

Ein 'hundertjähriger Krieg'? Über die Bildung einer Friedenskultur aus dem Geist des Krieges

Teresa M. L. R. Cadete

Universidade de Lisboa

Reichen die Spuren vom „Großen Krieg“ über hundert Jahre hinaus, oder ist eine solche Überlegung genauso ein Konstrukt wie G. Steiners These des „dreißigjährigen Krieges“ (Steiner 1992, 39) bezüglich der insgesamt friedlosen Zeit zwischen 1914 und 1945? Die Antwort liegt auf der Hand, denn Erinnern kann sowohl als eine „anthropologische Universalie“, als „eine zentrale Form menschlicher Selbstvergewisserung und Orientierung in Raum und Zeit“ (Assmann 2013, 204) als auch als eine bloße Konstruktionsvorlage angesehen werden.

Wer nicht direkt Zeitgenosse im Jahre 1914 gewesen ist, kommt jedoch nicht ohne Konstrukte und Nacherzählungen aus. Aber nicht nur das: Auch wer Zeitgenosse gewesen ist, mag die späteren Generationen mit Formen von Distanzierung überraschen, wie etwa Kafka mit seiner Tagebucheintragung vom 1. August 1914: „Deutschland hat Russland den Krieg erklärt. Nachmittag Schwimmschule“ (Kafka 1973, 261). Nun wissen wir auch, dass Kafkas Werk einer „furchtbaren Welt“ entspricht, indem sie „strukturell der Wirklichkeit, die wir zu erleben gezwungen wurden, unheimlich adäquat ist“ (Arendt 1976, 104). Einer formneutralen Aufzeichnung wie derjenigen Kafkas bräuchte prinzipiell kein weiterer bedeutungsschwerer Charakter beigemessen zu werden. Jedoch könnte eine solche Aufzeichnung auch auf die Dynamik einer Kriegs- bzw. Friedenskultur hindeuten. Diese Dynamik hat nach der hier verfolgten Perspektive einen strukturellen Zusammenhang beider Kulturmuster als Spielarten, die allzu oft nur als Polaritäten, dementsprechend als Kontraste, angesehen werden. Eine Annäherung an die entsprechende Fragestellung hat Ulrich K. Preuß formuliert:

Es geht hier um die Aufhellung des beunruhigenden Tatbestandes, dass der nach dem ersten Weltkrieg begonnene Prozess der Diskriminierung und Illegalisierung des Krieges nicht zu seiner Abschaffung geführt hat, sondern lediglich zu einem Formwandel organisierter politischer Gewalttätigkeit. (Preuß 2002, 10)

Die hier vorgenommene Analyse einer solchen Problematik beinhaltet drei Schritte: 1. Die Auffächerung von Krieg und Frieden als Momente im unvollendeten Prozess der Zivilisation; 2. Thomas Manns retrospektiver Blick auf Kontraste und Spielarten, und 3. Jenseits von „kaltem Krieg“, „heißem Frieden“ und „blauäugigem“ Pazifismus: „Ich will verstehen“ oder die Rolle der Zwischenräume.

1. Die Auffächerung von Krieg und Frieden im unvollendeten Prozess der Zivilisation

Krieg und Frieden können als unterschiedliche Aspekte und zusammenhängende Momente von Gewaltmanagement strukturell angesehen werden. Schon 1915 schrieb Freud über den Missbrauch des Gewaltmonopols durch den Staat:

Der einzelne Volksangehörige kann in diesem Kriege mit Schrecken feststellen, was sich ihm gelegentlich schon in Friedenszeiten aufdrängen wollte, dass der Staat dem Einzelnen den Gebrauch des Unrechts untersagt hat, nicht weil er es abschaffen, sondern weil er es monopolisieren will wie Salz und Tabak. Der kriegführende Staat gibt sich jedes Unrecht, jede Gewalttätigkeit frei, die den Einzelnen entehren würde. Er bedient sich nicht nur der erlaubten List, sondern auch der bewussten Lüge und des absichtlichen Betruges gegen den Feind, und dies zwar in einem Maße, welches das in früheren Kriegen Gebräuchliche zu übersteigen schien. (Freud 2000, 39)

Im selben Aufsatz betont er die triebhafte Natur des Menschen als eine Art von Energiepotenzierung, die sich durch eine komplexe Faktorenkonstellation kodifizieren lässt und sich so äußert – zum Guten oder zum Bösen, und zwar auch im selben Menschen (vgl. ebd., 41).

