein Beitrag zur Verantwortung von Wissenschaft
Prof. Dr. Martin Schneider

12. Juli 2007 · 20.00 Uhr
Landesmuseum für Natur und Mensch, Oldenburg

Vom Zwang zur Verschwendung im Gehäuse der Macht
Prof. Dr. Werner Paravicini

14. September 2007 · 19.00 Uhr
Buxtehude-Museum für
Regionalgeschichte und Kunst, Buxtehude

Orts- und Familiennamen in und um Buxtehude
Prof. Dr. Jürgen Udolph

8. Oktober 2007 · 19.30 Uhr
Roemer- und Pelizaeus-Museum, Hildesheim

Den Stein zum Reden bringen.
Die Entzifferung der Inschriften des oberägyptischen Tempels von Edfu
Prof. Dr. Dieter Kurth

18. Oktober 2007 · 20.00 Uhr
Oberlandesgericht Celle

Pax Europae durch Recht und Verfahren
Prof. Dr. Wolfgang Sellert

10. November 2007 · 16.00 Uhr
Kloster Loccum, Rehburg-Loccum
Konzertbeginn: 18.30 Uhr

Die Neue Bach-Ausgabe
Prof. Dr. Martin Staehelin
Abschlußkonzert
Johann Sebastian Bach Messe in h-Moll



Einige der großen Traditionsunternehmen Deutschlands sind in jüngster Zeit in die Kritik geraten. Wenn der massive Abbau von Stellen gleichzeitig mit der sprunghaften Zunahme der Gewinne und der Vergütungen der Vorstände verkündet wird, drängt sich manchem Beobachter der Eindruck auf, dass es den Großkonzernen allein um die Gewinnmaximierung für ihre Anteilseigner geht. Kapitalmarktgetriebener globaler Kapitalismus statt Sozialer Marktwirtschaft? Haben wir es auf dem Konfliktfeld Unternehmen mit einem »Kampf der Kulturen« zu tun?

Anhand der Geschichte des VW-Konzerns zeigt der Wirtschaftshistoriker Prof. Dr. Hartmut Berghoff vom Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Georg-August-Universität Göttingen, dass die besonderen historischen Konstellationen, unter denen VW in der Zeit des Nationalsozialismus entstand und in der Nachkriegszeit weitergeführt wurde, bis in die heutige Zeit wirken. Kann der »Rheinische Kapitalismus« beziehungsweise das »Modell VW« unter veränderten Weltmarktbedingungen weiter erfolgreich sein – oder ist die Zeit dieser für Deutschland identitätsstiftenden Unternehmenskultur abgelaufen?

Der Kampf um Volkswagen

Corporate Governance in NS-Diktatur, Sozialer Marktwirtschaft und globalem Kapitalismus

Hartmut Berghoff

Unternehmen sind Konfliktfelder, in denen divergierende Interessen von Kapitaleignern, Managern und Mitarbeitern aufeinanderstoßen. Edward Freeman führte 1978 den Begriff »stakeholder« für alle Gruppen ein, die von unternehmerischen Entscheidungen betroffen sind beziehungsweise diese beeinflussen. Zu ihnen zählen unter anderem auch Kunden, Anwohner, Behörden und Gewerkschaften (Abbildung 1). Zieht man den Kreis der Stakeholder so weit und definiert das Unternehmen als offenes, potenziell von widerstreitenden Interessen bedrohtes System, stellt sich das Finden und Bewahren tragfähiger Kompromisse als große Herausforderung dar. Ohne Arrangements, die Interessenkollisionen moderieren und zumindest einen Minimalkonsens herstellen, können Unternehmen auf Dauer nicht überleben. Der von der Forschung am meisten beachtete Konflikt verläuft entlang der »Klassenlinie«, nämlich zwischen Ar-

beitgebern und Arbeitnehmern. In Streiks und Aussperrungen prallen unter anderem Gegensätze über die Entlohnung sowie die Arbeitsbedingungen aufeinander, zuweilen in destruktiver und sogar gewalttätiger Form.

Aus wirtschaftshistorischer Perspektive ist die Überführung von Arbeitskämpfen in relativ kooperative Arbeitsbeziehungen eine der großen Stärken des Standortes Deutschland. Abbildung 2 zeigt, wie die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts von Grundsatzkonflikten überschattet waren und wie sehr sich die Tarifparteien der Bundesrepublik um einen konstruktiven Umgang miteinander bemühten.

Die Forschung wendet sich seit einiger Zeit verstärkt anderen Konfliktlinien zu. Kapitaleigner, die nur an schnellen Renditen interessiert sind, können Firmen ruinieren. Im 19. Jahrhundert geriet etwa die Maschinenfabrik Esslingen in eine Krise, als die Aktionäre auf hohe Dividenden bestanden

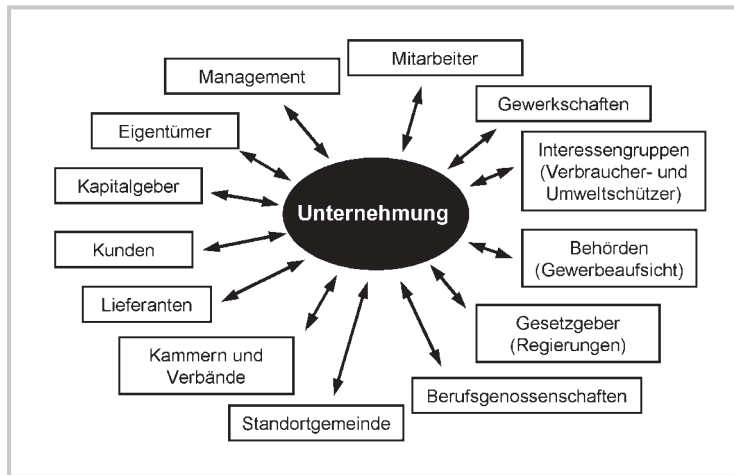


»Fordismus« im
Volkswagenwerk in
den 1950er Jahren

Alle Fotos: Archiv der
Volkswagen AG,
Wolfsburg

Abbildung 1:
Stakeholder der
Unternehmung

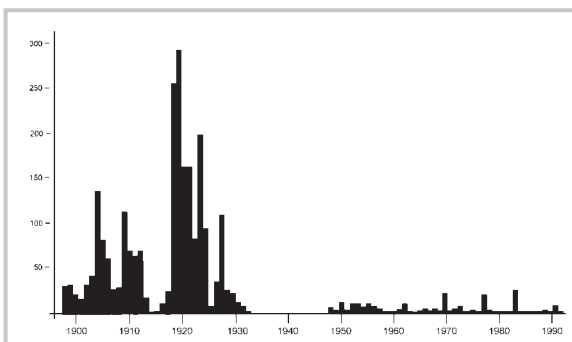
Quelle:
Hartmut Berghoff,
Moderne Unter-
nehmensgeschichte.
Eine themen- und
theorieorientierte
Einführung,
Paderborn, 2004, S. 56



und darüber Rücklagen für künftige Investitionen vernachlässigten. Daher kam es in der rasch wachsenden Firma zu bedrohlichen Liquiditätsengpässen. Erst unter dem Eindruck dieser Krise besannen sich die Aktionäre 1882 auf eine maßvollere Ausschüttungspolitik. Auch setzten die Banken einen neuen Vorstandsvorsitzenden durch, der weder durch Familienbeziehungen noch durch Aktienbesitz voreingenommen war. In diesem Fall mussten die Eigentümer also gegenüber anderen Stakeholdern zurücktreten und sich von der Maximierung kurzfristiger Erträge zugunsten der Bewahrung langfristiger Kontinuität verabschieden. Mit dieser Politik war der Lokomotivenhersteller über 100 Jahre lang sehr erfolgreich. Als jedoch der Schienenverkehr gegenüber dem Automobil zurückfiel, übernahm 1965 Daimler-Benz das Unternehmen und stellte den Lokomotivenbau ein.

Abbildung 2:
Streiks und Aussperrungen in Deutschland
1899 bis 1993. Verlorene Arbeitstage in Tausend je 100.000 nichtlandwirtschaftlich Beschäftigte (1949 bis 1993 nur Westdeutschland)

Quelle: Ludger Lindlar,
Das mißverständene
Wirtschaftswunder,
Tübingen 1997



Die langfristige Ausrichtung von Unternehmen gehört neben entschärften sozialen Konflikten, einer intensiven politischen Regulierung, hohen Sozialstandards sowie der Koordination der Wirtschaft durch Politik, Verbände, Gewerkschaften, Kartelle und Banken zu den wichtigsten Kennzeichen der Sozialen Marktwirt-

schaft, die sich in den 1950er Jahren etabliert hat. Seit den späten 1970er Jahren wird dieses Modell jedoch zunehmend in Frage gestellt, vor allem durch die Lehren neoliberaler Ökonomen und die Dynamik der Globalisierung. Die damit verbundenen Konflikte lassen sich anschaulich anhand des Volkswagenkonzerns darstellen.

2005 wurde bekannt, dass mehrere Landtagsabgeordnete rechtswidrig Bezüge von VW erhielten. Dann flog auf, dass sich leitende Mitarbeiter über Tarnfirmen auf kriminelle Weise bereichert hatten. Einige Manager und Betriebsräte ließen sich ferner Urlaubsreisen und Prostituierte von VW bezahlen. Kritiker sahen darin Symptome überfälliger Reformen der deutschen Wirtschaft. 2003 hatte schon die EU-Kommission ein Verfahren gegen die Bundesrepublik eingeleitet, da das VW-Gesetz von 1960 das Unternehmen künstlich vor den Marktkräften abschir-

Gesetz über die Überführung der Anteilsrechte an der Volkswagenwerk GmbH in private Hand (kurz »VW-Gesetz«) von 1960

1. *Höchststimmrecht*, das heißt ein Aktionär, der mehr als 20 Prozent der VW-Stimmrechtsaktien hält, darf in der Hauptversammlung nur höchstens 20 Prozent seiner Stimmen nutzen. 2. *Sperrminorität*, das heißt für wichtige Beschlüsse bedarf es einer Mehrheit von über 80 Prozent der Stimmen. Ein Aktionär, der 20 Prozent der Stimmrechte oder mehr hält, verfügt in Kombination mit dem Höchststimmrecht über ein Vetorecht. 3. *das Land Niedersachsen hat zwei Sitze im Aufsichtsrat*, die zumeist der Ministerpräsident und der Wirtschaftsminister besetzen.

Eine feindliche Übernahme ist damit ausgeschlossen. Das Land verfügt mit 18 Prozent des Stammkapitals über eine Vetoposition, da die im Streubesitz gehaltenen Aktien auf der Jahreshauptversammlung nur zu einem kleinen Teil präsent sind. So werden aus 18 Prozent Landesanteil immer deutlich über 20 Prozent, so dass das Land in einer sehr starken Position ist. Auch der Bund besitzt das Recht auf zwei Sitze im Aufsichtsrat, hat es aber mit der Privatisierung seiner Aktien 1988 verloren, könnte es aber durch den Kauf von zwei Aktien jederzeit wieder aktivieren.

Für die Europäische Union (EU) handelt es sich um einen Verstoß gegen den Vertrag über den freien Kapitalverkehr und die Niederlassungsfreiheit, da Investoren aus anderen EU-Staaten benachteiligt würden. Der Aufsichtsrat könne zudem Entscheidung etwa zugunsten niedersächsischer Standorte und zum Schaden anderer Länder fällen. Land und Bund sprechen dagegen von international üblichen Gestaltungsmitteln des Aktienrechts. Über das Verfahren wird voraussichtlich in diesem Jahr entschieden.

me und zum Spielball nationaler politischer Interessen mache.

Was sind die Ursachen dieser Konstellation? Wieso besitzt das Land so viele VW-Aktien und zwei Sitze im Aufsichtsrat? Warum darf es mit nur 18 Prozent der Stammaktien in der Hauptversammlung ein Veto ausüben, wofür man sonst mehr als 50 Prozent der Aktien benötigt? Weshalb zeichnet sich VW durch eine so große Nähe zur Politik aus? Warum sind die Gewerkschaften im Aufsichtsrat so stark, und wieso liegen die Löhne weit über dem üblichen Niveau?

Das politische Unternehmen

Keine dieser Besonderheiten ist ohne einen Blick in die Geschichte zu verstehen, denn VW war von Anfang an ein politisches Unternehmen. Der Autonarr Adolf Hitler träumte von einem massenmotorisierten Großreich mit hypermodernen Autobahnen. Die persönliche Vorliebe des Diktators war aber nur ein Grund für die Entscheidung zum Bau des VW-Werks. Es ging auch um die Absicherung seiner Macht. Er wusste um das propagandistische Potenzial der Massenmotorisierung. Autos waren in Deutschland noch immer Luxusprodukte. Hitler legte einen Verkaufspreis von 990 Reichsmark für den Volkswagen fest, was deutlich unter den Preisen anderer Kleinwagen und unter den Selbstkosten lag. Kein Wunder, dass die Autoindustrie alles andere als begeistert war. Zwar konnte sie Hitler seinen Wunsch nicht offen abschlagen, aber sie verschleppte das Projekt, das ihr erhebliche Verluste eingebracht hätte. Daher fand sich mit Ferdinand Porsche nur ein Außenseiter, der Besitzer eines kleinen Konstruktionsbüros, dazu bereit, Hitlers Projekt voranzutreiben. Es gelang ihm tatsächlich, in kurzer Zeit ein einfaches, innovatives Auto zu entwickeln. Trotz der Präsentation von Prototypen und Hitlers ständiger Ankündigung ließ

die Produktion jedoch auf sich warten. Es gab ja noch nicht einmal eine Fabrik für dieses Auto. In Zeiten der Aufrüstung fehlte es an Rohstoffen, Devisen und Arbeitskräften und die Industrie verschleppte das Projekt weiterhin. Daher übertrug Hitler es 1937 einer von ökonomischen Bedenken nicht gehemmten Parteiorganisation, nämlich der Deutschen Arbeitsfront (DAF). Mit ihrem Einstieg wurde der jahrelange Stillstand überwunden. Die DAF versprach sich von diesem Prestigeobjekt, ihre Freizeitorganisation »Kraft durch Freude« (KdF) aufzuwerten.

Das 1940 fertig gestellte Werk produzierte aber statt PKW Militärfahrzeuge und zunehmend Rüstungsgüter. Es profitierte erheblich vom Krieg und Tausenden von Zwangsarbeitern. Die Besetzung von Geschäftsführung und Aufsichtsrat der Volkswagenwerk GmbH belegen die Verachtung für die bislang üblichen Formen der Corporate Governance (grundlegende Verhaltensregeln der Wirtschaft). Porsche wurde gleichzeitig zum Geschäftsführer und Aufsichtsrat berufen. Er sollte sich also selbst kontrollieren. Es ging der Diktatur ja um die bedingungslose Unterordnung des Unternehmens, nicht um das Erwirtschaften

von Gewinnen, und das schien am besten durch persönliche Vertraute gewährleistet. Normale Kontrollstrukturen schienen überflüssig zu sein. Ferdinand Porsche nutzte seinen Freiraum zum eigenen Wohl, denn er konnte fast nach Belieben Verträge für VW mit der eigenen Firma abschließen, von der die Familie bis heute direkt profitiert. Auch holte er mit Anton Piëch seinen Schwiegersohn ins Top-Management.

