

Die himmlischen Gefilde der Gemeinschaft: Identität und Sinn in der Netzwerkgesellschaft

1

*Die Hauptstadt ist in der Nähe des Zhong-Berges gebaut;
Die Paläste und Schwellen strahlen und glänzen;
Die Wälder und Gärten duften und blühen;
Epidendrum und Kassia ergänzen einander in Schönheit.
Der verbotene Palast ist herrlich;
Bauten und Pavillons hundert Stockwerke hoch.
Hallen und Tore sind schön und gleißend;
Glocken und Glockenspiele klingen harmonisch.
Die Türme reichen bis in den Himmel;
Auf den Altären werden Opfertiere verbrannt.
Gereinigt und geläutert
Fasten wir und baden.
Wir sind in der Anbetung respektvoll und hingegen,
Würdig und heiter im Gebet.
Mit Eifer flehend
Sucht ein jeder Glück und Freude.
Die unzüivilisierten und Grenzvölker bringen Tribut,
Und all die Barbaren sind unterwürfig.
Ganz gleich wie gewaltig das Gebiet,
Alles wird am Ende unserer Herrschaft unterstehen.*

Hong Xiuquan

Dies waren die Worte des „Kaiserlich verfassten Berichtes der tausend Worte“, den Hong Xiuquan, der Führer und Prophet der Taiping-Rebellion verfasste, nachdem er 1853 in Nanjing sein himmlisches Reich errichtet hatte.¹ Der Aufstand des Taiping Dao (Weg des Großen Friedens) hatte das Ziel, in China ein an einer neo-christlichen Kommune² orientiertes fundamentalistisches Reich zu gründen.

1 Zit. Spence (1996: 190f).

2 Hier und im Folgenden wird der von Castells benutzte Ausdruck „commune“ mit „Kommune“ wiedergegeben; d. Ü.

Das Reich bestand über ein Jahrzehnt lang und war nach der biblischen Offenbarung organisiert, die Hong Xiuquan seinem eigenen Bericht zufolge von seinem älteren Bruder Jesus Christus empfangen hatte, nachdem er zuvor durch evangelische Missionare mit dem Christentum in Berührung gekommen war. Zwischen 1845 und 1864 erschütterten Hong Xiuquans Gebete, Lehren und Armeen China bis ins Mark – und auch die Welt, weil sie der zunehmenden ausländischen Kontrolle im Reich der Mitte in die Quere kamen. Das Reich der Taiping ging so zugrunde, wie es gelebt hatte, in Blut und Feuer. Es kostete 20 Mio. Chinesen das Leben. Es war seine Sehnsucht, ein Paradies auf Erden zu errichten, indem es gegen die Dämonen kämpfte, die China unter ihre Kontrolle gebracht hatten, so dass „alle Menschen in ewiger Freude zusammenleben mögen, bis sie am Ende in den Himmel erhoben werden, um ihren Ewigen Vater zu grüßen.“³ Es war eine Zeit der Krisen staatlicher Bürokratien und moralischer Traditionen, eine Zeit der Globalisierung des Handels, profitablen Drogenschmuggels, schneller, sich über die Welt verbreitender Industrialisierung, religiöser Missionsunternehmen, verarmter Bauern, der Erschütterung von Familien und Gemeinschaften, lokaler Banditen und internationaler Armeen, der Ausbreitung des Buchdrucks und des Massen-Analphabetismus, eine Zeit der Ungewissheit und der Hoffnungslosigkeit, der Identitätskrisen. Es war eine andere Zeit – wirklich eine andere?

Die Konstruktion von Identität

Die Identität ist die Quelle von Sinn und Erfahrung für die Menschen. Wie Calhoun schreibt:

Wir kennen kein Volk ohne Namen und ohne Sprache und auch keine Kultur, in der nicht irgendwie zwischen dem Selbst und dem Anderen, uns und ihnen unterschieden würde ... Selbst-Kenntnis ist immer eine Konstruktion, ganz gleich, wie sehr sie als Entdeckung erfahren wird, und sie ist niemals ganz ablösbar von dem Anspruch, anderen auf bestimmte Art und Weise bekannt zu sein.⁴

Unter Identität verstehe ich, soweit sich dies auf soziale Akteure bezieht, den Prozess der Sinnkonstruktion auf der Grundlage eines kulturellen Attributes oder einer entsprechenden Reihe von kulturellen Attributen, denen gegenüber anderen Quellen von Sinn Priorität zugesprochen wird. Ein bestimmtes Individuum oder ein kollek-

3 Spence (1996: 172).

4 Calhoun (1994: 9f).

tiver Akteur können mehrere Identitäten haben. Derart plurale Identität ist jedoch eine Quelle von Spannung und Widerspruch. Das gilt für die Selbst-Darstellung ebenso wie für das soziale Handeln. Der Grund liegt darin, dass die Identität von dem unterschieden werden muss, was in der Soziologie traditionell als Rolle oder Rollensätze bezeichnet worden ist. Rollen (wie etwa Arbeiterin, Mutter, Nachbarin, sozialistische Aktivistin, Gewerkschaftsmitglied, Basketballspielerin, Kirchgängerin und Raucherin sein, alles gleichzeitig) werden durch Normen definiert, die durch die Institutionen und Organisationen der Gesellschaft strukturiert werden. Das relative Gewicht, mit dem sie das Verhalten der Menschen beeinflussen, ist abhängig von den Aushandlungen und Arrangements zwischen den Individuen und diesen Institutionen und Organisationen. Identitäten sind für die Handelnden selbst und aufgrund ihrer selbst Quellen von Sinn, die im Verlauf eines Prozesses der Individuation konstruiert werden.⁵ Obwohl ich unten zeige, dass Identitäten auch von herrschenden Institutionen ausgehen können, werden sie doch erst dann und unter der Bedingung zu Identitäten, dass sie von sozial Handelnden internalisiert werden, die dann ihren Sinn auf diese Internalisierung gründen. Sicherlich können manche Selbst-Definitionen auch mit sozialen Rollen zusammenfallen, wenn es etwa vom Standpunkt des sozial Handelnden die wichtigste Selbst-Definition ist, Vater zu sein. Identitäten sind jedoch aufgrund des mit ihnen verbundenen Prozesses der Selbst-Konstruktion und Individuation stärkere Quellen von Sinn, als es Rollen sind. Einfach gesagt organisieren Identitäten Sinn, während Rollen Funktionen organisieren. Ich definiere *Sinn* als die symbolische Identifikation des Ziels einer Handlung durch die sozial Handelnden. Ich stelle weiter eine Annahme zur Diskussion, auf die ich weiter unten näher eingehen werde: *In der Netzwerkgesellschaft* ist für die meisten sozial Handelnden der zentrale Bezugspunkt von Sinn eine primäre Identität – also eine Identität, die den anderen den Rahmen vorgibt –, die über Zeit und Raum hinweg selbsterhaltend ist. Dieser Ansatz kommt Eriksons Bestimmung von Identität nahe, aber ich hebe hier vor allem auf kollektive und nicht auf individuelle Identität ab. Individualismus kann aber, im Unterschied zu individueller Identität, auch eine Form „kollektiver Identität“ sein, wie dies in Laschs „Kultur des Narzissmus“ analysiert wird.⁶

Man kann sich leicht über den Sachverhalt verständigen, dass aus soziologischer Perspektive alle Identitäten konstruiert sind. Die eigentliche Frage ist, wie, wovon, durch wen und wozu. Die Konstruktion von Identitäten bezieht ihre Baumaterialien aus Geschichte, Geografie, Biologie, von produktiven und reproduktiven Institutionen, aus dem kollektiven Gedächtnis und aus persönlichen Phantasien,

5 Giddens (1991).

6 Lasch (1980).

von Machtapparaten und aus religiösen Offenbarungen. Aber Einzelpersonen, soziale Gruppen und Gesellschaften verarbeiten diese Materialien und ordnen ihren Sinn nach sozialen Determinanten und kulturellen Projekten neu, die in ihrer Sozialstruktur und in ihrem raum-zeitlichen Bezugsrahmen verwurzelt sind. Ich stelle die Hypothese zur Diskussion, dass im Allgemeinen der symbolische Inhalt einer Identität und ihr Sinn für diejenigen, die sich damit identifizieren oder sich außerhalb von ihr verorten, weitgehend dadurch bestimmt wird, wer eine kollektive Identität zu welchem Zweck konstruiert. Weil die soziale Konstruktion von Identität immer in einem Zusammenhang stattfindet, der von Machtbeziehungen geprägt ist, schlage ich eine Unterscheidung zwischen drei Formen und Ursprüngen des Identitätsaufbaus vor:

- *Legitimierende Identität*: wird durch die herrschenden Institutionen einer Gesellschaft eingeführt, um ihre Herrschaft gegenüber den sozial Handelnden auszuweiten und zu rationalisieren. Dies ist das Zentralthema von Sennetts Theorie der Autorität und Herrschaft,⁷ fügt sich aber auch verschiedenen Theorien des Nationalismus ein.⁸
- *Widerstandsidentität*: hervorgebracht von Akteuren, deren Position oder Lage durch die Logik der Herrschaft entwertet und/oder stigmatisiert werden. Sie errichten daher Barrikaden des Widerstandes und Überlebens auf der Grundlage von Prinzipien, die sich von denjenigen unterscheiden, die die Institutionen der Gesellschaft durchdrungen haben, oder diesen entgegenstehen. Dies entwickelt Calhoun im Rahmen seiner Erklärung des Entstehens von Identitätspolitik.⁹
- *Projektidentität*: wenn sozial Handelnde auf der Grundlage irgendwelcher ihnen verfügbarer kultureller Materialien eine neue Identität aufbauen, die ihre Lage in der Gesellschaft neu bestimmt, und damit eine Transformation der gesamten Gesellschaftsstruktur zu erreichen suchen. Das ist etwa der Fall, wenn der Feminismus sich aus den Widerstandsgräben der weiblichen Identität und der Frauenrechte aufmacht, um den Patriarchalismus herauszufordern, und damit die patriarchalische Familie, damit die gesamte Struktur von Produktion, Reproduktion, Sexualität und Persönlichkeit, auf der Gesellschaften historisch aufgebaut waren.

Natürlich können Identitäten, die auf der Ebene des Widerstandes beginnen, zu Projekten führen und können im Verlauf der Geschichte auch in den gesellschaft-

7 Sennett (1986)

8 Anderson (1983); Gellner (1983).

9 Calhoun (1994: 17).

lichen Institutionen vorherrschend und so zu legitimierenden Identitäten werden, die ihre Herrschaft rationalisieren. Die Dynamik von Identitäten entlang dieser Sequenz zeigt gerade, dass aus der Sicht der Sozialtheorie keine Identität etwas Wesensmäßiges sein kann und dass keine Identität an sich schon außerhalb ihres historischen Kontextes als progressiv oder rückschrittlich bewertet werden kann. Eine andere und sehr wichtige Angelegenheit ist der Nutzen, den jede Identität für diejenigen abwirft, die dazu gehören.

Meiner Ansicht nach führen die unterschiedlichen Typen von Identitätsbildungs-Prozessen bei der Konstitution von Gesellschaft zu jeweils unterschiedlichen Ergebnissen. *Legitimierende Identität bringt eine Zivilgesellschaft hervor*; sie umfasst eine Reihe von Organisationen und Institutionen sowie eine Reihe strukturierter und organisierter sozialer Akteure, die – in wenn auch manchmal konflikthafter Art und Weise – jene Identität reproduzieren, die die Grundlagen der strukturellen Herrschaft rationalisiert. Diese Formulierung mag manche Leser und Leserinnen überraschen, weil man mit „Zivilgesellschaft“ im Allgemeinen die positive Vorstellung von demokratischem Wandel verbindet. Es ist aber der ursprüngliche Begriff von Zivilgesellschaft, wie er von Gramsci, dem intellektuellen Vater dieses zweideutigen Konzeptes, formuliert worden ist. Bei Gramsci besteht die Zivilgesellschaft sogar aus einer Reihe von „Apparaten“ wie Kirche(n), Gewerkschaften, Parteien, Kooperativen, Bürgervereinigungen usw. Sie verlängern auf der einen Seite die Dynamik des Staates, sind aber auf der anderen tief im Volk verwurzelt.¹⁰ Es ist genau dieser Doppelcharakter, der die Zivilgesellschaft zu einem hervorragenden Terrain für politischen Wandel macht. Denn so wird es möglich, sich des Staates ohne einen unmittelbaren, gewaltsamen Angriff zu bemächtigen. Die Eroberung des Staates durch die Kräfte des Wandels (sagen wir in Gramscis Ideologie, die Kräfte des Sozialismus), die in der Zivilgesellschaft gegenwärtig sind, wird genau wegen der Kontinuität zwischen den Institutionen der Zivilgesellschaft und den Machtapparaten des Staates möglich, denn im Mittelpunkt beider steht eine ähnliche Identität: Bürgerrechte, Demokratie, die Politisierung sozialen Wandels, die Beschränkung der Gewalt auf den Staat und seine Verzweigungen usw. Wo Gramsci und de Tocqueville Demokratie und Zivilität sehen, sehen Foucault oder Sennett und vor ihnen Horkheimer oder Marcuse die internalisierte Herrschaft einer aufoktroyierten, undifferenzierten, normierenden Identität.

Der zweite Typus der Identitätsbildung, die *Identität für den Widerstand*, führt zur Herausbildung von *Kommunen* oder in Etzionis Formulierung, von *Gemeinschaften (communities)*.¹¹ Das könnte der wichtigste Typus von Identitätsbildung

10 Buci-Glucksmann (1978).

11 Etzioni (1993).

in unserer Gesellschaft sein. Er baut Formen kollektiven Widerstandes gegen sonst unerträgliche Unterdrückung auf, für gewöhnlich auf der Grundlage von Identitäten, die dem Anschein nach durch Geschichte, Geografie oder Biologie klar definiert sind. Das macht es leichter, den Grenzziehungen des Widerstandes wesensmäßigen Charakter zuzuschreiben. So „entsteht“ etwa ethnisch begründeter Nationalismus, wie Scheff meint, häufig „einerseits aus einem Gefühl der Entfremdung und aus Ressentiments gegen ungerechte Ausschließung, sei diese nun politisch, ökonomisch oder sozial.“¹² Religiöser Fundamentalismus, territoriale Gemeinschaften, nationalistische Selbstbestätigung oder selbst der Stolz auf die eigene Selbsterniedrigung durch die Umkehr der Terminologie des unterdrückerischen Diskurses – wie in der *queer culture* einiger Strömungen in der Schwulenbewegung – sind alles Ausdrucksformen dessen, was ich als *den Ausschluss der Ausschließenden durch die Ausgeschlossenen* bezeichne. Mit anderen Worten handelt es sich um den Aufbau einer defensiven Identität in der Sprache der herrschenden Institutionen und Ideologien; dabei kommt es zur Umkehrung des Werturteils bei gleichzeitiger Verschärfung der Abgrenzung. In einem solchen Fall stellt sich die Frage nach der gegenseitigen Kommunizierbarkeit zwischen diesen ausgeschlossenen und ausschließenden Identitäten. Die Antwort kann nur empirisch und historisch sein. Sie entscheidet darüber, ob Gesellschaften Gesellschaften bleiben oder aber, ob sie sich fragmentieren und zu einer Konstellation von Stämmen werden, die manchmal euphemistisch in Gemeinschaften umgetauft werden.

Der dritte Prozess der Konstruktion von Identität ist die *Projektidentität*. Sie bringt *Subjekte* hervor, wie Alain Touraine sie definiert hat:

Ich bezeichne als Subjekt den Wunsch, ein Individuum zu sein, sich eine persönliche Geschichte zu schaffen, dem gesamten Bereich der Erfahrungen des individuellen Lebens Sinn zu verleihen ... Die Transformation von Individuen in Subjekte entsteht aus der notwendigen Kombination von zwei Affirmationen: derjenigen der Individuen gegenüber den Gemeinschaften und derjenigen der Individuen gegenüber dem Markt.¹³

Subjekte sind keine Individuen. Selbst dann nicht, wenn sie von und in Individuen geschaffen werden. Sie sind die kollektiven sozialen Akteure, durch die die Individuen in ihrer Erfahrung zu einem ganzheitlichen Sinn gelangen.¹⁴ In diesem Fall besteht der Aufbau von Identität in dem Projekt eines andersartigen Lebens, vielleicht auf der Grundlage einer unterdrückten Identität. Dabei kommt es aber zu einer Ausweitung in die Richtung der Transformation der Gesellschaft als Fortsetzung

12 Scheff (1994: 281).

13 Touraine (1995: 29f); nach der Übersetzung von Castells; d. Ü.

14 Touraine (1992).

dieses Identitätsprojektes, wie in dem obigen Beispiel einer post-patriarchalischen Gesellschaft, in der Frauen, Männer und Kinder durch die Verwirklichung der Identität von Frauen befreit werden. Oder in völlig anderer Perspektive die endlich erreichte und definitive Versöhnung aller menschlichen Wesen als Gläubige, Brüder und Schwestern unter der Führung des göttlichen Gebotes, sei es nun Allah oder Jesus – als Ergebnis der religiösen Bekehrung der gottlosen, familienfeindlichen, materialistischen Gesellschaften, die auf andere Art unfähig sind, die menschlichen Bedürfnisse und Gottes Plan zu erfüllen.

Wie und von wem unterschiedliche Typen von Identitäten konstruiert werden und mit welchem Ergebnis, lässt sich in allgemeinen, abstrakten Worten nicht sagen: Es ist eine Frage des sozialen Zusammenhanges. Wie Zaretsky schreibt, „muss [Identitätspolitik] auf ihre historischen Umstände bezogen werden.“¹⁵

Unsere Überlegungen müssen daher auf einen spezifischen Kontext Bezug nehmen, auf die Entstehung der Netzwerkgesellschaft. Die Dynamik, die Identität in ihrem Verlauf annimmt, lässt sich besser verstehen, wenn wir sie Giddens' Charakterisierung der Identität in der „Spätmoderne“ gegenüberstellen, wobei ich glaube, dass diese historische Periode als Ära an ihr Ende kommt – freilich ohne zu implizieren, wir erreichten in irgendeiner Weise das „Ende der Geschichte“, wie dies in mancherlei postmodernen Modelaunen behauptet wird. In einer eindrucksvollen theoretischen Ausarbeitung, deren Hauptpositionen ich teile, sagt Giddens, dass „Ich-Identität kein Unterscheidungsmerkmal ist, dass das Individuum besitzt. Es handelt sich um das Ich, wie es von der jeweiligen Person reflexiv unter dem Gesichtspunkt der eigenen Biographie verstanden wird.“ Und in der Tat, „ein menschliches Wesen zu sein, bedeutet zu wissen, ... sowohl was man tut und warum man es tut ... Im Zusammenhang der posttraditionellen Ordnung wird das Ich zum reflexiven Projekt.“¹⁶

Welche Auswirkungen hat die „Spätmoderne“ auf dieses reflexive Projekt? Giddens sagt dazu, dass

eines der Unterscheidungsmerkmale der Moderne in der zunehmenden Verknüpfung zwischen den beiden Extremen der Extensionalität und der Intentionalität besteht: globalisierende Einflüsse auf der einen und persönliche Dispositionen auf der anderen Seite. ... Je mehr die Tradition ihren Griff verliert und je mehr das Alltagsleben entsprechend dem dialektischen Wechselspiel zwischen dem Lokalen und dem Globalen neu konstituiert wird, desto mehr müssen die Individuen über ihren Lebensstil durch Auswahl unter einer Vielzahl verschiedener Optionen entscheiden

15 Zaretsky (1994: 198).

16 Giddens (1991: 53, 35, 32).

... Reflexiv organisierte Lebensplanung ... wird zu einem zentralen Moment der Strukturierung von Ich-Identität.¹⁷

Zwar stimme ich Giddens' theoretischer Charakterisierung des Identitätsaufbaus in der Periode der „Spätmoderne“ zu. Aufgrund der Analysen, die ich in Band I dieses Buches vorgelegt habe, behaupte ich aber, dass die Entstehung der Netzwerkgesellschaft die Prozesse des Identitätsaufbaus während jener Periode in Frage stellt und so neue Formen sozialen Wandels hervorruft. Der Grund ist, dass die Netzwerkgesellschaft auf der systemischen Trennung des Lokalen und des Globalen beruht, die für die meisten Individuen und sozialen Gruppen Gültigkeit besitzt. Und zwar, wie ich hinzufüge, weil Macht und Erfahrung hier jeweils unterschiedlichen zeiträumlichen Bezugsrahmen zugeordnet sind (Band I, Kap. 6 und 7). Aus diesem Grund wird reflexive Lebensplanung unmöglich, außer für die Elite, die den zeitlosen Raum der Ströme der globalen Netzwerke und die ihnen untergeordneten Örtlichkeiten bewohnt. Und die Schaffung von Intimität auf der Grundlage von Vertrauen erfordert die Neudefinition einer Identität, die vollständig autonom ist gegenüber der Vernetzungslogik der herrschenden Institutionen und Organisationen.

Unter derartigen neuen Bedingungen schrumpfen die Zivilgesellschaften zusammen und verlieren ihre Bindung, denn die Kontinuität zwischen der Logik der Schaffung von Macht im globalen Netzwerk und der Logik der Assoziation und Repräsentation in den spezifischen Gesellschaften und Kulturen ist jetzt entfallen. Die Suche nach Sinn findet dann ihre Stätte in der Rekonstruktion defensiver Identitäten, in deren Zentrum kommunale¹⁸ Prinzipien stehen. Der größte Teil des sozialen Handelns organisiert sich dann durch den Gegensatz zwischen nicht identifizierten Strömen und gegeneinander abgeschlossenen Identitäten. Projektidentitäten treten zwar noch immer auf oder können je nachdem in einer konkreten Gesellschaft auftreten. Aber ich behaupte, dass die Konstituierung der Subjekte im Kern des Prozesses sozialen Wandels anders vonstattengeht, als uns dies aus Moderne und Spätmoderne vertraut ist: *Subjekte bauen sich nämlich, wenn und falls sie konstituiert werden, nicht mehr auf der Grundlage von Zivilgesellschaften auf, die sich vielmehr im Prozess der Desintegration befinden, sondern als Verlängerung des an Kommunen orientierten Widerstandes.* In der – frühen oder späten – Moderne wurde die Projektidentität von der Zivilgesellschaft aus konstituiert, etwa im Fall des Sozialismus auf der Grundlage der Arbeiterbewegung. Jetzt wächst sie, wenn sie sich überhaupt entwi-

17 Giddens (1991: 1, 5).

18 Hier und im Folgenden bezieht sich – entsprechend einem auch in der neueren deutschen *social anthropology* üblichen Sprachgebrauch – „kommunal“ selbstverständlich nicht auf die Attribute von Gebietskörperschaften, sondern der von Castells so bezeichneten „Kommunen“; d. Ü.

ckelt, aus dem Widerstand von Kommunen. Dies ist die wirkliche Bedeutung des neuen Vorrangs der Identitätspolitik in der Netzwerkgesellschaft. Die Analyse der Prozesse, Bedingungen und Folgen der Transformation widerständiger Kommunen in transformative Subjekte ist der genaue Gegenstandsbereich einer Theorie des sozialen Wandels im Informationszeitalter.

Nach dieser vorläufigen Formulierung meiner Hypothesen würde es gegen die methodologischen Prinzipien dieses Buches verstoßen, weiter dem Pfad abstrakten Theoretisierens zu folgen, was bald in bibliografischen Kommentar abgleiten könnte. Ich werde versuchen, die präzisen Implikationen meiner Analyse dadurch aufzuzeigen, dass ich mich auf eine Reihe von Schlüsselprozessen in der Konstruktion kollektiver Identität konzentriere, deren Auswahl sich aus ihrer besonderen Bedeutung für den Prozess des sozialen Wandels in der Netzwerkgesellschaft ergibt. Ich beginne mit dem *religiösen Fundamentalismus* in seiner islamischen und seiner christlichen Spielart, wobei dies freilich nicht bedeutet, andere Religionen wie der Hinduismus, der Buddhismus oder das Judentum seien weniger wichtig oder weniger anfällig für Fundamentalismus. Ich fahre fort mit dem *Nationalismus* und behandle nach einem Überblick über das Problem zwei sehr unterschiedliche, aber signifikante Prozesse: die Rolle des Nationalismus bei der Desintegration der Sowjetunion und in den postsowjetischen Republiken und die Herausbildung sowie das Wiederauftreten des katalonischen Nationalismus. Ich wende mich dann der *ethnischen Identität* zu, wobei ich das Schwergewicht auf die gegenwärtige afro-amerikanische Identität lege. Und ich werde mit einer kurzen Behandlung der *territorialen Identität* auf der Grundlage meiner Beobachtungen von städtischen Bewegungen und lokalen Gemeinschaften auf der ganzen Welt enden. Zum Abschluss werde ich eine knappe Synthese der wesentlichen Linien der Untersuchung versuchen, die sich aus der Betrachtung verschiedener gegenwärtiger Prozesse des (neuerlichen) Auftretens von Identität auf der Grundlage des Widerstandes von Kommunen ergeben.

Der Himmel Gottes: Religiöser Fundamentalismus und kulturelle Identität

Es ist ein Merkmal von Gesellschaft, und ich wage zu behaupten, der menschlichen Natur – sollte es so etwas geben –, Trost und Zuflucht in der Religion zu finden. Die Angst vor dem Tod, der Schmerz des Lebens brauchen Gott und den Glauben an Gott, damit die Menschen einfach nur weitermachen können – was auch im-

mer die Manifestationen Gottes sein mögen. Und außerhalb von uns würde Gott schließlich heimatlos werden.