Die Frage, wie ein ständiger (für Kant „ewiger“) Frieden herbeizuführen wäre, hat bekanntermaßen nicht nur Philosophen und Gesellschaftstheoretiker, sondern auch Schriftsteller direkt oder indirekt, jedenfalls seit dem Trauma von 1914 intensiver beschäftigt. Das Unbehagen von Ulrich K. Preuß bezüglich sowohl des Mangels an „angemessenen Begriffen“ als auch an „Empfänglichkeit“ seitens der säkularisierten

modernen Individuen für die religiöse Dimension von manchen Gewaltsituationen (Preuß 2002, 10) könnte selber als ein Mangel an Bereitschaft angesehen werden, den Zivilisationsprozess in seiner vollen Breite und Widersprüchlichkeit durchzudenken. Denn kein anderer als Norbert Elias selbst hat wiederholt betont, dass die Zivilisation „niemals beendet und immer gefährdet“ ist (Elias 1990, 225). In den späten achtziger Jahren sah er diese Bedrohung als möglicherweise „durch Umweltzerstörung und durch die Möglichkeit atomarer Kriege“ (ebd., 29) – also im Übergang von der Zeit des Kalten Krieges auf die Gegenwart mit den einer globalisierten Welt innewohnenden Sorgen.

Wenn wir die Eliassche Analyse des Zivilisationsprozesses in ihren tendenziellen Perspektiven betrachten, kommen wir auf Kategorien, die nicht reduktionistisch und daher zum Verständnis weiterer Zusammenhänge des Gewaltmanagements brauchbar sind. Das bedeutet zum Beispiel, die Informalisierung der Gesellschaft als Verlängerung der Interaktionsketten, als Verringerung der Kontraste, Vergrößerung der Spielarten und Übergang von Fremdkontrolle in Selbstkontrolle (vgl. Elias 1976, 312ff) nicht nur als Zivilisierungsfaktoren, sondern vor allem als Indikatoren von Situationen von Potenzierung bzw. Verminderung von Gewalt, vom Vorhandensein oder Fehlen einer Rechtsordnung, kurz, von den Bedingungen der Möglichkeit zur Erreichung einer verhandelten Lösung von Konfliktsituationen zu betrachten. Weder Elias noch Freud haben das energetische Potenzial der Triebe in Frage gestellt, dementsprechend die Möglichkeit, jede Art von potenzieller Gewalt zu verwerfen, wie Freud 1932 in einem Brief an Einstein betont, als er, mit Rückblick auf den Großen Krieg, über den Sinn aller Kriege nachdachte. Während es nach Freud einerseits keinen Sinn hätte, „die aggressiven Neigungen der Menschen abschaffen zu wollen“ (Freud 2000, 283), sollten die Individuen – in kleineren oder größeren Gruppen - identitätsbildende Praktiken als Befestigung von Bindungsfaktoren – geteilte Geschichte - in der Zeit entwickeln können. Dieses Erkenntnis ist identitätstheoretisch besonders wertvoll, da sie ein Licht wirft auf eine gemeinsame, sozusagen *epische* Identitätsbildung in der Zeit, auch durch Schaffung von gemeinsam anerkannten Kulturgütern. In der Tat existiert der problematische Charakter von gewaltpotenzierenden kollektiven Identitäten eher durch ihre *dramatische*

Dimension im Raum, gestaltet von einer Gruppe (die das Ausmaß einer Nation erreichen kann) mit Hilfe von Feindbildern und historischen Verzerrungen.

Dementsprechend kommen Kriegssituationen einem in Friedenszeiten geborenen Individuum oft als wahnwitzig vor, so dass sie eher im Rahmen einer kollektiven Hysterie, einer Situation von *Maximal-Stress-Cooperation* begriffen werden können (vgl. Mühlmann 1996, 42ff). Im schon erwähnten Brief von 1932 fragt Freud, warum die Menschen sich so sehr gegen den Krieg empören, und antwortet im selben Atemzug:

Weil jeder Mensch ein Recht auf sein eigenes Leben hat, weil der Krieg hoffnungsvolle Menschenleben vernichtet, den einzelnen Menschen in Lagen bringt, die ihn entwürden, ihn zwingt, andere zu morden, was er nicht will, kostbare materielle Werte, Ergebnis von Menschenarbeit, zerstört und andere mehr. (Freud 2000, 284f)

Mit andern Worten und mit den Kategorien von Norbert Elias: die Reduzierung der Weltbilder auf eine Wir-versus-Sie-Situation, reell oder eingebildet, vernichtet die kulturelle Vielfalt der Spielarten und zwingt die Menschen zu stark vereinfachten, kontrastierenden Mustern.

