

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

Träume

Michael Hochgeschwender
60 JAHRE „I HAVE A DREAM“

Eva Marlene Hausteiner
POLITIK DER TRÄUME

Düzen Tekkal
„ICH GLAUBE AN EINEN
GERMAN DREAM DER VIELEN“

Sara Weber
SCHÖNE NEUE ARBEITSWELT

Jenny Stümer
VOM ENDE DER WELT

Bernward Gesang
KLIMASCHUTZ NEU GETRÄUMT

Weert Canzler · Theresa Pfaff
DER TRAUM VON DER
FREIEN STRASSE

APuZ

ZEITSCHRIFT DER BUNDESZENTRALE
FÜR POLITISCHE BILDUNG

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**



Träume

APuZ 15-16/2023

MICHAEL HOCHGESCHWENDER

60 JAHRE „I HAVE A DREAM“

Martin Luther Kings berühmte Rede vom 28. August 1963, in der er seine Visionen für eine integrative Zukunft der USA formulierte, ist bis heute Projektionsfläche unterschiedlichster Lesarten. Diese werden der Komplexität der Rede häufig nicht gerecht.

Seite 04–13

JENNY STÜMER

VOM ENDE DER WELT

Vorstellungen von der Apokalypse verändern den Horizont unserer Gegenwartsorientierung und den Umgang mit den Folgen politischen und sozialen Handelns. Wer sich des Endes der Welt bewusst ist, kann es zum Ausgangspunkt aktiven Denkens und Handelns machen.

Seite 32–38

EVA MARLENE HAUSTEINER

POLITIK DER TRÄUME

Die politische Ideengeschichte ist auch eine Geschichte wirkmächtiger Traumbeschreibungen. Wann und wozu aber werden Traumnarrative politisch eingesetzt? Der Beitrag untersucht politische Horizonterweiterungen zwischen Traum, Vision und Utopie seit der Antike.

Seite 14–19

BERNWARD GESANG

KLIMASCHUTZ NEU GETRÄUMT

Wenn Deutschland klimaneutral ist, die Welt aber nicht, nutzt das wenig. Stattdessen sollten wir uns zu Paten des Regenwaldes machen und weniger auf individuelle Verhaltensänderungen achten als auf die Verbesserung der Welt durch gezieltes Spenden.

Seite 40–46

DÜZEN TEKKAL

„ICH GLAUBE AN EINEN GERMAN DREAM DER VIELEN“

Der Traum von einem besseren Leben in einer besseren Gesellschaft ist einer, der kollektiv und individuell geträumt werden muss. Im Interview spricht die Autorin und Menschenrechtsaktivistin Düzen Tekkal über die Wege zu einem gemeinsamen „German Dream“.

Seite 20–25

WEERT CANZLER · THERESA PFAFF

DER TRAUM VON DER FREIEN STRASSE

Straßen haben vielfältige Funktionen. Sie sind nicht nur Verkehrswege, sondern auch Wirtschaftsräume und Orte der Begegnung und der Bewegung. Wollen wir mehr Lebensqualität für alle, müssen wir weg von der „autogerechten“ und hin zur „befreiten“ Straße.

Seite 47–53

SARA WEBER

SCHÖNE NEUE ARBEITSWELT

So, wie wir heute arbeiten, macht uns die Arbeit krank. Wie wäre es denn, wenn wir weniger arbeiteten, Arbeit wirklich gleichberechtigt verteilt wäre und wir uns nicht mal für unseren Traumjob aufreiben müssten? Geht nicht? Geht doch! Wir müssen es nur tun.

Seite 26–31

EDITORIAL

Martin Luther Kings „I Have a Dream“-Rede, die er am 28. August 1963 beim „Marsch auf Washington“ am Lincoln Memorial hielt, zählt zu den ikonischen Reden des 20. Jahrhunderts. Vielleicht handelt es sich bei ihr sogar um *die* prägende Rede jener Zeit, brachte sie doch wie keine andere vor oder nach ihr so eindringlich den Anspruch der liberalen Demokratie zum Ausdruck, rassistische Diskriminierungen zu bekämpfen und alle Bürgerinnen und Bürger rechtlich und faktisch gleich zu behandeln.

Doch die Rede, die seinerzeit nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch nach Europa übertragen wurde, war nicht nur eine Proklamation der Emanzipation und der Selbstermächtigung einer unterdrückten gesellschaftlichen Gruppe. Sie legte zugleich den Finger in die Wunde der US-amerikanischen, aber auch der europäischen Gesellschaften. Denn von der Verwirklichung des Anspruchs auf Gleichberechtigung und Gerechtigkeit waren die demokratischen Gesellschaften dies- und jenseits des Atlantiks noch weit entfernt – und sind es teilweise noch heute. Deshalb ist es kein Zufall, dass die Rede Kings bis heute Referenzpunkt geblieben ist für die Kritik an illiberalen, diskriminierenden und undemokratischen Zuständen – und eine stete Aufforderung, etwas dagegen zu tun.

Der Traum von einer anderen, einer besseren Gesellschaft umfasst aber nicht nur die Hoffnung auf ein diskriminierungsfreies Zusammenleben, sondern auch den Wunsch nach inklusiver Bildung, geschlechtergerechten Gesellschaftsstrukturen, einer wertschätzenden Arbeitswelt, legitimen Verteilungsmechanismen oder einem wirksamen Umwelt- und Klimaschutz. Gemeinsam ist all diesen Träumen, dass sie sich nicht von alleine verwirklichen. Erfüllen werden sie sich nur dann, wenn wir für unsere Überzeugungen einstehen, selbst nach ihnen handeln – und auch andere von unseren Träumen, Utopien und Visionen überzeugen. „Let freedom ring“, lautete das zentrale Motiv von Martin Luther Kings Rede vor 60 Jahren. Eine Aufforderung auch an die liberalen Demokratien von heute und morgen.

Sascha Kneip

EINE REDE UND IHRE FOLGEN

60 Jahre „I Have a Dream“

Michael Hochgeschwender

Der 28. August 1963 war ein sonniger, heißer Tag. Seit den frühen Morgenstunden versammelte sich auf der National Mall vor dem Denkmal Abraham Lincolns, dem symbolischen Zentrum Washingtons, eine gewaltige, nahezu unüberschaubare Menschenmenge. Am Ende, so offiziöse Schätzungen, waren es wohl zwischen 200 000 und 400 000 Personen; die größte Demonstration, die es in der Hauptstadt der USA bis dahin gegeben hatte. Obwohl eine bemerkenswert friedliche Stimmung herrschte, lag eine allenfalls oberflächliche Ruhe über der Szenerie.⁰¹ Mit Spannung beobachteten über 1900 reguläre Polizisten das Geschehen, im Hintergrund agierten Agenten der Bundespolizei FBI. In den benachbarten Bundesstaaten Maryland und Virginia waren 4000 Infanteristen und 15 000 Fallschirmjäger in Alarmbereitschaft versetzt worden. Die Veranstalter hatten ihrerseits 2000 beurlaubte oder bereits im Ruhestand befindliche Polizisten aus New York City zusammengezogen, die allesamt schwarz waren, ganz so, wie 75 Prozent der anwesenden Demonstranten.

Schon im Vorfeld hatte der „National March for Jobs and Freedom“, besser bekannt als „Marsch auf Washington“, für erhebliche Unruhe auf allen Seiten gesorgt. Zum ersten Mal war es gelungen, sämtliche moderate und sogar einige radikalere schwarze Bürgerrechtsorganisationen an einen Tisch zu bringen und in die Vorbereitung einer Massenveranstaltung einzubinden. Neben dem National Council of Churches, der Katholischen Kirche und dem American Jewish Committee hatten sich die traditionsreiche, sehr moderate National Urban League (NUL), die nicht minder bekannte, seit Jahrzehnten aktive National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP) sowie jüngere und aktivistischere Bürgerrechtsbewegungen – so etwa der eher im Norden aktive Congress on Racial Equality (CORE), das jüngst erst gegründete Student Non-Violent Coordinating Committee (SNCC) und die Sou-

thern Christian Leadership Conference (SCLC) – zusammengetan, um der schwarzen Bürgerrechtsbewegung neue Impulse zu geben. Über alle weltanschaulichen und taktischen Unterschiede und Friktionen hinweg hatte man sich auf diese Großdemonstration geeinigt, um, für alle sichtbar, weitere Schritte auf dem langen Weg zur völligen Gleichberechtigung der schwarzen Minderheit in den USA zu tun.

DISKRIMINIERUNG UND SEGREGATION

Und dies war zweifellos notwendig. 1963 lebten 12 Millionen von 19 Millionen Schwarzen noch immer in der rassistischen Kastengesellschaft des Südens mit seinen strengen Gesetzen zur Rassentrennung, den segregationistischen „Jim Crow Laws“, die faktisch ein Apartheidsystem darstellten, das einzig der weißen Bevölkerung demokratische Teilhabe ermöglichte. Nur 0,5 Prozent der schwarzen Schulkinder besuchten zu diesem Zeitpunkt öffentliche Schulen, an denen sich auch weiße Kinder befanden, obwohl der Oberste Gerichtshof der USA die Rassentrennung im öffentlichen Schulsystem bereits 1954 in seinem bahnbrechenden Urteil *Brown v. Board of Education of Topeka* aufgehoben hatte. In den hochkonservativen Staaten South Carolina, Alabama und Mississippi, in denen die weißen Südstaatendemokraten, die *lily whites*, faktisch ein Einparteiensystem etabliert hatten, lag die Quote bei sage und schreibe 0 Prozent. Im Schnitt durften gerade einmal 8,3 Prozent der Schwarzen im Süden wählen, in vielen ländlichen Regionen lag dieser Anteil gleichfalls bei null. Obendrein war es Schwarzen weiterhin verboten, als Jurymitglieder an Gerichtsverfahren teilzunehmen, eine Maßnahme, die das Oberste Bundesgericht eigentlich schon im Jahre 1879 im Urteil *Strauber v. West Virginia* untersagt hatte, worum sich aber im tiefen Süden niemand scher-

te.⁰² Dort wurde das Segregationssystem ohnehin nicht allein mit legalen Instrumenten aufrechterhalten. Ganz im Gegenteil herrschte ein Klima der permanenten, hemmungslosen Gewalt. Zwischen 1882 und 1963 waren 3444 Schwarze, nahezu ausschließlich Männer, auf bestialisch grausame Art und Weise durch rituelle Lynchmorde zu Tode gekommen, für die in der Regel niemand juristisch oder politisch zur Verantwortung gezogen wurde.⁰³

Angesichts dieser weißen Gewaltkultur im Süden, die aber auch im Norden und Westen durchaus Anklang fand, war die gespannte Atmosphäre entlang des *Lincoln Memorial Reflecting Pools* kein Wunder. Man musste jederzeit mit gezielten Terroranschlägen durch den Ku-Klux-Klan und andere gewaltbereite rassistische Organisationen rechnen. Die liberale Kennedy-Administration sorgte sich zu Recht um das Image der USA im Ausland, zumal die Bilder dieses Tages live nach Westeuropa übertragen wurden. Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges wäre ein Anschlag auf die Demonstranten eine außenpolitische Katastrophe für den Hegemon der „freien Welt“ gewesen. Umgekehrt lag den Veranstaltern das Bild eines friedlichen und geordneten Ablaufs am Herzen. Sie wussten um die vielen weißen Amerikaner, die sich vor einer Revolution der Schwarzen fürchteten, zumal allein seit dem Frühjahr 1963 landesweit in

186 Städten über 700 Demonstrationen radikaler schwarzer Gruppen stattgefunden hatten, die zu annähernd 15 000 Verhaftungen geführt hatten. Laut Zahlen des Meinungsforschungsinstituts Gallup standen 63 Prozent der amerikanischen Bürger dem Marsch auf Washington zumindest skeptisch gegenüber. Schließlich hielt der Direktor des FBI, J. Edgar Hoover, immerhin einer der mächtigsten Männer des Landes, die schwarze Bürgerrechtsbewegung für eine kommunistische Tarnorganisation.⁰⁴ Aus all diesen Gründen hatte sich eine enge Kooperation der Veranstalter mit der Kennedy-Regierung als unabdingbar erwiesen, um eine sichere Durchführung zu gewährleisten. Für sämtliche Beteiligte stand viel auf dem Spiel.

WEGE UND ZIELE

Vor diesem spannungsgeladenen Hintergrund verfolgte der Marsch auf Washington gleich eine ganze Reihe von Zielen. Als erstes ging es darum, über die politische und gesellschaftliche Teilhabe der Schwarzen deren Gleichberechtigung am Arbeitsmarkt nicht aus den Augen zu verlieren. Trotz Wirtschaftswachstums und Vollbeschäftigung verdienten Afroamerikaner deutlich weniger für dieselbe Arbeit als weiße Amerikaner; ihr Aufstieg in die Mittelschicht wurde etwa durch informelle Netzwerke von Vermietern und Maklern verhindert, die sich weigerten, schwarze Mieter in qualitativ gehobene, vornehmlich weiße Nachbarschaften ziehen zu lassen. Schwarze waren deutlich stärker von Arbeitslosigkeit und einem Abrutschen in die Armut betroffen als Weiße, und dies galt nicht nur für den Süden. Zum zweiten galt es, Druck auf John F. Kennedy und seine Demokraten auszuüben. Nachdem die schwarze Führung im Wahlkampf 1960 große Hoffnungen auf den dynamischen, jungen Kandidaten aus der irischen Oberschicht Bostons gesetzt hatte, verzögerte Kennedy den anstehenden Civil Rights Act aus der berechtigten Furcht heraus, weiße Stimmen im Süden für seine Wiederwahl einzubüßen. Das dritte Ziel lag tiefer in der Struktur der schwarzen Bürgerrechtsbewe-

01 Vgl. David A. Bobbitt, *The Rhetoric of Redemption. Kenneth Burke's Redemption Drama and Martin Luther King, Jr.'s „I Have a Dream“ Speech*, Lanham 2004, S. 17–26.

02 Vgl. etwa Drew D. Hansen, *The Dream. Martin Luther King, Jr. and the Speech That Inspired a Nation*, New York 2003, S. 1–12.

03 Vgl. dazu die bemerkenswert gründliche Studie von Manfred Berg, *Lynchjustiz in den USA*, Hamburg 2014; allgemein Grace Elizabeth Hale, *Making Whiteness. The Culture of Segregation in the South*, New York 1998. Zur Geschichte der schwarzen Bürgerrechtsbewegung im Kontext der Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. u. a. Andrew Hartman, *A War for the Soul of America. A History of the Culture Wars*, Chicago 2015; William H. Chafe, *The Unfinished Journey. America Since World War II*, New York 1999; James T. Patterson, *Grand Expectations. The United States, 1945–1974*, New York 1997; Mary L. Dudziak, *Cold War Civil Rights. Race and the Image of American Democracy*, Princeton 2000. Siehe neuerdings auch Bruce J. Dierenfield, *The Black Freedom Struggle in America*, New York 2021; Jonathan Scott Holloway, *The Cause of Freedom. A Concise History of African Americans*, New York 2021; Thomas C. Holt, *The Movement. The African American Struggle for Civil Rights*, New York 2021. Zur Geschichte der Historiografie und ihren Debatten vgl. Kevern Verney, *The Debate on Black Civil Rights in America*, Manchester 2006.

04 Vgl. etwa James Zeigler, *Red Scare, Racism, and Cold War Radicalism*, Jackson 2015, dessen Ausführungen indes daran krankten, die außenpolitischen Rahmenbedingungen kommunistischer Expansion in Osteuropa beziehungsweise stalinistischer und poststalinistischer Herrschaftspraktiken nicht zu reflektieren.

gung begründet. Sowohl die legalistische Taktik von NUL und NAACP, die seit den 1920er Jahren vor US-Gerichten erhebliche Erfolge gezeitigt hatte,⁰⁵ als auch der medienorientierte Aktivismus der SCLC in den 1950er Jahren hatten ihre Grenzen erreicht, da sie vornehmlich unmittelbar sichtbare Erfolge in der konkreten Auseinandersetzung mit der legalen Segregation anstrebten. Insbesondere die SCLC hatte in Athens, Georgia eine schwere Schlappe hinnehmen müssen, nachdem der dortige Sheriff als Ergebnis seiner Lektüre der Werke Gandhis im Gegensatz zu seinen Kollegen in Montgomery und Birmingham darauf verzichtete, die Aktivisten ins Gefängnis zu sperren oder Demonstrationen gewaltsam zu zerschlagen. Ohne Bilder von Gewalt im TV und in den Zeitungen aber erwies sich die Taktik der provokanten Gewaltlosigkeit als ein Schlag ins Wasser. Die SCLC und ihre Führung zogen unverrichteter Dinge wieder ab, ohne das System der Segregation außer Kraft gesetzt zu haben.

Immerhin hatte es im März 1963 in Birmingham, einer der gewalttätigsten Metropolen des Südens („Bombington“), Erfolge gegeben, da der dortige Sheriff, Eugene „Bull“ O’Connor, genau so reagierte, wie man es von ihm erwartete, indem er Hunde auf schwarze Schulkinder und Frauen hetzte.⁰⁶ Die Fernsehbilder erzürnten Präsident Kennedy derart, dass er in einer Ansprache an die Nation dieses Vorgehen mit klaren Worten verurteilte.⁰⁷ Dennoch war ein Neuanfang sichtlich notwendig. Gerade im Norden fehlte es am mächtigen Rückhalt der schwarzen, evangelikalen Kirchen und ihrer Prediger, die im Süden eine führende Rolle einnahmen. Auch waren dort die sozialen Probleme komplexer und subtiler, weshalb gerade bei CORE und SNCC junge Aktivisten, darunter Stokely Carmichael und Staughton Lynd, auf mehr Radikalität und revolutionäre Rhetorik setzten und auch revolutionäre Gewalt nicht mehr vollkommen ausschlossen.⁰⁸

In dieser verzwickten Lage hatte A. Philipp Randolph, ein Veteran der Bewegung, die Initiative ergriffen.⁰⁹ Seit 1925 leitete er die In-

ternational Brotherhood of Sleeping Car Porters, die mächtigste schwarze Gewerkschaft. Er war bestens vernetzt und ein erfahrener Organisator. Als Stabschef rekrutierte er Bayard Rustin, der gleichfalls schon lange als Aktivist tätig war. Rustins Wahl kam etwas überraschend, weil NUL und NAACP ihm skeptisch gegenüberstanden, da er bekennender Sozialist, Homosexueller, Quäker und Israelfreund war, was in den Augen der moderaten Führer alles keine Empfehlungen waren.¹⁰ Dessen ungeachtet konnte Randolph sich durchsetzen und Rustin leistete, trotz widriger Umstände, eine großartige Arbeit. Ihm gelang es sogar, den SNCC-Führer John Lewis zu bewegen, seine Ansprache im Ton zu mäßigen, um auf diese Weise das Erscheinen des katholischen Erzbischofs von Washington, Patrick O’Doyle, zu sichern, der dann auch am 28. August das Eröffnungsgebet sprach. Dank des Einsatzes von Harry Belafonte und Sidney Poitier erschienen zudem mit Marlon Brando, James Garner, Charles Bronson und Burt Lancaster einige der bekanntesten Schauspieler Hollywoods, was für sich bereits mediale Aufmerksamkeit sicherte. Unter anderem sorgten überdies Camilla Williams, Joan Baez und Mahalia Jackson für die künstlerische Untermalung, während neben Erzbischof O’Doyle ein jüdischer Rabbi und ein baptistischer Prediger weitere Gebete sprachen und den Segen spendeten. Ab 9 Uhr morgens wurden fünf große Ansprachen von Gewerkschaftern und führenden Aktivisten, allesamt Männer, gehalten.¹¹ Der Höhepunkt der sorgfältig orchestrierten Veranstaltung aber kam zum Schluss. Ganz bewusst hatte man Martin Luther King, Jr. als finalen Redner eingesetzt. Er war ein echter Charismatiker, dessen mitreißenden Reden und unbestreitbare mediale Präsenz ihm einen prominenten Platz in der Regie sicherten.

DIE ROLLE MARTIN LUTHER KINGS

King hatte eine im Grunde privilegierte Kindheit durchlebt. Als Sohn eines baptistischen Predigers zählte er zur schwarzen Mittelklasse und hatte

05 Vgl. Manfred Berg, *The Ticket to Freedom. Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner*, Frankfurt/M. 2006.

06 Vgl. Bobbitt (Anm. 1), S. 17f.

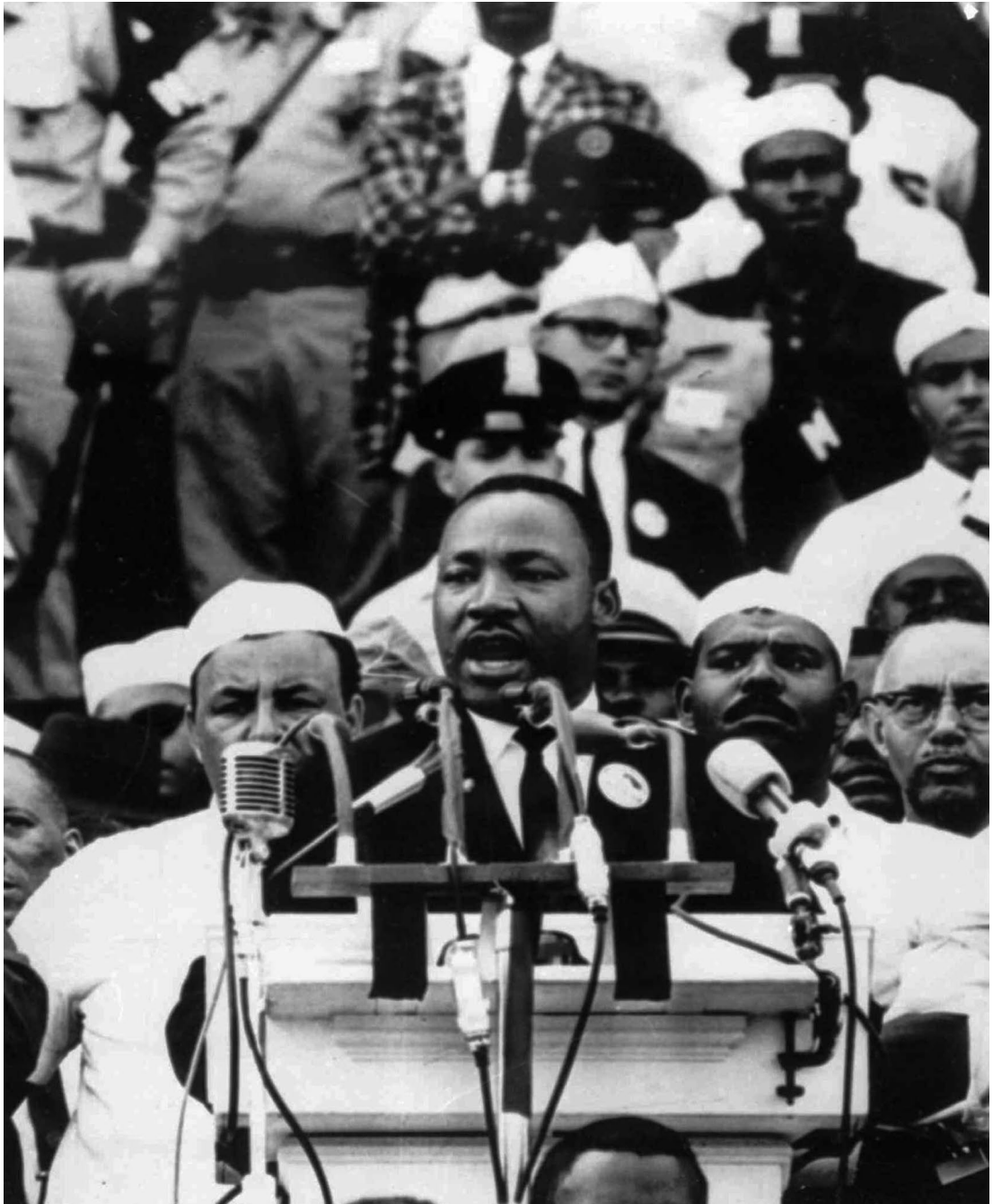
07 Vgl. Hansen (Anm. 2), S. 12.

08 Vgl. Bobbitt (Anm. 1), S. 2f.

09 Vgl. Hansen (Anm. 2), S. 17–25, Bobbitt (Anm. 1), S. 23ff.

10 Vgl. John D’Emilio, *Lost Prophet. The Life and Times of Bayard Rustin*, Chicago 2004; Nicole Hirschfelder, *Opposition as Process. The Case of Bayard Rustin*, Heidelberg 2014.

11 Vgl. Bobbitt (Anm. 1), S. 26–30.



Martin Luther King, Jr. während seiner „I Have a Dream“-Rede am Lincoln Memorial in Washington, D.C., 28. August 1963.