Religiöser Fundamentalismus ist etwas anderes. Und ich behaupte, dass dieses „etwas Andere“ eine höchst wichtige Quelle für die Konstruktion von Identität in der Netzwerkgesellschaft ist. Die Gründe werden auf den folgenden Seiten hoffentlich noch deutlicher werden. Doch die Erfahrungen, Meinungen, Geschichten und Theorien im Hinblick auf seinen wirklichen Inhalt sind so unterschiedlich, dass sie sich einer Synthese widersetzen. Zum Glück hat die American Academy of Arts and Science Ende der 1980er Jahre ein größeres komparatives Forschungsprojekt mit dem Ziel durchgeführt, Fundamentalismen in unterschiedlichen sozialen und institutionellen Zusammenhängen zu untersuchen.¹⁹ Wir wissen deshalb, dass „Fundamentalisten immer reaktiv, reaktionär sind“²⁰ und dass

Fundamentalisten selektiv sind. Sie können durchaus glauben, sie folgten insgesamt der unverfälschten Vergangenheit, aber ihre Energien richten sich darauf, diejenigen Bestandteile davon einzusetzen, die ihre Identität am besten verstärken, ihre Bewegung zusammenhalten, Befestigungen an ihren Grenzen aufbauen und andere auf Distanz halten ... Fundamentalisten kämpfen unter dem Zeichen Gottes – im Fall theistischer Religionen – oder unter den Abzeichen einer transzendentalen Bezugsgröße.²¹

Um genauer zu sein, sehe ich mich in Übereinstimmung mit der Aufsatzsammlung des Projektes „Fundamentalism Observed“, wenn ich *Fundamentalismus* nach meinem eigenen Verständnis definiere als *die Konstruktion kollektiver Identität durch die Identifikation des individuellen Verhaltens und der gesellschaftlichen Institutionen mit den vom göttlichen Gebot abgeleiteten Normen, die von einer letztinstanzlichen Autorität interpretiert werden, welche zwischen Gott und der Menschheit vermittelt*. Deshalb ist es, wie Marty schreibt, „für Fundamentalisten unmöglich, etwas mit Leuten zu diskutieren oder auszuhandeln, die nicht ihre Bindung an eine Autorität teilen, ob das nun die niemals irrende Bibel ist, der unfehlbare Papst, die islamische Ordnung der *Shari'a* oder die Schlussfolgerungen aus der *halacha* im Judentum.“²²

Religiösen Fundamentalismus hat es natürlich während der gesamten Menschheitsgeschichte gegeben, aber an dieser Jahrtausendwende erscheint er als Quelle von Identität überraschend stark und einflussreich. Warum? Meine Analysen des islamischen und des christlichen Fundamentalismus in diesem Abschnitt versuchen,

19 Marty und Appleby (1991).

20 Marty (1988: 20).

21 Marty und Appleby (1991: ix-x).

22 Marty (1988: 22).

einige Hinweise darauf zu geben, wie wir eine der Tendenzen verstehen können, die unsere Epoche am nachhaltigsten bestimmen.²³

Umma vs. Jahiliya: Islamischer Fundamentalismus

*Die einzige Möglichkeit, zur Modernität zu gelangen,
führt über unseren eigenen Weg, den Weg der uns von
unserer Religion, unserer Geschichte und unserer
Zivilisation vorgezeichnet ist.*

Rached Gannouchi²⁴

Die 1970er Jahre waren das Geburtsdatum der informationstechnologischen Revolution in Silicon Valley und der Ausgangspunkt für die globale kapitalistische Neustrukturierung. Sie hatten für die muslimische Welt eine andere Bedeutung: Es war der Anfang des 14. Jahrhunderts der *Hegira*, eine Zeit islamischen Neuanfangs, der Reinigung und Stärkung, wie dies für den Anfang eines jeden Jahrhunderts gilt. Tatsächlich breitete sich während der folgenden beiden Jahrzehnte in der gesamten muslimischen Welt eine authentische kulturell/religiöse Revolution aus. Manchmal war sie siegreich wie im Iran, manchmal wurde sie gebändigt wie in Ägypten, manchmal löste sie einen Bürgerkrieg aus wie in Algerien, manchmal wurde sie formal durch die staatlichen Institutionen anerkannt wie im Sudan und in Bangladesh. In den meisten Fällen entstand eine unbehagliche Koexistenz mit einem formal islamischen Nationalstaat, der vollständig in den globalen Kapitalismus integriert ist, wie in Saudi-Arabien, Indonesien oder Marokko. Insgesamt wurde in den Moscheen und Vierteln muslimischer, durch die forcierte Urbanisierung überfüllter und durch die fehlgeschlagene Modernisierung desintegrierter Städte um die kulturelle Identität und das politische Schicksal von nahezu einer Milliarde Menschen gerungen. Der islamische Fundamentalismus als rekonstruierte Identität und als politisches Projekt steht im Zentrum eines überaus entscheidenden Prozesses, der in hohem Maße die Zukunft der Welt mitbestimmen wird.²⁵

Aber was ist islamischer Fundamentalismus? Islam bedeutet auf Arabisch einen Zustand der Unterwerfung, und ein Muslim ist jemand, der sich Allah unterworfen hat. Es könnte nach meiner oben gegebenen Definition von Fundamentalismus also

23 S. auch Misztal und Shupe (1992a).

24 Rached Gannouchi, Interview mit *Jeune Afrique*, Juli 1990. Gannouchi ist ein führender Intellektueller in der tunesischen islamistischen Bewegung.

25 Hiro (1989); Balta (1991); Sisk (1992); Choueri (1993); Juergensmayer (1993); Dekmejian (1995).

scheinen, als sei jeglicher Islam fundamentalistisch: Gesellschaften und ihre staatlichen Institutionen müssen nach unbestrittenen religiösen Prinzipien organisiert sein. Eine Reihe angesehener Gelehrter²⁶ meint aber, dass zwar der Vorrang der im Qur'ân formulierten religiösen Prinzipien dem gesamten Islam gemeinsam ist, die islamischen Gesellschaften und Institutionen aber zugleich auf vielstimmigen Interpretationen beruhen. Außerdem war in den meisten traditionellen islamischen Gesellschaften der Vorrang religiöser Prinzipien über die politische Autorität rein formal. Schließlich bezieht sich die *shari'a* – göttliches Gesetz nach dem Qur'ân und den *Hadithen* – im klassischen Arabisch auf das Verbum *shara'a*, auf eine Quelle zu gehen. Daher ist für die meisten Muslime die *shari'a* kein unwandelbares, starres Gebot, sondern eine Anleitung, zu Gott zu kommen, was je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext auch Anpassungen erfordert.²⁷ Im Gegensatz zu dieser Offenheit des Islam bedeutet der islamische Fundamentalismus die Verschmelzung der *shari'a* mit dem *fiqh*, also der Interpretation und Anwendung durch Juristen und Behörden, unter der absoluten Dominanz der *shari'a*. Natürlich ist der tatsächliche Sinn vom Prozess der Interpretation abhängig sowie davon, wer interpretiert. Es gibt daher ein großes Variationsspektrum zwischen dem konservativen Fundamentalismus, wie er vom saudischen Königshaus vertreten wird, und dem radikalen Fundamentalismus, wie er in den Schriften von al-Mawdudi oder Sayyid Qutb aus den 1950er und 1960er Jahren ausgearbeitet wurde.²⁸ Es bestehen auch erhebliche Unterschiede zwischen der Tradition der Schia, die Khomeini inspiriert hat, und der sunnitischen Tradition, dem Glauben von etwa 85 % der Muslime, einschließlich revolutionärer Bewegungen wie des algerischen *Front Islamique de Salvation* (FIS) oder des ägyptischen *Takfir wal-Hijrah*. Aus der Sicht von Autoren, die das islamistische Denken in diesem Jahrhundert prägen, wie der Ägypter Hassan al Banna und Sayyid Qutb, des Inders Ali al-Nadawi oder des Pakistani Sayyid Abul al-Mawdudi wird die Geschichte des Islam aber so rekonstruiert, dass sie eine beständige Unterwerfung des Staates unter die Religion belegt.²⁹ Für einen Muslim besteht die grundlegende Bindung nicht an den *watan* (Heimatland) sondern an die *umma*, an die Gemeinschaft der Gläubigen, die durch ihre Unterwerfung unter Allah alle gleich werden. Diese universelle Bruderschaft überlagert die Institutionen des Nationalstaates, die als Quelle der Uneinigkeit unter den Gläubigen betrachtet

26 S. z. B. Bassam Tibi (1991, 1992a); Aziz Al-Azmeh (1993); Farhad Khosrokhavar (1995) u. a.

27 Garaudy (1990).

28 Carre (1984); Choueri (1993).

29 Hiro (1989); Al-Azmeh (1993); Choueri (1993); Dekmejian (1995).

werden.³⁰ Damit die *umma* leben und sich ausbreiten kann, bis sie schließlich die gesamte Menschheit umfasst, muss sie einen göttlichen Auftrag erfüllen: aufs Neue den Kampf gegen die *Jahiliya* aufzunehmen, den Zustand der Unkenntnis Gottes oder der mangelnden Beachtung seiner Lehren, in den die Gesellschaften zurückgefallen sind. Um die Menschheit wiederzubeleben, muss die Islamisierung zunächst in den muslimischen Gesellschaften erfolgen, die sich säkularisiert haben und von der strikten Befolgung des göttlichen Gesetzes abgewichen sind, und danach auf der ganzen Welt. Dieser Prozess muss mit einer spirituellen Wiedergeburt auf der Grundlage von *al-sirat al-mustaqin* (gerader Weg) beginnen, die sich an der vom Propheten Muhammad in Medina organisierten Gemeinschaft orientiert. Um aber die Mächte der Gottlosigkeit zu überwinden, kann es notwendig sein, mittels des *jihad* (Kampf für den Islam) gegen die Ungläubigen vorzugehen und in extremen Fällen bis zum heiligen Krieg zu gehen. In der schiitischen Tradition stellt das Martyrium, das den Opfertod des Imam Ali im Jahre 681 wiederholt, sogar den Kern religiöser Reinheit dar. Aber dem gesamten Islam ist das Lob für notwendige Opfer gemeinsam, die durch den Anruf Gottes (*al-da'wah*) gefordert werden. Wie dies Hassan al Banna, der 1949 ermordete Gründer und Anführer der Muslimbrüder, formuliert hat: „Der Qur'ān ist unsere Verfassung, der Prophet unser Führer; Tod zum Ruhme Allahs ist unser höchstes Streben.“³¹ Das letzte Ziel allen menschlichen Handelns muss die Errichtung der Herrschaft des göttlichen Gesetzes über die gesamte Menschheit sein, womit der im Augenblick bestehende Gegensatz zwischen *Dar al-Islam* (der muslimischen Welt) und *Dar al-Harb* (der nicht-muslimischen Welt) beendet wäre.

In diesem kulturell/religiös/politischen Bezugsrahmen wird die islamische Identität auf der Grundlage einer doppelten Dekonstruktion aufgebaut, die durch die sozialen Akteure sowie durch die Institutionen der Gesellschaft erfolgt.

Die sozialen Akteure müssen sich selbst als Subjekte dekonstruieren, sei es als Individuen, als Mitglieder einer ethnischen Gruppe oder als Angehörige einer Nation. Zudem müssen sich Frauen den Männern unterwerfen, die über sie zu bestimmen haben, denn ihnen wird aufgetragen, ihre Erfüllung vor allem im Rahmen der Familie zu finden: „Die Männer sind den Frauen überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den andern gegeben hat, und weil sie von ihren Vermögen (für die Frauen) auslegen“.³² Wie Bassam Tibi schreibt, „ist Habermas' Prinzip der

30 Oumlil (1992).

31 Zit. nach Hiro (1989: 61).

32 *Der Koran*, 4. Sure, Vers 38(34) (Übers. Max Henning, Leipzig 1974); S. Hiro (1989: 202); Delcroix (1995); Gerami (1996).

Subjektivität für islamische Fundamentalisten Häresie.“³³ Nur in der *umma* kann das Individuum ganz es selbst sein, als Teil der Bruderschaft der Gläubigen, eines grundlegenden Gleichmachungsmechanismus, der für gegenseitige Hilfe, Solidarität und gemeinsame Sinnzusammenhänge sorgt. Andererseits muss der Nationalstaat selbst seine Identität negieren: *al-dawlaislamiyya* (der islamische Staat) auf der Grundlage der *Shari'a* erhält Vorrang vor dem Nationalstaat (*al-dawlaqawmiyya*). Diese These ist besonders im Nahen Osten effektiv, einer Region, in der Tibi zufolge „der Nationalstaat fremd und seinen Teilen praktisch aufgepfropft ist ... Die politische Kultur des säkularen Nationalstaates ist im Nahen Osten nicht nur neu, sie bleibt den betroffenen Gesellschaften auch oberflächlich.“³⁴

Der islamische Fundamentalismus ist jedoch – und das ist entscheidend – keine traditionalistische Bewegung. Ungeachtet aller exegetischen Anstrengungen, die islamische Identität in der Geschichte und den heiligen Texten zu verankern, schritten die Islamisten mit dem Ziel des gesellschaftlichen Widerstandes und des politischen Aufstandes zu einer Rekonstruktion kultureller Identität, die in Wirklichkeit hypermodern ist.³⁵ Wie Al-Azmeh schreibt: „Die Politisierung des Heiligen, die Heiligung der Politik und die Transformation der islamischen, pseudo-legalen Institutionen in ‚soziale Andacht‘ sind durchweg Mittel, um die Politik des authentischen Ich zu verwirklichen, eine Politik der Identität und daher das Mittel zur eigentlichen Schaffung, ja zur Erfindung dieser Identität.“³⁶

Aber wenn der Islamismus – auch wenn er in den Schriften der islamischen Reformen und Erwecker des 19. Jahrhunderts wie al-Afghani verwurzelt ist – im Kern eine Identitätsform der Gegenwart darstellt, warum gerade jetzt? Warum hat er sich in den letzten zwei Jahrzehnten schlagartig ausgebreitet, nachdem er in der postkolonialen Periode wiederholt vom Nationalismus zurückgedrängt worden war, etwa in der Repression gegen die Muslimbrüder in Ägypten und Syrien (einschließlich der Hinrichtung von Qutub 1966), dem Aufstieg Sukarnos in Indonesien oder des *Front de Libération Nationale* in Algerien?³⁷

Für Tibi „steht der Aufschwung des islamischen Fundamentalismus im Nahen Osten im wechselseitigen Zusammenhang mit der Einwirkung der Prozesse der Globalisierung, des Nationalismus und des Nationalstaates als globalisierte Orga-

33 Tibi (1992b: 8)

34 Tibi (1992b: 5).

35 Gole (1995).

36 Al-Azmeh (1993: 31).

37 Piscatori (1986); Moen und Gustafson (1992); Tibi (1992a); Burgat und Dowell (1993); Juergensmayer (1993); Dekmejian (1995).

nisationsprinzipien auf diesen Teil der islamischen Welt, der sich als ein kollektives Gebilde wahrnimmt.“³⁸

Das explosionsartige Auftreten islamischer Bewegungen scheint tatsächlich sowohl mit der Zerstörung traditioneller Gesellschaften – und damit auch der Unterminierung der Macht der traditionellen Geistlichen – zusammenzuhängen, wie mit dem Scheitern des Nationalstaates, der von nationalistischen Bewegungen geschaffen wurde, um die Modernisierung zu vollziehen, die Wirtschaft zu entwickeln und/oder die Segnungen des Wirtschaftswachstums unter die Gesamtbevölkerung zu verteilen. Daher wird die islamische Identität von den Fundamentalisten in Frontstellung zum Kapitalismus, zum Sozialismus und zum Nationalismus, sei er nun arabisch oder andersartig, (re)konstruiert. Alles dies sind in ihren Augen gescheiterte Ideologien der postkolonialen Ordnung.

Ein wichtiges Fallbeispiel ist natürlich der Iran.³⁹ Die 1963 eingeleitete Weiße Revolution des Schah war der ehrgeizigste Versuch, mit Unterstützung der Vereinigten Staaten Wirtschaft und Gesellschaft zu modernisieren und verband sich mit dem ausdrücklichen Vorhaben, sich an den neuen, gerade entstehenden globalen Kapitalismus anzuschließen. Dabei untergrub sie grundlegende Strukturen der traditionellen Gesellschaft, von der Landwirtschaft bis hin zur Zeitrechnung. So ging es in einem der großen Konflikte zwischen dem Schah und der *ulema* um die Kontrolle über die Zeit, denn der Schah wechselte am 24. April 1976 vom islamischen Kalender zum vor-islamischen dynastischen Kalender der Achämeniden. Als Khomeini am 1. Februar 1979 in Teheran landete, um die Revolution anzuführen, kehrte er als Vertreter des Imam Nacoste zurück, des Herrn über die Zeit (*wali al-zaman*), um den Vorrang der religiösen Prinzipien geltend zu machen. Die Islamische Revolution richtete sich zu gleicher Zeit gegen die Institution der Monarchie (Khomeini: „Der Islam ist grundsätzlich gegen jegliche Vorstellung von einer Monarchie“);⁴⁰ gegen den Nationalstaat (Artikel 10 der neuen iranischen Verfassung: „Alle Muslime bilden eine einzige Nation“); und gegen die Modernisierung als Ausdruck von Verwestlichung (Artikel 43 der iranischen Verfassung betont das „Verbot von Extravaganz und Verschwendung in allen Angelegenheiten, die mit der Wirtschaft zu tun haben, einschließlich Konsum, Investition, Produktion, Distribution und Dienstleistungen“). Die Macht der *ulema*, der Hauptangriffspunkt der institutionellen Reformen des Schah, wurde als Mittler zwischen *shari'a* und Gesellschaft verankert. Die Radikalisierung des islamischen Regimes nach dem Angriff des Irak 1980 und dem darauf folgenden, grauenhaften Krieg führte zur Säuberung der Gesellschaft

38 Tibi (1992b: 7).

39 Hiro (1989); Bakhash (1990); Esposito (1990); Khosrokhavar (1995).

40 Hiro (1989: 161).

und zur Einsetzung von Sonderrichtern, um gottlose Handlungen wie „Ehebruch, Homosexualität, Glücksspiel, Heuchelei, Sympathie für die Atheisten und Heuchler sowie Hochverrat“ zu bestrafen.⁴¹ Es folgten Tausende unterschiedlich begründeter Inhaftierungen, Auspeitschungen und Hinrichtungen. Mit dem Zyklus des Terrors, der sich vor allem gegen linke Kritiker und eine marxistische Guerilla richtete, schloss sich der Kreis der fundamentalistischen Logik im Iran.

Wo liegen die sozialen Grundlagen des Fundamentalismus? Im Iran, wo sich andere revolutionäre Kräfte an den langen, hart ausgefochtenen Bewegungen beteiligt hatten, die zum Sturz der blutigen Diktatur der Pahlavis führten, waren die Führer die Geistlichen, und die Moscheen waren die Orte der revolutionären Komitees, die den Volksaufstand organisierten. Was die sozial Handelnden angeht, lag die Stärke der Bewegung in Teheran und anderen großen Städten, vor allem unter den Studierenden, Intellektuellen, Bazar-Kaufleuten und Handwerkern. Als die Bewegung auf die Straße ging, schlossen sich ihr die Massen neu Zugewanderter an, die in den 1970er Jahren durch die Modernisierung der Landwirtschaft aus ihren Dörfern vertrieben worden waren und nun die schnell wachsenden informellen Siedlungen Teherans bevölkerten.

Das soziale Profil der Islamisten in Algerien und Tunesien scheint einigen verstreuten Daten zufolge ähnlich zu sein: Die Unterstützung für die FIS ging von einer heterogenen Gruppe von gebildeten Intellektuellen, Hochschullehrern und niederen Beamten aus, denen sich kleine Kaufleute und Handwerker anschlossen. Doch auch diese Bewegungen, die in den 1980er Jahren stattfanden, hatten ihre sozialen Wurzeln in einem Exodus vom Land. So stellte eine Untersuchung in Tunesien fest, dass 48 % der Väter von Militanten Analphabeten waren, die während der 1970er Jahre aus verarmten ländlichen Gegenden in die Städte migriert waren. Die Militanten selbst waren jung: In Tunesien betrug das Durchschnittsalter von 72 Militanten, die 1987 in einem großen Prozess verurteilt wurden, 32 Jahre.⁴² In Ägypten ist der Islamismus unter den Studierenden an den Universitäten vorherrschend. Die meisten ihrer Vereinigungen stehen seit Mitte der 1980er Jahre unter islamisch fundamentalistischer Führung. Unterstützung kommt auch von Regierungsangestellten, vor allem Lehrern und Lehrerinnen, und die Bewegung hat zunehmenden Einfluss in Polizei und Armee.⁴³

Die sozialen Wurzeln des radikalen Fundamentalismus scheinen auf eine Verbindung zwischen einer erfolgreichen, staatlich gelenkten Modernisierung während der 1950er und 1960er Jahre, sowie auf das Scheitern wirtschaftlicher

41 Offizielle, in der Presse verbreitete Dokumente, zit. nach Hiro (1989: 190).

42 Daten nach Burgat und Dowell (1993).

43 Hiro (1989); Dekmejian (1995).

Modernisierung in den meisten muslimischen Ländern während der 1970er und 1980er Jahre zurückzugehen, als ihre Volkswirtschaften nicht in der Lage waren, sich an die neuen Bedingungen des globalen Wettbewerbs und der technologischen Revolution anzupassen. So wurde eine jugendliche städtische Bevölkerung, die als Ergebnis der ersten Welle der Modernisierung ein hohes Bildungsniveau hatte, in ihren Erwartungen enttäuscht, als die Wirtschaft in Schwierigkeiten geriet und neue Formen kultureller Abhängigkeit entstanden. Diese Gruppierung traf sich in ihrer Unzufriedenheit mit den verarmten Massen, die durch die unausgeglichene Modernisierung der Landwirtschaft aus den ländlichen Gebieten vertrieben worden waren. Dieses soziale Gemisch wurde durch die Krise des Nationalstaates explosiv, dessen Angestellte einschließlich des Militärpersonals Einbußen beim Lebensstandard hinnehmen mussten und den Glauben an das nationalistische Projekt verloren. Die Legitimitätskrise des Nationalstaates war das Ergebnis der weitverbreiteten Korruption, seiner Ineffizienz und Abhängigkeit von äußeren Mächten sowie im Nahen Osten der wiederholten militärischen Demütigungen durch Israel, gefolgt vom Arrangement mit dem zionistischen Feind. Die Konstruktion der gegenwärtigen islamischen Identität erfolgt als Reaktion gegen unerreichbare Modernisierung – in kapitalistischer oder sozialistischer Form –, gegen die schlimmen Folgen der Globalisierung und gegen den Zusammenbruch des postkolonialen nationalistischen Projektes. Das ist der Grund, warum die unterschiedliche Entwicklung des Fundamentalismus in der muslimischen Welt offenbar mit der uneinheitlichen Fähigkeit des Nationalstaates verknüpft ist, in sein Projekt unter staatlicher Vorherrschaft sowohl die städtischen Massen durch wirtschaftlichen Wohlstand wie die muslimischen Geistlichen durch die offizielle Sanktionierung ihrer religiösen Macht in ähnlicher Weise zu integrieren, wie dies unter dem Omajjaden-Kalifat und im Osmanischen Reich gelungen war.⁴⁴ So ist Saudi-Arabien zwar formal eine islamische Monarchie, aber die *ulema* werden vom Königshaus bezahlt, dem es gelungen ist, zu ein und derselben Zeit Hüter der heiligen Stätten und Hüter des westlichen Öls zu werden. Indonesien und Malaysia scheinen in der Lage zu sein, islamistischen Druck innerhalb ihrer autoritären Nationalstaaten zu integrieren, indem sie für schnelles Wirtschaftswachstum sorgen und ihren Untertanen damit vielversprechende Aussichten verschaffen. Allerdings akkumulieren sich die Spannungen in den indonesischen Städten. Andererseits sind die nationalistischen Projekte Ägyptens, Algeriens und Tunesiens, die zu den am stärksten verwestlichten muslimischen Ländern gehörten, im Großen und Ganzen während der 1980er Jahre zusammengebrochen. Das hat zu sozialen Spannungen geführt, die sich hauptsächlich Islamisten der gemäßigten (Muslimbrüder), ra-

44 Balta (1991).

dikalen (*Jama'ah al-Islamiyya*) oder demokratisch-radikalen Version (algerische FIS) zunutze machten.⁴⁵ Während der 1990er Jahre könnte die Herausforderung der Hamas gegen den proto-palästinensischen Staat, der in Kooperation mit Israel um die Führungsfigur von Jassir Arafat gebildet wurde, eine der dramatischsten Spaltungen darstellen, zu denen es zwischen dem arabischen Nationalismus – für den die palästinensische Bewegung das Sinnbild ist – und dem radikalen islamischen Fundamentalismus gekommen ist.

Wo, wie in Algerien im Dezember 1991, Wahlerfolge der Islamisten durch militärische Repression zunichte gemacht wurden, waren weit um sich greifende Gewalt und Bürgerkrieg die Folge.⁴⁶ Selbst in dem am stärksten verwestlichten muslimischen Land, der Türkei, geriet Kemal Atatürks säkulares, nationalistisches Erbe unter den Druck einer historischen Herausforderung, als in den Wahlen von 1995 die Islamisten zur stärksten politischen Kraft im Lande wurden, wobei sie sich auf die Stimmen der radikalisierten Intellektuellen und der städtischen Armen stützten. Sie bildeten 1996 die Regierung.

Politischer Islamismus und islamische fundamentalistische Identität scheinen sich während der 1990er Jahre in verschiedenen sozialen und institutionellen Zusammenhängen auszubreiten. Dabei geht es immer um die Dynamik der sozialen Exklusion und/oder um die Krise des Nationalstaates. So führen soziale Segregation, Diskriminierung und Arbeitslosigkeit unter französischen Jugendlichen maghrebinischer Herkunft, unter jungen, in Deutschland geborenen Türken, unter Pakistanis in Großbritannien oder unter Afro-Amerikanern zum Auftreten einer neuen islamischen Identität unter den unzufriedenen Jugendlichen. Es kommt zur dramatischen Übertragung des radikalen Islamismus in die sozial exkludierten Gebiete der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften.⁴⁷ Auf der anderen Seite löste der Zusammenbruch des Sowjetstaates das Auftreten islamischer Bewegungen im Kaukasus und in Zentralasien und sogar die Bildung einer Partei der islamischen Wiedergeburt in Russland aus. So drohten die Befürchtungen Wirklichkeit zu werden, die islamischen Revolutionen könnten sich von Afghanistan und Iran in die früheren Sowjetrepubliken ausbreiten.⁴⁸

Durch eine Reihe von politischen Prozessen, ist abhängig von der Dynamik eines jeden Nationalstaates und der Form der globalen Anbindung einer jeden Volkswirtschaft in allen muslimischen Gesellschaften und in den muslimischen Minderheiten der nicht-muslimischen Gesellschaften ein islamisch-fundamentalistisches Projekt

45 Sisk (1992).

46 Nair (1996).

47 Luecke (1993); Kepel (1995).

48 Mikulsky (1992).

in Erscheinung getreten. Eine neue Identität wird hergestellt, nicht durch eine Rückkehr zur Tradition, sondern durch die Arbeit mit traditionellen Materialien bei der Schaffung einer neuen, gottgefälligen, kommunenhaften Welt, in der die entrechteten Massen und unzufriedenen Intellektuellen eine neue Sinngrundlage in einer globalen Alternative finden können, die im Gegensatz zu der globalen Ordnung steht, aus der sie ausgeschlossen sind.⁴⁹ Khosrokhavar fügt dem hinzu:

Wenn das Projekt der Konstitution von Individuen, die vollständig an der Modernität teilhaben, in der wirklichen Erfahrung des Alltagslebens seine Absurdität enthüllt, wird die Gewalt für das neue Subjekt zur einzigen Form der Selbstbestätigung. ... Die Neo-Gemeinschaft wird dann zur Nekro-Gemeinschaft. Die Ausschließung von der Moderne nimmt religiöse Bedeutung an: So wird die Selbstaufopferung zu einem Weg, auf dem man gegen die Exklusion ankämpfen kann.⁵⁰

Durch die Negation der Exklusion bis hin zur extremen Form der Selbstopferung entsteht im historischen Prozess des Aufbaus der *umma*, des kommunalen Himmels für die wahren Gläubigen, eine neue islamische Identität.

Gott, rette mich! Der amerikanische christliche Fundamentalismus

Wir sind in ein neues elektronisches Mittelalter eingetreten, in dem die neuen heidnischen Horden mit ihrer Verfügung über die Macht der Technologie dabei sind, die letzten Befestigungen der zivilisierten Menschheit zu zerstören. Der Tod steht uns unmittelbar bevor. Wenn wir die Gestade des christlichen westlichen Menschen hinter uns lassen, breitet sich nur ein dunkles und stürmisches Meer endlos vor uns aus ... wenn wir nicht kämpfen!