Die Bereitschaft zum Frieden (und dementsprechend, wie wir auch gesehen haben, zur Illegalisierung des Krieges) ist somit nachdrücklicher und konsequenter, je näher und lebendiger Kriegserinnerungen vorhanden sind. Damit verliert auch eine rein theoretisch wenn auch moralisch noch so legitim begründete pazifistische Haltung, die jedoch nicht auf einer direkten Kampferfahrung beruht, an Überzeugungskraft. Daher wird eine solche Haltung nicht selten als „blauäugiger Pazifismus“ diffamiert und allzu schnell argumentativ neutralisiert, obwohl eine solche Art zu urteilen oft die Bedingungen der Möglichkeit, Gewaltsituationen auch ohne eine entsprechende unmittelbare Erfahrung zu begreifen, aus den Augen verlieren kann. Jedenfalls sollen unsere Überlegungen von einem historischen Rückblick begleitet werden, der den Zusammenhang in der ersten Hälfte der 20. Jahrhunderts zwischen einer Verkrampfung von *Kultur*mustern und einer Auflockerung von *Zivilisations*auffächerungen und eine erste Problematisierung der Kriegs- und Friedensmechanismen seit 1914 zu sehen erlaubt. Diesen Rückblick leistete Thomas Mann in einem Vortrag, gehalten im Mai 1950 an der Universität von Chicago.

2. Thomas Manns retrospektiver Blick auf Kontraste und Spielarten

Bekannt ist die Entwicklung Thomas Manns bezüglich seiner Stellung zur Gewalt und zu ihrer prägenden Rolle bei der Charakterisierung von Begriffen wie Kultur und Zivilisation, so wie er sie 1914 in polemischer Absicht gegen die Position des eigenen Bruders im Aufsatz „Gedanken im Kriege“ formulierte:

Zivilisation und Kultur sind nicht nur nicht ein und dasselbe, sondern sie sind Gegensätze, sie bilden eine der vielfältigen Erscheinungsformen des ewigen Weltgegensatzes und Widerspieles von Geist und Natur. [...] Kultur ist offenbar nicht das Gegenteil von Barbarei; sie ist vielmehr oft genug nur eine stilvolle Wildheit [...]. Kultur ist Geschlossenheit, Stil, Form, Haltung, Geschmack, ist irgendeine gewisse geistige Organisation der Welt und sei das alles auch noch so abenteuerlich, skurril, wild, blutig und furchtbar. Kultur kann Orakel, Magie, Päderastie, Vitzliputzli, Menschenopfer, orgiastische Kultformen, Inquisition, Autodafés, Veitstanz, Hexenprozesse, Blüte des Giftmordes und die buntesten Greuel umfassen. Zivilisation aber ist Vernunft, Aufklärung, Sänftigung, Sittigung, Skeptisierung, Auflösung, - Geist. Ja, der Geist ist zivil, ist bürgerlich: er ist der geschworene Feind der Triebe, der Leidenschaften, er ist antidämonisch, antiheroisch, und es ist auch nur ein scheinbarer Widersinn, wenn man sagt, dass er auch antigenial ist. (Mann 1993, 188)

Diese allzu bekannte Stelle muss trotzdem beinahe vollständig wiedergegeben werden, denn sie ist nicht nur eine Illustration der kontrastierenden Ideologien, die die legitimierenden Argumentationen beider Kriegsblöcke polarisierten; sie gibt auch dem Thomas-Mann-Leser einen Vorgeschmack (wenn wir die jeweiligen Werke chronologisch betrachten) auf das Ideenduell, das im *Zauberberg* von Naphta und Settembrini ausgefochten wurde – wir wissen, mit welchem tragischen Ausgang. Bleiben wir jedoch bei unserer Perspektive, so können wir den auch allzu bekannten „Familienkrieg“ mit dem älteren Bruder samt dessen Abstempelung als „Zivilisationsliteraten“ in den zwangskonfessionellen *Betrachtungen eines Unpolitischen* aus den letzten Kriegsjahren als implizit gegenwärtig voraussetzen, ebenso wie die spätere Wiederannäherung beider Brüder.

Somit könnten wir von einem individuellen „Zivilisationsprozess“ – in Richtung der Bejahung von Demokratie und Republik – seitens eines 1914 noch offensichtlich mit der Kulturwildheit sympathisierenden Autors sprechen. Jedenfalls reflektiert

Thomas Mann über diese ganze Entwicklung im oben erwähnten Vortrag von 1950, den er mit „Meiner Zeit“ betitelte und der wie eine seismographische Aufzeichnung deutscher und europäischer Geschichte gelesen werden kann. Der Rückblick auf die Vorkriegswelt entspricht weitgehend dem Zweigschen Paradigma einer Welt der Sicherheit: dort und damals, in der Vorkriegszeit, bildeten „Solidität und Dezenz [...] das Gepräge der Epoche“ (Mann 1997, 167). Gerade diese Friedensepoche erlaubte die Auffächerung unterschiedlicher Ideologien und Weltanschauungen, als Spielarten einer scheinbar gefestigten Monarchie mit angeblich gesichertem Machtmonopol:

die bürgerliche Kultur mochte noch lachen damals: sie schien *aere perennius*, und die Sozialdemokraten waren die letzten, sie ernstlich zu bedrohen. [...] Im Grunde aber erkannte und anerkannte er [Bismarck] in der Sozialdemokratie eine Partei des Etatismus und der Staatsdisziplin. (ebd., 166)