Quelle: picture alliance / ASSOCIATED PRESS

an überwiegend weißen Colleges und Universitäten im Norden eine solide, zeitgemäße theologische Grundausbildung erhalten. Nicht zuletzt über seine Dissertation hatte er erhebliches soziales Kapital akkumuliert. Allerdings war auch sein Leben von der strukturellen Gewalt des Segregationsregimes nicht unberührt geblieben, zumal sein Vater in seiner Jugend ein Lynching hatte miterleben müssen. Mitte der 1950er Jahre, mit dem von Rosa Parks ausgelösten „Montgomery Bus Boycott“, war King zum unbestrittenen Chef des SCLC aufgestiegen und hatte sich zu einem der bedeutendsten Köpfe der schwarzen Bürgerrechtsbewegung entwickelt, nicht zuletzt wegen seiner geschickt inszenierten medialen Präsenz. Dabei war er nicht unumstritten: Andere Geistliche, wie Fred Shuttlesworth oder Ralph Abernathy, sahen sich in den Hintergrund gedrängt, manche schwarze Frauen litten unter seinem Machismus, und viele junge Leute hatten in wachsendem Maße Probleme mit seinem rigiden Festhalten am Prinzip der Gewaltlosigkeit und seinen Vorstellungen von christlicher Nächstenliebe auch gegenüber den weißen Unterdrückern. Dennoch kam man um ihn als Hauptredner nicht herum, schon wegen seiner mitreißenden rhetorischen Fähigkeiten.¹²

Und King lieferte.¹³ Inhaltlich knüpfte er teilweise an Kennedys Ansprache nach den brutalen Polizeiatacken in Birmingham und an Mahalia Jacksons Gospelsong an, zusätzlich berief er sich auf die Emanzipationserklärung Abraham Lincolns aus dem Jahr 1863 und stellte sich selbst in dessen Tradition als neuer Moses der Schwarzen. Darüber hinaus baute er Standardelemente seiner Reden seit 1956 ein, die in seinem Manuskript gar nicht erst auftauchten, weil er sie frei beherrschte. Dazu zählten ausgerechnet die beiden bekanntesten Teile seiner Rede, die berühmte Traumsequenz, die der Rede ihren Titel gab, sowie die anschließende *Let Freedom Ring*-Passage, in denen er seinen Visionen für eine integrative Zukunft der USA Ausdruck verlieh.¹⁴ Nicht zufällig beschränkte sich die unmittelbare Reaktion vieler Zuhörer aus der Füh-

rungsriege der Bürgerrechtsbewegung darauf, festzustellen, es habe sich um eine typische Martin-Luther-King-Predigt gehandelt, wenn auch mit besonderem rhetorischem Schliff. Und in der Tat, King bot an diesem Tag nichts wirklich Neues, sondern eher eine Summe seiner bis dahin etablierten Ideenwelt.

Insofern markierte die „I Have a Dream“-Rede zugleich den Höhepunkt und den Anfang vom Ende der spezifischen Form der Bürgerrechtsbewegung der 1950er und frühen 1960er Jahre, die in der präsidentiellen Rhetorik John F. Kennedys ihr gleichfalls liberales, universalistisches und optimistisches Gegenstück fand. Die Ermordung beider Protagonisten, Kings und Kennedys, sollte ein unmittelbares Anknüpfen an diese Rhetorik für Jahrzehnte unmöglich machen. Bei allen inhaltlichen Ähnlichkeiten und Überschneidungen unterschieden sich King und Kennedy gleichwohl erheblich voneinander. Den Reden des Präsidenten merkte man bis in den Tonfall und die Akzentuierung des Englischen an, wie sehr ihn und seine Redenschreiber das geistige Klima der Eliteuniversitäten von Harvard, Yale und Princeton geprägt hatte, aber auch den Erfahrungshintergrund der irisch-katholischen Oberklasse Bostons. King verleugnete demgegenüber niemals seine Herkunft aus dem evangelikalen Pfarrhaus und sein geistliches Amt in einer Historically Black Church (HBC), ganz im Gegenteil. Seine Ansprachen, aber selbst seine Schriften, bezeugten immer den Pfarrer. Der effektgeladene, repetitive, stets die Gemeinde unmittelbar ansprechende und zur Antwort auffordernde Redestil waren typische Produkte dieser schwarzen Kirchlichkeit. King beherrschte ihn wie kaum ein anderer.

Dies schlug sich selbstredend immer wieder inhaltlich nieder. King war ein profunder, durchaus systematischer, wenn auch mitunter etwas eklektischer Synthetiker, dem es gelang, die liberale, neo-orthodoxe Theologie seiner akademischen Lehrer an der Boston University mit Elementen zeitgenössischer existentialistischer und personalistischer Philosophie zu verbinden. In einzelnen Äußerungen zog er sogar die Naturrechtslehre des mittelalterlichen Philosophen Thomas von Aquin für seine Argumente gegen die Rassensegregation als in sich ungerechtes positives Recht heran. Dies verknüpfte er mit einem genuin liberalen Weltbild, insbesondere dem tiefen Glauben an die Universalität der allgemeinen Menschen-

¹² Vgl. zur Biografie die sehr anregende Studie von Britta Waldschmidt-Nelson, *Gegenspieler. Martin Luther King – Malcolm X*, Frankfurt/M. 2000.

¹³ Vgl. Hansen (Anm. 2), S. 65–98 und allgemein Carolyn Calloway-Thomas/John Louis Lucaites (Hrsg.), *Martin Luther King and the Semantic Power of Public Discourse*, Tuscaloosa 1993.

¹⁴ Vgl. Hansen (Anm. 2), S. 172f.; Bobbitt (Anm. 1), S. 14f.

rechte und der historischen, bislang allerdings uneingelösten Menschheitsmission der USA im Namen von Freiheit und Gleichheit. Hier war die Schnittmenge mit Kennedy zweifellos am Größten. Für King stand indes die Idee im Vordergrund, dass die Unabhängigkeitserklärung des Sklavenhalters Thomas Jefferson und die Verfassung der USA primär bislang uneingelöste Verheißungen einer besseren Zukunft beinhalteten. Bis zu diesem Punkt stand seine politische Theologie unverkennbar in der Traditionslinie des weißen Mittelklasseprotestantismus. King jedoch verband diese Variante der Neo-Orthodoxie sowohl mit der Tradition des Sozialprotestantismus, des *social gospel*, als auch mit Elementen aus den Traditionen der HBCs.¹⁵

UNIVERSALISMUS OHNE „FARBENBLINDHEIT“

Insbesondere zwei Punkte aus dem schwarzen Evangelikalismus standen dabei im Vordergrund: Zum einen die Vision vom mosaischen Exodus, zum anderen die Notwendigkeit eines prophetischen Wächteramts der christlichen Kirche, wie man sie gleichfalls in der Theologie Karl Barths finden konnte. King sah sich selbst als Propheten einer neuen, besseren, friedlichen Welt der Gleichberechtigung und der sozialen Reform und berief sich bevorzugt auf die sozialkritischen alttestamentarischen Propheten Amos und Jesaja, während er die negative Tradition der puritanischen Jeremiade ablehnte. Überdies stilisierte er sich als neuer Moses, der das verheißene Land Kanaan oder Israel zwar erblicken, nicht aber mehr erleben würde. Gelegentlich referierte er auf Josua, der das auserwählte Volk einst ins Heilige Land geführt hatte. Seiner prophetischen Vision wiederum legte er universalistische Visionen des Neuen Testaments, allen voran des paulinischen Schrifttums, zugrunde. Nicht zufällig spielt der Rekurs auf Gal. 3²⁸, 1. Kor. 12¹³, Röm. 10¹² und Kol. 3¹¹ bei King eine zentrale Rolle. Dort geht es um die Aufhebung aller Unterschiede zwischen Freien und Sklaven, Heiden und Juden, Männern und Frauen in Christus. Diesen christlichen Universalismus verband King dann mit der spezifischen Erlöserfunktion der amerikanischen Schwarzen,

eine geschickte Art, Mythen des weißen Mittelklasseamerikas gewissermaßen umzudrehen und als verkürzende, selbstbezügliche Fehldeutungen zu entlarven.

Normalerweise sahen sich die Amerikaner gerade vor dem Hintergrund des Kalten Krieges als *redeemer nation*, als Nation, die andere, in Unfreiheit lebende Nationen befreit und erlöst. Während King den antikommunistischen Kontext dieser Vorstellung nicht aktiv infrage stellte, hielt er den Amerikanern gleichzeitig prophetisch die eigene Erlösungs- und Gnadenbedürftigkeit wie einen Spiegel vor das Gesicht. Damit aber gab er den Leiden der Schwarzen gerade angesichts der Brutalität im Süden einen vertieften, christlichen Sinn. Die Schwarzen brachten in ihrem gewaltlosen Widerstand das Versöhnungsoffer dar, das Gott mit seinem neuen auserwählten Volk in Beziehung setzen sollte. Aus diesem Opfer ergab sich die zukünftige Verheißung eines gleichberechtigten und von Nächstenliebe geprägten Miteinanders der „Rassen“ beziehungsweise ethnischen Gruppen. Erst dieses Opfer schuf die Grundlagen für die prophetische Verheißung eines neuen Israel, indem es Schwarze und Weiße in einem neuen amerikanischen Traum, einem Traum aller Amerikaner gleich welcher Hautfarbe, Klasse, sektionaler Herkunft oder Religion, verknüpfte und mithin sämtliche uneingelösten Wechsel der zivilreligiösen Heiligen Schriften (Unabhängigkeitserklärung und Verfassung) in die Realität eines ganz neuen Landes unter Gottes Herrschaft, das Königreich Gottes nämlich, überführte.¹⁶ Mit dem religionsübergreifenden Ansatz knüpfte King dann neuerlich an die liberale Theoriebildung der 1950er Jahre an, freilich mit einer eschatologischen Wendung. Mit der Trennung von Staat und Kirche in der US-Verfassung war dies problemlos zu vereinbaren, da das Gottesreich nach protestantischem Verständnis einerseits inwendig begann und andererseits nicht auf eine bestimmte kirchliche Institution beschränkt war, wie ja bereits die Unterscheidung zwischen *civitas dei* und *civitas terrena* im „Gottesstaat“ des Hl. Augustinus nahelegte.

Kings komplexes Gedankengut war auf Synthese, Ausgleich und Vermittlung angelegt, aber es griffe interpretatorisch erheblich zu kurz, darin lediglich einen Ausfluss des „weißen“ Liberalismus

¹⁵ Vgl. Michael Hochgeschwender, War Martin Luther King ein Linksevangelikaler? Eine historisch-theologische Untersuchung, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 23/2018, S. 288–304.

¹⁶ Siehe dazu Bobbitt (Anm. 1), S. 8–10, S. 101–122.

und Universalismus zu sehen.¹⁷ King war sich seiner Rolle als schwarzer Prediger vollkommen bewusst. Sein zweifellos vorhandener Universalismus, seine Bereitschaft zum Ausgleich und zur Vergebung, seine ganz prophetische Vision von Freiheit und Gleichheit beruhte gerade nicht auf einer postethnischen Farbenblindheit. Wie beim Hl. Paulus blieben Männer und Frauen, Griechen und Heiden, Freie und Sklaven auch in Christus das, was sie waren. Für King lösten sich die unterschiedlichen Erfahrungshintergründe von Schwarzen und Weißen, von Protestanten, Juden und Katholiken, von Südstaatlern und anderen Amerikanern nicht einfach wie durch ein Wunder auf, sondern sollten visionär, in versöhnter Verschiedenheit, zusammengeführt werden. Genauer: Jeder Mensch war Ebenbild Gottes, aber funktional und historisch auf eine je spezifische Weise. Insofern war für King der von modernen Interpreten gerne aufgetane Widerspruch von „weißer“ und „schwarzer“ Theologie wenig bedeutungsvoll. Beide gründeten auf der Lektüre der einen Bibel. Das protestantische Formalprinzip *sola scriptura* wirkte sich hier unmittelbar aus. Aber für Schwarze standen in dieser einen Bibel notwendig andere Dinge im Vordergrund als für Weiße, und daran würde sich auch zukünftig nichts ändern. Gleichzeitig hinderte dies Schwarze aber nicht daran, von Weißen zu lernen – und umgekehrt.

Zentrale soziale Referenzgruppe, das eigentliche „Wir“ seiner Reden, blieb für King indes „the American Negro“, ein Begriff, der in der Traumrede mehr als ein Dutzend Mal prominent vorkommt. Weder rekurrierte er auf eine farbenblinde Gesellschaft, die so tut, als existierten keinerlei Differenzen,¹⁸ noch auf den „African American“ der radikalen Bürgerrechtler, denen es wichtiger war, Differenz zu markieren, als die Gemeinsamkeiten der Kinder Gottes zu betonen. Die Schöpfungsordnungen von Volk und Ethnie blieben weiterhin gültig und wurden vom Reich Gottes bloß überformt, nicht aber aufgehoben – eine deutlich kulturpluralistische Wendung in Kings liberalem und theologischem Universalismus. Universal waren primär die Rechte

auf Freiheit, Gleichheit und Partizipation. Weder ein reiner Assimilationismus im Sinne einer Totalanpassung an die weiße Mehrheitsgesellschaft, noch ein schwarzer, nationalistischer Segregationismus standen demnach für King auf der Tagesordnung, sondern eine religiös-philosophisch legitimierte Integration auf der Basis prozeduraler und personaler Gleichheit der Kinder Gottes im Königreich Gottes, im Wissen um das jeweils eigene Erbe – was für den stolzen „Negro“ King letztlich die erlösende Akzeptanz des historischen Opfergangs der schwarzen Amerikaner im Allgemeinen, aber auch die christozentrische Hinnahme des eigenen, stellvertretenden Todes im Interesse der Gesamtheit bedeutete. King war also niemals ein devoter „Uncle Tom“, sondern propagierte ein sehr besonderes, in seiner religiösen Dimension kaum zu überbietendes Selbstbewusstsein, das jedoch außerhalb einer religiösen Rezeptionssphäre kaum reproduzierbar war.

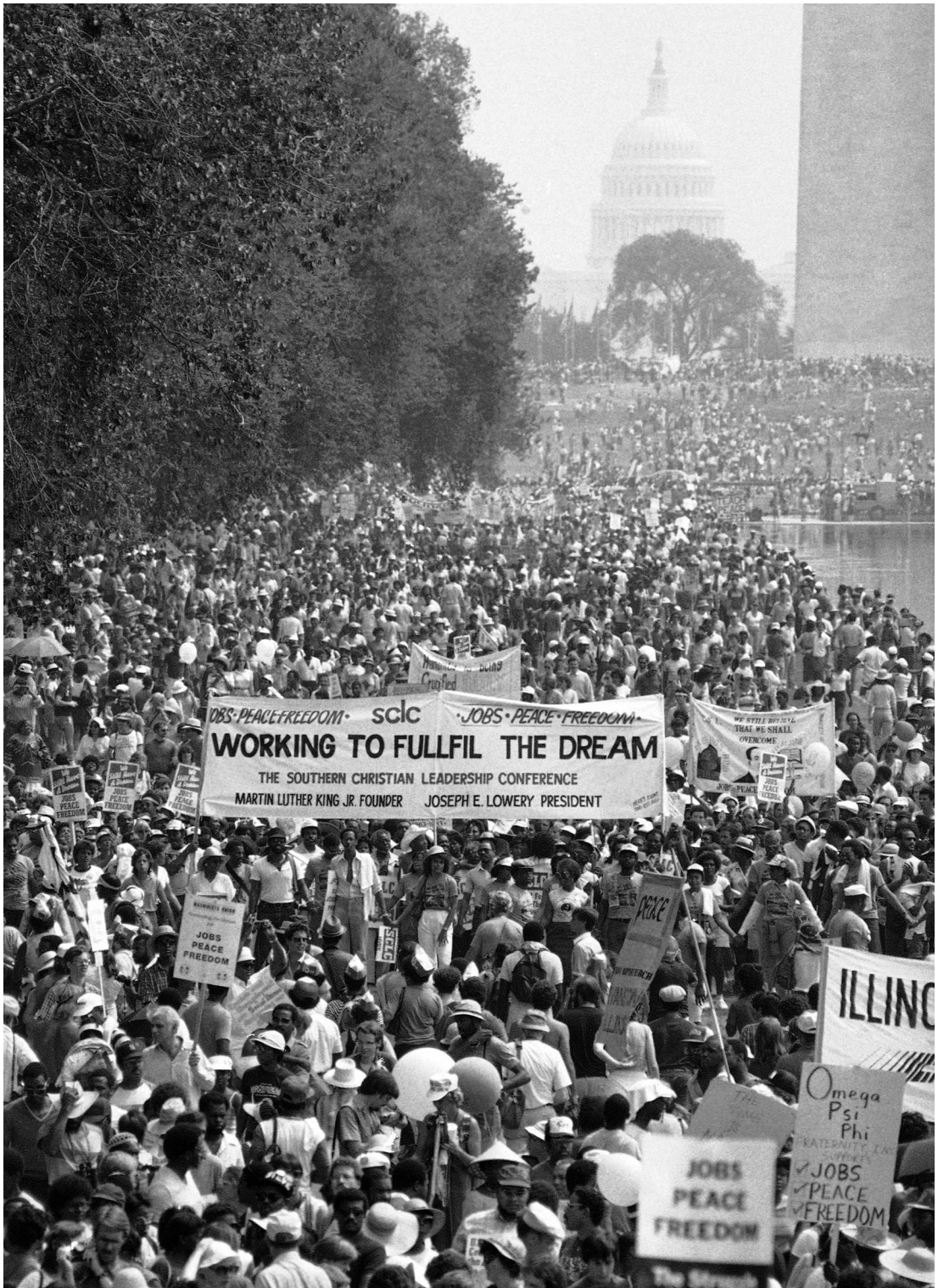
REZEPTION UND WIRKUNG

Diese Synthese aus neo-orthodoxer und evangelikaler Theologie sowie moderner Philosophie, aus akademischer Intellektualität und persönlicher Erfahrung vor dem konkreten Zeithintergrund der Jahre um 1960 ließ sich dementsprechend nicht dauerhaft durchhalten. King selbst rückte im Zuge des eskalierenden Vietnamkriegs und der offenkundig rassistischen Behandlung schwarzer Soldaten in Südostasien allmählich davon ab. Er wurde radikaler und näherte sich in Rhetorik und Forderungen an den schwarzen Nationalismus an. Insbesondere seine Kampagnen in Chicago scheiterten, weil die Strukturbedingungen schwarzen bürgerrechtlichen Aktivismus in den Industriemetropolen des Nordens und Mittelwestens ganz anders waren als im Süden. Der Martin Luther King von 1968, dem Jahr, in dem er ermordet wurde, war ein anderer als der von 1963, obwohl er an zentralen Topoi seines Denkens und Handelns, allen voran dem gandhistischen Prinzip der Gewaltlosigkeit, unbeirrt festhielt.¹⁹ Sowohl dieser Wandel als auch die Komplexität von Kings ursprünglicher Synthese trugen dann dazu bei, die Rezeption der Traumrede erheblich zu erschweren. Insbesondere ging in nahezu sämtlichen Rezeptionsstufen die theologische Tiefendimension von Kings Ansatz verloren.

¹⁷ Zu dieser Diskussion vgl. Fredrik Sunnemark, *Ring Out Freedom! The Voice of Martin Luther King, Jr. and the Making of the Civil Rights Movement*, Bloomington 2004, S. 8.

¹⁸ Vgl. ders., *An Inescapable Network of Mutuality. Discursivity and Ideology in the Rhetoric of Martin Luther King, Jr.*, Göteborg 2001, S. 260–309.

¹⁹ Zur Gandhi-Rezeption bei King vgl. Bobbitt (Anm. 1), S. 6.



Mitglieder der Southern Christian Leadership Conference gesellen sich am 27. August 1983 zu anderen Demonstranten am Reflecting Pool des Lincoln Memorial in Washington, D.C. – zwanzig Jahre, nachdem Martin Luther King, Jr. an derselben Stelle gesprochen hatte.

Quelle: picture alliance / ASSOCIATED PRESS | Ed Reinke

Erst einmal aber fand die Rede über den Tag hinaus kaum weitergehende Beachtung.²⁰ Sie war eben lediglich eine von vielen. Erst nach der Ermordung Kings im Jahr 1968 und dem nachfolgenden Prozess staatlichen und medialen Gedenkens rückte sie in den Vordergrund, um schließlich zu *der* Rede Kings schlechthin zu mutieren.²¹ Vor allem mit der Ritualisierung der Erinnerung durch den Martin Luther King Day als nationalem Feiertag bekam die Ansprache, insbesondere die Traumsequenz und die *Let Freedom Ring*-Sequenz, durch die permanente mediale Erinnerungsschleife ikonischen Charakter.²² Bald lernten amerikanische Schulkinder sie als Musterfall nationaler Rhetorik kennen. In einem weiteren Schritt wurde King zur dominierenden Figur, stellenweise zum einzigen Gesicht der schwarzen Bürgerrechtsbewegung.²³ Im Verlauf der 1970er bis 1990er Jahre wurde er schließlich in der Erinnerung weißer Liberaler und auch vieler Konservativer zu einer im Grunde harmlosen Gestalt, einem menschenfreundlichen, liberalen Universalisten,²⁴ der jegliche Gewalt strikt verwarf, und damit zum beliebten Gegenbild zu den radikalen, antiliberalen schwarzen Nationalisten und Segregationisten. Weder der späte, deutlich radikalere King, noch die Tiefe seiner theologisch-philosophischen Spekulationen wurden einbezogen.

20 Zur Rezeption und dem Erbe Kings siehe Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hrsg.), *Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis*, Weimar 2008; Britta Waldschmidt-Nelson/Marcia Chatelain/Sharon Monteith (Hrsg.), *Staging a Dream. Untold Stories and Transatlantic Legacies of the March on Washington*, Washington, D.C. 2015. Vgl. auch Hansen (Anm. 2), S. 167–206. Einzig der Direktor der Domestic Intelligence Division des FBI, William Sullivan, sah in einem Memorandum vom 30. 8. 1963 in King die größte Gefahr für die nationale Sicherheit der USA. Für den Hinweis danke ich Dr. Andreas Etges, LMU München.

21 Vgl. zum historischen Kontext der Folgezeit allg. James T. Patterson, *Restless Giant. The United States from Watergate to Bush v. Gore*, New York 2005; Philip Jenkins, *Decade of Nightmares. The End of the Sixties and the Making of Eighties America*, New York 2006; Robert V. Daniels, *The Fourth Revolution. Transformations in American Society from the Sixties to the Present*, New York 2006, S. 97–118; Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge 2011, S. 111–143.

22 Vgl. Hansen (Anm. 2), S. 212–215.

23 Vgl. Edward P. Morgan, *The Good, the Bad, and the Forgotten. Media Culture and Public Memory of the Civil Rights Movement*, in: Renee C. Romano/Leigh Raiford (Hrsg.), *The Civil Rights Movement in American Memory*, Athens 2000, S. 137–166.

24 Vgl. zum Verhältnis von Liberalismus und Rassismus die luzide Studie von Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism*, New York 2017.

Der Baptistenprediger stieg zum Leitbild eines im Grunde harmlosen, sozial stabilisierenden, postethnisch-farbenblinden Reformliberalismus auf.²⁵

Selbst jene schwarzen Politiker und Prediger, die unmittelbar aus seiner Bewegung hervorgingen, vermochten die Komplexität seiner Synthese nicht aufrechtzuerhalten. Wenn sich beispielsweise Jesse Jackson, der Anführer der demokratischen Regenbogenkoalition, in antisemitischen Äußerungen über Juden als „Hymies“ erging, mochte er rhetorisch formal noch so sehr an King anschließen, inhaltlich verfehlte er ihn. Noch schlimmer erging es King postum in den Kreisen der verschiedenen radikalen schwarzen Bewegungen,²⁶ von der Nation of Islam über die Black-Power-Bewegung, die Black Panther Party²⁷ bis hin zu den Antirassisten der Critical Race Theory und den Aktivisten von Black Lives Matter.²⁸ Sie alle verstanden ihn im Kern exakt so, wie ihn die reduktionistische Erinnerungskultur des weißen, liberalen Amerika medial verkaufte, nämlich als universalistischen Liberalen. Zusätzlich interpretierten sie die heiligen Texte der amerikanischen Zivilreligion nicht mehr als uneingelöstes Versprechen oder als Hoffnung auf eine bessere Zukunft, sondern als von Beginn an durch die Erb-

25 Vgl. das einschlägige Essay von David A. Hollinger, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York 1995.

26 Vgl. allg. Grace Elizabeth Hale, *A Nation of Outsiders. How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America*, New York 2011, S. 204–236; siehe auch Bobbitt (Anm. 1), S. 104–111.