Francis Schaeffer, *Time for Anger*⁵¹

Christlicher Fundamentalismus ist eine Konstante der amerikanischen Geschichte. Er reicht von den Ideen der Föderalisten wie Timothy Dwight und Jedidiah Morse in der Zeit nach der Revolution über die Erweckungsbewegung um 1900 mit Namen

49 Tibi (1992a, b); Gole (1995).

50 Khosrokhavar (1995: 249f)

51 Schaeffer (1982: 122). Francis Schaeffer ist einer der führenden Geister des heutigen amerikanischen christlichen Fundamentalismus. Sein *Christian Manifesto*, das 1981 kurz nach seinem Tod erschien, war die einflussreichste Broschüre in der Anti-Abtreibungsbewegung im Amerika der 1980er Jahre.

wie Dwight J. Moody und die Rekonstruktionisten der 1970er Jahre, die von Rousas J. Rushdoony inspiriert waren, bis zu Pat Robertsons Eschatologie des Jahrtausend-endes.⁵² Eine Gesellschaft, die sich unablässig an der Front von sozialem Wandel und individueller Mobilität befindet, muss notwendig periodisch die Segnungen der Moderne und der Säkularisierung in Zweifel ziehen. Sie sehnt sich nach der Sicherheit traditioneller Werte und Institutionen, die in der ewigen Wahrheit Gottes wurzeln. Sogar der Begriff „Fundamentalismus“, der auf der ganzen Welt weithin in Gebrauch ist, entstand in Amerika. Er bezieht sich auf eine zehnbändige Buchreihe mit dem Titel *The Fundamentals*. Sie wurde zwischen 1910 und 1915 privat von zwei Brüdern und Geschäftsleuten veröffentlicht, um heilige Texte zu sammeln, die um die Wende zum 20. Jahrhundert von konservativen evangelikalen Theologen herausgegeben wurden. Der Einfluss der Fundamentalisten war zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich stark, er ist aber nie ganz verschwunden. Während der 1980er und 1990er Jahre hat er sicherlich einen Aufschwung erlebt. Zwar gab die Auflösung der *Moral Majority* von Jerry Falwell 1989 manchen Beobachtern Anlass, den Niedergang des Fundamentalismus zu verkünden – als Parallele zum kommunistischen Satan, dessen Gegnerschaft eine wesentliche Quelle der Legitimation und der Spenden für den Fundamentalismus gewesen war. Aber es wurde schnell offenkundig, dass es sich um die Krise einer Organisation und einer politischen Idee handelte, nicht jedoch um eine Krise der fundamentalistischen Identität.⁵³ Während der 1990er Jahre trat der Fundamentalismus nach dem Sieg Clintons im Präsidentschaftswahlkampf 1992 in den Vordergrund der politischen Szene. Diesmal geschah dies in Form der *Christian Coalition* unter Führung von Pat Robertson und Ralph Reed. Sie hatten nach eigenen Angaben 1,5 Mio. organisierte Mitglieder und verfügten unter der republikanischen Wählerschaft über erheblichen Einfluss. Außerdem scheinen Ideen und Weltanschauung der Fundamentalisten im Amerika des *fin-de-siècle* auf erhebliche Resonanz zu stoßen. So erklärte nach einer nationalen Gallup-Umfrage 1979 ein Drittel der Erwachsenen, sie hätten eine religiöse Bekehrung erfahren; fast die Hälfte glaubte, die Bibel sei unfehlbar; und über 80 %, Jesus Christus sei göttlich.⁵⁴ Natürlich ist Amerika immer schon eine sehr religiöse Gesellschaft gewesen, und das ist es noch immer in weit höherem Maße als etwa Westeuropa oder Japan. Aber diese religiöse Gefühlslage scheint immer mehr die Tonlage einer Erweckungsbewegung anzunehmen und in eine mächtige fundamentalistische Strömung hinein zu treiben. Wie Simpson schreibt:

52 Marsden (1980); Ammerman (1987); Misztal und Shupe (1992b); Wilcox (1992).

53 Lawton (1989); Moen (1992); Wilcox (1992).

54 Lienesch (1993: 1).

Der Fundamentalismus in seiner ursprünglichen Bedeutung besteht aus einer Reihe christlicher Glaubens- und Erfahrungssätze. Dazu gehören (1) die Anerkennung der wortwörtlichen und vollständigen göttlichen Inspiration der Bibel und ihrer Unfehlbarkeit; (2) individuelle Erlösung durch Christus und seine Annahme als persönlichen Heiland (Wiedergeburt) durch Christus' wirkungsvolles stellvertretendes Sühneopfer durch seinen Tod und Auferstehung; (3) die Erwartung der Wiederkunft Christi aus dem Himmel am Ende der Zeiten; (4) die Bekräftigung von orthodoxen protestantisch-christlichen Dogmen wie der Jungfrauengeburt und der Dreifaltigkeit.⁵⁵

Aber der christliche Fundamentalismus ist eine so breite und weit aufgefächerte Strömung, dass er sich einer einfachen Definition widersetzt, die die Abgründe überspannen müsste, die zwischen Pfingstgemeinden und charismatischen Evangelikalen, zwischen *pre-millennial* und *post-millennial*, zwischen Pietisten und Aktionisten klaffen. Zum Glück können wir uns auf die ausgezeichnete, gut dokumentierte wissenschaftliche Synthese amerikanischer fundamentalistischer Schriften und Lehren von Michael Lienesch stützen. Auf dieser Grundlage und mit Hilfe anderer Quellen, die seine Darstellung und Argumente insgesamt bestätigen, will ich versuchen, die wesentlichen Züge christlich-fundamentalistischer Identität zu rekonstruieren.⁵⁶

Wie Lienesch schreibt, „befindet sich im Zentrum des konservativen christlichen Denkens die Vorstellung von der Bekehrung. Dieser Akt des Glaubens und der Vergebung, durch den die Sündigen aus der Sünde in einen Stand ewig wählender Erlösung versetzt werden, bestimmt und formt ihr Selbstgefühl.“⁵⁷ Durch diese persönliche Erfahrung der spirituellen Wiedergeburt wird die gesamte Persönlichkeit umgeformt. Dies wird zum „Ausgangspunkt für die Entwicklung eines Gefühls nicht nur von Autonomie und Identität, sondern auch von gesellschaftlicher Ordnung und politischer Zielstrebigkeit.“⁵⁸ Die Verknüpfung zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft erfolgt über die Wiederherstellung der Familie, der zentralen Institution der Gesellschaft, die einst Zuflucht vor der rauen und feindlichen Welt bot und jetzt in unserer Gesellschaft zerbröckelt. Diese „Festung christlichen Lebens“ muss durch die Betonung des Patriarchalismus neu erbaut werden. Das bedeutet die Heiligkeit der Ehe (Ausschluss von Scheidung und Ehebruch) und vor allem anderen die Herrschaft von Männern gegenüber Frauen (buchstäblich nach biblischem Gebot: 1. Mose 1; Epheser 5.22-23), strikten Gehorsam der Kinder, der

55 Simpson (1992: 26).

56 Zeskind (1986); Jelen (1989, 1991); Barron und Shupe (1992); Lienesch (1993); Riesebrodt (1993); Hicks (1994).

57 Lienesch (1993: 23)

58 Lienesch (1993: 23)

wo nötig durch Schläge erzwungen wird. Schließlich werden die Kinder im Stand der Sünde geboren: „Es ist für Eltern von großem Nutzen, wenn sie einsehen, dass es nur natürlich ist, wenn es ihre Kinder nach Bösem gelüstet“.⁵⁹ Es ist daher entscheidend, dass Kinder in der Familie in der Furcht Gottes und im Respekt vor elterlicher Autorität erzogen werden. Die Familie muss sich dabei auf die Unterstützung durch eine christliche Erziehung in der Schule verlassen können. Es ist eine offenkundige Folge dieser Ansichten, dass die öffentlichen Schulen zum Schlachtfeld zwischen Gut und Böse werden, zwischen der christlichen Familie und den weltlichen Institutionen.

Christen, die es wagen, für diese Prinzipien einzustehen und Gottes Plan gegenüber ihren eigenen unvollkommenen Lebensplänen den Vorzug zu geben, erwartet eine Fülle irdischer Belohnungen. Angefangen mit einem tollen Sexualleben in der Ehe. Das Bestseller-Sexualhandbuch von Tim und Beverly La Haye wird als „vollständig biblisch und praxisnah“⁶⁰ angepriesen und zeigt mit Hilfe von Illustrationen die Freuden der Sexualität, die, wenn sie erst einmal geheiligt und auf die Zeugung hin kanalisiert sind, in voller Übereinstimmung mit dem Christentum stehen. Da können Männer wieder Männer sein. Anders als die gegenwärtigen „Christianettes“ sollten Männer wie Männer aussehen und sich auch so benehmen. Eine weitere christliche Tradition besagt: „Jesus war keine Memme“.⁶¹ Die Kanalisierung der männlichen Aggressivität in einer erfüllten Ehe ist für die Gesellschaft sogar notwendig. So wird Gewalt kontrolliert, und zur Quelle der „protestantischen Arbeitsethik“ und damit wirtschaftlicher Produktivität. Aus dieser Sicht ist sexuelle Sublimierung die Grundlage der Zivilisation. Was Frauen angeht, so sind sie biologisch zur Mutterschaft und zur emotionalen Ergänzung der rationalen Männer bestimmt (soweit Phyllis Schlafly). Ihre Unterordnung wird ihnen helfen, Selbstwertgefühl zu erlangen. Durch Aufopferung machen Frauen ihre Identität unabhängig von Männern geltend. So schreibt Beverly La Haye: „Habt keine Angst, zu geben und zu geben und zu geben“.⁶² Das Ergebnis wird die Rettung der Familie sein, „dieser kleinen Republik, des Fundaments, auf dem die gesamte Gesellschaft steht.“⁶³

Da Rettung und Erlösung garantiert sind, solange der Christ sich nur strikt an die Bibel hält, und in einer stabilen patriarchalischen Familie Halt im Leben findet, werden auch die Geschäfte gut laufen – vorausgesetzt, dass sich die Regierung nicht

59 Beverly La Haye, zit. nach Lienesch (1993: 78).

60 Zit. Nach Lienesch (1993: 56).

61 Edwin L. Cole, zit. nach Lienesch (1993: 63).

62 Beverly La Haye, zit. nach Lienesch (1993: 77).

63 Lienesch (1993: 77); „Republik“ steht hier für „commonwealth“, d. Ü.

in die Wirtschaft einmischt, die selbst verschuldet Armen sich selbst überlässt und die Besteuerung auf akzeptable Grenzen zurückfährt (etwa 10 % des Einkommens). Die christlichen Fundamentalisten scheint der Widerspruch nicht weiter zu stören, dass sie moralisch für Theokratie und ökonomisch für Libertinage eintreten.⁶⁴ Ferner wird Gott den guten Christen in seinem Geschäftsleben unterstützen: Schließlich hat er seine Familie zu versorgen. Nach seiner eigenen Darstellung ist der Führer der Christian Coalition, der bekannte TV-Evangelist Pat Robertson, dafür ein lebendes Beispiel. Nach seiner Bekehrung wandte er sich mit seinem wiedergeborenen Selbstbewusstsein seinen Geschäften zu: „Gott hat mich hier her geschickt, um Ihre Fernsehstation zu kaufen“, und er bot eine Summe „auf der Grundlage von Gottes Vorgaben“: „Der Herr sprach: ‚Biete nicht mehr als zweieinhalb Millionen.‘“⁶⁵ Insgesamt erwies sich das als hervorragendes Geschäft, für das Pat Robertson Gott allwöchentlich in seiner Fernsehsendung „700 Club“ dankte.

Es ist jedoch für eine Einzelperson unmöglich, dem christlichen Pfad zu folgen, denn die Institutionen der Gesellschaft und besonders die Regierung, die Medien und das öffentliche Bildungswesen werden von Humanisten unterschiedlicher Provenienz kontrolliert, die je nach den verschiedenen Ausgaben von Fundamentalismus mit Kommunisten, Bankiers, Häretikern und Juden zu tun haben. Die hinterhältigsten und gefährlichsten Feinde sind Feministinnen und Homosexuelle, denn sie sind es, die die Familie untergraben, die wichtigste Quelle sozialer Stabilität, christlichen Lebens und persönlicher Erfüllung (Phyllis Schlafly sprach von der „Krankheit namens Befreiung der Frau“).⁶⁶ Der Kampf gegen die Abtreibung symbolisiert all die Kämpfe zur Bewahrung der Familie, des Lebens und des Christentums und schafft eine Brücke zu anderen christlichen Glaubensrichtungen. Das ist der Grund, weshalb die *pro-life*-Bewegung die militanteste und einflussreichste Ausdrucksform des christlichen Fundamentalismus in Amerika ist.

Der Kampf muss intensiviert und die nötigen politischen Kompromisse mit der institutionellen Politik müssen erreicht werden, denn die Zeit wird knapp. Das „Ende der Zeiten“ rückt heran, und wir müssen Buße tun und unsere Gesellschaft in Ordnung bringen und bereit sein für die Wiederkunft Jesu Christi, die ein neues Zeitalter eröffnen wird, ein neues Zeitalter von nie dagewesenem Frieden und Wohlstand. Doch gibt es da einen gefährlichen Übergang, denn wir müssen die furchtbare Schlacht von Armageddon bestehen, die im Nahen Osten ihren Ausgang nimmt und sich dann auf die ganze Welt ausdehnt. Israel und das Neue Israel (Amerika) werden am Ende über ihre Feinde siegen, jedoch um einen entsetzlichen

64 Hicks (1994).

65 Bericht von Pat Robertson, zit. nach Lienesch (1993: 40).

66 Zit. nach Lienesch (1993: 71).

Preis und nur, weil auf die Fähigkeit unserer Gesellschaft Verlass ist, sich wieder zu regenerieren. Das ist der Grund, aus dem die Transformation der Gesellschaft (durch christliche Basispolitik) und die Regeneration des Ich (durch ein frommes und familienorientiertes Leben) beide notwendig sind und einander ergänzen.

Wer sind die gegenwärtigen amerikanischen Fundamentalisten? Clyde Wilcox liefert einige interessante Daten über die demografischen Charakteristika der Evangelikalen im Vergleich zur Gesamtbevölkerung 1988.⁶⁷ Wenn man die Charakteristika der doktrinären Evangelikalen betrachtet, so scheint es, dass sie relativ wenig gebildet, arm und einflussreich bei Hausfrauen sind, dass sie häufig im Süden wohnen und signifikant religiöser als der Durchschnitt sind. Weiter halten 100 % von ihnen die Bibel für unfehlbar, verglichen mit 27 % der Gesamtbevölkerung. Nach anderen Quellen⁶⁸ ist neuerdings die Ausbreitung des christlichen Fundamentalismus besonders stark in den Vorstädten des Neuen Südens, des Südwestens und Südkaliforniens, unter Angehörigen der unteren Mittelklasse und Beschäftigten im Dienstleistungsbereich, die vor kurzem in die neuen Vorstädte der schnell expandierenden Ballungsräume gezogen sind. Dies regt Lienesch zu der Hypothese an, dass es sich hier um die „erste modernisierte Generation traditioneller Gruppen“ handeln könne, „die vor kurzem migriert sind und in einer säkularisierten urbanen Gesellschaft an ländlichen Werten festhalten.“⁶⁹ Es hat jedoch den Anschein, als seien Werte, Anschauungen und politische Positionen wichtigere Antriebsmomente für den christlichen Fundamentalismus, als demografische und berufliche Charakteristika oder der Wohnort. Aufgrund umfangreichen Materials zu dieser Frage kommt Wilcox zu dem Schluss, dass „die Daten darauf hindeuten, dass die besten Indikatoren für eine künftige Unterstützung der christlichen Rechten religiöse Identitäten, Doktrinen, Verhaltensweisen, Mitgliedschaften und politische Überzeugungen sind.“⁷⁰ Der Fundamentalismus scheint keine Rationalisierung von Klasseninteressen oder territorialer Verortung zu sein. Er wirkt vielmehr auf den politischen Prozess mit dem Ziel ein, christliche moralische Werte zu verteidigen.⁷¹ Es handelt sich dabei wie bei den meisten Fundamentalismen in der Geschichte um eine reaktive Bewegung mit dem Ziel, soziale und persönliche Identitäten auf die Grundlage von Bildern der Vergangenheit zu stellen und sie auf eine utopische Zukunft zu projizieren, um die unerträgliche Gegenwart zu überwinden.

67 Wilcox (1992).

68 Zit. nach Lienesch (1993).

69 Lienesch (1993: 10).

70 Wilcox (1992: 223).

71 Jelen (1991).

Aber Reaktion worauf? Was ist unerträglich? Es scheint vor allem zwei unmittelbare Quellen des christlichen Fundamentalismus zu geben: die Bedrohung durch die Globalisierung und die Krise des Patriarchalismus.

Wie Myszal und Shupe schreiben, „hat die Dynamik der Globalisierung auf dialektische Weise die Dynamik des Fundamentalismus gefördert.“⁷² Lechner entwickelt die Mechanismen dieser Dialektik genauer:

Im Prozess der Globalisierung sind Gesellschaften als globale Sachverhalte institutionalisiert worden. Als Organisationen funktionieren sie auf säkularisierte Weise; in ihren Beziehungen folgen sie säkularisierten Regeln; kaum eine religiöse Tradition schreibt den weltlichen Gesellschaften in ihrer gegenwärtigen Form transzendente Bedeutung zu ... Nach den Standards der meisten religiösen Traditionen ist institutionalisierte Gesellschaftlichkeit gleichbedeutend mit Götzendienst. Aber das bedeutet, dass das Leben innerhalb der Gesellschaft ebenfalls zur Herausforderung für die traditionelle Religion geworden ist ... Gerade weil die globale Ordnung eine institutionalisierte, normative Ordnung ist, ist es plausibel, dass es zu einer Suche nach „letzten“ Grundlagen kommt, nach einer transzendentalen Wirklichkeit jenseits dieser Welt, die es erlauben würde, diese in Bezug auf das Transzendente klarer zu definieren.⁷³

Ferner hatte die kommunistische Bedrohung die Identifikation zwischen den Interessen der US-Regierung, des Christentums und Amerikas als der auserwählten Nation begründet. Der Zusammenbruch der Sowjetunion und das Entstehen einer neuen globalen Ordnung schaffen nun eine bedrohliche Unsicherheit im Hinblick auf die Kontrolle über das Schicksal Amerikas. Ein wiederkehrendes Thema des christlichen Fundamentalismus in den USA während der 1990er Jahre ist das Eintreten gegen die Kontrolle des Landes durch eine „Weltregierung“. Es wird argumentiert, diese könne die US-Bundesregierung – der eine Komplizenschaft dabei zugeschrieben wird – verdrängen und würde ins Werk gesetzt durch die Vereinten Nationen, den Internationalen Währungsfonds und die Welthandelsorganisation sowie einige weitere internationale Körperschaften. In manchen eschatologischen Schriften kommt diese neue „Weltregierung“ dem Antichrist gleich, und ihre Symbole einschließlich des Mikrochips sind das Mal des apokalyptischen Tieres, das das „Ende der Zeiten“ verkündet. Die Konstruktion der christlich-fundamentalistischen Identität scheint ein Versuch zu sein, die Kontrolle über das Leben und über das Land wieder zu beanspruchen, in unmittelbarer Reaktion auf die Prozesse der Globalisierung, die sich in Wirtschaft und Medien zunehmend bemerkbar machen.

72 Myszal und Shupe (1992a: 8).

73 Lechner (1991: 276f).

Die wichtigste Quelle des christlichen Fundamentalismus der 1980er und 1990er Jahre ist jedoch vermutlich die Reaktion auf die Herausforderung, die sich gegen den Patriarchalismus richtete, und die von den Revolten der 1960er Jahre ausging und Ausdruck fand in der Frauen-, Lesben- und Schwulenbewegung.⁷⁴ Außerdem ist diese Schlacht nicht rein ideologisch. Die amerikanische patriarchalische Familie befindet sich wirklich in einer Krise. Dafür sprechen alle Indikatoren: Scheidungs- und Trennungsraten, Gewalt in der Familie, uneheliche Kinder, späte Heiraten und abnehmende Bereitschaft zur Mutterschaft, Lebensstile von Singles, schwulen und lesbischen Paaren und die weit verbreitete Ablehnung der patriarchalen Autorität (s. Kap. 4). Es gibt eine offenkundige Reaktion von Männern, die ihre Privilegien verteidigen, wozu die göttliche Legitimität am ehesten geeignet ist, nachdem ihre Rolle als einzige Brotverdiener zurückgegangen ist und so die materiellen und ideologischen Grundlagen des Patriarchalismus untergraben wurden. Aber es gibt noch etwas anderes, was Männer, Frauen und Kinder gemeinsam haben. Eine tief sitzende Furcht vor dem Unbekannten, die besonders stark ist, wenn es bei dem Unbekannten um die alltägliche Grundlage des persönlichen Lebens geht. Unfähig, unter dem säkularen Patriarchalismus zu leben, aber verschreckt durch die Einsamkeit und Unsicherheit in einer individualistischen, durch wilde Konkurrenz geprägten Gesellschaft, in der die Familie als Mythos und als Realität den einzigen sicheren Hort darstellte, flehen viele Männer, Frauen und Kinder zu Gott, sie in den Stand der Unschuld zurückzusetzen, in dem sie sich unter Gottes Gesetz mit einem wohlwollenden Patriarchalismus zufrieden geben könnten. Und durch das gemeinsame Gebet werden sie wieder fähig, zusammen zu leben. Das ist der Grund, weshalb der amerikanische christliche Fundamentalismus zutiefst durch die Charakteristika der amerikanischen Kultur geprägt ist, durch ihren familistischen Individualismus, durch ihren Pragmatismus und durch die personalisierte Beziehung zu Gott und zu Gottes Plan als Methode zur Lösung persönlicher Probleme in einem zunehmend unvorhersagbaren und unkontrollierbaren Leben. Als ob das fundamentalistische Gebet durch die Gnade Gottes die Wiederherstellung der verloren gegangenen amerikanischen Lebensart (*American Way of Life*) erlangen werde, wenn die Sünder nur bereit sind zu Reue und christlichem Zeugnis.

74 Lamberts-Bendroth (1993).

Nationen und Nationalismus im Zeitalter der Globalisierung: Vorgestellte Gemeinschaften oder gemeinschaftsorientierte Vorstellungen?

*Erst wenn wir alle – wir alle – unser Gedächtnis wieder
erlangen, werden wir in der Lage sein, wir und sie,
aufzuhören, Nationalisten zu sein.*

Rubert de Ventos, *Nationalismos*⁷⁵

Das Zeitalter der Globalisierung ist auch das Zeitalter des Wiederaufkommens des Nationalismus. Das kommt sowohl in der Herausforderung gegenüber etablierten Nationalstaaten zum Ausdruck, als auch in der weit verbreiteten (Re-) Konstruktion von Identität auf der Grundlage einer Nationalität, die es stets dem Fremden gegenüber zu behaupten gilt. Diese historische Tendenz hat manche Beobachter überrascht, nachdem man doch den Nationalismus aus drei Gründen für tot erklärt hatte: wegen der Globalisierung der Wirtschaft und der Internationalisierung der politischen Institutionen; wegen des Universalismus einer weitgehend gemeinsamen Kultur, die über elektronische Medien, Erziehung, Alphabetisierung, Urbanisierung und Modernisierung verbreitet wird; und wegen des Angriffs der Wissenschaft auf den Begriff der Nationen selbst, die in der milden Version anti-nationalistischer Theorie zu „vorgestellten Gemeinschaften“,⁷⁶ oder aber in Gellners eindringlicher Formulierung sogar zu „willkürlichen historischen Erfindungen“ erklärt wurden,⁷⁷ die durch Eliten und die von ihnen beherrschten Bewegungen auf dem Weg zum Aufbau des modernen Nationalstaates geschaffen wurden. Für Gellner sind denn auch „Nationalismen einfach jene Tribalismen – oder auch jede andere Art von Gruppe –, denen es durch Glück, Anstrengung oder Zufall gelingt, unter modernen Bedingungen zu einer durchsetzungsfähigen Macht zu werden“.⁷⁸ Erfolg bedeutet sowohl für Gellner als auch für Hobsbawm⁷⁹ den Aufbau eines modernen, souveränen Nationalstaates. So erfinden aus dieser Sicht nationalistische Bewegungen als Rationalisierung der Interessen einer bestimmten Elite eine nationale Identität, die im Erfolgsfall im Nationalstaat symbolisiert wird und dann durch Propaganda unter seinen Untertanen bis zu dem Punkt verbreitet wird, wo die „Volksgenossen“ bereit sind, für ihre Nation zu sterben. Hobsbawm berücksichtigt die historischen

75 Rubert de Ventos (1994: 241); nach der Übersetzung von Castells; d. Ü.

76 Anderson (1983).

77 Gellner (1983: 56).

78 Gellner (1983: 87); nach Gellner (1991: 132)

79 Hobsbawm (1992).

Belege dafür, dass Nationalismus von unten her auftrat, auf der Grundlage gemeinsamer sprachlicher, territorialer, ethnischer, religiöser und historischer Attribute. Aber er bezeichnet dies als „Protonationalismus“, denn nur von dem Zeitpunkt an, zu dem der Nationalstaat konstituiert ist, treten Nationen und Nationalismus ins Leben, entweder als Ausdruck dieses Nationalstaates, oder aber als gegen ihn im Namen eines künftigen Staates gerichtete Herausforderung. Die Explosion des Nationalismus an diesem Jahrtausendende, die eng mit der Schwächung bestehender Nationalstaaten verbunden ist, fügt sich nicht gut in dieses Modell ein, das Nationen und Nationalismus an das Auftreten und die Konsolidierung des modernen Nationalstaates in der französischen Revolution bindet, die in einem Großteil der Welt als ihre Gründungsform fungierte. Doch einerlei. Für Hobsbawm ist dieses offenbare Wiederaufbrechen tatsächlich das historische Resultat der ungelösten nationalen Probleme, die durch die territoriale Neustrukturierung Europas zwischen 1918 und 1921 geschaffen wurden.⁸⁰ Wie aber David Hooson in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen globalen Überblicksband *Geography and National Identity* schreibt,

wird die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in die Geschichte eingehen als ein neues Zeitalter überhandnehmender und sich ausbreitender Nationalismen von dauerhafterer Art als die schrecklichen und jetzt gebannten Tyranneien, die unser Jahrhundert ebenfalls charakterisiert haben ... Der Drang, seine Identität auszudrücken und für sie nachvollziehbar Anerkennung durch andere zu bekommen, wird immer ansteckender und muss selbst in der eingeschrumpften und offenbar sich homogenisierenden Hightech-Welt am Ende des 20. Jahrhunderts als elementare Kraft zur Kenntnis genommen werden.⁸¹

Und wie Eley und Suny in der Einleitung zu ihrem aufschlussreichen Sammelband *Becoming National* schreiben:

Schließt die Betonung von Subjektivität und Bewusstsein jegliche „objektive“ Grundlage für die Existenz von Nationalität aus? Eindeutig wäre eine solch radikal subjektivistische Sichtweise absurd. Die meisten erfolgreichen Nationalismen setzen eine vorherige Gemeinsamkeit von Territorium, Sprache oder Kultur voraus, die das Rohmaterial für das intellektuelle Projekt der Nationalität liefern. Jedoch sollten diese vorgängigen Gemeinschaften nicht „naturalisiert“ werden, als hätten sie auf irgendeine essenzielle Weise schon immer bestanden oder einfach eine Geschichte vorweggenommen, die sich noch ereignen sollte ... Kultur ist in den meisten Fällen nicht das, was Menschen gemeinsam haben, sondern das, worüber sie sich entscheiden zu kämpfen.⁸²

80 Hobsbawm (1992: 131-162)

81 Hooson (1994b: 2f).

82 Eley und Suny (1996: 9).

Ich meine, dass die Inkongruenz zwischen manchen Sozialtheorien und der gegenwärtigen Praxis von der Tatsache herrührt, dass Nationalismus und Nationen ein eigenes Leben führen, das unabhängig ist von Staatlichkeit, obwohl es in kulturelle Konstrukte und politische Projekte eingebettet ist. Wie groß die Attraktivität des einflussreichen Konzeptes von „vorgestellten Gemeinschaften“ auch sein mag, so ist es doch entweder banal oder empirisch unzulänglich. Für Sozialwissenschaftler offenkundig, wenn es bedeutet, dass alle Gefühle der Zugehörigkeit, jede Verehrung von Ikonen kulturell konstruiert sind. Nationen sind da wohl keine Ausnahme. Die Gegenüberstellung von „wirklichen“ und „vorgestellten“ Gemeinschaften ist analytisch wenig hilfreich über das löbliche Bemühen hinaus, Ideologien des essenzialistischen Nationalismus vom Schlage Michelets zu entmystifizieren. Aber wenn dies, wie ausdrücklich in Gellners Theorie des Nationalismus gesagt wird, bedeuten soll, Nationen seien bloße ideologische Kunstprodukte, die von Intellektuellen durch willkürliche Manipulation historischer Mythen im Interesse sozialer und wirtschaftlicher Eliten verfertigt worden seien, dann scheinen die historischen Fakten einen solch exzessiven Dekonstruktivismus Lügen zu strafen.⁸³ Gewiss sind Ethnizität, Religion, Sprache, Territorium allein nicht ausreichend, um Nationen zu begründen und Nationalismus hervorzurufen. Gemeinsame Erfahrung ist es: Die Vereinigten Staaten ebenso wie Japan sind Länder mit einer starken nationalen Identität, und die meisten ihrer Staatsangehörigen empfinden und äußern starke nationale Gefühle. Dennoch ist Japan eines der ethnisch homogensten Länder auf der Erde, und die Vereinigten Staaten sind eines der ethnisch heterogensten. Aber in beiden Fällen gibt es eine gemeinsame Geschichte und ein gemeinsames Projekt, und ihre historischen Erzählungen bauen auf eine Erfahrung auf, die in sozialer, ethnischer und territorialer Hinsicht und ebenso nach Geschlecht⁸⁴ unterschiedlich ist, aber dennoch aus vielen Gründen dem Volk eines jeden Landes gemeinsam. Andere Nationen und Nationalismen haben keine moderne nationale Staatlichkeit erreicht – etwa Schottland, Katalonien, Quebec, Kurdistan, Palästina – und doch zeigen sie, und zwar in einigen Fällen seit Jahrhunderten, eine starke kulturell-territoriale Identität, die sich in einem Nationalcharakter ausdrückt.

