

2 Begriffsbestimmungen

Angesichts des präferierten Forschungsprogramms, nämlich eine ethnographische Feldforschung durchzuführen, mag man sich die Frage stellen, warum überhaupt eine theoretische Vorrede zu bemühen ist. Denn offensichtlich stünde die „Nonchalance eines frischen Drauflosforschens“ (Hirschauer 2008: 165) dem ethnographischen Forschen ebenso gut zu Gesicht. Hierzu möchte ich mit Hirschauer selbst antworten: Die Theoriegeladenheit empirischer Forschung sollte nicht als „begriffliche ‚Verschmutzung‘“ (ebd.: 184) angesehen werden, sondern vielmehr sollte an der streng gewahrten Dualität zwischen Theorie und Empirie gerüttelt werden und zu einer umfassenden, integrierenden Forschungspraxis übergegangen werden:

„Eine solche Lockerung würde die Forschungspraxis in einem neuen Dreieck aufspannen, das gebildet wird von den Theoriebezügen der Forschung, die einen Gegenstand aufschlüsseln, vom akkumulierten Erfahrungswissen über sinnvolle Vorgehensweisen (‚Methoden‘) und von den Methodenzwängen des Feldes, also dessen, was dieser konkrete Forschungsgegenstand verlangt und aufdrängt, wenn man ihn denn lässt.“ (Hirschauer 2008: 184)²⁶

„Offenheit“ bzw. Lockerung bezieht sich nach Hirschauer gerade nicht auf eine theoretisch möglichst „unvorbelastete“ Feldforschung, sondern auf den offenen Austausch zwischen Theorie, Forschungsfeld und Methodenanwendung. Der Zwang zu einer bestimmten Methode sollte „viel weniger von der Disziplin als vielmehr primär von diesem Gegenstand ausgehen“ (Hirschauer 2008: 180).

2.1 Charismatische Akteur/innen

Auf diese kurze Vorrede soll nun die theoretische Aufbereitung des komplexen Charisma-Begriffs reagieren. Eine Vorstellung dessen, was Charisma bedeutet,

26 Freilich könnte man hier entgegnen, dass die Soziologie dank der Grounded Theory längst über ein solches Dreieck verfügt. Allerdings ist die Grounded Theory, zumindest in der Betrachtung ihrer Ursprünge, als rein induktives Verfahren dem theoriegeleiteten Forschen entgegensetzen (Strübing 2008: 279), und sie lässt als qualitative Methodologie, die auf die empirisch begründete Generierung von Theorie abzielt, den Dualismus zwischen Theorie und Empirie bestehen (Hirschauer 2008: 166).

ist eine notwendige Voraussetzung für einen Forschungsprozess, dessen Gegenstand charismatische Akteur/innen und die Logiken ihrer Mobilisierung sind.

Als Ausgangspunkt für die Betrachtung des soziologischen Charismabegriffes in diesem Kapitel lässt sich das bisher Formulierte in einer These zusammenfassen: Im Prozess einer Stadtentwicklung, die neu ausgehandelt werden muss, zählen nicht nur „politics“ und „history“, sondern auch „actors“ und „charisma“. Aber welche theoretischen Verschiebungen und Akzentuierungen beinhaltet diese Perspektive, und wie kann eine solche Perspektive, die Akteur/innen und deren Charisma berücksichtigt, konzeptualisiert werden?

Als erstes wird der soziologische Charisma-Begriff vorgestellt. Denn es gilt, den Irritationen vorzubeugen, die intuitive Alltagsassoziationen mit dem Begriff hervorrufen. Sind es doch gerade nicht die landläufig als „charismatische Eigenschaften“ geltenden Attributionen, auf den der soziologische Charisma-Begriff abhebt, sondern es ist die durch Zuschreibungsprozesse hervorgerufene charismatische Beziehung zwischen einer Gefolgschaft und einer Anführer/in.

Einführendes zum Begriff Charisma

Charisma stammt aus dem Griechischen und bezeichnet wörtlich das „göttliche Handeln“ (Turner 1995: 67), nämlich die von Gott gegebene „Gnadengabe“ (Weber 1972: 124). Die Frage nach einem womöglich gottgegebenen Talent zur Führung einer Gruppe von Menschen beschäftigte seither nicht nur das Kirchenrecht und Max Weber²⁷, auch in politikwissenschaftlichen Fragen an Herrschaft (z.B. Wehler 2003) oder an Regierungsformen (z.B. Gast 2008), genauso in Überlegungen zu Führungstypen in der Organisationsforschung (z.B. Pasero 1999, Sofsky/Paris 1994) wird immer wieder die Funktion und das Funktionieren charismatischer Führung aufgegriffen. Auch für Weber ist charismatische Führung eine kraft ihrer Gabe und der darin liegenden „göttlichen Sendung“ ausgeübte Herrschaft (Weber 1982: 654) – eine Definition, die nicht minder magisch klingt wie ihr Erklärungsobjekt selbst.

Der aus der christlichen Theologie stammende Terminus fasst nun unter Charisma eine außerordentliche Fähigkeit im Sinne einer Begabung auf, d.h., der Begriff zielt auf eine Eigenschaft ab. Wahrscheinlich deshalb wurde Charisma als Erklärungsvariable gesellschaftlicher Prozesse in der – zumindest deutschsprachigen²⁸ – Soziologie bis zuletzt eher gemieden: Dem unterschwelligen

27 Weber selbst bezieht sich auf die kirchenrechtlichen Schriften des Juristen Rudolph Sohms (vgl. *Editorischer Bericht* in Weber 2005: 454; Weber 1972: 124).

28 Eine andere Erklärung, warum im deutschen Sprachraum lange Zeit eine „Ignoranz“ gegenüber dem Charisma-Begriff vorherrschte, die ganz im Gegensatz zur angloamerikanisch ausgeprägten Leadership-Debatte steht (Steyrer 1995: 51), wird in der Erfahrung mit Hitler gesucht. Die

Vorwurf, dass Charisma letztlich eine „mystische“ Vorstellung sei oder eine „Residualkategorie“ bleibe, die nur das sonst Unerklärliche auffange (Turner 2007: 84), steht trotz einer in Konjunkturen wiederkehrenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Begriff immer wieder im Raum. So nimmt Wolfgang Lipp seiner theoretischen Beschäftigung mit Charisma vorweg:

„Wer sich mit ‚Charisma‘ beschäftigt, setzt sich dem Verdacht aus, Esoteriker zu sein. Grenzt Charisma nicht ans bloß ‚Wundersame‘, hat es zu tun nicht mit ‚Übernatürlichem‘, spielt es nicht über ins ‚Außeralltägliche‘?“ (Lipp 1993: 15)

Die Antwort liefert Wolfgang Lipp, der die Ursprungszusammenhänge charismatischer Beziehungen untersucht, gleich mit: „Mit Mißverständnissen muss man rechnen, der Verdacht aber geht ins Leere“ (ebd.). Verstanden als soziales Phänomen kann der Begriff durchaus zur Erklärung gesellschaftlicher Prozesse beitragen, denn Charisma kann soziale Beziehungen und Alltagspraxen strukturieren und damit auch Gesellschaften, Organisationen, Stadträume oder Institutionen. Verstanden als soziales Phänomen meint Charisma die sozialen Ursachen und Auswirkungen eines personalisierten Mobilisierungsprozesses – davon abzugrenzen ist Charisma als ein psychologisches Phänomen, das die psychische Struktur von Gefolgschaft und Charismatiker/innen zur Ursachen- und Wirkungserklärung heranzieht (vgl. z.B. Sennett 1998, Steyrer 1995; siehe auch Kapitel 2.2 dieser Arbeit).

Im Gegensatz zu anderen Modellen, die Akteur/innenkonstellationen analysieren, bezieht Charisma erstens Individualakteur/innen ein, deren Biographien – wie wir weiter oben festgestellt haben – sonst unberücksichtigt blieben, und zweitens hilft der Charisma-Ansatz, soziale Tatbestände zu berücksichtigen, die „in jenem weiten und diffusen Feld menschlicher Emotionen, Glaubensüberzeugungen und Zukunftshoffnungen angesiedelt sind“ (Gebhardt u.a. 1993: III) – kurz, die eine Gefolgschaft mobilisieren.

Eine Schwierigkeit, die der Charismabegriff mit sich bringt, ist seine geschlechtsspezifische Codierung. „Die gängigen Assoziationen zu charismatischer Führung sind männlich. Es gibt etwa Helden, Propheten, Patriarchen und Könige“ (Holtgrewe u.a. 1999: 3), stellen Ursula Holtgrewe, Doris Blutner und Gabriele Wagner in ihrem Aufsatz zu charismatischer Führung in Organisationen fest²⁹. Ich möchte an dieser Stelle auf die Notwendigkeit der Hinterfragung einer

„Befangenheit“ gegenüber Charisma wurde in den 1980er Jahren mit der Vereinnahmung des Begriffes durch die deutsche Geschichte erklärt (Zingerle 1981, zitiert nach Gebhardt 1993). Eine solche Erklärung aber lässt sich seit den 1990er Jahren nicht mehr aufrecht erhalten, was zahlreiche – vor allem theoretische – Annäherungen an den Begriff in den deutschsprachigen Sozialwissenschaften belegen.

29 Tatsächlich ist in sämtlichen Abhandlungen, die sich mit Charisma beschäftigen, die bedingungslose Ineinssetzung von Charisma und männlichen Führern zu konstatieren. Von Turner

geschlechtskonstituierenden „Alltagsintuition“ (ebd.) hinweisen, die der Begriff Charisma durch seine an „starken Männern“ orientierte historisch-wissenschaftliche Prägung mit sich bringt, die es im Folgenden immer mit zu hinterfragen gilt. Aus diesem Grund ist in der Arbeit von den Charismatiker/innen die Rede. Diese Schreibweise versteht sich als Mittel zur Irritation und Infragestellung gängiger geschlechtskonstituierender Praktiken.

Unter welchen Voraussetzungen nun kann von charismatischen Akteur/innen gesprochen werden – und wie könnte Charisma in der schrumpfenden Stadt funktionieren?

Zu Beginn möchte ich hierzu einen Blick in die moderne Charisma-Literatur werfen. Bis heute arbeiten sich sämtliche Überlegungen über den Charisma-Begriff an Max Webers Versuch ab, das soziologische Wesen der charismatischen Autorität in seiner „Reinform“ (Weber 1982: 654) zu ergründen (z.B. Bliesemann/Reiber 2011; Krämer 2008, 2002; Turner 2007, 1995; Holtgrewe u. a. 1999; Steyrer 1995; Lepsius 1990, 1993; Lipp 1993, 1985; Gebhardt et.al 1993; Breuer 1991; Soeffner 1992; Joas 1992; Glassman 1986; Shils 1965).

über Sennett bis zu Krämer und Oevermann wird die Webersche Zentrierung auf einen männlichen Helden reproduziert. Auch der psychoanalytische Erklärungsansatz, der sich auf den Vaterkomplex bezieht, schmälert die Logik des „männlichen“ Charismas nicht (vgl. Kap. 2.1.4 in dieser Arbeit). Die männlich konnotierten Attribute wie Kühnheit, Entschlossenheit und Mut entspringen dabei tatsächlich einer kampforientierten Sphäre; es sind einerseits offenbar die archaischen Gesten des Krieges, die sich in der Moderne auf das politische und ökonomische Feld übertragen haben und die so die geschlechtsspezifische Konnotation weitertragen. Andererseits sind es die kulturellen Implikationen einer für Frauen vom 18. bis weit hinein ins 20. Jahrhundert verschlossenen öffentlichen Sphäre, die charismatisches Handeln mit männlichen Akteuren in Verbindung gebracht hat. Habermas räumt ein, dass er selbst in seiner Analyse des Strukturwandels der Öffentlichkeit der strukturbildenden Kraft, die der Ausschluss von Frauen aus der politischen Öffentlichkeit zweifelsohne bedeutete, nicht genügend berücksichtigt habe (Habermas 1990: 19). Die geschlechtsspezifische Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit trug nicht nur dazu bei, kulturelle Geschlechterrollen zu modellieren, sondern auch zu feststehenden Zuschreibungsmodi, die bis heute auch den wissenschaftlichen Diskurs über Charisma prägen. Sowohl der Sprachgebrauch als auch Medienanalysen in Zeitungen und Suchmaschinen ergeben auch heute noch, dass der Begriff Charisma vor allem auf Männer angewendet wird (Bliesemann/Reiber 2011: 36). Das Leitbild des charismatischen Unternehmers ist weiterhin der männliche Unternehmensgründer und –führer, und gerade in der New Economy wurde das unternehmerische Leitbild „des Charismatikers“ in der öffentlichen Wahrnehmung den Codes entsprechend justiert: Von Bill Gates und Steve Jobs bis hin zum Social-Media-Gründer Mark Zuckerberg werden die charismatisierten Erfolgsgeschichten Männern zugeschrieben. Bliesemann und Reiber mutmaßen, dass es einen spezifischen Zuschreibungsmodus für ein „weibliches Charisma“ gäbe, das den geschlechtlich codierten Zuschreibungen folgt und als Leitmotiv für die Charismatisierung von Frauen nicht Kühnheit und Stärke, sondern Leidenschaft bis zur Selbstaufgabe oder besondere Emotionalität festgestellt werden kann (ebd.: 37). Insofern kann eine Analyse von Charisma immer auch zur kritischen Reflexion über das Geschlechterverhältnis beitragen, wenn Männlichkeits- und Weiblichkeitszuschreibungen, die dem Begriff unterliegen, mit reflektiert werden.

Auch hier werden Webers Ausführungen als erstes vorgestellt. Allerdings haben sich ausgehend von Webers Begriffsbildung Modifikationen der Charisma-Theorie ergeben, die im Anschluss ebenfalls skizziert werden. Es wird die Frage erhellt, wie der oder die charismatischen Akteur/innen soziologisch definiert werden können und welche relevanten Aspekte sich für die empirische Suche nach charismatischen Akteur/innen aus der Theorie ergeben.

2.1.1 Webers Charisma-Theorie: Das Außeralldäglichkeitsprinzip

Webers Charisma-Begriff ist auf zwei soziologische Sachverhalte hin orientiert: Erstens zielt er auf einen religionssoziologischen Begriff des personalisierten Magischen ab, das er im Handeln des Zauberers erkennt; und zweitens entwickelt er anhand dieses magisch-religiös motivierten Charismabegriffes ein Herrschaftsmodell³⁰ (vgl. Joas 1992). Weber ist auf der Suche nach den entscheidenden Elementen, welche die Struktur einer solchen Herrschaft charakterisieren, die qua Charisma Autorität und Macht auf eine Gefolgschaft auszuüben in der Lage ist (Weber 2005: 460ff). Seine Analyse von Charisma ist auf die „innere Struktur“ (Joas 1994: 72) der charismatischen Machtbeziehung oder auf den „Grad und die Richtung“ der Charismatisierung einer solchen Beziehung (Lepsius 1993: 94) gerichtet.

Charisma als Beziehungskategorie

Weber stellt die „charismatische Herrschaft“ der rationalen und der traditionellen Herrschaft gegenüber und arbeitet so die wesentlichen Unterschiede zwischen einer charismatischen und einer patriarchalen Autorität heraus. Der Patriarch nämlich genießt seine Autorität – wie der Beamte – als Träger einer Ordnung, die beim Patriarchen allerdings „von unvordenklichen Zeiten her unverbrüchlich gültigen Charakters“ (Weber 1972: 658) ist. Der Träger von Charisma dagegen genießt Autorität allein durch eine „in seiner Person verkörpert gedachten Sen-

30 Joas macht die dreifache Verwendung von Charisma durch Weber deutlich: Im religionssoziologischen Kapitel von „Wirtschaft und Gesellschaft“ beschreibt er Charisma erst als Sammelbegriff für außeralldägliches Verhalten, spezifiziert danach das magische Handeln als zweckrationales Handeln, nicht frei von ökonomischen Zwängen, und unterscheidet hier den Zauberer, der seine charismatische Qualifikation zum Beruf machte, vom Laien, der den Zustand der vom Zauberer hergestellten Extase aufsuche (vgl. Joas 1992: 70-71). Joas befindet, der Versuch, das Phänomen „Charisma“ mit Webers handlungstheoretischen Mitteln zu deuten, hinterlasse Verwirrung. Er geht deshalb zur herrschaftssoziologischen Analyse Webers über, die sich allerdings stärker der Veralltdäglichung charismatischer Herrschaft widmet und damit „nicht der Breite der Phänomene gerecht wird“ (ebd.: 72).

dung, welche revolutionären, alle Rangordnungen der Werte umkehrenden, Sitte, Gesetz und Tradition umstoßenden Charakters, wenn nicht unbedingt und immer sein muss, so jedenfalls in ihren höchsten Ausprägungen gewesen ist“ (ebd.). Dass dieses Charisma eine soziale Konstruktion ist, zeigt sich in Webers Charisma-Definition:

„Charisma soll eine als außeralltäglich (...) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als (...) 'Führer' gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus 'objektiv' richtig zu bewerten sein würde, ist (...) völlig gleichgültig; darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, von den 'Anhängern', bewertet wird, kommt es an.“ (ebd.: 140)

Aus dieser grundlegenden Definition eines „genuinen Charisma“ wird deutlich, dass Weber die soziale Zuschreibung persönlicher, außeralltäglicher³¹ Qualitäten als konstitutiv für die Bildung einer charismatischen Herrschaftsbeziehung erachtet und nicht deren einseitige Reklamation durch eine Führer/in (vgl. Holtgrewe u.a. 1999). Die Definition von Charisma als eine *Beziehungskategorie* ist die entscheidende theoretische Innovation Webers, die dazu führt, dass die mystische Konnotation, die dem Begriff anhaftet, als soziale Konstruktion erkannt werden kann.

Ein Ergebnis solcher Zuschreibungspraktiken beschreibt Ludolf Herbst, der den Prozess der Charismatisierung Adolf Hitlers durch Fremdzuschreibungen erklärt. Anhand des Aufstiegs von Hitler, dem er eine „uncharismatische Persönlichkeit“ attestiert (eine Feststellung übrigens, die wieder beim Alltagsverständnis von Charisma ansetzt), will er diesen Prozess nachweisen. Erst durch die Projektionen des (Partei-)Publikums in sein Redetalent hätte der arbeitslose Künstler eine Aura gewinnen können, die ihn schließlich zum Verklärer von Massen hat werden lassen. Das Bild des charismatischen Führers war demnach bereits in der Öffentlichkeit verbreitet worden, als Hitler selbst noch jede „außerordentliche Perspektive“ fehlte (Herbst 2000: 176). Hitler habe diese Projektion aufgegriffen und sie in „Mein Kampf“ nachträglich zu einer Vorsehung stilisiert. Auch nach dieser Lesart werden die Zuschreibungspraktiken der Gefolgschaft zu den eigentlichen Stiftern des Charismas.

31 Die Außeralltäglichkeit zielt auf das Auftreten von Charismatiker/innen in Krisenzeiten ab. In Zeiten der Krise und der Unsicherheiten nämlich, so eine zentrale Annahme aus Webers Charismatheorie, treten handelnde Personen in den Vordergrund (vgl. folgenden Abschnitt zur „charismatischen Situation“).