27 Vgl. Franziska Meister, *Racism and Resistance. How the Black Panthers Challenged White Supremacy*, Bielefeld 2017.

28 Vgl. z. B. Ibram X. Kendi, *Gebrandmarkt. Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika*, München 2016; Ijeoma Oluo, *Das Land der weißen Männer. Eine Abrechnung mit Amerika*, Hamburg 2021; Wulf D. Hund, *Rassismus und Antirassismus*, Köln 2022²; Richard Delgado/Jean Stefancic, *Critical Race Theory. An Introduction*, New York 2012. Speziell zu Black Lives Matter vgl. Allen Devin (Hrsg.), *No Justice, No Peace. From the Civil Rights Movement to Black Lives Matter*, New York 2022; Christopher Cameron (Hrsg.), *Race, Religion, and Black Lives Matter*, Nashville 2021; Cedric Johnson, *The Panthers Can't Save Us Now. Debating Left Politics and Black Lives Matter*, New York 2022. Zu den historischen Kontexten vgl. Ulrike Heider, *Schwarzer Zorn und weiße Angst*, Frankfurt/M. 1996. Zur Kritik s. v. a. die formallogischen Analysen des neuscholastischen Philosophen Edward Feser, *All One in Christ. A Catholic Critique of Racism and Critical Race Theory*, San Francisco 2022, S. 71–98; John McWhorter, *Die Erwählten. Wie der neue Antirassismus die Gesellschaft spaltet*, Hamburg 2021; Sabine Beppler-Spahl (Hrsg.), *Schwarzes Leben, weiße Privilegien? Zur Kritik an Black Lives Matter*, Frankfurt/M. 2020.

schuld eines inhärenten, strukturellen Rassismus verdorbenes Ideologiekonstrukt weißer Suprematie. Interessanterweise adaptierten sie auf diese Weise einen ahistorischen Essentialismus, der auf dem Mythos des Uranfangs beruht und keine weitere historische Dynamik mehr zulässt, womit sich gerade postmoderne Antirassisten in Widerspruch zu ihrem neohistoristischen, antiessentialistischen Relativismus setzen. Ein Verständnis für Kings synthetisches Denken war und ist auf dieser Basis nicht zu gewinnen. Kings Ansatz wurde in einen schablonenhaften, manichäischen Dualismus von „schwarz“ und „weiß“ in einem sich wechselseitig ausschließenden Verständnis gepresst, er selbst als Chamäleon oder als angepasster „Onkel Tom“ denunziert, ja sogar selbst als Rassist kritisiert.²⁹

Wer immer sich fortan an King orientieren wollte, musste damit leben, zwischen der Skylla einer defizitären liberalen Erinnerungskultur und der Charybdis schwarzen, nationalistischen Unverständnisses zu navigieren. Am ehesten gelang dies Barack Obama,³⁰ der allerdings die religiöse Dimension von Kings Denken gleichfalls weithin ausblendete, obwohl er über Jeremiah Wright, den Pastor der Trinity United Church of Christ, nach agnostischen, säkular humanistischen Anfängen durchaus in einer – freilich radikalen – Lesart der Theologie der HBC religiös sozialisiert worden war. Daher ersetzte er die Opfertheologie und das prophetische Selbstverständnis Kings durch den impliziten und expliziten Verweis auf die vermittelnde Funktion seines eigenen „mixed-race“-Körpers.³¹ Von Kings Rhetorik übernahm er zuvörderst die liberalfortschrittsoptimistischen Konzepte von *hope* und *change* sowie den Verweis auf den dynamischen Charakter der US-Verfassung als Versprechen einer großartigen Zukunft. Obamas Denken war dabei stark von postethnischen Konzepten einer integrationistischen, farbenblinden Gesellschaft geprägt, stand also dem Liberalismus näher als sein Vorbild. Dies wurde intensiviert

durch Obamas Rückbezug auf Abraham Lincoln, Franklin D. Roosevelt, John F. Kennedy, Lyndon B. Johnson und sogar auf den notorisch optimistischen konservativen Visionär Ronald Reagan. Obama suchte dementsprechend Anschluss an die integrative, synthetische Kraft von Martin Luther King, aber auf Kosten von dessen genuin religiöser Motivik, die den eigentlichen Kern seiner Vorstellungswelt ausmachte.³²

Da Obama über ein eigenes, herausragendes rhetorisches Talent verfügt, konnte er dieses Defizit, das den gewandelten Zeitumständen geschuldet war, problemlos überspielen. Gerade der amerikanische Liberalismus hatte seit den 1960er Jahren eine intensive Säkularisierung durchlebt, die Kings Denken ähnlich verständnislos gegenüberstand wie der Antirassismus und der schwarze Nationalismus. Insofern beschränkt sich dessen zeitgenössische Rezeption derzeit eher auf rhetorische Annäherungen, wie man sie etwa auch bei der Vizepräsidentin Kamala Harris zu erkennen vermag. Martin Luther King, Jr. wird mit seiner synthetischen Kraft auf absehbare Zeit wohl ein Solitär bleiben.

²⁹ Vgl. Jonathan Rieder, *The Word of the Lord is Upon Me. The Righteous Performance of Martin Luther King, Jr.*, Cambridge 2008.

³⁰ Vgl. Morgan (Anm. 23), S. 129–166.

³¹ Vgl. dazu Jens Kabisch, *Innocent Nation. Barack Obama und die Politik der Authentizität*, Wien 2013.

³² Zum Niedergang der spezifisch schwarzen Religiosität in den USA siehe Curtis J. Evans, *The Burden of Black Religion*, New York 2008, S. 223–265.

MICHAEL HOCHGESCHWENDER

ist Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte, Empirische Kulturforschung und Kulturanthropologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

michael.hochgeschwender@lmu.de

POLITIK DER TRÄUME

Herrschaftseingebungen und Gemeinschaftsvisionen seit der Antike

Eva Marlene Hausteiner

Obwohl Politik vielen in erster Linie als das gilt, „was möglich ist“,⁰¹ ist die Geschichte des politischen Denkens zugleich eine Geschichte bedeutungsschwerer Träume, oder vielmehr: der Schilderung solcher Träume. Bereits alttestamentarische Traumbeschreibungen haben eine eminent politische Qualität – so etwa die Fähigkeit Josefs, mysteriöse Träume des ägyptischen Pharaos einer sinnvollen Deutung zuzuführen und damit als „Politikberater“ zu fungieren. In der Frühen Neuzeit entfalteten die prophetisch-warnenden Träume der Lucretia de León gewaltige politische Sprengkraft. Für moderne emanzipatorische Traumrhetorik wiederum ist Martin Luther Kings Rede vom „March on Washington“ 1963 emblematisch. Sie konturiert die Vision eines egalitären Zusammenlebens – und bekennt sich zum ambitionierten, wenn nicht utopischen Charakter dieser Vision: Sie ist immerhin fürs Erste nur ein Traum.

Trotz dieses roten Fadens der Traumschilderung, der sich durch die politische Ideengeschichte zieht, sind die Charakteristika und Funktionen dieser Sprech- und Schreibform aber kaum auf einen Nenner zu bringen. Eine universelle, überzeitliche Wirkungsweise des Träumens in der Politik oder gar des Sprechens über Träume im politischen Kontext existiert nicht. Umso aufschlussreicher ist es, zu analysieren, wie das Träumen unter verschiedenen politischen Bedingungen funktioniert – und in welchem Verhältnis es zu anderen Techniken imaginativer Horizonterweiterung im Politischen steht, etwa zu politischen Visionen und Utopien. Weshalb und wem also erzählen politische Akteure von ihren Träumen?

TRÄUME VON HERRSCHERN, TRÄUME VON HERRSCHAFT

Über einen langen Zeitraum sind politische Träume – zumindest im Kontext der kanonischen

Ideengeschichte von biblischer beziehungsweise griechisch-römischer Antike über das Mittelalter bis in die Renaissance – die Traumbeschreibungen mächtiger Individuen. Beim eingangs erwähnten, von Josef gedeuteten Pharaonentraum handelt es sich nur um ein besonders prominentes Beispiel unter vielen. Die Schilderung wichtiger handlungsleitender Träume gerade von Führungspersonen lässt sich darauf zurückführen, dass „ihre Träume als besonders authentisch angesehen wurden. Ihre Träume waren also von Interesse, weil ihre Chancen größer waren, entsprechender Träume teilhaftig zu werden.“⁰²

Der prophetisch-aktivierende Charakter politisch relevanter nächtlicher Eingebungen zieht sich als roter Faden bereits durch antike Traumschilderungen. Im 2. Gesang der Homerischen „Ilias“ schickt Zeus dem König Agamemnon einen trügerischen Traum, der ihm einen schnellen und sicheren Sieg über Troja verheißt und ihn so zum Angriff motiviert.⁰³ Im alttestamentarischen Buch des Propheten Daniel deutet der exilierte Seher einen allegorischen Traum des babylonischen Königs Nebukadnezar II. als Prophezie der Dynastien und Weltreiche – eine Grundlage für bis heute anhaltende Ideen der *translatio imperii*, also einer prädestinierten Abfolge von Weltreichen.⁰⁴ Nicht minder folgenschwer ist die Schilderung eines Traumes des römischen Kaisers Konstantin aus dem Jahr 312 n. Chr., überliefert von dem frühchristlichen Autor und kaiserlichen Berater Laktanz; der Traum habe Konstantin motiviert, unter dem Zeichen Gottes in die Schlacht an der Milvischen Brücke⁰⁵ zu ziehen und so nicht nur siegreich aus ihr hervorzugehen, sondern die Einführung des Christentums als römische Staatsreligion einzuläuten.⁰⁶

Diese besonders kanonischen, aus heterogenen Kontexten stammenden Beispiele verdeutlichen bereits drei Merkmale des politischen Traumes in der Antike:

1. Träume sind häufig als göttliche Kommunikation an Sterbliche konzipiert.
2. Berichtet werden in erster Linie Träume politischer Führungspersonen, also von Monarchen oder Feldherren.
3. Diese Herrscherträume drücken nicht etwa die Pläne oder Wünsche der träumenden Person aus, sondern stellen eine anleitende „Einbeziehung“ dar. Sie haben somit prognostischen, prophetischen und daran orientierten handlungsanleitenden Charakter.

Besonders aufschlussreich sind die in einem engeren Sinne politischen Schriften der römischen Antike. Immer wieder nutzen Autoren politischer Schriften das Erzählvehikel des Traumes: Innerhalb der rahmenden Handlung eröffnet die Traumschilderung eine weitere narrative Dimension. Sie greift weit in die Zukunft vor oder in ein imaginiertes Jenseits und sprengt damit den Horizont des Erwartbaren und Möglichen in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht. In der „Aeneis“ des Vergil spielen Träume eine zentrale Rolle – so zum Beispiel die Traumerscheinung Kassandras im 5. Gesang, die den Untergang Trojas prophezeit und die Verbrennung der griechischen Flotte fordert, aber insbesondere auch der Traum von Aeneas selbst im zweiten Buch. Am Vorabend der Zerstörung Trojas erscheint der getötete Hektor dem Protagonisten und rät ihm, die Hausgötter aus der alten Stadt fortzuschaffen – in eine neue, von ihm zu errichtende. Die Gründung Roms, über

das Vergil in dessen augusteisch-imperialen Blütezeit schreibt, ist also direkt auf die handlungsanweisende Weissagung aus dem Jenseits an einen künftigen Herrscher zurückzuführen.⁰⁷ Nicht aus imperial-kaiserzeitlicher, sondern aus republikanischer Perspektive spricht Cicero in seinem Hauptwerk „De re publica“ (54–51 v. Chr.) – und lässt die Abhandlung in einem Traumbericht gipfeln. Im einzig erhaltenen Teil des sechsten Buches schildert der Feldherr Scipio Aemilianus während des Dritten Punischen Krieges, ihm sei im Traum sein toter Großvater Scipio Africanus erschienen. Dieser habe ihm geweissagt, nur Männer, die staatspolitische Verantwortung übernehmen, würden einer kosmischen Vision der Himmelsphären teilhaftig. Irdischer Ruhm sei begrenzt, ein tugendhaftes Leben in republikanischer Pflicht aber werde mit Seligkeit belohnt.⁰⁸

Auffällig ist, dass in der Rezeption sowohl epischer Texte als auch politischer Abhandlungen gerade der römischen Antike den in epische Großnarrative eingepflegten Binnenträumen besondere Aufmerksamkeit zuteil wird; Traumszenen gelten mit großer Regelmäßigkeit als Schlüsselszenen. Der *somnium scipionis* wurde in seinen staats-theoretischen, narratologischen wie kosmologischen Implikationen von Petrarca über Johannes Kepler bis zu neueren Debatten um die Entstehung von Science Fiction in der Antike diskutiert, und beim von Vergil geschilderten Traum des Aeneas handelt es sich um nichts weniger als eine der zentralen Quellen römisch-imperialen Herrschaftslegitimation.⁰⁹ Wie der Althistoriker Gregor Weber gezeigt hat, ist die Rolle politischer Träume in der Antike damit eine fundamental andere als in der Moderne: Sie sind kein Ausdruck des individuellen Inneren oder gar, wie die psychoanalytische Traumdeutung nahelegt, des Unterbewussten, sondern sie enthalten Voraussagen und kluge Ratschläge, die den Träumenden durch den Traum zugänglich werden.¹⁰ Anders als in modernen Traumdeutungen, die nicht zuletzt dank ihrer psychoanalytischen Prägung Träume meist als Ausdruck individuell-innerer, unterbewusster Vorgänge verstehen, bean-

01 So zum Beispiel Angela Merkel 2019 zur begrenzten Reichweite eines geplanten „Klimapaketes“; siehe auch die häufig Otto von Bismarck zugeschriebene Definition von Politik als „Kunst des Möglichen“.

02 Gregor Weber, Träume und ihre Deutung. Kontinuitäten und Rezeptionen von der Antike zur Renaissance, in: Peer Schmidt/ders. (Hrsg.), Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock, Berlin 2008, S. 27–56, hier S. 45f.

03 Vgl. Homer, Ilias, 2. Gesang, Vers 6ff. (Übersetzung nach Johann Heinrich Voß, bearbeitet von Egon Gottwein).

04 Vgl. Heinz Thomas, *Translatio Imperii*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8., München 1997, S. 944ff.; Eva Marlene Hausteiner, Selbstvergleich und Selbstbehauptung: Die historische Imagination imperialer Eliten, in: Herfried Münkler/Eva Marlene Hausteiner (Hrsg.), Die Legitimation von Imperien. Motive und Argumente im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 2012, S. 15–33.

05 Konstantin besiegte dort seinen Rivalen Maxentius und wurde zum alleinigen Herrscher des römischen Westreichs.

06 Vgl. Nikolaus Staubach, *In hoc signo vinces*, in: Frühmittelalterliche Studien 1/2009, S. 1–52.

07 Vgl. Poulheria Kyriakou, *Aeneas' Dream of Hector*, in: *Hermes* 3/1999, S. 317–327.

08 Vgl. Karl Büchner, *Somnium Scipionis. Quelle – Gestalt – Sinn*, Wiesbaden 1976.

09 Vgl. Gregor Weber, *Politische Träume in der römischen Kaiserzeit. Deuter, Deutung und Verbreitung*, in: *Saeculum* 62/2012, S. 229–246.

10 Vgl. ebd., S. 231f.

sprechen die berühmten Elitenträume der Antike Faktualität: Sie werden geschildert als tatsächliche Traumerfahrungen mächtiger Personen, die überdies den epistemischen Status von solidem Wissen über Zukünftiges einnehmen – auch wenn dieses Wissen, wie im Fall des alttestamentarischen Pharaos und der Traumdeutung durch Josef, noch entschlüsselt werden muss.

Königliche Träume von großer politischer Relevanz durchziehen auch die mittelalterliche europäische Literatur – vom Rolandslied, das vier Träume Karls des Großen rekapituliert,¹¹ bis zum Nibelungenlied, in dem Krimhilds Traum von Siegfrieds Tod eine zentrale Stellung einnimmt.¹² Sukzessive aber werden auch „Normalsterbliche“ zu Vehikeln der Traumeingebung – so etwa Lucrecia de León, die im Spanien des 16. Jahrhunderts auf Grundlage nächtlicher Träume Invasionen und den Niedergang des Hauses Habsburg vorhersagte.¹³ Auch hier ist der Traum keineswegs Ausdruck individueller Psychologie, sondern die Träumenden sind Medien höherer Mächte – typischerweise göttlicher Entitäten, die auf die diesseitigen politischen Ereignisse einzuwirken versuchen. Kennzeichnend für vormoderne politische Träume scheint also gerade die Relativierung des Politischen zu sein: Es ist zentral genug, damit sich göttliche Mächte einmischen, steht aber gleichzeitig unter dem Vorbehalt ebendieser Einmischung. Heroen, Könige und Gründer sind keine innerweltlich frei entscheidenden und abwägenden Akteure, sondern sie sind teilweise durch Dritte zur Handlung ge- und verleitet. Dies jedenfalls ist die Botschaft der Traumüberlieferung in der – im weiteren Sinne – politischen Ideengeschichte von der Ilias bis zum Nibelungenlied.

VISIONEN ALS TRÄUME IN DER MODERNEN POLITIK

Auch wenn eine holzschnittartige Epochentrennung häufig in die Irre führt: Im politischen Denken der Moderne spielen Träume, insbesondere im Vergleich zur Vormoderne, eine stark gewandelte Rolle. Zurückzuführen ist das nicht nur auf die Entwicklung der säkularen, am Individuum

orientierten psychologischen Wissenschaft, sondern auch auf die Transformation von Politik: In der Moderne bildet sich zunehmend ein Politikbegriff heraus, der auf menschliche Gestaltbarkeit ebenso abhebt wie auf die Bedeutung langfristiger politischer Planung.¹⁴ Dieser gewandelte, kollektive Handlungsmöglichkeiten in den Vordergrund stellende Politikbegriff hat zur Folge, dass die Schilderung nächtlicher Traumeingebungen an Bedeutung verliert – nicht aber die Rede vom Träumen: Martin Luther Kings „I Have a Dream“-Rede kann als stellvertretend für eine Tendenz zur Traumerkundung gelten, hinter der kein nächtlicher Traum steht, sondern eine politische Zukunftsvorstellung, also: eine politische Vision.¹⁵

Die politische Moderne ist durchzogen von Visionen gesellschaftlicher Verbesserung und Fortschritt, die zu Mobilisierungszwecken gegenüber einem größeren Adressatenkreis kommuniziert werden. Sie produzieren „ein alternatives, potenziell hegemonial wirksames Gesellschaftsbild – eine Vorstellung von einem normativ wünschenswerten und technisch-organisatorisch funktionalen gesellschaftlichen Zusammenwirken der Individuen“.¹⁶ Im Falle Martin Luther Kings ist dies der Vorschlag einer von Gleichheit und Gerechtigkeit geprägten US-amerikanischen Gesellschaft, die den auch seit dem Ende der Sklaverei unüberwindbar scheinenden Rassismus sogar in Bundesstaaten wie Mississippi und Alabama ganz hinter sich lässt und damit die Versprechen von Vordenkern wie Abraham Lincoln einlöst; ganze acht Mal wiederholt King in seiner kurzen Rede die Formel „I have a dream“, und eingeleitet wird seine Rede vom Zuruf der Mitdemonstrantin und Gospelsängerin Mahalia Jackson: „Tell them about the dream, Martin!“¹⁷

¹⁴ Diese Aussage ist stark vereinfachend; aber trotz politischer Vorstellungen von Determinismus oder Kontingenz ist es in erster Linie die säkulare Abkehr von Vorstellungen göttlicher Prädestination und Bestimmung zugunsten eines politischen Handlungskonzeptes, das für die Politik der Moderne prägend ist.

¹⁵ Traditionell wird unterschieden zwischen nächtlichen Träumen und im Wachzustand auftretenden, oft spirituellen Visionen. Im Folgenden verwende ich den Begriff der „Vision“ abseits seiner religiösen Konnotation. Vgl. hierzu Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Freiburg 1989.

¹⁶ Georg Hubmann/Jakob Kappeler, *Fortschrittsidee und Politische Vision*, in: *Momentum Quarterly* 4/2014, S. 188–280, hier S. 238.

¹⁷ Zit. nach Stevie Chick, „She Told Martin Luther King: Tell ‘em About the Dream!“ *The Eternal Life of Gospel Singer Mahalia Jackson*, 19.5.2022, www.theguardian.com/music/2022/may/19/mahalia-jackson-martin-luther-king-al-sharpton.

¹¹ Vgl. Paul Edward Dutton, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln–London 1994.

¹² Jerold C. Frakes, *Kriemhild's Three Dreams. A Structural Interpretation*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 113/1984, S. 173–187.

¹³ Vgl. Richard L. Kagan, *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Oakland 1995.

Völlig andere politische Visionen wurden und werden ebenfalls emphatisch als „Träume“ kommuniziert: Wladimir Iljitsch Lenin, charismatischer Orator und Agitator, berichtet in seiner zentralen Frühschrift „Čto delat'?“ („Was tun?“) aus dem Jahr 1902 – also lange vor den sozialistischen Revolutionen und der Gründung der ersten Staatsduma 1905 – von seinem Traum (*mečta*) einer politischen Bewegung, die sich über ganz Russland erstreckte und damit endlich wie ein „gewaltiger Blasebalg“ revolutionäre Kraft entfalten könne.¹⁸ Den nihilistischen Philosophen Dmitri Iwanowitsch Pissarew zitierend, lobt Lenin die Rolle mutiger Visionen in der Politik: „Wäre der Mensch aller Fähigkeit bar, in dieser Weise zu träumen, könnte er nicht dann und wann voraus-eilen, um in seiner Phantasie als einheitliches und vollendetes Bild das Werk zu erblicken, das eben erst unter seinen Händen zu entstehen beginnt, dann kann ich mir absolut nicht vorstellen, welcher Beweggrund den Menschen zwingen würde, große und anstrengende Arbeiten auf dem Gebiet der Kunst, der Wissenschaft und des praktischen Lebens in Angriff zu nehmen und zu Ende zu führen. (...) Der Zwiespalt zwischen Traum und Wirklichkeit ist nicht schädlich, wenn nur der Träumende ernstlich an seinen Traum glaubt“, so Pissarew in „Fehlgriffe eines unausgereiften Denkens“.¹⁹ „Träume solcher Art“, fährt Lenin fort, „gibt es leider in unserer Bewegung allzuwenig. Und schuld daran sind hauptsächlich diejenigen, die sich damit brüsten, wie nüchtern sie seien und wie ‚nahe‘ sie dem ‚Konkreten‘ stünden (...)“.²⁰ Lenin kontrastiert also explizit einen falsch verstandenen politischen Realismus, der sich auf das vermeintlich Mögliche beschränkt und damit un kreativ wird, mit einer von mutigen Träumereien geleiteten und erst dadurch zur Revolution fähigen politischen Avantgarde.

Mit der Rahmung der eigenen Zukunftsvorstellung als Traum – also genau genommen: mit der Metaphorik des Träumens²¹ – bekennen sich politische Redner*innen einerseits zu der ambitionierten, unrealistischen, geradezu phantastischen Qualität ihrer Vision. Andererseits

reaktivieren sie aber auch die Semantik der höheren Botschaft: Ihre „Träume“ sind gerade nicht nächtliche Verarbeitungen individueller unterbewusster Wünsche und Ängste; vielmehr rufen sie die oben erläuterte vormoderne Semantik des Traums als prophetische Wissensgebung ab, auch wenn diese eigentlich als psychologisch überholt gilt.

Darauf weist etwa auch die nicht allein spirituelle, sondern ganz konkret christliche Aufladung von Kings Rede hin. Der Baptistenpastor entwirft seine Rede im Stil einer Predigt und durchwebt sie mit Bibelziten und -anspielungen – so etwa in der Schlusspassage („all of God's children, Black men and white men, Jews and Gentiles, Protestants and Catholics“),²² die direkt an den Brief des Paulus an die Galater angelehnt ist („Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu.“).²³ Es ist eine politische Vision im Gewand der Prophezeiung, die King offeriert.

Wenn das Traumhafte in der modernen Politik also vor allem zum rhetorischen Überzeugungs- und Überhöhungsvehikel wird, so bleibt die Frage nach der inhaltlichen Substanz der vermittelten Visionen offen: Was genau wird von modernen Rhetoriker*innen als Trauminhalt transportiert? Bei den politischen Visionen der Moderne handelt es sich um ambitionierte, fortschrittsorientierte Zukunftspläne, die bewusst über das direkt Machbare und Mögliche hinausgehen.²⁴ Sie sind aufs Engste verwandt mit einem dritten Typus politischer Imagination: der Utopie. Utopien sind politische und gesellschaftliche „Phantasiebilder“, die die eigene Gegenwart mittels einer positiven Kontrastfolie kritisieren und Lösungsvorschläge anbieten.²⁵ Klassischerweise handelt es sich bei dem resultierenden utopischen Entwurf um einen konsistenten Gesamtplan, der sowohl politisch-institutionelle als auch soziale und ökonomische Aspekte berücksichtigt. Wenig-

18 Wladimir I. Lenin, Was tun?, in: ders., Werke, Bd. 5, Berlin 1955, S. 528.

19 Zit. nach ebd., S. 529.

20 Ebd.

21 Behauptet wird nämlich nicht eine tatsächliche nächtliche Eingebung, sondern eine Vision, die vergleichbare traumartige Qualitäten hat.

22 Martin Luther King, „I Have a Dream“, Volltext z. B. hier: www.npr.org/2010/01/18/122701268/i-have-a-dream-speech-in-its-entirety.

23 Galater 3:28, Textbibel des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Emil Kautzsch/Carl Heinrich Weizsäcker, Tübingen 1899.

24 Vgl. Hubmann/Kappeler (Anm. 16).

25 So Richard Saage in Anlehnung an Norbert Elias. Richard Saage, Plädoyer für den klassischen Utopiebegriff, in: Erwägen, Wissen, Ethik 3/2005, S. 291–298, hier S. 291.

ger im Vordergrund steht dagegen der Weg hin zur Utopie: Denkbarkeit und Machbarkeit haben Priorität, nicht aber die direkte Umsetzbarkeit.²⁶ Ideengeschichtlich finden sich politische Utopien lange in sogenannten „utopischen Staatsromanen“, deren erstes wichtiges Beispiel, Thomas Morus’ „Utopia“, 1516 veröffentlicht wurde – in Romanen also, in denen ein Protagonist das ideale Staatsgebilde in all seinen Facetten erkundet und der Leser*innenschaft vorstellt. Utopien sind also politische Visionen besonders konsequenter Art: Von einer festen normativen oder ideologischen Perspektive aus skizzieren sie eine bessere politische, gesellschaftliche und ökonomische Ordnung²⁷ – und erzählen von ihr als zeitlich oder räumlich entrückt,²⁸ aber nicht als unerreichbar. Utopien erscheinen nicht einzelnen Individuen im Traum, sondern sind intersubjektiv nachvollziehbar, rational und planvoll.