Demnach müssen vier analytische Gesichtspunkte betont werden, wenn man über den gegenwärtigen Nationalismus im Hinblick auf Sozialtheorien des Nati-

83 Moser (1985); Smith (1986); Johnston u. a. (1988); Touraine (1988); Perez-Argote (1989); Chatterjee (1993); Blas Guerrero (1994); Hooson (1994b); Rubert de Ventos (1994); Eley und Suny (1996).

84 Hier und im Folgenden wird, soweit nicht anders angegeben, der im Englischen für das soziale Geschlecht eingeführte Terminus „gender“ mit „Geschlecht“ wiedergegeben; d. Ü.

onalismus spricht. Erstens kann der gegenwärtige Nationalismus auf den Aufbau eines souveränen Nationalstaates hin orientiert sein oder auch nicht, und daher sind Nationen historisch und analytisch Gebilde, die vom Staat unabhängig sind.⁸⁵ Zweitens sind Nationen und Nationalstaaten historisch nicht auf den modernen Nationalstaat beschränkt, wie er sich in Europa in den zweihundert Jahren nach der französischen Revolution herausgebildet hat. Die augenblickliche politische Erfahrung scheint gegen die Vorstellung zu sprechen, der Nationalismus sei ausschließlich mit der Periode der Herausbildung des modernen Nationalstaates verbunden, mit einem Höhepunkt im 19. Jahrhundert, der im Entkolonisierungsprozess Mitte des 20. Jahrhunderts durch den Import des westlichen Nationalstaates in die Dritte Welt nachgeahmt worden sei.⁸⁶ Diese modische Behauptung ist, wie Chatterjee argumentiert, einfach eurozentrisch.⁸⁷ Und Panarin schreibt:

Das Missverständnis des Jahrhunderts war die Vermengung der Selbstbestimmung von Menschen mit der Selbstbestimmung der Nation. Die mechanische Übertragung bestimmter westeuropäischer Prinzipien auf den Boden nichteuropäischer Kulturen setzt häufig Monster in die Welt. Eines dieser Ungeheuer war der Begriff der nationalen Souveränität, als er auf nichteuropäischen Boden verpflanzt wurde ... Der Synkretismus des Begriffs der Nation im politischen Lexikon Europas hindert die Europäer an den äußerst wichtigen Unterscheidungen zwischen „Volkssoveränität“, „nationaler Souveränität“ und „Rechten eines Volkes“.⁸⁸

Die Analyse Panarins wird denn auch zur Jahrtausendwende durch die Entwicklung nationalistischer Bewegungen in vielen Gegenden der Welt bestätigt. Sie zeigen eine große Vielfalt kultureller Orientierungen und verfolgen vielerlei politische Projekte.

Drittens ist Nationalismus nicht zwangsläufig ein Elite-Phänomen, und in Wirklichkeit ist Nationalismus heutzutage in den meisten Fällen eine Reaktion gegen die globalen Eliten. Natürlich sind die Führungsgruppen wie in allen sozialen Bewegungen meist gebildeter und eher lese- sowie in unserer Zeit computerkundig als die Volksmassen, die sich durch nationalistische Ziele in Bewegung setzen lassen. Aber damit sind Wirkung und Bedeutung von Nationalismus nicht auf die Mobilisierung der Massen durch Eliten im eigenen Interesse dieser Eliten beschränkt. Wie Smith mit offensichtlichem Bedauern schreibt:

85 Keating (1995).

86 Badie (1992).

87 Chatterjee (1993).

88 Panarin (1994/1996: 37).

Durch eine Gemeinsamkeit von Geschichte und Schicksal können Erinnerungen wachgehalten werden, und Taten können ihren Glanz bewahren. Denn nur in der Kette der Generationen derer, die ein historisches und quasi-familiäres Band vereint, können Individuen hoffen, in Zeiten rein irdischer Horizonte ein Gefühl der Unsterblichkeit zu erlangen. In diesem Sinne erscheinen die Herausbildung der Nationen und der Aufstieg ethnischer Nationalismen eher als die Institutionalisierung von „Ersatzreligion“ denn als eine politische Ideologie. Und deshalb sind sie weit dauerhafter und wirkungsmächtiger, als wir zugestehen möchten.⁸⁹

Viertens ist der zeitgenössische Nationalismus eher reaktiv als initiativ und daher eher kulturell als politisch. Es geht ihm eher um die Verteidigung einer bereits institutionalisierten Kultur als um die Schaffung oder Verteidigung eines Staates. Wenn neue politische Institutionen geschaffen oder wieder geschaffen werden, so sind sie Verteidigungsbollwerke der Identität und nicht Startrampen der politischen Souveränität. Das ist der Grund, weshalb ich meine, dass KosakuYoshinos Analyse des kulturellen Nationalismus in Japan ein angemessenerer Ausgangspunkt für die theoretische Erarbeitung eines Verständnisses des gegenwärtigen Nationalismus ist:

Kultureller Nationalismus zielt darauf ab, die nationale Gemeinschaft dadurch wiederherzustellen, dass die kulturelle Identität eines Volkes geschaffen, bewahrt und gestärkt wird, wenn ihr Mangel oder ihre Gefährdung wahrgenommen werden. Der kulturelle Nationalist betrachtet die Nation als ein Produkt ihrer einzigartigen Geschichte und Kultur und als eine Solidargemeinschaft, die mit einzigartigen Eigenschaften ausgestattet ist. Kurz, dem kulturellen Nationalismus geht es um die Besonderheit der kulturellen Gemeinschaft als Wesen einer Nation.⁹⁰

Demnach wird der Nationalismus von den Eliten ebenso wie von den Massen durch soziale Aktion und Reaktion geschaffen, wie Hobsbawm gegenüber Gellners Betonung der „Hochkultur“ als des ausschließlichen Ursprungs von Nationalismus argumentiert. Aber abweichend von der Meinung Hobsbawms oder Andersons lässt sich der Nationalismus als Quelle von Identität nicht auf eine bestimmte historische Periode, noch ausschließlich auf die Mechanismen des modernen Nationalstaates einschränken. Wenn man Nationen und Nationalismen auf den Prozess der Schaffung des Nationalstaates begrenzt, so wird es unmöglich, das Zusammenfallen des Aufstiegs des postmodernen Nationalismus und des Niedergangs des Nationalstaates zu erklären.

89 Smith (1989/1996: 125).

90 Yoshino (1992: 1).

Rubert de Ventos hat in einer aktualisierten und verfeinerten Version der klassischen Sichtweise von Deutsch⁹¹ eine komplexere Theorie vorgelegt, die das Entstehen nationaler Identität durch die historische Interaktion von vier Faktorenreihen verstehen will: *primäre Faktoren* wie Ethnizität, Territorium, Sprache, Religion und Ähnliches; *generative Faktoren* wie die Entwicklung von Kommunikation und Technologie, die Herausbildung von Städten und die Entstehung moderner Armeen und zentralisierter Monarchien; *induzierte Faktoren* wie die Kodifizierung von Sprache in offiziellen Grammatiken, das Wachstum der Bürokratien und die Schaffung eines nationalen Erziehungswesens; schließlich *reaktive Faktoren*, also die Verteidigung von Identitäten und Interessen, die durch eine herrschende soziale Gruppe oder einen institutionellen Apparat unterdrückt oder zurückgedrängt worden sind, was dazu führt, dass im kollektiven Gedächtnis der Menschen nach alternativen Identitäten gesucht wird.⁹² Welche Faktoren bei der Herausbildung eines jeden einzelnen Nationalismus welche Rolle spielen, ist abhängig vom jeweiligen historischen Kontext, von den Materialien, die dem kollektiven Gedächtnis zur Verfügung stehen und von den Auseinandersetzungen zwischen einander widerstreitenden Machtstrategien. Demnach ist der Nationalismus tatsächlich kulturell und auch politisch konstruiert; worauf es theoretisch ebenso wie praktisch aber wirklich ankommt, ist dieselbe Frage, die sich für jedwede Identität stellt: wie, woraus, von wem und wozu er konstruiert wird.

In diesem *fin de siècle* steht die Explosion von Nationalismen, von denen einige multinationale Staaten dekonstruieren, andere pluri-nationale Gebilde schaffen, nicht mit dem Aufbau klassischer, souveräner moderner Staaten in Zusammenhang. Vielmehr tritt der Nationalismus als wichtige Kraft auf, die hinter der Bildung von Quasi-Staaten steht; das bedeutet politische Gebilde mit geteilter Souveränität, entweder in Form eines forcierten Föderalismus (wie in der noch unabgeschlossenen (Re-)Konstitution Kanadas oder wie in der Nation von Nationalitäten, die in der spanischen Verfassung von 1978 verkündet und in ihrer Praxis während der 1990er Jahre erheblich ausgedehnt wurde); oder im internationalen Multilateralismus (wie in der Europäischen Union oder in der Neuaushandlung der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten der ehemaligen Sowjetrepubliken). Zentralisierte Nationalstaaten, die sich dieser Tendenz nationalistischer Bewegungen auf der Suche nach Quasi-Staatlichkeit als neuer historischer Tatsache widersetzen (wie Indonesien, Nigeria, Sri Lanka oder selbst Indien), können durchaus einem tödlichen Irrtum zum Opfer fallen, nämlich die Nation dem Staat zu assimilieren; das musste auch ein so starker Staat wie Pakistan nach der Sezession von Bangladesh erfahren.

91 Deutsch (1953); Rubert de Ventos (1994).

92 Rubert de Ventos (1994: 139-200).

Um die Komplexität der (Re-)Konstruktion nationaler Identität in unserem neuen historischen Kontext genauer kennen zu lernen, werde ich in aller Kürze zwei Fallbeispiele näher betrachten. Sie repräsentieren die beiden Pole der Dialektik, die ich für diese Periode als charakteristisch betrachten möchte: die Dekonstruktion eines zentralisierten, multinationalen Staates, der früheren Sowjetunion, und die darauf folgende Entstehung von Gebilden, die ich als Quasi-Nationalstaaten betrachte; und den nationalen Quasi-Staat, der in Katalonien durch die doppelte Bewegung des Föderalismus in Spanien und des Konföderalismus in der Europäischen Union entstanden ist. Wenn ich die Analyse mit diesen beiden Fallstudien veranschaulicht habe, gebe ich einige Hinweise zu den neuen historischen Wegen des Nationalismus als erneuerter Quelle kollektiver Identität.

Nationen gegen den Staat: das Auseinanderbrechen der Sowjetunion und die Gemeinschaft Unmöglicher Staaten (*Sodružestvo Nevozmožnych Gosudarstv*)

Das russische Volk in den Städten und Dörfern, halbwilde Tiere, dumm, geradezu furchteinflößend, wird sterben, um einem neuen Menschengeschlecht Platz zu machen.

Maxim Gorki, „Über die russische Bauernschaft“⁹³

Die Revolte seiner konstitutiven Nationen gegen den Sowjetstaat war ein wesentlicher, wenn auch nicht der einzige Faktor für den überraschenden Zusammenbruch der Sowjetunion, wie neben anderen Wissenschaftlern Hélène Carrère d'Encausse und Ronald Grigor Suny meinen.⁹⁴ Ich werde (in Band III) das komplexe Geflecht aus Wirtschaft, Technologie, Politik und nationaler Identität analysieren, die *zusammengenommen* eine der außerordentlichsten Entwicklungen in der Geschichte erklären, in der die russischen Revolutionen die politische Spanne des 20. Jahrhunderts sowohl eröffnet als auch abgeschlossen haben. Wenn man jedoch die Herausbildung nationaler Identität und ihre neuen Konturen in den 1990er Jahren behandelt, ist es unverzichtbar, sich mit der sowjetischen Erfahrung und ihrem Nachspiel auseinanderzusetzen. Dies ist nämlich ein besonders geeignetes Feld, um das Zusammenspiel zwischen Nationen und dem Staat zu beobachten – zwei Gebilde, die meiner Ansicht nach historisch und analytisch zu unterscheiden sind. Der nationalistischen Revolte gegen die Sowjetunion kommt sogar besondere

93 1922, in *SSR vnutrennie protivorečija*, Izdanija Tñalidze, 1987: 128, zit. Nach Carrère d'Encausse (1993: 173).

94 Carrère d'Encausse (1993); Suny (1993).

Bedeutung zu, weil dies einer der wenigen modernen Staaten war, der explizit als pluri-nationaler Staat aufgebaut war, wobei die Nationalität sowohl als persönliche Eigenschaft anerkannt war – jede Sowjetbürgerin und jeder Sowjetbürger hatte eine zugeschriebene Nationalität im Pass eingetragen – wie auch Ausdruck in der territorialen Verwaltungsgliederung der Sowjetunion fand. Der Sowjetstaat war in ein komplexes System von Unionsrepubliken, Gauen (*kraj*), und autonomen nationalen Kreisen (*okrug*) gegliedert, wobei jede Republik noch mehrere Gebiete (*oblast*) umfasste. Jede Unionsrepublik wie auch die Autonomen Republiken innerhalb der Unionsrepubliken beruhten auf dem Prinzip des nationalen Territoriums. Dieser institutionelle Aufbau war keine bloße Fiktion. Sicherlich wurden autonome nationale Bestrebungen, die im Widerspruch zum Willen der Kommunistischen Partei standen, rücksichtslos unterdrückt. Das geschah vor allem während der stalinistischen Periode, und Millionen von Ukrainern, Esten, Letten, Litauern, Wolgadeutschen, Krimtataren, Tschetschenen, Mescheten, Inguschen, Balkaren, Karatschaiern und Kalmüken wurden nach Sibirien und Zentralasien deportiert, um sie an einer Kollaboration mit den deutschen Invasoren oder anderen potenziellen Feinden zu hindern, oder einfach, um Land für strategische staatliche Projekte frei zu bekommen. Doch das geschah aus unterschiedlichen, oft willkürlichen Gründen auch Millionen von Russen. Aber die Wirklichkeit einer auf Nationalitäten beruhenden Verwaltungsgliederung ging über symbolische Ernennungen von Angehörigen nationaler Eliten auf führende Positionen in der Republikverwaltung hinaus.⁹⁵ Strategien der Nativisierung (*korenizacija*) wurden bis in die 1930er Jahre von Lenin und Stalin unterstützt und in den 1960er Jahren erneuert. Sie förderten eingeborene Sprachen und Gebräuche, führten Programme zur positiven Diskriminierung durch, was die Rekrutierung und Beförderung nicht-russischer Nationalitäten im Rahmen der Staats- und Parteiapparate der Republiken sowie in den Bildungsinstitutionen und auch die Entwicklung nationaler kultureller Eliten begünstigte – natürlich unter der Bedingung, dass sie sich der Sowjetmacht unterwarfen. Wie Suny schreibt:

In der gewaltigen nationalistischen Rhetorik geht jedes Gefühl dafür verloren, bis zu welchem Grad die langen und schwierigen Jahre der Herrschaft der Kommunistischen Partei in Wirklichkeit den Prozess des „Schaffens von Nationen“ aus der vorrevolutionären Zeit fortsetzten ... Dabei wurden ethnische Solidarität und nationales Bewusstsein in den nichtrussischen Republiken verstärkt, wenn auch die vollständige Formulierung eines nationalen Programms durch die Bedingung der Konformität mit der verordneten politischen Ordnung verhindert wurde.⁹⁶

95 Slezkine (1994).

96 Suny (1993: 101, 130).

Die Gründe für diese auffällige Offenheit gegenüber nationaler Selbstbestimmung, die mit dem Recht der Republiken auf Sezession von der Union auch in der sowjetischen Verfassung verankert war, gehen weit in die Geschichte und Strategie des Sowjetstaates zurück.⁹⁷ Der sowjetische pluri-nationale Föderalismus war das Ergebnis intensiver politischer und ideologischer Debatten während der Revolutionszeit. Ursprünglich hatte die bolschewistische Position in Übereinstimmung mit dem marxistischen Denken die Bedeutung der Nationalität als eines wichtigen Kriteriums zum Aufbau des neuen Staates gelehnt: Der proletarische Internationalismus sollte die „künstlichen“ oder „sekundären“ nationalen Unterschiede zwischen den Arbeiterklassen überwinden, die durch imperialistische Interessen zur Teilnahme an blutigen interethnischen Konfrontationen manipuliert worden waren, wie sich dies im Ersten Weltkrieg gezeigt hatte. Im Januar 1918 überzeugte jedoch die dringende Notwendigkeit, im Bürgerkrieg und für den Widerstand gegen die ausländische Invasion militärische Verbündete zu finden, Lenin, nachdem er die Lebhaftigkeit des nationalen Bewusstseins beobachtet hatte, von der Notwendigkeit, die Unterstützung der nationalistischen Kräfte außerhalb Russlands, besonders in der Ukraine zu gewinnen. Der Dritte All-Russische Sowjetkongress verabschiedete die „Deklaration der Rechte der arbeitenden und unterdrückten Völker“, wodurch die Ruinen des Russischen Reiches in „die brüderliche Union der Sowjetrepubliken Russlands, die sich in freier Weise auf einer internen Grundlage zusammenschließen,“ transformiert wurden. Dieser „internen Föderalisierung“ fügten die Bolschewiki im April den Aufruf zur „externen Föderalisierung“ anderer Nationen hinzu. Dabei wurden ausdrücklich die Völker Polens, der Ukraine, der Krim, Transkaukasiens, Turkestans, Kirgisistans „und andere“ genannt.⁹⁸ Der springende Punkt der ganzen Debatte war das Prinzip, nach dem die nationale Identität in dem neuen föderalen Staat anerkannt werden sollte. Die Bundisten und andere sozialistische Strömungen wünschten, dass nationale Kulturen ohne territoriale Abgrenzung in der gesamten staatlichen Struktur anerkannt würden; denn das Ziel der Revolution bestehe genau in der Überwindung der althergebrachten Bindungen von Ethnizität und Territorium im Interesse eines neuen, sozialistischen Universalismus auf Klassengrundlage. Dieser Ansicht stellten Lenin und Stalin das Prinzip der Territorialität als Grundlage der nationalen Existenz entgegen. Das Ergebnis war die vielschichtige nationale Struktur des sowjetischen Staates: Nationale Identität wurde in den Regierungsinstitutionen anerkannt. Aber nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus würde diese Vielfalt territorialer Subjekte unter der Kontrolle der herrschenden Apparate der sowjetischen Kommunistischen Partei und des Sowjetstaates stehen.

97 Pipes (1954); Conquest (1967); Carrère d'Encausse (1987); Suny (1993); Slezkine (1994).

98 Singh (1982: 61).

Also lag der Sowjetunion eine doppelte Identität zugrunde: einerseits ethnisch-nationale Identitäten (einschließlich russisch); andererseits sowjetische Identität als das Fundament der neuen Gesellschaft: *soveckijnarod*, das Sowjetvolk, sollte die neue kulturelle Identität sein, die im historischen Horizont des kommunistischen Aufbaus erreicht werden sollte.

Es gab auch strategische Gründe für diese Bekehrung proletarischer Internationalisten zu territorialen Nationalisten. A.M. Salmin hat ein interessantes Modell zur Interpretation, der leninistisch-stalinistischen Strategie vorgelegt, auf der der sowjetische Föderalismus basierte.⁹⁹ Die Sowjetunion war ein zentralisiertes, aber flexibles institutionelles System, dessen Struktur offen und anpassungsfähig bleiben sollte, um neue Länder als Unionsmitglieder aufzunehmen, wenn die Sache des Kommunismus sich auf der ganzen Welt durchsetzen würde. Fünf konzentrische Ringe wurden entworfen, sowohl als Sicherheitszonen wie als Expansionswellen des Sowjetstaates als der Avantgarde der Revolution. Die erste dieser Zonen waren Russland und seine Satelliten-Republiken, die in der RSFSR organisiert waren. Paradoxerweise war Russland mit der Russischen Föderation die einzige Republik ohne eine autonome Kommunistische Partei, es gab keinen Präsidenten des Obersten Sowjets dieser Republik, und ihre republikanischen Institutionen waren am wenigsten ausgebildet: Dies war die exklusive Domäne der sowjetischen Kommunistischen Partei. Um diese Bastion sicherer zu machen, hatte Russland keine Landgrenzen zu der potenziell aggressiven kapitalistischen Welt. Daher wurden um Russland herum in den äußeren Gebieten der Sowjetunion Sowjetrepubliken organisiert. Sie sollten zugleich die Sowjetmacht und die nationale Unabhängigkeit schützen. Deshalb wurden manche ethnisch bestimmten Gebiete wie Aserbaidshan zu Sowjetrepubliken, weil sie an die Außenwelt grenzten, während andere, die ihrer ethnischen Zusammensetzung nach genauso deutlich herausgehoben waren, wie etwa Tschetschenien, innerhalb der Russischen Föderation gehalten wurden. Sie lagen nämlich geografisch dem Zentrum näher. Den dritten Ring der sowjetischen Geopolitik bildeten die Volksdemokratien unter sowjetischer Militärmacht. Das galt ursprünglich für Chiwa, Buchara, die Mongolei und Tannu-Tuva. Sie wurden zu Vorläufern für die Einbeziehung Osteuropas nach dem Zweiten Weltkrieg. Der vierte Ring bestand aus den entfernt liegenden sozialistischen Ländern, wie Jahre später Cuba, Nordkorea oder Vietnam. China wurde zu keinem Zeitpunkt als Teil dieser Kategorie betrachtet, weil man der künftigen Macht Chinas zutiefst misstrauete. Schließlich bildeten verbündete progressive Regierungen und revolutionäre Bewegungen auf der ganzen Welt den fünften Ring. Ihre Möglichkeiten würden davon abhängen, dass sie die Balance zwischen ihrem Internationalismus (also

99 Salmin (1992).

ihrer pro-sowjetischen Haltung) und ihrer nationalen Glaubwürdigkeit hielten. Es war die ständige Spannung zwischen dem auf die Klasse gegründeten Universalismus der kommunistischen Utopie und den geopolitischen Interessen, die auf den ethnisch-nationalen Problemen möglicher Bündnispartner beruhten, welche die Schizophrenie der sowjetischen Politik in der nationalen Frage begründete.

Das Ergebnis dieser Widersprüche, die während der gesamten qualvollen Geschichte der Sowjetunion Bestand hatten, war der zusammenhanglose Flickenteppich von Völkern, Nationalitäten und staatlichen Institutionen.¹⁰⁰ Die über hundert Nationalitäten und ethnischen Gruppen der Sowjetunion wurden über ihren gesamten unermesslichen Raum hinweg verteilt, entsprechend geopolitischer Strategien, kollektiver Strafaktionen und Belohnungen und individueller Einfälle. So wurde das armenisch besiedelte Berg-Karabach von Stalin Aserbaidschan zugeschlagen, um der Türkei zu Gefallen zu sein, indem man ihre Erzfeinde der Kontrolle der Azeris, eines Turkvolkes unterstellte; die Wolga-Deutschen landeten in Kasachstan, in dessen nördlichem Gebiet sie jetzt die treibende wirtschaftliche Kraft sind, wobei sie von deutschen Hilfeleistungen unterstützt werden, die sie aus Deutschland heraushalten sollen; Kosaken-Siedlungen breiteten sich in Sibirien und im Fernen Osten aus; die Osseten wurden zwischen Russland (Norden) und Georgien (Süden) aufgespalten, während die Inguschen auf Tschetschenien, Nord-Ossetien und Georgien verteilt wurden; die Krim, die die Russen den Tataren 1783 abgenommen hatten und von wo die Tataren während des Zweiten Weltkrieges von Stalin deportiert worden waren, wurde von Chruschtschow, der selbst Ukrainer war, 1954 angeblich nach einer sehr trinkfreudigen Nacht der Ukraine angegliedert, um die 300-jährige russisch-ukrainische Freundschaft zu feiern. Außerdem wurden Russen über das gesamte Territorium der Sowjetunion verschickt, zumeist als Facharbeiter oder eifrige Pioniere, manchmal als Herrscher, manchmal als Verbannte. Als sich die Sowjetunion auflöste, hielt das Prinzip der territorialen Nationalität Millionen von plötzlich „ausländischen Staatsangehörigen“ in den neuerlich unabhängig gewordenen Republiken in der Falle. Das Problem scheint besonders für die 25 Mio. Russen akut zu sein, die außerhalb der neuen russischen Grenzen leben.