Charismatische Situation: Der soziale Kontext als Ausgangspunkt charismatischer Beziehungen

Das Beispiel von Hitlers Führerstaat und der Charismatisierung seiner Person wurde inzwischen zum idealen Klassiker in der Beschäftigung mit historisch-empirischen Belegen für Webers Modell der charismatischen Herrschaft entwickelt (vgl. Herbst 2000, 2010; Lepsius 1993, 2011; Wehler 2003, 2011; Bach/Breuer 2010). Dennoch sollten wir uns in der Beschäftigung mit Webers Typenbeschreibung an sein Postulat der Werturteilsfreiheit erinnern und nicht nur die tyrannische, bestialische, staatliche Terrorherrschaft als gedankliche Folie parat haben, wenn nun von den Eigenschaften charismatischer Herrschaft die Rede ist. Denken wir z.B. an Apple-Gründer Steve Jobs oder Wiki-Leaks-Gründer Julian Assange, so relativiert sich der Blick auf die charismatische Herrschaft und verweist auf eine mögliche Guru-Jüngerschaft-bzw. Revoluzzer-Anhängerschaft-Beziehung, die durchaus revolutionären und, im letzten Fall, geradezu subversiven Charakter haben kann.

Nach Weber können Begeisterung, aber auch Not und Hoffnung die Geburtsstunde der charismatischen Beziehung zwischen einer/einem Anführer/in und ihrer/seiner Gefolgschaft herstellen:

„Die Schöpfung einer charismatischen Herrschaft in dem geschilderten ‚reinen Sinn‘ ist stets das Kind ungewöhnlicher äußerer, speziell politischer oder ökonomischer, oder innerer seelischer, namentlich religiöser Situationen, oder beider zusammen (...).“ (Weber 1972: 661)

Weber gebraucht den Begriff Charisma zur Charakterisierung der anführenden Personen in Krisenzeiten, die sich wie „natürliche“ Leiter“ an die Spitze einer Gefolgschaft stellten (oder gestellt wurden), die als „Träger spezifischer, als übernatürlich (im Sinne von: nicht jedermann zugänglich) *gedachter* Gaben des Körpers und Geistes“ (ebd.) hervortreten.

Die Unterwerfungsbereitschaft einer Gefolgschaft³² entsteht also aus einer besonderen Situation heraus. Sie wächst mit dem Grad der Erschütterung an den Glauben der tradierten Ordnung und übersetzt sich in eine charismatische Beziehung, wenn in der Krise eine Person auftritt, die die Krise nicht nur zu deuten verspricht, sondern auch zu meistern (Holtgrewe et. al 1999: 16). Die soziokulturelle Lage muss also einen charismatischen „Einbruch“ erlauben (Lipp 1993:

32 Die Unterscheidung zwischen der charismatischen Gefolgschaft als die generelle Gesamtheit der Anhänger und der charismatischen Gemeinde als unmittelbare Anhängerschaft eines geistigen Führers, wie sie Cavalli nahelegt, wird hier nicht verfolgt, da letztere Definition auf religiöse Bewegungen reduziert wird (Cavalli 1993: 39). Hier ist von Gefolgschaft als Anhängerschaft eines/einer charismatischen Führers/Führerin die Rede, wenn sie in unmittelbarem Bezug zur Führungsperson steht.

16), Menschen müssen sich in einer Situation befinden, die sie aus dem tradierten Alltag ausbrechen lässt. Die Abwesenheit eines Überschusses an Zeit, Geld, Vertrauen und Zukunftsweisung kann somit zu einer speziellen Situation „im Sinne von Qualitäten des ‚Nicht-Seins‘, des ‚Nicht-Habens‘“ (ebd.) werden, die nach charismatischen Lösungen ruft. Es sind derartige Krisenszenarien, so genannte „latente charismatische Situationen“ (Lepsius 1993: 101), die entscheidend für die Herausbildung charismatischer Beziehungen sind bzw. Charismatisierungsprozesse in Gang setzen. Sie verursachen erst die Sensibilität für eine emotionale Mobilisierungsdramatik im Zuge der Konstitution einer Gefolgschaft.

Wenn das routinierte Handeln die Unfähigkeit erkennen lässt, eine Krise in den Griff zu bekommen, schwindet das Vertrauen in die institutionalisierten Praxen (Weber 1972: 654; vgl. auch Lipp 1993), denn „[a]ußerordentliche Probleme verlangen außer-ordentliche Lösungen“ (Raab/Tänzler 2002: 61). Veränderungen von Verfahrensweisen können dann nur noch jenseits der eingeübten Praxen ausgehandelt werden. Das heißt konkret, dass in Krisenzeiten den persönlichen Eigenschaften und Werthaltungen der handelnden Personen eine viel größere Bedeutung zugeschrieben wird als unter alltäglich-routinierten Handlungsbedingungen (vgl. Lepsius 1993: 94).

Die zentralen Eigenschaften, die von Weber als Kernkategorien zur Definition charismatischer Beziehungen in ihrer idealtypischen Reinform herausgearbeitet werden, werden im Folgenden erläutert.

Freiwilligkeit und Emotionale Bindung

Durch das spezifische Charisma-Erleben der Gefolgschaft ergibt sich der emotionale Vergemeinschaftungscharakter eines charismatischen Herrschaftsverbandes. In einer so strukturierten Beziehung ist personale Loyalität das entscheidende Kriterium, auf dem eine charismatische Organisation aufbaut³³. Die Verwalter/innen oder Vertreter/innen werden von der Charismatiker/in selbst ausgewählt. Lepsius fasst zusammen:

„Es gibt keine ‚Anstellung‘ oder ‚Absetzung‘, keine ‚Laufbahn‘ und kein ‚Aufrücken‘. Sondern nur Berufung nach Eingebung des Führers aufgrund der charismati-

33 Lepsius bezieht sich auf die Struktur des Führerstaates, d.h. die persönliche Bindung an den Führer wird durch ein Herrschaftssystem ersetzt, dessen Zuständigkeitsbereiche nicht autonom sind, sondern in ihren Entscheidungen immer dem Führer untergeordnet bleiben. Lepsius fasst zusammen, dass aus der mangelnden Koordination die zentrale Rolle des Führers als Streit-schlichter und Koordinationsinstanz resultiert. Die Abhängigkeit der Teilstrukturen von den persönlichen Entscheidungen Hitlers erhöhte so die funktionale Führerbindung auch bei denjenigen, die den charismatischen Glauben nicht teilten (Lepsius 1993: 114).

schen Qualifikation des Berufenen. (...) Ein charismatischer Verband ist daher gleichzeitig rigide und lose, autoritär und anarchisch, einheitlich und fragmentiert, zentralisiert und unkoordiniert“ (Lepsius 1993: 97).

Webers charismatischer Idealtypus generiert Macht demnach *einzig* durch die faktische Anerkennung seiner persönlichen Mission durch eine Gefolgschaft. Die qualitative Schranke der Sendung und Macht folgt also „von innen heraus“ (Weber 1972: 658) und nicht, wie beim Patriarchen oder anderen traditionellen und rationalen Herrschaftsformen, durch eine äußere Ordnung: Sie wirkt „intrinsisch“ (Turner 2007: 93). Nicht eine Person oder die „‘seelischen Erlebnisse‘ des Schöpfers der Ideen oder ‚Werke‘“ (Weber 1972: 658) ruft die Revolution von innen hervor, sondern die „Art, wie sie von den Beherrschten oder Geführten, innerlich ‚angeeignet‘, von ihnen erlebt werden“ (ebd.). Anders als eine durch äußere Entwicklungen hervorgerufene Revolution (wie etwa die bürokratische Rationalisierung die traditionale Herrschaft revolutioniert hat, so Webers für die Soziologie als klassisch geltende Argumentation, vgl. ebd.) übt Charisma die revolutionäre Kraft über einen Wandel der Gesinnung im inneren der Beherrschten aus. Die Freiwilligkeit, mit der sich die Gefolgsleute dem/der Herrscher/in unterwerfen, ist für Weber das entscheidende Merkmal, um von einer charismatischen Herrschaft sprechen zu können.

Ein charismatischer Idealtypus für Webers Theorie stellt der alttestamentarische Prophet dar, der kein Amt ausübt, sondern der geradewegs dem Priester als Amtsinhaber gegenübersteht. Peter L. Berger konstatiert:

„The prophet as a socio-religious figure, be it of the 'emmisary', 'ethical' or of the 'exemplary' variety, is seen as the ideal opponent to hierocratic institutions (...) [T]he contra-position of prophet and priest (...) vibrates through the entire theory of charisma.“ (Berger 1967: 949)³⁴

34 Teile der freiwilligen Unterwerfungsbereitschaft von Webers Charismakonzept finden sich in der Hirte-Herde-Beziehung von Foucaults Begriff der Pastoralmacht wieder. Hatte Weber ursprünglich seine Überlegungen zu Charisma aus der christlichen Idee der Nachfolgeregelung über das priesterliche Amtschisma abgeleitet, so identifiziert Foucault die „Pastorale Macht“ als die Urform der Idee von einer Regierung, wie sie sich im Zuge des 16. Jahrhunderts in Europa entwickelt hat (Foucault 2004: 185). Vor dem 16. Jahrhundert bezog sich allein der Begriff der „Regierung“ auf ein sehr weites, semantisches Feld: Zumeist war das „Wohlergehen“ gemeint, bezogen auf Individuen, höchstens noch auf Kollektive – nicht etwa auf Territorien und Strukturen. Persönliche Sorge und Fürsorge wurde mit „Regieren“ assoziiert (ebd.: 183). Die Idee einer Regierung von Menschen findet sich nach Foucault in der christlichen Idee des Pastorats wieder, in der pastoralen Macht und zwar in der Form der Gewissensleitung durch einen Pastor, der die „Seelenführung“, d.i. die Idee der Lenkung des Menschen durch eine Person, übernimmt (ebd.: 185). Bei der pastoralen Macht handelt es um eine von Grund auf wohlthätige Macht, die das Heil der Herde zum Ziel hat und deren Aufgabe in der Pflege und Sorge dieser Herde liegen (ebd.: 189). Der zentrale Aspekt der Pastoralmacht, „das Gute zu tun“, wird von anderen historisch auftretenden Arten der Machtdemonstration unterschieden, wie

Deshalb handelt es sich, das ist die zweite Eigenschaft, um hochgradig emotional aufgeladene Beziehungsformen, denen der Charakter des Irrationalen anhaftet – nicht selten vermischt sich die hervorgerufene Begeisterung mit kultischer Verehrung in der durch Charisma getragenen Gemeinschaft. Das Charakteristikum der Irrationalität zielt in Webers Eigenschaftengerüst charismatischer Beziehungen aber eher auf die Betonung einer weiteren Eigenschaft charismatisch geführter Verbände ab, nämlich der Wirtschaftsfremdheit:

„Auch ein genialer Seeräuber kann ja eine ‚charismatische‘ Herrschaft im hier gemeinten wertfreien Sinn üben, und die charismatischen politischen Helden suchen Beute und darunter vor allem und gerade: Geld. Immer aber – das ist das Entscheidende – lehnt das Charisma den planvollen rationalen Geldgewinn, überhaupt alles rationale Wirtschaften, als würdelos ab.“ (Weber 1972: 655)

Ehrengeschenke und Mäzenate oder die kriegerische Beute seien die angemessenen Mittel zur ökonomischen Ausstattung des Charismaträgers. Sofern die Bezahlung oder Gelderwirtschaftung nicht den Erwerbs- und Bezugsmethoden einer routinierten, rationalen Alltagsführung entspricht, sondern dieser zuwider läuft, kann auch die charismatische Beziehung auf Geldgewinn abzielen, schon allein weil sich die Erwartungen der Gefolgschaft nicht selten auf eine monetäre Verbesserung ihrer Situation beziehen (ebd.: 142). Wirtschaftsfremdheit ist für Weber ein weiteres Charakteristikum der charismatischen Herrschaftsform, was sie aber nicht unweigerlich dem wirtschaftlichen Feld entfremdet, wie wir noch sehen werden³⁵.

Mobilisierende Botschaft

Die vierte wesentliche Eigenschaft ist die der Beziehung voraus gehende *charismatische Botschaft* seitens der Charismatiker/innen, die auf eine latente cha-

etwa durch Reichtum, den Glanz der Symbole oder den Triumph über Feinde. Die Pastoralmacht – und damit auch die Unterwerfung unter diese – sei „gänzlich“ durch Wohltätigkeit charakterisiert und speist sich aus der Macht der Sorge: „Der Hirte ist derjenige, der ernährt und der direkt aus eigener Hand ernährt. (...) Die pastorale Macht ist die Macht der Sorge“ (ebd.). Weiter schreibt Foucault, dass sich die Pastoralmacht in „Eifer, ihrer Hingabe, ihrem unendlichen Fleiß“ (ebd.: 190) gegenüber des Herdenwohls manifestiere. Der gute Hirte, nur um das Wohl seiner Herde bekümmert, „sucht im Wohlbefinden der Herde nicht einmal seinen eigenen Gewinn“ (ebd.: 191). Das Merkmal der pastoralen Macht ist „opfergleich“, denn der Pastor „dient“ der Herde – er opfert sich selbst für die Gesamtheit seiner Herde und die gesamte Herde opfert er für jedes Schaf. Der Hirte ist dabei Hüter und Wächter über seine Schafe zugleich. Er wacht, damit ihnen nichts Böses widerfährt; gleichwohl ist damit das „Überwachen“ genauso in der Patorialmacht angelegt wie das Aufopfern selbst.

35 vgl. hierzu auch Krämer 2009: 75, der Charisma gezielt im wirtschaftlichen Feld verortet und auf Unternehmer/innen anwendet.

rismatische Situation trifft. Für Webers Idealtypus ist es die „revolutionäre“ Sendung; ein charismatisches Versprechen, mit dem der/die Charismatiker/in das alltägliche Geschehen zu sprengen vermag. Die mobilisierende Botschaft gehorcht dem Prinzip prophetischer Verkündungen, die sich unter dem charismatischen Aufruf „es steht geschrieben, ich aber sage euch“ (Weber 1972: 141) subsumieren lassen.

Charismatische Führer/innen fordern und schaffen also „neue Gebote“ (ebd.), die den außeralltäglichen Charakter ihrer Herrschaft erst ermöglichen; sie verkünden Botschaften, die auf den Bruch mit traditionellen Verhaltensmustern und institutionellen Strukturen abhebt – Charisma gilt als „Strukturstelle für das Neue“ (Soeffner 2002: 196). Charismatiker/innen versprechen eine neue Ordnung und neue Werte (Turner 2007: 102) im Versuch, „neue Regeln zu etablieren“ (Bude 1989: 411). Lepsius geht in seiner Weber-Interpretation gar dazu über, von einer charismatischen Herrschaft nur dann zu sprechen, wenn der Ankündigung und dem Versprechen von Neuem auch eine tatsächliche Neugestaltung bisher geltender Verfahren einsetzt. Für ihn gehört dazu auch, dass der/die Charismatiker/in unabhängige Institutionen und die öffentliche Meinung ihrer Kontrolle enthebt, um als charismatischer Führer gelten zu können, sonst müsse von dem Führenden als Idol gesprochen werden (Lepsius 1993: 99). Die Grenzen zwischen einer Idolisierung und der Charismatisierung einer Person sind daher fließend, und nicht selten können wir die Idee des Neuen von dem schlichten Versprechen einer Neuverkleidung des Alten im Gewand des Populismus kaum unterscheiden (Soeffner 1993: 99). Popularität, Idolisierung und Charismatisierung sind somit, wenn sie auch ein und derselben Wurzel der Faszination entspringen, gerade hinsichtlich der revolutionären Botschaft zu unterscheiden.

Der Weberschen Lesart der „revolutionären Botschaft“ als Grundlage für eine charismatische Beziehung folgen auch Rainer Paris und Wolfgang Sofksy (1994: 92ff), wenn sie an der charismatischen Autorität gerade deren Unberechenbarkeit, ihre Regelverletzungen und das Aufschwingen zu neuer Regelsetzung bei gleichzeitigem Beharren auf archaischen Traditionen hervorheben:

„Es ist diese charakteristische Mischung von Umbruch und Traditionsgebundenheit, von ‚kühnem Entwurf‘ und ‚ehernem Gesetz‘, die ihn [den Charismatiker] dafür prädestinieren, zur Projektionsfläche der verdrängten Wünsche und Hoffnungen der Abhängigen zu werden“ (Sofsky/Paris 1994: 94).

Charismatiker/innen versprechen also neue Werte und sie bewegen andere dazu, sich diesen neuen Werten anzuschließen und sie nachzuahmen – in Organisationen treten sie meist erst als rebellische Außenseiter auf, brechen mit geltenden

Normen und fordern die bisherigen Machthaber heraus³⁶ (ebd.: 93). Auch wenn sich die charismatische Botschaft gegen einen eingeleiteten Wandel richtet und als Rettung des Status Quo ins Feld geführt wird, so gilt der Grundsatz: Auf die mobilisierende Botschaft kommt es an, die sich gegen einen herrschenden Regelsatz wendet.

Bewährung und Veralltäglicung

Die fünfte Eigenschaft charismatischer Beziehungen ist deshalb auch die der Bewährung des charismatischen Versprechens. Denn der Glaube an die Originalität des Charismatikers begründet und legitimiert, aber begrenzt auch die Verpflichtung ihm gegenüber³⁷. Das Charisma kennt „keine andere ‚Legitimität‘ als die aus eigener, stets neu bewährter Kraft folgende“ (Weber 1972: 656). Damit bleibt der Glaube an den/die Charismatiker/in an eine einzige Bedingung gebunden, nämlich das seiner/ihrer Bewährung.

„[D]enn die tatsächliche Geltung der charismatischen Autorität ruht in der Tat gänzlich auf der durch ‚Bewährung‘ bedingten Anerkennung durch die Beherrschten.“ (Weber 1972: 154f)

Weber zufolge kann die charismatische Autorität schwinden, wenn ein/e Charismatiker/in ihre Versprechen nicht einhalten kann oder aber er/sie kein Wohlergehen für die Gefolgschaft bringt. Weber nennt den Bestand der charismatischen Autorität insofern „ihrem Wesen entsprechend spezifisch labil“: Der Träger kann das Charisma einbüßen und die Gefolgschaft sucht sich einen anderen Charismaträger, wenn die Bewährung ausbleibt:

„Bleibt die Bewährung dauernd aus, zeigt sich der charismatisch Begnadete von seinem Gott oder seiner magischen oder seiner Heldenkraft verlassen, bleibt ihm der Erfolg dauernd versagt, vor allem: bringt seine Führung kein Wohlergehen für die Beherrschten, so hat seine charismatische Autorität die Chance, zu schwinden.“ (Weber 1972: 140).

36 Ähnlich ist Charlotta Levays Argument in der Debatte um Leadership zu verstehen, die Webers These anzweifelt, dass Charismatiker/innen für eine neu zu etablierende Ordnung stehen müssten. Im Kontext von Umbruchsprozessen in Organisationen würden gerade solche Akteur/innen charismatisiert, die sich explizit gegen den proklamierten Wandel stellen und für eine Rückkehr zur tradierten Ordnung stehen (Levay 2010: 127).

37 Während das Patriarchat eine Herrschaftsstruktur begründet, die den Anforderungen des Alltags dient, stützt sich die charismatische Herrschaft geradezu auf die daraus resultierende „Außeralltäglichkeit“: „der Herr wie die Jünger und Gefolgsleute, müssen, um ihrer Sendung genügen zu können, außerhalb der Bande dieser Welt stehen, außerhalb der Alltagsberufe ebenso wie außerhalb der alltäglichen Familienpflichten“ (Weber 1982: 656).