TRAUM, VISION UND UTOPIE

Wie eng Traum, Vision und Utopie miteinander verwoben sind, illustriert ein gut 130 Jahre alter US-amerikanischer Text. Edward Bellamys Roman „Looking Backward: 2000–1887“ erzählt die Geschichte des Bostoners Julian West, der versehentlich aus dem Jahr 1887 in die Zukunft reist und sich dort mit einer sozialistischen Utopie vertraut macht. Im Boston des Jahres 2000 herrscht gesellschaftliche Gleichheit innerhalb einer globalen Föderation; die Menschheit hat eine Industriegesellschaft ohne Armut hervorgebracht, die effizient, aber ohne Ausbeutung von Mensch oder Umwelt funktioniert. Das zentrale Motiv des Romans ist jenes des Traumes: Der Protagonist „verschläft“ 113 Jahre unter Hypnose und wöhnt sich nach seinem Erwachen im neuen Boston erst in einem Traum; in der neuen Realität glücklich eingewöhnt, befürchtet er, aus die-

²⁶ Vgl. den Entwurf der drei Kriterien „desirability“, „viability“ und „achievability“ des Philosophen Erik Olin Wright, die dieser zur Analyse von Utopien und sogenannten „Realutopien“ in Stellung bringt. Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*, London–New York 2010, S. 20 ff.

²⁷ Neben den zahlreichen sozialistischen Utopien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gibt es z. B. durchaus auch libertäre Utopien, wie sie die russisch-US-amerikanische Autorin Ayn Rand entworfen hat.

²⁸ Nützlich ist die Unterscheidung zwischen Raum- und Zeitutopien – also zwischen Utopien, die an einem weit entfernten oder unbekanntem Ort lokalisiert sind, und solchen, die in einer mehr oder weniger weit entfernten Zukunft angesiedelt sind.

ser wiederum zu erwachen und sich ins Jahr 1887 zurückgeworfen zu finden: „I had but dreamed of that enlightened and care-free race of men and their ingeniously simple institutions, of the glorious new Boston with its domes and pinnacles, its gardens and fountains, and its universal reign of comfort.“²⁹ Dies aber stellt sich wiederum als Traum heraus; am Ende bleibt die Bostoner Sozialutopie durchaus erreichbare Wirklichkeit, auch wenn sie aus jeder vernünftigen Perspektive als zu schön, um wahr zu sein, erscheint. Mit dieser als Traum missverständlichen utopischen Vision erreichte Bellamy in Folge der Veröffentlichung des Romans eine atemberaubende politische Wirkmächtigkeit. Neben einer Flut an Repliken, Parodien und Bekräftigungen des vorgeschlagenen Gesellschaftsmodells gründeten sich mindestens 165 „Nationalist Clubs“ (auch „Bellamy Clubs“ genannt), die es sich zum Ziel setzten, den Romaninhalt in gelebte Wirklichkeit zu überführen; Bellamy selbst wurde zur Führungsfigur des „Nationalist Movement“, das sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts allerdings langsam und auch in Konkurrenz zur „Populist Party“ auflöste.

Bellamys Roman wird häufig als frühes Beispiel des Genres Science Fiction bezeichnet, aber auch als Exempel einer politischen Utopie: Er liefert eine dichte und stimmige Beschreibung eines (in diesem Fall: zeitlich) weit entfernten gesamtgesellschaftlichen, politischen wie ökonomischen Idealzustandes – in Form einer persönlichen „Begehung“ nach dem Vorbild Morus’. Bezeichnend ist die kunstvolle Verwobenheit von Traum, Vision und Utopie in Bellamys Text: Die an sich große argumentative Stringenz des utopischen Plans wird traumartig eingefasst, wodurch die normative Botschaft weniger streng und imperativ wirkt.

Die Rahmenhandlung einer höchst unwahrscheinlichen Zeitreise führt den Erzähler zur Entdeckung, Annahme und schließlich zur emphatischen Bekräftigung einer politischen Vision, die aus Sicht der 1880er Jahre gleichzeitig in weiter Ferne, andererseits aber auch in vorstellbarer zeitlicher Nähe erscheint.

„Looking Backward“ verkörpert so die klassisch moderne Gemengelage aus Traum, Vision und Utopie: Im Vordergrund steht das politische Leitbild, das normativ beziehungsweise ideologisch fundiert ist – im Falle Bellamys also ein

²⁹ Edward Bellamy, *Looking Backward: 2000–1887*, hrsg. von Matthew Beaumont, Oxford 2007, S. 180.

stimmiges sozialistisches Gesellschaftskonzept; es dominiert die Sicht auf Politik als Raum aktiver und planvoller politischer Gestaltung. Gleichzeitig ist die Zeitreise- beziehungsweise Traumrahmung ein narratives Vehikel, um den auf den ersten Blick illusorischen Charakter der Utopie einzuräumen und die schwierige Frage nach dem Weg zur Realisierung zu suspendieren.

Träume und Traumschilderungen sind in der modernen Politik also durchaus weiterhin präsent und wirkmächtig. Sie sind aber nicht mehr von einem transzendenten oder prophetischen Anspruch begleitet; moderne politische Träume sind keine Eingebungen. Vielmehr schildern politische Akteure ambitionierte politische Visionen utopischer Reichweite – und „verpacken“ diese Schilderungen als Träume, um ihre Phantastik und scheinbare Unmöglichkeit anzuerkennen und sie sogleich zu transgredieren: Gute Politik, so die Botschaft bekennender Träumer*innen von Bellamy über Martin Luther King bis hin

zu Jeremy Rifkin,³⁰ bedarf horizontsprengender, ambitionierter Pläne.

Helmut Schmidts Bonmot aus den 1980er Jahren, wonach Visionen ärztlicher Behandlung bedürfen, ist damit in der politischen Gegenwart keineswegs unangefochten. Diese Vorsicht gegenüber überambitionierten Veränderungen der politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Realität speist sich aus dem Erfahrungshintergrund der ideologischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die von vielen Beobachter*innen mit dem Utopiegehalt der Totalitarismen in Verbindung gebracht wurden. Doch die Evokation des politischen Traumes – gerade, wenn kollektive Visionen für eine bessere, gemeinschaftlichere Zukunft gemeint sind – beharrt dagegen auf der Möglichkeit und dem kritischen Wert des Phantastischen.

EVA MARLENE HAUSTEINER

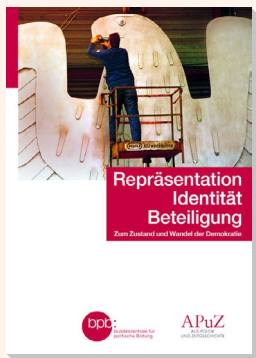
ist Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

eva.hausteiner@fau.de

30 Vgl. Jeremy Rifkin, *The European Dream. How Europe's Vision of the Future Is Quietly Eclipsing the American Dream*, New York 2004.

APuZ
EDITION

Zum Wieder- und Weiterlesen



2022
Bestell-Nr. 10871



2022
Bestell-Nr. 10799



2021
Bestell-Nr. 10751



2021
Bestell-Nr. 10714

Hier bestellen
oder kostenfrei herunterladen

bpb.de/
shop



INTERVIEW

„ICH GLAUBE AN EINEN GERMAN DREAM DER VIELEN“

Ein Gespräch über „Integration“, deutsche Debatten – und deutsche Träume

mit *Düzen Tekkal*

Wovon träumen Sie, wenn Sie von einem besseren Deutschland träumen? Was ist Ihr „German Dream“?

– Eigentlich ist mein persönlicher „German Dream“ das Leben, das ich leben darf. Weil ich weiß, dass das nie selbstverständlich war. Aber weil ich den German Dream kollektiv definiere, geht es eben nicht nur um den singulären, individuellen German Dream, sondern ich träume von einem Deutschland, in dem dieser Traum für alle möglich ist – egal, welchem Geschlecht der- oder diejenige angehört, welcher Religion oder welcher Nationalität. Dass wir da noch einen langen Weg vor uns haben, ist klar, aber trotzdem möchte ich an diesem kollektiven gemeinsamen Traum festhalten. Ich glaube an einen „German Dream der Vielen“ in einer diversifizierten Gesellschaft, in der jede/r Vierte mittlerweile „Zuwanderungsgeschichte“ hat. Es geht also um einen gemeinsamen, kollektiven Traum – und das ist ja tatsächlich nichts typisch Deutsches.

Warum, glauben Sie, ist das so?

– Der Künstler Heinz Mack sagte mal in einem Interview: „Dunkel muss es sein in Deutschland. Ich wollte aber ins Helle.“ Wir tun uns gesamtgesellschaftlich in Deutschland leider immer noch schwer damit, ins Helle zu gehen. Ich glaube, dass zum Gelingen einer Gesellschaft neben der Problempertzeption und -beschreibung auch eine gehörige Portion Optimismus, Übermut und auch Träume gehören – ohne die Probleme dadurch kleinzureden. Daran muss ich heute, einen Tag nach der Oscarverleihung, oft denken – und daran, was der Oscarpreisträger Ke Huy Quan, der für seine Rolle in „Everything Everywhere All at Once“ ausgezeichnet wurde, in seiner berührenden Dankesrede gesagt hat: „Träume sind etwas, an das man glauben muss. Ich habe meinen fast aufgegeben. An alle da draußen: Bitte haltet an euren Träumen fest.“

Warum erzähle ich das? Weil es so ein Moment war, in dem ich mich daran zurückerinnerte, warum ich die Bil-

dungsinitiative German Dream damals ins Leben gerufen habe. Damals habe ich mir die Frage gestellt: Warum reden wir eigentlich so wenig über unseren German Dream? Über das, was klappt, über das, was gelingt in dieser Gesellschaft. Ich fand es bedrückend, dass stattdessen der Begriff der „German Angst“ es in den weltweiten Sprachgebrauch geschafft hat, der ein vermeintliches Deutschland der Grenzen und Mauern beschreibt – und in dem ich mich überhaupt nicht wiederfand. Durch die Oscarverleihung bin ich wieder daran erinnert worden. Ke Huy Quan wurde als Sohn chinesischer Eltern in Vietnam geboren, ist 1978 mit seiner Familie vor dem Vietnamkrieg geflohen, als er gerade einmal acht Jahre alt war, und ist dann mit seinem Vater und fünf weiteren Geschwistern in einem Flüchtlingslager in Hongkong gelandet. Nachdem seine Familie 1979 in die USA immigrieren durfte, hat er irgendwann seinen Weg gemacht. Aber das war kein gradliniger Weg, es war schwierig für ihn, er ist immer wieder an Grenzen gestoßen. Er bekam unter anderem wegen seiner Herkunft und seines Akzents oft keine Engagements – und nun ist er genau dafür mit dem Oscar ausgezeichnet worden. Er selbst sagte in seiner Dankesrede, dass es solche Geschichten eigentlich nur im Film gibt. Wir müssen uns aber auch um diejenigen kümmern, die keinen Oscar gewinnen. Meine Freundin Azadê Peşmen sagt immer: Mein „German Dream“ ist „German Mittelmäßigkeit“. Es geht gar

nicht darum, immer Höchstleistungen zu erbringen, sondern darum, so akzeptiert zu werden, wie man ist – so „viel“, so kulturell bereichernd oder auch so „anders“, wie man ist.

Warum gibt es diesen sprichwörtlichen „amerikanischen Traum“, während wir uns mit dem deutschen so schwertun?

– Das hat sicher auch mit unserer spezifisch deutschen Geschichte zu tun. Wenn man ein solches Menschheitsverbrechen wie den Holocaust begangen hat, dann ist das etwas, an das wir uns immer erinnern müssen. Aber es geht natürlich auch um die Lehren aus dem „Nie wieder“. Und dazu gehört für mich neben der Erinnerungs- und Gedächtniskultur auch, eine Gesellschaft zu bauen und zu schaffen, die gegen solche Entmenschlichungen immunisiert ist. Dafür brauchen wir Narrative darüber, was es heutzutage bedeutet, deutsch zu sein. Und diese Narrative müssen wir selbst entwickeln. Wenn wir das nicht tun, hinterlassen wir Leerstellen, die von religiösen Extremisten, Rassisten, Faschisten und Antisemiten gefüllt werden, die definieren wollen, was Deutschland ist. Solche Leerstellen sind gefährlich. Wir müssen sie selbst besetzen und uns zutrauen, sie zu füllen. Ich glaube, dass wir uns noch immer nicht genügend zutrauen, zu sagen: Ja, es gab in unserer Geschichte Entmenschlichung, es gibt Dinge, an die wir ein Leben lang erinnern müssen – und trotzdem müssen wir auf diesen Trümmern leben und eine Gesellschaft bauen. Auch ich als Bürgerin dieser Gesellschaft, die keine autochthon deutschen Vorfahren hat, fühle mich mitverantwortlich für

das, was hier passiert ist – und auch dafür, diese Form der Entmenschlichung in Zukunft zu verhindern.

Viele sagen ja, der „American Dream“ sei mittlerweile eine Legende, weil er seine Aufstiegsversprechen nicht mehr einlöst. Der „German Dream“, wie wir ihn verstehen, geht weit über diese sozioökonomische Frage hinaus. Der größte „Resilienzmuskel“ nutzt nichts, wenn man permanente und strukturelle gesellschaftliche Ausgrenzung erfährt. An diesen Strukturen müssen wir rütteln, zum Beispiel durch die Weiterbildung von Bildungs- und Lehrkräften. Dort müssen wir ansetzen in einer Gesellschaft, die sich diversifiziert und verändert und die mit einer Parallelität von Krisen konfrontiert ist, die neue Probleme hervorbringt. Die Zusammensetzung der Schülerschaft etwa verändert sich, und darauf müssen auch Lehrkräfte und Schulen reagieren. Wir haben in deutschen Schulklassen mittlerweile viele Kinder aus der Ukraine, russischstämmige Kinder, Kinder aus Syrien, dem Irak und aus vielen anderen Ländern. Das sorgt für ganz neue und andere Dynamiken. Was wir mit unserer Initiative „German Dream“ versuchen, ist, dort behertzt hineinzugehen und mit Wertedialogen, Gesprächen mit Zeitzeugen und den ganz konkreten Werten der freiheitlich demokratischen Grundordnung deutlich zu machen, dass es keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Privileg ist, in Frieden, Selbstbestimmung und Sicherheit zu leben.

Das versuchen wir zu vermitteln, indem wir ganz konkret am Lebensalltag der Schülerinnen und Schüler teilnehmen.

Jeden Tag findet an einer deutschen Schule ein solcher Wertedialog statt. Dabei machen wir die Erfahrung, dass wir die Attraktivität von „Bildung als Recht“ viel stärker hervorheben müssen. Wenn ich beispielsweise an Afghanistan denke, wo es Geschlechterapartheid gibt und wo das Menschenrecht auf Bildung Frauen und Mädchen verwehrt wird, nur weil sie Mädchen und Frauen sind, dann zeigt das, dass dieses Thema nach ganz oben auf die Agenda gehört. Dieses Recht auf Bildung müssen wir verteidigen – hier und anderswo.

Welche Rechte, welche Werte und Normen gehören für Sie noch zu einem solchen Narrativ einer lebenswerten Gesellschaft? Was macht diese für Sie aus?

– Wir brauchen als Gesellschaft einen gemeinsamen Nenner, der über das Grundgesetz hinausgeht. Ein Commitment, ein Bekenntnis, das tagtäglich vorgelebt wird. Dazu gehört für mich, dass wir fest auf dem Boden des Grundgesetzes stehen und jedweden „-ismus“ verurteilen. Das betrifft neben dem Rassismus und dem Antisemitismus auch den religiösen Extremismus und den Islamismus, bei denen wir uns lange Zeit gescheut haben, ihn klar und deutlich anzusprechen, weil wir nicht in eine falsche Ecke gestellt werden wollten. Wir müssen aber gerade an die schmerzhaften Themen herangehen: an den sekundären Antisemitismus, den autochthon deutschen, den israelbezogenen. Es ist wichtig, sich dieser Probleme anzunehmen. Das dürfen wir nicht den „bösen Zwillingen“ überlassen, den religiösen Extremisten und

den Rassisten. Das haben wir als Gesellschaft auch gar nicht nötig. Wenn wir Themen und Probleme nicht ansprechen, sie schönreden oder relativieren, werden sie nur noch größer. Wir müssen hier die Diskussion und auch die Konfrontation suchen.

Schulen sind ja kein „lebensleerer Raum“, sondern sie sind gekoppelt an Lebensrealitäten. Damit sich diese Lebensrealitäten nicht entkoppeln, müssen wir gerade die jungen Menschen in ihrer Lebenswirklichkeit abholen. Und die hat viel mit „Identitätsthemen“ zu tun. Wenn wir es schaffen, aus der Tatsache der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft einen identitätsstiftenden Faktor zu machen – nicht den alleinigen, aber einen unter vielen –, dann wäre allein das schon sehr wertvoll. Wir hören oft in unseren Wertedialogen: „Aber wenn ich afrikanische Wurzeln habe oder türkische oder kurdische oder arabische – dann kann ich ja nicht deutsch sein.“ Diese Gleichzeitigkeit zuzulassen, ohne ein schlechtes Gewissen oder das Gefühl zu haben, man „versündige“ sich an der Herkunftskultur – da brauchen wir eine Kultur des Wandels. Denn machen wir uns nichts vor: Natürlich ist es so, dass Menschen mit sichtbarer Migrationsgeschichte andere Diskriminierungserfahrungen machen als Menschen ohne Migrationsgeschichte. Wenn ich mich gar nicht gewollt fühle, dann geht es mir eben nicht so leicht über die Lippen, zu sagen: Ich gehöre zu dieser Gesellschaft. Wir können diese diskriminierenden Strukturen nur überwinden, wenn ein „Gewolltsein“ auch vorgelebt wird.

Wie genau lassen sich diese Diskriminierungsstrukturen aufbrechen? Welche Akteure sind hier besonders gefragt? „Die Politik“? Die Schule? Das Elternhaus?

– Wir alle! Es ist wichtig, dass wir nicht mit dem Finger auf andere zeigen, sondern uns ganz persönlich die Frage stellen, welchen Teil wir selbst dazu beitragen können, der Entstehung von Feindbildern etwas entgegenzusetzen. Wir alle haben Vorurteile, da bin ich mir ganz sicher. Letztlich geht es um eine rassismuskritische Gesellschaft, die nicht im Schwarz-Weiß-Denken steckenbleibt, sondern auf die Grautöne achtet; die nicht in Stereotypen denkt, sondern sich der Lebenswirklichkeit der Menschen zuwendet. Gerade junge Menschen, die Rassismuserfahrungen machen, müssen die Möglichkeit haben, darüber zu sprechen und sich darüber auszutauschen. Bei unseren Bildungsprogrammen haben wir schon den Eindruck, dass sich in einem sicheren Gesprächsumfeld oft Resonanzräume öffnen, in denen Menschen sich trauen, über ihre Marginalisierungserfahrungen zu sprechen. Ich selbst hatte viele Jahre Probleme damit, über solche nicht so schönen Erfahrungen zu reden, weil ich mich und andere damit verschonen wollte, aber auch das Gefühl hatte, ich kann das der Gesellschaft nicht zumuten. Das ist häufig das Problem von Rassismus: Er beschämt denjenigen, der zum Opfer von Rassismus wird. Dabei müsste der Täter beschämt sein für das, was er tut.

Diese Form von Unrecht müssen wir durchbrechen, indem wir eine Kultur implementieren und vorleben, in der es in

Ordnung ist, über diese Dinge zu sprechen. Das kann man aber nicht von oben oktroyieren, es muss von unten kommen. Es muss aus der Gesellschaft, aus der Zivilgesellschaft heraus entstehen. Ich fände es schwierig, wenn man versuchen würde, diese Kultur politisch „von oben“ zu erzwingen. „German Dream“ ist ein Lebensgefühl, eine Bewegung – das kann man nicht verordnen. Es ist gewissermaßen das Gegenteil von „Leitkultur“. Bei der geht es immer nur darum, wer wem was sagt. Die Zeiten, in denen die Mehrheitsgesellschaft der Minderheitsgesellschaft erklärt, wie diese Gesellschaft funktioniert, sind aber zum Glück vorbei. Das gilt auch für das Thema „Integration“. Die Frage ist ja: Wen will man wohinein integrieren? Das ist im Übrigen nicht nur eine Frage von Migration, sondern gilt zum Beispiel auch für jene Menschen in Ostdeutschland, die nach 1990 vielleicht auch an der ein oder anderen Stelle „Integrationschwierigkeiten“ hatten, weil sie sich abgehängt fühlten oder auch heute noch fühlen. Dieses Gefühl, nicht dazugehören, lässt sich nicht auf Herkunft oder Nationalität reduzieren. Das sind soziale Herausforderungen, und die sind oft sehr, sehr ähnlich.

Ist denn „Integration“ überhaupt der richtige Begriff, wenn wir über die Probleme sprechen, die Sie gerade umrissen haben? Seit den „Silvesterkrawallen“ ist wieder viel davon die Rede – was halten Sie von dieser „Integrationsdebatte“?

– Ich finde die Debatte einerseits wahnsinnig überholt und gleichzeitig erschreckend, dass sie immer noch so gut funktio-

niert. Wenn der Migrationshintergrund nur dann zum Vordergrund wird, wenn es Probleme gibt, dann habe wiederum ich ein Problem damit. Das heißt nicht, dass man irgendwen aus der Verantwortung entlassen soll – wer Mist baut, muss auch dafür belangt werden, völlig egal, wo die Person herkommt. Aber da verlaufen die Trennlinien doch nicht entlang der Herkunft! Es sind doch besonders die Ladeninhaber mit Migrationswurzeln, die unter den Krallen gelitten haben. Dieser Vorstellung muss man mit aller Vehemenz entgegenwirken. Es ist doch nicht der Name, der darüber entscheidet, wie jemand drauf ist! Wenn wir das glauben, finden wir uns ganz schnell erneut in einer Gesellschaft der Feindbilder und Entmenschlichungsszenarien wieder.

Das bedeutet nicht, irgendwas schönzureden oder über Probleme zu schweigen. Aber diese konkreten Probleme sind bei den Sozialarbeitern vor Ort doch viel besser aufgehoben, die Tausendmal besser wissen, was man konkret tun kann. Die Zeiten, in denen man über den „Clash of Cultures“ auf Stimmenfang gehen kann, sollten eigentlich vorbei sein. Auf jeden Fall müssen wir solchen Versuchen etwas entgegenzusetzen. Ich glaube, dass Parteien, die sich nicht darum bemühen, Personen gleich welcher Couleur einzubinden, mittelfristig im Wettbewerbsnachteil sein werden. Das gleiche gilt für die Wirtschaft: Es ist erwiesen, dass Unternehmen mit größerer Diversität innovativer und erfolgreicher sind. Wir brauchen diese Menschen. Wir können gerne im Ausland nach Fachkräften Ausschau halten, wir sollten uns parallel dazu

aber auch um unsere eigenen Fachkräfte kümmern und sollten nicht vergessen, die Potenziale auszuschöpfen, die gewissermaßen auf der Straße liegen. Es gilt, das Beste aus unseren Möglichkeiten herauszuholen und nicht das Schlechteste.

Was müssten, was könnten Zuwanderer und Zuwanderungsgesellschaft besser machen?

– Ich glaube, die eigene Kraftanstrengung kann einem niemand abnehmen. Man muss schon auch selbst dazu bereit sein, sich auf den Weg zu machen und sich für seine Rechte einzusetzen. Aber diese Selbstverständlichkeit wird konterkariert, wenn der Name darüber entscheidet, ob jemand dazugehört oder nicht. Es geht darum, sich aufeinander zuzubewegen. Nur so gelingt „Integration“, wenn man dieses Wort denn weiter verwenden möchte. Es geht darum, Geschichten sicht- und hörbar zu machen. Und das sollten nicht immer nur die Geschichten sein, die negativ besetzt sind. Wir müssen mehr darüber sprechen, was gelingt. Denn tatsächlich gelingt vieles deutlich besser als oft behauptet wird. Wenn es aber „Integrationsunwillen“ gibt, wenn ich diesen Rechtsstaat mit Füßen trete oder wenn ich seine Werte verachte, dann muss ich mich auch selbst hinterfragen, ob dieses Land für mich wirklich infrage kommt und das richtige für mich ist. Die Feinde der Demokratie bedrohen alle Personen unserer offenen Gesellschaft, sie bedrohen auch die angekommenen Migranten, das sollten wir nicht vergessen. Unsere Werte heißen Freiheit, Selbstbestimmung und Gleichberechtigung – wenn jemand diese Werte nicht

teilt, dann greift er damit uns alle an, nicht nur die autochthone deutsche Gesellschaft.

Man hat zunehmend das Gefühl, dass diese Gesellschaft nach den vielen Krisen und Herausforderungen der vergangenen Jahre – Finanzkrise, Fluchtdebatte 2015, Corona, jetzt der Krieg in der Ukraine – zerstrittener, uneiniger und gespaltener ist denn je.

Teilen Sie diesen Eindruck – und was könnte man dagegen tun?

– Ja, aber das ist eigentlich kein schlechtes Zeichen. Sondern es ist positiv, dass über diese Fragen gestritten wird, gerade dann, wenn alle „an einem Tisch sitzen“, wie der Soziologe Aladin El-Mafaalani immer sagt. Der gemeinsame Kuchen wird dadurch nicht kleiner, sondern größer. Und trotzdem habe ich vollstes Verständnis für die Krisenmüdigkeit vieler. Die Parallelität der Krisen kann überfordern. Letztlich geht es hier aber vor allem um das Menschenbild, das wir von uns selbst und von anderen haben: Dass wir in der Lage sind, zu unterscheiden, wer Opfer und wer Täter ist. Dass wir uns darüber klar werden, wer wir sein und wie wir uns verhalten wollen. Dass wir unseren „Menschlichkeitsmuskel“ trainieren. Dass wir genauso empathisch sind mit den Menschen in der Ukraine wie mit den Menschen in Syrien, dem Irak oder Afghanistan. Das schließt sich ja nicht gegenseitig aus. Eine „Opferkonkurrenz“ darf es hier nicht geben. Die gibt es immer dann, wenn willkürlich Unterschiede zwischen Menschen gemacht werden und strukturell benachteiligt wird. Das zu verhindern, ist die Aufgabe von Staat und Gesellschaft gleichermaßen.