1945 beschlagnahmten die Briten das Unternehmen. Bis zu einer endgültigen Entscheidung sollte es treuhänderisch verwaltet werden. Es nahm aber einen unerwarteten Aufschwung und wurde zum wichtigsten deutschen Autohersteller. 1948 ernannten die Briten Heinrich Nordhoff, einen erfahrenen Opel-Manager, zum Generaldirektor. Zwar standen ihm formal nach wie vor die Briten vor, doch hatte er in der Praxis weitgehend freie Hand. Auch das war ein Grund für den rapiden Aufschwung, den VW nach der Währungsreform von 1948 nahm. Die Gründung der Bundesrepublik im Frühjahr 1949 legte die Rückgabe des Werks in deutsche Hände nahe. Doch damit bahnten sich ganz neue Probleme an. Denn wem gehörte das Volkswagenwerk eigentlich?

Abbildung 3: Adolf Hitler, Ferdinand und Ferry Porsche bei der Grundsteinlegung des VW-Werkes 1938



Die DAF war aufgelöst worden. Ihr Vermögen hatte sie 1933 den vom NS-Regime zerschlagenen Gewerkschaften geraubt. Hinzu kamen die Zwangsbeiträge von Millionen Mitgliedern. Daher hatten die Gewerkschaften einen gut begründbaren Anspruch. Das Werk selbst war maßgeblich von ausländischen Zwangsarbeitern aufgebaut und zum Teil von KdF-Sparern, die für ihre Einzahlungen keine Autos erhalten hatten, finanziert worden. Wem sollte also dieses Unternehmen gehören? Den Gewerkschaften, den Mitarbeitern, den Zwangsarbeitern, den Alliierten, dem Bund als Rechtsnachfolger des NS-Staates oder dem Land Niedersachsen, dem das gesamte DAF-Vermögen seines Territoriums zustand? Die Militärregierung nahm das Werk aufgrund der ungeklärten Ansprüche zunächst von dieser Regelung aus, bot dem Land Niedersachsen dann aber im Juni 1949 eine direkte Kontrolle des Werkes an. Doch der sozialdemokratische Ministerpräsident schreckte vor den unbekanntenen Verbindlichkeiten VWs zurück. Daher wollte sich Niedersachsen auf die Rolle eines Treuhänders unter der Schirmherr-

schaft des Bundes zurückziehen. Als nach der Bundestagswahl im September 1949 eine konservative Regierung unter Konrad Adenauer an die Macht kam, änderte das Land seine Haltung. Denn die SPD in Hannover befürchtete nun, dass Bundeswirtschaftsminister Ludwig Erhard VW privatisieren und damit Niedersachsen ausbooten werde. Daher forderte die Landesregierung plötzlich vehement die Verantwortung für das Werk.

Die britische Militärregierung reagierte 1949 mit Verordnung 202, in der es hieß: »Solange die zuständigen deutschen Behörden keine anderweitigen Vorschriften erlassen haben, hat das Land Niedersachsen die Kontrolle im Namen und unter Weisung der Bundesregierung ... über ... die Volkswagenwerke ... [auszuüben].« An Unklarheit war das kaum zu überbieten. Die Frage der Eigentümerschaft blieb nach wie vor offen. Missverständnisse und Konflikte zwischen Bund und Land waren vorprogrammiert. Die eigentumsrechtlichen Ansprüche der Gewerkschaften wurden übrigens abgewiesen, wovon diese aber einen moralischen Anspruch auf eine starke Mitbestimmung und

übertarifliche Löhne und Sozialleistungen ableiteten. Dieses Argument stieß bei VW tatsächlich auf offene Ohren.

In den 1950er Jahren wurde VW zum bundesdeutschen Vorzeigeunternehmen, das von einem Export- und Produktionsrekord zum nächsten eilte. Nordhoff setzte auf die Großserienproduktion des Käfers nach amerikanischem Vorbild. 1965 arbeiteten fast 100.000 Menschen bei VW. Das dynamische Wachstum ermöglichte eine großzügige Mitbestimmung und Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer. Das waren aber keineswegs Ergebnisse von Streiks – ganz im Gegenteil.

Nordhoff, dessen soziale Einstellung der katholischen Soziallehre entstammte, schuf eine patriarchalische Unternehmenskultur. Er nutzte die hohen Gewinne zur Zahlung überdurchschnittlicher Löhne und führte bereits 1954 Erfolgsprämien ein. Damit wollte er auch der Fluktuation und dem Facharbeitermangel abhelfen. VW orientierte sich nicht primär am Aktionärsinteresse, sondern setzte auf lange Horizonte und die Belange von Management und Belegschaft. Möglich war das nur in einer extrem günstigen Marktkonstellation und aufgrund zweier Großaktionäre, nämlich Land und Bund, die nicht auf die Gewinnmaximierung drängten und der Sozialen Marktwirtschaft verpflichtet waren. Mit anderen Worten, die damaligen Rahmenbedingungen ermöglichten eine Koalition von Management und Belegschaft.

Der heute kontrovers diskutierte Haustarifvertrag von Volkswagen, der deutlich bessere Konditionen als der Metalltarifvertrag enthält und zu höheren Lohnstückkosten als bei Wettbewerbern führt, hat in den 1950er Jahren seinen Ursprung. Die großzügige Tarif- und Sozialpolitik passte schon damals weder den Arbeitgeberverbänden noch der Bundesregierung. Doch der oft eigenwillig agierende Nord-

Abbildung 4:
Betriebsversammlung
im Volkswagenwerk
Wolfsburg 1960



hoff ließ sich nicht hineinreden. Solange er vorzügliche Bilanzen vorlegte, wagte es auch niemand, seine Spielräume zu beschneiden. Die graue Eminenz der Deutschen Bank, Hermann Abs, der mächtigste Bankier der frühen Bundesrepublik, bemerkte einmal zutreffend über Nordhoff: »Sie wissen gar nicht, wie schön es ist, Chef eines Unternehmens zu sein, von dem man nicht weiß, wem es gehört.« Nordhoffs ungewöhnlich große Macht beruhte darauf, dass er die Mitarbeiter durch Privilegien auf seine Seite zog und die unklaren Eigentumsverhältnisse ihm eine wirksame Kontrolle der Kapitaleigner ersparte. »Der Spiegel« urteilte 1955 über »König Nordhoff« treffend: »Mit dem Gewicht des Produktionserfolges und der auf sein Sozialprogramm eingeschworenen Belegschaft ist Nordhoffs Industrie-Monarchismus krisenfest.«

Nordhoff war ein autoritärer Patriarch, was sich auch in seiner Selbstinszenierung widerspiegelt. Für ein PR-Foto ließ er mehrere 10.000 Arbeiter aus den Werkhallen heraustreten und die Produktion anhalten (Abbildung 5). Die Voraussetzungen für die Ausbildung eines solchen autoritär-patriarchalischen Führungsstiles waren günstig. Mit dem Käfer besaß VW eine ergiebige »cash cow«, die jahrelang in gigantischen Serien ohne große Veränderungen produziert werden konnte.

Mit dem Erfolg wuchsen die Begehrlichkeiten. Das Land versuchte 1953, VW vollständig in seinen Besitz zu bringen, was aber der Bund nicht zuließ. Neben den erfolglosen Gewerkschaften meldeten auch die ehemaligen KdF-Wagen-Sparer Ansprüche an. Die Forderungen der knapp 337.000 Sparer konnten durchaus die Existenz des Unternehmens gefährden. Erst als 1954 der Bundesgerichtshof urteilte, dass ein Vertrag nur zwischen Sparern und DAF bestanden habe, entschärfte sich die Situation und der Weg zur Privati-



Abbildung 5:
Heinrich Nordhoff mit
Belegschaft 1955

sierung, die vor allem Wirtschaft und FDP forderten, wurde frei.

Allerdings war die Volkswagenwerk GmbH juristisch gesehen immer noch herrenlos und wurde nur treuhänderisch von Bund und Land verwaltet. Aber die Mischung aus ungeklärten Eigentumsverhältnissen und spektakulärem Erfolg machte VW zum politischen Symbol. Während Ludwig Erhard auf eine Privatisierung drängte, wollte Finanzminister Fritz Schäfer nicht auf die Einnahmen zugunsten des Bundeshaushaltes verzichten. Gewerkschaften und SPD verteidigten das Vorzeigeprojekt öffentlicher Wirtschaft. Betriebsrat und Belegschaft waren strikt gegen die Privatisierung, fürchteten sie doch um ihre tariflichen und sozialpolitischen Privilegien. Nordhoff hielt die Privatisierung grundsätzlich für sinnvoll, zumindest solange seine Macht erhalten blieb.

Nach zähen Kämpfen ergab sich zwischen 1956 und 1960 ein bis heute wirkender politischer Kompromiss. Es kam erstens zu einer Teilprivatisierung, wobei Kleinaktionäre 60 Prozent der Aktien erhielten. Der Verkaufserlös kam der ‚Stiftung Volkswagenwerk‘ zugute, die heute unter dem

Namen VolkswagenStiftung eine der wichtigsten Institutionen der deutschen Wissenschaftsförderung ist. Zweitens gingen die verbleibenden 40 Prozent der Aktien zu je gleichen Teilen auf Bund und Land über. Schließlich wurden auch die oben schon diskutierten und von der Europäischen Union attackierten Regelungen (Stimmrechtsbegrenzung, Sperrminorität sowie Entsendung je zweier Aufsichtsräte von Bund und Land) festgeschrieben.

In den 1960er Jahren rächte es sich, dass die Umwandlung der Rechtsform und die Teilprivatisierung zwar die Corporate Governance auf dem Papier vollständig verändert hatten, aber Nordhoff bis zu seinem Tod im Jahr 1968 autokratischer Alleinherrscher blieb. So mangelte es an einer strategischen Antwort auf die Käfer-Krise, denn das einstige Vorzeigemodell war mittlerweile veraltet. Nordhoff hielt halsstarrig am Käfer als einzigem Hauptmodell fest, und niemand konnte ihn umstimmen.

Noch im Totenkult schlug sich die ganz auf Nordhoff zentrierte Managementkultur nieder. Sein Leichnam wurde aufgebahrt und die Belegschaft konnte persönlich Abschied nehmen.



Abbildung 6:
Heinrich Nordhoff mit
einem Modell des
Käfers 1957

Noch nachhaltiger als die von der autokratischen Unternehmenskultur hervorgerufene und erst in den 1970er Jahren überwundene Krise prägten die in der Nachkriegszeit entstandenen Strukturen das Unternehmen, das nahezu zum Symbol der »Deutschland AG« wurde. Zu den zentralen Kennzeichen des VW-Modells gehören: Die enge Verflechtung von Wirtschaft und Politik, die Abschirmung von internationalen Investoren, die Privilegierung von Managern und Mitarbeitern, starke Gewerkschaften und hohe Sozialleistungen und über die VolkswagenStiftung eine Bevorzugung des Gemeinwohls gegenüber privaten Profitinteressen.

Dieses Modell wird nicht nur aufgrund der aktuellen Skandale kontrovers diskutiert. Für die Kritiker ist es angesichts der Vorherrschaft des kapitalmarktgetriebenen, globalen Kapitalismus nicht mehr zeitgemäß. Der Standort Deutschland und die Volkswagen AG könnten auf Dauer nur mithalten, wenn sie sich grundlegend verändern und historischen Ballast abwerfen würden. Immerhin

gäbe es heute in der Automobilindustrie weltweite Überkapazitäten. Die Verteidiger des Modells, die in Deutschland bislang in der Überzahl sind, argumentieren, dass es sich um ein Kernstück der Sozialen Marktwirtschaft, mithin um die Identität der Bundesrepublik handele. Sie verweisen auf

seine großen Leistungen: Hochwertige Qualitätsprodukte, Exporterfolge, soziale Stabilität und Wohlstand für viele. Man solle eigene Erfolgsmodelle nicht über Bord werfen, da sie zur deutschen Gesellschaft besser passten als die Konzepte anderer Wirtschaftskulturen. Beide Seiten argumentieren nicht ohne Eigeninteressen, denn die potenziellen Gewinne und Verluste sind hoch. Welche Position sich in den nächsten Jahren durchsetzen wird, kann man noch nicht absehen. Sicher ist jedoch, dass Volkswagen für die deutsche Wirtschaft erneut ein Wegweiser und ein Symbol sein wird.

Literatur:

Edelmann, Heidrun, Heinz Nordhoff und Volkswagen. Ein deutscher Unternehmer im amerikanischen Jahrhundert, Göttingen 2003.

Mommsen, Hans u. Grieger, Manfred, Das Volkswagenwerk und seine Arbeiter im Dritten Reich, Düsseldorf 1996.

Nicolaysen, Rainer, Der lange Weg zur VolkswagenStiftung. Eine Gründungsgeschichte im Spannungsfeld von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, Göttingen 2002.

Richter, Ralf, Ivan Hirst – Britischer Offizier und Manager des Volkswagenaufbaus, Wolfsburg 2003.



Prof. Dr. Hartmut Berghoff ist seit 2001 Direktor des Instituts für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen. Nach dem Studium in Bielefeld, Berlin und London war der Wirtschaftshistoriker in Bielefeld, Tübingen, Koblenz (WHU) und Berlin (HU) tätig. Zu seinen Forschungsfeldern gehört die Unternehmens-, Konsum- und Globalisierungsgeschichte. Zuletzt hat er die Fachbücher »Moderne Unternehmensgeschichte« und – zusammen mit Jakob Vogel – »Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte« (beide 2004) sowie »Marketinggeschichte« (2007) veröffentlicht. Er ist zudem verantwortlicher Herausgeber der »Zeitschrift für Unternehmensgeschichte«. 2002 wurde der Wirtschaftshistoriker an das Wissenschaftskolleg zu Berlin (Center for Advanced Study) berufen. 2005 erhielt er für seine wissenschaftliche Arbeit den renommierten Alfred Chandler Preis der Harvard Business School. Die mit der Auszeichnung verbundene Gastprofessur in Harvard nahm Prof. Berghoff im Sommersemester 2006 wahr. Am Göttinger Institut forschen er und seine Mitarbeiter unter anderem zur Geschichte von Volkswagen und weiterer deutscher Traditionsunternehmen.