Allerdings stellt der Bewährungszwang die *einzig* Begrenzung für die Charismatiker/innen dar. Haben sich Charismatiker/innen nämlich die Definitionshoheit über ihren eigenen Bewährungsbeweis erst einmal gesichert, so können sie ihr Charisma immer wieder von neuem unter Beweis stellen; dann ist es vielmehr „die Charismatiker/in, die die Motive zur Folge- und Unterwerfungsbereitschaft selbst zu reproduzieren vermag.“ (Holtgrewe u.a.: 16; vgl. Lepsius 1993: 118)³⁸.

Weber selbst hat der Bewährungseigenschaft seine größte Aufmerksamkeit unter der Abwandlung von Charisma im Sinne seiner Veralltäglichung gewidmet. Jede charismatische Beziehung verliere irgendwann seinen außeralltäglichen Charakter und wird, gerade durch die Frage der „Nachfolgebesehung“, in einen stabilen Herrschaftsverband transformiert:

„Mit der Veralltäglichung m ü n d e t also der charismatische Herrschaftsverband weitgehend in die Formen der Alltagsherrschaft: patrimoniale, insbesondere: ständische, oder bürokratische, ein. Der Sondercharakter äußert sich in der erbcharismatischen oder amtscharismatischen, ständischen E h r e der Apropriierten, des Herrn wie des Verwaltungsstabs, in der Art des Herren - P r e s t i g e s also“ (Weber 1972: 146)

Weber stellt vor allem das Erb- und das Amtcharisma als mögliche Formen der Veralltäglichung in Aussicht, die den Glauben von der Begnadung einer Person umlenkt auf die Begnadung einer sozialen Institution als solcher (ebd.: 675) oder der Begnadung durch das Blut einer Sippe. Die Gemeinde *entsteht* überhaupt erst als Produkt der Veralltäglichung von Charisma, indem „entweder der Prophet selbst oder seine Schüler den Fortbestand der Verkündung und Gnadenspendung dauernd sichern“ (Weber 1976: 276, vgl. Gebhardt 1993: 66). Im Priesteramt findet Weber daher eine der ursprünglichen charismatischen Veralltäglichungsformen.

2.1.2 Kritische Weberrezeption und Weiterentwicklung

Max Webers Charisma-Begriff legt eine anti-institutionalistische Denkweise nahe, die Neuerungen und Innovationen mit dem Auftreten charismatischer Per-

38 Besonders anschaulich haben Leon Festinger u.a. in ihrer Untersuchung „When prophecy fails“ beschrieben, wie Prophezeiungen ex-post uminterpretiert werden können: Sie finden heraus, dass es gerade die Nicht-Erfüllung einer Prophezeiung sein kann, die die „Jünger“ noch stärker an ihren Glauben bindet; und je stärker der Rest der Welt vom Gegenteil der Prophezeiung überzeugt ist, und je mehr sie sich als nicht-eintreffend erweist, desto stärker wird der Glaube an den Propheten. Am Fallbeispiel der Siebenten-Tags-Adventisten, die an den Weltuntergang glauben, zeigen Festinger u.a. exemplarisch, wie der Prozess dieser kontinuierlichen Verschiebung des Bewährungsbeweises ihres Propheten funktioniert.

sonen zu erklären sucht. Neue Ideen gedeihen in bestimmten Kontexten und brauchen, so Weber, soziale Überbringer, die sie tragen. In der Geschichte der Soziologie wurde Webers Charismamodell stets in ihrer Funktion für das Gesamtwerk gedeutet, nämlich als Gegengewicht zu seiner Rationalisierungstheorie (Joas 1992), die die Entzauberung der modernen Welt konstatiert und die Charismatisierung von Personen als einzige Möglichkeit zum Ausbruch aus dem bürokratisch organisierten Alltag offenhält.

In der angloamerikanischen Auseinandersetzung finden wir seit den 1960er Jahren eine verstärkte Publikationstätigkeit, die sich mit Webers Charisma-Begriff befasst (z.B. Glassman 1986; Oommen 1967; Shils 1965; Berger 1963). Die Kritik, die Webers Konzept widerfährt, lässt sich meistens als strukturalistische oder marxistische Kritik an seinem Gesamtdenken verstehen. Denn gesellschaftliche Entwicklung als rationalitätsbasierend auf der einen und von Charisma durchbrochen auf der anderen Seite zu konzeptualisieren, vernachlässigt den strukturierenden Charakter von Institutionen und Milieus, so lautet die inzwischen nicht mehr junge Kritik der Strukturalisten (Oommen 1967: 85ff). Weiterhin gibt es Kritik an der idealtypischen Unterscheidung zwischen rationaler, traditionaler und charismatischer Herrschaft, wie sie Weber unternimmt. Weber erwähnt selbst, dass die Herrschaftsformen in der von ihm beschriebenen „Reinform“ empirisch kaum nachweisbar sind. Daher wird die theoretische Isolierung des Charisma-Konzepts kritisiert, das suggeriert, es gäbe eine klare Trennung zwischen den Herrschaftsformen, aber keine Mischformen. „[I]ts main deficiency is to be discovered in its failure to recognise explicitly that the charismatic element is present in all of the three types of authority systems with varying intensity.“ (Oommen 1967: 87).

Die idealtypische Beschreibung von charismatischen Beziehungen wurde aber auch später noch scharf kritisiert: Sie frapiere mit „Unschärfe“, durch „Widersprüche“ und „Uneindeutigkeiten“ (Lipp 1985: 67); sie trage eher zur „Verklärung des Phänomens denn zu seiner Erklärung“ bei und berge „Unstimmigkeiten“ (Turner 2007: 84). In der Tat muten die von Weber charakterisierten, charismatischen Beziehungsformen wie ein bunter Blumenstrauß an, der von persönlichen Qualifikationen über die Beschaffenheit sozialer Bewegungen bis zum Umsturz ganzer Gesellschaften reicht. Weber wird außerdem vorgeworfen, die emotional-affektive Bindung zu wenig zu spezifizieren und vor allem, psychodynamische Erklärungen für charismatische Beziehungen überhaupt nicht herangezogen zu haben (vgl. Steyrer 1996; Gast 2008). Doch hier wird die Kritik Webers Schwerpunkt nicht gerecht, denn seine Herrschaftssoziologie ist weniger auf die Ergründung von Entstehungsbedingungen charismatischer Beziehungen gerichtet, sondern vielmehr auf den Prozess der Veralltäglichen und Institutionalisierung der charismatischen Herrschaft (Joas 1992: 72). Hans Joas bleibt mit

seiner Kritik daher im politischen Kontext. Er sieht Webers Modell charismatischer Herrschaft „weit davon entfernt, das Potential einer demokratischen Kultur und Öffentlichkeit für unsere Zeit zu entfalten“, denn nur in einer ultrastabilen Ordnung, so Joas, würde Wandel durch charismatische Individuen hervorgebracht, nicht aber in der Demokratie als „institutionalisierte Revolution“ (Joas 1992: 75), in der die kreative Transformation durch Innovatoren zum Alltag gehöre. Für Joas, der auf der Suche nach Erklärungsansätzen für kreatives Alltagshandeln verschiedene Handlungstheorien vergleicht, bleibt Webers Charismatheorie unfruchtbar.

Walter Siebel dagegen erkennt gerade im Charismakonzept eine Möglichkeit, um neue Anforderungen an staatliche Planungsaufgaben zu bewältigen: Seit Ende der 1990er Jahre sei die Aufgabe von Planung zunehmend, Innovationen zu organisieren (Siebel et.al. 2001: 527). Doch „das politisch-administrative System indes ist selber ein Hort vielfältiger Innovationswiderstände. (...) Wenn der Staat zu etwas nicht berufen ist, dann zur Organisation von Innovationen“ (ebd.: 529) konstatiert Siebel. Als Element einer staatlichen Steuerung beinhalte Innovation deshalb die „paradoxe“ Aufgabenstellung, nämlich „Planung des Unplanbaren, in einem innovationsfeindlichen Milieu, durch einen für diese Aufgabe denkbar unbegabten Akteur“ (ebd.: 530f.). Zwar gäbe es Ausnahmen, die nicht der idealtypischen Unterscheidung zwischen Bürokratie und Charisma entsprächen. Jedoch müssten charismatische Elemente als „Gegenpol des Planbaren“ (ebd.: 532) in innovationsorientierten Planungen instrumentell eingesetzt werden, um die Bedingungen für Innovationen zu verbessern.

Für das „janusköpfige“ Charisma nach Max Weber erkennen Siebel et.al an, dass es begeistere, Identifikationsbereitschaft und hohen persönlichen Einsatz wecke sowie eine soziale Konstellation stifte, „in der ‚irrational‘ im Sinne von unkonventionell und nicht regelkonform agiert werden kann.“ (ebd.) Andererseits könne Charisma

„auf blockierte wie auf innovative Netze gleichermaßen zerstörerisch wirken, seine Legitimität bleibt beschränkt auf eine begeisterte Anhängerschaft, bei anderen Personen weckt es dagegen wütende Widerstände, und seine Wirkung ist schnell verbraucht. Charisma ist zugleich produktiv und gefährlich. Es braucht Freiräume, aber diese müssen auch begrenzt werden, um seine im Zeitverlauf zunehmend kontraproduktiven Nebenfolgen zu kontrollieren.“ (Siebel et.al 2001: 533)

Unter Rückgriff auf Holtgrewe und Blutner (1999), die selbst zu Charisma in Organisationen geforscht haben, kommen sie zu dem Schluss, dass die Einbindung von Charisma in die administrative Planung über die Organisation von Außeralltäglichkeit geschehen könne. Außeralltäglichkeit müsse geschaffen und gleichzeitig begrenzt werden (Siebel et.al 2001: 533). Eine denkbare Form im stadtplanerischen Rahmen sei das Festival, etwa Fußballwettbewerbe, EXPO,

BUGA oder IBA, in dem Alltagsroutinen außer Kraft gesetzt und Zeitdruck gezielt erzeugt werde: „Die projektformige Bearbeitung von Aufgaben ist eine Charisma begünstigende und sie zugleich einhegende Organisationsform“ (ebd.).³⁹

Indem Webers Herrschaftskonzept herunter gebrochen wird auf die demokratisch-bürokratische Praxis staatlicher Steuerung kann es auch im Rahmen der „institutionalisierten Revolution“ (Joas) erneuerndes Potenzial entfalten. Allerdings auch nur zu dem Preis des Abschieds vom Idealtypus und der Anerkennung „schwacher“ oder weniger weitreichender Lesarten dessen, was als charismatisch gewertet wird.

Die psychologische Dimension

Die fehlende Unterscheidung zwischen der psychologischen und der sozialen Dimension, die das Phänomen Charisma bestimmt, ist ein weiterer Kritikpunkt an Webers Charismakonzept.

In organisationssoziologischen Erklärungsansätzen werden die psychologischen Aspekte der Motivationsforschung herangezogen und vielmehr der Wirkung von Charisma („leadership“) auf die Geführten nachgegangen (Shamir/House/Arthur 1993: 581). Solche Studien fragen danach, wie sich das Selbstkonzept der Geführten durch das Verhalten des Führers ändert. Dieser Forschungsblick ist meist eng an die verfügbare Ratgeberliteratur zu Charisma gebunden, die darauf abzielt, Führungskräften in Coaching-Seminaren Charisma zu vermitteln – als strategische Ressource, im unternehmerischen Alltag motivierend auf die Erfolg- bzw. Belegschaft eingehen zu können⁴⁰. Andere organisationssozio-

39 Siebel et.al weisen darauf hin, dass die „Organisation von Innovationen ... dann identisch mit dem neoliberalen Programm [ist]: Deregulierung, Dezentralisierung, Privatisierung, Förderung von Existenzgründern, kurz: Innovationsförderung durch Rückzug des Staates“ (ebd.: 532). Tatsächlich erscheint es bei aller Innovationsfreude wichtig, dass Projektorientierung nicht die staatliche Steuerung ersetzen kann: „Aber mit der Projektorientierung tritt eine neue Art planerischen Handelns nicht an die Stelle der klassischen hierarchischen Steuerung, sondern daneben. Staatliche Steuerung hat sehr viel mehr zu leisten als Innovationen zu organisieren, und diese Aufgaben sind durch Projekte nicht lösbar: die Garantie von Ordnung und Sicherheit; die Sicherung allgemeiner Produktionsvoraussetzungen; der Schutz schwacher Gruppen vor Verdrängung durch Stärkere; das Interesse künftiger Generationen an einer lebenswerten Umwelt, soweit es in Konflikt gerät mit den Interessen der heute Lebenden; die Umverteilung von gesellschaftlichem Reichtum zugunsten der Menschen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind“ (ebd.: 538). So sind denn auch die Risiken und Nebenwirkungen von Innovationsorganisation „Pleiten, Einbettung, Verstetigung, Selektivität, Demokratiedefizit“ (ebd.).

40 Interessant gestaltet sich auch die Breite an Charisma-Ratgeberliteratur: So gibt es z.B. die auf das Erlernen charismatischer Körperhaltungen und Gesprächsführungspraxis gerichteten Ratgeber wie „Charisma – get what the greats have got“ (David Gillespie/ Mark Warren 2011), in

logische Forschungen, die mit Charismakonzepten arbeiten, haben die Aufgaben und Rollen von Führungskräften im Blick (vgl. Holtgrewe u.a. 1999), insbesondere die Ausbildung von Macht innerhalb von Organisationen (vgl. Sofsky/Paris 1994: 90ff). Psychologische Aspekte stehen hier wiederum hinter den formalstrukturellen Aspekten zurück.

Nach Freud ist die narzißtische Persönlichkeitsstörung, die aus der Eltern-Kind-Beziehung erwachsen ist, eine prädestinierte Disposition für das Eingehen einer charismatischen Beziehung, in die jene Ur-Beziehung hineinprojiziert wird (vgl. Sennett 1998, siehe auch den übernächsten Abschnitt in dieser Arbeit). Freud sieht nicht etwa in einer besonderen Qualität des Führers, sondern lediglich im Grad der Wiedererkennung der Vater-Kind-Abhängigkeit, gespiegelt in der Person des Führers, die freiwillige Unterwerfungsbereitschaft unter eine alsdann erklärte Gestalt (vgl. Freud 1999).

Psychoanalytische Ansätze verlagern die Erklärung von Charisma dementsprechend ganz in die Psyche der Geführten oder des Führenden selbst. So werden seelische Konflikte ursächlich für die Entstehung von Charisma herangezogen, allerdings wird dabei die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Kontextes vernachlässigt (vgl. Gast 2008: 149). Eine solche, stärker bei den Individuen der Geführten ansetzende Analyse, vernachlässigt wiederum die charismatische Idee bzw. die Botschaft, die eine/n Charismatiker/in hervorbringt. Zwar sorgen psychologische Erklärungen für charismatische Beziehungen für eine Erweiterung des charismatischen Begriffsrepertoires, wie etwa „schwärmerische Verehrung“, „Dankbarkeit“, „Erhabenheit“, „Selbsterhöhung“ etc. (vgl. Steyrer 1996: 336ff). Diese nach innen verlagerte Mikroperspektive kann Einblicke in die psychische Verfasstheit einer charismatischen Beziehung verschaffen, allerdings können sie die von Weber beobachteten Strukturmerkmale höchstens ergänzen, nicht aber soziologische Fragestellungen befriedigend beantworten. In dieser Arbeit werden charismatische Akteur/innen einer schrumpfenden Stadt untersucht, in der die Deindustrialisierung als kollektiver Erfahrungskontext berücksichtigt wird. Ein psychoanalytischer Zugriff, der narzisstische Persönlichkeitsstörungen oder andere individuelle seelische Defekte einer Gefolgschaft zum Ausgangspunkt nehmen würde, ist im Rahmen der hier aufgeworfenen Fragestellung schwer anwendbar und auch nicht ratsam zu verfolgen, da es die Krisensituation in Gestalt von Deindustrialisierung und Schrumpfung einer Stadt ist, die im Vorder-

dem sich der Hinweis „Perform with Power – Connect with Confidence“ an den Beispielen von „Johnny Depp, Princess Diana, Nelson Mandela, Muhammed Ali, Bill Clinton“ abarbeitet; oder „Executive Charisma – Six steps to Mastering the Art of Leadership“ (Benton 2003), ein Ratgeber, in dem die Autorin den Leser/innen konkrete Verhaltens- und Auftrittsregeln nahelegt, damit diese als selbstbewusste und starke Persönlichkeiten im (Arbeits-)Alltag wahrgenommen werden.

grund steht und keine projizierte Vater-Kind-Beziehung: Unter dem Gesichtspunkt eines kollektiven Verlusterlebnisses von Bedeutung, das den Anspruch auf Wiederaufrichtung durchaus in Bezug zu einem seelisch beschädigten Kollektiv setzen könnte, kommt der psychoanalytischen Komponente der charismatischen Wiederaufrichtung immerhin indirekt eine große Rolle zu.

Auch nach dieser Rekapitulation bietet sich Webers Konzept immer noch an, Impulse für die Forschung aufzunehmen, und das aktuelle Interesse an seiner Charisma-Theorie erscheint ungebrochen (z.B. Gast 2008, Levay 2010, Breulli 2011, Bliesemann/ Reiber 2011)⁴¹. Zudem wurden in verschiedenen soziologischen Disziplinen inzwischen Weiterentwicklungen von Webers Charisma-theorie vorgenommen, die sie neu kontextualisieren oder umdenken. Eine Richtung dieser Weiterentwicklungen, die für die empirische Identifizierung von charismatischen Akteur/innen wichtig sein könnte, wird im folgenden vorgestellt.

Weiterentwicklungen von Weber: Risiko und unternehmerische Führerschaft

In der deutschsprachigen Diskussion wurden neuere angloamerikanische Ansätze zur Charismaforschung aufgegriffen, die über Weber hinausweisen. So versucht Stephen Turner, der Kritik an Weber übt (s.o.), mit seinem Risikoerkenntnisansatz der eigentlichen „Ursache“ charismatischer Zuschreibungen bzw. der freiwilligen Unterwerfung einer Gefolgschaft auf den Grund zu gehen. Turner attestiert Weber, er habe sich selbst ein unlösbares Problem geschaffen, da er mit der „Macht oder Kraft, die sich im Charisma verkörperte“ zwar eine Erklärungsalternative für rein rational oder traditional legitimierten Gehorsam gefunden habe, diese jedoch als „radikal heterogene Residualkategorie“ kaum Erklärungswert habe (Turner 1995: 68;72). Das einzige gemeinsame Element sei die Außeralltäglichkeit – aber als solche sei sie keine Kraft (ebd.). Nun versucht Turner, eine Alternative zu Webers kulturalistisch aufgeladenem Konzept anzubieten: Er interpretiert Charisma auf der Grundlage von Risikokalkulationen und Erfolgserwartungen (Turner 1995: 78ff). Die „typischen“ persönlichen Qualitäten eines charismatischen Führers (sic!) seien Kühnheit und Entschlossenheit (ebd.: 80).