Eine der Paradoxien des sowjetischen Föderalismus besteht darin, dass Russland wahrscheinlich die am meisten diskriminierte Nationalität von allen war. Die Russische Föderation besaß eine viel geringere Autonomie vom sowjetischen Zentralstaat als irgendeine andere Republik. Regionalökonomische Analysen zeigten, dass es grob gesprochen einen Nettotransfer von Reichtum, Ressourcen und Fertigkeiten aus Russland in die übrigen Republiken gab (Sibirien, das am deutlichsten ethnisch russische Gebiet innerhalb der Russischen Föderation, war die wesentliche Quelle

100 Kozlov (1988); Suny (1993); Slezkine (1994)

von Exporten und damit von harter Währung für die Sowjetunion).¹⁰¹ Unter den nationalen Identitäten wurden russische Geschichte, Religion und traditionelle Identität zum Hauptziel der sowjetischen kulturellen Repression, wie dies in den 1980er Jahren von russischen Schriftstellern und Intellektuellen wie Lichačev, Belov, Astafiev, Rasputin, Soluchin oder Zalygin dokumentiert wurde.¹⁰² Schließlich musste die neue sowjetische Identität auf den Ruinen der historischen russischen Identität aufgebaut werden – mit ein paar taktischen Ausnahmen während des Zweiten Weltkrieges, als Stalin alles, einschließlich des Andenkens an Aleksandr Nevskij gegen die Deutschen mobilisieren musste. Obwohl es daher durchaus eine Politik der Russifizierung der Kultur in der gesamten Sowjetunion gab – die auch der parallelen Tendenz zur *korenizacija* zuwiderlief – und obwohl Großrussen die Kontrolle über Partei, Armee und KGB innehatten (Stalin war freilich Georgier und Chruschtschow Ukrainer), so wurde doch die russische Identität als nationale Identität in viel höherem Ausmaß unterdrückt als die anderer Nationalitäten, von denen einige sogar dem pluri-nationalen Föderalismus zuliebe symbolisch wiederbelebt wurden.

Diese paradoxe Verfassung des Sowjetstaates fand Ausdruck in der Revolte gegen die Sowjetunion, die die Atempause nutzte, welche die *glasnost* Gorbatschows bot. Die baltischen Republiken, die 1940 unter Missachtung des Völkerrechtes gewaltsam annektiert worden waren, waren die ersten, die ihr Recht auf Selbstbestimmung beanspruchten. Ihnen folgte eine starke russische nationalistische Bewegung auf dem Fuße, die sogar die mächtigste Kraft war, die sich gegen den Sowjetsaat mobilisierte. Es war die Verschmelzung des Kampfes um Demokratie und die Wiedergewinnung der russischen nationalen Identität unter der Führung Jelzins 1989-1991, die dann die Bedingungen für das Ende des Sowjetkommunismus und das Auseinanderbrechen der Sowjetunion schuf.¹⁰³ Die erste demokratische Wahl eines Staatsoberhauptes in der russischen Geschichte, die Wahl Jelzins am 2. Juni 1991, bezeichnete eigentlich den Beginn des neuen Russland und damit auch das Ende der Sowjetunion. Es war die traditionelle Fahne Russlands, welche im August 1991 den Widerstand gegen den kommunistischen Coup anführte. Es war Jelzins Strategie des Abbaus des Sowjetstaates durch die Konzentration von Macht und Ressourcen in den Institutionen der Republiken, die im Dezember 1991 zu dem Abkommen mit den anderen Republiken, zuerst mit der Ukraine und mit Belarus, führte, die Sowjetunion zu beseitigen und die ehemaligen Sowjetrepubliken in unabhängige Staaten zu transformieren, die locker in der Gemeinschaft Unabhängiger

101 Granberg und Spehl (1989); Granberg (1993).

102 Carrère d'Encausse (1993: Kap. 9).

103 Castells (1992b); Carrère d'Encausse (1993).

Staaten (*Sodruzestvo Nezavisimych Gosudarstv*) konföderiert sind. Der Angriff auf den Sowjetstaat wurde nicht allein von den nationalistischen Bewegungen geführt: Er verband sich mit den Forderungen der Demokraten und mit den Interessen der politischen Eliten in einer Reihe von Republiken, die sich aus den Ruinen des zerfallenden Imperiums ihr eigenes Reich heraus schnitten. Aber er nahm nationalistische Form an, und im Namen der Nation erhielt er massenhafte Unterstützung. Das Interessante daran ist, dass der Nationalismus in den ethnisch von den Russen am stärksten unterschiedenen Republiken, etwa in Zentralasien, viel weniger aktiv war als in den baltischen Staaten und in Russland selbst.¹⁰⁴

Die ersten Jahre des Bestehens dieses neuen Konglomerates unabhängiger Staaten zeigten deutlich, wie brüchig diese Konstruktion war, und ebenso, wie hartnäckig sich die historisch verwurzelten Nationalitäten über die von der Auflösung der Sowjetunion ererbten Grenzen hinweg erhielten.¹⁰⁵ Als Russlands schwierigstes Problem erwies sich der Krieg in Tschetschenien. Die baltischen Republiken praktizierten eine Diskriminierung ihrer russischen Bevölkerung, was zu neuen inter-ethnischen Konflikten führte. Die Ukraine erlebte die friedliche Revolte der russischen Mehrheit auf der Krim gegen die ukrainische Herrschaft und die andauernden Spannungen zwischen einer stark nationalistischen Stimmung in der Westukraine und panslawischen Gefühlen im östlichen Landesteil. Moldavien wurde zwischen seiner historischen rumänischen Identität und dem russischen Charakter der Bevölkerung im Ostteil hin und her gerissen, die versuchte, eine Dnestr-Republik zu gründen. In Georgien kam es zum blutigen Ausbruch der Konfrontation zwischen seinen vielen Nationalitäten – Georgiern, Abchasiern, Armeniern, Osseten, Adscharen, Mescheten, Russen. Aserbaidschan kämpfte weiterhin mit Unterbrechungen gegen Armenien um Berg-Karabach und führte anti-armenische Pogrome in Baku herbei. Und die muslimischen zentralasiatischen Republiken wurden hin und her gerissen zwischen ihren historischen Verbindungen mit Russland und der Perspektive, in den islamisch fundamentalistischen Wirbelwind gerissen zu werden, der von Iran und Afghanistan hinüberraute. Im Endeffekt durchlitt Tadschikistan einen regelrechten Bürgerkrieg, und andere Republiken islamisierten ihre Institutionen und ihr Erziehungswesen, um den radikalen Islam einzubinden, bevor es zu spät war. So scheint die historische Erfahrung zu zeigen, dass die künstliche, halbherzige Anerkennung der nationalen Frage durch den Marxismus-Leninismus nicht nur die historischen Konflikte nicht gelöst, sondern sie sogar noch virulenter gemacht hat.¹⁰⁶ Wenn wir diese außergewöhnliche Episode und ihr Nachspiel in den 1990er

104 Carrère d'Encausse (1993); Starovoytova (1994).

105 Hooson (1994b); Lyday (1994); Stebelsky (1994); Khazanov (1995).

106 Twinning (1993); Panarin (1994); Khazanov (1995).

Jahren bedenken, so verdienen mehrere Schlüsselfragen von theoretischer Bedeutung einen Kommentar.

Zunächst einmal war einer der mächtigsten Staaten in der Menschheitsgeschichte innerhalb von 74 Jahren nicht in der Lage, eine neue nationale Identität zu schaffen. Der *soveckijnarod* war trotz der gegenteiligen Behauptung von Carrère d'Encausse kein Mythos.¹⁰⁷ Er besaß in den Köpfen und im Leben der Generationen, die in der Sowjetunion geboren wurden, in der Wirklichkeit von Leuten, die mit Angehörigen anderer Nationalitäten Familien gründeten und auf dem gesamten sowjetischen Territorium lebten und arbeiteten, ein gewisses Maß an Realität. Der Widerstand gegen den Nazi-Moloch führte die Menschen unter der Sowjetfahne zusammen. Als der stalinistische Terror Ende der 1950er Jahre nachgelassen hatte und als sich die materiellen Bedingungen in den 1960er Jahren verbesserten, entwickelte sich durchaus ein gewisser Stolz darauf, Teil einer Nation zu sein, die eine Supermacht war. Und trotz des weitverbreiteten Zynismus und der Rückzugsmentalität schlug die Ideologie der Gleichheit und menschlichen Solidarität Wurzeln in der Sowjetbürgerschaft, so dass sich insgesamt eine neue sowjetische Identität herauszubilden begann. Sie war jedoch so zerbrechlich und so abhängig vom Mangel an Informationen über die wirkliche Lage des Landes und der Welt, dass sie den Schocks der wirtschaftlichen Stagnation und der Einsicht in die Wahrheit nicht stand hielt. In den 1980er Jahren wurden Russen, die es wagten, sich als „Sowjetbürger“ zu bezeichnen, von ihren Landsleuten als *Sovoki* belächelt. Wenn der *soveckijnarod* auch nicht unbedingt ein gescheitertes Identitätsprojekt war, so löste er sich doch auf, bevor er sich in den Köpfen und im Leben der Menschen in der Sowjetunion festsetzen konnte. Die sowjetische Erfahrung straft daher die Theorie Lügen, nach der der Staat allein nationale Identität schaffen kann. Der mächtigste Staat, der mehr als sieben Jahrzehnte lang den umfassendsten ideologischen Apparat der Geschichte eingesetzt hatte, scheiterte daran, historische Materialien und projizierte Mythen in der Weise neu zusammenzusetzen, dass eine neue Identität entstand. Gemeinschaften können vorgestellt werden, aber man glaubt nicht unbedingt daran.

Zweitens scheiterten die formale Anerkennung nationaler Identitäten in der territorialen Verwaltungsgliederung des Sowjetstaates sowie die Strategien der „Nativisierung“ an dem Ziel, diese Nationalitäten in das Sowjetsystem zu integrieren – mit einer Ausnahme: die muslimischen Republiken in Zentralasien, genau diejenigen, die sich von der herrschenden slawischen Kultur am stärksten abhoben. Diese Republiken waren für ihr tägliches Überleben so sehr von der Zentralmacht abhängig, dass ihre Eliten erst in den letzten Momenten der Auflösung der Sowjetunion den Vorstoß für die Unabhängigkeit wagten. Im Rest

107 Carrère d'Encausse (1993: 234).

der Sowjetunion konnten die nationalen Identitäten in den künstlich geschaffenen Institutionen des sowjetischen Föderalismus keinen Ausdruck finden. Ein charakteristischer Fall ist Georgien, ein multi-ethnisches Puzzle, das auf einem historischen Königreich beruht. Die Georgier machen etwa 70 % der Bevölkerung von 5,5 Mio. aus. Sie gehören im Allgemeinen zur georgisch-orthodoxen Kirche. Aber sie mussten mit den Osseten zusammenleben, die hauptsächlich russisch-orthodox sind und deren Bevölkerung zwischen der Autonomen Republik Nord-Ossetien (in Russland) und dem Autonomen Gebiet Süd-Ossetien (in Georgien) aufgespalten ist. In der Nordwest-Ecke von Georgien zählen die Abchasen, ein sunnitisch-muslimisches Turkvolk, nur etwa 80.000 Menschen; aber sie bildeten 17 % der Abchasischen Autonomen Sozialistischen Sowjetrepublik, die innerhalb Georgiens als Gegengewicht zum georgischen Nationalismus geschaffen worden war. Das war erfolgreich: 1990 erkämpften die Abchasen mit Unterstützung Russlands eine Quasi-Unabhängigkeit auf ihrem Territorium, obwohl sie dort bevölkerungsmäßig nur eine Minderheit sind. Georgiens zweite autonome Republik, Adscharien, ist ebenfalls sunnitisch-muslimisch, aber dies sind in ethnischer Hinsicht Georgier, die daher Georgien unterstützen und zugleich nach Autonomie streben. Muslimische Inguschen befinden sich in den Grenzgebieten zwischen Georgien, Ossetien und Tschetschenien-Inguschetien in Konflikt mit Osseten. Zudem kehren meschetische Türken, die von Stalin deportiert worden waren, nach Georgien zurück, und die Türkei hat ihre Absicht bekundet, sie zu schützen, was Misstrauen in der armenischen Bevölkerung Georgiens ausgelöst hat. Das Nettoresultat dieser territorial verwickelten Geschichte war Folgendes: 1990-1991 führte Gamsachurdija eine radikale georgische Bewegung an und erklärte die Unabhängigkeit, ohne die Interessen der nationalen Minderheiten Georgiens zu berücksichtigen und ohne die bürgerlichen Freiheiten zu beachten. Er löste einen Bürgerkrieg aus, in dem er selbst umkam. Der Krieg wurde sowohl zwischen seinen Kräften und den georgischen Demokraten geführt, wie zwischen den georgischen Truppen, Abchasen und Osseten. Die Intervention Russlands und die befriedende Rolle von Schewardnadse, der 1991 als letztes Mittel zur Rettung des Landes zum Präsidenten gewählt wurde, brachte der Region einen instabilen Frieden, und sogleich danach brach im benachbarten Tschetschenien ein grauenhafter, langwieriger, kräftezehrender Guerillakrieg aus. Der Fehlschlag bei der Integration nationaler Identitäten in die Sowjetunion kam daher nicht durch deren Anerkennung zustande, sondern durch die Tatsache, dass ihre künstliche Institutionalisierung einer bürokratischen und geopolitischen Logik folgte und der tatsächlichen Geschichte und kulturell-religiösen Identität jeder einzelnen nationalen Gemeinschaft und ihrer geografischen Besonderheit keine Beachtung

schenkte. Das ist es, was Suny berechtigt, von der „Rache der Vergangenheit“¹⁰⁸ zu sprechen oder David Hooson zu schreiben:

Die Frage der Identität ist eindeutig die hartnäckigste, die nach der langen Eiszeit [in der früheren Sowjetunion] zum Vorschein gekommen ist. Aber es ist reicht nicht aus, sie als eine rein ethnische oder kulturelle Frage zu behandeln. Um was es hier geht, ist eine gänzlich neue Suche nach den wirklichen Regionen von Kulturen, Ökonomien und Umwelt, die den Menschen, die sie bewohnen, etwas (und in manchen Fällen alles) bedeuten. Der Prozess der Kristallisation dieser Regionen über die kahlen und verfehlten Grenzen der „Republiken“ von heute hinweg verspricht lang und schmerzhaft zu werden, er ist aber unvermeidlich und am Ende das Richtige.¹⁰⁹

Drittens wurde die ideologische Leere, die von dem Versagen des Marxismus-Leninismus bei der effektiven Indoktrination der Massen hervorgerufen wurde, in den 1980er Jahren, als die Menschen in der Lage waren, sich auszudrücken, durch die einzige Quelle der Identität ersetzt, die sich im kollektiven Gedächtnis erhalten hatte: die *nationale Identität*. Aus diesem Grund traten die meisten antisowjetischen Mobilisierungen einschließlich der demokratischen Bewegungen unter der jeweiligen nationalen Fahne auf. Es trifft zu, wie gesagt wurde, und wie ich selbst gesagt habe, dass die politischen Eliten in Russland und in den Unionsrepubliken den Nationalismus als die letzte Waffe gegen die kommunistische Ideologie benutzt haben, um den Sowjetstaat zu untergraben und die Macht in den Institutionen jeder einzelnen Republik zu erringen.¹¹⁰ Doch benutzten die Eliten diese Strategie, weil sie wirkungsvoll war, weil die nationalistische Ideologie in den Köpfen der Menschen mehr Resonanz fand als abstrakte Appelle für Demokratie oder Verweise auf die Vorzüge des Marktes, die in der persönlichen Erfahrung der Menschen oft mit Spekulantentum zusammengebracht wurden. Daher lässt sich das Wiederaufleben des Nationalismus nicht mit politischer Manipulation erklären: Wenn ihn die Eliten einsetzen, so ist dies vielmehr ein Beleg für die Hartnäckigkeit und Vitalität der nationalen Identität als mobilisierendes Prinzip. Als die Menschen nach 74 Jahren endloser Wiederholungen der offiziellen sozialistischen Ideologie entdeckten, dass der Kaiser keine Kleider anhatte, konnte der Neuaufbau ihrer Identität nur um die grundlegenden Institutionen ihres kollektiven Gedächtnisses herum erfolgen: Familie, Gemeinde, die ländliche Vergangenheit, manchmal die Religion und vor allem die Nation. Aber Nation sollte nicht das Äquivalent für Staatlichkeit und Beamtentum bedeuten, sondern die persönliche Selbst-Identifikation in dieser jetzt

108 Suny (1993).

109 Hooson (1994a: 140).

110 Castells (1992b); Hobsbawm (1994).

verwirrenden Welt: Ich bin Ukrainer, ich bin Russe, ich bin Armenier wurde zur Einheitsparole, zum dauerhaften Fundament, von dem aus das Leben in der Kollektivität neu geschaffen werden konnte. Das ist der Grund, warum die sowjetische Erfahrung die Dauerhaftigkeit der Nationen jenseits und trotz des Staates bezeugt.

Vielleicht das größte Paradox von allen besteht darin, dass die neuen Nationalstaaten, die am Ende dieses historischen Parcours entstanden, um ihren unterdrückten Identitäten Geltung zu verschaffen, *wahrscheinlich nicht in der Lage sein werden, als vollständig souveräne Staaten zu fungieren*. Das liegt zu allererst an der Verflechtung eines Mosaiks von Nationalitäten und historischen Identitäten innerhalb der gegenwärtigen Grenzen der unabhängigen Staaten.¹¹¹ Das offensichtlichste Problem betrifft die 25 Millionen Russen, die unter einer fremden Fahne leben. Aber die Russische Föderation wird heute zwar zu 82 % von Großrussen bewohnt, besteht aber aus 60 unterschiedlichen ethnisch-nationalen Gruppen, von denen einige auf einem riesigen Reichtum natürlicher und mineralischer Ressourcen sitzen, wie Sacha-Jakutien und Tatarstan. In den anderen Republiken mit Ausnahme des instruktiven Falls Georgiens sind die Kasachen in Kasachstan nur eine Minderheit; in Tadschikistan leben 62 % Tadschiken und 24 % Usbeken; Kirgisen machen nur 52 % der Bevölkerung Kyrgystans aus; in Usbekistan leben 72 % Usbeken und eine große Vielfalt anderer Nationalitäten; 14 % der Einwohner Moldawiens sind Ukrainer und 13 % Russen. Ukrainer machen nur 73 % der Bevölkerung der Ukraine aus. 52 % der Bevölkerung Lettland sind Letten, in Estland 62 % Esten. Jegliche strikte Definition eines nationalen Interesses auf der Grundlage der institutionell herrschenden Nationalität würde daher auf dem ganzen eurasischen Kontinent zu Problemen führen, die einfach nicht handhabbar wären. Schewardnadse hat das eingeräumt, als er seine Bereitschaft erklärte, nach anfänglicher Feindseligkeit mit Russland zu kooperieren. Außerdem wäre es wegen der gegenseitigen Durchdringung der Volkswirtschaften und der gemeinsamen Infrastruktur vom Elektrizitätsverbund bis zu den Pipelines und zur Wasserversorgung extrem kostspielig, die Territorien der früheren Sowjetunion zu entflechten. Vielmehr setzt dies eine entschiedene Prämie auf Kooperation. Erst recht in einem Prozess der multilateralen Integration in die globale Wirtschaft, der interregionale Verbindungen erfordert, um effizient zu funktionieren. Natürlich wird die tiefsitzende Furcht vor einer neuen Form des russischen Imperialismus einen breiten Schatten über die künftige Entwicklung dieser neuen Staaten werfen. Deshalb wird es unabhängig davon, wer in Russland an der Macht ist, keine Wiederbelebung der Sowjetunion geben. Die volle Anerkennung der nationalen Identität kann jedoch nicht in der vollständigen Unabhängigkeit der neuen Staaten zum Ausdruck kommen – *genau wegen der Stärke*

111 Twinning (1993); Hooson (1994b).

der Identitäten, die die Staatsgrenzen durchschneiden. Aus diesem Grund schlage ich als die wahrscheinlichste und vielversprechendste Zukunft die Vorstellung der Gemeinschaft Unzertrennlicher Staaten (*Sodružestvo Nerazdelymych Gosudarstv*) vor – also eines Gewebes von Institutionen, das flexibel und dynamisch genug ist, die Autonomie der nationalen Identität und die gemeinsamen politischen Zwecke im Kontext der globalen Wirtschaft miteinander zu verbinden. Andernfalls wird die Betonung schierer Staatsmacht über eine fragmentierte Landkarte historischer Identitäten zu einer Karikatur des europäischen Nationalismus im 19. Jahrhundert: Sie wird zur Gemeinschaft der Unmöglichen Staaten (*Sodružestvo Nevozmožnych Gosudarstv*) führen.

Nationen ohne Staat: *Catalunya*

Der Staat muss grundsätzlich von der Nation getrennt werden, weil der Staat eine politische Organisation ist, von außen eine unabhängige Macht, nach innen die höchste Macht, mit materiellen Kräften an Menschen und Geld, um seine Unabhängigkeit und Autorität aufrechtzuerhalten. Wir können das eine nicht mit dem anderen identifizieren, wie dies sogar die katalonischen Patrioten selbst zu tun pflegten, die von einer katalonischen Nation im Sinne eines unabhängigen katalonischen Staates redeten und schrieben ... Catalunya ist weiter Catalunya geblieben, auch Jahrhunderte, nachdem es seine Selbstregierung verloren hatte. So haben wir eine klare und spezifische Vorstellung von Nationalität erreicht, einen Begriff von einer primären, grundlegenden gesellschaftlichen Einheit, deren Bestimmung es ist, in der Weltgesellschaft, innerhalb der Menschheit das zu sein, was der einzelne Mensch für die zivile Gesellschaft ist.

Enric Prat de la Riba, *La nacionalitat catalana*¹¹²

Wenn die Analyse der Sowjetunion die Möglichkeit zeigt, dass Staaten – wie mächtig auch immer – daran scheitern, Nationen hervorzubringen, so ermöglicht uns die Erfahrung Kataloniens (oder auf Katalanisch *Catalunya*), über die Bedingungen zu reflektieren, unter denen Nationen existieren und sich im Lauf der Geschichte (re-)konstruieren – ohne einen Nationalstaat und ohne den Versuch, einen zu schaffen.¹¹³ Jordi Pujol, der gegenwärtige Präsident und nationale Führer

¹¹² Zuerst 1906; nach der Ausgabe 1978: 49f.

¹¹³ Keating (1995).

von *Catalunya* während des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts, formuliert es so: „*Catalunya* ist eine Nation ohne Staat. Wir gehören zum spanischen Staat, aber wir streben nicht nach Sezession. Das muss eindeutig gesagt werden ... Der Fall von *Catalunya* ist etwas Besonderes: Wir haben unsere eigene Sprache und Kultur, wir sind eine Nation ohne Staat.“¹¹⁴ Um diese Aussage zu verdeutlichen und ihre weiterreichenden analytischen Implikationen darzustellen, ist ein kurzer historischer Rückblick notwendig. Weil sich nicht alle Leser und Leserinnen mit katalonischer Geschichte auskennen, werde ich die historischen Gründe knapp rekapitulieren, die es rechtfertigen, von der Kontinuität von *Catalunya* als einer materiell gelebten, unterscheidbaren nationalen Realität zu sprechen, wofür der langfristige Bestand der Sprache und ihre gegenwärtig weit verbreitete Benutzung gegen alle Widrigkeiten ein machtvoller Indikator ist.¹¹⁵

Der offizielle Geburtstag von *Catalunya* als Nation wird allgemein auf 988 datiert, als Graf Borell endgültig die Verbindungen zu den Resten des karolingischen Reiches löste, das um 800 das Land und die Bewohner dieser südlichen Grenzregion des Reiches unter seinen Schutz genommen hatte, um der Bedrohung entgegenzutreten, die von einer arabischen Invasion nach Okzitanien ausging. Ende des neunten Jahrhunderts erhielt Graf Guiffrèl Pelòs, der erfolgreich gegen die arabische Herrschaft gekämpft hatte, die Grafschaften Barcelona, Urgell, Cerdanya-Conflent und Girona vom französischen König. Seine Erben wurden selbstständige Grafen, ohne die Einsetzung durch die französischen Könige nötig zu haben und sicherten die Hegemonie des Casal de Barcelona über die Grenzgebiete, die im zwölften Jahrhundert *Catalunya* genannt werden sollten. Während also der größte Teil des christlichen Spaniens acht Jahrhunderte lang mit der *Reconquista* gegen die Araber beschäftigt war und währenddessen die Königreiche Kastilien und Leon aufbaute, entwickelte sich *Catalunya* nach einer Periode arabischer Herrschaft im achten und neunten Jahrhundert aus seinen karolingischen Ursprüngen und wurde zwischen dem frühen 13. und der Mitte des 15. Jahrhunderts ein Mittelmeerreich. Es breitete sich nach Mallorca (1229) aus, nach Valencia (1238), Sizilien (1282), Teilen Griechenlands mit Athen (1303), Sardinien (1323) und Neapel (1442) und bezog auch französische Territorien jenseits der Pyrenäen ein, vor allem Roussillon und Cerdagne. Obwohl *Catalunya* ein bedeutendes landwirtschaftliches Hinterland

114 1986; zit. nach Pi (1996: 254).

115 Zu historischen Quellen s. das Kompendium zur katalonischen Geschichte in Vilar (1987-1990) und die Sondernummer von *L'Avenç: Revistad'Historia* (1996); S. auch Vicens Vives und Llorens (1958); Vicens Vives (1959); Vilar (1964); Jutglar (1966); Sole-Tura (1967); McDonough (1986); Rovira i Virgili (1988); Azevedo (1991); Garcia-Ramon und Nogue-Font (1994); Keating (1995); Salrach (1996).

besaß, war es doch in erster Linie ein Handelsimperium, das von einem Bündnis zwischen dem Adel und den städtischen Kaufmannseliten in ähnlicher Weise regiert wurde wie die Kaufmannsrepubliken in Norditalien. Aus Sorge über die Militärmacht Kastiliens willigten die vorsichtigen Katalanen ein, als das kleine, aber günstig gelegene Königreich Aragon 1137 die Vereinigung vorschlug. Erst Ende des 15. Jahrhunderts hörte *Catalunya* nach der freiwilligen Vereinigung mit dem proto-imperialen Kastilien durch die Heirat zwischen Fernando, König von *Catalunya*, Valencia und Aragon, und Isabella, Königin von Kastilien, aufgrund des Schiedsspruchs von Caspe (1412) auf, eine souveräne politische Einheit zu sein. Bei der Heirat der beiden Nationen sollten Sprache, Gebräuche und Institutionen respektiert und der Reichtum geteilt werden. Doch Macht und Reichtum der spanischen Krone und ihres grundbesitzenden Adels sowie der Einfluss der fundamentalistischen, durch die Gegenreformation bestimmten Kirche lenkten die geschichtliche Entwicklung in eine andere Richtung. Es kam zur Unterwerfung der nicht-kastilischen Völker in Europa und auf der iberischen Halbinsel ebenso wie in Amerika. *Catalunya* wurde ebenso wie das übrige Europa vom Handel mit den amerikanischen Kolonien ausgeschlossen, einer wichtigen Quelle des Reichtums im spanischen Königreich. Es reagierte, indem es seine eigene Konsumgüterindustrie entwickelte und in seiner regionalen Umgebung Handel trieb. Dies löste ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen Prozess der beginnenden Industrialisierung und der Kapitalakkumulation aus. Inzwischen hatte Kastilien 1520-1523 die freien katalonischen Städte (*Comunidades*) zerschlagen, wo eine Handwerkerklasse und eine Proto-Bourgeoisie am Entstehen gewesen waren. Kastilien baute dann eine Renten-Ökonomie auf, um mit den Erträgen seiner amerikanischen Kolonien und aus der schweren Besteuerung seiner Untertanen einen theokratischen Militärstaat zu finanzieren. Der Zusammenstoß der Kulturen und Institutionen beschleunigte sich im 17. Jahrhundert, als Philipp IV zusätzliche fiskalische Einkünfte benötigte und den Zentralismus verschärfte. Das führte 1640 zum Aufstand sowohl in Portugal als auch in *Catalunya*, wo es zum Schnitteraufstand kam. Portugal erlangte mit Hilfe Englands seine Unabhängigkeit zurück. *Catalunya* wurde besiegt, und ihm wurden die meisten seiner Freiheiten genommen. Zwischen 1705 und 1714 kämpfte *Catalunya* erneut um seine Autonomie und unterstützte im Spanischen Erbfolgekrieg die Sache der österreichischen Habsburger gegen Philipp V aus der bourbonischen Dynastie. Es ist typisch für den katalonischen Charakter, dass die Niederlage und der Einzug der Armeen Philipps V nach Barcelona am 11. September 1714 jetzt als Nationalfeiertag von *Catalunya* gefeiert werden. *Catalunya* verlor all seine auf Selbstverwaltung aufgebauten politischen Institutionen, die seit dem Mittelalter bestanden hatten: die Stadtregierung auf der Grundlage demokratischer Ratsversammlungen, das Parlament, die souveräne katalonische Regierung (*Gene-*

ralitat). Die neuen Institutionen, die durch den *Decreto de nuevaplanta* geschaffen wurden, den Philipp V erließ, konzentrierten die Macht in der Hand des Militärkommandeurs, des Generalkapitäns von *Catalunya*. Es folgte eine lange Periode regelrechter institutioneller und kultureller Unterdrückung durch die Zentralgewalt. Wie die Geschichtsforschung zeigt, versuchte sie gezielt, allmählich die katalanische Sprache zu eliminieren. Sie wurde zuerst in der Verwaltung verboten, dann in Handelsgeschäften und schließlich in den Schulen. So wurde ihre Benutzung auf die Bereiche der Familie und der Kirche beschränkt.¹¹⁶ Die Katalanen wiederum reagierten darauf, indem sie sich von den Staatsangelegenheiten abschotteten und wieder an die Arbeit gingen. Den Berichten zufolge geschah dies in organisierter Form bereits zwei Tage nach der Einnahme Barcelonas. So industrialisierte sich *Catalunya* ab Ende des 18. Jahrhunderts und war mehr als ein Jahrhundert lang das einzig wirklich industrielle Gebiet Spaniens.