Streit und Konflikt können also durchaus auch positive Effekte für die Demokratie haben. Gibt es Grenzen des produktiven Streits? Wo hören Toleranz und Pluralismus auf?

– Da bin ich ganz beim Philosophen Karl Popper: Keine Toleranz der Intoleranz! Wir müssen die Dinge nicht über uns ergehen lassen. Wenn rote Linien übertreten werden, wenn jemand, der Entmenschlichung erfahren hat, selbst entmenschlicht, dann sind diese Grenzen erreicht beziehungsweise überschritten. Ich versuche schon, immer wieder Diskursräume zu öffnen, so viel und so weit wie möglich. Aber mit Verfassungsfeinden zu diskutieren, ergibt für mich keinen Sinn. Wir haben nur begrenzte Ressourcen zur Verfügung, und da müssen wir uns schon genau überlegen, welche Kämpfe sich zu kämpfen lohnen und welche nicht. Choose your battles! Es ist Teil meiner Lebenserfahrung als Menschenrechtsaktivistin, dass es sich nicht lohnt, nach den „toxischen Geschenken“ zu greifen, bei denen nichts zu gewinnen ist. Man muss in solche Debatten gehen, in denen noch nicht alles festgefügt ist, wo noch etwas zu verändern ist. Dort hineinzugehen lohnt sich.

Ein Kern der Bildungsarbeit von „German Dream“ sind die vorhin schon angesprochenen Wertedialoge. Wie muss man sich die vorstellen?

– Mittlerweile hat sich das so ein bisschen zu „Rent a Wertedialog“ entwickelt, was mich sehr freut. Schulen, Schulleiter, Schüler und Eltern melden sich bei uns und sagen: Wir hätten gerne einen Wertedialog zu ei-

nem bestimmten Thema, etwa zum Krieg in der Ukraine, zum Thema Antisemitismus, zum Thema Gleichberechtigung und Frauenrechte, zu Afghanistan. Wir haben mittlerweile Hunderte sogenannte Wertebotschafter in ganz Deutschland, die für solche Dialoge in die Schulen gehen. Das sind zum Teil Menschen, die sehr bekannt sind und die man aus der Öffentlichkeit kennt – Schauspieler, Künstler, Musiker, Politiker, Sportler –, aber auch die unbesungenen Alltagshelden, die mir besonders lieb sind. Diese Wertebotschafter gehen in die Schulen, stellen sich dort vor und erzählen von ihrem individuellen, aber auch von ihrem kollektiven „German Dream“. Und darüber, wo sie selbst Grenzen erfahren haben.

Dieser Austausch hat nach unserer Erfahrung einen hohen Impact, weil er nicht nur auf diese eine Begegnung angelegt ist, sondern langfristiger. Zum Beispiel machen wir auch ganze Projektwochen zu einem bestimmten Thema. Vor allem geht es bei diesen Dialogen aber darum, welche Sorgen die Schüler bewegen. Was haben sie zu erzählen? Was wollen sie teilen, was wollen sie mal loswerden? So entsteht über diesen Dialog hinaus ein Mehrwert für alle Beteiligten. Was interessant ist: Jeder Wertedialog ist anders. Man kann ihn im Vorfeld nicht wirklich planen, sondern er entwickelt sich im Gespräch. Natürlich gibt es bestimmte Themen, mit denen die Schulen auf uns zukommen und sagen: Wir haben dieses und jenes Problem, was könnt Ihr uns hier raten? Dann überlegen wir, welcher Wertebotschafter zu diesem Thema gut passen

würde. Wir haben zum Beispiel Leon Goretzka als Wertebotschafter gewinnen können, der ja ein ganz neuer Typus von Fußballer ist: mit politischer Haltung und einem Verständnis für die Relevanz von Menschenrechten. Früher hätte man gesagt, dass Politik im Sport nichts verloren hat. Das hat sich wahnsinnig gewandelt. Und wenn dann jemand wie Leon Goretzka sagt, „Bildung ist mir wichtig und ich habe alles gegeben, um dieses Abitur zu machen, auch wenn es vielleicht nicht das beste von allen war“, dann macht das einen wahnsinnigen Eindruck auf die Schüler. Da können wir uns den Mund fusselig reden, das hat nicht denselben Wert, wie wenn jemand wie Leon Goretzka das anhand seines persönlichen Lebenswegs sagt. Die authentische Vita dieser Wertebotschafter animiert und motiviert die Schüler extrem. Was wir daraus gelernt haben: Wir brauchen mehr „Role Models“, die nah an den Biografien der Schülerschaft sind, die vielleicht auch mal ähnlich aussehen oder einen ähnlichen sozialen Hintergrund haben.

Gibt es Themen, die in diesen Wertedialogen immer wieder aufkommen, die für die Schülerinnen und Schüler besonders drängend sind?

– Ja, das sind tatsächlich Themen wie gesellschaftlicher Zusammenhalt und Identität. Und dann, interessanterweise auch bei autochthon deutschen Kindern und auch bei Lehrern, die Fragen: Was darf ich sagen? Darf ich was sagen? Darf ich mich am Diskurs beteiligen? Bei uns dürfen ja auch Deutsche Wertebotschafter werden

(lacht). Das klingt jetzt etwas provokant, aber ich will damit sagen: Für uns war von Anfang an klar, dass unsere Initiative für alle zugänglich sein muss. Denn natürlich gibt es den „German Dream“ auch für autochthon deutsche Kinder, die aus schwierigen sozialen Verhältnissen kommen, vielleicht Klassismus erlebt haben, die sozial abgehängt waren – und dann aber vielleicht als erste in der Familie einen akademischen Bildungsabschluss machen. Auch das ist ein „German Dream“, und der hat eben nicht nur etwas mit Herkunft zu tun.

Weitere häufig aufkommen- de Themen sind Feindbilder, Entmenschlichung, Ab- und Ausgrenzung (auch innerhalb der Migrantenmilieus), Rassismus in allen möglichen Abstufungen und Antisemitismus. Dazu Fragen wie: Wie konfrontiere ich Dinge, die mich stören? Und das Thema Gleichberechtigung spielt immer eine große Rolle, auch, was sexuelle Identitäten und gleichgeschlechtliche Liebe betrifft. Das „normale Leben“ findet eben auch in Schulräumen statt, und es ist immer wieder erstaunlich, wie weit die Kids da sind.

Ist es in einem solchen Dialog schwierig, solch abstrakte Prinzipien wie Freiheit, Gleichheit oder Gleichberechtigung auf die Lebenswirklichkeiten der Schülerinnen und Schüler runterzuberechnen?

– Nein. Das passiert gewissermaßen automatisch, weil in diesen Dialogen ja Menschen zusammenkommen, die ihre Geschichte erzählen. Als ich selbst in einem meiner Wertedialoge von meinen Erfahrungen im Irak berichtete, sagte

eine Schülerin zu mir: „Wenn ich das in den Medien lese, dann glaube ich das nicht. Aber wenn Du mir das jetzt erzählst, dann verstehe ich das, dann kann ich nachvollziehen, was dort passiert.“ Eine andere sagte: „Ich wusste das alles gar nicht. Ich hatte auch keine Ahnung, wer die Jesiden sind.“ Und als wir sie fragten, was das Gespräch bei ihr verändert hat, antwortete sie: „Das hat mich in meinem Menschenbild erweitert.“ Das fand ich wahnsinnig stark. Wenn man diese Empathie, diesen „Menschlichkeitsmuskel“ in diesen Dialogen ein bisschen trainieren kann, dann ist schon viel gewonnen.

Wir leben in einer Zeit, in der es sehr viele Fragen, aber wenige Antworten und Sicherheiten gibt. Das macht etwas mit der Seele, das macht was mit den Menschen. Wir sind in gewissem Sinne sehr verwöhnt in Europa, weil wir uns unserer individuellen Rechte immer sehr sicher waren. Doch plötzlich sind wir konfrontiert mit Kriegen, die immer näher zu rücken scheinen. Kriegsangst ist übrigens auch gerade ein großes Thema in den Wertedialogen und die Frage, wie ich mit diesen Kriegsängsten umgehen kann. Zugleich zeigen gerade die Schüler ein hohes Maß an Aktivismus, indem sie etwa demonstrieren gehen und ihre Interessen artikulieren. Auch bei Fridays For Future geht es letztlich ja um Menschenrechte. Und darum, sich gegenseitig zu bereichern und zu inspirieren.

Welches Land wird die Bundesrepublik in zehn Jahren sein? Werden wir ein Land sein, das Ihrem „German Dream“ nähergekommen ist?

– Mit Sicherheit. Wenn ich sehe, was sich in den vergangenen Jahren schon alles zum Besseren verändert hat und dass plötzlich Dinge möglich werden, die man früher nicht für möglich gehalten hätte, dann bin ich optimistisch. Aber es geht vor allem um die nächste Generation. Meine Mutter hat mich erzogen mit dem Satz: „Wenn alle 100 Prozent geben, dann müsst ihr 200 Prozent geben.“ Ich will in einer Gesellschaft leben, wo wir alle gleich viel oder gleich wenig geben müssen. Und ich will stolz sein auf ein Land, das sich für menschenwürdige Verhältnisse weltweit einsetzt, das Menschen aufnimmt, die in Not sind, und das für Menschenrechte hier und anderswo eintritt. Da müssen wir uns im internationalen Vergleich schon heute nicht verstecken – und wo wir diesem Anspruch nicht gerecht werden, werden wir das auch in Zukunft kritisieren.

Das Interview führte Sascha Kneip am 13. März 2023.

DÜZEN TEKKAL

ist Politikwissenschaftlerin, Autorin, Journalistin und Filmemacherin. Zusammen mit ihren Schwestern gründete sie 2015 die Menschenrechtsorganisation HÁWAR.help e. V. Kooperationspartner ihrer 2019 gegründeten Bildungsinitiative „German Dream“ ist neben anderen auch die Bundeszentrale für politische Bildung. www.germandream.de

ESSAY

SCHÖNE NEUE ARBEITSWELT

Sara Weber

Wie wir heute arbeiten, macht uns krank. Wir sehen, dass sich Arbeit wandelt: Sie wird immer mehr, immer invasiver, immer anstrengender. Wenn wir nicht aufpassen, dann bekommen wir nur noch mehr von dem, was uns nicht guttut. Deshalb müssen wir für gute Veränderung sorgen: Arbeit und Wirtschaft müssen aus ihrem aktuellen Kontext gerissen und wieder neu aufgestellt werden. Gemeinsam haben wir die Chance, eine neue Arbeitswelt zu bauen, die besser funktioniert – für uns alle. Wir müssen es nur tun.

WAS WÄRE, WENN WIR ALLE WENIGER ARBEITETEN?

Löst die Viertagewoche all unsere Probleme? Das ist eine Frage, die sich Menschen in immer mehr Ländern stellen. Die Viertagewoche, das wäre doch was! Großflächig angestoßen wurde diese Diskussion von der Fondsgesellschaft Perpetual Guardian in Neuseeland, die sechs Wochen lang getestet hat, wie das eigentlich funktionieren würde. Die Beschäftigten arbeiteten nur noch an vier Tagen in der Woche, bei gleicher Bezahlung, 32 Stunden pro Woche statt 40. Das Ergebnis: Die Angestellten waren produktiver und weniger gestresst. Der Umsatz blieb stabil, die Kosten wurden reduziert, weil weniger Energie verbraucht wurde. Win-Win-Win. Der Test war so erfolgreich, dass die Arbeitszeit permanent reduziert wurde.

Andrew Barnes, Gründer von Perpetual Guardian, verschrieb sich damals dem Ziel, noch mehr Menschen von der Viertagewoche zu überzeugen. Er gründete die Organisation 4 Day Week Global mit, die weltweit Tests zur verkürzten Wochenarbeitszeit organisiert. Zum Beispiel in Großbritannien: Dort haben von Juni bis November 2022 mehr als 3000 Beschäftigte aus über 70 Unternehmen und 30 Branchen das Modell getestet. Dieses bislang weltgrößte Experiment zur Viertagewoche wird von Wissenschaftler*innen begleitet, um belastbare Ergebnisse zu erhalten.

Die ersten Reaktionen sind positiv: Lisa Gilbert, Mutter eines Sohnes und pflegende Angehörige ihrer Eltern, nennt den zusätzlichen freien Tag „phänomenal“: Endlich könne sie ihr Wochenende genießen. Sie könne freitags alle anstehenden Aufgaben erledigen und habe dann mehr Zeit für ihre Familie.⁰¹ Auch in anderen Ländern wird mit der Arbeitszeit experimentiert: Spanien, Kanada und Südafrika testen ebenfalls, ob die Viertagewoche für sie funktionieren kann. In Litauen dürfen Eltern von Kindern unter drei Jahren ihre Arbeitszeit bei voller Bezahlung von 40 auf 32 Stunden reduzieren. In Japan empfiehlt die Regierung, dass Unternehmen ihren Angestellten erlauben sollten, nur noch vier Tage pro Woche zu arbeiten. Firmen wie Microsoft und Yahoo tun das bereits.

Als leuchtendes Beispiel für kürzere Arbeitszeiten wird immer wieder Island genannt. Island hat mehrere Jahre lang mit 2500 Menschen in über 100 Arbeitsstätten getestet, wie sich eine reduzierte Arbeitszeit auf Menschen und Wirtschaft auswirkt. Guðmundur D. Haraldsson ist Vorstandsmitglied bei Alda, der Association for Sustainable Democracy, die gemeinsam mit dem Thinktank Autonomy die Ergebnisse des Tests veröffentlicht hat.⁰² Haraldsson beschäftigt sich seit der Finanzkrise mit Arbeitszeiten. Damals wurde in Island diskutiert, ob nicht alle mehr arbeiten oder später in Rente gehen sollten. Also ungefähr das, was gerade auch in Deutschland diskutiert wird. Haraldsson fand diese Diskussionen seltsam: „Warum sollten wir mehr arbeiten, wenn wir mehr und bessere Technologie haben? Das macht doch keinen Sinn.“

Dass kürzere Arbeitszeiten viele positive Effekte haben, war auch das Ergebnis des Tests in Island – der eigentlich aus zwei Tests bestand. 2015 startete die Stadtverwaltung in der Hauptstadt Reykjavík den ersten Test: In einem Servicezentrum und in einem Jugendamt wurde die Arbeitszeit bei einem Teil der Belegschaft von 40 Stunden auf 35 oder 36 Stunden gekürzt. Das

Gehalt blieb gleich. In den nächsten fünf Jahren wurden mehr und mehr Beschäftigte in den Test einbezogen, zum Beispiel Mitarbeiter*innen in Kindergärten oder Heimen für Menschen mit Behinderung. Das zeigte, dass verkürzte Arbeitszeiten nicht nur in Büros und Verwaltungen funktionieren, sondern auch in anderen Bereichen. Parallel – ab 2017 – startete ein zweiter Test bei der isländischen Regierung. Am Ende waren ungefähr 1,3 Prozent der isländischen Beschäftigten an den Tests beteiligt.

Die Ergebnisse waren eindeutig: Die Menschen waren weniger gestresst, hatten mehr Energie und konnten mehr Zeit mit Familie, Freund*innen, Sport und Hobbys verbringen. Auch zu Hause war es weniger stressig, es blieb mehr Zeit für den Haushalt, und Männer in heterosexuellen Beziehungen übernahmen mehr Sorgearbeit. Gleichzeitig blieben die Produktivität sowie das Serviceangebot in der Arbeit gleich hoch oder nahmen sogar zu. Wie genau das ausgestaltet wurde, unterschied sich je nach Arbeitsplatz: In Kitas beispielsweise gingen Angestellte nach einem rotierenden System früher in den Feierabend. Dies war möglich, weil die Kinder nach und nach abgeholt wurden, später am Tag also weniger Betreuungskräfte vor Ort gebraucht wurden. In einigen anderen Fällen mussten zusätzliche Fachkräfte eingestellt werden, etwa um Schichten im Gesundheitswesen weiterhin füllen zu können. Hierfür fielen zwar Kosten an, diese waren aber mit umgerechnet knapp 30 Millionen Euro pro Jahr überschaubar.⁰³

Der Test in Island war so erfolgreich, dass mittlerweile fast alle Menschen in Island kürzere Arbeitszeiten haben oder ihnen diese vertraglich zustehen. Dass die Arbeitszeit langfristig reduziert wurde und dass die Tests überhaupt stattgefunden haben, haben die Isländer*innen ihren starken Gewerkschaften zu verdanken. Fast alle Beschäftigten in Island – zwischen 85 und 90 Prozent – sind Mitglieder in Gewerkschaften, die sich hier klar auch als politische Akteure verstehen. Sie haben in den 1970er Jahren die 40-Stunden-

Woche durchgesetzt und die gesetzlich verankerte Elternzeit eingefordert. Sie verhandeln über Gehalt und Arbeitsbedingungen, und sie unterstützen ihre Mitglieder, wenn diese krank werden, ausgebrannt sind oder finanzielle Probleme haben.

Auch wenn gegenwärtig die meisten Menschen in Island 35 oder 36 Stunden pro Woche arbeiten, ist das vermutlich noch nicht das Ende des Arbeitskampfes. Mittelfristig glaubt Haraldsson, dass die 32-Stunden-Woche das Ziel sein sollte.

WAS WÄRE, WENN ARBEIT WIRKLICH GLEICHBERECHTIGT WÄRE?

Wie wenig gleichberechtigt die Arbeitswelt ist, sehen wir besonders schnell, wenn wir auf die Daten über Frauen schauen. Natürlich zeigen sie nicht die ganze Wahrheit: Geschlecht ist nicht binär, sondern hat mehr Facetten. Andere Faktoren von Diversität werden komplett ausgeblendet. Aber dafür lässt sich mit dem Vergleich Frau-Mann einfach rechnen. Beide Gruppen stellen mehr oder weniger die Hälfte der Bevölkerung und die Hälfte der Erwerbstätigen.

In Deutschland machen Frauen weniger als 30 Prozent der Führungskräfte aus. Schaut man in die obersten Führungsetagen der großen Konzerne – also dahin, wo am meisten Geld und Macht konzentriert ist –, sieht es noch viel krasser aus. In den Vorständen der 160 börsennotierten Unternehmen in Deutschland lag der Frauenanteil im September 2021 bei unter 15 Prozent. Ungefähr die Hälfte dieser Großkonzerne hat gar keine Frau im Vorstand. Man spricht hier vom „Thomas-Kreislauf“: Thomas stellt Thomas stellt Thomas ein – es ist der häufigste Name in deutschen Börsenvorständen. Es gibt mehr Thomasse und Michaels in den Vorständen als Frauen.⁰⁴

In den Aufsichtsräten der 160 börsennotierten Unternehmen liegt der Frauenanteil mittlerweile bei rund einem Drittel – der Quote sei Dank.⁰⁵ Zur Frauenquote für Aufsichtsräte kam 2021 eine Quote für Vorstände hinzu. Hat ein Vorstand mehr als drei Mitglieder, muss mindestens ein Posten an das unterrepräsentier-

01 Vgl. Anna Cooban, *How the World's Biggest Four-Day Workweek Trial Run Changed People's Lives*, 1.8.2022, <https://edition.cnn.com/2022/08/01/business/4-day-work-week-uk-trial/index.html>.

02 Vgl. *Autonomy, Going Public: Iceland's Journey to a Shorter Working Week*, Reykjavik 2021, https://autonomy.work/wp-content/uploads/2021/06/ICELAND_4DW.pdf.

03 Vgl. ebd.

04 Vgl. Allbright Stiftung (Hrsg.), *Aufbruch oder Alibi?*, Berlin 2021, www.allbright-stiftung.de/s/AllBright-Bericht-Herbst-2021_Aufbruch-oder-Alibi_.pdf.

05 Vgl. ebd.

te Geschlecht vergeben werden. Die Quotenregelungen gelten allerdings nur für ungefähr 100 Konzerne. 3500 weitere Unternehmen müssen sich Zielgrößen setzen, um den Frauenanteil in Aufsichtsräten, Vorständen und den obersten Managementebenen zu erhöhen. Es gibt aber keine Sanktionen, wenn sie dagegen verstoßen. Außerdem ist die Zielgröße Null – also keine einzige Frau – erlaubt.⁰⁶ Es ist also vollkommen okay, wenn ein Unternehmen sagt, dass es lieber eine reine Männerrunde an der Firmenspitze möchte.

Auch wenn diese Zahlen ziemlich ernüchternd sind: Dass wir eine Frauenquote haben, ist eine positive Entwicklung. Denn dass sich freiwillig nichts verändert, haben wir lange genug gesehen.⁰⁷ Idealerweise ist die Quote eine Übergangslösung, bis sich die Verhältnisse ausgeglichen haben. Unternehmen kennen in der Regel das Geschlecht und die Nationalität ihrer Mitarbeiter*innen. Der Frauenanteil etwa lässt sich so relativ leicht ausrechnen. Für die meisten anderen Diversitätsaspekte fehlen diese Daten allerdings. Wie viele People of Color es in Vorständen gibt? Wie viele queere Menschen? Dafür gibt es keine offiziellen Zahlen. In anderen Ländern ist das anders. In den USA veröffentlichen viele große Unternehmen Diversitätsdaten für ihre Belegschaft und die höchsten Führungspositionen. Die Daten sind dabei immer Eigenangaben der Beschäftigten. Niemand wird von außen einer bestimmten Kategorie zugewiesen, sondern alle können selbst entscheiden, welche Beschreibung für sie die richtige ist.

Dass diese Daten in Deutschland fehlen, ist ein Problem. Wie will man so feststellen, wo und wie viel noch nachgebessert werden muss, damit unsere Arbeitswelt diverser wird? Denn ohne Diversität wird es auch mit Gleichstellung und Inklusion schwer. Das ist übrigens nicht nur wichtig für die Menschen, für die die Arbeitswelt so endlich besser funktioniert. Es ist auch ein Wettbewerbsvorteil für Arbeitgeber*innen: Vier von zehn Fach- und Führungskräften in Deutschland achten bei der Suche nach einem neuen Job bewusst auf die Diversität des Unternehmens.

06 Vgl. Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, Frauenquote (Geschlechterquote), www.diw.de/de/diw_01.c.412682.de/frauenquote.html.

07 Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ), Eine verbindliche Quote wirkt, freiwillig tut sich nichts, 18. 11. 2020, www.bmfsfj.de/bmfsfj/aktuelles/162424.

70 Prozent glauben, dass sie bessere Karrierechancen in einem Unternehmen haben, das sich glaubwürdig um Vielfalt und Chancengleichheit bemüht.⁰⁸ Unzählige Studien belegen, dass gemischte Teams besser arbeiten und mehr Umsatz bringen. Gleichzeitig stellen Studien fest, dass sich Diversität und Inklusion in deutschen Unternehmen nur langsam verbessern.⁰⁹ Wenn das Argument also sein muss, dass die deutsche Arbeitswelt diverser, gerechter und inklusiver werden muss, um künftig wirtschaftlich mithalten zu können, ist das für mich auch in Ordnung.

Natürlich geht es in der Arbeitswelt nicht nur um Großkonzerne und Führungsetagen – auch wenn die zur Illustration des Problems hilfreich sind. Die meisten Menschen werden nicht Finanzvorständin oder CEO, sondern haben normale Jobs, um Geld zu verdienen und sich ein gutes Leben aufzubauen. Aber auch das ist einfacher für alle, die weiß, männlich und nicht behindert sind – und aus „gutem Hause“. Wir haben in Deutschland noch immer ein Problem mit dem sozialen Aufstieg durch Bildung: Wer nicht aus einem Haushalt kommt, in dem die Eltern bereits gut gebildet waren, hat auch selbst weniger Chancen, einen höheren Bildungsgrad zu erreichen. 79 von 100 Kindern von Akademiker*innen beginnen ein Studium, bei den Kindern von Arbeiter*innen sind es nur 27.¹⁰ 6,2 Millionen erwachsene Menschen in Deutschland sind funktionale Analphabet*innen, mehr als die Hälfte von ihnen sind erwerbstätig.¹¹ Knapp die Hälfte der gering literarisierten Erwachsenen haben einen niedrigen Schulabschluss und/oder eine nicht deutsche Herkunftssprache. Wer nicht richtig lesen und schreiben kann, hat es im Arbeitsleben schwerer.

Migrant*innen arbeiten häufig in multipler Prekarität. Das bedeutet, dass nicht nur ihre Arbeitsverhältnisse oft unsicher sind, sondern auch ihre Lebensverhältnisse. Sie arbeiten eher in Niedriglohnbranchen, etwa als Reinigungs- oder Pflegekräfte, in der Fleischindustrie, der Landwirtschaft oder im Versandhandel. Sie werden

08 Vgl. Stepstone, Wie vielfältig die Arbeitswelt wirklich ist, www.stepstone.de/wissen/diversity.

09 Vgl. z. B. McKinsey, Zusammenhang zwischen Diversität und Geschäftserfolg so deutlich wie nie, 19. 5. 2020, www.mckinsey.de/news/presse/2020-05-19-diversity-wins.

10 Vgl. Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Vom Arbeiterkind zum Doktor, Essen 2021, www.stifterverband.org/medien/vom_arbeiterkind_zum_doktor.