Since the end of the Second World War the German model of the Social Market Economy has been highly successful in many ways. It has regularly produced pragmatic compromises and balanced divergent claims of various stakeholders. Among the most distinctive features of this system («Rhenish Capitalism») were intensive political intervention, high social standards, and the collaboration of trade unions and employers' associations. The capability of creating consensual solutions of economic conflicts has been a much envied feature of this model.

At company level, this culture was in many ways epitomized by the car manufacturer Volkswagen. It has been a political company from its very beginning. The German Labour Front, Hitler's pseudo union, founded it for the production of an inexpensive car for the

mass market. The political imperative to produce a low-price product irrespective of profit considerations explains why the private car industry soon lost interest in this economically dubious project.

After 1945, the company was taken over by the British military government. Once the transfer into German hands was decided in principle, it turned out that the question of ownership was heavily contested between the unions, the Lower Saxon and the German Federal Government and other groups. In the end a political compromise led to partial privatisation, while Lower Saxony and the Federal Republic received 20 percent of the nominal share capital each together with various preference rights which guaranteed control and made unfriendly takeovers impossible. These regulations, laid down in the famous

Volkswagen Law of 1960, are still – with some modifications – in force today. However, the European Union holds that the law contradicts its rules on the free movement of capital and the right of establishment, as it makes it substantially less attractive for foreigners to acquire VW shares.

This article argues that due to these historical reasons a highly specific form of corporate governance emerged at Volkswagen, which favoured management and the workforce to the detriment of shareholders and international investors.

A very specific corporate culture and a strong level of political interference were the results. Whether this culture is sustainable in the future or will be overturned by the European Court of Justice and the forces of globalisation remains to be seen.



Luftaufnahme des Volkswagen-Werks in den 1950er Jahren

Wo finden Sie die neueste Literatur? Nein, nicht in der Buchhandlung. Dort stehen allenfalls die neuesten Exemplare der ‚alten, weil gedruckten‘ Literatur – Bücher von Günter Grass, Judith Hermann oder Daniel Kehlmann. Das wirklich Neue dagegen finden Sie auf CD ROMs oder – noch avancierter – im Internet, und zwar nur dort: die digitale Literatur, eine neue Form der Literatur, die ohne das digitale Medium nicht existieren könnte. In dreifacher Hinsicht birgt diese Literatur Konfliktpotenzial: Sie steht in einem internen Spannungsverhältnis, lässt bei Lesern oder Nutzern zwei heterogene Kulturen aufeinanderprallen und provoziert die Literaturwissenschaft zur Revision ihrer Verfahren und Begriffe. Die Literaturwissenschaftlerin Prof. Dr. Simone Winko vom Seminar für Deutsche Philologie der Georg-August-Universität Göttingen stellt Digitale Literatur als Gegenstand literaturwissenschaftlicher Forschung vor. An der seit 2004 bestehenden Göttinger Arbeitsstelle für Theorie der Literatur erforscht sie unter anderem grundlegende literaturwissenschaftliche Konzepte für das multimediale Genre.





Quadregó, Text Rain und Co.

Digitale Literatur zwischen Technik und Ästhetik

Simone Winko

Was ist ‚digitale Literatur‘?

Digitale Literatur gibt es – sieht man von einigen Vorläufern ab – seit Ende der 1980er Jahre. Michael Joyces »Afternoon, a Story« von 1987 gilt als eines der ersten Exemplare und hat mittlerweile den Status eines Klassikers inne. Heute findet sich digitale Literatur in Form von Hyperfictions, visueller Poesie und kollaborativen Schreibprojekten überwiegend im Internet. Mit diesem neuen Typ literarischer Texte sind nicht digitalisierte Drucktexte gemeint, nicht also der nun auch als elektronischer Text in das Netz gestellte »Faust« oder die auf CD ROM zugängliche Lyrik des Göttinger Hainbundes. Das wäre digitalisierte Literatur. Sie ist unter den Bedingungen eines anderen Mediums entstanden – den Bedingungen der ‚alten‘ Schriftkultur und ihrer Schreib- und Drucktechniken – und trägt in ihrer Erscheinungsform deren Spuren. Die neue, digitale Literatur dagegen benötigt die digitale Technik nicht nur zu ihrer Vermittlung, sondern auch zu ihrer Erschaffung und ihrer Rezeption. Sie lässt sich nur am Bildschirm lesen; sie auszudrucken und in Buchform zu bringen, würde ihren Charakter völlig verändern.

Digitale Literatur unterscheidet sich in vier Aspekten von gedruckter Literatur:

1. Nichtlinearität: Sie besteht aus mehr oder minder großen Texteinheiten, die auf unterschiedliche Weise, und das heißt nicht nur in linearer Abfolge, über Hyperlinks miteinander verbunden sind (Hypertext-Prinzip).

2. Multimedialität: Sie enthält nicht nur Schriftzeichen, sondern auch verschieden große Anteile an visuellen und akustischen Elementen.

3. Doppelter Text: Digitale Literatur besteht immer aus einem zweifachen Text: dem Text, den wir auf der Bildschirm-Oberfläche sehen, und dem digitalen Code ‚hinter‘ dieser Oberfläche, heute in der Regel eine HTML-Seite mit Abschnitten in JavaScript.

4. Interaktivität: Leser müssen selbst aktiv werden und die Texte verändern oder selbst gestalten. So können sie zwischen mehreren Möglichkeiten wählen, indem sie die Textblöcke in unterschiedlicher Reihenfolge miteinander kombinieren, oder sie können eigenen Text eingeben.

Während die Merkmale 3 und 4 für alle Beispiele digitaler Literatur gelten, finden sich 1 und 2 zwar häufig, sind aber nicht obligatorisch.

Spannungsreiche Verbindung zweier Kulturen

Den internen Konflikt digitaler Literatur verdeutlicht bei genaue-

rem Hinsehen bereits ihre Bezeichnung. Bis vor wenigen Jahren gab es den Begriff der gedruckten Literatur oder, neudeutsch, der ‚Printliteratur‘ nicht – warum auch? Literatur lag im Normalfall in gedruckter Form vor; und wenn es sich um ein Manuskript handelte, über das man sprach, dann reichte es, diese Vorstufe des gedruckten Textes als solche zu benennen. Es gab also keine Notwendigkeit dafür, eigene Begriffe zu entwickeln, die angeben, in welchem Medium Literatur vermittelt wird. Das änderte sich mit dem Aufkommen des digitalen elektronischen Mediums; nach längerem Suchen, begleitet von zahlreichen Kontroversen, Polemiken und Schlichtungsversuchen, hat sich im deutschen Sprachraum der Begriff ‚digitale Literatur‘ durchgesetzt. Diese Bezeichnung verbindet zwei Bereiche, die traditionellerweise als gegensätzlich gedacht werden: Technik und Ästhetik. Damit steht die neue, hybride Kunstform der digitalen Literatur in einem Spannungsfeld, das literarischen Texten bis dahin fremd gewesen zu sein scheint: Sie ist ein technisches Produkt und zugleich ein ästhetischer Gegenstand; ihre Qualitäten werden von den Bedingungen beider Bereiche bestimmt, und diese sind heterogen. Das ästhetische Anliegen steht im Konflikt mit den Beschränkun-

Alle Abbildungen
aus »Quadregio« von
Stefan Maskiewicz



gen des technisch Machbaren, die technischen Kategorien passen nicht zu einem noch immer an autonomieästhetischen Vorgaben ausgerichteten Kunstbegriff.

Diesem internen Spannungsverhältnis zwischen der ästhetischen und der technischen Komponente digitaler Literatur entspricht eines, das sich als Konfliktpotenzial zwischen den viel beschworenen ‚zwei Kulturen‘ fassen lässt: Es betrifft ihre Rezeption. Als Teilhaber einer ästhetisch geprägten Kultur haben literarisch sozialisierte Leserinnen und Leser bestimmte Erwartungen an literarische Texte ausgebildet. Literatur soll nicht allein unterhalten, sondern etwa wichtige Bereiche des Lebens thematisieren und Werte vermitteln; sie soll komplexe Narrationen enthalten, anspruchsvolle Symbolik und ein gewisses Maß an Selbstreflexivität aufweisen. Jedes Einzelwerk wird (nur selten reflektiert) in den Kontext der literarischen Tradition gestellt und vor ihrem Hintergrund beurteilt. Im Rahmen dieser Tradition wird die Dignität anspruchsvoller literarischer Texte gerade aus der Opposition ästhetischer Maßstäbe – und damit der ihnen genügenden Kunstwerke – gegen Werte gewonnen, die im pragmatisch bestimmten Alltag vorherrschen und die dem naturwissenschaftlich-technischen Bereich zugeordnet werden. Zu ihnen zählen Werte wie ‚Machbarkeit‘ oder ‚Fortschritt‘, Werte, denen der technische Bestandteil der digitalen Literatur verpflichtet ist. Praktisch betrachtet, bedeutet dies, dass bereits die Herstellungs- und die Rezeptionsbedingungen der digitalen Literatur Hindernisse darstellen, die die Aufnahme in den ästhetischen Gegenstandsbereich erschweren. Auf eine Formel gebracht: Literaturliebhaber erkennen dem Computer allenfalls die Rolle einer erweiterten Schreibmaschine und eines praktischen Geräts zu, mit dem man schnell und zeitgemäß an Informationen

kommt; mit Kunst aber hat er nichts zu tun.

Ähnlich skeptisch reagierte anfangs die Mehrzahl der Literaturwissenschaftler. Sie erkannte digitalen Texten den Status von Kunstwerken gar nicht erst zu und sah in ihnen allenfalls eine Spielerei für Technikbegeisterte, keineswegs aber einen ernst zu nehmenden Gegenstand literaturwissenschaftlicher Forschung. Auch in diesen Reaktionen herrscht die Entgegensetzung von ästhetischem Wert und technischem Aufwand vor. Was aber ‚Normallesern‘ freigestellt ist – etwa das Festhalten an überlieferten ästhetischen Konventionen –, erweist sich bei Wissenschaftlern als problematisch. Der Hinweis auf die fehlende ästhetische Qualität einzelner Produkte ist kein Argument gegen die Erforschung eines neuen Genres. Als solches wird die digitale Literatur von einer kleineren Gruppe literatur- und medienwissenschaftlicher Forscher betrachtet, die die neuen Texte in den Gegenstandsbereich des Faches integrieren. Seit den 1990er Jahren werden die Erzähltechniken und Funktionsweise der Hyperfictions, die Vielfalt digitaler Literatur und ihre Beziehung zur Bildenden Kunst oder zum Computerspiel untersucht, im deutschsprachigen Raum beispielsweise von Roberto Simanowski, Christiane Heibach, Beat Suter und anderen. Hier ist es vor allem die Beziehung zur Tradition avantgardistischer Literatur, unter deren Blickwinkel die digitale Literatur wahrgenommen, untersucht und beurteilt wird.

Ein Beispiel: »Quadregio« von Stefan Maskiewicz

Das neue Genre schließt an die Konventionen gedruckter Literatur an und entwickelt sie mit neuen medialen Mitteln weiter. Wie aber sieht diese Weiterentwicklung aus?

2001 veröffentlichte Stefan Maskiewicz »Quadregio«, einen Text, der zu den Hyperfictions zählt (<[Quadregio/start.htm>\). Es ist eine Erzählung über eine multiple Persönlichkeit und zugleich eine Kriminal- und Liebesgeschichte. Die Erzählinstanz ist unzuverlässig, schon allein deshalb, weil die Leser nicht genau wissen, welcher der zunächst vier, dann fünf Figuren, aus denen sich die Protagonistin zusammensetzt, sie trauen können. Es sind zahlreiche Durchgänge durch den Text möglich, und in jedem Durchgang gewinnen die Leser immer genauere Informationen über das, was sich überhaupt ereignet hat, ohne zu wissen, ob diese Informationen vollständig sind. Zugleich erhalten sie Einblick in fünf Charaktere, ihre Eigenschaften, Gedanken und Obsessionen. Diese Informationen werden nicht allein sprachlich, sondern auch visuell vermit-](http://www.leeon.de/showroom/</p>
</div>
<div data-bbox=)



telt. In einem mehrfach in Quadrate unterteilten Bild lassen sich die verschiedenen Figuren in Interaktionen miteinander bringen. Dabei zeigt zum Beispiel der langsame Übergang von einem Gesicht zu einem anderen deutlich, dass eine andere Persönlichkeit in den Vordergrund tritt; versteckter indiziert der sich langsam vollziehende Wechsel der Augenfarbe auf einer der Seiten, dass hier intern der Sprecher wechselt. Der Text verdichtet sei-

ne Informationen und kodiert sie in verschiedenen, komplementär eingesetzten Medien; auf diese Weise erzeugt er besonders komplexe bedeutungstragende Strukturen.

»Quadregio« ist ein Beispiel für einen literarischen Hypertext, der alle vier oben genannten Merk-

weitert werden, damit die multimedialen Produkte beschrieben und analysiert werden können. Zum anderen sind technische Kompetenzen erforderlich, wenn man den ‚zweiten Text‘, also den Text hinter der Bildschirm-Oberfläche, berücksichtigen will. Der Quelltext muss gelesen und der Pro-

literarischen Hypertexts ist. Da verschiedene Durchgänge durch ein und denselben Text unterschiedliche Ergebnisse hervorbringen können, ändert sich das ‚Wie‘ einer Erzählung und eventuell sogar das ‚Was‘, also die erzählte Geschichte. Beide sind aber Merkmale eines Textes, die für eine literaturwissenschaftliche Interpretation von großer Bedeutung sind. Worauf also soll die Interpretation einer Hyperfiction wie »Quadregio« fußen: auf dem Informationspotenzial? Auf allen im Text angelegten Erzählsträngen? Auf den aktualisierten Pfaden? Also, zusammenfassend, auf dem Text in seiner Potenzialität oder auf dem tatsächlich wahrgenommenen Text in seiner ganzen ‚Zufälligkeit‘?

Alle vier der oben angeführten Merkmale digitaler Literatur fordern dazu auf, den Begriff ‚Text‘ so zu erweitern, dass er auch Besonderheiten des neuen Phänomenbereichs erfassen kann. Die erforderliche Anpassung betrifft drei Komponenten, die für eine Bestimmung des Textbegriffs wichtig sind: das Textmaterial, den Wortlaut und das Resultat des ‚Verstehens‘, das Produkt kognitiver Operationen. So ist zu klären, ab wann ein multimediales Produkt kein Text mehr ist, und es ist die Variabilität der Texte in ein Modell zu bringen. Bisher gab es keine Texte, die in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, wie es bei dem Bildschirmtext und dem ihn hervorruftenden Kodierungs- oder Programmtext der Fall ist. Auch diese Beziehung gilt es theoretisch zu erfassen. Zudem sind die Bedingungen, unter denen digitale Literatur verstanden wird, empirisch weiter zu erforschen und texttheoretisch zu reflektieren.