Die wirtschaftliche Stärke der katalonischen Bourgeoisie und das relativ hohe Bildungsniveau der gesamten Gesellschaft standen das ganze 19. Jahrhundert hindurch im Gegensatz zu ihrer politischen Randposition. Als dann die Madrider Handelspolitik sich zu einer Bedrohung für die noch schwache katalonische Industrie zu entwickeln begann, entstand seit dem späten 19. Jahrhundert eine starke katalonische Nationalbewegung. Sie wurde von artikulierten Ideologen wie dem pragmatischen Nationalisten Enric Prat de la Riba oder den Föderalisten Valenti Almirall und Francesc Pi i Maragall inspiriert, besungen von Nationaldichtern wie Joan Maragall; aufgezeichnet von Historikern wie Rovira i Virgili und unterstützt durch die Arbeit von Philologen wie Pompeu Fabra, der im 20. Jahrhundert die moderne katalanische Schriftsprache kodifiziert hat. Die politische Klasse in Madrid hat jedoch niemals wirklich die Zusammenarbeit mit katalonischen Nationalisten akzeptiert, noch nicht einmal mit der Lliga Regionalista, einer eindeutig konservativen Partei, vermutlich der ersten modernen politischen Partei in Spanien, die 1901 im Auftrag der Zentralregierung als Reaktion auf die Kontrolle der Wahlen durch lokale Machthaber (*caciques*) gegründet wurde. Andererseits entstand im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine mächtige, hauptsächlich anarcho-syndikalistisch orientierte Arbeiterbewegung. Sie zwang die katalonischen Nationalisten, die im Großen und Ganzen bis in die 1920er Jahre von ihrem konservativen Flügel beherrscht wurden, dazu, sich gegen die Forderungen der Arbeiter und die Bedrohung der sozialen Revolution auf den Schutz aus Madrid zu besinnen.¹¹⁷ Als jedoch 1931 in Spanien die Republik ausgerufen wurde, waren die linken Republikaner (*Esquerra republicana de Catalunya*) in der Lage, eine Brücke zwischen der katalonischen

116 Ferrer i Girones (1985).

117 Sole-Tura (1967).

Arbeiterklasse, der Kleinbourgeoisie und den nationalistischen Idealen zu schlagen. So wurden sie zur beherrschenden Kraft im katalonischen Nationalismus. Unter der Führung von Lluís Companys, einem Arbeiter-Anwalt, der zum Präsidenten der wiedererrichteten *Generalitat* gewählt worden war, schuf *Esquerra* ein ganz Spanien umfassendes Bündnis mit den spanischen Republikanern, den Sozialisten, den Kommunisten und den anarchistischen und sozialistischen Gewerkschaften. 1932 billigte die spanische Regierung unter dem Druck von unten, der in einem Referendum zum Ausdruck gebracht wurde, ein Autonomiestatut, das *Catalunya* seine Freiheiten, Selbstregierung und sprachlich-kulturelle Autonomie zurückgab. Die Erfüllung nationalistischer Forderungen aus *Catalunya* und dem Baskenland durch die spanische Republik bildete einen der stärksten Auslöser für den Militäraufstand, der zum Bürgerkrieg von 1936-1939 führte. Dementsprechend wurde nach dem Bürgerkrieg die systematische Unterdrückung katalonischer Institutionen, Sprache, Kultur, Identität und politischer Führer – angefangen mit der Hinrichtung von Companys 1940, nachdem er von der Gestapo an Franco ausgeliefert worden war – zu einem der hervorstechenden Merkmale der Franco-Diktatur. Ein Teilaspekt dieser Repression war die systematische Eliminierung katalanisch-sprachiger Lehrkräfte aus den Schulen, um das Lehren von Katalanisch unmöglich zu machen. Aus diesen Gründen wurde andererseits der Nationalismus in *Catalunya* wie auch im Baskenland zum Bindemittel für die gegen Franco gerichteten Kräfte. Deshalb waren die demokratischen politischen Kräfte, von den Christdemokraten und Liberalen bis zu den Sozialisten und Kommunisten, zugleich auch katalonische Nationalisten. Das bedeutet beispielsweise, dass alle politischen Parteien in *Catalunya* während des Widerstandes gegen Franco ebenso wie seit der Schaffung der spanischen Demokratie 1977 katalonisch und nicht spanisch waren und sind. Auch wenn sie meist mit ähnlichen Parteien in Spanien verbündet sind, so bewahren sie doch ihre Autonomie als Parteien – beispielsweise ist die Katalonische Sozialistische Partei mit der PSOE verbunden; die Vereinigte Sozialistische Partei von *Catalunya* mit den Kommunisten usw. 1978 erklärte Artikel 2 der neuen spanischen Verfassung Spanien zu einer „Nation von Nationalitäten“ und 1979 schuf das Autonomiestatut von *Catalunya* die institutionelle Basis für die katalonische Autonomie innerhalb Spaniens. Das bedeutete auch die Proklamation der offiziellen Zweisprachigkeit, wobei Katalanisch als „die eigene Sprache von Cataluña“ anerkannt wurde. In den Regionalwahlen für *Catalunya* hat das katalonische nationalistische Bündnis (*Convergència i Unió*), das vom gegenwärtigen Führer von *Catalunya*, dem gebildeten, kosmopolitischen, aus bescheidenen Verhältnissen stammenden Arzt Jordi Pujol angeführt wird, fünf Mal hintereinander die Mehrheit erreicht und ist 1996 weiterhin an der Macht. Die *Generalitat* – die katalonische Regierung – ist gestärkt und zu einer dynamischen Institution geworden. Sie verfolgt an allen Fronten eine

autonome Politik, auch in der internationalen Arena. In den 1990er Jahren war Jordi Pujol Präsident der Arbeitsgemeinschaft Europäischer Regionen. Die Stadt Barcelona kam eigenständig unter Führung einer weiteren charismatischen Gestalt, des Bürgermeisters Pasqual Maragall von den katalonischen Sozialisten, Professor für Stadtökonomie und Enkel des Nationaldichters von *Catalunya*, in Bewegung. Barcelona stellte sich der Welt vor und nutzte die Olympischen Sommerspiele 1992 geschickt, um international zu einem wichtigen städtischen Zentrum zu werden, das historische Identität mit informationeller Modernität verbindet. Während der 1990er Jahre begann die Katalonische Nationalistische Partei eine wesentliche Rolle in der spanischen Politik zu spielen. Als es sowohl der Sozialistischen Partei bis 1993 wie dem konservativen Partido Popular 1996 nicht gelang, bei den gesamtspanischen Wahlen eine Mehrheit zu erringen, wurde Jordi Pujol zum unverzichtbaren Partner jeder parlamentarischen Regierungskoalition. Er unterstützte zuerst die Sozialisten und später die Konservativen, und er ließ sich das bezahlen. *Catalunya* erhielt die Verfügung über 30 % seines Einkommenssteueraufkommens sowie die ausschließliche Zuständigkeit für das Erziehungswesen, das auf allen Ebenen in Katalanisch arbeitet, weiter für Gesundheit, Umwelt, Kommunikation, Tourismus, Kultur, soziale Dienstleistungen und für die meisten Polizeiaufgaben. Langsam aber sicher zwingt *Catalunya* gemeinsam mit dem Baskenland Spanien dazu, widerwillig zu einem hochgradig dezentralisierten föderalen Staat zu werden, weil die anderen Regionen dasselbe Maß an Autonomie und Ressourcen beanspruchen, wie es die Katalanen und die Basken erhalten. Und dennoch lehnen die Katalanen und die katalonische nationalistische Koalition die Idee des Separatismus ab und sagen einfach, dass sie Institutionen brauchen, um als Nation bestehen zu können, nicht aber, um ein Nationalstaat zu werden. Eine Ausnahme macht lediglich eine kleine, demokratische und friedliche Unabhängigkeitsbewegung, die hauptsächlich von jungen Intellektuellen unterstützt wird.¹¹⁸

Was ist also diese katalonische Nation, die in der Lage war, Jahrhunderte der Verleugnung zu überleben und doch nicht der Versuchung zu erliegen, sich in den Prozess des Aufbaus eines Staates gegen eine andere Nation, Spanien, hineinzugeben, was ebenfalls zu einem Teil der Identität von *Catalunya* wurde? Für Prat de la Riba, wahrscheinlich den klarsten Ideologen des konservativen katalonischen Nationalismus in seinem formativen Zeitalter, „ist Catalunya die lange Kette von Generationen, die vereint sind durch die katalanische Sprache und Tradition, die aufeinander in dem Territorium folgen, auf dem wir leben.“¹¹⁹ Jordi Pujol besteht ebenfalls wie die meisten Beobachter darauf, dass die Sprache die Grundlage der

118 Keating (1995).

119 Prat de la Riba (1894), zit. nach Sole-Tura (1967: 187), nach der Übersetzung von M.C.

katalonischen Identität ist: „Die Identität von Catalunya ist in hohem Maße sprachlich und kulturell. Catalunya hat niemals eine ethnische oder religiöse Besonderheit beansprucht, noch hat es auf die Geografie gepocht oder behauptet, im engen Sinne politisch zu sein. Unsere Identität hat viele Komponenten, aber Sprache und Kultur sind ihr Rückgrat.“¹²⁰ Schließlich war *Catalunya* über mehr als 2000 Jahre hinweg ein Land des Durchgangsverkehrs und der Migration zwischen verschiedenen europäischen und mediterranen Völkern. So bildete es seine souveränen Institutionen in Auseinandersetzung mit mehreren Kulturen aus, von denen es sich zu Anfang des zwölften Jahrhunderts deutlich zu unterscheiden begann, wo der Name *Catalunya* zum ersten Mal belegt ist.¹²¹ Dem führenden französischen Historiker von *Catalunya*, Pierre Vilar, zufolge war das, was die Katalanen als Volk von früh an – bereits im 13. und 14. Jahrhundert – auszeichnete, die Sprache. Sie unterscheidet sich deutlich vom Spanischen und vom Französischen und hatte schon im 13. Jahrhundert eine entwickelte Literatur, für die die Schriften von Ramon Llull (1235-1315) stehen können, der *Catalanesc* benutzte, das sich parallel zum Provenzalischen und Spanischen aus dem Lateinischen entwickelt hatte. Sprache als Identität erhielt in der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts besondere Bedeutung, als die in moderner Zeit traditionell niedrige Geburtenrate der Katalanen zusammen mit der höheren Industrialisierung von *Catalunya* zu einer massiven Zuwanderung aus dem verarmten Süden Spaniens führte. Die Katalanischsprachigen, die noch immer gegen das Verbot ihrer Sprache kämpften, wurden so von immer neuen Wellen spanischsprachiger Arbeiter überschwemmt, die ihren Lebenszusammenhang und ihre Familien in *Catalunya* etablierten, vor allem in den Vorstädten von Barcelona. Als daher *Catalunya* nach der spanischen Verfassung von 1978 seine Autonomie wiedererlangt hatte, stimmte das katalonische Parlament 1983 einstimmig für ein „Gesetz zur sprachlichen Normalisierung“, das den Unterricht auf Katalanisch in allen öffentlichen Schulen und Universitäten einführte. Ebenso wurde die katalanische Sprache in der Verwaltung, auf öffentlichen Plätzen, Straßen und Wegen sowie im öffentlichen Fernsehen eingeführt.¹²² Das ausdrückliche politische Ziel bestand darin, mit der Zeit die vollständige Integration der nicht-katalonischen Bevölkerung in die katalonische Kultur zu erreichen, damit keine kulturellen Ghettos entstünden, die die Gesellschaft entlang von Klassenlinien fragmentieren könnten. In dieser Strategie wird also der Staat benutzt, um die Nation zu stärken oder auch zu produzieren, ohne dass gegenüber dem spanischen Staat Souveränität eingeklagt würde.

120 Pujol (1995), zit. nach Pi (1996: 176), nach der Übersetzung von M.C.

121 Salrach (1996).

122 Puiggene i Riera u. a. (1991).

Warum ist die Sprache für die Definition der katalonischen Identität so wichtig? Eine Antwort ist historisch: Sie ist das, was über Hunderte von Jahren neben demokratischen Institutionen der Selbstregierung, solange sie nicht unterdrückt waren, das Erkennungsmerkmal ausgemacht hat, Katalane zu sein. Obwohl die katalonischen Nationalisten alle als Katalanen definieren, die in *Catalunya* leben und arbeiten, fügen sie doch hinzu „und Katalane sein will“. Und das Zeichen dafür, „es sein zu wollen“, ist die Benutzung der Sprache oder der Versuch dazu – „es versuchen“ ist sogar besser, weil es das wirkliche Zeichen für Bereitschaft ist. Eine andere Antwort ist politisch: Es ist die einfachste Möglichkeit, die katalonische Bevölkerung auszudehnen und zu reproduzieren, ohne auf Kriterien der nationalen Souveränität zurückzugreifen, was notwendig mit der Territorialität des spanischen Staates kollidieren würde. Es lässt sich jedoch mit dem, was die Sprache als System von Codes darstellt, eine weitere und grundsätzlichere Antwort verbinden. Sie kristallisiert eine historische Konfiguration, die eine symbolische Gemeinsamkeit ermöglicht, ohne dass man andere Ikonen verehren muss als diejenigen, die sich aus der Kommunikation des alltäglichen Lebens ergeben. Es kann durchaus sein, dass Nationen ohne Staat um Sprachgemeinschaften herum organisiert sind – ich werde das weiter unten ausführen. Allerdings macht eine gemeinsame Sprache offenkundig noch keine Nation aus. Die lateinamerikanischen Nationen würden einem solchen Ansatz sicherlich widersprechen, und ebenso die Vereinigten Staaten und das Vereinigte Königreich. Aber für den Augenblick wollen wir in *Catalunya* bleiben.

Ich hoffe, dass man nach diesem historischen Rückblick zugestehen wird, dass dies keine erfundene Identität ist. Über mehr als 1000 Jahre hinweg hat eine bestimmte menschliche Gemeinschaft, in deren Zentrum in erster Linie Sprache steht, aber auch ein Gutteil territoriale Kontinuität sowie eine Tradition indigener politischer Demokratie und Selbstregierung besitzt, sich als Nation identifiziert – in unterschiedlichen Zusammenhängen, gegen unterschiedliche Gegner und als Teil unterschiedlicher Staaten. Sie hatte ihren eigenen Staat, strebte nach Autonomie, ohne den spanischen Staat in Frage zu stellen, integrierte Einwanderer, ertrug Demütigungen – derer sie sogar alljährlich gedenkt – und bestand doch fort als *Catalunya*. In manchen Analysen ist versucht worden, den Katalanismus mit den historischen Bestrebungen einer frustrierten industriellen Bourgeoisie gleichzusetzen, die von einer vorkapitalistischen, bürokratischen Monarchie erstickt wurde.¹²³ Das war gewiss ein wesentliches Moment, das in der katalanistischen Bewegung des späten 19. Jahrhunderts und bei der Gründung der Lliga präsent war.¹²⁴ Aber die Klassenanalyse kann nicht die Kontinuität eines expliziten Diskurses der katalonischen

123 Jutglar (1966).

124 Sole-Tura (1967).

Identität während der gesamten Geschichte erklären, trotz aller Anstrengungen des spanischen Zentralismus, sie auszulöschen. Prat de la Riba bestritt, dass *Catalunya* sich auf Klasseninteressen reduzieren lässt, und er hatte Recht, auch wenn seine Lliga in erster Linie eine bürgerliche Partei war.¹²⁵ Der Katalanismus ist häufig mit der Romantik des 19. Jahrhunderts in Verbindung gebracht worden, aber er stand auch mit der modernistischen Bewegung der Wende zum 20. Jahrhundert in Beziehung und war auf Europa und die internationale Bewegung der Ideen hin ausgerichtet, weg von der traditionellen spanischen Erneuerungsbewegung, die sich nach dem Verlust der letzten Reste des Imperiums 1898 auf die Suche nach einer neuen Quelle transzendentaler Werte begab. Als kulturelle Gemeinschaft, in deren Mittelpunkt Sprache und gemeinsame Geschichte stehen, ist *Catalunya* kein vorgestelltes Gebilde, sondern ein beständig erneuertes historisches Produkt, auch wenn die nationalistischen Bewegungen die Ikonen ihrer Selbst-Identifikation mit Codes konstruieren und rekonstruieren, die für jeden historischen Zusammenhang spezifisch sind und ihren politischen Zielen entsprechen.

Ein entscheidendes Charakteristikum des katalonischen Nationalismus betrifft sein Verhältnis zum Nationalstaat.¹²⁶ Wenn sie *Catalunya* gleichzeitig für europäisch, mediterran und hispanisch erklären, dann streben die katalonischen Nationalisten, wenn sie auch die Abspaltung von Spanien ablehnen, doch nach einer neuen Art von Staat. Das wäre ein Staat mit variabler Geometrie, der den Respekt für den historisch ererbten spanischen Staat zusammenführt mit der wachsenden Autonomie der katalonischen Institutionen bei der Erfüllung der öffentlichen Aufgaben sowie mit der Integration sowohl von Spanien als auch von *Catalunya* in ein umfassenderes Gebilde, Europa. Dies übersetzt sich nicht nur in die Europäische Union, sondern in verschiedene Netzwerke regionaler und kommunaler Regierungen und Verwaltungen und auch staatsbürgerlicher Organisationen, die unter der dünnen Schale moderner Nationalstaaten die horizontalen Beziehungen in ganz Europa vervielfachen. Das ist in den 1990er Jahren nicht nur eine pfiffige Taktik. Es stammt aus der jahrhundertealten proeuropäischen Einstellung der katalonischen Eliten im Gegensatz zu dem stolzen kulturellen Isolationismus, dessen sich die meisten kastilischen Eliten während der meisten historischen Perioden befleißigt haben. Es findet sich auch explizit im Denken einiger der universellsten katalonischen Schriftsteller und Philosophen wie Josep Ferrater Mora, der 1960 schreiben konnte: „Die Katalanisierung von *Catalunya* könnte die letzte Gelegenheit sein, aus den Katalanen ‚gute Spanier‘ zu machen und aus den Spaniern ‚gute Europäer‘.“¹²⁷ Denn

125 Prat de la Riba (1906).

126 Keating (1995); Pi (1996); Trias (1996).

127 Ferrater Mora (1960: 120).

nur ein Spanien, das seine plurale Identität akzeptieren könnte – und dabei spielt *Catalunya* eine herausragende Rolle – könnte vollständig offen für ein demokratisches, tolerantes Europa sein. Und damit das geschieht, müssen sich die Katalanen erst in der territorialen Souveränität des spanischen Staates zu Hause fühlen und dabei in der Lage sein, katalonisch zu denken und zu sprechen, wobei sie ihre Kommune innerhalb eines weiteren Netzwerkes schaffen. Diese Differenzierung zwischen kultureller Identität und Staatsmacht zwischen der unbestrittenen Souveränität der Apparate und der Vernetzung der Institutionen, die die Macht teilen, ist im Vergleich zu den meisten Prozessen beim Aufbau von Nationalstaaten eine historische Innovation, fest verankert auf historisch schwankendem Grund. Sie scheint besser als traditionelle Souveränitätsvorstellungen zu einer Gesellschaft zu passen, die auf Flexibilität und Anpassungsfähigkeit beruht, zu einer globalen Wirtschaft, zur Vernetzung der Medien, zur Variation und gegenseitigen Durchdringung der Kulturen. Indem sie nicht nach einem neuen Staat gestrebt, aber darum gekämpft haben, ihre Nation zu bewahren, könnten die Katalanen wieder am Ausgangspunkt ihrer Ursprünge als Volk des grenzenlosen Handels, der sprachlich-kulturellen Identität und flexiblen Regierungsinstitutionen angekommen sein – alles Merkmale, die für das Informationszeitalter charakteristisch zu sein scheinen.

Nationen im Informationszeitalter

Der Ertrag unseres Exkurses an die beiden gegensätzlichen Enden Europas besteht in einigen Einsichten über die neue, wesentliche Rolle von Nationen und Nationalismus als Quelle von Sinn im Informationszeitalter. Um Klarheit zu schaffen, werde ich Nationen den obigen Argumenten und Darstellungen entsprechend als *kulturelle Kommunen* definieren, *die in den Köpfen und im kollektiven Gedächtnis der Menschen durch eine gemeinsame Geschichte und gemeinsame politische Projekte konstruiert werden*. Wie viel gemeinsame Geschichte es geben muss, damit ein Kollektiv zur Nation wird, variiert mit den Kontexten und Perioden. Ebenso variabel sind die Ingredienzien, die zu der Prädisposition führen, solche Kommunen zu bilden. So wurde die katalonische Nationalität durch einen tausendjährigen Prozess der Gemeinsamkeit destilliert, während die Vereinigten Staaten von Amerika trotz oder wegen ihrer Multi-Ethnizität in gerade zwei Jahrhunderten eine sehr starke nationale Identität geschmiedet haben. Wesentlich ist die historische Unterscheidung zwischen Nationen und Staaten, zu deren Verschmelzung es erst im modernen Zeitalter gekommen ist, aber nicht für alle Nationen. So wissen wir aus unserer Perspektive zum Jahrtausende von Nationen ohne Staaten (wie Katalonien, das Baskenland, Schottland oder Quebec), von Staaten ohne Nation (Singapur, Taiwan oder

Südafrika), von pluri-nationalen Staaten (die frühere Sowjetunion, Belgien, Spanien oder das Vereinigte Königreich), von uni-nationalen Staaten (Japan) oder Staaten mit geteilter Nation (Südkorea und Nordkorea) und von Staaten, die sich Nationen teilen (Schweden in Schweden und in Finnland, Irland in Irland und im Vereinigten Königreich, vielleicht Serben, Kroaten und bosnische Muslime in einem künftigen Bosnien-Herzegowina). Klar ist, dass Staatsbürgerschaft nicht gleichbedeutend ist mit Nationalität, oder zumindest nicht mit exklusiver Nationalität, denn Katalanen fühlen sich vor allem als Katalanen, die meisten bezeichnen sich aber zugleich als Spanier oder sogar zusätzlich noch als „Europäer“. Berücksichtigt man Belege, die über einen langen Zeitraum hinweg und in globaler Perspektive erhoben werden, so widerspricht die Beobachtung daher einfach der Annahme, Nationen und Staaten würden – abgesehen von konkreten historischen Zusammenhängen – einander so weit assimiliert, dass es zu einem zusammengesetzten Nationalstaat kommt. Es scheint, als habe die rationalistische Reaktion – marxistisch oder wie auch immer – gegen den deutschen Idealismus (Herder, Fichte) und gegen die französische Historiographie (Michelet, Renan) das Verständnis der „nationalen Frage“ vernebelt und daher zu Verwirrung geführt, als man sich Ende des 20. Jahrhunderts der Macht und dem Einfluss des Nationalismus gegenübersah.

Zwei Phänomene, die in diesem Abschnitt illustriert worden sind, scheinen für die gegenwärtige historische Periode charakteristisch zu sein: erstens die Desintegration der pluri-nationalen Staaten, die versuchen, ihre volle Souveränität zu wahren oder die Pluralität ihrer nationalen Bestandteile zu leugnen. Das war der Fall in der früheren Sowjetunion, im früheren Jugoslawien, im früheren Äthiopien, in der Tschechoslowakei und vielleicht wird es in Zukunft auf Sri Lanka, Indien, Indonesien, Nigeria und andere Länder zutreffen. Das Ergebnis dieser Desintegration ist die Bildung von *Quasi-Nationalstaaten*. Dies sind Nationalstaaten, weil ihnen die Attribute der Souveränität auf der Grundlage einer historisch konstituierten nationalen Identität zukommen, wie etwa der Ukraine. Aber sie sind es nur „quasi“, weil das verwickelte System von Beziehungen zu ihrem historischen Mutterboden sie dazu zwingt, ihre Souveränität entweder mit ihrem früheren Staat oder mit einer weiterreichenden Konfiguration zu teilen, wie etwa im Fall der GUS oder der osteuropäischen Republiken, die mit der Europäischen Union assoziiert sind. Zweitens beobachten wir die Entwicklung von Nationen, die an der Schwelle zur Staatlichkeit Halt machen, aber ihren Mutterstaat dazu zwingen, sich anzupassen und Souveränität abzugeben, wie es in *Catalunya*, im Baskenland, in Flandern, der Wallonie, Schottland, Quebec der Fall ist und potenziell auch in Kurdistan,

Kaschmir, dem Punjab oder Osttimor.¹²⁸ Ich bezeichne diese Gebilde als *nationale Quasi-Staaten*, weil sie nicht vollständig ausgewachsene Staaten sind, aber auf der Grundlage ihrer nationalen Identität politische Teilautonomie gewinnen.