11 Vgl. BMFSFJ (Anm. 7).

schlechter bezahlt, haben eher befristete Verträge oder sind nicht sozialversicherungspflichtig beschäftigt. Auch die Einbindung in einen Kreis aus Kolleg*innen fehlt häufig.¹² Inter*, trans* und nichtbinäre Menschen sind häufiger von Langzeitarbeitslosigkeit betroffen sowie eher prekär oder irregulär im Niedriglohnsektor tätig.¹³ Menschen mit Behinderung arbeiten weiterhin häufiger in Teilzeit, sind eher Hilfsarbeitskräfte oder arbeiten nicht in ihrem erlernten Beruf – wenn sie es überhaupt in den allgemeinen Arbeitsmarkt schaffen.¹⁴

Damit unsere Arbeitswelt wirklich divers und inklusiv wird, gilt erst einmal das Gleiche wie in anderen Bereichen auch: Es braucht eine Strategie, es braucht jemanden, der dafür verantwortlich ist, diese Strategie umzusetzen, und es braucht Unterstützung von ganz oben. Das gilt für die Politik und für die Unternehmen. Diversität und Inklusion müssen mehr sein als nur Schlagwörter. Und nein, es ist nicht okay, marginalisierte Mitarbeiter*innen unbezahlt die Arbeit im Bereich Diversity, Equity und Inclusion (DEI) zusätzlich zu ihrem eigentlichen Job machen zu lassen. DEI ist ein Unternehmensbereich wie jeder andere auch. Es braucht konkrete Maßnahmen, echte Investitionen (ja, auch Geld) und eine klare Erfolgsmessung.

WAS WÄRE, WENN WIR DIE IDEEN ENDLICH UMSETZTEN?

Wie das konkret aussehen kann? In Unternehmen bedeutet es, die Prozesse zu verändern – und im Zweifelsfall komplett neu zu denken. Ein wichtiger Hebel ist zum Beispiel die Art, wie Unternehmen Stellen ausschreiben und besetzen. Werden in Stellenbeschreibungen „Rockstars“ und „Ninjas“ gesucht, die in erster Linie leistungsfähig sein müssen? Dann braucht sich niemand zu

wundern, wenn sich nur Start-up-Dudes bewerben. Wer familienfreundlich sein will, sollte lieber kommunizieren, dass Jobsharing oder Remote Work möglich sind. „Wir sind barrierefrei“ klingt zwar super, darf aber nicht nur „wir haben keine Treppen im Büro“ bedeuten. Wie ist es um die Barrierefreiheit für hör- oder sehbehinderte Menschen, Autist*innen oder Menschen mit Lernschwierigkeiten bestellt? Inwiefern ist das Unternehmen bereit, Arbeitsaufgaben anzupassen oder Rollenbeschreibungen abzuändern?

Auch Bewerbungsprozesse müssen neu gedacht werden. Nicht in allen Ländern sind Fotos im Lebenslauf üblich, in einigen – wie den USA oder Großbritannien – sind sie sogar verboten. Wenn es wirklich um die Qualifikation geht (und nicht um Geschlecht, Namen oder Herkunft), dann werden künftig auch nicht mehr nur weiße Männer in den Führungsetagen sitzen. Quoten helfen dabei, die Zeit bis dahin zu überbrücken. Aber, wie schon erwähnt, damit Quotenregelungen funktionieren, braucht es Datenerfassung, um zu sehen, wo wir überhaupt gerade stehen. Gibt es eine Quote, um einen möglichst diversen Pool an Kandidat*innen für neue Stellen zu haben – und so die Chance zu erhöhen, dass Stellen divers besetzt werden? Gibt es den Anspruch, jedes einzelne Team so divers wie möglich zu besetzen? Werden Führungskräfte daran gemessen, ob sie Diversitätsziele erreichen? Wenn nicht, muss das geändert werden. Frauen, People of Color, queere Menschen, Menschen mit Behinderung und andere marginalisierte Gruppen sollten konkret gefördert, auf Führungspositionen vorbereitet und dann auch wirklich befördert werden – und genauso gut bezahlt werden wie alle anderen auch. Recruiting-Teams sollten möglichst divers besetzt sein und regelmäßig hinsichtlich Diversität und Inklusion geschult werden. Sorry, aber ein halbstündiges Video im Jahr reicht da definitiv nicht!

Benefits, also Vorteile für die Mitarbeiter*innen, sollten inklusiv gestaltet werden: Wenn es Unterstützung für die Familiengründung gibt, sollte diese auch queeren Mitarbeiter*innen und Singles zustehen. Nicht nur für die Kinderbetreuung sollte es finanzielle Unterstützung geben, sondern auch für das Pflegeheim der Eltern. Wie wäre es mit einer Betriebskita, die vom Unternehmen subventioniert wird? Werden Sprachkurse für zugewanderte Menschen angeboten?

¹² Vgl. Isabel Fannrich-Lautenschläger, Ausgrenzung durch Arbeit, 20.1.2022, www.deutschlandfunk.de/prekaere-arbeitsfleischindustrie-online-handel-mindestlohn-100.html.

¹³ Vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Geschlechterdiversität in Beschäftigung und Beruf, 19.7.2022, www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Experten/geschlechterdiversitaet_i_beschaeftigung_u_beruf.pdf.

¹⁴ Vgl. Christiane Flüter-Hoffmann/Andrea Kurtenacker/Jörg Schmidt, Menschen mit Beeinträchtigungen auf dem Arbeitsmarkt, Institut der Deutschen Wirtschaft, IW-Analysen 147, www.iwkoeln.de/fileadmin/user_upload/Studien/IW-Analysen/PDF/2021/Analysen_147_Teilhabe.pdf.

Auch Angebote zur mentalen Gesundheit, die explizit für queere oder migrantische Menschen konzipiert sind, helfen dabei, das Arbeitsleben angenehmer zu gestalten.

Am Ende ist es wichtig, echte Veränderung anzustoßen und nicht nur einen Diversity-Sticker aufs Unternehmen zu kleben. Das fliegt schnell auf, und damit ist niemandem geholfen. „Repräsentation ist kein gemeinnütziger Akt“, schreibt die Schwarze Unternehmerin Minda Harts in ihrem Buch „The Memo“.¹⁵ „Es ist eine bewusste Maßnahme, die die Kraft hat, unsere Denkweisen und sogar die Haltung von Generationen zu verändern.“ Sie könne aus persönlicher Erfahrung erzählen, dass es hart sei, sich weiter reinzuhängen, wenn People of Color nie befördert werden – oder wenn Vorgesetzte zwar sagen, wie wichtig ihnen Diversität und Inklusion sind, aber sich nichts ändert. „Wie sollen wir unsere beste Arbeit machen und positiv bleiben, wenn wir ständig diesen Mangel an Sensibilität von unseren Vorgesetzten erfahren?“, fragt sie.

WAS WÄRE, WENN WIR UNS NICHT MAL FÜR DEN TRAUMJOB KAPUTTARBEITEN?

Die Suche nach einem größeren Sinn, der Menschen antreibt, die sich für mehr Klimaschutz in ihren Unternehmen engagieren oder sogar wegen der Klimakrise kündigen – sie treibt eine ganze Generation um. „Purpose“ ist zum neuen Schlagwort der Unternehmenskommunikation geworden. Es geht nicht nur darum, was ein Unternehmen produziert oder welche Aufgaben Teil des Jobs sind. Es geht um etwas Größeres: um Werte, um Sinnhaftigkeit, um das Gefühl, etwas beizutragen. Was treibt mich an, was will ich verändern – und kann dieser Job mir dabei helfen? Oder anders gesagt: Warum mache ich das alles eigentlich?

Die Fridays-for-Future-Generation weiß, dass wir schon mitten in der Klimakatastrophe stecken und jetzt etwas ändern müssen – auch in der Arbeitswelt. Sie glaubt an Diversität und Inklusion und fordert sie von den Unternehmen ein. Sie will nicht mehr nur um der Arbeit willen arbeiten, sondern mit ihrer Arbeit etwas er-

reichen, das über sie selbst hinausgeht. Fast zwei von fünf jungen Menschen der „Gen Z“ und der „Millennials“ haben schon mal einen Job oder ein Projekt aus persönlichen ethischen Gründen nicht angenommen. Sie wünschen sich von ihren Unternehmen mehr gesellschaftlichen Einfluss, ein diverseres und inklusiveres Umfeld und mehr Einsatz für Nachhaltigkeit.¹⁶ Wer künftig nicht ernsthaft auf diese Dinge achtet, wird es schwer haben, gute Leute zu finden. Und ohne gute Leute ist bald auch nicht mehr viel vom Unternehmen übrig.

Neben dem Trend nach mehr „Purpose“ sehen wir ein zweites P, das vor allem junge Menschen bei der Berufswahl umtreibt: „Passion“. Folge deinem Traum! Wenn du deinen Job wirklich liebst, wirst du keinen Tag deines Lebens arbeiten! Du musst tun, was dich glücklich macht!

Aber stimmt all dieses Gerede von Leidenschaft und Liebe im Kontext von Arbeit? Werden wir wirklich unglücklich, wenn wir ohne Leidenschaft arbeiten? Dass wir überhaupt über Leidenschaft im Kontext von Arbeit sprechen, ist noch relativ neu, wie die Soziologin Erin Cech in ihrem Buch „The Trouble with Passion“ schreibt.¹⁷ Noch im späten 19. Jahrhundert und nach dem Zweiten Weltkrieg waren Stabilität und wirtschaftliche Sicherheit die bedeutendsten Faktoren für die Berufswahl. Idealerweise behielt man seinen Job lange, verdiente gut und bekam danach eine gute Rente. Erst in den 1970er Jahren änderte sich dieser Anspruch langsam – und scheint sich heute zumindest für gewisse privilegierte Gruppen vollkommen geändert zu haben.

Für Millennials und Gen Z ist Leidenschaft im Beruf ein riesiges Thema. Und Leidenschaft hängt ganz eng mit Sinn zusammen.¹⁸ Unsere Leidenschaften, so Cech, seien Teil unseres Selbstverständnisses, das nicht einfach zufällig entsteht, sondern von unseren sozialen Positionen, Erfahrungen und unserem Umfeld geprägt ist. Wer Leidenschaft für die eigene Arbeit empfindet, findet sie intellektuell interessant oder fas-

15 Minda Harts, *The Memo. What Women of Color Need to Know to Secure a Seat at the Table*, New York 2019, E-Book, S. 276–279.

16 Vgl. *Striving for Balance, Advocating for Change. The Deloitte Global 2022 Gen Z & Millennial Survey*, www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/deloitte-2022-genz-millennial-survey.pdf.

17 Vgl. Erin A. Cech, *The Trouble With Passion. How Searching for Fulfillment at Work Fosters Inequality*, Oakland 2021.

18 Vgl. Cognizant, *The Purpose Gap*, London 2022, www.cognizant.com/us/en/whitepapers/documents/the-purpose-gap-codex7086.pdf.

zinierend, empfindet Begeisterung, Freude oder Glück und spürt eine persönliche Verbindung – findet also, dass der Job gut zur eigenen Persönlichkeit passt.

Für ihr Buch hat Cech Interviews mit Berufseinsteiger*innen mit und ohne Hochschulabschluss geführt. Für knapp die Hälfte der befragten Hochschulabsolvent*innen waren Leidenschaft und Interesse an der Arbeit die wichtigsten Faktoren, wenn sie sich für einen neuen Job entscheiden müssten. Nur 20 Prozent nannten das Gehalt als entscheidenden Faktor. Bei denjenigen, die keinen Hochschulabschluss haben, trumpft finanzielle Sicherheit hingegen Leidenschaft. Sie können es sich weniger leisten, sich auf ihrer Leidenschaft auszuruhen. Auch wer marginalisiert ist oder drei Jobs hat, um überhaupt über die Runden zu kommen, muss Leidenschaft oft hintanstellen.

Im Prinzip steht beides – Leidenschaft und Sinn – für dasselbe Problem, wenn sie im Kontext von Arbeit auftauchen. Denn wer sich beruflich aufopfert, entweder für den guten Zweck oder aus Liebe zum Job, nimmt eher schlechte Arbeitsbedingungen, niedrige Bezahlung oder überlange Arbeit hin. „Purpose“ und „Passion“ sind dann nichts anderes als eine Falle, die uns in den Burnout locken – und uns dabei einreden, dass wir glücklich und dankbar dafür sein sollen. Sie sind individuelle Aspekte, die vorgeschoben werden, um mehr Arbeit von Angestellten einzufordern. Wer „Purpose“ und „Passion“ vorschiebt, muss keine strukturellen Probleme lösen.

Natürlich ist es schön, wenn der eigene Job Spaß macht. Klar wollen wir Sinn in der Arbeit sehen, die wir machen. Künftig werden Unternehmen die Nase vorne haben, die ihren Angestellten echte Werte bieten können. Das bedeutet, dass es ein Leitbild gibt, an dem sich das eigene Handeln orientiert – und dass dabei Werte wie Nachhaltigkeit, Diversität, Inklusion und gesellschaftliches Engagement im Mittelpunkt stehen. Immer nur mehr produzieren für mehr Profite der Unternehmensspitze wird kaum als sinnvoll angesehen werden. Wer keine Antwort darauf hat, warum das Unternehmen tut, was es tut, wird es schwer haben. Außerdem werden sich Mitarbeitende zunehmend zusammenschließen, um bessere Arbeitsbedingungen und mehr Klimaschutz von Unternehmen einzufordern. Diese Art von „Purpose“

aber ist ein anderer als das, wofür Arbeitgeber*innen werben, die nur wollen, dass man sich kaputtarbeitet – zu schlechten Bedingungen und für zu wenig Geld. Wer wirklich sinnhaft arbeiten will, muss auch gut arbeiten.

Wir wurden darauf getrimmt, die Arbeit so stark in den Mittelpunkt unseres Lebens zu rücken, dass wir alleine deshalb das Gefühl haben, mit Leidenschaft und Sinn dabei sein zu müssen. Denn wenn das nicht der Fall ist, was machen wir überhaupt mit unserer Zeit? Warum arbeiten wir überhaupt? Dabei muss keineswegs der gesamte Sinn des Lebens aus der Erwerbsarbeit gezogen werden. Das Ehrenamt, mit dem ich meine Freizeit verbringe? Zeit mit meiner Familie und meinen Freund*innen? Ein Umweltprojekt? Die kreative Idee, die ich zur Realität mache? All diese Dinge (und noch viele mehr) können Sinn stiften – auch wenn sie nichts mit Arbeit zu tun haben. Und nein, man muss auch nicht jedes Hobby monetarisieren, um sich ständig produktiv zu fühlen.

Sarah Jaffe schreibt im Abschlusskapitel ihres Buches „Work Won’t Love You Back“: „Arbeit hat uns weder Befreiung noch Freiheit oder gar Freude gebracht.“¹⁹ Ich stimme ihr zu: Wenn Arbeit für uns nicht mehr funktioniert, können Leidenschaft und Sinn das wirklich lösen? Sollten wir uns für das kaputtmachen, was uns wichtig ist – während Unternehmen von unserer Sinnsuche profitieren? Oder sollten wir uns nicht lieber dafür einsetzen, für alle gute Arbeit einzufordern, die uns nicht kaputtmacht? Die gut bezahlt ist, gute Arbeitsbedingungen bietet und vor allem ein gutes Leben möglich macht, das sich nicht immer nur um den Job dreht? Sich für den Traumjob aufzureiben, ist am Ende nämlich genauso schlimm, wie sich für jeden anderen Job kaputtzuarbeiten. Wenn wir sinnvoller arbeiten wollen, können wir unseren Sinn stattdessen genau daraus schöpfen: Indem wir gemeinsam eine bessere Arbeitswelt schaffen, von der wir alle profitieren.

Dieser Text ist ein von der Autorin gekürzter Auszug aus ihrem Buch „Die Welt geht unter, und ich muss trotzdem arbeiten?“

© 2023 Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln.

SARA WEBER

ist Journalistin, Autorin und Digitalstrategin.

www.sara-weber.com

¹⁹ Sarah Jaffe, *Work Won’t Love You Back*, London 2022, S. 353f.

VOM ENDE DER WELT

Apokalypse als kulturpolitische Methode

Jenny Stümer

In seinen „Notizen von einer Rückkehr in die Heimat“ schreibt der afrokaribische Schriftsteller Aimé Césaire sinngemäß, dass das Ende der Welt die einzige Sache sei, die es Wert ist, begonnen zu werden.⁰¹ Das Ende als Anfang für einen weiten Blick auf gesellschaftliche Zukunftsvisionen und -ängste ist nicht unbedingt ein weiterer nihilistischer Versuch, die gegenwärtigen Herausforderungen in semireligiösen Untergangsmetaphern zu ertränken. Es ist vielmehr eine Erwägung der Apokalypse als politisches Narrativ, welches eine überwältigende Allgegenwärtigkeit destruktiver Machtstrukturen und katastrophaler Lebensumstände formsicher pointiert und dennoch als Zeichen radikaler Veränderung, Reform und Wiederbelebung verstanden werden kann. Apokalypse nicht als Kapitulation und Angstretorik, sondern als kreative Denkfigur, empirische Erfahrung und kulturpolitische Vorstellungskraft, die einen selbstzerstörerischen Weltbegriff infrage stellt und dabei andere Welten vorstellbar macht.

Als Gedankenexperiment stellt eine solche apokalyptische Neigung der regressiven Utopie fixierter Handlungskonzepte den Pessimismus als Methodik der Gegenwart beziehungsweise als politische Strategie entgegen, die es überhaupt erst ermöglicht, angesichts wachsender Bedrohungen und weitreichender Desaster ein fortwährendes Beginnen immer wieder zu ermutigen. Begreift man die Apokalypse also mit dem Philosophen Jacques Derrida „als ein Thema, ein Anliegen, eine Faszination, eine explizite Referenz und den Horizont (...) einer Arbeit oder Aufgabe“,⁰² so sollte man eine sich ausbreitende allgemeine Weltuntergangsstimmung nicht einfach als mutlose gesellschaftliche Niedergeschlagenheit abtun, sondern kann den apokalyptischen Ton unserer Zeit vielmehr als philosophisches Sehen und Verstehen ergründen, wobei sich das Ende der Welt als eine Art gesellschaftskritische Spiegelung aktueller Umbrüche offenbart.

Was also bedeutet es, vom Ende der Welt zu sprechen oder ein solches Ende zu durchleben? Apokalypsen umschreiben mehrschichtige Meditationen, die sowohl populärkulturelle Imaginationen oder dystopische Gesellschaftsentwürfe umfassen, als auch auf deren hyperrealen Vorlagen basieren. Von der Klimakatastrophe zur Pandemie, andauernden Kriegszuständen, Ausbeutung und kolonialen Gewalttroutinen: Das apokalyptische Erfahrungsmuster ist auch in konkreten Lebenswelten allgegenwärtig. In diesem Sinne identifizierte der slowenische Philosoph Slavoj Žižek bereits im Jahr 2010 eine Art „apokalyptischen Nullpunkt“, auf den das kapitalistische System beharrlich zusteure, und konnotierte die ökologische Krise, biogenetische Technologien, ökonomische Ungleichheit und soziale Spaltung als die sprichwörtlichen Reiter einer kontemporären Apokalypse.⁰³ Seither hat sich der Zustand der Welt nicht unbedingt verbessert: Ressourcen werden knapper, viele Arten sind bedroht oder dem großen Massenaussterben bereits erlegen, Wälder brennen nieder, die Ozeane sind vergiftet, wir alle haben Plastik im Blut, und die Angst vor einer nuklearen Katastrophe ist größer denn je. Die Apokalypse ist zum regulären Bestandteil gesellschaftspolitischer Diskurse avanciert und beschreibt eine Vielfalt fataler Szenarien, die eine sprichwörtliche existentielle Bedrohung intensiv in das Zentrum diverser Lebenswirklichkeiten rücken lassen. Dreh- und Angelpunkt dieser Debatten ist die Erkenntnis, dass welt-endende Katastrophen keine weit entfernte Zukunftsaussicht etikettieren, die um jeden Preis verhindert werden muss, sondern vielmehr eine anhaltende, fortlebende Realität beschreiben, deren Ursachen in den tiefliegenden Gewaltstrukturen eines unbegrenzten Wachstumswahns verwurzelt sind.

Zweifellos gibt es Stimmen, die der Aussicht eines in sich zusammenbrechenden Systems alles andere als abgeneigt gegenüberstehen, wurde ein solcher Kollaps historisch doch durchaus als

vielschriebene Berichtigung eines modernen Fortschrittsfatalismus verstanden. Walter Benjamin etwa warnte bereits in den späten 1930er Jahren, „dass es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe“.⁰⁴ Ähnlich argumentierte Ernst Bloch, der sich gut 20 Jahre zuvor für einen radikalen gesellschaftlichen Umbruch aussprach und erklärte: „Die Apokalypse ist das Apriori aller Politik und Kultur, die sich lohnt, so zu heißen. Nur dieser denkende Wunschtraum schafft Wirkliches, tief in sich hinein hörend, bis der Blick gelungen ist.“⁰⁵ Aus diesem Winkel betrachtet, erträumen Apokalypsen und ihre Folgen (konkret und fiktiv) emanzipatorische Potenziale, die sich aus der Möglichkeit pluraler Welten, non-linearer Temporalitäten oder aber, im Sinne Blochs, „absoluter Selbstbegegnung“⁰⁶ ergeben. Entsprechend mobilisieren politische Bewegungen der Gegenwart wie Black Lives Matter, Ni Una Menos, Feminist Green New Deal oder indigene Souveränitätsbewegungen zusehends Mechanismen des Welt-Endens und Wiederaufbaus in ihrem Kampf für Umbruch, Visibilität und Gerechtigkeit. Viele andere Menschen, darunter Wissenschaftler*innen, Künstler*innen, Aktivist*innen und Politiker*innen, streben ebenso danach, dem gemeinschaftlichen Ohnmachtsgefühl der spätkapitalistischen Hegemonie zu entkommen, um neue, bessere Welten zu erarbeiten. Um diese Ambitionen jedoch nicht auf das revolutionäre Aufblühen einer krisenbewussten Momentaufnahme zu reduzieren, braucht es intellektuelle Wurzeln, langfristige Bewegungen und die mühselige Arbeit des Verstehens. Man könnte auch sagen, es braucht ein radikales, kollektives, eschatologisches Umdenken.

Apokalypse als Konzept, Praxis und auch Stimmung hat allgemein geltende Verständnisse vielfältig auf den Kopf gestellt und somit auch diverse kulturpolitische Dilemmata, von der indi-

viduellen bis zur planetaren Katastrophe, immer wieder in neuem Licht erscheinen lassen. In einer Zeit, in der das Zerbrechen der Welt eine vielfache und oft auch alltägliche Konfrontation darstellt, erweist sich das apokalyptische Denken nicht länger als Spezialinteresse oder moralisches Narrativ, sondern produziert neue intellektuelle Verbindungspunkte, Trends und Fragestellungen. Das Ende der Welt öffnet und gestaltet vielseitige Auslegungen und weitreichende Erkenntnisse über die enormen Herausforderungen und Möglichkeiten einer sich stetig verändernden Welt – und die zahlreichen Welten, die darin enthalten sind. Aus dieser Perspektive betrachtet, emanzipiert sich die Apokalypse als Schlüsselmotiv sozialer Praktiken und deren weitreichendem Repertoire an gesellschaftlichen Auffassungen von ihren strikt theologischen Ursprüngen. Apokalypsen sind vielmehr wesentliche Baustellen gegenwärtiger Bedeutungsprojektionen, die erst durch ein komplexes Geflecht aus Diskursen, Historien, Erzählungen, Datensätzen, Bildern und anderen Repräsentationen in Erscheinung treten. Das Ende der Welt ist somit kontextabhängig und inhaltlich dehnbar. In all diesen Betrachtungen erscheint die Apokalypse als Prisma radikaler ontologischer und epistemologischer Veränderung. Sie ist der Moment des finalen Bruchs; der absolute Grenzpunkt.

POSITIONEN UND MACHT

Wir befinden uns im Auge des Sturms: Angesichts einer schier endlosen Fülle an möglichen Katastrophen, Desastern und Umbrüchen lässt sich die kataklystische, zerstörende Ausprägung von Vergangenheit, Gegenwart und manchmal sogar Zukunft vielerorts trotzdem beständig ignorieren. Dabei verharren wir auf dem Sockel eines breiten Netzwerks apokalyptischer Alltäglichkeiten, die allesamt eine routinisierte Eskalation destruktiver Lebensweisen in Aussicht stellen und belegen. Das Denken an und mit dem Ende der Welt gewährt in diesem Sinne Einblicke in das zerstörerische Ausmaß beschleunigter Globalisierungsprozesse und althergebrachter Kolonisierungspolitik. Es ermöglicht die Analyse jener hegemonischen Machtgefüge, die dominante Interessen in Politik, Ökonomie, Technologie, Kultur und Ökologie von jeher im Namen eines westlichen „Weltprojekts“ auf planetarer Ebene zu homogenisieren versuchen. In diesem Zusam-

01 Aimé Césaire, *Notebook of a Return to the Native Land*, Middletown, CT 2001, S. 27. Diese und alle folgenden Übersetzungen aus dem Englischen stammen von der Autorin.

02 Jacques Derrida, *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, in: *Oxford Literary Review* 2/1984, S. 3–37, hier S. 30.

03 Vgl. Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, London 2010.

04 Walter Benjamin, *Selected Writings: 1938–1940*, hrsg. von Howard Eiland/Michael W. Jennings, Cambridge, MA 2003, S. 184.