Solche theoretischen Konsequenzen der digitalen Literatur für grundlegende literaturwissenschaftliche Konzepte werden unter anderem in der Göttinger Arbeitsstelle für Theorie der Literatur untersucht.



male erfüllt: Er ist nicht-linear und multimedial aufgebaut, er ist interaktiv und seine Oberfläche wird von einem dahinter stehenden Text bestimmt.

Zugleich ist er ein Beispiel für einen literarisch anspruchsvollen Erzähltext, der sich mit dem Hinweis auf seine technischen Spielereien nicht abtun lässt.

Herausforderungen an die Literaturwissenschaft

Texte wie dieser stellen die Literaturwissenschaft vor mehrere Herausforderungen. So reicht das herkömmliche textorientierte Instrumentarium nicht aus, soll die digitale Literatur angemessen erfasst werden. Literaturwissenschaftliche Kompetenzen müssen zum einen um kunst-, musik- und filmwissenschaftliche Begriffe er-

grammcode zumindest soweit verstanden werden können, dass seine Wirkungsweise nachvollziehbar wird. Und schließlich müssen Begriffe gefunden werden, um auch die Bestandteile der Texte erfassen zu können, die keine ‚Botschaft‘ vermitteln, sondern ein ästhetisches Spiel mit visuellen Effekten präsentieren. In »Quadregio« sind das zum Beispiel die wechselnden grafischen Ornamente und Bildausschnitte in den Nebenfenstern.

Darüber hinaus hat digitale Literatur das Potenzial, etablierte literaturwissenschaftliche Begriffe in Frage zu stellen. Dies betrifft so grundlegende Konzepte wie ‚Autor‘, ‚Text‘, ‚Leser‘, ‚Interpretation‘, und ‚Bedeutung‘. So ist zum Beispiel nicht klar, was eigentlich die Basis der Interpretation eines

Die Literatur der Zukunft?

Verteilungskämpfe um das ökonomische, aber auch um das symbolische Kapital im Bereich der Literatur und, allgemeiner, der Kultur, sind nicht neu. Sie prägen auch die Geschichte der Medienentwicklung und treten immer dann auf, wenn ein neues Medium beansprucht, Funktionen zu übernehmen, die vorher einem anderen vorbehalten waren. Harro Segeberg hat im Anschluss an medienhistorische Forschungen Michael Gieseckes die typischen Phasen in der Durchsetzung neuer Medien skizziert: Auf eine ideelle Vorlauf-Phase, in der ein neues Medium und seine Techniken bereits ‚vorgedacht‘ werden, folgt eine erste Phase der Durchsetzung, in der das neue Medium noch an die alten Modelle angelehnt, jedoch mit ins Utopische gehenden Annahmen über abzusehende Folgen verbunden wird. In der zweiten Phase gelingt dem neuen Medium der Durchbruch, und es richtet sich nun dezidiert gegen die alten Medien. Hat es sich durchgesetzt, schließt eine ‚entspannte‘ dritte Phase der Kooperation an, in der alte und neue Medien zusammenwirken oder friedlich nebeneinander existieren. Aus der Sicht der Befürworter der alten Medien entspricht dieser Dreiteilung die Abfolge von anfänglicher Skepsis gegenüber dem Neuen, anschließender heftiger polemischer Abwertung und letztlich der Anerkennung der neuen Leistungen. Die digitale Literatur als eine an das neue Medium gebundene Kunstform befindet sich offenbar im Übergang von der zweiten zur dritten Phase: Auf die polemische Ausgrenzung folgt nun die Akzeptanz und die Eingliederung in die Gegenstandsbebereiche der entsprechenden Disziplinen. Die Literatur der Zukunft wird die digitale Literatur sicher nicht; vielmehr existiert sie unbehelligt neben den weiterhin dominierenden gedruckten Texten. Als kulturelles Phänomen wird sie den

traditionellen Literaturbetrieb nur wenig irritieren, die Literaturgeschichtsschreibung wird ihr ein schmales Kapitel widmen, wichtige Folgen jedoch hat sie für die literaturtheoretische Forschung und ihr Interesse an Grundlagenkonzepten.

Inzwischen entwickelt sich das Forschungsobjekt weiter: In vielen neuen Kunstwerken ist die sprachliche Komponente stark zurückgetreten und liefert nur noch das Wort- oder Buchstaben-Material für wechselnde Konstellationen. In »Text Rain« (1999) von Camille Utterback und Romy Achituv beispielsweise reagieren Buchstaben auf eine Projektion des Nutzers: Sie interagieren mit dem Körper und können aufgefangen und gesammelt werden.

Auch wenn das Material von »Text Rain« Buchstaben und Wörter sind, handelt es sich hier jedoch nicht mehr um digitale Literatur. Digitale Kunst wie diese sprengt die Grenzen, die digitale Literatur erweitert hat.

Kleine Linkliste zur digitalen Literatur

Johannes Auer: Kill the poem – <http://auer.netzliteratur.net/kill/killpoem.htm>

Susanne Berkenheger: The worldwatchers – <http://www.worldwatchers.de/>

Susanne Berkenheger: Die Schwimmerin – <http://www.berkenheger.netzliteratur.net/ouargla/websprudel/browser.htm>

M.D. Coverley: Fibonacci's Daughter – <http://califiahome.com/Fibonacci/>

Michael Joyce: Twelve Blue – <http://www.eastgate.com/TwelveBlue/>



Frank Klötgen: Spätwinterhitze – <http://www.internetkrimi.de/spaetwinterhitze/index.html>

Stefan Maskiewicz: Quadregio – <http://www.leeon.de/showroom/Quadregio/start.htm>

Beat Suter: hyperfiction.ch. Hyperfictions und Netzliteratur im deutschen Sprachraum – <http://www.hyperfiction.ch/sprungbrett/> („Sprungbrett“ zu weiteren deutschsprachigen Hyperfictions)

Roberto Simanowski: Digitale Literatur? – <http://www.t-online.de/literaturpreis/essay/index.htm>



Prof. Dr. Simone Winko studierte Germanistik, Philosophie und Anglistik an den Universitäten Kiel und München. An der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität erhielt sie 1984 den Magistergrad und wurde 1989 promoviert. Mit einem Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) arbeitete sie von 1990 bis 1992 im Forschungsprojekt »Literaturwissenschaftliche Semantik«. Ihr ebenfalls durch die DFG gefördertes Habilitationsvorhaben zur Kodierung von Emotionen in poetologischen und lyrischen Texten um 1900 schloss sie im Jahr 2001 mit der Habilitation und der Lehrbefugnis für Neuere deutsche Literatur an der Universität Hamburg ab. Eine Vertretungsprofessur führte sie anschließend für zwei Semester an die Universität Kiel. Zum Wintersemester 2003/2004 wurde Simone Winko auf den Lehrstuhl für Neuere deutsche Philologie an die Georg-August-Universität Göttingen berufen, an der sie seither lehrt und forscht.

Digital literature is a relatively new kind of literature. Leaving a few forerunners aside, it has been published since the late nineteen-eighties. It can be regarded as new form of literature, because it is different from printed forms of literature in four aspects: In most cases it is organized in a non-linear way, i.e. as a hypertext; it is usually characterized by multimedia elements and interactivity demanding the active participation of the reader during the reading process. Also, behind the (first) text on the surface of the screen, there is always another (i.e. a second) text determining the way the first text appears on the screen. Without the digital medium, without the PC, partly also without the internet, digital literature can neither be produced by its authors nor received by its readers. This new form of literature potentially leads to conflicts in at least three different areas resp. for at least three different reasons: because it is characterized by a certain internal tension; because it leads to a clash between two heterogeneous cultures among its readers or users; and because it challenges scholars in the field of literary studies to reconsider and partly even revise their traditional terms and methods.

The internal tension just mentioned results from the fact that within digital literature two fields are closely linked up which are traditionally seen as opposites: technology and aesthetics. Thus digital literature turns out to be a hybrid phenomenon: It is at the same time both a technical product and a work of art, and its characteristics are determined by conditions of both fields. Therefore aesthetic aims are bound to clash with the restraints of what is technically possible; technological categories are not compatible with common aesthetic concepts, which until today are still based on the belief in the autonomy of works of art.

On the level of the reception of digital literature, this internal tension (i.e. the tension between technology and aesthetics we find within digital literature) corresponds to another specific tension: the clash between the »two cultures« mentioned above: As members and participants of a certain aesthetic culture, readers, in the course of their literary socialization, have built up certain expectations with view to literary texts; these expectations have been built up towards the background of a distinction or even opposition between aesthetic values and pragmatic values of the readers' every-day world, which is dominated by scientific-technological values. Digital literary texts, however, frequently disappoint the readers' literary expectations; instead, they have certain characteristics which tend to be a hindrance for the readers to classify digital literature as aesthetic phenomena. (This is the case even on a very basic level, for example when readers are faced with the fact that digital literature cannot be read on paper, but must be read on the screen of a PC.) These disappointments of literary expectations have led to certain reservations on the part of the readers of digital literature – reservations which can also be

noticed when looking at the first reactions of literary scholars towards digital literature: The vast majority of professional academic readers disapproved of these texts as being uninteresting, as being aesthetically inferior or simply as being no more than a folly of technology-fanatic amateurs; among literary scholars, it was only a small group of enthusiasts who regarded digital literature as a serious object of research.

Looking at digital literature from a slightly more rational point of view, however, it is obvious that this new form of literature is a challenge at least for the theory of literature and its interpretation. If, as a literary scholar, you intend to analyze and interpret digital literature (e.g. non-linear, interactive hyperfiction), you are faced with several problems: You quickly realize that the terms and methods which are traditionally used to describe texts are far from sufficient. And you realize just as quickly that it is also entirely unclear which text should be regarded as the basis for or object of your interpretation: Is it the »second text« behind the text on the surface? Or is it the – in all likelihood varying – results of different reading processes of several individual users? The most convincing answers to these questions seem to be offered by an approach which looks at both texts together as »the« text of a hyperfiction and which at the same time adapts the traditional terms and methods for the description and analysis of literature to its new object of research. This is one of the important tasks of literary theory today – and it is one of the fields of literary scholars working in the »Section for Literary Theory« at the »Department of German Philology« at Göttingen University: They work on questions of (re)conceptualizing literary theories, terms and methods in the age of digital literature.



Promotionskolleg »Wertung und Kanon. Theorie und Praxis der Literaturvermittlung in der ‚nachbürgerlichen‘ Wissensgesellschaft«

(red.) Theorie und Praxis der Literaturvermittlung in der ‚nachbürgerlichen‘ Wissensgesellschaft steht im Mittelpunkt des neuen geisteswissenschaftlichen Promotionskollegs »Wertung und Kanon« an der Universität Göttingen. Zwölf Promotions-Stipendiatinnen und -Stipendiaten und ein Postdoktorand untersuchen den aktuellen Literaturmarkt, wobei die Forschungsvorhaben mit berufspraktischen Anteilen verbunden sind. Den Hintergrund der Fragestellung des Kollegs bildet eine gesellschaftliche Entwicklung, in der die bildungsbürgerliche Werte der Hochkultur und damit auch das Buch als ihr Leitmedium an Bedeutung verloren haben. Der Literaturmarkt und die Vermittlung von Literatur haben sich beschleunigt, und neue Medien sowie andere Mechanismen der Wissensregulierung und Kommunikation haben an Raum gewonnen. Dennoch, so die Beobachtung, gibt es ein großes Interesse an einem verbindlichen Literaturkanon. Welche Rolle ein solcher Kanon in einer zunehmend unübersichtlich werdenden Gesellschaft noch spielen kann, wird unter anderem in den Dissertationen erforscht.

Neben der wissenschaftlichen Arbeit absolvieren die Stipendiatinnen und Stipendiaten Volontariate und Praktika in renommierten deutschen und internationalen Verlagen. Die Doktoranden lernen so zukünftige Berufsfelder kennen. Durch diese enge Vernetzung von Theorie und Praxis können zudem Forschungsergebnisse erzielt werden, die ihrerseits für die Praxis in Verlagen, Zeitschrif-

ten oder Medien wertvoll sind. Betreut werden die Dissertationen von Professorinnen und Professoren der Universitäten Bern (Schweiz), Frankfurt am Main, Gießen, Heidelberg, Siegen und Göttingen. Zu den beteiligten Fächern gehören neben der Deutschen Philologie die Amerikanistik, Anglistik, Komparatistik, Romanistik und Slawistik. Das Studienprogramm umfasst außerdem Workshops und Blockseminare zu literaturtheoretischen und methodologischen Fragestellungen.

Das Promotionskolleg »Wertung und Kanon« wird von der VolkswagenStiftung mit rund 950.000 Euro für den Zeitraum von dreieinhalb Jahren gefördert. Institutionell ist das Kolleg am Göttinger Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften angesiedelt und Mitglied der Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften.

Sprecher des Kollegs sind die Göttinger Germanistinnen Prof. Dr. Claudia Stockinger und Prof. Dr. Simone Winko sowie der Herausgeber und Honorarprofessor an der Universität Göttingen, Heinz Ludwig Arnold. Außerdem bilden Vertreter von namhaften deutschen Verlagen (dtv, S. Fischer, Friedrich, Verlagsgruppe Holtzbrinck, Hanser, Klett und Klett-Cotta, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Rowohlt, Suhrkamp, TEXT + KRITIK / Kinder Literatur Lexikon und Wallstein) einen »Verlegerbeirat«, der die Arbeit des Kollegs begleitet.

www.wertungundkanon.uni-goettingen.de

Operon
molecules for life

Ready. Set. Oligo!™ CD

Operon's Prepaid Oligo CD:
Jetzt bestellen und langfristig Spitzen Rabatte sichern.

- Einfach zu bestellen über das Internet
- Kein lästigen Verwaltungsaufwand für alle folgenden Folgeaufträge
- Bestellhistorie und Guthaben jederzeit online abrufbar

Sie haben Interesse an einem aktuellen Angebot? Rufen Sie uns an unter +49 3002-1707690120 oder schreiben Sie E-Mail an oligo-vollpreiss@operon.com.

www.operon.com

Operon ist ein Tochterunternehmen der
BioLabs, Inc. | 100 Phillips Street
Boston, MA 02130 | USA
Tel: +1 617 349 0900

Zu den »Kulturen« oder jedenfalls kulturellen Teilsystemen, die in Europa seit dem 18. Jahrhundert und in variierenden Erscheinungsformen bis in die Postmoderne hinein im Konflikt gestanden haben, gehören eine nach Autonomie strebende Kunst und die Religion. In dieser Geschichte nun hat sich gerade das so versöhnlich klingende Konzept einer »Kunstreligion« als ein besonders umkämpftes Gebiet erwiesen. Etabliert hat sich der Begriff, seit seiner fast beiläufigen Einführung in Friedrich Schlegels »Reden über die Religion« (1799), als Teil ästhetischer Diskurse bis zum Ende des deutschen Idealismus. Erst in den letzten Jahren aber hat sich seine Verwendung über diesen halbwegs terminologischen Gebrauch hinaus erheblich erweitert. Während er den meisten einschlägigen Lexika und Wörterbüchern noch immer keinen eigenen Eintrag wert ist, scheint er in der Literaturwissenschaft wie in der Kulturkritik fast allgegenwärtig. So fördert die Gegenprobe mit »Google« mit einem Tastendruck Tausende von Einträgen zutage; sie reichen von der Kunstkritik bis zum New-Age.