41 Hier sei außerdem angemerkt, dass die frühere Edition der Weber-Gesamtausgabe merklich von der 2005 erschienenen Neuauflage zu unterscheiden ist und wie eine Zäsur für Webers Herrschaftssoziologie wirkt: nicht nur, dass die klare Unterscheidung der drei Herrschaftstypen – patriarchale, rationale und charismatische Herrschaft – so nicht weiterbesteht, auch das Kapitel zu Charisma heißt nunmehr „Umbildung des Charisma“.

Ein Unternehmer⁴², der die Wahrnehmung von Risikoeinschätzung verschieben kann, weil er bis dahin als unvertretbar geltende Risiken in Kauf nimmt, wird Turner zufolge zum Charismaträger:

„Die einzige Möglichkeit, die Risiken zu bestimmen, ist zu handeln. Der Mensch, der handelt und dabei Erfolg hat, verändert so unser Verständnis der Risiken einer Situation. Durch die Handlung wird ein innerer Wandel im Publikum erzeugt. Diese betrifft die vorgefaßten Meinungen des Publikums über die vorhandenen Gefahren einer Situation.“ (Turner 1995: 83)

Die Annahme Turners ist die, dass Risiken und die Einschätzung von Gefahren fundamentale Kategorien des Denkens und Handelns sind, und somit eine Veränderung der Einschätzung von Risiken zur Veränderung der gesamten Einstellungen und Weltansichten eines Individuums führen würden – natürlich unter Annahme von *erfolgreichem* Handeln.

Insofern erklärt Turner die Bereitschaft, einem Führer Gehorsam zu leisten, mit der Erfahrung der Gefolgsleute, dass dieser ihre eigenen Risikoerwartungen positiv verändert habe. Als Beispiel entwickelt er das Modell des Geschäftscharismas: Ein unternehmerischer Akteur hat Turner zufolge eine Vision, die jenseits von ökonomisch rationalen Erwartungen liegt. In dem Moment, in dem die potenzielle Gefolgschaft, Investoren und Kunden, finanzielle Risiken oder Karriererisiken eingehen, entsteht die charismatische Hingabe an den Visionär (sic!). Bei erfolgreicher Bewährung der Vision setzt sich der Erfolgskreislauf fort, der zu einem Beschwören immer neuer Risiken seitens des Charismatikers führt, oder zu einer Veralltäglichen seines Charismas (ebd.: 81-83).

Turners Idee wurde von Klaus Kraemer (2009) aufgegriffen – in dessen Konzept des *unternehmerischen Charismas* wird der Zusammenhang zwischen der Generierung von Neuem und Charisma noch weiterentwickelt: In Anlehnung an Schumpeters' These der unternehmerischen Führerschaft durch den Entrepreneur konstatiert er, dass der Unternehmer als „Agent der Innovation“ mit seiner ganzen Person im Dienst der Neuerung handle (Kraemer 2009: 68f) und damit die ideale Voraussetzung für die Zuschreibung von Charisma böte. Charismatische Unternehmer/innen müssen nach Kraemer vier Punkte erfüllen, damit von personalen charismatischen Zuschreibungen gesprochen werden kann, die sich übrigens stark an die von Weber vorgetragenen Eigenschaften und Turners Erfolgskreislaufsmodell anlehnen: Sie müssen erstens eine Vision offerieren, die Gewinn verspricht. Zweitens muss die zur Realisierung der Vision vorgeschlagene Lösung von bekannten Handlungsmustern abweichen, drittens muss die

42 Auch Turner bezieht sich letztendlich auf Schumpeters Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, in der er Unternehmer als Agenten der Innovation und Setzer neuer Taten bezeichnet, wie zuvor bereits Siebel et.al. 2001: 529.

Realisierung der Vision von potentiellen Anhängern geglaubt werden, und viertens müssen diese Anhänger/innen bereit sein, ihre „bisherigen Risikoerwartungen zu modifizieren“ und nach den Ideen der Charismatiker/in neu auszurichten (ebd.: 71f).

Was Turner und Kraemer damit als gegeben hinnehmen ist die Verabsolutierung von Erfolg und vor allem von kühnem und entschlossenem Handeln als feststehende Norm, die in jeder Gesellschaft als Zuschreibungsangebot von Charisma verankert ist. Damit verkennen sie aber, dass der Stellenwert von Erfolg, Kühnheit und Entschlossenheit in einer Gesellschaft ebenfalls kulturspezifisch ist und nicht eine dem Charisma immanente Norm. Ähnlich verhält es sich mit der kapitalistischen Gesellschaft und der Gewinnversprechung. Insofern liefern die Analysen von Charisma auch immer gleich eine Gesellschaftsbeschreibung mit: Welchem Charisma wir Wert zuschreiben, zeigt uns, in welcher Gesellschaft wir leben. Im Grunde aber bleibt der Risikoerkenntnisansatz Webers Erkenntnis verhaftet, dass eine Gefolgschaft ihrer legitimen Kultur entsprechend bestimmte Qualitäten charismatisiert. Entscheidend bleibt die Zuschreibungspraxis der Gefolgschaft, der Aspekt der Publikumsabhängigkeit, in jeder Betrachtung des Phänomens. Aber wir kommen auf der Suche danach, *wonach* gesucht werden soll, nun einen Schritt weiter: Eine entscheidende, wenn auch weiterhin normative Identifizierung charismatischer Botschaften, die sowohl Turner als auch Krämer aufwerfen und mit der sie sich wieder im Kontext sämtlicher Charisma-Ansätze bewegt, ist die, dass die Träger/innen von Charisma als *Innovationsagenten* erscheinen. Ihre Botschaft ist sozusagen auf die Generierung des Neuen ausgerichtet, sie verkörpern neue Ideen – unabhängig von kulturellen Werten und Normen sind sie es, die für *neue* Normen stehen.

Zwischenfazit: Webers Idealtypus als theoretischer Werkzeugkasten

Fassen wir noch einmal kurz zusammen: Weber geht davon aus, dass der Glaube an charismatische Hoffnungsträger/innen die plausible Antwort auf eine Umbruchs- und Krisenerfahrung sei: Die Krise sei die Stunde des Glaubens an charismatische Figuren. Wenn das routinierte Handeln die Unfähigkeit erkennen lasse, eine Krise in den Griff zu bekommen, schwindet das Vertrauen in die institutionalisierten Praxen und die Bereitschaft wächst, irrationalen Entscheidungen den Vorzug zu geben anstatt weiterhin die rationalen Kriterien einer etablierten Ordnung zu verfolgen. Weber argumentiert, dass in Krisenzeiten den persönlichen Eigenschaften und Werthaltungen der handelnden Personen eine viel größere Bedeutung zugeschrieben wird als unter alltäglich-routinierten Handlungsbedingungen (vgl. Lepsius 1993: 94). Die Wahrscheinlichkeit, dass charismatische Botschaften mit ihrem appellativen und polarisierenden Charak-

ter Gehör finden, wächst genauso wie die Bereitschaft, sich einer emotionalen Bindung an eine Charismatiker/in zu unterwerfen; die „Such- und Aufmerksamkeitsbereitschaft für visionäre Entwürfe, welche auf mögliche Überwindungen der Krise“ (Steyrer 1995: 132) abzielen, wächst.

Die Eigenschaften charismatischer Beziehungen wären allerdings nur in einer schwachen Lesart bzw. mit einer geringeren Reichweite für die empirische Forschung fruchtbar zu machen. Die revolutionären Helden, die für Webers Theorie Pate standen, sind wohl kaum als Akteur/innen in einer deutschen Mittelstadt anzutreffen. Charismatische Akteur/innen ließen sich demnach als Träger/innen neuer Ideen aus Webers Ansatz herauslesen. Aus der Beschäftigung mit Webers „genuinem“ Charisma, dem Charisma in Reinform, resultiert aber eine konzeptuelle Schärfung des Blicks für charismatische Phänomene und vor allem für die sozialen Prozesse, die Charismatisierungen zugrundeliegen. Der Blick ist einerseits gerichtet auf die Erwartungen von Gefolgschaften, gemeinhin auf den sozialen Kontext, d.h. auf die Konstitution der Gefolgschaft, die eine/n Charismatiker/in auf ihren Schild hebt, und in einem zweiten Schritt auf die Versprechen der Charismatikerin/ des Charismatikers, d.h. auf die erfolgreich akzeptierten Verheißungen – kurz: *Auf die Logiken ihrer/seiner Mobilisierung*. Das von Weber hergeleitete soziologische Programm eines handlungstheoretisch fundierten methodologischen Individualismus wird anhand des Charisma-Modells strukturell eingebettet, so dass über das Handeln eines Individualakteurs Aussagen über kollektive Deutungen getroffen werden können.

Nun ist Webers Beschreibung des idealtypischen Charismas nicht der alleinige Ansatz, um das Phänomen anhand soziologischer Theorien zu verstehen. Es gibt alternative Erklärungsansätze von Charisma, etwa von Emile Durkheim – der sich jedoch nicht explizit des Charisma-Begriffes bedient – Richard Sennett und Ulrich Oevermann. Im Folgenden werden deren Denkmodelle zu Charisma den auf Weber zurückgeführten Überlegungen gegenübergestellt, um weitere Kriterien für die empirische Analyse charismatischer Akteur/innen zu finden.

2.1.3 Durkheim: Kollektive Identität und charismatische Aufführungspraxis

Der Durkheimsche Begriff des Heiligen, der sich aus seiner Religionssoziologie ableitet, ist Webers Charisma-Begriff nicht unähnlich. Durkheim leitet den „heiligen Charakter eines Wesens nicht von irgendeinem seiner innewohnenden Attribute“ (Durkheim 1981: 438) her, sondern erklärt ihn ebenfalls über die Zuschreibungen, die dieses erfährt. So wie das Totem in primitiven Religionen für das heilige Tier steht, so können in modernen Gesellschaften nach Durkheim

auch Gedanken, Ideen und Zeichen das Heilige repräsentieren⁴³. Über die Charismatisierung von Personen huldigt das Kollektiv sozusagen den sakralisierten Symbolen, die diese verkörpern. In modernen Gesellschaften würden allerdings „profane Dinge“ vergöttlicht, „das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft“ (Durkheim 1981: 294). Durkheims Argumentation folgt der Erkenntnis, dass die moralische Macht, die die öffentliche Meinung vermittelt, und die Macht, mit der heilige Wesen ausgestattet sind, gleichen Ursprunges seien. Gerade eine als gemeinsame Überzeugung erscheinende Idee, eine *Meinung*, sei demzufolge Quelle moralischer Autorität, weil sie das Kollektiv stärke (Durkheim 1982: 286). So versteht Durkheim unter dem Einfluss – dem *mana*⁴⁴ – das den mächtigen Männern Polynesiens oder hierzulande den Prinzen und politischen Führern zugeschrieben wurde, die Zuschreibung eines heiligen Charakters, der aber „einzig und allein aus der Bedeutung kommt, die ihm die *Meinung* beimisst“ (Durkheim 1981: 294, Herv. IH).

Wie Weber interessiert sich auch Durkheim für die Zeiten der Umbrüche und Krisen, in denen der Alltag suspendiert erscheint und sich „Zustände“ der Außeraltäglichkeit entwickeln:

„Es gibt historische Perioden, in denen die sozialen Interaktionen unter dem Einfluß großer kollektiver Erschütterungen häufiger und aktiver werden. Die Individuen streben zueinander und sammeln sich mehr als jemals. Daraus entsteht eine allgemeine Gärung, die für revolutionäre oder schöpferische Epochen kennzeichnend ist.“ (Durkheim 1981: 290)

Durkheim beschreibt die soziale Dynamik eines gesellschaftlichen Aufbegehrens, beginnend mit der Überaktivität von Individuen, die, daraus gestärkt, „mehr und anders“ lebten als in „normalen Zeiten“ (ebd.). Unter dem Einfluss dieses allgemeinen „Überschwangs“ erst werden die charismatischen Helden geboren – zu von Leidenschaften getragenen, „unmäßigen“ Handlungen fähig⁴⁵. Durkheim

43 Später nennt Durkheim diesen Vorgang der Fixierung des heiligen Charakters von Gegenständen „Übertragung“ (ebd.: 439). Im Rückgriff auf die Krankheitsübertragung ist die Rede vom „Infizieren“ der Gegenstände, auf die sich die religiösen Gefühle beziehen – und von der regelrechten „Ansteckung“ der religiösen Gefühle: „Was ihn [den heiligen Gegenstand, IH] wirklich macht, ist ein besonderes Gefühl.“ (ebd.), und dieses kann sich, wie es bei Ausbrüchen von Krankheiten üblich ist, auch verselbständigen.

44 Durkheim erwähnt, dass das Wort *mana* in der melanesischen Sprache ursprünglich den Sinn Autorität hatte (ebd.: 294).

45 Durkheim erklärt diesen Prozess anhand von religiösen Zeremonien, die während regelmäßig stattfindenden Zusammenkünften der australischen Stammesgesellschaft praktiziert werden (ebd.: 295-301). Den aus dem Kollektivhandeln entstehenden Zustand der „Gärung“ (ebd.: 301), den Durkheim heranzieht, betrachtet er als Geburtsstunde für jegliche religiöse Idee, nämlich eine Welt der sakralen Dinge zu erschaffen, die von der profanen Welt unterschieden wird und mit Ge- und Verboten versehen wird.

vollzieht damit eine weniger auf die Person des Charismatikers ausgerichtete Überlegung, die die Ursachen des Drangs eines Kollektivs nach Charisma stärker in den Vordergrund rückt: Der Überschwang, den die entfesselten Leidenschaften von außeralltäglichen Zusammenkünften verursachen, wird zum Motor der kollektiven Neubesinnung – und als Garant ihrer Fixierung dient gemeinhin die Sakralisierung.

Ähnlich wie Weber erklärt Durkheim aber auch die stattfindende Charismatisierung einer Person über den Prozess wechselseitiger Zuschreibungen von Kraft und Energie:

„[D]ieses ungewöhnliche Übermaß an Kräften [...] wächst dem Redner aus der Gruppe zu, an die er sich wendet. Die Gefühle, die er hervorruft, kommen zu ihm zurück, nur mächtiger und vergrößert, und verstärken wiederum seine eigenen Gefühle. Die leidenschaftlichen Energien, die er entfacht, hallen in ihm wieder und steigern seine Stimme. Es spricht nicht mehr der einzelne, sondern die verkörperte und personifizierte Gruppe.“ (ebd.: 290).

Charismatisierung dient Durkheim zufolge der Stärkung des Kollektivs, weil es die Verkehrung mit dem (selbst geschaffenen) Heiligen vollzieht (vgl. Vester 2009: 83). Der Sinn einer Charismatisierung liegt demnach in dieser Stärkung: Anders als bei Weber wird die Funktion des Heiligen für die Gefolgschaft damit in den Mittelpunkt gerückt. Von Durkheim beeinflusst untersuchen Raab, Dörk und Tänzler die Charismatisierung von Hitler im Dritten Reich. Sie belegen, wie die Zuschreibungen der Gefolgschaft indirekt auf sich selbst verweisen: Anhand einer religionssoziologischen Ritual- und Symbolanalyse von einer der ersten Reden Hitlers als Reichskanzler im Sportpalast untersuchen sie die Mitwirkung der Gefolgschaft an der Konstruktion von Hitlers Charisma und kommen zu dem Ergebnis, dass erst die wechselseitige Interaktion zwischen Masse und Redner zu der außeralltäglichen Stellung des Reichskanzlers geführt habe (Raab u.a. 2002: 143). Den Glauben an das persönliche Charisma Hitlers erklären sie als (über das Ritual des spezifisch inszenierten Einmarsches) Mechanismus einer „Selbstcharismatisierung“ des Publikums zur auserwählten Gemeinschaft über den Akt der Zuschreibung von Charisma auf denjenigen, der die Auserwähltheit bestätigt (ebd.). So geht diese Interpretation im Sinne Durkheims noch einen Schritt weiter, indem sie Charismatisierung nicht nur als Prozess fasst, sondern die Aufführungspraxis betont, die den charismatisierenden Prozess anstößt: Charisma wird zum „Ausdruck einer kommunikativ generierten Struktur“ (ebd.: 152), über die eine soziale Beziehung hergestellt wird: Durch die wechselseitige Interaktion zwischen Charismaträger und Charismazuschreibenden wird das Publikum zugleich Abnehmer und Produzent des Charismas, da es sich letztlich, sozusagen in einem Akt der „Demokratisierung“, die außeralltägliche Qualität selbst zuschrei-

be (ebd.: 154). Die Versicherung einer kollektiven Identität ist damit ein zentrales Element im Zuschreibungsprozess von Charisma.

Mithilfe von Durkheim können Aussagen über kollektive Entscheidungen zur Charismatisierung von Personen getroffen werden, die nicht den oder die einzelnen als individuelle Gefolgsleute thematisiert, sondern sie in ihrer Gesamtheit zu thematisieren zulässt. Denn gerade in der (Selbst-)Vermittlung von Kollektivität liegt der Ursprung des Glaubens an eine/n Charismatiker/in. Durkheim hinterlässt für die Analyse von Charisma erstens die Frage danach, welche Akteur/innen an eine städtische Kollektivität appellieren – denn dieser Appell stellt eine erste mögliche charismatische Mobilisierungslogik dar.

Zweitens erweitert er den Blick auf die Symbole der Macht und damit auch auf die Aufführungspraxis, die eine charismatische Mobilisierung beeinflusst und sogar hervorrufen kann. Mit Durkheim wird die Analyse der performativen und kollektiven Hervorbringung von Charisma in den Blick genommen, die nach Weber als Eigenschaft charismatischer Beziehungen bereits vorausgesetzt wurde.

Charismatische Performance

Für die Charakterisierung charismatischer Akteur/innen ergibt sich im Anschluss an die diskutierten Ansätze klare Hinweise: Die mobilisierende Botschaft erweist sich nämlich als zentraler Aspekt für die Beziehung zwischen Charismaträger/innen und Gefolgschaft. Sei es die tatsächliche Schaffung von etwas Neuem oder nur die Idee: Charismatische Akteur/innen sind jene, die gegen den Widerstand anderer für ihre Idee Menschen mobilisieren können. Als zentral erweist sich gemeinhin der Stellenwert der Verkörperung jener Botschaft: Es scheint von besonderer Bedeutung zu sein, dass die mobilisierende Botschaft, die Akteur/innen zu Charismaträger/innen macht, mit der Person verbunden wird. Charismatisierte Akteur/innen *verkörpern* ihre Botschaft: Die Botschaft wird von den Charismatiker/innen aufgeführt.

Der Aspekt der performativen Herstellung von Charisma rückt also über die von Durkheim angestellten Überlegungen in den Analysefokus, bei Weber erscheint dieser eher unterbelichtet. Ohne nun eingehender auf den Performanzbegriff⁴⁶ im Sinne der Sprechakttheorie nach Austin eingehen zu wollen, sollte der Frage nach der performativen Verkörperung von Charisma an dieser Stelle noch mehr Raum gegeben werden. Dass für eine charismatische Bezie-

46 Der Begriff der Performanz kann sich auf das „inszenierende Aufführen von theatralen oder rituellen Handlungen“ beziehen, aber auch auf das „materiale Verkörpern von Botschaften im ‚Akt des Schreibens‘ oder auf die Konstitution von Imaginationen im Akt des Lesens“, oder aber auf das ernsthafte Ausführen von Sprechakten (Wirth 2002: 9, Hervorhebungen im Original).

hung eine spezifische Verkörperungsform notwendig ist, war bereits eine von Webers Thesen: Kriegsheld oder genialer Seeräuber, Webers Beispiele, sind ja nichts anderes als die Verkörperungen von Zuschreibungen, die mit einer *Aufführung* von Kühnheit und Mut korrespondieren. Die Aufführungspraxis⁴⁷, der Charisma zugeschrieben wird, müsste also beobachtbar und analysierbar sein.