Bezeichnenderweise hat „die Weltgeschichte selbst mit ihrer groben, blutigen Hand, die Wende, die große Zäsur markierte“ den Autor zu einer angeblichen mit der „Zivilisation“ und deren Vertretern, allen voran dem eigenen Bruder, kontrastierenden Position getrieben, in der Form der *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Doch die Unhaltbarkeit eines solchen Kontrastes wurde, gleichzeitig mit der gestandenen Loslösung des Autors von diesem Werk, durch den Lauf der Geschichte und die dementsprechend gravierenden Kontraste überboten. Th. Mann vermerkt in dieser Hinsicht: neben der „stumpfen Ablehnung des Buches vonseiten der Deutsch-Konservativen, denen es viel zu europäisch und zu liberal war“ (ebd., 171), erhob sich „das Heraufkommen jener Welle von revolutionärem Obskurantismus im Geistigen und Wissenschaftlichen, einer mir grundunheimlichen Bewegung, welche Nationalität gegen Humanität stellte, und diese als das Absinkende, Zurückbleibende traktierte, - kurz, durch das Heraufkommen des Faschismus“ (ebd.). Diese Worte klingen so, als würde Th. Mann über seine eigene Dichotomien von 1914 implizit reflektieren, sich endgültig davon als (scheinbar mittlerweile „zivilisierter“) Bürger distanzierend.

Nun brachte auch eine solche Wandlung eine differenziertere Selbstbetrachtungsweise mit sich, nicht ohne die gewohnte – hier auf sich selbst gewandte - Ironie:

... und wenn ich Stellung bezog, geschah es regelmäßig im unvorteilhaftesten Augenblick. Ich war national, als der explosive

Pazifismus der Expressionisten an der Tagesordnung war, und ich wehrte mich mit Grauen gegen den Anti-Humanismus und Irrationalismus der Intellektuellen von 1920 oder 25, dessen politische Konsequenzen damals den wenigsten sichtbar waren. Bloße vier Jahren nach dem Erscheinen der ‚Betrachtungen‘ fand ich mich als Verteidiger der demokratischen Republik, dieses schwachen Geschöpfes der Niederlage, und als Anti-Nationalist, *ohne dass ich irgend eines Bruches in meiner Existenz gewahr worden wäre, ohne das leiseste Gefühl, dass ich irgend etwas abzuschwören gehabt hätte.* (ebd., 172, Hervorhebung von mir, TRC)

Die Selbstaufzeichnung dieser Evolution zeigt somit Th. Manns Bereitschaft, Kontraste zu Spielarten in Raum und Zeit werden zu lassen, eine solche Entwicklung selbstkritisch betrachtend, denn sie wurzelte in einer „Scheu vor dem totalitären Dogmatismus, dieser Schrecken vor dem Schrecken“ (ebd., 174).

Diese ideologische Differenzierung bringt auch eine ästhetische mit sich, die uns einen weiteren Einblick in die komplementären Spannungen zwischen Kontrasten und Spielarten erlaubt:

Die Illusion ist künstlerisch; die Lüge ist unerträglich, ästhetisch wie moralisch, und es zeigt sich da, dass diese beiden Bereiche näher verwandt sind, zu größeren Teilen sich decken, als ihre einander oft befehdenden Protagonisten wohl meinen. Nun aber verlangt der totale Staat, dass man an Lügen glaube. Nicht nur er, das weiß ich. Gelogen wird überall, auch in der liberalen Welt. Das Interesse braucht ideologischen Schmuck, die Machtpolitik kleidet sich in Messianismus, und was man Propaganda nennt, hat nirgends viel mit Wahrheit zu tun. Aber nicht das ist es, was ich meine. Ein bißchen Schwindel, selbst viel davon, ist noch nicht Glaube an die Lüge – und zwar an die Lüge als geschichtsbildende Macht. (ebd.)

Hier haben wir, nicht so sehr als Kontrast, sondern eher als Spielart, ein konstitutives Element der durch Staaten ideologisch betriebenen Kriegskultur, die kaum ohne Züchtung von Freund- und Feindbildern (also von Kontrasten) bestehen kann. Einige Zeilen später wird Th. Mann noch deutlicher, sich auf Gregorovius‘ „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“ beziehend:

Wie ist das? Legenden können, ‚wenn die Welt sie anerkennt‘, zur Wahrheit – Mythen, Märchen, Fälschungen, Lügen zur Grundlage der geschichtlichen Wirklichkeit werden? Ja, es wäre dies das eigentliche und wesentliche Werk der Geschichte? Dann ist sie eine widerwärtige Art von Poesie, die Poesie der Gewalt, denn alles Wahrwerden des Unwahren ist letzten Endes Gewalt, wie noch die mildeste Ausnutzung des menschlichen Glaubensbedürfnisses Gewalt ist. (ebd., 175)

Hier geht es um nichts anderes als um den Unterschied zwischen der Illusion als kommunikativ-ästhetischem Sinnangebot und der bewussten Manipulierung, die, wie Th. Mann einige Zeilen weiter offen erkennt, in den Totalitarismus mündet (vgl. ebd.). Und dieser übt, als „Dogmensystem“, eine „religionsstiftende“ Funktion aus (vgl. ebd.).