Kunstreligion und Künstlerkult

Heinrich Detering

Eine differenzierte Typologie und Funktionsbeschreibung dessen, was zwischen dem 18. Jahrhundert und der Gegenwart als »Kunstreligion« beschrieben werden kann, ist noch immer ein Desiderat. Eine komparatistische Tagung, die im Januar 2007 in Göttingen stattgefunden hat, und eine Reihe unterschiedlicher Forschungsvorhaben an der Georgia Augusta haben es mit diesem sehr weitläufigen Forschungsfeld zu tun. Im Folgenden soll nur ein kleiner Teil dieses Feldes durchwandert werden. Nicht um die Entwicklung theoretischer Entwürfe selbst soll es hier gehen, sondern nur um einige besonders signifikant erscheinende Spannungen zwischen derartigen Konzepten und kulturellen *Praktiken* von »Kunstreligion«.

Dabei spielen gerade solche Phänomene eine besondere Rolle, die Ernst Müller in seiner instruktiven Studie über »Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des Idealismus« (2004) als »bloße inhaltsleere Epitheta« ausschließt: »die Attribuierung von Kunstwerken oder Künstlern als göttlich, heilig, inspiriert,

schöpferisch etc.« Solche Attribuierungen könnten im Gegenteil, und gerade in ihrer umgangssprachlichen Unschärfe, wesentliche Indikatoren kunstreligiöser Entwürfe darstellen. Was ich zeigen will, lässt sich vorweg thesenhaft so resümieren: Mit und infolge der funktionalen Ausdifferenzierung und wechselseitigen Konturierung von »Kunst« und »Religion« im 18. Jahrhundert erhebt sich eine verbreitete Forderung nach ihrer *Synthese*; zu ihrer Bezeichnung entsteht die Rede von »Kunstreligion«.

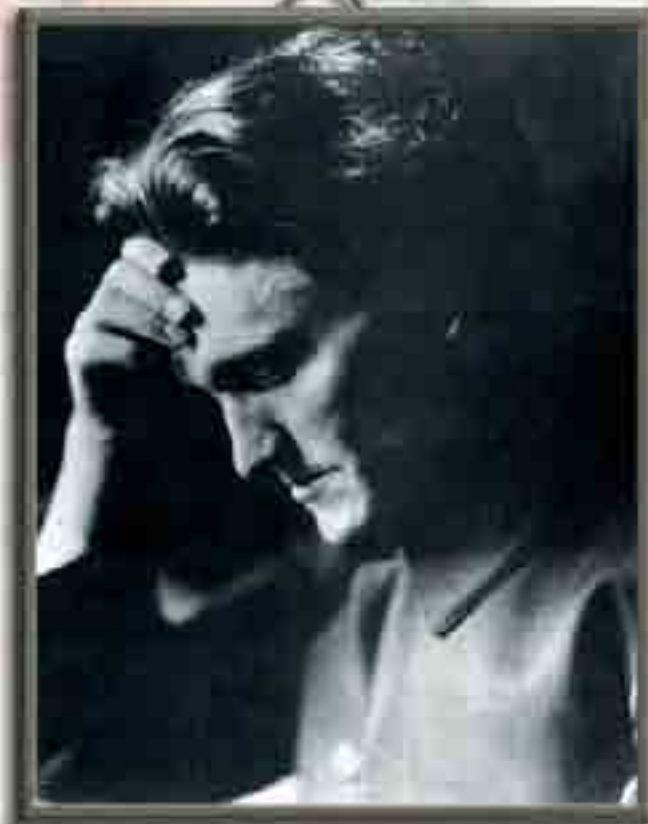
Zwischen dem *per definitionem* bedingten Spiel einer autonomen Kunst aber und dem religiösen Anspruch auf die Vermittlung eines Unbedingten ergibt sich eine fundamentale und produktive Spannung. Deren Auflösung müsste entweder in den Verzicht der Kunst auf religiöse Ansprüche münden oder in eine Kunst, die sich wieder der Religion unterordnet. Kunstreligiöse *Praktiken* tendieren – von Beginn an – zu einem kompensatorischen Aufschub dieser Spannung durch Personalisierung: durch einen Personenkult individueller Autor-

schaft. (Die Analogiefälle im politischen Bereich liegen offen zutage.)

Kunstreligion?

In welcher Weise kann von »Kunstreligion« sinnvoll die Rede sein? Entstehen kann der Begriff erst in dem historischen Augenblick, in dem die Begriffe »Kunst« und »Religion« sich, im Zuge ihrer funktionalen Ausdifferenzierung zu voneinander kaum abhängigen gesellschaftlichen Teilsystemen, wechselseitig konturieren: also um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Und der Begriff ist *abgeleitet*. »Kunstreligion« ergibt sich aus einer emphatischen Bezugnahme von Kunst auf »Religion« mit dem Ziel (oder jedenfalls dem Ergebnis) eines andersartigen, jedoch zumindest gleichberechtigten Zugangs zu einem Numinosen.

Aber was ist »Religion«? Um eine handhabbare Präzisierung dieses schwierigen Begriffs zu gewinnen, empfiehlt sich ein Rückgriff auf einen bis heute grundlegenden Versuch einer funktionalen Bestimmung. »Religion« bestimmt Émile Durkheim 1912 als ein »solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken,



Der Dichter
Stefan George
(1868 bis 1933)

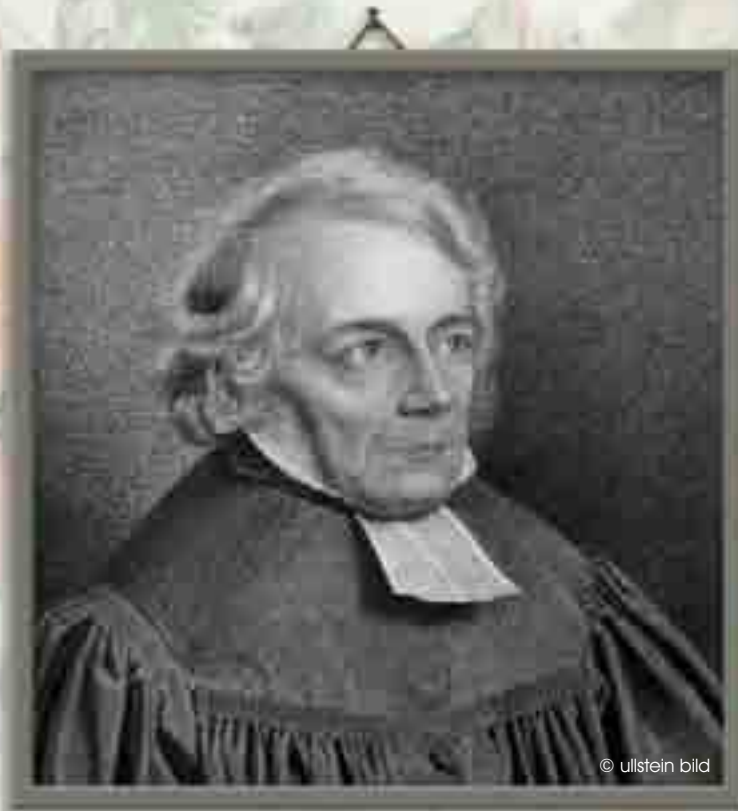
Foto: Jacob Hilsdorf
Ullstein Bild

die sich auf heilige [...] Dinge [...] beziehen«, institutionalisiert in einer »moralischen Gemeinschaft«. Dieses System umfasst erstens *theoretisch-textförmige Aspekte*, also »Glaubensüberzeugungen«, die sich teils als »Mythen«, teils als »Dogmen« artikulieren. Sie entfalten die *Lehre von einem Numinosen*, das als Heiliges vom Profanen geschieden ist und das, wenn man hier Rudolf Ottos Begriffe eintragen darf, als »fascinatum«

flexion auf mindestens zwei Weisen Karriere gemacht. Einerseits in der geschichtsphilosophischen Diskussion in und seit Georg Wilhelm Friedrich Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1807). Dort erscheint der Begriff im VII. Teil, und er bezeichnet diejenige historische Epoche, in der Religion sich in Kunst artikuliert habe, das Kunstwerk als Medium religiöser Erfahrung erlebt worden sei – also ein klassisch-romantisch

Begriffs 1799. Schleiermacher versucht, bestimmte Formen des Erlebens, die von der autonom gewordenen Kunst ermöglicht werden, zu integrieren in ein dementsprechend modifiziertes religiöses System. (Eine ausführliche Analyse der entsprechenden Passagen habe ich im jüngst erschienenen Schleiermacher-Band der Göttinger Akademie der Wissenschaften unternommen.) Der Begriff einer »Kunstreligion« bezieht sich dann zunächst vor allem auf diejenigen Eigenschaften eines Kunstwerkes, die prinzipiell jederzeit geeignet sein können oder sollen, dem Rezipienten mithilfe künstlerischer Verfahren Erfahrungen zu eröffnen, wie sie ansonsten der Religion vorbehalten waren – sei es in der Rezeption des Werkes selbst, sei es durch dieses hindurch, etwa im Sinne einer Sensibilisierung für Erfahrungen Gottes in der Natur, in der Liebe, in anderen Kunstwerken usf. »Kunstreligion« wird damit auch als ein vermittelndes Drittes postuliert zwischen *religio revelata* und *religio naturalis*, mit Schnittmengen in beiden Richtungen: Die jedermann zugängliche ästhetische Erfahrung soll als Offenbarungs-Erfahrung gedeutet oder gleichsam propädeutisch auf diese bezogen werden. Insofern Schleiermacher selbst schon hier, beiläufig und ohne systematischen Anspruch, den Begriff des ästhetisch-religiösen »Virtuosen« ins Spiel bringt, leistet er freilich ungewollt schon jener Verengung seines Konzepts zum Künstler-Kult Vorschub, die bereits in der Romantik einsetzt.

Der Begriff »Kunstreligion« ist also abgeleitet; er impliziert einen mehr oder weniger emphatischen Bezug von als eigenständig vorausgesetzter »Kunst« auf eine logisch und empirisch vorgängige »Religion« (und womöglich auf eine als vorgängig gedachte Einheit von »Kunst« mit »Religion« im Sinne einer funktionalen oder instrumentellen Unterordnung). Diese logische und empirische



Friedrich Daniel Ernst
Schleiermacher
(1768 bis 1834)
Theologe und Philo-
soph, nach einer Zeich-
nung von F. Krüger,
lithographiert von Gentili

wie als »tremendum« erfahren werden kann. »Religion« umfasst zweitens *sozialpragmatische Aspekte*, die das »religiöse Leben« einer Gemeinschaft und ihrer einzelnen Mitglieder umfassen: in Gestalt von *Institutionen* einschließlich bestimmter *Praktiken ritueller Verehrung*, einer bestimmten *Ethik* und eines spezifischen *Ethos*.

»Kunstreligion« hat als Terminus romantisch-idealistischer Re-

imaginiertes Griechenland. Der Begriff bleibt bezogen und beschränkt auf die eine historische Konstellation; bezeichnenderweise erscheint er in der systematischen Entfaltung von Hegels »Ästhetik« nicht.

Eng benachbart, aber eben durch den Anspruch auf systematische Geltung von diesem Gebrauch verschieden war Schleiermachers – soweit ich sehe – überhaupt früheste Verwendung des

Reihenfolge legt jedoch noch keine Rangfolge fest, etwa im Hinblick auf unterschiedliche Grade von Legitimität, Authentizität oder ähnliches Historische wie systematische Voraussetzungen für die Rede von »Kunstreligion« sind.

(1) die funktionale Ausdifferenzierung von »Kunst« und »Religion« zu voneinander prinzipiell abhängigen (wenngleich vielfältig aufeinander Bezug nehmenden) gesellschaftlichen Teilsystemen, also ein Prozess, der sich in Europa etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts umfangreich vollzieht. Erst seit dieser Zeit können beide in einem Verhältnis der Funktionsäquivalenz gedacht und zentrale Begriffe und Konzepte aus der Beschreibung des einen Systems in die des anderen übernommen werden;

(2) eine wesentliche und emphatische Bezugnahme der Kunst auf das von der vorgefundenen Religion vorausgesetzte Heilige;

(3) das Bestreben der Kunst, unter den Bedingungen von (1) bestimmte Funktionen der Religion zu übernehmen.

(4) Schließlich muss das vorausgesetzte religiöse System seinerseits so weit destabilisiert, so krisenhaft verunsichert sein, dass es nach Impulsen aus anderen Bereichen der Kultur sucht – und nach kultureller Praxisrelevanz. Dies ist die Situation, in die hinein Schlegel und Novalis schreiben und auf die Schleiermacher reagiert; sie wird fortan in unterschiedlichsten Ausprägungen wiederkehren.

»Kunstreligion« kann beanspruchen, Heiliges zu verkünden und Heil zu vermitteln; sie kann ein Priestertum begründen, Hierarchien und Kultgemeinschaften entwickeln, Lebensregeln formulieren und so fort. In jedem Fall aber sind diese Bezüge sowohl durch Schnittmengen wie durch Differenzen bestimmt – ohne Schnittmengen wäre nicht von »Kunstreligion«, ohne Differenzen nicht von »Kunstreligion« zu reden.

In diesem wie den folgenden kunstreligiösen Konzepten des 18. und 19. Jahrhunderts ist die Beziehung der Kunst auf die empirische Person des Künstlers kontingent (denn nur um das Vermittelte soll es gehen, nicht um den Vermittler). In ihrer kulturellen Praxis ist sie es nicht. Das zeigt sich schon in ihrem in Deutschland frühesten und aller romantischen Rede von »Kunstreligion« vorausgehenden Beispiel.