Möglichkeiten der Analyse solcher Verkörperungsformen loten Soeffner, Bergmann und Luckmann aus: Per Bild oder Video festgehaltene Auftritte von Päpsten lassen eine Beobachtung über die „soziale Formierung der Beziehung zwischen dieser Persönlichkeit und ihren Anhängern“ zu (Soeffner/Bergmann/Luckmann 1993a: 122). Es geht dabei um die performativen Darstellungsformen, in denen sich Charisma in einem Handlungsgefüge beschreiben lässt. Um die charismatischen „Verhaltenspartituren“ zu analysieren, werden Medium, Publikum sowie die konkreten Gesten und Inszenierungsformen bezogen auf die Haltung von Kopf und Händen sowie der Mimik des Charismatikers interpretiert. Die mediale Inszenierung eines religiösen Charismaträgers oder einer –trägerin ist also an den Körper gebunden, an Gesten und an Handlungen bzw. Akte, die der charismatisierte Körper vollzieht. Diese Einsicht lässt sich auch auf andere Wirkungsfelder von Charismatiker/innen übertragen: Wie oben bereits genannt wurde kann z.B. das politische Feld herangezogen werden, in dem Charismatisierungen gerade über bestimmte Inszenierungsweisen des Körpers vorgenommen werden.

Wir haben also einen neuen Aspekt im Feld charismatischer Mobilisierungslogiken zu berücksichtigen: Zum zentralen Punkt der Verkörperung des Neuen bzw. der revolutionären Botschaft kommt erstens die körperliche Inszenierung und Aufführung dieser Sendung als Performance hinzu. Dass auch die Inszenierung von Biographien von Charismaträger/innen eine wichtige Rolle im Prozess ihrer Charismatisierung spielt – eine Tatsache, die Webers Modell nur indirekt nahelegt (vgl. von Marschall 2011: 61) – wurde im Zusammenhang mit Barak Obamas Wahlerfolg im Jahr 2008 diskutiert⁴⁸ (vgl. ebd.; Knorr-Cetina

47 Der Begriff geht auf Judith Butler zurück, deren kultur- und sprachtheoretischer Begriff von Aufführungspraxis als Produktion und Herstellung sozialer Tatsachen eine große Bedeutung zukommt. Der Begriff spielt für Butlers Beitrag zum poststrukturalistischen Feminismus eine wichtige Rolle, denn Butler versteht unter Geschlecht eine in die Körper eingeschriebene kulturelle Aufführungspraxis (Butler 1991). Sichtbar gemacht wird deren sozialer Konstruktionscharakter durch die Gender-Parodie: Indem Geschlecht aufgeführt wird, würde die Ordnung irritiert und Geschlecht als eine Maskerade entlarvt: „Indem die Travestie die Geschlechtsidentität imitiert, offenbart sie implizit die Imitationsstruktur der Geschlechtsidentität als solcher – wie auch ihre Kontingenz“ (Butler 1991: 202).

48 Ohnehin ist die Charismatisierung von Obama im Wahlkampf 2008 ein Beleg für Sennetts These des säkularen Charismas in der Politik, das medial erzeugt wird und damit auch einer Professionalisierung unterliegt. Obamas „technology of attraction“ (Knorr-Cetina 2009: 135) bestand gerade in der konsequenten und professionellen Nutzung der Neuen Medien, der sozialen

2009). Die Wirkung von Obamas Charisma zeigt zwar auch über die Rolle der Lebensgeschichte einer Person hinausgehende, performative Aspekte im Prozess der Charismatisierung auf: Obamas Aussehen, seiner Stimme, seiner Jugendhaftigkeit und seiner erotischen Ausstrahlung wurden entscheidende charismatisierende Effekte zugesprochen (vgl. von Marschall 2011: 61). Doch erst im Zusammenhang mit der Inszenierung einer Lebensgeschichte kann die Aufführungspraxis ihren charismatischen Effekt zeitigen.

Charisma ist also nicht nur als Beziehungsmerkmal, sondern auch als Verkörperungspraxis zu verstehen – als charismatische Performance. Der Inszenierung von Persönlichkeit im Rahmen von Charismatisierung schenkt auch Richard Sennett seine Aufmerksamkeit, wie im Folgenden dargelegt wird.

2.1.4 *Sennett: Die Wirkung von Persönlichkeit und Biographie*

Eine Weber entgegengesetzte Definition von Charisma, und dafür stärker an psychoanalytischen Erklärungen angelehnte, bietet der amerikanische Soziologe Richard Sennett an. Er entwickelte in seinem Buch über die Tyrannei der Intimität die These, dass die Sphäre des Öffentlichen durch eine persönlichkeitszentrierte Kultur, die den intimen, persönlichen Regungen der Akteure huldigt, zerstört wurde (Sennett 1998 [1983]). Dem Charisma kommt in der Ausgestaltung seiner These eine wichtige Funktion zu: Die Ausbildung des säkularen Charismas habe dazu geführt, dass Politik allein über die Zentrierung persönlicher Regungen funktioniere. Sennett konzipiert Charisma konträr zu Weber gerade nicht als das Außeralltägliche, sondern als entscheidendes „Schmiermittel“ im Politikbetrieb in säkularen Gesellschaften – es steuere nicht gegen eine rationale Ordnung, sondern sei dessen Bedingung sine qua non:

„Aus der persönlichkeitszentrierten Politik des letzten Jahrhunderts ist ein Charisma hervorgegangen, das heute als stabilisierendes Moment im politischen Alltag funktioniert.“ (Sennett 1998: 342)

Diese Auffassung von Charisma teilt einerseits Webers starken Persönlichkeitsbezug, allerdings sieht Sennett die Aufmerksamkeit, die den persönlichen „Regungen“ öffentlicher Akteure zuteilwird als Ergebnis einer Entwicklung, die das Ende des öffentlichen Lebens bedeute, die Tyrannei der Intimität beherrsche den Politikbetrieb. Dementsprechend sei das Charisma „unzivilisiert“ (Sennett 1998: 341), denn es vergifte den kritischen Geist des Publikums und richte seine Aufmerksamkeit nicht auf das politische Handeln von Politikern (sic!), sondern auf

Medien, was sogar eine dramatische Zuspitzung von Sennetts These der Tyrannei der Intimität bedeutet.

deren innere Regungen und Befindlichkeiten: „Die Enthüllung innerer Regungen wurde das Erregende.“ (ebd.)

Dass die Charismatiker gerade deshalb diejenigen sind, die Illusionen beim Publikum wecken, macht uns Sennett durch einen Rückgriff auf Freud klar: Die Vaterbeziehung, durch die ambivalenten Gefühle von Furcht und Bewunderung gekennzeichnet, übertrüge sich in der Welt außerhalb der Familie auf Führergestalten, die den Wunsch nach Angst-Liebe zum Vater erfülle (ebd.: 348). Der Glaube an eine solche Persönlichkeit führe jedoch zu einer Trivialisierung der Artikulation von politischen Interessen und richte die Aufmerksamkeit auf Stimmungen und Intentionen des Vater-Führers. Die Irrationalität von Charisma entspringe deshalb eher der irrationalen Politikbewältigung, zu der das säkulare Charisma führe, nämlich politische Krisen soweit zu unterdrücken, bis sie sich einer rationalen Bewältigung entzögen: „Das moderne Charisma ist die Ordnung selbst und produziert gerade als solches Krisen“ (ebd.: 350).

Sennett sieht in einer Kultur, die nur das Immanente, unmittelbar Erfahrbare gelten lässt den Ursprung eines solchen rationalen, säkularen Charismas⁴⁹. Weil Sennett Freud einen expliziten Charisma-Begriff unterstellt, obwohl dieser ihn nie herangezogen hatte, wird bisweilen zulasten Sennetts ausgelegt (Lenze 2002: 38). Jedoch beschreiben die Einlassungen Freuds in „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (Freud 1999 [1939]) genau den Prozess, den Weber im Sinn hat – dessen Charismaverständnis ebenfalls vom Religiösen hergeleitet wird⁵⁰ (vgl. Lenze 2002: 38).

Die Personenorientierung als Beweggrund der (öffentlichen) Zuschreibung von Charisma rückt aber, folgen wir nun Sennett weiter, nicht nur die Empfin-

49 An Sennetts alltägliches Charismakonzept anschließend gibt es Überlegungen zu einem charismatischen Habitus, das Sennetts Ideen mit Boudieus Theoriebaukasten verknüpft (Krämer 2002): Auch für Bourdieu seien es weniger die Krisenzeiten, die für das Auftreten von Charisma notwendig sind, sondern jede Kultur bilde die Instrumente zur Hervorbringung von Charisma in ihren Alltagspraktiken aus. So sind es nach Bourdieu alltägliche kulturelle Praktiken, symbolisches Kapital, die die Anerkennung mit sich bringen, die zur Charismatisierung führen (Krämer 2002:133ff).

50 Freud beschäftigt sich wie Weber weniger mit dem „Wesen des großen Mannes“ (Freud 1999: 555), sondern vielmehr damit, wie dieser auf seine Untergebenen wirkt. Nach Freud beeinflussen zwei wichtige Faktoren die Anerkennung des Führers bei einer Gefolgschaft, nämlich erstens die Persönlichkeit des Führers im Sinne seiner internalisierten Vaterzüge und zweitens die Idee, für die er steht. In der Idee, so Freud, könnte auch ein latent vorhandener Wunsch der Masse angesprochen werden, deren Hoffnung auf Verwirklichung der Führer mit seiner Person verkörpere. D.h., der Charismatiker kann auch Repräsentant einer „Massenbestrebung“ sein, die in ihm als Person einen Träger seiner Wünsche gefunden hat (ebd.: 554). Damit wären wir wieder bei der oben herausgearbeiteten Logik von Charisma als Verkörperung des Neuen, das sich aus dem Alten herauschält: Der latent vorhandene Wunsch einer Zukunftsweisung, die Freud zufolge nicht einer krisenhaften Situation geschuldet, sondern von der verinnerlichten Paradoxie der Furcht-Anerkennungs-Abhängigkeit vom Vater herrührt.

dungen des Charismatikers in den Fokus der Aufmerksamkeit, sondern auch seine moralische Integrität und seine „außerordentliche“ Persönlichkeit (Sennett 1998: 260). Indem das säkulare Charisma gleichzeitig zum Alltagsbetrieb gehören *und* konkreten Personen zugeschrieben werden kann, werden Begriffe wie Regelfremdheit, Wirtschaftsfremdheit oder revolutionäre Kraft hinfällig für die Charakterisierung der charismatischen Beziehung (vgl. Krämer 2002: 132). Die Richtung der Aufmerksamkeit wird vielmehr auch wieder auf die transportierte und inszenierte charismatische Botschaft gelenkt.

Sennetts säkulares Charisma kennt auch jene Differenzierung nicht mehr, die Hans-Georg Soeffner vornimmt, wenn er zwischen Populisten und Charismatikern unterscheidet. Soeffner erklärt aus dieser Differenzierung heraus was Charisma sein kann (Soeffner 1992: 196ff.): Wo der Populist die Buntheit des Rummelplatzes suche, der das Gewohnte neu einkleiden würde, sei es der Charismatiker, der die bereits erwähnte „Strukturstelle für das Neue“ (ebd.) markiere. Jener verkörpere das Herausragende, konzentriere sich auf Weniges, der Populist suche die Zerstreuung; „Der Charismatiker hat seine Gefolgschaft – der Populist sein Publikum.“ (Soeffner 1993: 214). Laut Sennett kennt der zeitgenössische charismatische Politiker weder „Titanen noch Teufel, weder Webers ‚charismatische Führer‘ noch Freuds ‚Vater‘, der die ungebärdigen Leidenschaften seiner Kinder unterdrückt. Der charismatische Politiker ist der kleine Mann, der den übrigen Leuten als Held vorkommt. Er ist ein Star, nett verpackt, nicht zu häufig im Fernsehen vorgeführt und überaus offenherzig. So herrscht er über eine Sphäre, in der sich kaum etwas tut, bis die unlösbare Krise hereinbricht.“ (Sennett 1998: 370)

Den Kulturpessimismus Sennetts muss man nicht teilen, um das Star-System zu verstehen, das er anhand des säkularen Charismabegriffs konzipiert hat. Die Relativierung der Außeralltäglichkeitslogik für charismatisches Handeln erweist sich für eine Überlegung als besonders interessant: Durch die Hinwendung des Publikums zu den intimen Regungen von Politiker/innen, zu ihrer Person, ihrer *Persönlichkeit*, können wir auch den Stellenwert ihrer *Biographie*, ihrer *Konstitution als Person* ableiten, die ihnen auf der politischen Bühne zukommt. Es ist eben gerade nicht der/die effizient und stets korrekt handelnde Bürokrat/in, die/der eine Charismatisierung erfährt, sondern die extravagante – und in diesem Sinne durchaus außeralltägliche – Aufführung von Persönlichkeit bestimmt das Geschäft mit Charisma. Dies umso mehr, so Sennett, seit sie von den Massenmedien begleitet und inszeniert werden kann. Die Charismatisierung ist demnach auch an die in einen Körper eingeschriebene Persönlichkeit gebunden. Die eine charismatisierte Persönlichkeit konstituierende Lebensgeschichte ist mit der Verkörperung einer Botschaft verwoben – und beide verschmelzen zu einer spezifischen Aufführungspraxis des charismatischen Akteurs oder der Ak-

teurin. Die lebensgeschichtlichen Konstruktionen sind also mit den Zuschreibungen, die zur Charismatisierung einer Person führen, verknüpft. Für die Analyse charismatischer Mobilisierungslogiken wird die Lebensgeschichte der jeweiligen Akteur/innen damit zu einem wichtigen Bezugspunkt, denn die charismatische Beziehung wird ja bekanntlich nicht von einer Person, sondern von den ihr geltenden Zuschreibungen begründet.

Bevor nun ein letzter theoretischer Zugriff auf Charisma vorgestellt wird, sollte noch ein Aspekt charismatischer Wirkung beachtet werden, der bisher nur am Rande bemerkt wurde, nämlich seine ausschließende und schließende Seite.

2.1.5 Ressentiments und Abgrenzung: Die andere Seite der charismatischen Mobilisierung

Bleiben wir zunächst noch bei Sennett und seiner Thematisierung des säkular-charismatischen Politikertypus. Auch Sennett konzipiert die charismatische Botschaft als zentral für dessen Charismatisierung: Das Ressentiment gegen die bestehende Ordnung ist eine solche mobilisierende Logik, die diesen Politiker nach oben trägt (Sennett 1998: 351).

Ressentiment, am ehesten mit dem deutschen Wort „Groll“ zu übersetzen, meint gerade das wiederholte „Durch- und Nachleben einer bestimmten emotionalen Antworthreaktion gegen einen anderen [...], durch die jene Emotion eine gesteigerte Vertiefung [...] in das Zentrum der Persönlichkeit [...] erhält“ (Scheeler 1978: 2). Gerade solche modernen Gesellschaften, die dem Prinzip der gleichwertigen Lebenschancen verpflichtet sind, ohne dass sie eine faktische Gleichverteilung von Macht, Besitz oder Bildung realisieren, seien der Nährboden für Ressentiments aller Art (ebd.: 9).

Die gesellschaftliche Klasse nun, die der ressentimentgeleitete Politiker anspricht, hasst die Privilegierten, jedoch denkt sie selbst nicht an eine Abschaffung der Privilegien (Sennett 1998: 351). Im Gegenteil, es herrscht der Glaube an den zufälligen Coup, irgendwann einmal selbst „oben“ mitspielen zu können, nur dass die „oben“ eben jene Gelegenheit bekämpfen würden, wo es nur geht (ebd.: 353). Sennetts Ressentimentbegriff bezieht sich auf die Angst der Kleinbürger, zu Opfern einer Verschwörung zwischen denen „ganz unten“ und denen „ganz oben“ würden, „deshalb käme das Kleinbürgertum auf keinen grünen Zweig“ (ebd.: 351). Der ressentimentgeleitete Politiker stamme aus bescheidenen Verhältnissen; seine Karriere stütze sich vor allem darauf, dass er die Öffentlichkeit mit Angriffen gegen das Establishment aufwiegelt (Sennett 1998: 351). D.h., dass nicht das Engagement für eine neue Ordnung, sondern eine vom reinen Ressentiment gegen die bestehende Ordnung geleitete Erregung die Woge des Politikers darstellt, die ihn trägt.

Der Politiker, der die Ressentiments schürt, müsse sich nun zum Charismatiker erklären lassen, um nicht selbst in den Verdacht zu geraten, zum Establishment zu gehören, sobald er einflussreicher wird. An dieser Stelle wird auch deutlich, worauf Sennett mit seinem unzivilisierten Charismabegriff hinauswill: Denn gelingt es dem Politiker, das Publikum mit seinen moralischen Absichten zu fesseln, so würden seine politischen Handlungen in den Hintergrund treten. Nur so könnten, so Sennett, unpopuläre Entscheidungen durchgesetzt werden: Durch die Ablenkung durch das säkulare, empfindungs- und moralbewusste Charisma.

„Dadurch garantiert er der bestehenden Ordnung ihr normales Funktionieren, denn sein scheinbarer Unmut über das Establishment wird allein an seinen Regungen und Motiven, nicht jedoch an seinem Handeln gemessen. Der politische Führer des Ressentiments muss mit all den Merkmalen von Persönlichkeit, die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts ausgebildet haben, umgehen können, wenn er seinen Aufstieg innerhalb der Regierungshierarchie überleben will.“ (Sennett 1998: 354)

Sennett zufolge schafft der Politiker dies, indem er sein Publikum mit seinen Regungen und Absichten fesselt. Im Banne von Empfindungen, guten Absichten und inneren Motiven könne er von seinem tatsächlichen Handeln ablenken (ebd.: 355). Für den Politikertypus, der sich des Ressentiments bediene, sei diese Taktik die einzige Voraussetzung für Erfolg.

Sennett geht damit von einer Charisma-Strategie aus, die ein politischer Akteur nutzen kann, nachdem er qua Ressentimentmobilisierung einflussreich wurde. Umgekehrt kann es aber auch sein, dass bereits die Mobilisierung von Ressentiments dem politischen Akteur zur Charismatisierung verhilft, in deren Folge die inneren Regungen und Motive als Beweis der persönlichen Eignung der Charismazuschreibung fungieren.

Denn auch das Ressentiment kann durchaus als eine zukunftsweisende Botschaft verstanden werden: Dem „Glauben an Aktivität an sich als das – auch in der Zerstörung des Alten – Neue“ (Soeffner 2002: 196) kann in der Mobilisierung von Ressentiments eben auch eine Ordnung sprengende Kraft zukommen. Das Ressentiment nämlich, und hier kann Sennetts säkulares Charisma wieder an Webers Krisenthese angeknüpft werden, fällt, verstanden als ein Rachegefühl, besonders dort auf fruchtbaren Boden, wo sich „große innere verhaltene Ansprüche, großer Stolz bei nicht angemessener äußerer sozialer Stellung für die Erweckung des Rachegefühls besonders günstig“ (Scheler 1978: 9) ausprägen. Und dies ebengerade, „je mehr die Verletzung als Schicksal empfunden wird“ (ebd.). Die Charismatisierung eines Politikers kann also von der mobilisierenden Logik des Ressentiments getragen werden. Die entsprechende Politik kann nach Sennett von ihren Botschaften abweichen, wenn die Aufmerksamkeit umgelenkt werden kann auf die inneren Regungen des Politikers.