Dem freien Spiel der Differenzierung zwischen Illusion und Lüge wird somit gewaltsam ein Ende bereitet. Für Th. Mann hat dieses ästhetische Urteil, im Sinne der dritten Kantschen Kritik, einen Weg zum Verständnis der Kurzlebigkeit der ersten deutschen Demokratie gezeigt:

Nichts ist naiver, als die Freiheit fröhlich moralisierend gegen den Despotismus auszuspielen, denn sie ist ein beängstigendes Problem, beängstigend in dem Maße, dass es sich fragt, ob der Mensch, um seiner seelischen und metaphysischen Geborgenheit willen nicht lieber den Schrecken will, als die Freiheit. Davon ist im ‚Zauberberg‘ und auch im Roman meines Alters, dem ‚Doktor Faustus‘, viel die Rede. (ebd., 176)

Noch in dieser Rede verweist Th. Mann auf die friedlose Spannung des Kalten Krieges und fordert „Amerika und Russland, diese beiden gutmütigen Riesen“ (ebd., 179), dazu auf, sich ihrer Gemeinsamkeiten zu besinnen, denn „zwischen russischer und amerikanischer Menschlichkeit gibt es viel merkwürdig Verwandtes: das angeborene Demokratische vor allem, eine Zutraulichkeit, Offenheit, Unreserviertheit des menschlichen Zusammenlebens, die sich so fühlbar von dem absperrenden Individualismus des französischen oder englischen Charakters unterscheidet“ (ebd., 179f). Die Erfahrungen beider Kriege lässt ihn einen „chronischen Konflikt“ (ebd., 178) fürchten, der „die Völker nieder“ hielte, sie zwingend, „ihre besten Kräfte im Dienst von Hass und Furcht zu vergeuden“ (ebd.). Die ideologische Fortführung einer alltäglich gewordenen, ideologisch kodifizierten Kriegsstimmung

hält alles auf, alles zurück, hindert jeden Fortschritt, bringt die Menschen intellektuell herunter, lähmt in großen Nationen das Rechtsgefühl, beraubt sie des Verstandes und macht sich durch Narreteien, zu denen Verfolgungswahn und Verfolgungssucht sie verleiten, vor einander lächerlich. (ebd.)

Somit sind die wesentlichen Aspekte eines zivilisatorischen Rückfalls berührt, gleichsam in umgekehrter Entwicklungsrichtung der von N. Elias aufgezeichneten Tendenzen: Rückgang von Selbstkontrolle in Fremdkontrolle (mit dem entsprechenden

Verzicht auf die Ausübung einer freien Urteilskraft), Erstarrung der Spielarten zu Kontrasten, Verkürzung der ideologischen Gedankenketten, als Voraussetzung zur Wiederaufnahme direkter Kriegsgewalt und Fundament einer in der zweiten Nachkriegszeit angekurbelten Remilitarisierung und Wiederaufrüstung beider Großmächte.

3. Jenseits von „kaltem Krieg“, „heißem Frieden“ und „blauäugigem“ Pazifismus: „Ich will verstehen“ oder die Rolle der Zwischenräume

Kein anderer als Th. Mann fordert die Amerikaner heraus, „die Initiative [...] zu einer universellen Friedenskonferenz“ (ebd., 181) zu ergreifen. Dies sollte mit einer „*umfassenden Finanzierung des Friedens*“, einer „Konsolidierung aller ökonomischen Kräfte der Völker im Dienst gemeinsamer Verwaltung der Erde und einer Verteilung ihrer Güter, welche schämliche Armut von ihrem Angesicht tilgte, und unnötiges, von Gott nicht gewolltes, sondern nur von Menschen verschuldetes Leiden aus der Welt schaffte“ (ebd.). Solche Worte konnten, wie wir wissen, genauso in einem Diskurs breiterer linker, umweltschützender Kreise gelesen bzw. gehört werden. In unserem Zusammenhang interessiert uns die Rolle, die Th. Mann dem Prinzip der Bewahrung aller Spielarten und der Nuancierung aller Kontraste als kultureller *und* zivilisationeller Faktor zuschreibt, ohne die Rolle des Individuums aus den Augen zu verlieren: „Die Zeit arbeitet für uns alle, wenn wir sie gewähren lassen bei ihrem Werk des Ausgleichs und der Aufhebung von Gegensätzen zu höherer Einheit, und wenn wir sie, der Einzelne und die Völker, erfüllen mit der Arbeit an uns selbst“ (ebd.).