»Klopstock!«

Friedrich Gottlieb Klopstock repräsentiert mit der christianisierten Variante eines poeta vates, eines Dichter-Sehers also, das lange Zeit wirkungsmächtigste Leitbild kunstreligiöser Konzepte in der Entstehungsphase der Genieästhetik: den Typus des autonomen Dichters nämlich, der aufgrund besonderer Inspiration Zugang

zum Numinosen gewinnt und, solchermaßen autorisiert, verbindliche religiöse Wahrheit zu verkünden vermag, dessen Dichtung also in derselben Weise heilsvermittelnd werden kann wie das Wort der Bibel. Im Wortsinne als *Heilige Schrift* wird rezipiert, was Klopstock im *Messias* verkündet, durch gemeinsame Schriftlesung und Andacht *neben* der Bibel, nicht selten auch *anstelle* der Bibel. Klopstocks religiöse Kunst *konvergiert* mit der kirchlichen Religion, weil die hier verkündete Wahrheit dieselbe zu sein scheint wie in Schrift und Tradition. Allein die antikische Feierlichkeit des Hexameters und das Zurücktreten dogmatischer Differenzierungen gegenüber der frommen Empfindung scheinen die Differenz zu markieren zwischen Poesie und Dogmatik – auch wenn Klopstocks Engelschöre und Satansdar-



Der Dichter
Friedrich Gottlieb Klopstock (1724 bis 1803)
Kopie des Gemäldes
von Jens Juel

© ullstein - AKG Pressebild



Stéphane Mallarmé,
(1842 bis 1898)
französischer Dichter.
Ölgemälde von
Eduard Manet, 1876

stellungen der Bibel wenig, John Miltons *Paradise Lost* hingegen umso mehr verdanken.

Die Verehrung, die dem heiligen Wort gilt, färbt auf dessen Verkünder ab: Einerseits erscheint der Dichter nur als Medium eines transzendenten Text-Urhebers, als heteronomer Mittler eines göttlichen Wortes. Insofern der *Prophet* aber zugleich als autonomer Autor auftritt, gilt dasselbe Wort andererseits als seine Hervorbringung; in dieser Perspektive erscheint der Vermittler des Wortes zugleich als dessen *Schöpfer*. Diese Ambivalenz lohnt es genauer anzusehen, weil sie ein bis weit in die Moderne konstitutives, ja in ihr nochmals radikalisiertes Spannungsverhältnis bezeichnet.

Klopstock, so lautete seinerzeit ein populäres Spottwort, ziehe nun wieder einmal von Herrenhaus zu Herrenhaus, »um Weihrauch einzusammeln«. Was besagt diese Metapher eigentlich? Sie stilisiert den Dichter zum Priester, der am Altar mit heiligen Gegenständen umgeht, und sie beschreibt insofern das Kunstprogramm des *Messias*-Dichters durchaus zutreffend. Die Pointe besteht nun darin, dass Klopstock Weihrauch *einsammelt*,

dass er „sich beweihräuchern lässt“: dass also an die Stelle des vom poetischen Priester vermittelten *Heiligen* die Heiligkeit des poetischen *Priesters* tritt.

Weltruhm erlangte die Urszene, an der dieses Umschlagen von Klopstocks Christentum in den Kult Klopstocks vorgeführt wird wie im Schauversuch. Wenn im *Werther* von Johann Wolfgang von Goethe die erschütterte Lotte das Gewitter abziehen und den »Bogen des Friedens« aufleuchten sieht, so müssten ihr, zufolge des kunstreligiösen Konzepts, die entsprechenden Verse aus Klopstocks *Frühlingsfeier* auf der Zunge liegen oder ein Gebet an den, der dort verkündet und gepriesen wird. Ihr religiöses Ergriffensein aber artikuliert sich *allein* im Aussprechen des Autor-Namens: »Klopstock!« sagt sie unter Tränen, und mehr als dieses Wort sagt sie nicht. Dem entspricht Werthers Kommentar, der nun seinerseits den »allzu oft entweihten Namen« Klopstocks anruft, der in Lottes Mund wieder geweiht, ja »vergöttlicht« worden sei. Dieser Vorgang ist genau genommen weit anstößiger als die bekannten Berichte von frommen Pfarrern, auf deren Altar der *Messias* neben der Bibel gelegen habe. Wird im letzteren Fall eine menschliche Dichtung dem Wort Gottes beigeordnet, weil sie es deutend und preisend erschließt, so wird dort allein die Person des Dichters sakralisiert – nicht nur als priesterlicher Mittler, sondern als selbst heilige, ja geradezu dem Göttlichen angenäherte Gestalt. Denn das besagen Werthers Worte ja ganz buchstäblich: geheiligt werde sein Name.

Diese Rezeption greift nur auf und spitzt zu, was dem Klopstockschen Werk selbst als Rezeptionsangebot schon mitgegeben ist. In einem poetologischen Paratext, der Ode *An den Erlöser*, bittet der Autor Christus um Belehrung und um Ermächtigung zum dichterpriesterlichen Amt: »daß mein ge-

weihter Arm / Vom Altar Gottes Flammen nehme«. Vor allem aber preist er den Herrn als einen ihm eigentlich nur graduell Überlegen: »O du mein Meister, der du gewaltiger / Die Gottheit lehrtest!« Kein poetischer Evangelist redet so, sondern eher schon ein poetischer Heilsvermittler, der mit Vollmacht schreibt und nicht wie die Schriftgelehrten.

Diese Personalisierung eines kunstreligiösen Programms wird sich bald weiter entfalten: in den legendenhaften Künstlerviten von Wilhelm Heinrich Wackenroders *Kunstliebendem Klosterbruder* und bei anderen Romantikern, auf die differenzierend einzugehen hier nicht der Ort ist, die aber allesamt nicht nur eine heilige Kunst verkünden, sondern auch Künstler als Heilige. Dies zu konstatieren heißt nicht, ein ausschließliches Entweder – Oder zu behaupten. Zweifellos aber vollzieht sich hier eine Bewegung, eine signifikante Akzentverschiebung.

»Prophet im verbrannten Strauche«

Die äußerste Sakralisierung der Kunst und daraufhin des Künstlers, die sich hier erst andeutet, wird sich mit wirkungsmächtiger Emphase an unterschiedlichen Entstehungsorten der Moderne vollziehen. Stéphane Mallarmés Symbolismus erhebt den Autor zum Vermittler eines Numinosen, das nun kein höheres Wesen mehr ist, sondern nur die Sprache selbst. Oder sollte man sagen: die Sprache als ein höheres Wesen, als ein Mysterium eigenen Rechts? Noch 1951 hat Gottfried Benn, in dieser Hinsicht ein später Nachfahre Mallarmés (wie auf je andere Weise auch Edgar Allan Poes und Martin Heideggers) die sprachmetaphysische Grundlage dieser Poetik als eine *kunstreligiöse* formuliert, wenn er erklärt, »dass Worte eine latente Existenz besitzen, die auf entsprechend Eingestellte als Zauber wirkt und sie befähigt, diesen Zauber wei-

terzugeben. Dies scheint mir das letzte Mysterium zu sein, vor dem unser immer waches [...] Bewusstsein seine Grenze fühlt.« Damit aber wird die Rezeption des Wort-Kunstwerks wieder zur Initiation in ein Mysterium. Was als Autonomieästhetik des rationalen Kalküls einsetzte, mündet (hier wie etwa auch bei Ezra Pound) in die Weitergabe eines Zaubers durch den »entsprechend eingestellten« Autor als einen Eingeweihten: einen privilegierten Mystagogen.

Nicht anders im politisch entgegengesetzten Lager der deutschen Nachkriegs-Poetik. Die Selbstaufforderung des aus dem Exil zurückkehrenden Stephan Hermlin ermahnt sich 1946 in einem so knappen wie kategorischen Vers: »Als Prophet sprich im verbrannten Strauche«. Was heißt das? Dass der Strauch, von dem aus Gott Mose anredet und aussendet (also inspiriert und autorisiert) »verbrannt« sei: diese Voraussetzung variiert Nietzsches Proklamation des »Todes Gottes«. Bemerkenswert an Hermlins Metapher ist erst die Selbstverständlichkeit, mit der er an der erkalten Feuerstelle verharrt, mit der er festhält an der autorisierenden Sendung des »Propheten«.

Um dieselbe Zeit wie Mallarmé proklamiert und praktiziert Richard Wagner mit Vehemenz und Tatkraft eine Kunst, die als autonome alle herkömmlichen religiösen Systeme ersetzen und sich selbst als eine gewissermaßen ästhetische Gegen-Kirche etablieren soll. Folgerichtig errichtet er um seine eigene, zugleich prophetische und priesterliche Person herum ein ganzes System religiöser Institutionen, mit eigenen Mythen und Dogmen, Kulturen und Ritualen, Gebräuchen und Gebäuden. Im Erfolgsfall allerdings (der ja dann doch nur partiell eingetreten ist) hätte dies hinauslaufen müssen auf eine Selbstaufhebung der Freiheit einer autonomen Kunst für alle Beteiligten, mit Ausnahme allenfalls des Urhebers

selbst. Ein Konkurrenzverhältnis bestünde dann nicht mehr zwischen Religion und Kunst, sondern zwischen alter und neuer Religion.

Auf diese Spannungen hat zuerst, mit aller analytischen Schärfe und aller rhetorischen Verve, der abtrünnige Wagnerianer Friedrich Nietzsche hingewiesen. Derselbe Nietzsche aber, der Richard Wagners Kunstreligion so effektiv als scheinhaften Effekt artistischer Raffinesse dekonstruieren will, konstruiert gleichzeitig selbst seine eigene Variante kunstreligiöser Selbstermächtigung – eine Variante, die das Unternehmen einer Kunstreligion selbst zugleich auf die Spitze treiben und aufheben soll. (Die Selbstvergöttlichung, auf die das schließlich hinausläuft, wird durch ihre pathologischen Begleitumstände entschieden begünstigt, sollte aber nicht voreilig mit ihnen verrechnet werden.)

Eine genauere Analyse der Spätschriften könnte zeigen, wie Nietzsche hier die vielleicht folgenreichste kunstreligiöse Figur der Klassischen Moderne konstruiert. Ich deute hier nur resümierend an, in welchen Schritten sich diese Konstruktion vollzieht. Im *Antichrist* macht Nietzsche – in polemischer Opposition gegen das kirchliche Dogma wie gegen die liberale Leben-Jesu-Forschung – den historischen Jesus zunächst überraschenderweise zum Kronzeugen der eigenen Sache, indem er ihn so weit wie möglich dem eigenen Dionysos-Modell annähert. In *Ecce homo* nähert sich dann ein Ich, das zugleich als autobiographisch und als rein textförmig ausgegeben wird, in wechselnden Spielzügen dieser Rolle an. In den letzten Briefen endlich, die noch den psychophysischen Zusammenbruch kunstvoll inszenieren, tritt der Schreiber selbst, als empirische Person, in diese Rolle ein: als zerrissener Dionysos und als der in der Erniedrigung siegreiche Gekreuzigte. Paradox ist diese



© ullstein - Granger Collection

Friedrich W. Nietzsche (1844 bis 1900) deutscher Philosoph und Dichter. Ätzung von Hans Olde.

Selbsterhöhung in der Kombination des Unvereinbaren: Einerseits setzt sie die Proklamation vom »Ich als Wortspiel« voraus und bestätigt sie, ebenso wie die Dekonstruktion von Kategorien wie »Wahrheit« oder »Identität« zu Effekten arbiträrer Diskurse. Andererseits aber gibt sie dieser Dekonstruktion eine subjektförmige Gestalt: die Doppel-Gestalt nämlich zweier *als antagonistisch* eingeführter Gottheiten, die *in der Auflösung*, als Zerrissener oder Ge-
kreuzigter, erst ganz sie selbst sind.

Nach Nietzsches Zusammenbruch wird diese komplexe Struktur von einer rasch einsetzenden Hagiographie bald reduziert zur einsinnigen Vergöttlichung des Diskursbegründers. Sie konstituiert sich nicht mehr nur im Medium der Schrift, sondern primär als *Bild*. Dessen vermeintliche Evidenz umgeht die rhetorischen Paradoxien und Brechungen, die der Textvorlage eingeschrieben waren. Nunmehr durchaus spannungsfrei umfasst die Merkmalsmatrix die Zeichen des Dionysos, der Verausgabung, des Rausches, der Ekstase mitsamt denjenigen des Leidens, des Todes, des Opfers. So erst geht sie ein ins kollektive Archiv der Moderne.

Die äußerste Zuspitzung und Aporie dieses Konzepts markiert, in der erklärten Nachfolge Nietzsches, Stefan Georges »Maximin«-Kult, seine (mit Thomas Manns maliziöser Formulierung zu sprechen) »hochverspielte Deifizierung eines Lieblingsjüngers« – der ernstliche Versuch also, dem Jüngerkreis um den Dichter dessen jung verstorbenen Liebling als gleichsam antikisch-vergöttlichten »Stern des Bundes« zu religiöser Verehrung zu empfehlen. ‚Max Kronberger aus Schwabing ist Gott‘: Wer die anachronistische Setzung dieses Satzes nur als biographische Kuriosität wahrnimmt oder, wie vorgeschlagen worden ist, als sozialpsychologisches Indiz eines epochenspezifischen Narzissmus, der steht in der Ge-

fahr, seine ästhetische Komplexität, und das heißt auch: seine für unser Thema aufschlussreiche Selbstreflexivität zu unterschätzen. In einer durchgängigen ästhetischen Brechung nämlich entfaltet sich der Maximin-Komplex als Exempel einer »Neuen Mythologie«, die sich als verbindlicher Kultus konstituieren will, sich zugleich aber – und im Widerspruch dazu – immer auch als hochgetriebenes Spiel potenziert Fiktionen zu erkennen gibt. Beides ergibt sich aus Georges Auseinandersetzung mit Nietzsche.

Ausdrücklich leiten sich die Maximin-Gedichte aus einer programmatischen Wendung gegen Nietzsche ab, aus dem Willen zur Konstruktion gegenüber dessen permanenter Dekonstruktion: »Erschufst du götter nur um sie zu stürzen / Nie einer rast und eines baues froh?« Schon Fortgang und Schlussverse dieses Nietzsche-Gedichts, nun gelte es, sich zu »bannen in den kreis den liebe schliesst«, deuten auf die Begründung einer Kultgemeinschaft voraus, in deren Zentrum als »Stern des Bundes« die dezisionistisch gesetzte (und wie bei Nietzsche offen synkretistische) Gottheit Maximin stehen soll. Von dieser Gottheit aus wären dann womöglich auch wieder verbindliche Wahrheit und Weisung zu erlangen, vermittelt durch das Amt des Dichters als eines durch Inspiration autorisierten Propheten. Tatsächlich scheint in einigen Texten diese Klopstocksche Grundkonstellation triumphal wiederhergestellt: »Ich bin ein funke nur vom heiligen feuer / Ich bin ein dröhnen nur der heiligen stimme.«

Doch was genau sagt die Stimme? Der neugierig beobachtende Max Weber hat konstatiert, das Grundproblem des Maximin-Experiments liege darin, dass dieser Gott nichts sage und dass sich über ihn beim besten Willen nichts mehr aussagen lasse als seine postulierte Göttlichkeit selbst. Die »heilige stimme«, die den

Sprecher erfüllt, ist nur das Echo seiner eigenen; das »heilige feuer«, als dessen Funke er sich begreifen will, hat er vor den Augen seiner Leser selbst erst entzündet. Indem Georges Gedichte sich (anders als etwa noch Rainer Maria Rilkes *Stundenbuch*) aus der Autorität einer Gottheit ableiten, die sie selbst zu allererst als *Gottheit konstituieren*, entstellen sie das lineare Inspirationsgeschehen zu einem zirkulären Selbstverhältnis des schreibenden Ich. In den Maximin-Gedichten geschieht das explizit in der Adaption trinitätstheologischer Gedanken: »Nun wird wahr was du verhiessest: / Dass gelangt zur macht des Thrones / Andren Bund du mit mir schliessest – / Ich geschöpf nun eignen sohnes.« Der Neue Bund endet in der Selbstermächtigung und Erhöhung des Vatergottes, der diesen Sohn erst gezeugt hat. Er, der nur transparenter prophetischer Mittler eines Heiligen sein wollte, wird zur opaken Verkörperung dieses Heiligen selbst. Nicht das Bild Maximins ist bekanntlich zur Ikone des Bundes geworden, sondern ersatzweise dasjenige seines Schöpfers. Auch das vorerst letzte und wagemutigste Unternehmen einer postwagnerschen deutschen Kunstreligion endet so im Personenkult um einen Künstler.