05 Ernst Bloch, *Geist und Utopie*, München–Leipzig 1918, S. 340.

06 Ebd., S. 293.

menhang produzieren sowohl reale als auch fiktive Apokalypsen als kulturpolitische Methode in erster Linie eine konzeptionelle Infragestellung des ontologischen Status dessen, was wir routinisiert als „Welt“ bezeichnen. Das „Ende der Welt“ problematisiert dann primär jene Machtprozesse, die eine vielschichtige und facettenreiche Erde in die eine imperiale Welt umstrukturieren.

Diese Gliederung einer totalisierten Welt als Symptom der westlichen Moderne balanciert zweifellos auf dem gepeinigten Rücken ausgegrenzter Individuen und Gemeinschaften, nicht zuletzt, weil ein solches System zwangsläufig aus diversen Palimpsesten kollektiver Gewalt schöpft und fortwährend Rangordnungen differenzialer Menschlichkeit reproduziert. Schwarze und indigene Gemeinschaften, migrantische, geflüchtete, transsexuelle und queere Personen sowie ein Großteil anderer marginalisierter Gruppen leben vielfach mit den verschiedenen Enden ihrer Welten. Ausgeschlossen hinter Mauern oder eingeschlossen in Gefängnissen, verbannt in die Vergangenheit oder zur Zukunftslosigkeit verdammt, werden diese Menschen immer wieder an den Rand eines obsessiv hierarchisierten Systems gedrängt, das ein heteronormatives Weißsein von jeher fetischisiert. Das Ende der Welt ist daher inhärent mit Fragen der Position und Macht verbunden: mit identitärer Zugehörigkeit, Ethnizität, Gender, Klasse, Befähigung und anderem mehr. Die Philosophin Déborah Danowski und der Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro bringen diese Problematik auf den Punkt, wenn sie erklären, dass das Ende der Welt vor allem die Frage stellt, „für wen die Welt, die endet, eine Welt ist“, und „wer dieses weltliche oder ‚verweltlichte‘ Wesen ist, das das Ende definiert“.⁰⁷ Das Verstehen um die vielschichtige Intersektionalität der kontemporären Apokalypse ist daher ein wesentlicher Bestandteil, um einen produktiven Umgang mit den aktuellen Krisen und Herausforderungen zu finden, ohne dabei alte und neue Unterdrückungsparadigmen zu verdichten. Schließlich bilden das Ende, sein Nachwirken und die verschiedenen Formatierungen von Welt und Weltlosigkeit, die es mit sich bringt, auch seit langem eine Katalyse für politische Ohnmacht und Unbeweglichkeit, vornehmlich als desaströser Erfahrungshorizont marginalisierter Gemein-

⁰⁷ Déborah Danowski/Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, Oxford 2016, S. 20.

schaften, doch letztlich ebenso als destruktives Vorgehen für den gesamten Planeten und *all* seiner Bewohner.

Das Ende der Welt, wie wir sie kennen, kann man somit auch als politisches Projekt begreifen, bei dem es darum geht, die aktuellen Zuspitzungen planetarer Krisen in ihren verschiedenen Verkettungen mit materialisierter Macht, großwahnhaftem Profit und strukturierter Kontrolle erst aufzuschlüsseln und letztlich zu zersetzen. In diesem Sinne muss ein zeitgemäßer Apokalypse-Begriff weit über die Idee eines auf die Zukunft projizierten Desasters, das im Idealfall keinerlei (systemische) Änderung von uns verlangt, hinausgedacht werden. N.K. Jemisin, eine der großen Science-Fiction-Autor*innen unserer Zeit, beschreibt dies folgendermaßen: „Das Ende der Welt passiert jetzt in diesem Moment. Die Frage ist, ob es sich um die Art Welt handelt, die gehen muss.“⁰⁸ Jemisins provokative Anregung erinnert an das, was der Philosoph John Drabinski in Anlehnung an Aimé Césaire „das apokalyptische Wort“ nennt, um einmal mehr darauf hinzuweisen, dass „aus dem Ende der Welt ein Neuanfang entstehen kann“⁰⁹ und dass das „Ende der Geschichte“ – berühmt-berüchtigt von Francis Fukuyama im sagenumwobenen Sommer 1989 heraufbeschworen¹⁰ – eigentlich nie passiert ist. Stattdessen etabliert das unermüdliche Zusammentreffen verschiedener Apokalypsen eine eigenartige (und produktive) Konvergenz empirischer Erfahrungen, örtlicher Manifestierungen und kultureller Zeitachsen: Als wäre jedes Ende von einem anderen umgeistert – verfolgt von der quälenden Frage, was es bedeutete, bedeutet und bedeuten wird, in der Endzeit zu leben.

Folgt man der Kulturphilosophin und Physikerin Karen Barad, wird klar, dass diese verschiedenen Apokalypsen nicht unbedingt nebeneinander existieren, sondern vielmehr ineinandergreifen.¹¹ Apokalypse in diesem Sinne bewirkt ein politisch relevantes Entwurzeln der Ver-

⁰⁸ N.K. Jemisin/Jessica Hurley, *An Apocalypse is a Relative Thing. An Interview with N.K. Jemisin*, in: *ASAP/Journal* 3/2018, S. 467–477, hier S. 477.

⁰⁹ John E. Drabinski, *Césaire’s Apocalyptic Word*, in: *The South Atlantic Quarterly* 3/2016, S. 567–584, hier S. 572.

¹⁰ Vgl. Francis Fukuyama, *The End of History?*, in: *The National Interest* 16/1989, S. 3–18.

¹¹ Vgl. Karen Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness. Re-Turning, Re-Membering and Facing the Incalculable*, in: *New Formations* 92/2018, S. 56–86, hier S. 57.

gangenheit, um sie weit in die Zukunft zu werfen und dabei ein Entgleisen der Gegenwart zu dokumentieren. Anders gesagt, es gibt viele Enden und viele Welten, doch mit Rückgriff auf eine pluralistische Apokalypse kann es durchaus gelingen, diese (W)Endungen in ihrer Verbundenheit und Intersektionalität zu betrachten. Nagasaki und Hiroshima, die koloniale Enteignung der Amerikas, Afrikas und Ozeaniens, zwei Weltkriege, Sklavenschiffe, Hungersnöte, Genozide, Invasionen, Vertreibung, Stürme, Fluten, Erdbeben, Krankheiten und das große Bienensterben: Diese welt- und erderschütternden Ereignisse können und sollen natürlich nicht gleichgestellt werden, und doch sind sie vermengt und verflochten. Die Apokalypse als Denkfigur nähert sich diesen Verzweigungen an und ermöglicht somit beziehungsfindende Einsichten, die sehr wohl Verantwortungen und Solidaritäten in einen neuen Blick rücken können. Auch in diesem Zusammenhang erinnert uns die Apokalypse als intellektuelles Projekt und kulturpolitische Handlungsebene daran, dass Trauma, Tod und Katastrophe sich letztlich nicht ohne Rückwirkung an den Rand des Geschehens drängen lassen – jener Ausgrenzungsbereich, den der Philosoph Malcolm Ferdinand als „Raum außerhalb der Welt, weit entfernt von europäischen Zentren“¹² identifiziert –, und dass die Desaster der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weder neutrale noch natürliche Begebenheiten darstellen, sondern vielmehr politische und kulturelle Konsequenzen verkörpern, die wir, ganz bewusst und gewissenhaft, mit aller Schärfe sondieren können und müssen.

ERKENNTNIS UND WANDEL

Um das Ende als sinnstiftend zu begreifen, ist es hilfreich, sich die prinzipielle Bedeutung der Apokalypse erneut vor Augen zu führen. Etymologisch verweist die Apokalypse vorrangig auf Offenbarung, Enthüllung oder gar Einsicht. Das Ende der Welt ist daher auch der Punkt, an dem das Verborgene zum Vorschein kommt oder eine weniger offensichtliche Wahrheit ihren erschütternden Auftritt wagt. Dennoch tendieren die meisten Menschen dazu, die Apokalypse allenfalls als eine allumfassende Katastrophe zu begreifen. Das Weltende ist demnach etwas Schockierendes

und Zerrüttendes – so kraftvoll und mächtig, dass die Welt buchstäblich aus den Fugen gerät und der Status quo abschließend in sich zusammenbricht. Diese letzte Auslegung übersieht dabei allzu leicht, dass die Apokalypse als Denkfigur beide Nuancen methodisch vereint: Auf der einen Seite präsentiert und beleuchtet sie originelle und aussagekräftige Zugänge zu gesellschaftlichen Krisen und individuellen Umstürzen, auf der anderen Seite kann sie als Perspektive bestenfalls ein tiefgreifendes Vernichten oder eine bedeutungsvolle Auflösung etablierter Welten und festgefahrener Denk- und Lebensweisen bewirken. Diese Art der apokalyptischen Aufdeckung, die in der christlichen Mythologie unmittelbar das Ende der Welt erfasst und gleichzeitig eine Welt dotiert, deren Sinnhaftigkeit sich eben erst in der Zerstörung offenbart, steht durchaus mit empirischen Desastern im Einklang, die zuweilen Momente der Erkenntnis befähigen und akzentuieren. Apokalypsen sind daher nicht gänzlich als Katastrophen sinnloser Verwüstung zu begreifen, sondern betonen vielmehr das Ende eines bestimmten Weltentwurfs oder Verständnisses. Indem die Apokalypse Möglichkeiten tiefgreifender Einsicht, einschlägigen Wandels und visionärer Energie mit dem beleuchten kataklystischer Desaster, Katastrophen und Krisen verschränkt, kann sie als ein Instrument kultureller, politischer und philosophischer Analyse fungieren. Das Ende der Welt als kaleidoskopische Erkenntnislinse differenziert die Prämisse eines selbstverständlichen Weltbegriffs als Objekt diverser Endscenarien und inszeniert stattdessen die vielschichtigen Konvergenzen zwischen Zerstörung und Aufbau, um Eventualitäten, Beschaffenheit und Einschränkungen neuer Welten zu erörtern.

Eine kulturelle Politik der Apokalypse veranschaulicht eine Vielzahl von Erfahrungen und Reaktionen mit Bezug zu katastrophalen Umbrüchen als Teil weitreichender öffentlicher Debatten. Was bedeutet es also, auf apokalyptischem Denken zu beharren und das Ende der Welt auszuhalten? „Staying with the trouble“ oder zu Deutsch „Unruhig bleiben“, wie die Historikerin Donna Haraway es ausdrückt, erfordert einen spezifischen Blick auf die Gegenwart und ein historisch verankertes Verantwortlich-Werden oder buchstäbliches Antwortfähig-Werden.¹³ „Es

¹² Malcom Ferdinand, *Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World*, Cambridge 2021, S. 65.

¹³ Vgl. Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016.

ist unsere Aufgabe, Unruhe zu stiften,“ schreibt Haraway, „zu wirkungsvollen Reaktionen auf zerstörerische Ereignisse aufzurütteln, aber auch die aufgewühlten Gewässer zu beruhigen, ruhige Orte wieder aufzubauen“. ¹⁴ Während sich diese Position ausdrücklich gegen jede Form des fatalistischen Zynismus wehrt, harmoniert sie eben auch mit jener Art des apokalyptischen Denkens, das das Ende der Welt als Erfahrung und Narrativ anwendet, um historische Begebenheiten und aktuelle Diskurse neu zu beleuchten.

Wird die Welt als kohärentes sozialpolitisches Phänomen oder unbegrenzter Horizont menschlichen und nicht-menschlichen Handelns infrage gestellt, werden auch Perspektiven auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ein neues Bedeutungsfeld gerückt. Koloniale Erfahrungen etwa lassen sich als apokalyptische Brüche oder katastrophische Verluste eigenständiger Kosmologien und Zukunftsentwürfe behandeln. Gleichzeitig findet man in den dekolonialen Arbeiten Frantz Fanons, James Baldwins oder W.E.B. Du Bois' eine Art Sehnsucht nach der Apokalypse, einen Traum vom Ende der Welt als wegweisend für Dekolonisierung und Gerechtigkeit. ¹⁵ Ganz ähnlich argumentiert die Medienphilosophin Joanna Zylińska in ihrem Plädoyer für eine „feministische Gegen-Apokalypse“. ¹⁶ Während Fanon, Baldwin und Du Bois das Ende ontologischen Rassismus und menschlicher Unterdrückung ersehen, entwirft Zylińska einen kollektiven Zustand der Prekarität in der postindustriellen (oder postapokalyptischen) Welt. In beiden Fällen offenbart die Apokalypse eine ungleiche Verteilung von Leid, Trauma oder Vernichtung und präsentiert sich so als imaginärer Katalysator einer neuen Politik des Miteinanders.

Das Ende als Anfang zersetzt die lineare Temporalität einer fatalen Spätmoderne und suggeriert stattdessen ein Umdenken in der Gegenwart als Versuch, festgefahrene Zukunftsvisionen zu revidieren und neu zu erfinden. In diesem Sinne besteht die politische Aufladung der Apokalypse

genau darin, „dass sie die Zukunft zerstört“. ¹⁷ Die Idee der verlorenen Zukunft ist im Zuge der Klimakatastrophe zu einer Kernsorge gegenwärtiger Endzeitstimmungen avanciert. Betrachtet man die derzeitige Misere jedoch durch das Prisma apokalyptischer Wirklichkeiten, bleibt das vielbeschriebene „Anthropozän“ dennoch eine inadäquate Analyse-kategorie der Gegenwart. Im Grunde profiliert eine solche Sichtweise, wie die Geografin Kathryn Yusoff kritisch elaboriert, „eine plötzliche Sorge“ darum, dass nun auch westliche Wohlstandsgemeinschaften signifikanten Umweltschäden ausgesetzt sind, und verschleiert die Tatsache, dass Apokalypsen schon immer ein fundamentaler Bestandteil der Erschaffung eben jener Welt waren, deren Untergang nun vielerorts bereut und betrauert wird. Es scheint, dass diese Welt, wie Yusoff weiter schreibt, „erst jetzt damit beginnt, eben jene Vernichtung wahrzunehmen, die sie andernfalls im Prozess der Entstehung von Modernität und Freiheit beständig zu übersehen vorzog“. ¹⁸ In diesem Sinne ist das Anthropozän als Bedeutungspfeiler einer krisenbeladenen Gegenwart selbst ein postapokalyptisches Szenario, das von uns verlangt, etablierte Narrative, Imaginationen und Mythologien zu problematisieren und neu zu erfinden.

NACHHALTIGE WELTENTWÜRFE

Nicht nur die Art und Weise, sondern auch die Mittel, mit denen wir uns der Zerstörung unserer Welt(en) nähern, sind von Bedeutung, denn die Apokalypse ist eben auch „eine Ästhetik, die genauso viel *tut*, wie sie repräsentiert“. ¹⁹ Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Ende der Welt zunehmend in Filmen, Fernsehserien, Musik, Kunst, Videospielen, Comics, Literatur, Theater und Fotografie thematisiert wird. Kernfrage ist in diesem Zusammenhang, ob diese apokalyptischen Darstellungen es vermögen, dominante Strukturen und Sichtweisen effektiv und spielerisch zu zersetzen, und ob eine solche Ästhetisierung die Kulturpolitik der Vergangenheit und Gegenwart als Grundlage befreiender Zukunfts-

¹⁴ Dies., *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt/M. 2018, S. 9.

¹⁵ Vgl. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York 1952; James Baldwin, *The Fire Next Time*, New York 1963; W.E.B. Du Bois, *The Comet*, in: ders., *Darkwater. Voices from Within the Veil*, New York 1920, S. 253–276.

¹⁶ Vgl. Joanna Zylińska, *The End of Man. A Feminist Counter-Apocalypse*, Minneapolis 2018.

¹⁷ Franklin Ginn, *When Horses Won't Eat. Apocalypse and the Anthropocene*, in: *Annals of the Association of American Geographers* 2/2015, S. 351–359, hier S. 357.

¹⁸ Kathryn Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis 2018, S. xiii.

¹⁹ Jessica Hurley/Dan Synikin, *Apocalypse: Introduction*, in: *ASAP/Journal* 3/2018, S. 451–466, hier S. 451.

visionen zu nutzen versteht. Wie der Kulturgeograf Franklin Ginn weiter ausführt, fungieren apokalyptische Fantasien „sowohl als Produkt als auch als Produzent des Anthropozäns“.²⁰ Dementsprechend können Populärkultur, Literatur und Kunst als konservative Spektakel des zukünftigen Untergangs wirken und die ungleichen Verteilungen ökologischer Schäden und menschlichen Leids ausblenden, sie können aber auch „eine Form des sozialen Träumens“²¹ beflügeln und das Ende der Welt als transgressives Werkzeug der Vorstellungskraft nutzen.

Natürlich heißt das nicht, dass Apokalypsen grundsätzlich progressiv wirken oder jedes Weltende einen zwangsläufig gerechteren Weltanfang erträumt. Im Gegenteil: Allzu oft spiegeln Debatten über Folgen und Lösungen einer bevorstehenden planetaren Katastrophe beispielsweise einen unerschütterlichen, beinahe religiösen Glauben an die neoliberale Tech-Revolution größtenwahnsinniger Macho-Milliardäre wider oder verfallen der moralisierenden Wut rechtsextremistischer Bewegungen, deren nihilistische Proliferation zumeist auf Formen sozialer Ausgrenzung und privilegierter Einzäunung beruht. Im Zweifelsfall beginnen die neuen Tech-Patriarchen schon mal damit, den Weltraum zu kolonisieren.²² Der Punkt ist aber, dass es sich bei diesen Ambitionen eigentlich um eine zutiefst anti-apokalyptische Vorgehensweise handelt – ein kläglicher Versuch, den Status quo entgegen aller Vernunft und mit allen Mitteln aufrechtzuerhalten. Wenn nicht hier, dann eben auf dem Mars. In diesen Szenarien werden scheinbar apokalyptische Transformationen selbst zum Kernpunkt der Produktion vertrauter Zerstörungs- und Gewaltmuster. Sie verfeinern dabei eine Art der Weltenverwaltung, die auf wenig mehr als der ultimativen Ablehnung gemeinsamer Lebenswelten beruht, und dienen gleichzeitig der Aufrechterhaltung eines schwindenden Gefühls hegemonialer Souveränität. Diese Erhaltung „der Welt“ beschwört das unsägliche Aufbäumen eines autoritären Tech-Imperialismus, der die Logik früherer Weltzerstö-

rungen neu erprobt und aufbereitet, und macht dabei im Grunde abermals die Notwendigkeit tiefgreifender Veränderungen deutlich.

Entgegen dieser nihilistischen Weltrettung haben Aktivist*innen aus aller Welt die Herausforderungen einer kontemporären Apokalypse auf inspirierende Weise angenommen. Black Lives Matter, Indigenous Lives Matter, der Protest der Sioux im Standing Rock Reservat, die Zapatistas, aber auch Fridays for Future an der Seite von Greta Thunberg und Extinction Rebellion haben die Koordinaten dessen verändert, was das Ende bedeuten könnte (und sollte). Diese und andere Bewegungen, die sich für ein breites Spektrum gerechtigkeitsbasierter Weltgestaltungspraktiken einsetzen, haben seit langem verstanden, dass eine Welt, die von Rassismus, Heteropatriarchat, Imperialismus, Armut, Ungleichheit, kolonialer Gewalt und Umweltzerstörung durchdrungen ist, einen durchgreifenden Aufstand der Basis erfordert. Wie Angela Davis es ausdrückt: „Um echte, dauerhafte Veränderungen herbeizuführen, müssen wir die Arbeit leisten, Bewegungen aufzubauen.“²³ Entscheidend ist dabei, dass die Apokalypse als kulturpolitische Methode einen Dialog darüber einfordert, wie verschiedene Ungerechtigkeiten ineinander übergehen, nicht zuletzt, um die erneute Reproduktion etablierter Machtdynamiken weitestgehend zu vermeiden. Wie Davis anknüpfend erklärt, „können wir Weißsein und Männlichkeit nicht als Maß für eine befreiende Zukunft beibehalten, selbst wenn das Vorhandensein solcher Maße tief verborgen unter den verführerischen Universalismen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit weiterlebt“.²⁴ Stattdessen erfordert apokalyptischer Aktivismus einen ganzheitlichen Ansatz, der dringende benötigte Allianzen zwischen antirassistischen und antisexistischen Protesten hervorbringt und gleichzeitig anerkennt, dass der koloniale Zustand einer umstürzenden Welt nicht von Klimakatastrophe, Atomkraft, Petrokapitalismus und technologischer Militarisierung getrennt werden kann. Die apokalyptische Offenbarung dieser Verbindungen stellt das Ende der Welt als ein ge-

20 Ginn (Anm. 17), S. 351.

21 Vgl. Mable Gergan/Sara Smith/Pavithra Vasudevan, *Earth Beyond Repair. Race and Apocalypse in Collective Imagination*, in: *Society and Space* 1/2020, S. 91–110, hier S. 94.

22 Elon Musk/Chris Anderson, *A Future Worth Getting Excited About*, 6. 4. 2022, www.ted.com/talks/elon_musk_a_future_worth_getting_excited_about?language=en.

23 Angela Davis on Imagining New Worlds, *The Campaign to Free Mumia and the Biden Presidency*, 28. 12. 2021, www.democracynow.org/2021/12/28/angela_davis_25th_anniversary_taped_segment_part.

24 Angela Davis, Foreword, in: Ferdinand (Anm. 12), S. xiv–xvii, hier S. xvii.

meinsames Projekt neu vor: als einen Schauplatz für progressiven Widerstand und intersektionale Gerechtigkeit.

DAS ENDE ALS ANFANG

Césaires Ende der Welt ist in diesem Sinne tatsächlich die Prämisse allen Beginns: der apokalyptische Versuch, ein transformatives Bewusstsein zu schmieden, welches in der Lage ist, eine gemeinsame vielschichtige Lebenswelt zurückzufordern. Césaire nennt eine solche offen widerständige Imagination, die sich auf die Erschaffung neuer Welten richtet, „die andere Seite des Desasters“,²⁵ – ein „Ende“, das jedoch nur erreicht werden kann, indem man die Katastrophe wiederholt durchlebt und sie letztlich gegen ihre Initiatoren rüstet. Entsprechend dieser Richtungsweisung lässt sich die Apokalypse sowohl als ein Akt des Endens als auch des Beginns der Welt orientieren. Eine kulturelle Politik des Weltuntergangs verhandelt daher umstrittene und oft auch widersprüchliche Praktiken der Sinn- und Realitätsstiftung, die den apokalyptischen Ton unserer Zeit prägen. Sie findet ihren Ausdruck in kreativen Auseinandersetzungen, populären Narrativen und sozialen Bewegungen, die ein kompliziertes Zusammenspiel der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als unvollendete Katastrophe dramatisieren. In dieser Hinsicht produziert das apokalyptische Denken in der Tradition Césaires eine spezifische intellektuelle Haltung, Einfühlbarkeit oder Methode, die sich mit Rückgriff auf die Kulturtheoretikerin Lauren Berlant vielleicht am ehesten als eine Art des „im Leben sein, ohne die Welt zu wollen“²⁶ beschreiben lässt.

Entscheidend für den Traum von einer besseren Welt bleibt die Befähigung einer kontemporären Apokalypse, politische Fragen und Konvergenzen struktureller, kolonialer und umweltbedingter Gewalt unerbittlich aufzuwerfen und neu zu thematisieren. „Wo passiert es, und wem, durch wen?“, fragt Jessica Hurley. Welche

Bewegungen, politischen Ideen, Geografien, Geschichten, Bilder oder intellektuellen Projekte könnten als (post)apokalyptisch gelten und neue Debatten über das Ende der/einer Welt hervorrufen und strukturieren? Wie prägen Krise und Katastrophe menschliche und nichtmenschliche Akteure und ihre Verflechtungen? Was leistet die Apokalypse als Denkfigur im Kontext eskalierender globaler und lokaler Herausforderungen? Und wie verhandelt die Apokalypse eine gerechtere Politik der Gegenwart, nicht unbedingt mit Blick auf eine verklärte, unsichere oder aufgeträumte Zukunft, sondern achtsam gegenüber einer desaströsen, einschlägigen und weiterhin pulsierenden Vergangenheit?

Letztlich wird das Ende der Welt nur dann politisch aktiviert, wenn die Apokalypse erst gar nicht als zukünftige Katastrophe verstanden wird – und damit Vergangenheit und Gegenwart als ungebrochen, stabil und erstrebenswert attestiert. „Es wird nicht schlimmer, es ist schon schlimmer“, erklärt die Philosophin Oxana Timofeeva und pointiert damit, dass das Ende der Welt heute eine „permanente Realität“ darstellt. Entgegen Fukuyamas trügerischen Wunschtraums „hat Geschichte kein Ende“²⁷ Vielmehr kann „ein Ende des Endes der Geschichte“²⁸ den Weg in einen neuen Weltumgang weisen. Das Ende der Welt als Ausgangspunkt eines aktiven Denkens und Handelns im Geflecht andauernder Krisen offenbart somit „die anderen Möglichkeiten, die in der Gegenwart liegen“ und konstruiert dabei „komplett neue Zeitlinien und Welten“.²⁹ In diesem Sinne verändert das Leben und Denken mit Apokalypsen den Horizont unserer Gegenwartsorientierung und den Umgang mit den ökologischen und menschlichen Folgen einer globalen Desaster-Politik. Die Apokalypse ist also kein destruktives Objekt per se. Nutzen wir das Ende als eine Form des politischen Beginns, wie es Césaire bereits betonte: das Ende der Welt als sinnstiftende Methode. Was beginnen? Das Einzige auf der Welt, das es wert ist, begonnen zu werden!

²⁵ Césaire (Anm. 1), S. 2.

²⁶ Lauren Berlant, *On the Inconvenience of Other People*, Durham 2022, S. 117.