Mittlerweile wissen wir, dass die Zeitbombe tickt, was die Schlichtung von Konflikten und die Bewahrung der Weltressourcen betrifft, vor allem dass die meisten Konflikte mit der Aneignung und Verteilung derselben Ressourcen zusammenhängen. Ein „heisser Friede“ (Vollmer 1995) könnte gegenwärtig die Formel sein, die Beförderung lokalisierter Konflikte im Dienste einer effektiven Kontrolle breiterer Teile der Weltbevölkerung. Der Analyse der ehemaligen Vizepräsidentin des Bundestages Antje Vollmer, die diesen Titel trägt, liegt ein naiver Pazifismus fern, und wir erfahren

dies schon auf der ersten Seite: „Wer die Faszination der Gewalt nicht kennt, kennt die Gewalt nicht“ (ebd., 15).

Jedoch werden wir gleich bei der nächsten Behauptung stutzig: Gewalt, schreibt A. Vollmer, mache „heimatlos“ (ebd.). Auf den ersten Blick scheint es eine Anspielung auf Situationen *vor* und *nach* der Erfahrung mit der Gewalt zu sein; und diese Unterscheidung scheint zunächst durch ein Zitat von Rosa Luxemburg, das sich auf die Lage in Berlin in den ersten Kriegstagen bezieht, bestätigt zu werden:

Vorbei der Rausch. Vorbei der patriotische Lärm in den Straßen, die Jagd der Goldautomobile, die einander jagenden falschen Telegramme, die mit Cholerabazillen vergifteten Brunnen, die auf jeder Eisenbahnbrücke Berlins bombenwerfenden russischen Studenten, die über Nürnberg fliegenden Franzosen, die Straßenexzesse des spionewitternden Publikums, das wogende Menschengedränge in den Konditoreien, wo ohrenbetäubende Musik und patriotische Gesänge die höchsten Wellen schlugen; ganze Stadtbevölkerungen in Pöbel verwandelt, bereit zu denunzieren, Frauen zu mißhandeln, Hurra zu schreien und sich selbst durch wilde Gerüchte ins Delirium zu steigern. (Luxemburg *apud* Vollmer 1995, 16)

Doch ein ähnlicher Verlust des zentralen Machtmonopols wird fast achtzig Jahre später von Hans Magnus Enzensberger nicht mehr, wie bei R. Luxemburg, als „Ritualmordatmosphäre“ (ebd.), sondern als „molekularer Bürgerkrieg“ (Enzensberger 1993, 51) bezeichnet. Enzensberger (auch zitiert von A. Vollmer) sieht eine Entsprechung zwischen der ghettoartigen Jugendgewalt in den modernen Städten und dem, was auch „latent bei ihren Eltern vorhanden“ ist, als „Zerstörungswut, die nur notdürftig in gesellschaftlich geduldeten Formen kanalisiert wird“ (ebd., 52), nämlich „Autowahn, Arbeits- und Freßsucht, Alkoholismus, Habgier, Prozeßwut, Rassismus und Familiengewalt“ (ebd.).

Problematisch ist jede Gewalterscheinung – und sie ist es vielleicht am wenigsten, wenn Gewalt *problematisiert*, das heißt, aus jeder ghettoartigen Situation herausgenommen und in ihrem räumlichen und zeitlichen Kontext betrachtet wird. Nach H. Arendts Definition unterscheidet sich Gewalt von Macht durch ihren instrumentellen Charakter, d.h. um irgendwelche offene oder unklare Zwecke durch das Mittel der Stärke bzw. Kraft zu erreichen (Arendt 1970, 46), während Macht der menschlichen Fähigkeit entspräche, nicht nur zu handeln, sondern auch „to act in concert“ (ebd., 44). Das bedeutet, auch im abgewandelten Sinne von W. Benjamins Gewaltkritik, dass eine

Art historisierter Gewalt besteht, die „rechtssetzend“ (Benjamin 1977, II.1, 199) wirkt, daher zivilisatorischen Charakter besitzt, im Grunde mit Macht identisch ist. W. Benjamin nennt diese Gewalt „mythisch“, und unterscheidet sie von einer „göttlichen“ Gewalt, die „rechtsvernichtend“ wäre (ebd.) und die wir heute ohne Weiteres mit religiös begründeter Gewalt fundamentalistischer Prägung identifizieren könnten.