»Graceland«

Die Erhebung eines Künstlers zu einer zugleich dionysischen und christomorphen Gottheit lässt sich in wiederum signifikant kulturspezifischen Ausprägungen auch – und ähnlich vielfältig – in der amerikanischen Popularkultur des 20. Jahrhunderts beobachten. Dort haben sie seit den sechziger Jahren umfangreiche Wirkungen entfaltet, dort sind sie am intensivsten durchgespielt und problematisiert worden. Das verdient hier darum einen abschließenden Blick. (Damit wird keine Kontinuität mit deutscher Romantik und Frühmoderne postuliert; die spezifisch amerikanischen Tradi-

tionen der Romantik- und frühmodernen Popularkultur machen ähnliche Entwicklungen und Probleme durch wie die französische, englische, deutsche »Kunstreligion«, geht aber trotz mancher Filiationen sehr eigene Wege. Mir kommt es hier auf Analogien, nicht auf Genealogien an.) Mindestens begünstigt wird die popkulturelle Entfaltung kunstreligiöser Praktiken dadurch, dass hier der »Werk«-Begriff nicht mehr nur das vom hervorbringenden Künstler abgelöste Artefakt umfasst, sondern immer schon die multimediale Gesamtheit aus Text, Musik und Performance mit der inszenierten Figur des Künstlers selbst.

»There are things that are known and there are things that are unknown; in between there are doors.« 1965 wird dieser Satz des romantischen Kunstpriesters William Blake zum Gründungsmotto einer sehr kalifornischen Rockband, die ein junger Dichter mit musikalischen Ambitionen in Los Angeles gründet. Sie nennt sich *The Doors*, und ihre Konzerte versprechen eine Initiation in »things that are unknown«. Rasch nehmen sie den Charakter von Dionysien an, in denen schließlich auch die Grenze zwischen Bühne und Publikum aufgehoben wird. Angetrieben von ekstatischer Musik, Drogen und der sexuellen Energie des Dichter-Sängers Jim Morrison selbst, kommt es zu orgiastischen Überschreitungen, angesichts derer Nietzsches Schilderungen dionysischer Feste nicht übertrieben erscheinen. Morrisons Selbstinszenierungen entwerfen eine zeitgemäß-popkulturelle Variante jener synkretistischen Erlöserfigur, die paradigmatisch von Nietzsche entwickelt worden war: eine dionysisch laszive Verkörperung von Geschlechtlichkeit, Rausch und Musik – in der Position des Gekreuzigten. Morrisons Drogentod in Paris, nur sechs Jahre nach Gründung der Band, erscheint in der Rezeption durch die Kultgemeinschaft als Bestätigung dieses

Bildes. Seither werden an seinem Grab auf dem Père-Lachaise-Friedhof dem Dionysos Opfer dargebracht. Die bekümmerte Friedhofsverwaltung muss hier täglich nicht nur Blumen und selbstverfasste Gedichte beseitigen, sondern auch zerbrochene Flaschen, Einwegspritzen und Kondome. Rockmusik als dionysische Mysterienreligion: selten ist dieses gewiss nicht christliche, aber doch entschieden kunstreligiöse Programm so konsequent verwirklicht worden wie im Fall von Jim Morrison. (Auch wenn Pop-Historiker hier auch an Kurt Cobain oder Ian Curtis denken können.) Und auch hier hat sich die Kulturpraxis sehr rasch und ausschließlich konzentriert auf die Figur des priesterlichen Vermittlers selbst. Es ist sein Bild, dem die Verehrung gilt, bis zu Internet-Kunstwerken wie dem Bild des Verewigten in Lederkluft und mit Engelsflügeln.

Der zweite, ungleich populäre Fall von Kunstreligion in der Popkultur bietet so etwas wie die triumphale Schwundstufe dieses Prozesses. Während der Kult um Morrison in der Tat so etwas wie einen Mythos, eine Lehre und eine daraus resultierende Praxis umfasst, die *dann* in der Figur des Lehrers personalisiert werden, wird Elvis Presley gleichsam zum Maximin des Pop: eine Gottheit, von der nichts mehr auszusagen ist als ihre Göttlichkeit selbst. Nur wenige und vergleichsweise schwache Rezeptionsangebote sind es hier, aus denen in der allerdings überwältigenden Rezeption durch eine glaubenswillige Kultgemeinschaft die gleichsam nackte Form der Sakralisierung eines Künstlers entwickelt – und dann freilich durch die Trash- und Camp-Aspekte der Inszenierung wieder ironisiert – wird. Auch Elvis entwickelt Praktiken der Kunst und des Körpers, die in der Einheit von Songs, Performance und Lebensstil des Künstlers zum medialen Ereignis werden können. Sein populäres Image beschreibt inner-

halb weniger Jahre einen Weg von der Auratisierung zur Apotheose. Dabei fungieren Reminiszenzen an kunstreligiöse *Konzepte* nur als



© ullstein bild - KPA

Bob Dylan,
US-amerikanischer
Dichter, Folk- und
Rockmusiker

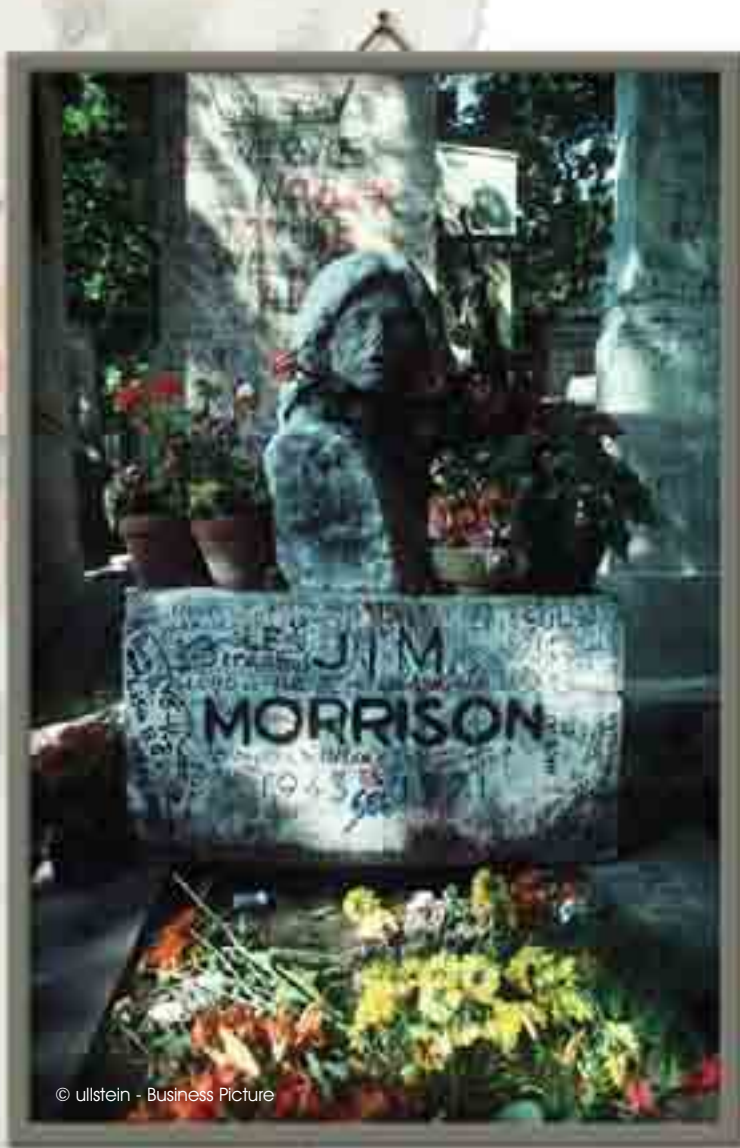
Instrumente eines reinen Personenkults. Die Auratisierung vollzieht sich im allabendlichen Ritual auf der Showbühne in Las Vegas. Während das Orchester Also sprach Zarathustra intoniert, tritt der Übermensch auf die Bühne (»Superman« nennt er sich ironisch), die er erst nach seiner völligen Verausgabung wieder verlassen wird. Physischen Anteil an der Epiphanie können auch entfernte Gläubige dank der Reliquien gewinnen, die nun den Schallplatten beigefügt werden: Stoffketten seiner Auftrittsgarderoben. Schon damit setzt eine Transformation eines Helden der *counterculture* zur christomorphen Künst-

ler-Gestalt einer Nationalreligion ein. Sie setzt sich fort in verbreiteten Bildern wie einer Aufnahme aus dem Spielfilm *Blue Hawaii*, die den Sänger als männliche und erotisierte Variante der Heiligen Bernadette im Gebet an einer Mariengrotte zeigt. Sie vollendet sich jedoch erst post mortem, am Grab des Erlösers im Gnadenland. Als Elvis dieses Anwesen 1957 erwarb, folgte die Inszenierung noch

land« dokumentiert. Gerade am medialen Umgang mit diesem Namen aber wird dann der Funktionswandel der Figur deutlich: Nun wird Elvis erhoben zur Ehre von Altären, die für seinen Kult erst errichtet werden müssen; von nun an wird Graceland zum Lourdes der Popkultur. Hierher werden Wallfahrten organisiert, mitsamt Devotionalienhandel und stiller Andacht im »Meditation Garden«

sich als Kulisse erhebt. »Elvis lebt«, lautet der Jubelruf seiner Gemeinde; im Internet finden sich Fan-Homepages wie »Jesus and Elvis – Coincidence or Cosmic Plan?«; selbst noch die ebendort präsentierte, parodistische Darstellung eines Herz-Jesu-Bildes mit Elvis' Gesicht bestätigt die kunstreligiöse Transformation: Zarathustra, Dionysos, der Gekreuzigte.

Nach Elvis (und wohl auch infolge dieses Kults) hat dieselbe Popkultur, die solche kunstreligiösen Praktiken hervorgebracht hat, sie mit beträchtlicher artistischer Raffinesse wieder subvertiert. Und auch hier sind Konzepte wiederkehrt, die um 1800 erstmals entwickelt worden sind. Bob Dylans viel bewunderte Strategien einer ironischen Subversion kunstreligiöser Erwartungen ähneln den Verfahren romantischer Ironie aufs Haar. Dem Wahrheits- und Authentizitätsverlangen einer glaubenswilligen Fangemeinde antwortet hier ein permanenter Medien- und Rollenwechsel, eine potenzierte Selbstreflexivität des Werks und der Künstlerfigur selbst – und ein geradezu unerschöpflicher Einfallsreichtum in der Inszenierung paradoxer Autorschaft. Diese Strategien sollen seine Auftritte immunisieren gegen diejenigen kunstreligiösen Anmutungen, mit denen auch er massiv konfrontiert ist – und die er gleichsam als Schwungrad ausnutzt, um die Differenz von religiöser Kunst und Religion wieder zu markieren. Dafür will ich abschließend nur ein ganz einfaches Beispiel anführen. Nach der letzten Strophe von *It ain't me babe* tritt der Sänger im Konzert beiseite in die Reihe seiner Begleitmusiker und spielt nun mit ihnen instrumental weiter; in der Mitte steht, im Scheinwerferlicht, das leere Mikrophon: »It ain't me you're lookin' for« – die Konzertbühne wird zur deiktischen Ellipse. Wie auf andere Weise Madonna (nomen est omen), so resümiert Dylan sakralisierende Kunstauffassungen, Inspirations-



Das Grab Jim Morrisons (1943 bis 1971) auf dem Friedhof »Père Lachaise« in Paris.

© ullstein - Business Picture

einem ganz calvinistischen Schema: Der sichtbare Erfolg von Disziplin und Erwerbsfleiß verdankt sich der frommen Demut des Besitzers, die der Name »Grace-

land« am Grab, das am Ende jeder Führung durch die Weihestätte erreicht wird. Hier ruht der Heilige unter dem ewigen Licht vor einem Weiher, hinter dem »Graceland«

modelle und christomorphe Künstlerrollen in unterschiedlichen Varianten, *um sie zu dementieren* und mit ihrer Hilfe sein Werk insgesamt als eine solche deiktische Ellipse zu inszenieren: als Verweis auf ein Absolutes, das nur als das eschatologisch Andere aufscheint. Das heilige Feuer brennt noch, aber er bleibt außer Sichtweite; auf der Oberfläche des Kunstwerks zeigt sich nur sein flackernder Widerschein.

The functional differentiation and reciprocal outlining of 'art' and 'religion' in the 18th Century has given rise to a widespread demand for their synthesis. The term 'art-religion' emerged in German Romanticism to describe this synthesis. On the one hand, interdisciplinary research in Göttingen is endeavouring to historically reconstruct theories and practices connected with this term. On the other hand, an attempt is being made to find a systematic-terminological classification of 'art-religion' that can be employed beyond its historical origin.

There exists – ab initio – a fundamental and productive tension between the – per definitionem – conditional and relative interrelationship of autonomous art and a religious claim to convey the absolute, 'the holy'. The dissolution of this tension must in theory either lead art to relinquish its religious claims, or to a self-abolishment of religious art in religion itself – whether in its traditional (cf. Schleiermacher) or its new form (cf. Wagner).