Die Eigenschaften, die in dieser historischen Periode nationale Identität verstärken, sind unterschiedlich, obwohl in allen Fällen eine Voraussetzung in einer gemeinsamen Geschichte über eine gewisse Zeit hinweg besteht. Ich würde aber *die Hypothese aufstellen, dass die Sprache und besonders eine vollständig entwickelte Sprache ein grundlegendes Attribut der Selbst-Anerkennung und der Schaffung einer unsichtbaren nationalen Grenze ist, die weniger willkürlich ist als die Territorialität und weniger exklusiv als die Ethnizität*. In historischer Perspektive liegt der Grund darin, dass Sprache die Verbindung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre und zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellt, unabhängig von der tatsächlichen Anerkennung einer kulturellen Gemeinsamkeit durch die staatlichen Institutionen. Und nur weil Fichte dieses Argument zur Schaffung des alldeutschen Nationalismus benutzt hat, sollten die historischen Belege nicht einfach abgetan werden. Es gibt auch eine folgenreiche Ursache für das Auftreten eines auf Sprache beruhenden Nationalismus in unseren Gesellschaften. Wenn Nationalismus in den meisten Fällen eine Reaktion auf die Gefährdung autonomer Identität ist, dann wird in einer Welt, die der kulturellen Homogenisierung durch die Ideologie der Modernisierung und die Macht der globalen Medien unterliegt, die Sprache als unmittelbare Ausdrucksform der Kultur zum Wall kulturellen Widerstandes, zur letzten Bastion eigenständiger Kontrolle, zur Zuflucht eines identifizierbaren Sinns. Deshalb scheinen Nationen letztlich doch nicht „vorgestellte Gemeinschaften“ zu sein, die im Dienste von Machtapparaten konstruiert worden sind. Vielmehr sind sie aus den Mühen gemeinsamer Geschichte hervorgegangen und dann in den Bildern von kommunalen Sprachen ausgesprochen worden, deren erstes Wort *wir* (*we*) ist, das Zweite *wir* (*us*) und unglücklicherweise das Dritte *sie*.

128 Die ehemalige portugiesische Kolonie Osttimor wird nach mehr als 20-jähriger illegaler Annexion an Indonesien 2002 unabhängig; d. Ü.

Die Auflösung ethnischer Bindungen: Rasse, Klasse und Identität in der Netzwerkgesellschaft

*Seh euch 100 Schwarze Männer ... Seh euch eingesperrt.
Seh euch im Käfig. Seh euch gezähmt. Seh euern Schmerz.
Seh euch drohen. Seh, wie ihr euch anseht. Seh, ihr wollt.
Seh, ihr braucht. Seh euch schwindelig. Seh euch bluten.
Seh euch gelähmt. Seh euch Brüder. Seh euch nüchtern. Seh
euch geliebt. Seh euch zuhaus. Seh euch hören. Seh euch lie-
ben. Seh euch dabei. Seh euch treu. Seh euch verrückt. Seh
euch herausgefordert. Seh, wie ihr euch ändert. Seh euch.
Seh euch. Seh euch ... Ich möcht' ganz sicher ihr sein.*

Peter J. Harris, „Praisesong for the Anonymous Brothers“¹²⁹

Wollen Sie vielleicht auch? Wirklich? Ethnizität war während der gesamten menschlichen Geschichte eine grundlegende Quelle von Sinn und Anerkennung. Sie ist in vielen zeitgenössischen Gesellschaften von den Vereinigten Staaten bis ins subsaharische Afrika eine Grundstruktur sozialer Differenzierung und sozialer Anerkennung und auch von Diskriminierung. Sie ist die Basis für Aufstände im Namen der sozialen Gerechtigkeit gewesen und ist es noch, wie für die mexikanischen Indianer in Chiapas 1994, sie begründet aber auch die irrationale Zielsetzung der ethnischen Säuberung, wie sie von den bosnischen Serben 1994 praktiziert wurde. Und sie ist in hohem Maße die kulturelle Grundlage, die zu Vernetzung und vertrauensvollen Geschäften in der neuen Wirtschaftswelt führt, von den chinesischen Geschäftsnetzwerken (Bd. I, Kap. 3) bis zu den ethnischen „Stämmen“, die in der neuen globalen Wirtschaft über den Erfolg entscheiden. Wie Cornel West so richtig schreibt: „In diesem Zeitalter der Globalisierung mit seinen eindrucksvollen wissenschaftlichen und technologischen Innovationen im Bereich von Information, Kommunikation und angewandter Biologie erscheint eine Konzentration auf die verbleibenden Folgen von Rassismus als überholt und antiquiert ... Aber Rasse ist immer noch – in der kodierte Sprache der Reform des Wohlfahrtsstaates, der Einwanderungspolitik, der Bestrafung von Kriminellen, von *affirmative action* und der Privatisierung der Vorstädte – von zentraler Bedeutung in der politischen Diskussion.“¹³⁰ Wenn Rasse und Ethnizität für Amerika jedoch ebenso wie für die Dynamik anderer Gesellschaften zentral sind, so scheinen sich ihre Ausdrucksformen durch die gegenwärtigen sozialen Entwicklungstendenzen grundlegend geändert zu

129 Aus Wideman und Preston (1995: xxi).

130 West (1996: 107f).

haben.¹³¹ Ich behaupte zunächst, dass Rasse wahrscheinlich mehr als jemals zuvor eine Rolle als Quelle von Unterdrückung und Diskriminierung spielt;¹³² Ethnizität dagegen ist dabei, als Quelle von Sinn und Identität spezifiziert zu werden, d. h. sie verschmilzt nicht mit anderen Ethnizitäten, sondern verschränkt sich mit den übergreifenden Prinzipien kultureller Selbstbestimmung wie Religion, Nation oder Geschlecht. Um die Argumente zur Stützung dieser Hypothese deutlich zu machen, werde ich kurz auf die Entwicklung der afro-amerikanischen Identität in den Vereinigten Staaten eingehen.

Die gegenwärtige Lage der Afro-Amerikaner hat sich während der letzten drei Jahrzehnte durch ein fundamentales Phänomen verändert: ihre tiefe Teilung entlang von Klassenlinien, wie dies in der Pionierarbeit von William Julius Wilson gezeigt wurde.¹³³ Die Implikationen dieser Veränderung haben für immer die Art und Weise erschüttert, wie Amerika die Afro-Amerikaner sieht und wichtiger noch, wie die Afro-Amerikaner sich selbst sehen. Wilsons These und ihre Weiterentwicklung werden durch eine Flut von Studien aus dem letzten Jahrzehnt gestützt. Sie deuten auf eine drastische Polarisierung unter den Afro-Amerikanern hin. Einerseits hat sich, angeregt durch die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre und vor allem durch die Programme für *affirmative action* (positive Diskriminierung), eine große, gebildete und relativ wohl situierte afro-amerikanische Mittelklasse gebildet, der erhebliche Einbrüche in die politische Machtstruktur gelungen sind, von Bürgermeisterposten bis zum Vorsitz im gemeinsamen Generalstab. In gewissem Umfang gilt dies auch für die Welt der Konzerne. Damit sind etwa ein Drittel der Afro-Amerikaner jetzt Teil der amerikanischen Mittelklasse, obwohl Männer anders als Frauen viel weniger verdienen als ihre weißen Kollegen. Andererseits geht es etwa einem Drittel der Afro-Amerikaner, in den 1990er Jahren viel schlechter als in den 1960er Jahren. Dazu gehören die 45 % der afro-amerikanischen Kinder an der Armutsgrenze oder darunter. Wilson ist sich mit anderen Forscherinnen und Forschern wie Blakeley und Goldsmith oder Gans darin einig, dass die Herausbildung dieser „Unterklasse“ auf das Zusammentreffen der Folgen einer ungleichgewichtigen Informationswirtschaft, räumlicher Segregation und verfehlter öffentlicher Politik zurückzuführen ist. Das Wachstum der Informationswirtschaft erhöht die Bedeutung von Bildung und reduziert das Angebot an stabilen Jobs im Bereich der Handarbeit, wodurch Schwarze auf der Eingangsstufe zum Arbeitsmarkt benachteiligt werden. Die schwarze Mittelklasse entrinnt den inneren Stadtbezirken und hinterlässt die Massen der städtischen Armut in der Falle. Der Kreis schließt sich dadurch, dass die neue schwarze politische Elite

131 Appiah und Gates (1995).

132 Wieviorka (1993); West (1995).

133 Wilson (1987).

Unterstützung bei der armen städtischen Wählerschaft findet, aber nur solange, wie sie für Sozialprogramme sorgen kann, was wiederum eine Funktion des Grades der moralischen oder politischen Besorgnis ist, welche die städtischen Armen bei der weißen Mehrheit auslösen. Die Position der neuen schwarzen Führungsschicht beruht demnach auf ihrer Fähigkeit, als Mittler zwischen der Welt der Konzerne, dem politischen Establishment und den in die Ghettos verbannten, unberechenbaren städtischen Armen zu fungieren. Zwischen diesen beiden Gruppen bemüht sich das letzte Drittel von Afro-Amerikanern, nicht in die Hölle der Armut zu fallen, indem sie sich an Dienstleistungsjobs klammern, die sich unverhältnismäßig oft im öffentlichen Sektor befinden, sowie an allgemein- und berufsbildende Programme, die einige Fertigkeiten zum Überleben in einer deindustrialisierten Wirtschaft vermitteln sollen.¹³⁴ Die negativen Folgen, unter denen diejenigen zu leiden haben, die es nicht schaffen, werden immer schrecklicher. Von den schlecht ausgebildeten, männlichen schwarzen Einwohnern der Innenstädte hatten 1992 kaum ein Drittel einen festen Job. Und sogar von denen, die arbeiten, leben 15 % unter der Armutsgrenze. Der durchschnittliche Nettowert des Besitzes des ärmsten Fünftels von Schwarzen lag 1995 bei exakt Null. Ein Drittel der armen schwarzen Haushalte wohnt in Gebäuden unterhalb des Mindeststandards, die unter anderem dadurch gekennzeichnet sind, „dass es Hinweise auf Ratten gibt“. Das Verhältnis der städtischen Kriminalitätsrate zur Kriminalitätsrate der Vorstädte ist zwischen 1973 und 1992 von 1,2 auf 1,6 gestiegen. Und natürlich sind es die Bewohner der Innenstädte, die unter diesen Verbrechen am meisten zu leiden haben. Außerdem wird die männliche schwarze Bevölkerung massenhafter Gefangensetzung unterworfen oder lebt unter Kontrolle des Justizvollzugssystems (Untersuchungshaft, Bewährung). Während Schwarze etwa 12 % der amerikanischen Bevölkerung ausmachen, stellten sie in den 1990er Jahren mehr als 50 % der Gefängnisinsassen.¹³⁵ Die Gesamtquote der Gefangenen lag für schwarze Amerikaner 1990 bei 1.860 auf 100.000, das ist 6,4 Mal soviel wie für Weiße. Und sicher sind die Afro-Amerikaner inzwischen besser ausgebildet, aber 1993 erhielten 23.000 schwarze Männer ein College-Zeugnis, während 2,3 Millionen im Gefängnis saßen.¹³⁶ Wenn wir dazu alle Personen hinzurechnen, die sich 1996 in Amerika unter Aufsicht des Justizvollzugssystems befanden, kommen wir auf 5,4 Mio. Menschen. Schwarze machten 1991 53 % der Gefängnisinsassen aus.¹³⁷ Die Quoten von Inhaftierung und Überwachung sind für arme Schwarze

134 Wilson (1987); Blakeley und Goldsmith (1993); Carnoy (1994); Wacquant (1994); Gans (1995); Hochschild (1995); Gates (1996).

135 Tonry (1995: 59).

136 Gates (1996: 25).

137 S. Band III, Kap. 2.

viel höher und gar schwindelerregend für junge schwarze Männer. In Städten wie Washington, D.C. befindet sich in der Altersgruppe von 18-30 Jahre die Mehrheit der schwarzen Männer im Gefängnis oder auf Bewährung. Frauen und Familien müssen mit dieser Situation fertig werden. Das gängige Argument, dass in armen afro-amerikanischen Familien der Mann fehle, muss die Tatsache berücksichtigen, dass viele arme Männer eine beträchtliche Zeit ihres Lebens im Gefängnis verbringen. Deshalb müssen die Frauen darauf eingerichtet sein, die Kinder alleine großzuziehen oder sie von vorneherein ganz allein auf ihre eigene Verantwortung zu bekommen.

Dies sind wohl bekannte Tatsachen, deren soziale Wurzeln im neuen technologischen und wirtschaftlichen Zusammenhang ich in Band III versuchen will zu analysieren. Doch an diesem Punkt meiner Analyse geht es mir um die Konsequenzen dieser tiefen Kluft zwischen den Klassen für die Transformation der afro-amerikanischen Identität.

Um diese seit den 1960er Jahren eingetretene Transformation zu begreifen, müssen wir zu den historischen Wurzeln dieser Identität zurückgehen: Wie Cornel West zeigt, sind Schwarze in Amerika genau Afrikaner und Amerikaner. Ihre Identität wurde als gekidnappte, versklavte Menschen unter der freiesten Gesellschaft jener Zeit konstituiert. Um also die offensichtlichen Widersprüche zwischen den Idealen der Freiheit und der hoch produktiven, auf Sklaverei basierenden Wirtschaftsform miteinander zu vereinbaren, musste Amerika die Zugehörigkeit der Schwarzen zur Menschheit verleugnen, weil man in einer Gesellschaft, die auf dem Grundsatz basiert, dass „alle Menschen gleich geboren sind“, nur nicht-menschlichen Wesen die Freiheit verweigert werden konnte. Wie Cornel West schreibt: „Dieser unablässige Angriff auf die Menschenwürde der Schwarzen schuf den fundamentalen Zustand der schwarzen Kultur – den der *schwarzen Unsichtbarkeit* und *Namenlosigkeit*.“¹³⁸ Die schwarze Kultur musste also nach der Analyse von Cornel lernen, mit ihrer Negation fertig zu werden, ohne in Selbstvernichtung zu verfallen. Sie schaffte es. Von den Liedern bis zur Kunst, von kommunalen Kirchen bis zur Bruderschaft zeigte die schwarze Gesellschaft ein tiefes Gefühl für kollektiven Sinn. Dieses Gefühl ging im massenhaften Exodus in die Ghettos des Nordens nicht verloren und wurde in eine außerordentliche Kreativität in der Kunst, der Musik und Literatur, und in eine machtvoll, vielgestaltige politische Bewegung übersetzt, deren Träume und Möglichkeiten in den 1960er Jahren durch Martin Luther King Jr. personifiziert wurden.

Die grundlegende Scheidelinie, die unter den Schwarzen durch den Teilerfolg der Bürgerrechtsbewegung entstanden ist, hat diese kulturelle Landschaft jedoch gründlich verändert. Aber wie genau? Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als könne die schwarze Mittelklasse auf ihrem relativen wirtschaftlichen Wohlstand

138 West (1996: 80).

und politischen Einfluss aufbauen und sich der Mehrheitsströmung assimilieren. Sie könnte sich unter neuer Identität als Afro-Amerikaner konstituieren und eine Position ähnlich wie die Italo-Amerikaner oder Sino-Amerikaner einnehmen. Schließlich sind die Sino-Amerikaner während des größten Teils der kalifornischen Geschichte scharf diskriminiert worden, haben aber doch in den letzten Jahren einen recht geachtet Sozialstatus erreicht. So könnten die Afro-Amerikaner aus dieser Perspektive einfach ein weiteres, spezifisches Segment im multi-ethnischen Flickenteppich der amerikanischen Gesellschaft werden. Dagegen würde die „Unterklasse“ eher arm als schwarz werden.

Diese These einer kulturellen Doppelentwicklung scheint aber der Überprüfung durch vorhandene Daten nicht standzuhalten. Die eindrucksvolle Studie von Jennifer Hochschild über die kulturelle Transformation von Schwarzen und Weißen in ihrem Verhältnis zum „amerikanischen Traum“ von Chancengleichheit und individueller Mobilität zeigt genau das Gegenteil.¹³⁹ Schwarze aus der Mittelklasse sind gerade diejenigen, die Bitterkeit empfinden, weil ihre Illusion vom amerikanischen Traum enttäuscht worden ist, und die sich am meisten durch die anhaltende Präsenz des Rassismus diskriminiert fühlen. Dagegen meint eine Mehrheit unter den Weißen, Schwarze würden durch die Politik der *affirmative action* übermäßig bevorzugt und klagen über umgekehrte Diskriminierung. Andererseits sind arme Schwarze sich zwar ihrer Diskriminierung vollständig bewusst, scheinen aber in größerem Umfang an den amerikanischen Traum zu glauben als die Angehörigen der schwarzen Mittelklasse; in jedem Fall gehen sie stärker fatalistisch und/oder individualistisch mit ihrem Schicksal um (es war schon immer so), wenn auch ein Blick auf die Entwicklung der Meinungsumfragen im Zeitverlauf darauf hinzuweisen scheint, dass auch die armen Schwarzen jeglichen Glauben in das System zu verlieren beginnen, den sie einmal gehabt haben mögen. Die herausragende Tatsache, die sich jedenfalls aus Hochschilds Anstrengung, eine Fülle empirischer Daten zu analysieren, klar ergibt, ist dies: Insgesamt fühlen sich die wohlhabenden Afro-Amerikaner in der Mitte der Gesellschaft nicht willkommen. Und sie sind es auch nicht. Nicht nur ist der Rassenhass unter Weißen weiterhin allgegenwärtig, sondern ihre Zugewinne ändern für schwarze Männer der Mittelklasse nichts daran, dass sie an Bildung, beruflicher Stellung und Einkommen immer noch weit hinter den Weißen zurück sind, wie dies Martin Carnoy zeigt.¹⁴⁰

Rasse spielt demnach eine große Rolle.¹⁴¹ Aber zugleich hat die Scheidelinie zwischen den Klassen unter den Schwarzen so grundlegend unterschiedliche

139 Hochschild (1995).

140 Carnoy (1994).

141 West (1996).

Lebensverhältnisse geschaffen, dass es eine zunehmend Feindseligkeit unter den Armen gegen ihre früheren Brüder gibt, die sie außen vor gelassen haben.¹⁴² Die meisten Schwarzen der Mittelklasse arbeiten angestrengt, um vorwärts zu kommen, nicht nur weg von der Wirklichkeit des Ghettos, sondern weg von dem Stigma, das die Resonanz aus dem sterbenden Ghetto durch ihre Haut auf sie projiziert. Sie tun dies vor allem, indem sie ihre Kinder von den armen schwarzen Gemeinschaften isolieren, in die Vorstädte ziehen, sie in von Weißen beherrschte Privatschulen integrieren. Zugleich erfinden sie eine afro-amerikanische Identität neu, die afrikanische ebenso wie amerikanische Themen der Vergangenheit wiederbelebt, aber stillschweigend über die Misere der Gegenwart.

In einer Parallelbewegung entwickeln die Ghettos zum Jahrtausende eine neue Kultur, die gemacht ist aus Elend, Wut und individueller Reaktion auf die kollektive Exklusion, wo Schwarzsein weniger wichtig ist als die Situationen der Exklusion, die neue Quellen der Zusammengehörigkeit schaffen wie etwa territoriale Gangs, die auf den Straßen gegründet werden und in und aus den Gefängnissen heraus konsolidiert werden.¹⁴³ Aus dieser Kultur entsteht Rap, kein Jazz. Diese neue Kultur bringt ebenfalls Identität zum Ausdruck, und sie ist auch in der schwarzen Geschichte verwurzelt – und ebenso in der ehrwürdigen amerikanischen Tradition von Rassismus und Rassenunterdrückung. Aber sie bezieht neue Elemente mit ein: Polizei und Justizvollzugssystem als zentrale Institutionen, die kriminelle Ökonomie als Werkstatt, die Schulen als umkämpftes Terrain, Kirchen als Inseln der Versöhnung, mutterzentrierte Familien, ein heruntergekommenes Umfeld, auf Gangs beruhende Sozialorganisation, Gewalt als Lebensform. Das sind die Themen der neuen schwarzen Kunst und Literatur, die aus der neuen Ghetto-Erfahrung entsteht.¹⁴⁴ Aber es ist keineswegs dieselbe Identität, die im Afro-Amerika der Mittelklasse durch die sorgsame Rekonstruktion des Menschseins der Rasse entsteht.

Aber selbst wenn man ihre kulturelle Spaltung akzeptiert, so sieht sich die Konstituierung beider Formen der Identität offenbar unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber. Im Fall der wohlhabenden Afro-Amerikaner liegt dies an dem folgenden Widerspruch:¹⁴⁵ Sie spüren die Zurückweisung durch den institutionellen Rassismus, so dass sie sich nur als Führer von ihresgleichen in den amerikanischen *mainstream* integrieren können, als das „begabte Zehntel“, das Du Bois, der führende schwarze Intellektuelle an der Wende zum 20. Jahrhundert, als die notwendigen Retter der

142 Hochschild (1995); Gates (1996).

143 Sanchez Jankowski (1991, 1996).

144 Wideman und Preston (1995); Giroux (1996).

145 Hochschild (1995).

„Negerrasse“ betrachtete, was ebenso auf alle anderen Rassen zutreffen sollte.¹⁴⁶ Die soziale, wirtschaftliche und kulturelle Scheidelinie zwischen dem „begabten Zehntel“ und einem wesentlichen, zunehmenden Teil des schwarzen Amerika ist aber so scharf, dass sie es sich selbst und ihren Kindern gerade versagen müssten, eine solche Rolle auszufüllen, wenn sie Teil einer Koalition von mehreren Klassen und vielen Rassen für fortschrittlichen sozialen Wandel werden wollten. In ihrem glänzenden kleinen Buch, das sich mit dieser Frage auseinandersetzt, scheinen Henry Louis Gates Jr und Cornel West einerseits zu meinen, es gebe keine andere Möglichkeit, und doch haben sie ernste Zweifel daran, ob eine solche Option einlösbar ist. Gates: „Die wahre Krise der schwarzen Führerschaft besteht gerade in der Vorstellung, dass sich die schwarze Führung in einer Krise befindet.“¹⁴⁷ West:

Weil ein multi-rassisches Bündnis von progressiven Mittelklasseleuten, liberalen Segmenten der Konzernelite und subversiver Energie von unten die einzige Methode ist, durch die eine Form radikaler demokratischer Verantwortlichkeit in einer Weise Ressourcen und Reichtum umverteilen und die Wirtschaft und Regierung neu strukturieren können, die allen zum Nutzen gereicht, werden die bedeutenden sekundären Anstrengungen des schwarzen begabten Zehntels allein für sich genommen im 21. Jahrhundert jämmerlich unzureichend und zutiefst frustrierend sein.¹⁴⁸

Und schließlich hat Du Bois selbst 1961 Amerika verlassen und ist nach Ghana gegangen, weil, wie er sagte, „ich die Behandlung durch dieses Land einfach nicht mehr aushalten kann. ... Kopf hoch und weiterkämpfen, aber wisst, dass der amerikanische Neger nicht gewinnen kann.“¹⁴⁹

Wird dieses Scheitern der Bemühungen um vollständige Integration in Amerika zu einer Wiederbelebung des schwarzen Separatismus führen? Könnte dies die neue Grundlage für Identität sein, in direkter Linie mit den radikalen Bewegungen der 1960er Jahre, für die beispielhaft die Black Panthers stehen? Es könnte wenigstens unter den militanten Jugendlichen so aussehen, wenn wir an das Wiederaufleben des Kultes für Malcolm X, den steigenden Einfluss der *Nation of Islam* von Farakhan denken oder noch mehr an die außerordentlich Wirkung des „Million Men March“ von 1995 in Washington, D.C., die auf der Forderung nach Genugtuung, auf Moral und schwarzem männlichem Stolz beruhte. Diese neuen Ausdrucksformen kulturell-politischer Identität legen aber weitere Bruchstellen unter den Afro-Amerikanern offen, und in ihrem Mittelpunkt stehen in Wirklichkeit Prinzipien der

146 Gates und West (1996: 133).

147 Gates (1996: 38).

148 West (1996: 110).

149 Gates und West (1996: 111).

Selbst-Identifikation, die nicht ethnisch, sondern religiös – Islam, schwarze Kirchen – und hochgradig geschlechtsspezifisch sind – Männerstolz, männliche Verantwortung, Unterordnung der Frauen. Die Auswirkungen des „Million Men March“ und seine absehbare künftige Entwicklung überschreiten Klassengrenzen, führen aber zur Schrumpfung der Geschlechterbasis der afro-amerikanischen Identität und verwischen die Grenzen zwischen den Selbst-Identifikationen aufgrund von Religion, Rasse und Klasse. Mit anderen Worten bestand seine Grundlage nicht in Identität, sondern im Widerschein einer verschwindenden Identität. Wie kann es kommen, dass einerseits die weiße Gesellschaft die Schwarzen jede Minute daran erinnert, dass sie schwarz und damit eine andere, stigmatisierte menschliche Art sind, die auf einem langen Weg aus der Nicht-Menschlichkeit gekommen ist, dass aber andererseits die Schwarzen selbst so viele unterschiedliche Lebensformen haben, dass sie nichts gemeinsam haben können und dass sie stattdessen zunehmend Gewalt gegeneinander üben? Es ist diese Sehnsucht nach der verlorenen Gemeinsamkeit, die im schwarzen Amerika der 1990er Jahre auftritt – weil vielleicht die tiefste Wunde, die den Afro-Amerikanern während des vergangenen Jahrzehnts geschlagen wurde, der allmähliche Verlust ihrer kollektiven Identität war, der dazu führte, dass die Menschen individuell ihren Halt verloren, obwohl sie noch immer ein kollektives Stigma trugen.

Dieser Prozess folgt keiner Notwendigkeit. Soziopolitische Bewegungen wie Jessie Jacksons „Rainbow Coalition“ bemühen sich weiter energisch, schwarze Kirchen, Minderheiten, Gemeinschaften, Gewerkschaften und Frauen unter einem gemeinsamen Banner zusammenzuführen, um politisch für Gerechtigkeit und Rassengleichheit zu kämpfen. Doch ist dies ein Prozess des Aufbaus politischer Identität, der nur dann, wenn er auf lange Sicht vollständig Erfolg hat, eine kollektive, kulturelle Identität schaffen könnte, die sowohl für Weiße als auch für Schwarze etwas Neues darstellen müsste, wenn sie den Rassismus überwinden und dabei historische, kulturelle Unterschiede aufrechterhalten soll. Cornel West, der sich zu einer „Hoffnung, die nicht hoffnungslos, aber unhoffnungsvoll ist“ bekennt, fordert „radikale Demokratie“, um sowohl die Rassenschranken als auch den schwarzen Nationalismus hinter sich zu lassen.¹⁵⁰ Aber in den Schützengraben der Ghettos und in den Vorstandszimmern der Konzerne wird die historische afro-amerikanische Identität fragmentiert und individualisiert, ohne schon in eine multirassische, offene Gesellschaft integriert zu werden.

Ich formuliere daher die Hypothese, dass Ethnizität nicht die Grundlage für kommunale Himmel in der Netzwerkgesellschaft bietet, weil sie auf primären Bindungen beruht: Diese verlieren ihre Bedeutung als Grundlage der Rekonstruktion

150 West (1996: 112).

von Sinn in einer Welt von Strömen und Netzwerken, der Rekombination von Bildern und der Neuzuweisung von Sinn, wenn sie von ihrem historischen Kontext abgeschnitten sind. Ethnische Materialien werden in kulturelle Kommunen integriert, die mächtiger und weiter ausgreifend definiert sind als Ethnizität, etwa Religion oder Nationalismus. Sie dienen dort als Belege kultureller Autonomie in einer Welt von Symbolen. Oder anders wird Ethnizität zur Grundlage für Verteidigungslinien, wenn territorialisierte lokale Gemeinschaften oder sogar Gangs ihr Revier verteidigen. Zwischen den kulturellen Kommunen und auf Selbstverteidigung angelegten territorialen Einheiten werden die ethnischen Wurzeln verdreht, geteilt, neu bearbeitet, vermischt, unterschiedlich stigmatisiert oder belohnt, entsprechend der neuen Logik der Informationalisierung und Globalisierung der Kulturen und Volkswirtschaften, die aus verwaschenen Identitäten symbolische Komposita macht. Rasse spielt eine Rolle, aber sie trägt kaum noch dazu bei, Sinn aufzubauen.