Jenseits der Tatsache, dass Worte wie Macht (als *power*) und Gewalt (hier ausschließlich benutzt im Sinne von *violence*) in der deutschen Sprache oft durch die Verwendung desselben Wortes, nämlich *Gewalt*, in ihrer Bedeutung nicht immer angemessen differenziert werden können, sind nunmehr ihre Unterschiede klar, ebenfalls das, was sie sowohl trennt als auch verbindet. Das deutsche Wort *Gewalt* deutet in seiner gelegentlich semantischen Entdifferenzierung auf seinen historischen Gehalt hin und somit auf die anfangs erwähnten Erinnerungskultur, die dazu dienen soll, die zeitlichen Zwischenräume bzw. die Prozesse, die von der Anwendung nackter Gewalt bis zur Errichtung von Machtmonopolen – als nie vollendete, doch tendenziell oft teilweise gelungene Zivilisationsprozesse – besser zu begreifen.

Doch nicht nur das. A. Vollmers Frage ist nach wie vor berechtigt: „Wie kommt die Gewalt in die Gruppe der Gerechten? Woher kommt soviel Gewalt bei soviel wunderbaren Utopien und bei soviel investierter Moral?“ (Vollmer 1995, 55). In der „Dynamik der Prozesse“ seien viele Gewaltmomente vorhanden, bei den paradoxal die eigenen Wurzeln vernichtenden Radikalen, „selten sozialverträgliche [...] explodierende Egos“ (ebd.) nicht nur der (prinzipiell wohlmeinenden) Revolutionäre, sondern auch bei den von Enzensberger problematisierten Randgruppen. A. Vollmer unterscheidet vier Ursachen der Gewalt: 1. Die „Heftigkeit, mit der wir etwas wünschen“ neben der „Tatsache, dass wir dabei auf Mitmenschen stoßen, die mit uns die gleichen Wünsche und die gleiche Heftigkeit teilen (ebd., 78); 2. Dramatische Verstärkung des Gewaltpotenzials „in Zeiten echter Überlebenskrisen und tatsächlicher Ressourcenknappheit“ (ebd.); 3. „Unerträglicher Stillstand“ (ebd.) als Brutstätte nihilistischer Lebensgefühle (ebd., 78f); 4. „Druck, der von allen großen Veränderungen ausgeht“ (ebd., 79). Wenn wir diese vier Faktoren als eine explosive Spannung und Durchdringung objektiver und subjektiver Elemente betrachten, gewinnen wir einen weiteren Schlüssel zum Verständnis der Ursachen vom Ersten Weltkrieg und aller

negativen Potenziale, die die Ereignisse von 1914 entfesselt haben. Dass auch deswegen „die Hochzivilisation Mitteleuropas sich als besonders anfällig für den Rückfall in die Barbarei erwies“ (ebd., 91), haben die Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bewiesen, zu denen Th. Mann in seinem Vortrag ausführlich Stellung genommen hat.

Doch nicht nur das. In der gegenwärtigen Zeit erleben wir in Europa ein Unbehagen nicht nur an der Kultur, das wohl kaum mit den Faktoren, die Freud 1931 zu seinem gleichnamigen Aufsatz bewegten, zu tun hat, sondern vor allem, nach der These von A. Assmann, an der Erinnerungskultur. Dies geschieht, wenn ethische Prämissen, etwa wie eine „Übernahme der Opferperspektive durch den Täter oder Sieger“ (Assmann 2013, 208), nicht wahrgenommen werden. Dass auch dies jedoch in der aktuellen globalen Komplexität zunehmend erschwert wird, stellt das Thema für Tony Judts Analyse des zeitgenössischen Unbehagens. Und dieses hat vorwiegend mit der Suche bzw. Sucht nach Reichtum durch Finanzspekulation und Kontrolle der Märkte zu tun, was keineswegs anthropologisch, d.h. dem Menschen innewohnend, begründet wäre, sondern durch das ökonomizistische Denken an sich (Judt 2010, 17). Judt wundert sich über den relativ raschen ideologischen Paradigmenwechsel, da seiner Meinung nach die Idee des Reichwerdens um jeden Preis noch vor vierzig Jahren eher schief angesehen wurde (ebd., 51). Dies sei geschehen, weil bis dahin in der westlichen Welt nicht nur die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges und der totalitären Regime präsent waren, was die Idee der Notwendigkeit gestärkt hätte, gemeinschaftlich zusammenzuwirken; auch wäre der Marshallplan eine Konsequenz aus einer Reflexion über die Konsequenzen des Versailler Vertrages gewesen, dessen schwere Fehler unbedingt vermieden werden sollten (ebd., 64).