Im Anschluss zu den Überlegungen über Ressentiment und Charisma lassen sich auch Wolfgang Lipps Einlassungen zu Stigma und Charisma verstehen. Er befasst sich mit einer spezifischen Ausgangssituation charismatischer Beziehungen, die gegen eine etablierte Ordnung gerichtet ist, nämlich mit der Umdeutung von Stigma in Charisma. Über einen Selbsterhöhungsprozess durch Selbststigmatisierung erklärt er die Konstituierung von Charisma – ähnlich wie der für das Ressentiment fruchtbare Boden empfundener Kränkung und Ächtung, den Defiziten im Sinne von „Qualitäten des ‚Nicht-Seins‘, des ‚Nicht-Habens‘“ (Lipp 1993: 16). Nach Lipp verweisen Charisma, die übernatürliche „Gnadengabe“, und die Stigmata, also Zeichen der Abnormalität, der sozialen Verfehlung, des Bannes, Fluchs – direkt aufeinander:

„Abgedrängt in Randlagen, Schattenseiten, Ächtungsräume der Gesellschaft, in denen ‚Not‘ herrscht und Selbstwert – Identität – zunichte wird, müssen Stigmatisierte versuchen, Stigmatisierung – die Zuschreibung sozialer Schuld – von sich abzuwehren. Als Strategie, identifikative Ansprüche durchzusetzen und in zentrale Würdefelder zurückzukehren, erscheint namentlich ‚Selbststigmatisierung‘.“ (ebd.)

Indem die Selbststigmatisierer nun die auferlegten Stigmata demonstrativ für sich bejahen, rücken sie im Wagnis der Annahme von Ächtung neu aufsteigende, kulturelle Werte ans Licht. Getragen von Gefolgschaften und aufbrechenden sozialen Massen erhalten sie am Ende charismatischen Glanz (vgl. ebd.).

Zentral scheint in diesem Prozess der Akt der Würdevermittlung zu sein: Charismatiker/innen handeln als stellvertretende Würdelieferanten in einer Situation des Identitätsverlusts; sie binden ihre Gefolgschaft nicht selten über die Abgrenzung zu einem – oder wie im Fall des Ressentimentpolitikers über die Abwertung von einem – gesellschaftlichen „Anderen“ an das charismatische Versprechen der Aufrichtung ihrer Gefolgschaft. Hier knüpft Durkheims Idee der kollektiven Heiligung genauso wie die zitierten Beobachtungen von Raab, Tänzler und Dörk (2002) an: Der Akt der Charismatisierung eines Individuums resultiert nicht zuletzt aus der Möglichkeit zur eigenen Selbsterhöhung, die sich ein Kollektiv durch die Heiligung bzw. Charismatisierung einer herausgehobenen Person – mit Durkheim auch eines Dinges, eines Symbols – verschafft, die sie mit Merkmalen des Auserwähltseins versieht (vgl. Raab u.a. 2002: 143).

In seiner empirischen Ausprägung finden wir diesen Akt sowohl im Zusammenhang mit zuvor erfahrener Stigmatisierung (z.B. Wirtschaftskrisen, erfahrende soziale Ausgrenzung) als auch der Abwertung anderer Gruppen, die sich über den bloßen Ausschluss bis hin zur Unterdrückung und Verfolgung der als Andere angesehenen ausprägen kann. In sämtlichen Fällen, in denen politische charismatische Führer/innen charismatische Herrschaften errichtet haben, ist dies tatsächlich geschehen – in seiner schlimmsten und gleichzeitig absurdesten Form im Dritten Reich. Die gewaltsame Unterdrückung von Herrschaftsgeg-

ner/innen wird in Systemen des „charismatischen Autoritarismus“ (vgl. Gratius 2011: 238) aber auch heute vielerorts praktiziert, etwa in Kuba, bis vor kurzem in Venezuela oder aktuell in Nordkorea. Den Überlegungen zu Abgrenzung und Ressentiments folgend ergibt sich nun also ein vierter Punkt, auf den hin eine charismatische Mobilisierungslogik untersucht werden muss: Nämlich inwiefern Abgrenzungen oder Abwertungen zur Mobilisierung einer Gefolgschaft vorgenommen werden.

Zusammenfassung des bisher Diskutierten

Nun wurden eine Reihe sinnvoller Analysekriterien vorgestellt, die es zu berücksichtigen gilt, sofern charismatische Akteur/innen untersucht werden sollen. Was sich als kategoriale Bestandteile charismatischer Beziehungen im Sinne eines soziologisch zu betrachtenden sozialen Gefüges ableiten lassen, ist erstens eine spezifische Ausgangssituation, die als Krise wahrgenommen wird⁵¹. Zweitens ist die zentrale Bindungskomponente in der charismatischen Beziehung die revolutionäre Idee, mithilfe derer wir die Träger/innen von Charisma empirisch identifizieren können. Die spezifische Logik der mobilisierenden Botschaft ist also das Bindeglied zwischen einem Kollektiv und ihrem/r charismatischen Anführer/in. Von der Risikomodifikation über das unternehmerische Versprechen bis zur Sakralisierung wurde stets die etwas Neues versprechende Botschaft als entscheidender Hinweis auf die Charismatisierung von Personen eingekreist.

Drittens wurde festgestellt, dass die durch die Lebensgeschichte, aber auch durch die körperliche Aufführung vermittelte Persönlichkeit zur mobilisierenden Logik von Charisma gehört: Lebensgeschichte und körperliche Inszenierungsweisen der/des Charismatisierten gehören also zum festen Bestandteil einer Analyse charismatischer Mobilisierungslogik. Viertens wurde die Frage nach der ausgrenzenden bzw. abschließenden Logik der mobilisierenden Botschaft aufgeworfen, die als Kehrseite der Verkündung des Neuen ebenfalls zu berücksichtigen ist bzw. nach der Ausschau zu halten geboten ist – insbesondere, wenn Wiederaufrichtung und Würdevermittlung aufgrund von Stigmatisierung zum Kontext der charismatischen Beziehung gehören.

Die ein Kollektiv ansprechende oder gar kollektivierende Botschaft, die an den Emotionen der Gefolgschaft anknüpft, erweist sich demnach als Anstoß für die charismatisierende Dynamik – sie liefert sozusagen den Schlüssel zur ganzen Logik charismatischer Mobilisierung. Es gibt dementsprechend eine Gemein-

51 Diese Auffassung teilen übrigens die meisten Ansätze, auch Sennetts säkulares Charisma lässt sich über die Logik des Ressentiments als wahrgenommene krisenhafte Situation, die Groll hervorruft, thematisieren.

samkeit, die sich wie eine Hintergrundmelodie unter die verschiedenen Erklärungen und Überlegungen zu Charisma legen lässt. Und das ist die Vorstellung von Charisma als Kraft des Hervorbringens von Neuem⁵² zur Stärkung eines diese Neuerung betreffenden Kollektivs. Soeffner bemerkt zwar kritisch, dass es nicht immer die Aktivität in eine neue Richtung sein muss, die den Charismatiker auszeichnet, sondern es könne auch einfach ein Glaube an Aktivität an sich als das Neue (Soeffner 1993: 213) sein, das eine Gefolgschaft an ihren Charismatiker bindet. Dennoch erweist es sich als hilfreiche Erkenntnis für die Suche nach Charismatiker/innen, in einer Krisensituation diejenigen zu untersuchen, die für das Neue stehen oder die eine bisher, um Turners Risikoabschätzungsgedanken wieder aufzugreifen, nicht in Betracht gezogene – weil als riskant geltende – neuartige Lösung eines eine Gruppe betreffendes Problems versprechen.

Nur: Wie kann das charismatische Versprechen, das mit der Schaffung von Neuem einhergeht, von anderen Formen der mobilisierenden, ebenfalls Neues versprechenden Botschaften unterschieden werden? Anders ausgedrückt: Wie sind charismatische Akteur/innen empirisch so zu identifizieren, dass ihre Benennung einer Regel folgen kann? Hier lohnt es sich noch einmal, mit den bisherigen Erkenntnissen im Gepäck, Ausschau nach einem Ansatz zu halten, der in diesem Sinne etwas Neues zu bieten hat, und zwar Licht in das Verhältnis zwischen Theorie des Charismas und ihrer Anwendung zu bringen. Als letztes wird dazu Ulrich Oevermanns methodisch geleiteter Ansatz erläutert, Charisma zu erklären.

2.1.6 *Oevermann: Charisma und die adäquate Krisenbewältigung durch das Hervorbringen neuer Deutungsangebote*

Wie oben bereits abgeleitet wurde, ist es der Versuch, „neue Regeln zu etablieren“ (Bude 1989: 411), mit der die charismatische Qualität einer Person steht und fällt. Ulrich Oevermann stellt die Frage nach der Erklärung, wie das Neue entsteht, im Rahmen einer methodologischen Auseinandersetzung an eine Fallstruktur und weist im Zuge dessen auf eine Möglichkeit zur Identifizierung charismatischer Akteur/innen.

52 Der Weberschen Lesart der „revolutionären Botschaft“ als Grundlage für eine charismatische Beziehung folgen auch Rainer Paris und Wolfgang Sofsky (1994: 92ff), wenn sie an der charismatischen Autorität gerade deren Unberechenbarkeit, ihre Regelverletzungen und das Aufschwingen zu neuer Regelsetzung bei gleichzeitigem Beharren auf archaischen Traditionen hervorheben: „Es ist diese charakteristische Mischung von Umbruch und Traditionsgebundenheit, von ‚kühnem Entwurf‘ und ‚ehernem Gesetz‘, die ihn [den Charismatiker] dafür prädestinieren, zur Projektionsfläche der verdrängten Wünsche und Hoffnungen der Abhängigen zu werden“ (Sofsky/Paris 1994: 94).

Mithilfe der objektiven Hermeneutik, so Oevermann, könnten diejenigen Stellen im bereits erhobenen Material identifiziert werden, die eine subjektiv wahrgenommene Krise markieren, weil sie sich im Wandel von Sinnstrukturen ausdrücken. Der Prozess der Krisenbewältigung bewirke daraufhin die Entstehung des Neuen:

„Dem Bemerken der Krise korreliert zeitgleich zwingend die Realisierung der Notwendigkeit einer Entscheidung mit der Funktion der Krisenlösung, also die Realisierung der Zukunftsorientiertheit.“ (Oevermann 1991: 322)

Die Gegenwärtigkeit als Gegenwärtigkeit, so Oevermann, könne nur unter der Bedingung der Krise unmittelbar zu Bewusstsein kommen und verweise immer schon im Moment ihres Auftretens auf die „Vergangenheit ihrer Vorbereitung und die Zukunft ihrer Bewältigung“ (ebd.). Die aufscheinende Lösung (das „innere Bild“) im Prozess der Krisenbewältigung stellt sich unter Rückgriff auf Freuds Traumtheorie als die Rekonstruktion eines vorausgegangenen Bildes dar (ebd.: 324). Diese auf der individuellen Fallebene sich abspielenden Überlegungen können weiter gefasst werden. Für Charisma im Sinne Webers ergibt sich laut Oevermann sodann die Überlegung, dass es

„nämlich nichts anderes [bezeichnet] als die pragmatische Handlungsstruktur, in der mit Bezug auf eine Krise, die entweder anschaulich überzeugend vorliegt oder erfolgreich eingeredet wird, ein Versprechen auf Krisenlösung überzeugend vermittelt wird und sich praktisch bewährt.“ (ebd.: 331)

Das mobilisierende Versprechen von Weber wird hier als Handlungsstruktur bezeichnet, deren Pragmatik darin liegt, dass sie in einer Situation der Krise zukunftsfähige Deutungen anbieten kann. Nach Oevermann liegt die Entstehung des Neuen vor allem in der Bewegung, die durch die Vergangenheit beschließende und *Neues eröffnende Deutungen* entstehen (wobei die eröffnenden Deutungen immer aus dem Alten rekonstruiert werden). Charismatische Akteur/innen, so könnte man daraus ableiten, sind diejenigen, die zukunftsweisende Deutungsangebote eröffnen.

Die „neuen Regeln“ können sich also auf Bewertungs- und Deutungsregeln beziehen, die als außeralltägliche Antworten auf eine Krise gelesen und – insofern sie sich als Mittel zur Krisenbewältigung bewähren – in alltägliche Deutungen transformiert werden. Da sich die Deindustrialisierung und Schrumpfung einer Stadt in einer Reduktion von Handlungsmöglichkeiten für ihre Bewohner/innen äußert, muss das charismatische Versprechen sozusagen eine zukunftsorientierte Krisenbewältigung ankündigen, die eine Wiederausrichtung an den gegebenen Chancen in Aussicht stellt (Oevermann 1991: 314ff).

Damit würde eine Ausrichtung an den Angeboten neuer Deutungsmöglichkeiten für die schrumpfende Stadt zum Dreh- und Angelpunkt der Forschung, die

die Mobilisierungslogik mitsamt ihren bindenden und abgrenzenden Charakteristika von charismatischen Akteuren zu verstehen sucht.

Unter der Spezifikation einer „Ausgangsbedingung“ (Oevermann 1991: 306), in der neue Lösungen eingefordert werden, ergibt sich für die Feldforschung also eine Suchbewegung, die charismatische Botschaften und die Logiken ihrer Mobilisierung einkreist und nach den zukunftsweisenden Deutungsangeboten fragt, die solche, eine Situation des Umbruchs zu bewältigen versprechende Akteur/innen entwickeln.

2.1.7 Zwischenfazit: Ausgangssituation, Aufführungspraxis und zukunftsweisende Deutungsangebote zur Analyse charismatischer Mobilisierung

Die theoretische Einkreisung des Charisma-Begriffs inklusive der Zuspitzung auf zukunftsweisende Deutungsangebote ist eine hilfreiche Fokussierung für die Feldforschung. Drei Hauptaspekte für eine empirische Analyse lassen sich diesen Überlegungen zum Charismabegriff abgewinnen: Die erste resultiert aus der Kontextgebundenheit als Bedingung für die Notwendigkeit charismatischer Deutungsangebote. D.h. eine Analyse dessen, unter welcher allgemeinen „Ausgangsbedingung“ (Oevermann 1991: 306) das Versprechen einer die Krise überwindenden Zukunftsweisung eine Chance zur Charismatisierung hat, sollte zu allererst rekonstruiert werden. Hier bietet sich die ethnographische Erforschung einer Stadt zu Zwecken der Erstellung eines Stadtporträts an.

Zweitens gilt es, die spezifische Ausgangsbedingung innerhalb eines Falles, sozusagen die Verkörperung zukunftsweisender Deutungsangebote aus ihrem biographischen Gewordensein heraus, zu rekonstruieren. Charismatisierende Zuschreibungen beruhen u.a. auf biographischen Konstruktionen. Das Ziel sollte sein, zukunftsweisende Deutungsangebote als Logiken einer Mobilisierung herauszuarbeiten, die zur Charismatisierung der sie verkörpernden Personen führen. Die Frage nach Charisma als eine personenbezogene Zuschreibung richtet ihr Interesse auf die Lebensgeschichte solcher Akteur/innen, die neue Deutungsangebote für einen geschrumpften Stadtraum verkünden. Die Deutungsangebote können übernommen und geteilt werden, die Kraft des Hervorbringens dieser Deutung aber wird einem Gründer oder einer Gründerin zugeschrieben. Erst wenn der oder die Verkünder/in die Deutung als Person darstellt, d.h. mit seiner zu einer Biographie geronnenen Erfahrung verkörpern kann, funktioniert ja die zukunftsweisende Deutung als Personencharisma. Über die Rekonstruktion der Lebensgeschichte von Akteur/innen, die zukunftsweisende Deutungen hervorbringen, kann der „blinde Fleck“ im Zuschreibungsprozess beseitigt werden, der zwischen dem Entstehen von Neuem und den personalen Träger/innen üblicher-

weise durch einen institutionenbezogenen Zugang ausgeblendet wird. Dieser Punkt spricht dafür, biographische Interviews zu führen.

Drittens ist die Einbeziehung der charismatischen Performance ein wichtiger Bestandteil in der Analyse von Charisma. Das fallspezifische Interesse gilt der Art und Weise der Verkörperung, der Aufführungspraxis, wie sie im Kontext von Begegnungen oder auf Bildern protokolliert und interpretiert werden kann.

Insgesamt gilt es, herauszufinden, welche neuen Deutungsangebote für die Stadt als Ganze, als materialer Lebensraum sozusagen, wie und von wem verkörpert werden. Welche zukunftsorientierte Krisenbewältigung für die Stadt wird der Stadtgesellschaft bzw. Teilen der Stadtgesellschaft versprochen und wie funktionieren die Logiken ihrer Mobilisierung?

Bevor nun die Fragen zur praktischen Datenerhebung und den jeweiligen Erhebungsmethoden geklärt werden kann, sollte der Kontext der schrumpfenden Stadt als besondere Ausgangssituation für die Deutungsangebote von Charismatiker/innen noch einmal einer gesonderten Betrachtung unterzogen werden.

2.2 Die deindustrialisierte Stadt als Ausgangssituation für Charismatiker/innen

Im Anschluss an die Überlegungen zu einem empirisch fassbaren Charismabegriff wird nun die schrumpfende Stadt als *struktureller Kontext* für charismatische Mobilisierung vorgestellt. Dazu werde ich Schlaglichter auf die (stadt-)soziologischen Erkenntnisse werfen, die es im letzten Jahrzehnt zum Gegenstand der schrumpfenden Stadt gegeben hat und die erklären, warum und in welchen Hinsichten die Deindustrialisierung dieser Städte eine charismatische Ausgangssituation darstellt.

Mit dem Begriff einer „Peripherisierung“ (Bernt u.a. 2010b) wurde bereits auf die reziproke Mehrdimensionalität des Schrumpfungsprozesses hingewiesen⁵³. Stadtplaner/innen wie Anne Brandl haben schon früh darauf hingewiesen, dass das Soziale neben den quantitativen Ausmaß von Stadtschrumpfung die eigentliche Herausforderung für Stadtforschende darstellt: „Die eigentliche Herausforderung für Theorie und Praxis liegt im Qualitativen: bei der ‚Schrump-

53 Eine subjektive Erlebensdimension von Schrumpfung verhindert m.W. auch der Peripherisierungsbegriff. Den Erkenntnisgewinn für die Stadtforschung, Stigmatisierung von schrumpfenden Städten als eine von außen wirkende Zuschreibung zu thematisieren, möchte ich dem Ansatz keinesfalls in Abrede stellen, das Gegenteil ist der Fall. Allerdings bezieht sich der Peripherisierungsbegriff wiederum *zu sehr* auf die Wirkung einer von außen vorgenommenen Zuschreibung und gleichzeitig auf geographische Bedingungen, so dass der Blick für die eigenen Mit-Konstruktionsweisen der in der Stadt lebenden Subjekte allzu sehr in den Hintergrund geraten.

fung in den Köpfen⁵⁴, bei dem Rückzug in die Privatsphäre, den Segregations-tendenzen, dem zivilgesellschaftlichen Engagement, dem Sinn- und Identitätsverlust für die Bewohner“ (Brandl 2006). Da die erodierte ökonomische Basis schrumpfender Städte hinreichend als eine der zentralen Ursachen des Schrumpfungsprozesses untersucht wurde (vgl. Hannemann 2004a, 2004b, 2005), nähere ich mich der deindustrialisierten Stadt als Ausgangssituation über die Betrachtung dreier thematischer Achsen, die die Auswirkungen der Stadtschrumpfung zu bündeln versuchen: Nämlich einmal der sozialen, der räumlich-physischen und der symbolischen Dimension der Schrumpfung, die Hinweise auf das Stadterleben als eine kollektiv geteilte Wahrnehmungsweise erlauben.