Territoriale Identität: die lokale Gemeinschaft

Eine der ältesten Debatten in der Stadtsoziologie bezieht sich auf den Verlust von Gemeinschaft, erst als Folge der Urbanisierung und später als Konsequenz der Entwicklung der Vorstädte. Empirische Forschung, vor allem von Claude Fischer und Barry Wellman¹⁵¹ scheint vor einiger Zeit die vereinfachte Vorstellung einer systematischen Kovarianz zwischen Raum und Kultur ad acta gelegt zu haben. Menschen haben innerhalb ihres lokalen Umfeldes Kontakte und interagieren dort, ob dies nun im Dorf, in der Stadt, in der Vorstadt ist, und sie bauen im Kreis ihrer Nachbarn soziale Netzwerke auf. Andererseits überschneiden sich lokal begründete Identitäten mit anderen Quellen von Sinn und sozialer Anerkennung auf hochgradig diversifizierte Art und Weise. Das gibt Raum für alternative Interpretationen. Wo daher Etzioni in den letzten Jahren die Wiederbelebung der Gemeinschaft auf weitgehend lokaler Basis sieht, erblickt Putnam in Amerika, wo Mitgliedschaft und Aktivität in freiwilligen Vereinigungen während der 1980er Jahre erheblich zurückgegangen sind, die Auflösung der Vision einer dichten Zivilgesellschaft à la de Tocqueville.¹⁵² Berichte aus anderen Weltgegenden sind in ihren Einschätzungen ähnlich widersprüchlich. Ich glaube jedoch, es ist nicht ungenau, wenn man sagt, dass lokale Gemeinschaften als solche kein spezifisches Verhaltensmuster hervorrufen und sicher keine unterscheidbare Identität. Was

151 Wellman (1979); Fischer (1982).

152 Etzioni (1993); Putnam (1995).

jedoch kommunitaristische Autoren behaupten würden und was mit meiner eigenen interkulturellen Beobachtung übereinstimmt, ist, dass die Menschen dem Prozess der Individualisierung und sozialen Atomisierung Widerstand leisten und dazu tendieren, sich in Gemeinschaftsorganisationen zusammenzuschließen. Sie bringen mit der Zeit ein Zugehörigkeitsgefühl hervor und am Ende in vielen Fällen eine kommunale, kulturelle Identität. Ich behaupte, dass damit dies geschieht, ein Prozess der sozialen Mobilisierung erforderlich ist. Das heißt, Menschen müssen sich an städtischen Bewegungen (nicht gerade revolutionären) beteiligen, durch die gemeinsame Interessen entdeckt und verteidigt werden, Leben auf irgend eine Weise geteilt wird und neuer Sinn produziert werden kann.

Ich verstehe etwas von diesem Thema – immerhin habe ich ein Jahrzehnt meines Lebens damit zugebracht, städtische soziale Bewegungen auf der ganzen Welt zu erforschen.¹⁵³ Als Resümee meiner Einsichten und der entsprechenden Literatur habe ich Folgendes vorgebracht: Städtische Bewegungen sind Prozesse zielbewusster sozialer Mobilisierung, die auf einem bestimmten Territorium organisiert und auf Ziele hin orientiert sind, die mit dem städtischen Kontext in Zusammenhang stehen. Diese Bewegungen sind auf drei wesentliche Gruppen von Zielen konzentriert: städtische Forderungen im Hinblick auf Lebensbedingungen und kollektiven Konsum; Einklagen der lokalen kulturellen Identität; und Erringung lokaler politischer Autonomie und Bürgerpartizipation. Unterschiedliche Bewegungen haben diese drei Gruppen von Zielsetzungen zu unterschiedlichen Anteilen miteinander kombiniert, und die Ergebnisse ihrer Anstrengungen waren genauso unterschiedlich. In vielen Fällen brachte jedoch unabhängig von den Errungenschaften der Bewegung allein schon ihre Existenz Sinn hervor. Das galt nicht nur für die an der Bewegung Beteiligten, sondern für die gesamte Gemeinde. Und nicht nur während der – gewöhnlich kurzen – Lebensspanne der Bewegung, sondern im kollektiven Gedächtnis des Ortes. Ich behauptete sogar und behaupte es noch, dass diese Produktion von Sinn ein wesentlicher Bestandteil von Städten während der gesamten Geschichte ist. Denn die gebaute Umwelt und ihr Sinn entstehen durch einen konfliktreichen Prozess zwischen den Interessen und Werten einander entgegenstehender Akteure.

Ich habe etwas anderes hinzugefügt, das sich auf den historischen Moment meiner Beobachtung bezieht – die späten 1970er und frühen 1980er Jahre –, womit ich meinen Blick aber auf die Zukunft richtete: Städtische Bewegungen wurden zu entscheidenden Quellen des Widerstandes gegen die einseitige Logik von Kapitalismus, Etatismus und Informationalismus. Der Grund war im Wesentlichen, dass das Versagen vorwärtstreibender Bewegungen und Politikformen wie der

153 Castells (1983).

Arbeiterbewegung und politischer Parteien im Widerstand gegen wirtschaftliche Ausbeutung, kulturelle Dominanz und politische Unterdrückung den Menschen keine andere Wahl gelassen hatte, als entweder zu kapitulieren, oder auf der Grundlage der unmittelbarsten Quelle der Selbst-Anerkennung und autonomen Organisation zu reagieren: ihres Wohnortes. Auf diese Weise ergab sich also das Paradox zunehmend lokaler Politik in einer Welt, die durch zunehmend globale Prozesse strukturiert ist. Es gab da Produktion von Sinn und Identität: meine Nachbarschaft, meine Gemeinde, meine Stadt, meine Schule, mein Baum, mein Fluss, mein Strand, meine Kirche, mein Frieden, meine Umwelt. Doch dies war eine defensive Identität, eine Identität des Rückzuges auf das Bekannte gegen die Unvorhersagbarkeit des Unbekannten und Unkontrollierbaren. Plötzlich einem globalen Wirbelwind schutzlos ausgeliefert, hielten die Menschen sich an sich selbst: Was auch immer sie hatten und was auch immer sie waren, wurde zu ihrer Identität. Ich schrieb 1983:

Städtische Bewegungen greifen die wirklichen Fragen unserer Zeit auf, wenn auch weder in der Größenordnung noch in dem Bezugsrahmen, die der Aufgabe entsprechen. Und doch haben sie keine Wahl, weil sie die letzte Reaktion auf die Herrschaft und erneuerte Ausbeutung sind, die die Welt überfluten. Aber sie sind mehr als eine letzte symbolische Verteidigungslinie und ein verzweifelter Aufschrei: Sie sind Symptome unserer eigenen Widersprüche und deshalb potenziell in der Lage, diese Widersprüche zu verdrängen ... Sie produzieren durchaus neuen historischen Sinn – in der Dämmerzone, die entsteht, wenn sie vorgeben, innerhalb der Mauern der lokalen Gemeinschaft eine neue Gesellschaft zu bauen, von der sie wissen, dass sie unerreichbar ist. Und sie tun dies, indem sie die Embryos der sozialen Bewegungen von morgen innerhalb der lokalen Utopien nähren, die städtische Bewegungen aufgebaut haben, um sich niemals der Barbarei zu ergeben.¹⁵⁴

Was ist seither geschehen? Die empirische Antwort ist natürlich außerordentlich vielgestaltig, vor allem wenn wir unterschiedliche Kulturen und Weltgegenden betrachten.¹⁵⁵ Im Interesse der Analyse wage ich es jedoch, die hauptsächlichen Entwicklungslinien der städtischen Bewegungen während der 1980er und 1990er Jahre unter vier Kategorien zusammenzufassen.

Erstens sind in vielen Fällen städtische Bewegungen und ihre Diskurse, Akteure und Organisationen direkt oder indirekt in die Struktur und Praxis der Lokalverwaltung integriert worden. Dies geschah durch ein diversifiziertes System der Bürgerbeteiligung und Gemeindeentwicklung. Diese Tendenz hat einerseits die

154 Castells (1983: 331).

155 Massolo (1992); Fisher und Kling (1993); Calderon (1995); Judge u. a. (1995); Tanaka (1995); Borja und Castells (1996); Yazawa (i. E.).

städtischen Bewegungen als Quelle alternativen sozialen Wandels liquidiert, hat aber andererseits die Lokalverwaltung erheblich gestärkt. So hat sich die Möglichkeit ergeben, dass der lokale Staat bei der Rekonstruktion von politischer Kontrolle und sozialem Sinn zu einer wichtigen Instanz wird. Ich komme auf diese grundlegende Entwicklung in Kapitel 5 zurück, wenn ich die Transformation des Staates im Zusammenhang analysiere.

Zweitens haben lokale Gemeinschaften und ihre Organisationen tatsächlich die Graswurzeln einer weit verbreiteten und einflussreichen Umweltbewegung genährt. Das geschah vor allem in den Vierteln der Mittelklasse und in den Vorstädten, im außerstädtischen und im verstädterten ländlichen Raum (s. Kap. 3). Diese Bewegungen sind jedoch oft defensiv und reaktiv. Sie konzentrieren sich auf den rigorosen Schutz ihres Bereichs und ihrer unmittelbaren Umwelt, wie dies in den Vereinigten Staaten durch die Einstellung „nicht in meinem Hinterhof“ versinnbildlicht wird. Mit ein und derselben ablehnenden Haltung werden Giftmüll, Atomkraftwerke, öffentlicher Wohnungsbau, Gefängnisse und Wohnwagensiedlungen miteinander vermengt. Ich mache eine wesentliche Unterscheidung, die ich in Kapitel 3 bei der Analyse der Umweltbewegung entwickle, zwischen dem Bestreben, den Raum zu kontrollieren – eine defensive Reaktion – und dem Bestreben, die Zeit zu kontrollieren. Letzteres richtet sich auf die Bewahrung der Natur und des Planeten für künftige Generationen. Das erfolgt auf sehr lange Sicht, nämlich aus der Perspektive der kosmologischen Zeit im Gegensatz zum Ansatz der Augenblickszeit im Sinne instrumenteller Entwicklung. Die Identitäten, die sich aus diesen beiden Perspektiven ergeben, sind ziemlich unterschiedlich, denn Verteidigungsräume führen zu kollektivem Individualismus, während offensive Zeitauffassung die Möglichkeit zur Versöhnung zwischen Kultur und Natur eröffnet und so eine neue, ganzheitliche Lebensphilosophie einführt.

Drittens kümmert sich eine riesige Anzahl armer Gemeinschaften auf der ganzen Welt um ihr kollektives Überleben, etwa in Form der Gemeinschaftsküchen, die in den 1980er Jahren in Santiago de Chile oder Lima aufblühten. In den Barackensiedlungen Lateinamerikas, in den amerikanischen Innenstädten oder in den Arbeitervierteln asiatischer Städte haben Gemeinschaften mangels verantwortungsvoller öffentlicher Politik ihre eigenen „Wohlfahrtsstaaten“ aufgebaut. Sie beruhen auf Netzwerken von Solidarität und Reziprozität, sind oft um Kirchen herum organisiert oder werden von international finanzierten Nichtregierungsorganisationen (NRO) unterstützt; manchmal helfen auch linke Intellektuelle. Diese organisierten lokalen Gemeinschaften spielten und spielen eine wichtige Rolle im alltäglichen Überleben eines bedeutenden Teils der städtischen Bevölkerung der ganzen Welt, die sich an der Schwelle zu Hungersnot und Epidemien befinden. Diese Tendenz wurde beispielsweise durch die Erfahrung von Gemeinde-Assoziationen,

die während der 1980er Jahre von der Katholischen Kirche in São Paulo organisiert wurden¹⁵⁶ oder durch international geförderte NRO in Bogota in den 1990er Jahren illustriert.¹⁵⁷ In den meisten dieser Fälle entsteht wirklich eine kommunale Identität, auch wenn sie oft durch einen religiösen Glauben absorbiert wird. Ich würde sogar die Hypothese wagen, dass diese Art des Kommunalismus im Kern eine religiöse Kommune ist, die verknüpft ist mit dem Bewusstsein, man stelle die Ausgebeuteten und/oder die Ausgeschlossenen dar. So mögen Menschen, die sich in armen lokalen Gemeinschaften organisieren, sich durch religiöse Erlösung neu belebt und als menschliche Wesen anerkannt fühlen.

Viertens gibt es eine dunklere Seite der Geschichte, bei der es um die Entwicklung von städtischen Bewegungen vor allem in segregierten Stadtgebieten geht. Diese Tendenz habe ich vor einiger Zeit vorausgesehen:

Wenn die Forderungen der städtischen Bewegungen nicht beachtet werden, wenn die neuen politischen Wege verschlossen bleiben, wenn sich die neuen zentralen sozialen Bewegungen (Feminismus, neue Arbeiterbewegung, Selbst-Management, alternative Kommunikation) nicht voll entfalten, dann werden die städtischen Bewegungen – reaktive Utopien, die versuchten, den Pfad zu erhellen, auf dem sie nicht gehen konnten – wiederkehren, aber dieses Mal als städtische Schatten, die darauf brennen, die geschlossenen Mauern der Stadt, in der sie gefangen sind, zu zerstören.¹⁵⁸

Glücklicherweise war das Scheitern nicht vollständig, und die vielfältigen Ausdrucksformen organisierter lokaler Gemeinschaften haben wirklich Wege der Reform, des Überlebens und der Selbst-Identifikation gewiesen, trotz des Ausbleibens größerer sozialer Bewegungen, die in der Lage gewesen wären, die Perspektive des Wandels in die neue Gesellschaft hineinzutragen, die während der letzten beiden Jahrzehnte entstanden ist. Aber harte Strategien der wirtschaftlichen Anpassung während der 1980er Jahre, eine verbreitete Krise der politischen Legitimität und die exkludierenden Auswirkungen des Raumes der Ströme auf den Raum der Orte (s. Band I) haben ihren Tribut vom gesellschaftlichen Leben und seinen Organisationen in armen lokalen Gemeinschaften gefordert. In den amerikanischen Städten sind Gangs als wesentliche Form der Assoziation, Arbeit und Identität von Hunderttausenden von Jugendlichen in Erscheinung getreten. Und wie Sanchez Jankowski in seiner umfassenden, auf eigenen, unmittelbaren Erhebungen beruhenden Studie über Gangs gezeigt hat,¹⁵⁹ spielen sie wirklich in vielen Gegenden eine strukturierende

156 Cardoso de Leite (1983); Gohn (1991).

157 Espinosa und Useche (1992).

158 Castells (1983: 327).

159 Sanchez Jankowski (1991).

Rolle. Das erklärt das ambivalente Gefühl der Einwohner ihnen gegenüber, teils furchtsam, aber teils unter dem Eindruck, sich auf die Ganggesellschaft besser beziehen zu können, als auf die Institutionen des *mainstream*, die gewöhnlich nur in ihrer repressiven Ausdrucksform präsent sind. Gangs oder ihre funktionalen Äquivalente sind keineswegs eine amerikanische Spezialität. Die *pandillas* in den meisten lateinamerikanischen Städten sind ein Schlüsselement der Soziabilität in armen Vierteln, und ähnliches gilt für Jakarta, Bangkok, Manila, Mantes-la-Jolie (Paris) oder Meseta de Orcasitas (Madrid). Gangs haben zwar in vielen Gesellschaften eine lange Geschichte (man denke an William Whites *Street Corner Society*). Es gibt aber etwas Neues an den Gangs der 1990er Jahre, das die Konstruktion von Identität ebenso kennzeichnet wie den verdrehten Spiegel der informationellen Kultur. Es ist das, was Magaly Sanchez und Yves Pedrazzini auf der Grundlage ihrer Studie der *malandros* (Schlingel) von Caracas die *Kultur der Dringlichkeit* nennen.¹⁶⁰ Es ist die Kultur des sofortigen Endes des Lebens, nicht seiner Negation, sondern seiner Feier. Deshalb muss alles ausprobiert, gefühlt, experimentiert, vollbracht werden, bevor es zu spät ist, weil es kein Morgen gibt. Unterscheidet sich das wirklich so sehr von der Kultur des Konsumenten-Narzissmus à la Lasch? Haben die Schlingel von Caracas oder anderswo schneller als der Rest von uns verstanden, worum es in unserer neuen Gesellschaft im Grunde geht? Ist die neue Gang-Identität die Kultur des kommunalen Hyper-Individualismus? Individualismus, weil im Muster sofortiger Gratifikation nur das Individuum die richtige Rechungseinheit sein kann. Kommunalismus, weil der Hyper-Individualismus, wenn er eine Identität sein – also als Wert und nicht einfach als sinnloser Konsum sozialisiert werden – soll, ein Milieu der Wertschätzung und der reziproken Unterstützung benötigt: eine Kommune, wie zu den Zeiten von White. Aber anders als die von White ist diese Kommune jederzeit bereit, auseinander zu fliegen, es ist eine Kommune am Ende der Zeit, es ist eine Kommune der zeitlosen Zeit, welche die Netzwerkgesellschaft charakterisiert. Und sie existiert und explodiert territorial. Die lokalen Kulturen der Dringlichkeit sind der umgekehrte Ausdruck der globalen Zeitlosigkeit.

Demnach sind lokale Gemeinschaften, die durch kollektives Handeln geschaffen und durch kollektives Gedächtnis bewahrt werden, spezifische Quellen der Identität. Aber diese Identitäten sind in den meisten Fällen defensive Reaktionen gegen die Zumutungen der globalen Unordnung und des unkontrollierbaren, schnellen Wandels. Sie bieten zwar eine Heimat, aber kein Himmelreich.

160 Sanchez und Pedrazzini (1996).

Schluss: Die kulturellen Kommunen des Informationszeitalters

Die Transformation unserer Kultur und unserer Gesellschaft müsste auf einer mehreren Ebenen erfolgen. Wenn sie nur in den Köpfen von Individuen stattfände (was in gewissem Maße bereits geschehen ist), wäre sie kraftlos. Wenn sie nur von staatlicher Initiative ausginge, wäre sie tyrannisch. Persönliche Transformation bei vielen Menschen ist entscheidend, und dies darf nicht nur eine Transformation des Bewusstseins sein, sondern muss individuelles Handeln einschließen. Aber Individuen bedürfen der Unterstützung durch Gruppen, die eine moralische Tradition verkörpern und damit ihre eigenen Bestrebungen verstärken.

Robert Bellah u. a., *Habits of the Heart*¹⁶¹

Unsere intellektuelle Reise durch kommunale Landschaften gibt uns einige vorläufige Antworten auf die Fragen, die zu Beginn dieses Kapitels über die Konstruktion von Identität in der Netzwerkgesellschaft aufgeworfen wurden.

Für diejenigen sozialen Akteure, die von der Individualisierung der Identität, wie sie mit dem Leben in den globalen Netzwerken von Macht und Reichtum verbunden ist, ausgeschlossen sind oder ihr Widerstand leisten, scheinen kulturelle Kommunen auf religiösem, nationalem oder territorialem Fundament in unserer Gesellschaft die hauptsächliche Alternative zur Konstruktion von Sinn zu bieten. Diese kulturellen Kommunen zeichnen sich durch drei Hauptmerkmale aus. Sie treten als Reaktionen auf vorherrschende gesellschaftliche Entwicklungstendenzen auf, denen im Namen autonomer Quellen von Sinn Widerstand entgegengesetzt wird. Sie sind zu Beginn defensive Identitäten, die als Zuflucht und Solidaritätszusammenhang operieren, um Schutz gegen eine feindselige Außenwelt zu gewähren. Sie sind kulturell konstituiert; das heißt, in ihrem Mittelpunkt steht eine spezifische Gruppe von Werten, deren Bedeutung und Gemeinsamkeit durch spezifische Codes der Selbst-Identifikation markiert sind: die Gemeinschaft der Gläubigen, die Ikonen des Nationalismus, die Geografie des Ortes.

Ethnizität ist zwar ein grundlegender Charakterzug unserer Gesellschaften, vor allem als Quelle von Diskriminierung und Stigma, dürfte aber für sich genommen nicht zur Bildung von Kommunen führen. Es ist vielmehr anzunehmen, dass sie von Religion, Nation oder Lokalität verarbeitet und einbezogen wird, deren Besonderheit sie in der Regel verstärkt.

161 Bellah u. a. (1985: 286).

Die Herausbildung dieser Kommunen erfolgt nicht willkürlich. Sie arbeitet mit Rohmaterial aus Geschichte, Geografie, Sprache und Umwelt. Die Kommunen sind daher konstruiert, aber sie sind materiell konstruiert, und in ihrem Zentrum stehen Reaktionen und Projekte, die historisch/geografisch determiniert sind.

Religiöser Fundamentalismus, kultureller Nationalismus, territoriale Kommunen sind insgesamt gesehen defensive Reaktionen, Reaktionen gegen drei grundlegende Bedrohungen, die von der Mehrheit der Menschheit an diesem Jahrtausende in allen Gesellschaften wahrgenommen werden. Reaktion gegen die Globalisierung, die die Autonomie der Institutionen, Organisationen und Kommunikationsnetzwerke auflöst, in denen die Menschen leben. Reaktion gegen Vernetzung und Flexibilität, die die Grenzen von Zugehörigkeit und Engagement verwischen, gesellschaftliche Produktionsverhältnisse individualisieren und zur strukturellen Instabilität von Arbeit, Raum und Zeit führen. Und Reaktion gegen die Krise der patriarchalischen Familie, die grundlegend ist für die Transformation der Mechanismen, die Sicherheit hervorbringen, Sozialisation und Sexualität organisieren, daher der Transformation der Persönlichkeitssysteme. Zu Zeiten, da die Welt zu groß wird, um kontrolliert zu werden, versuchen sozial Handelnde, sie wieder auf ihre Größe und Reichweite zurückzuschrumpfen. Wenn Netzwerke Zeit und Raum auflösen, verankern sich Menschen in Orten und rufen ihr historisches Gedächtnis auf. Wenn die patriarchalischen Stützen der Persönlichkeit zusammenbrechen, betonen Menschen den transzendentalen Wert von Familie und Gemeinschaft als den Willen Gottes.

Diese defensiven Reaktionen werden dadurch zu Quellen von Sinn und Identität, dass aus historischen Materialien neue kulturelle Codes konstruiert werden. Die neuen Herrschaftsprozesse, auf die die Menschen reagieren, sind in Informationsflüsse eingebettet; daher muss sich der Aufbau von Autonomie auf umgekehrte Informationsflüsse stützen. Von Gott, Nation, Familie und Gemeinschaft wird die Bereitstellung unverbrüchlicher, ewiger Codes erwartet, von denen aus eine Gegenoffensive gegen die Kultur der realen Virtualität unternommen werden soll. Ewige Wahrheit lässt sich nicht virtualisieren. Sie ist in uns verkörpert. So werden gegen die Informationalisierung der Kultur Körper informationalisiert. Das heißt, die Individuen tragen ihren Gott im Herzen. Sie reflektieren nicht, sie glauben. Sie sind die leibliche Manifestation von Gottes ewigen Werten, und deshalb können sie sich nicht auflösen oder sich im Wirbelwind der Informationsströme und der die Organisationen durchkreuzenden Netzwerke verirren. Das ist der Grund, weshalb Sprache und eine kommunale Bilderwelt so wichtig sind, um die Kommunikation zwischen den autonomisierten Körpern wiederherzustellen, um der Herrschaft der ahistorischen Strömungen zu entinnen und doch zu versuchen, neue Formen sinnvoller Kommunikation unter den Gläubigen herzustellen.

Diese Form des Identitätsaufbaus kreist im Wesentlichen um das Prinzip der *Widerstandsidentität*, wie es zu Anfang dieses Kapitels definiert wurde. *Legitimierende Identität* scheint wegen der schnellen Desintegration der aus der industriellen Ära ererbten Zivilgesellschaft und wegen des Absterbens des Nationalstaates als Hauptquelle von Legitimität in eine fundamentale Krise geraten zu sein (s. Kap. 5). Die kulturellen Kommunen, die den neuen Widerstand organisieren, treten denn auch als Quellen von Identität gerade durch die Abspaltung von den Zivilgesellschaften und den staatlichen Institutionen auf, aus denen sie sich herleiten. Das gilt für den islamischen Fundamentalismus, der mit der wirtschaftlichen Modernisierung (Iran) und/oder dem Nationalismus der arabischen Staaten gebrochen hat; oder mit den nationalistischen Bewegungen, die den Nationalstaat und die staatlichen Institutionen der Gesellschaften in Frage stellen, in denen sie ins Leben treten. Diese mit dem Auftreten von kulturellen Kommunen verbundene Negation von Zivilgesellschaften und politischen Institutionen führt zur Schließung der Grenzen der Kommune. Im Gegensatz zu pluralistischen, differenzierten Zivilgesellschaften zeigen kulturelle Gemeinschaften wenig innere Differenzierung. Ihre Stärke und ihre Fähigkeit, Zuflucht, Trost, Sicherheit und Schutz zu gewähren, rührt ja gerade genau aus ihrem Charakter als Kommunen, aus ihrer kollektiven Verantwortlichkeit, die individuelle Projekte ausstreicht. So bricht die (Re-)Konstruktion von Sinn durch defensive Identitäten in der ersten Reaktionsstufe mit den Institutionen der Gesellschaft und verspricht den Neuaufbau von unten nach oben, während sich die Beteiligten in einem kommunalen Himmel verschanzen.

Möglicherweise werden sich aus solchen Kommunen neue Subjekte – d. h. kollektive Agenten sozialer Transformation – entwickeln und so neuen Sinn aufbauen, in dessen Zentrum eine *Projektidentität* steht. Ich würde sogar behaupten, dass dies angesichts der strukturellen Krise der Zivilgesellschaft und des Nationalstaates die wichtigste potenzielle Quelle sozialen Wandels in der Netzwerkgesellschaft sein dürfte. Die Gründe, aus denen sich diese neuen offensiven Subjekte aus diesen reaktiven kulturellen Kommunen bilden können, und die Form, in der sie dies tun, bilden den Kern meiner Analyse sozialer Bewegungen in der Netzwerkgesellschaft, die im Verlauf dieses ganzen Bandes ausgeführt werden soll.

Wir können aber aufgrund der Beobachtungen und Überlegungen dieses Kapitels bereits etwas sagen. Das Auftreten von Projektidentitäten unterschiedlicher Art ist keine historische Notwendigkeit. Es kann durchaus sein, dass der kulturelle Widerstand innerhalb der Grenzen der Kommunen eingeschlossen bleibt. Wenn dies geschieht, an dem Ort und zu der Zeit, wo es geschieht, wird der Kommunitarismus den Kreis seines latenten Fundamentalismus um seine eigenen Bestandteile herum schließen und so einen Prozess auslösen, der Himmel von Kommunen in himmlische Höllen verwandeln könnte.

Die Macht der Identität

Das Informationszeitalter. Wirtschaft. Gesellschaft.

Kultur. Band 2

Castells, M.

2017, XIV, 470 S. 27 Abb., Hardcover

ISBN: 978-3-658-11269-1