Somit ging nach T. Judt der neokonservative Bruch mit dem Nachkriegskonsens über jene notwendige Zusammenwirkung (aus dem die Europäische Union entstanden ist) mit dem Verblässen der Kriegserinnerungen einher (ebd., 99). Damit brauchte nur ein kleiner, jedoch seiner Meinung nach gefährlicher Schritt getan zu werden, nämlich das Sich-Blamieren des Staates durch Ineffizienz und die darauffolgende Privatisierung öffentlicher Dienste und Einrichtungen, die sich mittlerweile auch als Fehlentscheidung erwiesen hat, denn Privatinvestoren hätten ihre Profite und nicht das Allgemeinwohl im Auge (ebd., 114 ff). Doch jenseits der wohlbekanntenen ökonomischen Konsequenzen sei

die Zerrüttung des Staatsgewebes, erinnert uns T. Judt an die Warnung von Edmund Burke nach der Französischen Revolution, der gravierendste Faktor, denn sie öffne alle Türen zu einer atomistischen Desintegration der Gesellschaft, die das Hobbesianische *bellum omnium contra omnes* unter dem Deckmantel individueller Chancenwahrnehmung erlaube (ebd., 121).

In seinem Essay über die Anthropologie in einer globalisierten Welt erinnerte uns Marc Augé an die Notwendigkeit, nicht nur die leeren Räume (die er Nicht-Räume nannte), sondern auch die „toten Zeiten“ auszufüllen (Augé 2013, 121), und zwar durch Schaffung von Kulturlandschaften, „immer veränderbar und bewohnbar durch menschlichen Erfahrungen“ (ebd., 57). Damit einhergehend ist auch das Ausfüllen bzw. Wiederentdecken der Zwischenräume, auch als Zwischenzeiten. Hier bekommt der Erinnerungsdiskurs eine „Chance kritischer Selbstreflexion“ (Assmann, 2013, 209). Dies auch, weil Erinnerungen a priori „weder friedfertig noch moralisch“ seien, was jedoch wiederum die Möglichkeit böte, sowohl deren destruktiven Aspekte als auch die „heilenden Möglichkeiten“ ihrer Konstruktionen zu berücksichtigen (ebd.). Dass die Vergangenheit „Ansprüche stellt, die nicht mehr übergangen werden können“ (ebd., 210), hat nicht nur Th. Mann begriffen, mit der dazugehörigen selbstkritischen Reflexion. Dass „vorbei nicht vorüber“ ist (ebd., 211), versucht die Verarbeitung der Folgen des Ersten Weltkrieges im Laufe dieser hundert Jahre aufzuzeigen.

Im bekannten Fernsehinterview mit Günter Gaus hat H. Arendt 1964 auf die Frage nach der Wirkung ihres Denkens diese Frage selbst als „eine männliche Frage“ (Arendt 1996, 46) bezeichnet. Denn Männer wollen ihrer Meinung nach „furchbar gerne wirken“ (ebd.). Unschwer lässt sich jenes Wirkenwollen mit einer Reduzierung der Komplexität, einer Funktionalisierung der Welt zu Mitteln und Zwecken beschreiben. Es ist hier nicht der angemessene Ort, Geschlechterrollen in bezug auf die Kriegsgeschichte zu thematisieren. Was jeder Mensch aber leicht nachvollziehen kann, ist der geschlechtsunspezifische Charakter jenes von H. Arendt betonten „Verstehenwollens“ als Einsicht in die oft vermissten Bindeglieder zu Ereignissen, deren Zusammenhänge rekonstruktionsbedürftig bleiben. Und dieses Bedürfnis ist gleichzeitig rückwärtsgewandt und zukunftssträchtig.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1976. *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Arendt, Hannah. 1996. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.
- Assmann, Aleida. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C.H. Beck.
- Augé, Marc. 2013. *L'anthropologie et le monde global*. Paris: La fabrique du Sens
- Benjamin, Walter. 1977. *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Werkausgabe, 12 Bände).
- Elias, Norbert. 1990. *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert. Herausgegeben von Michael Schröter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Enzensberger, Hans Magnus. 1993. *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund. 2000. Zeitgemäßes über Krieg und Tod (1915). Warum Krieg? (1932) In *Studienausgabe Band IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Judt, Tony. 2010. *Um Tratado sobre os nossos actuais Descontentamentos*. Lisboa: Edições 70.
- Kafka, Franz. 1973. *Tagebücher 1910-1923*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Mann, Thomas. 1968. *Der Zauberberg. Roman*. Berlin, Darmstadt, Wien: Deutsche Buch-Gemeinschaft.
- Mann, Thomas. 1988. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Mann, Thomas. 1993ff. *Essays. Nach den Erstdrucken, textkritisch durchgesehen, kommentiert und herausgegeben von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski*. Frankfurt am Main: Fischer (6 Bände). *Band 1: Frühlingsturm 1893-1918*. 1993. *Band 6: Maine Zeit 1945-1955*. 1997.

Mühlmann, Wilhelm. 1996. *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien, New York: Springer Verlag.

Preuß, Ulrich K. 2002. *Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt*. Berlin: Wagenbach.

Steiner, George. 1992. *No Castelo do Barba Azul. Algumas Notas para a Redefinição da Cultura*. Lisboa: Relógio d'Água.

Vollmer, Antje. 1995. *Heisser Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.