2.2.1 *Die sozial prekäre Stadt*

In diesem Abschnitt werden die sozialen Folgen der Stadtschrumpfung behandelt. Geschrumpfte Städte sind in besonderem Maße von der neuen Qualität der Armut, die sich als Transferabhängigkeit darstellt, und von Prekarität getroffen: Ihrer alten Leitökonomien beraubt wurden sie nicht nur deindustrialisiert⁵⁵, sondern teilweise „deökonomisiert“ (Hannemann 2004b: 204). Der in den 90er Jahren einsetzende selektive Mobilitätsprozess führt in vielen Städten zudem zu einer veränderten Sozialstruktur, die nicht nur die Alters-, sondern auch die Einkommenspyramide ihrer tragfähigen Mitte beraubt hat. In den Kristallisationsorten der „prekären Regionen“ vor allem in Ostdeutschland (Thomas 2008) haben sich geringfügige Beschäftigung, Teilzeit- und Leiharbeitsverhältnisse oder Beschäftigungsmaßnahmen („1-Euro-Jobs“) zu Normalbeschäftigungsformen entwickelt, die mit Armutsrisiken und -erfahrungen Hand in Hand gehen (Hanesch 2011: 9; Butterwegge 2009: 250ff). Es ist von Exklusions- und Abkopplungserfahrungen (Bude 2008) die Rede, wenn Inklusion durch geregelte Erwerbsarbeit nicht mehr gegeben ist. Für ostdeutsche Städte hat sich die diagnostizierte Spaltung in eine „Zwei-Drittel-Gesellschaft neuen Typs“ (Vogel 1999: 202), in der nunmehr zwei Drittel der Bevölkerung in instabilen Erwerbspositionen oder ganz „draußen“ aus der Erfahrungswelt der Arbeitsgesellschaft (über)leben (ebd.: 203), seit der Hartz-IV-Reform verfestigt. Die Verteilungskämpfe werden schärfer, die Polarisierung zwischen den wenigen Wohlstandsgewinnern auf der einen und den Verlierern auf der anderen Seite nimmt zu (Bude 2008; Vogel 2010).

54 Dieses Zitat von Jörg Dürrschmidts Beitrag erschien im Sammelband des Schrumpfende-Städte-Atlases (Dürrschmidt 2004: 275).

55 Es zeigen sich auch Reindustrialisierungsprozesse, die aber meist über die Etablierung von Dienstleistungsökonomien funktioniert oder der Ansiedlung anderer postindustrieller Wirtschaftszweige, die aber a) nur einen sehr geringen Teil der erwarteten Arbeitsplätze bringen oder b) keine sozialversicherungspflichtige, sondern prekäre Jobs schaffen.

Auch auf der interkommunalen Ebene zeigt sich das Ausmaß dieses Verteilungskampfes, sei es in der landespolitischen Mittelzuweisung nach Städterankings, dem Kampf um föderale Verteilungsstrukturen von Geldern oder im Wettbewerb um Förderprogrammteilhabe. Gerade die zunehmende Städte- und Standortkonkurrenz und der Zwang zur Imagepolitik (vgl. Schroer 2006) verstärkt die Wahrnehmung von schrumpfenden Städten als ökonomischen und sozial degradierten Orten⁵⁶. Denn trotz der Schrumpfungswirklichkeit vieler Städte hält sich das moderne gesellschaftliche Leitbild von Wachstum und Vollbeschäftigung zäh über den deindustrialisierten Horizonten von Weißenfels bis Elbstadt, von Pirmasens bis Duisburg. Obwohl hinreichend bekannt ist, dass es im Zuge von Globalisierung und Strukturwandel der Arbeit keine Rückkehr zur Prosperität der alten Industriegesellschaft mehr geben wird (Rifkin 2004; Engler 2002), kultiviert die als Hartz-IV-Gesetz⁵⁷ bekannte Arbeitsmarktreform, die aus Arbeitslosen Kunden von Jobcentern gemacht hat, den Glauben an die Möglichkeit von Vollbeschäftigung. Gleichzeitig verschärft sie die gesellschaftlichen Verteilungskonflikte; strukturelle Armut nimmt sukzessive zu: „[Armut] ist ... das Ergebnis eines Rückbaus der primären sozialen Sicherungsnetze im letzten Jahrzehnt. Der ... Umbau des deutschen Sozialmodells trägt dazu bei, die Spaltungs- und Armutsrisiken zu verschärfen“ (Hanesch 2011: 10)⁵⁸. Die Maßnahmegesellschaft hat die Arbeitsgesellschaft abgelöst und hält auf makabre Weise den Traum immerwährender Prosperität aufrecht, der in vielen und besonders in ostdeutschen Städten seit 20 Jahren jeglichen Realitätsbezug verloren hat⁵⁹. So wird Arbeitsmarktpolitik zum Degradierungsmotor einer Bevölkerung im sozialen Wartestand und zwingt die Hälfte der Erwerbstätigen zum Auspendeln aus ihren Wohnstädten und die anderen in die „aktivierenden“ Maßnahmen (Booth/Schierhorn 2010: 87ff).

56 Die Abhängigkeit von Transferzahlungen zeigt sich hier als Funktionsäquivalent auf individueller wie auf kommunaler sowie Länder-Ebene: Die Transferlogik bewirkt tatsächlich eine Durchkapitalisierung sämtlicher Lebens- und Gestaltungsräume.

57 Seitdem die deutsche Sozialgesetzgebung 2004 mit der genannten Reform die Arbeitslosen- und Sozialhilfeleistungen transformierten, gibt es etliche Studien über die prekarisierende Wirkung und Auswirkung der „aktivierenden“ Sozialgesetzgebung (z.B. Butterwegge 2012; Castel/Dörre 2009), die sich zwar nur indirekt auf prekäre Regionen beziehen, diese aber am stärksten betrifft (vgl. Booth/Schierhorn 2010).

58 Dieser Umbau betrifft aber nicht nur Stadtbewohner/innen, sondern auch die Kommunen, die als „lokaler Sozialstaat“ (Hanesch 2011: 14) zur Gewährleistung der Grundsicherung herangezogen werden.

59 Berthold Vogel (1999), der einen ostdeutschen Landkreis und die Auswirkung der Arbeitslosigkeit untersucht, zeichnet den zentralen Stellenwert von Arbeit für die Betroffenen nach, um den sich auch bei anhaltender Arbeitslosigkeit alles dreht – Identität, Inklusions- und Existenzweise der Bewohner/innen scheinen gerade in den Städten, in denen geregelte Erwerbsarbeit zur Mangelware geworden ist, am stärksten von ihr abzuhängen.

Die ihrer ökonomischen Grundlage beraubte Stadt wird somit zum Bezugspunkt dieser Abwärtsbewegung: Im Städteranking als abgehängt verortet wird sie spätestens als imaginierte Arbeitslosenhochburg von den Jungen verlassen und von den Gutverdienern gemieden, und sei es, dass letztere in sozial homogene, suburbane Vororte ziehen. Für die Akteur/innen dieser Städte reiht sich das ausgegebene Leitbild der gesundschrumpfbaren Stadt ein in die bundesdeutsche Bildergalerie von sinkender Arbeitslosigkeit, Bildungsgerechtigkeit und gleichwertigen Lebensbedingungen, die von der Lebenswirklichkeit in ihren Städten meilenweit entfernt sind. Ein wissenschaftliches und politisches Umdenken, das von Häußermann/Siebel schon 1987 gefordert wurde, nämlich Schrumpfung multiperspektivisch in städtische Entwicklungsbilder einzubeziehen, hat sich bis heute genauso wenig durchsetzen können wie eine strategische Abkehr vom Vollbeschäftigungsparadigma. „Qualifizierungsschleifen, Bewerbungstraining, Umzug hierher, Rückzug dahin – die Leute folgen der Spur der Arbeitsgesellschaft, die in die Vergangenheit führt“ (Bude/Willisch 2008: 21).

Dass die lebensweltliche Wirklichkeit in der deindustrialisierten Stadt eine spezifische Mischung aus sozial-räumlicher Polarisierung, erzwungener Mobilität, Armutserfahrungen und –risiken, verstärkter Abhängigkeit von informellen Netzwerken und personaler Loyalität ist, wird selten als ein Merkmal schrumpfender Städte thematisiert, mit dem die Akteur/innen genauso konfrontiert sind wie mit den offensichtlichen Erscheinungen wie Wohnungsleerstand, Arbeitslosigkeit, Alterung und Abwanderung. Im Kanon der Schrumpfungsforschung spielt eine solche Erfahrungsebene bisher keine Rolle (vgl. Kapitel 1.1. in dieser Arbeit).

Deindustrialisierte Städte sind nach diesen Überlegungen mehr als demographisch schrumpfende und geschrumpfte oder erneuerte Städte; es sind prekäre Orte, die mit ihrer industriellen Basis ihre Identität, Arbeit, Einwohner/innen, Wohlstand und Prestige verloren haben, in denen Verteilungskonflikte härter werden und deren Akteur/innen in einer dem Wachstum und Wohlstand verhafteten Gesellschaft um Fördermittel und einen guten Platz im Städteranking ringen. Die paradoxe Entwicklung des am Wachstum ausgerichteten (und von der Europa geförderten) Städtekonnkurrenzkampfes ist gerade die Notwendigkeit der Verschleierung dieses sozialen Erfahrungsraums, da den Städten die Aufgabe zukommt, „ihre Stärken zu betonen und sichtbar zu machen, während die Negativpunkte nach Möglichkeit versteckt und unsichtbar gemacht werden sollen. Dazu gehören auch Bevölkerungsschichten, die man aus dem Stadtbild gleichsam wegretuschieren möchte.“ (Schroer 2004: 239)

2.2.2 Die physisch perforierte Stadt

Die Deindustrialisierung der Stadt hat auch eine physische Seite, da sich Schrumpfungsprozesse auf den gebauten (Stadt-)raum auswirken. Die Fördertöpfe und -programme, mit denen schrumpfende Städte über Wasser gehalten werden, zielen nämlich genauso wenig wie die Sozialgesetzgebung auf die Vermittlung von Überlebenspraktiken unter veränderten und prekarierten sozialen Bedingungen ab, sondern vermitteln über am Wachstum orientierten Förderungen und Sanierungsmaßnahmen das Ziel der (Wieder-) Erreichbarkeit städtischer Normalität im Sinne des Leitbildes der europäischen Stadt (Siebel 2004⁶⁰) nach dem verordneten Aderlass an Wohneinheiten der Stadtumbauprogramme. Der Balanceakt zwischen Attraktivitätspolitik und Schrumpfungsmanagement bedeutet keineswegs eine Abkehr von der möglichen Nutzung bestehender Chancen auf wirtschaftliche Erholung, „und sei sie noch so bescheiden“ (Altrock 2008: 305). So genannte Wachstumskerne sprießen überall dort aus dem Boden, wo förderungswürdiges Potenzial erahnt wird und man hält sich an die altbewährten Subventionspraktiken zur Überbrückung von Krisen; das EU-weit ausgegebene Motto „Stärken stärken“ facht aus der Sicht der Städte vor allem den Wettbewerb um Fördermöglichkeiten an und bedeutet umgekehrt, dass niemand zu den Schwachen zählen möchte⁶¹.

So zumindest verhält es mit den Sanierungs- und Stadtumbaumaßnahmen wie mit der Sozialgesetzgebung, deren Instrumente immerhin den Verhältnissen schrumpfender Städte angepasst wurden, deren Zielrichtung jedoch weiterhin die eine ist: Das Idealbild der europäischen Stadt als kompakte, gemischte und vor allem planbare Stadt in seinen geschrumpften Möglichkeiten aufrechtzuerhalten (vgl. Bernt 2010a; Altrock 2008). So wird von Görlitz bis Rostock auf die Sanie-

60 Walter Siebel definiert die europäische Stadt über die Merkmale des Stadt-Land-Gegensatzes, der Zentralität, der Größe, Dichte und der sozialen Heterogenität (Siebel 2004: 16f).

61 An dieser Stelle möchte ich auf eine Variante der Stadterneuerung hinweisen, die der Deindustrialisierung durch Kulturalisierung unter dem Schlagwort der „Creative City“ (Florida 2005) begegnet (und auf die drei T's setzt: Technologie, Talent, Toleranz), aber ebenfalls an den Achsen des Wachstums ausgerichtet ist. Erfolgreich darin erweisen sich große deindustrialisierte Städte wie Liverpool, Manchester oder Dortmund. Das Labeling als europäische Kulturhauptstadt, wie z.B. Liverpool 2008 oder Ruhr 2010 zählen genauso zu dieser Erneuerungsstrategie wie Festivalisierung und der Ausbau tertiärer Beschäftigtensegmente. Service, Tourismus und Kultur heißen die Auswege aus der wirtschaftlichen Krise, die natürlich nur begrenzt als Beschäftigungsmotor wirken bzw. gar die Prekarisierung auf dem Arbeitsmarkt forcieren (z.B. Bürkner 2005, Lange/Matthiessen 2005). Mittelstädte und kleinere bzw. geschrumpfte Städte haben weniger Chancen, im Standortwettbewerb um die „creative class“ zu bestehen, jedoch gibt es auch hier diese Bestrebungen, wie das IBA-2010-Programm in Sachsen-Anhalt zeigt, das sich auf solche Städte konzentriert und durchaus mit einem Kulturalisierungsprozess vergleichbar ist, der auf Marketing, Branding und Ästhetisierung setzt (Oswalt 2010).

rung von historischer Bausubstanz gesetzt – Neubaublocks werden abgerissen und die sozialistische Geschichte verschwindet mehr und mehr aus der physischen Realität ostdeutscher Städte⁶² (Bernt 2010a: 347ff).

Das Konzept, das der Internationalen Bauausstellung „Stadtumbau Sachsen-Anhalt 2010“ mit dem Titel „Weniger ist Zukunft“ zugrunde liegt, setzt auf die Stärkung des historischen Stadtkerns: Gemeinsam mit dem Ziel, Leerstellen als Grünflächen und Plätze im Stadtbild zu schaffen sowie ein polyzentrisches Stadtmodell der „Archipel“⁶³ zu etablieren, ist die Konzentration auf ein historisches Zentrum als Lösungsstrategie für schrumpfende Städte vorgesehen. Die Ambivalenz dieses Leitbildes liegt auf der Hand: Einerseits soll die perforierte Stadt als neues Leitbild ausgegeben und Leere ästhetisiert, andererseits aber die Rückbesinnung auf ein die Imagination der Belebung voraussetzendes, funktionierendes Stadtzentrum bestärkt werden (Bernt 2008). Schrumpfung soll so zwar räumlich ästhetisiert werden, aber den sozialen Konsequenzen kann darüber nicht begegnet werden: Die Stille der Straße, die Weite des Blicks, das Gefühl von Einsamkeit inmitten von großflächigen Achsen vermittelt Bewohner/innen und Besucher/innen die Wahrnehmung von Funktionsverlust und Andersartigkeit der „geschrumpften“ Stadt (vgl. Dürschmidt 2004), weil Urbanität nur in den Formen europäischer Urbanität gedacht wird und offenbar auch nur so gedacht werden kann.

Den Auswirkungen, die eine Erosion städtischer Materialität für die Lebensrealität in Städten bedeutet, können die bisherigen Versuche einer positiven Konnotation des Schrumpfungsprozesses mit Parolen wie „Regenerierung“ (Keim 2004: 211) oder „Gesundshrumpfen“ (Kühn/Liebmann 2009: 22) wenig entgegensetzen. Zumal sie sich auf „demografische ..., sozioökonomische ... und städtebauliche Erneuerung“ (ebd.: 18) beziehen, d.h. Zuzug von Wohnbevölkerung, neue Erwerbsangebote und erneute Instandsetzung von Gebäuden und Flächen.

Zwar wird darauf hingewiesen, dass die Rede von Regenerierung nicht gleichzusetzen sei mit der unkritischen Annahme neuen Wachstums, sondern dass es sich um „räumlich hochgradig selektiv“ verlaufende Prozesse handele, die kleinräumige Disparitäten zwischen wachsenden und schrumpfenden Stadt-

62 Diese Entwicklung ist ein Teil des Resultats des Stadtumbau-Ost-Programms, das von 2002-2009, inzwischen bis 2016 aufgelegt wurde und gezielt Abrissmaßnahmen fördert. Matthias Bernt macht deutlich, dass die Bedingung des Programms, mit den Wohnungsunternehmen zu kooperieren, bei einer gleichzeitig wirksamen Altschuldenentlastung für die Unternehmen, die an Abrissmaßnahmen geknüpft wurde, zu einer Konzentration der Rückbaumaßnahmen in Neubausiedlungen geführt haben. Bis 2010 wurden 300 000 Wohneinheiten im Kontext des Stadtumbau Osts abgerissen (Bernt 2010a: 345ff).

63 „Archipel“ ist ein Modell des Stadtumbaus, das die Reduktion auf eine Konstellation von Stadtinseln vorsieht (Bodammer/Züger 2010: 507).

gebieten verschärfe (ebd.: 23). Aus der Regenerierungsperspektive werden dennoch nur die Entwicklungen in den Blick genommen, die es am Ende mit Wachstumsversprechen aufnehmen können, das Ziel heißt auch hier wieder Wachstum, weil es Prosperität zur normativen Grundlage von Entwicklung bzw. Verbesserung erklärt. Statt die sozialen Auswirkungen der Schrumpfungswirklichkeit zu betrachten, geht es auch hier um die planerischen, städtebaulichen Strategien und politischen Maßnahmen von Regenerierung. Der Diskurs verhandelt Problemlösungskompetenzen bestimmter Institutionen oder Akteurskonstellationen (Bürkner 2005; Fischer 2009; Scott 2009) und wir erfahren viel über Verwaltungshandeln, Stadtumbau, Entwicklungstypen und bisweilen strategische Akteurstypen (Altrock 2008: 301ff). Auch dem Kommunikationsprozess im Rahmen des Stadtumbaus zwischen Stadtplanungsämtern, beteiligten Wohnungsunternehmen und den Bewohner/innen wurde in der Vergangenheit unter der Überschrift des Akteursbezugs Aufmerksamkeit geschenkt (z.B. Kabisch/Peter/Bernt 2007; Kabisch u.a. 2005), genauso wie der gesamte Prozess des Stadtumbaus zumeist in seiner stadtplanerischen Bedeutung beleuchtet wird (z.B. Bernt 2008, 2009; Kühn/Fischer 2010). Es werden Strategietypen für die Verwaltungsebene bestimmt, die jeweils für spezifische Regenerierungsvarianten im Umgang mit Stadtschumpf und Stadtumbau stehen. Nicht nur die vorher als hochgradig selektiv bezeichnete Regenerationsweise gerät aber so aus dem Blick, sondern generell zeigt sich der planerische Zugriff blind für die sozialen Prozesse, konkretes Handeln und die oft irrationalen, von Personen abhängenden Rahmenbedingungen von institutionellem Handeln, die aber nicht selten entscheidend für dessen Erfolg oder Misserfolg sind. Darüber hinaus ist die Plan- und Steuerbarkeit von Schrumpfungs- und Regenerierungsprozessen in Städten eine Hypothese, die im stadtsoziologischen Diskurs in weiten Teilen als apriorisches Wissen behandelt wird.