From their very beginnings, art-religious practices have tended to compensate for and defer this tension through personalisation. Art-religion is constantly constricted to a point where it becomes the cult of the artist. The crisis of the subject in early modernity has only intensified this tendency. Art-religion has again and again shif-



Prof. Dr. Heinrich Detering, Jahrgang 1959, studierte Germanistik, Theologie, Philosophie sowie Skandinavistik an den Universitäten Heidelberg, Odense (Dänemark) und Göttingen. Nach dem 1. Staatsexamen (1988) arbeitete er drei Jahre lang in der Göttinger Arbeitsstelle zur Herausgabe der Werke von Heinrich von Meißen (Frauenlob). 1988 wurde er in Göttingen promoviert und war im Anschluss Assistent des Göttinger Germanisten Albrecht Schöne. 1993 folgten die Habilitation und die Erlangung der Lehrbefugnis für Neuere deutsche Literatur. Nach einer Vertretungsprofessur für Komparatistik in München (1994/1995) wurde Heinrich Detering 1995 an die Universität Kiel berufen. 2005 nahm er den Ruf an die Universität Göttingen auf den Lehrstuhl für Neuere deutsche Literatur und Vergleichende Literaturwissenschaft an. Prof. Detering war Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin (2001/2002); Gastprofessuren führten ihn an die Universitäten nach Irvine (USA), Aarhus (Dänemark), Bergen (Norwegen), St. Louis (USA) und Mainz. Er ist Mitglied der Göttinger, der Mainzer sowie der Dänischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung; daneben ist er Mitglied im Beirat des Wissenschaftskollegs. Prof. Detering erhielt zahlreiche Preise und Auszeichnungen und ist in leitender Funktion engagiert in der Storm- und in der Thomas-Mann-Gesellschaft.

ted to, indeed has reduced itself to a personality cult of individual authorship under the instrumental use of role patterns such as those of the prophet, the priest, the saint, the saviour. (Political equivalents are obvious). The belief that finds no binding message redirects itself toward the messenger; and that which is prophesied takes on the characteristics of the prophet. In doing so, the focus of interest shifts increasingly from the work itself to its preconditions and concomitants.

These concepts and practices reveal a remarkable *longue durée*, reaching from the 18th Century to today's popular culture. The paper will give examples ranging from Klopstock to Elvis Presley and other pop artists. In doing so, the question of whether we are dealing with genealogies or analogies is often hardly decidable (and in fact of secondary importance). It seems that a collective dynamic of cultural practice becomes visible; a dynamic which cannot be reduced to individual 'cases'.



Autoren

Prof. Dr. Hartmut Berghoff

Georg-August-Universität Göttingen
Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte
Platz der Göttinger Sieben 5, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-5521, Fax +49 (0)551 39-12433
berghoff@uni-goettingen.de

Prof. Dr. Ulrich Braukämper

Georg-August-Universität Göttingen
Sozialwissenschaftliche Fakultät
Institut für Ethnologie
Theaterplatz 15, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7655, Fax +49 (0)551 39-7359
ubrauka@gwdg.de

Prof. Dr. Heinrich Detering

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Deutsche Philologie
Abteilung Literaturwissenschaft (Neuere deutsche Literatur)
Käte-Hamburger-Weg 3, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-12450, Fax +49 (0)551 39-7511
detering@phil.uni-goettingen.de

Juniorprofessorin Dr. Claudia Diehl

Georg-August-Universität Göttingen
Sozialwissenschaftliche Fakultät
Institut für Soziologie
Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-3328, Fax +49 (0)551 39-7692
cdiehl@uni-goettingen.de

Prof. Dr. Andreas Grünshloß

Georg-August-Universität Göttingen
Theologische Fakultät
Vereinigte Theologische Seminare, Religionswissenschaft
Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7126, Fax +49 (0)551 39-7488
agruens@gwdg.de

Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin

Georg-August-Universität Göttingen
Sozialwissenschaftliche Fakultät
Institut für Ethnologie
Theaterplatz 15, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7656, Fax +49 (0)551 39-7359
bhauser@gwdg.de

Prof. Dr. Thomas Kaufmann

Georg-August-Universität Göttingen
Theologische Fakultät
Vereinigte Theologische Seminare, Kirchengeschichte
Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7143, Fax +49 (0)551 39-7488
thomas.kaufmann@theologie.uni-goettingen.de

Prof. Dr. Frank Kelleter

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Englische Philologie, Abteilung Nordamerikastudien
Käte-Hamburger-Weg 3, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7586, Fax +49 (0)551 39-9666
frank.kelleter@phil.uni-goettingen.de

Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz

Georg-August-Universität Göttingen
Theologische Fakultät
Vereinigte Theologische Seminare, Altes Testament
Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7129 oder -7130, Fax +49 (0)551 39-2228
reinhard.kratz@thologie.uni-goettingen.de

Prof. Dr. Gerhard Lauer

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Deutsche Philologie
Abteilung Literaturwissenschaft (Neuere deutsche Literatur)
Käte-Hamburger-Weg 3, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7527, Fax +49 (0)551 39-19556
gerhard.lauer@phil.uni-goettingen.de

Prof. Dr. Thomas Oberlies

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Indologie und Tibetologie
Waldweg 26, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-13300
thomasoberlies@t-online.de

Dr. Martin Riexinger

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft
Papendiek 16, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-4399, Fax +49 (0)551 39-9898
mriexin@gwdg.de

Prof. Dr. Irene Schneider

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft
Papendiek 16, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-4398, Fax +49 (0)551 39-9898
ischnei@uni-goettingen.de

Eva-Maria Silies

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Graduiertenkolleg »Generationengeschichte, Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert«
Humboldtallee 3, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7233, Fax +49 (0)551 39-9290
esilies@gwdg.de

Prof. Dr. Bernd Weisbrod

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte
Platz der Göttinger Sieben 5, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-4664, Fax +49 (0)551 39-4632
bweisbr@gwdg.de

Prof. Dr. Simone Winko

Georg-August-Universität Göttingen
Philosophische Fakultät
Seminar für Deutsche Philologie
Abteilung Literaturwissenschaft (Neuere deutsche Literatur)
Käte-Hamburger-Weg 3, 37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7518, Fax +49 (0)551 39-19556
swinko@gwdg.de

Alumni Göttingen e.V. bietet Expertenseminare für internationale Absolventen

Für die Georg-August-Universität Göttingen sind ihre ehemaligen Studierenden und Wissenschaftler wichtige Partner auf dem Weg hin zu einer der bedeutenden Forschungsuniversitäten. Über den Verein Alumni Göttingen e. V. und das Alumni-Internetportal steht sie mit mehr als 12.000 Ehemaligen in aller Welt in Verbindung. Gefördert durch den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) baut die Georg-Augusta ihr internationales Alumni-Engagement weiter aus: Ehemalige Göttinger Studierende und Wissenschaftler erhalten in Alumni-Expertenseminaren die Möglichkeit zur wissenschaftlichen Fortbildung in ihrem Fachgebiet – zugleich intensiviert die Universität Göttingen die Kontakte zu ihren ausländischen Alumni.

Alumni-Plus

Im Rahmen des Programms Alumni-Plus ermöglicht die Georg-August-Universität Göttingen ausländischen Alumni die weitgehend kostenfreie Teilnahme an Expertenseminaren. Übernommen werden mit Unterstützung des DAAD die Kosten für die Anreise aus dem Ausland und inländische Reisekosten, die Hotel-Unterbringung sowie die Verpflegung.

Gefördert werden können Bildungsausländer, die als Studierende, Graduierte, Wissenschaftler oder Lehrbeauftragte entweder einen ersten Bildungsabschluss an der Universität Göttingen erworben haben oder im Rahmen von Austauschprogrammen oder Kooperationsabkommen mindestens ein Semester hier studiert, geforscht oder gearbeitet haben. Sie sind inzwischen wieder im Ausland, nicht notwendigerweise im Heimatland, tätig.

Alumni Göttingen bietet im Juli 2007 zwei Expertenseminare in Zusammenarbeit mit wissenschaftlichen Einrichtungen der Universität an:

8. bis 13. Juli 2007

»Deutschland und die Wende in Literatur, Sprache und Medien:
Interkulturelle und kulturkontrastive Perspektiven«

Partner: Seminar für Deutsche Philologie, Abteilung Interkulturelle Germanistik

23. bis 27. Juli 2007

»Tropen- und Katastrophenmedizin mit besonderer Berücksichtigung
der Seuchenkontrolle«

Partner: Universitätsmedizin Göttingen, Medizinische Mikrobiologie



Kontakt

Georg-August-Universität Göttingen
Alumni-Büro
Bernd Hackstette
Wilhelmsplatz 1 · 37073 Göttingen

Telefon: +49 (0)551/39-13276
Telefax: +49 (0)551/39-1813276

E-Mail: alumni@uni-goettingen.de
www.alumni.uni-goettingen.de

Forschungseinrichtungen

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Theaterstraße 7
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-5362
Fax +49 (0)551 39-5365
udeppe@gwdg.de
Präsident: Prof. Dr. Herbert W. Roesky

DFG-Graduiertenkolleg »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike«

Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7146
Fax +49 (0) 551 39-2228
sven.petry@theologie.uni-goettingen.de
Sprecher: Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Spieckermann,
Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz

DFG-Graduiertenkolleg »Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert«

Humboldtallee 3
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-13727
Fax +49 (0)551 39-9290
swestph@gwdg.de
Sprecher: Prof. Dr. Bernd Weisbrod

Göttinger Graduiertenschule für Geisteswissenschaften

Humboldtallee 19
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-4692
Fax +49 (0)551 39-4682
heinzguenther.nesselrath@phil.uni-goettingen.de
Sprecher: Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath

Forschungsverbund Religion als Verhandlungsfeld von Konflikten

Theologische Fakultät, Vereinigte Theologische Seminare
Platz der Göttinger Sieben 2
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7126
Fax +49 (0)551 39-7488
agruens@gwdg.de
Kontakt: Prof. Dr. Andreas Grünshloß

Promotionskolleg »Wertung und Kanon. Theorie und Praxis der Literaturvermittlung in der ‚nachbürgerlichen‘ Wissensgesellschaft«

Käte-Hamburger-Weg 3
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-10346
Fax: +49 (0)551 39-7511
matthias.beilein@phil.uni-goettingen.de
Sprecher: Prof. Dr. Claudia Stockinger, Prof. Dr. Simone Winko,
Prof. Heinz-Ludwig Arnold

Centrum Orbis Orientalis (CORO)

Zentrum für semitistische und verwandte Studien

Theologische Fakultät
Platz der Göttinger Sieben 2
Hausbriefkasten 5
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7129
Fax: +49 (0)551 39-2228
coro@gwdg.de
Direktor: Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz

Zentrum für die Kulturen Europas und des Mittelmeerraumes in der Antike (KEMA)

Weender Landstraße 2
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7496
kema@uni-goettingen.de
Sprecher: Prof. Dr. Peter Kuhlmann

Zentrum für Theorie und Methodik der Kulturwissenschaften Seminar für Deutsche Philologie, Abteilung Literaturwissenschaft (Neuere deutsche Literatur)

Käte-Hamburger-Weg 3
37073 Göttingen
Telefon +49 (0)551 39-7527
Fax +49 (0)551 39-19556
gerhard.lauer@phil.uni-goettingen.de
Sprecher: Prof. Dr. Gerhard Lauer



© ullstein bild - AP

Der Universitätsbund

Lehrende, Ehemalige, Studierende, Vertreter von Wirtschaft und Handel sowie Persönlichkeiten aus allen gesellschaftlichen Bereichen haben sich zusammengeschlossen, um im Universitätsbund Göttingen „ihre“ Georg-August-Universität ideell und materiell zu unterstützen. In Zeiten, in denen sich der Staat verstärkt aus seiner Verantwortung für die ausreichende finanzielle Ausstattung der Hochschulen zurückzieht, wird privates Engagement immer wichtiger. Es gilt die Rahmenbedingungen für Forschung und Lehre zu verbessern sowie das Innovationspotential der Universität zu stärken.

Die traditionsreiche Georgia Augusta genießt weltweit einen exzellenten Ruf in der Forschung. Sie übt durch eine besondere Vielfalt im Fächerspektrum und in den Studienprogrammen eine hohe Anziehungskraft auf Studieninteressenten in aller Welt aus.

Der 1918 als gemeinnützige Vereinigung gegründete Universitätsbund Göttingen e.V. sieht es als seine Aufgabe an, dazu beizutragen, diese Stärken zu bewahren und auszubauen. Dies geschieht in erster Linie durch die Bereitstellung finanzieller Mittel für wissenschaftliche und kulturelle Veranstaltungen der Universität.

Ein besonderes Anliegen des Universitätsbundes ist die Förderung des Dialogs zwischen Wissenschaft und Wirtschaft, Universität und Öffentlichkeit. Ein aktuelles Projekt ist der Aufbau der zentralen Alumni-Vereinigung der Universität.

Geschäftsstelle

Universitätsbund
Göttingen e.V.
Wilhelmsplatz 1
37073 Göttingen

Montag bis Freitag
jeweils von 9 bis 12 Uhr

Tel.: (0551) 42062
Fax: (0551) 48 832 48
E-Mail: unibund@gwdg.de



Mitgliedschaft

Wer sich mit der Georg-August-Universität verbunden fühlt und die Aktivitäten des Universitätsbundes unterstützen möchte, ist eingeladen, Mitglied im Universitätsbund zu werden. Sie können mit Ihren Spenden und Beiträgen helfen, die Konkurrenzfähigkeit der Göttinger Universität zu stärken.

Der Mindestbeitrag beträgt pro Jahr:

30 € für Privatpersonen
60 € für Firmen, Körperschaften, Vereine usw.

Formulare für die Mitgliedschaft sind auf unserer Internetseite erhältlich oder direkt von der Geschäftsstelle zu beziehen.

Spenden

Wenn Sie dem Universitätsbund Göttingen e.V. eine Spende zukommen lassen wollen, geben Sie bitte an, ob es sich um

- ▶ eine allgemeine Spende für die Arbeit des Universitätsbundes oder
- ▶ eine zweckgebundene Spende für ein Institut oder ein bestimmtes Projekt handelt.

Bankverbindungen

Commerzbank Göttingen
BLZ 260 400 30
Kto: 6 229 215

Deutsche Bank Göttingen
BLZ 260 700 72
Kto. 04/06496

Dresdner Bank Göttingen
BLZ 260 800 24
Kto. 1 501 550

Sparkasse Göttingen
BLZ 260 500 01
Kto. 52 803

Volksbank Göttingen
BLZ 260 900 50
Kto. 160 600 000

www.unibund.gwdg.de



Wenn Sie sichergehen wollen, vertrauen Sie besser auf MCS!

16 Jahre Erfahrung als Systemhaus und strategische Partnerschaften mit Global Playern wie Sun Microsystems, Oracle, Cisco, Check Point und anderen sind ein Garant für Planungs- und Projektsicherheit. Bereits über 100 Universitäten, Fachhochschulen und Forschungseinrichtungen profitieren von unserem Know-how in allen Belangen ihrer IT-Infrastruktur. Setzen auch Sie von Anfang an auf den richtigen Partner!