Im baulich-räumlich oder planerisch zugespitzten Verständnis einer Regierbarkeit von schrumpfenden Städten wird das Verstehen der Deutungslogiken *in* den Städten also vernachlässigt. Die Marginalisierung der baulich-physischen Materialität aber, die mit der Deindustrialisierung einsetzt und sich im Abriss manifestiert, schlägt sich auf das Stadterleben der Subjekte nieder und wird als solche in den wenigsten empirischen stadtsoziologischen Studien thematisiert. Schrumpfende Städte sind mehr als geographisch verkleinerte Räume. Verfall, Abriss und Leerstand wirken sich auf das Leben der Bewohner/innen und auf die Interaktion der Akteur/innen aus. Mehr als das bewirken sie eine Infragestellung bisher als selbstverständlich geltender Sinnzuschreibungen – der Wunsch nach Wiederherstellung von Sinnhaftigkeit würde nach diesen Überlegungen den Glauben an das Handeln charismatischer Akteur/innen beeinflussen.

Der Kontext einer charismatischen Mobilisierung sollte deshalb auch in seiner räumlich-physischen Beschaffenheit berücksichtigt werden.

2.2.3 *Die symbolische Dimension der Schrumpfung*

Anders als der sozialen und räumlichen Schrumpfdimension kann man dem symbolischen Bedeutungswandel, der mit der Stadtschrumpfung einhergeht, nicht einfach mit Programmen begegnen. Imagepolitiken und Stadtmarketing (Scott 2009) sollen zwar die verlorenen Stadtidentitäten wiederherstellen (und damit u.a. Investoren beschwören). Eine ehemalige Industriestadt symbolisch „neu“ aufzuladen stellt allerdings eine große Herausforderung in allen schrumpfenden Städten dar.⁶⁴

Katrin Grossmann bietet – alternativ zum stadtplanerisch orientierten Diskurs – in ihrer Studie zum Wandel der Deutungsmuster in der Stadtentwicklungspolitik der Stadt Chemnitz eine Sicht auf Schrumpfung, die diese Komponente indirekt berücksichtigt. Sie untersucht erstmalig ein Phänomen, das in der Stadtforschung bisher missachtet wurde: Das Verhältnis zwischen den veränderten Handlungsbedingungen, nämlich ökonomische, demographische und sozial-räumliche Schrumpfung, und ihre Auswirkung auf ein bestehendes kulturelles System, das auf Wachstum ausgerichtet ist, und wie es sich im Akteurshandeln äußert. Grossmann nimmt damit die Kluft zwischen sozialem und kulturellem System in den Blick (Grossmann 2007: 16), der die Akteur/innen in schrumpfenden Städten vor eine Herausforderung stellt: Nämlich die Inkongruenz zwischen dem „sozialen Bedeutungsrahmen und den Formen gesellschaftlicher Interaktion“ (ebd.), also zwischen der gesellschaftlichen Realität und den kulturellen Mustern der Akteur/innen, zu überbrücken. Grossmann versucht, am Wachstumsparadigma zu rütteln und kommt zu dem Schluss, dass „[e]in neues, allge-

64 Schrumpfende Städte in Ostdeutschland sind vom symbolischen Bedeutungsverlust besonders betroffen, weil ihr rasanter Marginalisierungsprozess mit dem Ende der DDR eingesetzt hat. Nationalstaaten können politisch abgeschafft werden, nicht jedoch die Biographien und Lebenswirklichkeiten seiner Bürger/innen. Die Bürger/innen müssen mit ihren Lebensgeschichten in einem neuen fremden Land Fuß fassen, sich von kulturellen Gepflogenheiten lösen (Haese/Lantermann 2010: 36) und sich in einem neuen politischen und wirtschaftlichen System zurechtfinden. Im Diskurs über Ostdeutschland wird bisweilen sogar von einer Zwei-Klassen-Gesellschaft berichtet, die Ostdeutsche als die „Anderen“, als die Benachteiligten konstruiere (vgl. Kollmorgen/ Hans 2011). Solche Interpretationen könnten sich im Erleben der städtischen Degradierung doppelt auswirken: In Duisburg hat man die Deindustrialisierung zu bewältigen, in Hoyerswerda zusätzlich den Systemumbruch. In Bonn hat man eventuell mit einem ähnlichen Prozess des nationalen Bedeutungsverlustes zu kämpfen, der mit der Umbruchsbewältigung ostdeutscher und osteuropäischer Städte vergleichbar ist. Dieser Unterschied, der für ostdeutsche und osteuropäische Städte eine doppelte Hypothek ist, weil er die soziale Realität in den Städten mitprägt, sollte erwähnt werden.

mein anerkanntes Paradigma eine integrative Logik verfolgen [würde], die Entwicklung als interpendenten Prozess verschiedener Teilbereiche der (städtischen) Gesellschaft begreift“ (Grossmann 2007: 252), statt wie bisher alle Entwicklung als Folge eines wirtschaftlichen Wachstumsprozesses.

Was Grossmann allerdings nicht in ihre Deutungsmusteranalyse einbezieht, sind die Wahrnehmungen und Erzählungen der Bewohner/innen, die mit dem Wandel des sozialen Bedeutungskontexts konfrontiert sind. Die erlebte Schrumpfung bildet jedoch den Hintergrund für den Wandel des sozialen und des kulturellen Bedeutungskontextes. Auf der persönlichen Erfahrungsebene der Bewohner/innen manifestiert sich die Schrumpfung einer Stadt im Verlust von Handlungschancen, und darüber hinaus ist es ihr Stadt- und Selbstbild, das erschüttert wurde. Das stadtsoziologische, -planerische Denken orientiert sich an Institutionen oder Deutungsmustern von überindividuellen Akteur/innen. Die symbolische Ebene des Verlustes eines *Stadtbildes*⁶⁵, das sich im gegenwärtigen Stadterleben als etwas Defizitäres manifestiert, ist nicht über derartige Handlungslogiken zu erfassen.

Abschließend wird nun ein Begriff vorgestellt, der es erleichtern soll, die zu beschreibende Ausgangssituation in einer Stadt angemessen zu erfassen und die hier genannten Einwände zu berücksichtigen.

2.2.4 *Stadterleben: Kollektiv geteilte Stadtwirklichkeit*

In der soziologischen Raumforschung wird die Konstitution von Stadt-Raum durch Wahrnehmung und Erleben bereits berücksichtigt (Löw 2001; Herrmann 2010; Brandl 2010). Unter Rückgriff auf sozialgeographische Arbeiten konzipiert Heike Herrmann den Begriff des „Raumerlebens“ (Herrmann 2010: 13). Erlebter Raum, so Herrmann, ist mit „subjektivem Sinn und subjektiver Bedeutung aufgeladen und beinhaltet in der Regel auch intersubjektive, d.h. kollektiv geteilte Bedeutungskomponenten“ (ebd.: 15). Im Rahmen einer Analyse des Raumerlebens steht der menschliche Akteur als Konstrukteur im Mittelpunkt (ebd.: 16). Durch die Perspektive des Raumerlebens wird Raum oder Stadt als etwas sinnlich Erlebtes und Gefühltes betrachtet. Theoretisch ergänzt wird das Konzept des Raumerlebens von Anne Brandl: Mit ihrem Ansatz der „gelebten Stadt“ macht sie sich eine phänomenologische Perspektive zu Eigen, die eine

65 Der Begriff wird von Ipsens „Raumbild“ abgeleitet, dessen Intention es ist, die latente Sinnhaftigkeit der auf einen Raum projizierten Zeichenkomplexe in Beziehung zu den betreffenden Entwicklungsmodellen zu setzen. Raumbilder sind demnach räumlich geronnene, kulturell gültige Werte (vgl. Ipsens 1987: 146).

alltägliche Lebenswelt als vorwissenschaftliche Erfahrungswelt voraussetzt⁶⁶ (vgl. Brandl 2010: 192). Der weit verbreitete wissenschaftliche Dualismus, der zwischen Material und Sozialität, zwischen gebautem Stadtraum und handelnden Subjekten unterscheidet, soll durch das Gebot der phänomenologischen Betrachtung des Menschen in seiner Leiblichkeit aufgehoben werden (Brandl 2010: 191). Die von Gegenständen oder Objekten ausgehende Wirkung auf die erlebende Person wird vom „Raumerleben“ mit einbezogen – entscheidend ist „der Eindruck, den die städtische Situation auf mich gemacht hat“ (Brandl 2010: 192). Die Atmosphäre einer Stadt wird aus der Perspektive des Raumerlebens als eine „subjektive Erfahrung der Stadtwirklichkeit, die die Menschen miteinander teilen (Böhme 2006: 139, zitiert nach Brandl 2010: 198, Hervorh. IH) definiert. So wie das „Raumbild“ (Ipsen 1987: 146) als „vergangenes Raumerleben in unserem Gedächtnis, verbunden mit einer eigenen Symbolik und einer eigenen Atmosphäre“ (Herrmann 2010: 19), bleibt, so kann eine kollektiv geteilte „Stadtwirklichkeit“ auch als ein verborgenes Wissen gelten, das dem Stadtraum eingeschrieben ist und über die Narrative, die in der Stadt herrschen, freigelegt werden kann.

Durch die Einbeziehung der herrschenden Narrative sowie der subjektiven Eindrücke von der Stadt wird es möglich, eine kollektiv geteilte Stadtwirklichkeit zu konzipieren, die jenseits der Verschiedenheit ihrer Bewohner/innen und jenseits ihrer auseinanderdriftenden, fragmentierten Lebenswelten einen Gegenstand erzeugen: Eine geteilte, städtische Wirklichkeit also, die Schnittmenge des Stadterlebens, ob Verlierer/innen oder Gewinner/innen, ob pendelnde Dienstleisterin, Ladenbesitzer, arbeitslose Facharbeiterin oder Verwaltungsangestellter. Der räumliche Kontext wird über seine kulturellen und geschichtlichen Einschreibungen zum verbindenden Ausgangspunkt.

Inwiefern charismatische Akteur/innen die symbolischen Sinnzuschreibungen, die dieser städtischen Wirklichkeit anhaften, für sich nutzbar machen, ist einer der Aspekte, der bei der Analyse politischer Steuerungsformen unsichtbar bleibt und hier beleuchtet werden soll. Im Fall der deindustrialisierten Stadt bietet der in der Krise befindliche Stadtraum den Charismatiker/innen eine hervorragende – zudem emotional aufgeladene – Bezugsgröße, dessen Konstruktions- und Herstellungsweise in der Logik charismatischer Mobilisierung darzustellen

66 Der Begriff der Lebenswelt geht auf Edmund Husserl zurück, der das Korrelat menschlicher Welterfahrung zu fassen suchte. „In der phänomenologischen Lebensweltanalyse geht es dergestalt ‚schon immer‘ darum, die Welt durch die subjektive Erfahrung ‚hindurch‘ zu rekonstruieren.“ (Hitzler 2000: 143). Mit der Übertragung phänomenologischer Haltungen auf das Konzept des Raumerlebens deutet sich ein Menschenbild an, „mit dem Raum im leiblichen Spüren, Handeln und sozialem Agieren der Stadtbewohner erst entsteht. Damit rückt das unmittelbare Erleben, das Sehen, Hören, Riechen, Tasten und Spüren von Stadtraum in den Mittelpunkt wissenschaftlichen Betrachtens“ (ebd.: 192; vgl. Löw 2001: 195).

die Herausforderung ist. Charisma ist die auf bestimmte Personen projizierte Erwartung außeralltäglicher Lösungen, die sich durch die Einspeisung von Würde und Visionen in den von Verlusten und Orientierungslosigkeit geprägten Alltag in der deindustrialisierten Stadt nährt. Charismatiker/innen haben in der deindustrialisierten Stadt die Aufgabe des Wiederaufrichtens der Stadt und des Selbstbildes.

In einer Stadt ist die Gefolgschaft der Charismatiker/innen nicht nur auf eine direkte, unmittelbare Gefolgschaft zu beschränken, sondern die Adressaten charismatischer Mobilisierung können die städtische Öffentlichkeit sein, aber auch Bewohner/innen eines Quartiers, Wähler/innen etc. Deren geteilte Stadtwirklichkeit wiederum ist es, die den Erfolg von Charismatiker/innen ermöglicht. Wie wird der Raum der degradierten Stadt als charismatische Mobilisierungsresource zur Durchsetzung neuer Deutungsangebote genutzt?

2.2.5 *Zwischenfazit: Kollektiv geteilte Stadtwirklichkeit und neue Deutungsangebote*

Im Prozess einer Stadtentwicklung, die neu ausgehandelt werden muss, zählen nicht nur „politics“ und „history“, sondern auch „actors“ und „charisma“ – so lautete die Prämisse der theoretischen Vorarbeit. Charismatische Akteur/innen werden als Träger/innen von zukunftsweisenden Deutungsangeboten konzipiert, die in schrumpfenden Städten vorangehen und Stadtentwicklung (mit)bestimmen. Ihre mobilisierenden Botschaften einer Sinnrekonstruktion zu unterziehen wird das Unterfangen der empirischen Forschung sein. Es gilt also, sowohl die spezifische Ausgangsbedingung innerhalb eines Falles, sozusagen die charismatische Verkörperung neuer Deutungsangebote aus ihrem biographischen Gewordensein, zu rekonstruieren, als auch die übergeordnete Ausgangssituation in der Stadt, die die Gefolgschaft hervorbringt. Das hier entwickelte Szenario räumt der Konstitution einzelner Akteur/innen einen weitaus größeren Stellenwert im Prozess der Stadtentwicklung ein als dies bislang in der Forschung zu Schrumpfung und Umbruch in Städten der Fall ist.

Die These, die sich aus der theoretischen Arbeit ergibt, lautet, dass die entstandene Kluft zwischen den Handlungschancen bzw. –grenzen und den Selbstbildern in der schrumpfenden Stadt von den zukunftsweisenden Deutungsangeboten charismatischer Akteur/innen gefüllt wird. Die Stadt wird dabei als ein Wirklichkeitskontext berücksichtigt, der in einer kollektiven Be-Deutungsproduktion hergestellt wird, über den sich spezifische charismatische Bedarfe ausbilden. Ein zu erstellendes Stadtporträt muss die symbolische Dimension der Stadtschrumpfung und Aspekte einer *kollektiv geteilten Stadtwirklichkeit* berücksichtigen. Die kollektiv geteilte Stadtwirklichkeit ist Teil des Ausgangspunktes

für eine Situation, die „das Kind ungewöhnlicher äußerer, speziell politischer oder ökonomischer, oder innerer seelischer, namentlich religiöser Situationen, oder beider zusammen“ (Weber 1972: 661) sein dürfte, in der nach charismatischen Antworten gesucht wird.

Der kollektiv geteilten Stadtwirklichkeit wäre also über die herrschenden Narrative über die Stadt zu begegnen: Lässt sich in den Erzählungen der Bewohner/innen das (statistisch nicht zu erhebende) Erleben städtischer Schrumpfung aufspüren? Für das Stadterleben der Bewohner/innen ist die Wahrnehmung der Stadt als ein historisch Gewordenes zentral. Sie ist nicht nur dahingehend bedeutsam, dass die charismatischen Akteur/innen mit ihren zukunftsweisenden Deutungsangeboten auf die Wahrnehmungsweisen der Bewohner/innen zurückgreifen können, sondern sie ist zentral für eine angemessene Verstehensweise der schrumpfenden Stadt. Gerade in ihrer narrativen Erzeugung wird die Bedeutung von Stadtschrumpfung bemerkbar, die sich in der Differenz zwischen Gewesene und Gegenwärtigem ausdrückt.

Es gilt also, die Stadt nicht nur durch Institutionen und deren Vergegenständlichung oder mit Tabellen mit den Daten der amtlichen Statistiken (vgl. Dröge 2000: 4) zu beschreiben, sondern als einen Raum, der durch das Stadterleben und die von diesem Erleben geprägten sozialen Beziehungen gestaltet wird. Weiterhin wird durch die Betrachtung von charismatischen Mobilisierungsprozessen das Gestalten der Stadt verstehbar. Wie bereits theoretisch nachvollzogen wurde, brauchen charismatische Akteur/innen nicht unbedingt ein Amt, um ihre Deutungsangebote durchzusetzen. Insofern können auch Akteur/innen jenseits stadtentwicklungsrelevanter Ämter und Positionen den Verhandlungskontext Stadt entscheidend strukturieren.

Conclusio: Soziale, räumliche und symbolische Merkmale der Schrumpfung einerseits sowie ökonomische Krisenerscheinungen andererseits verdichten sich insgesamt zu einem Szenario in der deindustrialisierten Stadt, die den Ausgangspunkt bzw. Kontext für die Suche nach charismatischen Akteur/innen bietet. Die These lautet, dass die Kluft zwischen kulturellen Leitbildern und tatsächlichen Handlungschancen in der deindustrialisierten Stadt von zukunftsweisenden Deutungsangeboten charismatischer Akteur/innen gefüllt wird. Deren Sinnkonstruktionen sind freizulegen.

Die abschließenden Thesen und Fragen für die empirische Studie lassen sich in der folgenden Reihenfolge zusammenfassen:

- (1) Anstatt objektiv erscheinende Interessen von kollektiven Akteuren zu betrachten, müssen wir die Mobilisierungsstrategien von individuellen Akteuren verstehen. Welche charismatischen Mobilisierungslagen

lassen sich bei individuellen Akteuren finden, die Einfluss auf die Stadtentwicklung nehmen? Hinsichtlich auf:

- a) die Logik zukunftsweisender Deutungsangebote/ Visionen für die Stadt
 - b) die Logik der Verkörperung des Deutungsangebotes: Aufführungspraxis, Inszenierung der Biographie, charismatisierte Handlungen (Akte)
- (2) Durch welche Narrative wird die kollektiv geteilte Stadtwirklichkeit als Deutungskontext für die charismatische Mobilisierung konstituiert?
- (3) Inwiefern knüpfen Mobilisierungslogiken an der kollektiv geteilten Stadtwirklichkeit an, die dem gebauten Raum anhaftet? Wie wird der Raum der degradierten Stadt von charismatischen Akteur/innen als Mobilisierungssressource genutzt?

Für die Forschung ergibt sich also eine Suchbewegung, die die neuen Deutungsangebote aufspürt, die Logiken ihrer Mobilisierung und ihrer Verkörperung einkreist. Welche zukunftsweisenden Deutungsangebote machen Akteur/innen in der Situation von Stadtschrumpfung, die diese zu bewältigen versprechen? Und wie soll ihnen empirisch nachgespürt werden?

Stadt und Charisma

Eine akteurszentrierte Studie in Zeiten der
Schrumpfung

Haese, I.

2017, IX, 252 S. 4 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-16006-7