²⁷ Oxana Timofeeva, *The End of the World. From Apocalypse to the End of History and Back*, in: *E-flux Journal* 56/2014, www.e-flux.com/journal/56/60337/.

²⁸ Ebd.

²⁹ Jessica Hurley, *Infrastructures of the Apocalypse. American Literature and the Nuclear Complex*, Minneapolis 2020, S. 4.

JENNY STÜMER

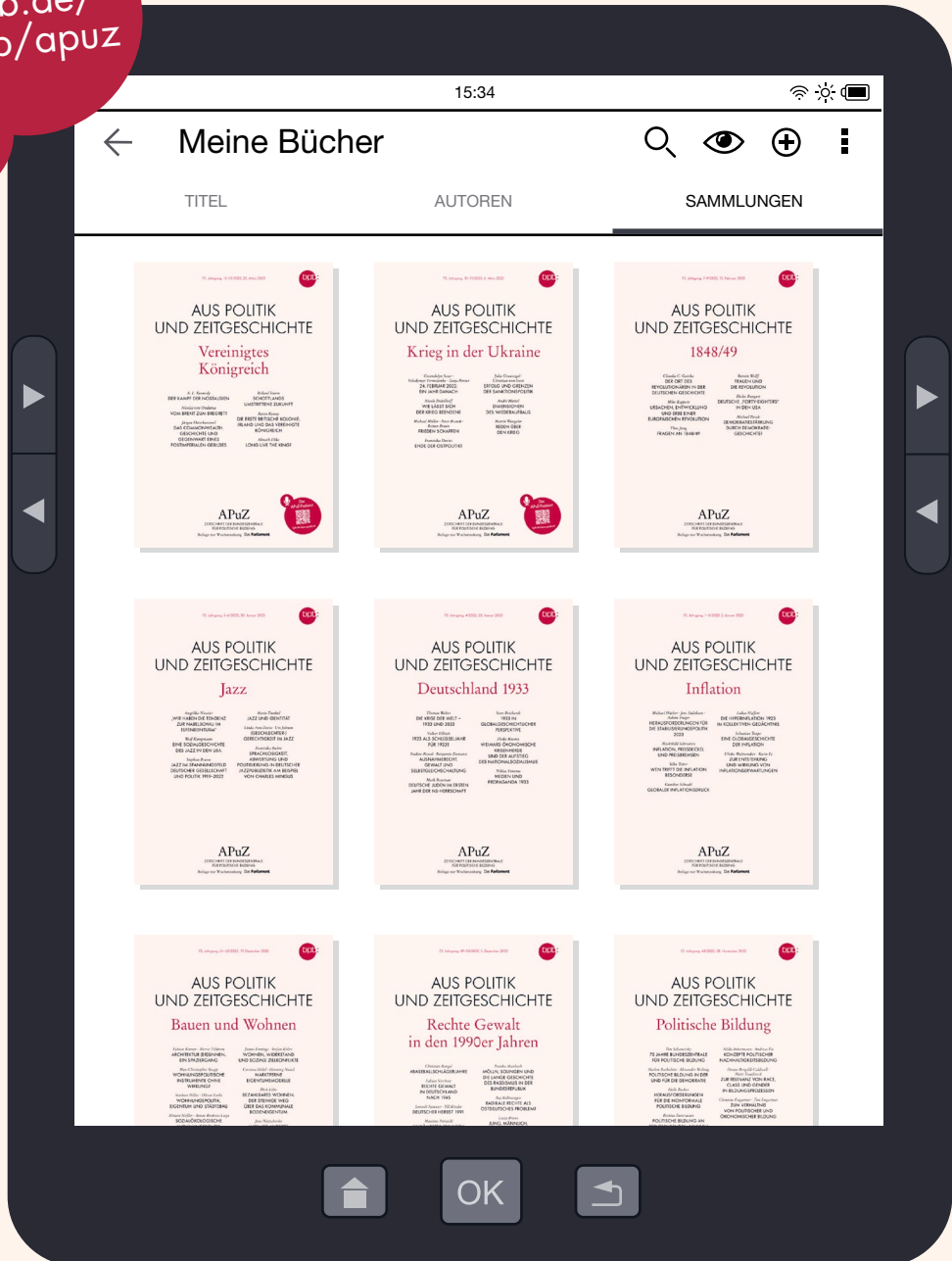
ist promovierte Kulturwissenschaftlerin und Forschungskordinatorin des Käte Hamburger Kollegs für Apokalyptische und Postapokalyptische Studien (CAPAS) der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

jenny.stuemer@capas.uni-heidelberg.de

Unterwegs und überall.

APuZ als E-Book oder PDF herunterladen
und in über 500 Ausgaben lesen, suchen, markieren ...

bpb.de/
shop/apuz



ESSAY

KLIMASCHUTZ NEU GETRÄUMT

Was der Staat und der Einzelne tun können,
um effizient zu sein*Bernward Gesang*

Die Ampelkoalition hat sich zum Ziel gesetzt, den Klimaschutz vor allem durch Maßnahmen im Inland zu verbessern. Dabei könnte sie im Ausland wesentlich mehr als jene zwei Prozent der weltweiten Emissionen beeinflussen, die eingespart werden, wenn Deutschland eines Tages klimaneutral wird. Nicht nur die richtige Bilanz im eigenen Land ist wichtig, sondern auch der absolute Beitrag zur Minderung der Emissionen weltweit.

Maßnahmen wie der Ausbau flächendeckender Elektromobilität beispielsweise sind teuer. Für dasselbe Geld ließe sich möglicherweise international deutlich mehr CO₂ sparen, etwa, indem wir vorrangig im Globalen Süden Kapital investieren, um den Regenwald oder die Moore zu schützen. Der damalige Präsident Ecuadors, Rafael Correa, hatte 2007 angeboten, den Regenwald intakt zu lassen, wenn der Westen dafür bezahlt. Das wäre für die globale CO₂-Bilanz deutlich sinnvoller gewesen als viele teure Maßnahmen im Inland, die seitdem versucht wurden. Deutschland hat die Pflicht, die globale Menge an Klimagasen effektiv zu verringern, damit der Klimawandel wirklich gebremst wird. Doch das Ziel der nationalen Klimaneutralität ist falsch gewählt. Vielmehr gilt es, deutlich mehr als die angestrebte Senkung der Emissionen um zwei Prozent des globalen Aufkommens zu erreichen. Die deutsche Energiewende ist ein primär symbolisches Projekt; wollen wir etwas über das Symbolische hinaus bewirken, müssen wir Klimaschutz global und außenpolitisch denken.

KLIMAAUßENPOLITIK

Der Staat hat andere Pflichten als das Individuum, denn er steht auf der internationalen Bühne und muss dort Allianzen schmieden, was ihn zwingt,

auch selbst klimaneutral zu werden. Er muss im konventionellen Sinne glaubwürdig sein, kann also nicht nur „Wasser predigen und Wein trinken“, auch wenn es traurig ist, dass unsere Psyche so simpel gestrickt ist. Nur so findet er internationale Unterstützung für einen „Klimaklub“ und letztlich einen globalen Klimavertrag, der allein die Herausforderungen des Klimawandels bewältigen kann. Zugleich muss er glaubhaft machen, dass Klimaschutz und Wohlstand Hand in Hand gehen können, um die Armen dieser Welt nicht zu entmutigen. Er muss im Rahmen der Energiewende Techniken „gegen den Markt“ etablieren, wie er es einst bei den erneuerbaren Energien gemacht hat, um diese effizienter und für die Entwicklungs- und Schwellenländer verfügbar zu machen. So muss zum Beispiel eine saubere Stahlproduktion entwickelt und die Technik an die Länder des Globalen Südens abgegeben werden – was durchaus kein „Win-Win-Geschäft“ ist, denn „Abgeben“ heißt hier gerade nicht „Verkaufen“. Damit könnten wir – in diesem Fall sogar mithilfe der nationalen Klimawende – die Emissionen der großen globalen Emittenten über die Zwei-Prozent-Grenze hinaus wirksam senken, da diese sich nicht mehr mithilfe schmutziger Kohle entwickeln müssen. Kurzum: Maßnahmen im Inland sollten immer auf ihre Effizienz und ihre internationalen CO₂-Vermeidungspotenziale geprüft werden. Es geht um den richtigen Mix aus Klimaaußenpolitik und Energiewende im Inneren.

Die derzeitige Bundesregierung bemüht sich mit einem klimapolitisch aufgestellten Außenministerium durchaus darum. Aber: Nach dem jüngsten Regierungswechsel in Brasilien lediglich 200 Millionen Euro für den Schutz des Regenwaldes freizugeben, zeugt von falschen Prioritäten. Einige Milliarden Euro wären eher eine angemessene Dimension gewesen. Die nationale

Energiewende verschlingt letztlich zu viele Ressourcen, während internationales Engagement zu kurz kommt. Eine Alternative wäre, die gesamten Mittel für den Klimaschutz deutlich zu erhöhen, um die nationale Energiewende und das internationale Engagement vollumfänglich zu bewerkstelligen. Derzeit aber kümmert sich die Politik zu sehr um Symbole statt um tatsächlichen Klimaschutz.

GEBURTENKONTROLLE

Eine Politik der Geburtenkontrolle könnte ein effizientes weltweites Mittel zum Klimaschutz sein, wird derzeit aber kaum diskutiert. Politisch bietet sich Geburtenkontrolle als Stellschraube für den Klimaschutz besonders deshalb an, weil sie die Staaten kaum etwas kostet, ja sogar Geld sparen hilft. Sie durchzuführen bedeutet in der Regel keinen globalen Wettbewerbsnachteil, auch erfordert sie keine technologischen Wunder und daran gekoppelte Risiken. Gegen eine staatlich gelenkte und von den Industrieländern geförderte Geburtenkontrolle spricht allerdings, dass die freie Entscheidung über die Anzahl der Nachkommen ein Grundrecht ist, das 1994 auf der Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen in Kairo unter dem Stichwort „Sexuelle und reproduktive Gesundheit und Rechte“ erstmals festgeschrieben wurde. Eine daran anknüpfende Kritik an jedweder Bevölkerungspolitik lautet daher, dass mit ihr zu sehr in die Grundrechte und die Privatsphäre der Menschen eingegriffen werde. Der Gedanke einer „mit Zwang“ vertretenen Bevölkerungspolitik wird daher auch von den Kirchen und vielen NGOs abgelehnt.

Tatsächlich muss man sich zunächst fragen, ob eine weltweite Verringerung der Kinderzahl wirklich einen nennenswerten Beitrag zum Klimaschutz leisten könnte. Das scheint der Fall zu sein: Nach Schätzungen der US-Akademie der Wissenschaften könnte dieser Beitrag immerhin zu einem Fünftel der Reduktion der Klimagase beitragen, die wir für unsere Klimaziele benötigen.⁰¹ Wie aber ließe sich eine solche lohnende Politik menschenrechtskonform umsetzen?

Einerseits könnte man Angebote zur Aufklärung starten, Informationen über den Zu-

sammenhang von Bevölkerungswachstum und Klimawandel zur Verfügung stellen und es ansonsten dabei bewenden lassen. Die Industrieländer könnten solche Angebote mitfinanzieren und auch für sich selbst bereitstellen, zumal der größte ökologische Fußabdruck derzeit noch bei uns im Globalen Norden verursacht wird. Allerdings wird hier irgendwann ein Rollentausch stattfinden, da viele Länder nachholendes Wachstum brauchen werden, um die Armut zu bekämpfen.⁰² Andererseits könnte man staatliche Anreize zur Geburtenkontrolle schaffen beziehungsweise solche Anreize für Drittstaaten finanzieren. Ein Verbot, Kinder zu bekommen, möglicherweise gar mit hohen Freiheitsstrafen sanktioniert, wäre menschenrechtswidrig, eine Negierung des Rechts auf freie Fortpflanzung und indiskutabel. Was aber, wenn die Ausübung dieses Rechts nur erschwert beziehungsweise durch Anreize weniger attraktiv wird?

Staaten setzen fortwährend Anreize und Sanktionen, die bestimmte Rechtsausübungen erschweren oder erleichtern. Das hebt diese Rechte nicht auf. Im Falle der Bevölkerungspolitik leben wir in unseren westlichen Gesellschaften derzeit in einem System, das grundsätzlich starke Anreize für das Kinderkriegen setzt, etwa durch kinderbezogene Sozialleistungen. Niemand wird behaupten, dass derlei Anreize es verunmöglichen, sich gegen Kinder zu entscheiden, also die freie Wahl aufheben. Freiheit und Manipulation durch Anreize gehen zusammen, Freiheit und Zwang nicht. Eine Bevölkerungspolitik durch Anreize und Sanktionen ist prinzipiell verantwortbar, solange niemand zu einer bestimmten Entscheidung gezwungen wird. Ein Fonds für solche Anreize etwa seitens der Europäischen Union, aus dem sich Länder des Globalen Südens bedienen können, wäre daher nicht undenkbar.

FÜHRERSCHEIN FÜR POLITIKERINNEN

Ein weiteres politisches Instrument, um der Klimakrise wirksamer zu begegnen, ist ein „Führerschein für PolitikerInnen“. Eine Grundausbildung für Personen, die sich zur Wahl stellen, ist in unseren vernetzten Zeiten dringend gebo-

01 Vgl. Colin Hickey/Travis Rieder/Jake Earl, Population Engineering and the Fight Against Climate Change, in: *Social Theory and Practice* 4/2016, S. 845–870.

02 Zu Problemen mit dem demografischen Wandel bei uns vgl. Bernward Gesang, *Darf ich das oder muss ich sogar?*, Heidelberg 2022.

ten. Wer Systeme und ihr Funktionieren schlecht einschätzen kann, sollte nicht an ihnen herumfuschen. Mithilfe von Computersimulationen lässt sich vernetztes Denken lernen, und genau das sollte jemand getan haben, bevor er oder sie sich zur Wahl stellt. Schon heute fordern wir von jedem und jeder PilotIn einen umfassenden Persönlichkeitstest, da diese Personen große Verantwortung für Andere tragen. Wieso fordern wir nicht Ähnliches für Personen, die in politischen Spitzenämtern noch viel mehr Verantwortung tragen? Jedenfalls wäre die Welt eine sicherere, ließe sich die Kandidatur persönlich ungeeigneter Personen – als Beispiel sei nur der ehemalige US-Präsident Donald Trump genannt – bereits im Vorfeld verhindern.

Wie ließe sich das umsetzen? Drei Wege sind zu unterscheiden. *Erstens* der interne Weg: Politische Parteien sollten nur solche Personen zur Wahl nominieren, die intern vorgenommene Schulungen und Tests bestanden haben. Eine Verfassungsänderung wäre hierfür nicht nötig, und die Parteien könnten mit der Qualifikation ihrer KandidatInnen und deren Zukunftsfähigkeit sogar werben. *Zweitens* der sanfte Weg der Öffentlichkeit: Hier ist es die Aufgabe der WählerInnen, darauf zu achten, nur „zertifizierte“ Personen in Ämter zu wählen. Der Test selbst wäre freiwillig, die Testergebnisse würden öffentlich gemacht – und der Rest wäre BürgerInnensache. Dass hier Personen ohne „Führerschein“ ins Amt gelangen, bleibt gleichwohl eine Gefahr. *Drittens* der harte Weg: PolitikerInnen werden staatlicherseits nur zur Wahl zugelassen, wenn sie den Persönlichkeitstest bestanden haben – wofür allerdings eine Verfassungsänderung nötig wäre. Der interne Weg wäre daher zweifellos der eleganteste und dennoch wirksam. Begönne eine Partei damit, würde sich auch Druck auf die konkurrierenden Parteien entwickeln.

Würden wir so aber nicht in eine „Expertokratie“ abdriften? Dem möchte ich entgegenhalten: Unsere Welt und die in ihr wirkenden Zusammenhänge haben sich derartig verkompliziert, dass ein gutes Herz für gute Politik nicht mehr ausreicht. Politik braucht Expertise – was nicht heißt, dass PolitikerInnen nicht auch gegenüber Laien lern- und kommunikationsfähig sein und große Empathie sowie eine gehörige Portion Moral mit ins Amt bringen sollten.

Würde hierüber aber nicht das passive Wahlrecht unzulässig eingeschränkt? Ist es nicht gerade

eine Stärke der Demokratie, dass die Repräsentierenden idealtypisch ein Abbild der Bevölkerung sind – und damit auch Menschen repräsentieren, die den oben geschilderten Anforderungen nicht entsprechen? Dem lässt sich entgegenstellen, dass politische Ämter nach wie vor jedem offen stünden und dass prinzipiell jeder und jede die Eignung für solche Ämter über einen der genannten Wege erwerben könnte. Auch ein Eignungstest für angehende MedizinstudentInnen beispielsweise schränkt die Wahlfreiheit des Studienplatzes ein, gerechtfertigt finden wir dies meist trotzdem. Gerade Angehörige bildungsferner Schichten können dann darauf hoffen, dass ihre Interessen wirksam und effektiv vertreten werden.

WAS KANN DAS INDIVIDUUM TUN?

Fahrrad zu fahren, nicht zu fliegen oder die Kulturpraxis des Grillens einzustellen – dies und anderes wird dem Einzelnen als wirkungsvoller Beitrag gegen den Klimawandel empfohlen. Ist das aber wirklich effizient? Jeder CO₂-Rechner zeigt uns etwas anderes: Als VerbraucherIn ein Jahr auf Fleisch zu verzichten, spart beispielsweise 450 kg CO₂-Emissionen ein.⁰³ Monetär spart man durch den Verzicht etwa 651 Euro.⁰⁴ Würde man diesen Betrag zur Förderung von Klimaschutzprojekten in Ländern des Globalen Südens spenden und damit den eigenen Fleischkonsum „kompensieren“, brächte dies eine CO₂-Ersparnis von 28 300 kg.⁰⁵ Auch wenn solche Ergebnisse natürlich immer von konkreten Projekten abhängen: Kompensieren kann um ein Vielfaches größere Effekte haben als eine Verhaltensumstellung – auch wenn sein Image alles andere als sexy ist. Die allseits empfohlene „Standardstrategie“ für den Klimaschutz, das eigene Emissionsverhalten umzustellen, ist also keineswegs am effizientesten. Warum „Kompensation“ trotzdem nicht der richtige Begriff für die hier vorgeschlagene Strategie ist, will ich gleich begründen.

Manche meinen, das Individuum sei nicht die richtige Adresse, um über Pflichten beim Klimaschutz zu sprechen. Aufgaben wie den Klima-

03 Vgl. Julia Merlot, Was Fleischverzicht für den Klimaschutz bringt, 8. 8. 2019, www.spiegel.de/a-1280923.html.

04 Berechnet nach dem Fleischpreis-Index 2017.

05 Vgl. z. B. die Berechnungen bei Atmosfair, www.atmosfair.de/de/kompensieren/wunschmenge.

schutz könne keiner alleine stemmen, sondern es gehe hierbei um Probleme kollektiven Handelns, für die der Staat die Koordination schaffen müsse. Kann er dafür sorgen, dass genügend Leute mitmachen, ist mein Beitrag nicht vergebens. Was aber, wenn der Staat bei dieser Koordinationsaufgabe versagt? Die Aufgabe ist zu wichtig, um unerledigt zu bleiben. Was also kann der oder die Einzelne tun?

Individuen sollten versuchen, die Welt so weit besser zu machen, wie es im Rahmen ihrer Möglichkeiten liegt. Dabei geht es darum, Doppel- oder Mehrfachwirkungen systematisch auszunutzen. Beispielsweise können wir ärmeren Menschen in Regenwaldgebieten dabei helfen, genügend Einkommen zu erwirtschaften, damit diese einer Nutzung des Waldes durch Palmölkonzerne die Zustimmung verweigern, sofern sie die Nutzungsrechte am Wald haben. Das zöge günstige Mehrfachwirkungen nach sich: Die Verringerung von Armut ginge Hand in Hand mit Klima-, Tier-, Arten-, Grundwasser-, Luft- und Pandemieschutz. Voraussetzung ist natürlich, dass das Geld auch wirklich vor Ort ankommt, etwa bei unabhängig zertifizierten Hilfsorganisationen.

In einer idealen Welt ohne Ressourcenknappheit sollten wir der oben erwähnten Standardstrategie der individuellen Verhaltensänderung folgen *und* spenden. Doch die Motivation zu helfen ist in der realen Welt ein knappes Gut. Beim Spenden überfordern wir uns nicht so schnell wie bei der Aufgabe, unser Verhalten zu ändern. Geld zu geben fällt uns leichter, als unser Emissionsverhalten radikal umzustellen. Die Ökosteuern etwa hat zwar unser Rentensystem stabilisiert, die Anzahl der SUVs in den Garagen der Republik aber nicht verringert. Zumal allen klar sein sollte, wohin eine radikale persönliche Umstellung des Emissionsverhaltens führen müsste: in eine Welt, in der man wieder angelt und jagt, um sich selbst zu versorgen, in der wieder Kutschen auf den Straßen fahren und in der Stromfresser wie Rolltreppe und Aufzug verschwunden sind. Nur so ließe sich, wie es der „Postwachstumspapst“ Niko Paech einmal skizziert hat, der Klimawandel nennenswert verzögern; unser kompletter Lebensstil stünde zur Disposition.

Solange wir über freiwilliges Handeln sprechen, bei dem die Individuen als Lückenbüßer für den Staat uns etwas Aufschub im Klimawandel verschaffen müssen, sollte man nichts tun, was

ineffizient ist und motivationshemmend wirkt. Die Frage der Effizienz spricht auch dagegen, ein neues Spendenverhalten und individuelle Verhaltensänderungen zugleich und gleichberechtigt zu fordern. Angenommen, ich habe nur zwei Euro zur Verfügung, und eine Strategie ist um ein Vielfaches effizienter als die andere: Sollte ich da je einen Euro für beide Strategien ausgeben – oder nicht doch lieber beide Euros auf die effizientere Strategie setzen?

Andererseits fühlen sich viele Menschen beim Spenden als „Heuchler“, solange sie nicht auch selbst CO₂ einsparen. Eine Kombination der beiden Strategien könnte daher vielleicht den politisch einzufordernden Mentalitätswandel in den Köpfen und in vielen Regalen am ehesten auf den Weg bringen. Trotzdem müsste ich gut begründen, weshalb ich ein vielleicht fünfzigmal ineffizienteres Mittel wähle statt des effizienteren.

WARUM SPENDEN UNS ZEIT VERSCHAFFT UND KEIN ABLASSHANDEL IST

Die hier vorgeschlagene Strategie nenne ich „spende und ersetze“. Sie gilt nur so lange, wie die CO₂-Vermeidungskosten im Globalen Süden erheblich geringer sind als bei uns und wir den Staaten privat aushelfen müssen. Sie soll der Kooperation bei der Umstellung der Emissionen einen Rahmen geben, der es wahrscheinlicher macht, dass diese Umstellung gelingt. Zweifel am Gelingen einer unkoordinierten Verhaltensänderung gehören zu den berechtigten Vorbehalten gegen die beschriebene Standardstrategie: Was bewirkt meine kleine CO₂-Einsparung, wenn sich doch nur maximal zehn Prozent der reichsten und gebildetsten Bevölkerungsgruppe weltweit überhaupt um Vergleichbares bemüht? „Spende und ersetze“ sorgt hingegen dafür, dass konkreten Menschen in Armut geholfen wird, auch wenn sonst niemand kooperiert. Mein „Opfer“ ist nie vergeblich: Wenn die Spende ankommt, trägt dies zur konkreten Bekämpfung von Armut bei. Mehr Klimaschutz wiederum kann aufgrund falsch gewählter Projekte scheitern, ebenso wie Erfolg wegen fehlender Kooperation ausbleiben kann. Werden die richtigen Projekte gewählt, spart dies jedoch mehr CO₂ ein als meine persönliche Verhaltensänderung. In der durch effizientes Umstellen des privaten Verhaltens gewonnenen Zeit können wir darauf hoffen, dass sich die Technik

so weit weiterentwickelt, dass wir zum Beispiel auf individuelle Mobilität vielleicht nicht verzichten müssen.

„Spende und ersetze“ ist dabei kein Ablasshandel, wenn es mit der moralischen Verpflichtung gekoppelt ist, regelmäßig und mehr als üblich zu spenden. Mit dieser Strategie stellen wir unser Verhalten ebenfalls um – aber nicht, um weniger zu emittieren, sondern, um mehr zu spenden. So tragen wir mehr Last für das moralisch Richtige. Bei einem Ablasshandel ginge es nur darum, uns selbst Erleichterung zu verschaffen – und eben nicht darum, das Richtige voranzubringen. Es geht nicht um eine persönliche „Entschuldung“, sondern um weniger Armut und weniger CO₂ weltweit. Tatsächlich teilt die Umstellung des persönlichen Emissionsverhaltens mehr mit dem klassischen Ablasshandel als die hier vorgeschlagene Strategie, geht es doch dort primär um einen selbst.

Mein Auto weiterzufahren, wäre innerhalb dieses Rahmens erlaubt, wenn ich regelmäßig und ausreichend spende. Auch das erinnert ein wenig an Ablasshandel, aber das ist durchaus gewollt, denn diese Strategie soll uns ja leichter fallen als die Standardstrategie der grundlegenden Verhaltensänderung, weshalb sie hoffentlich auch mehr Menschen umsetzen werden. Zugleich verschiebt sie die Verantwortung auf das Spenden und auf einen Politikwechsel vor Ort. Beides hängt zusammen, denn auch vom Spenden geht das politische Signal aus, dass die Menschen eine Klimawende wünschen, was Veränderungsdruck auf die Politik erzeugt. Mit dem US-amerikanischen Philosophen Walter Sinnott-Armstrong gesprochen: „Genieße Deine Spaßfahrt im SUV, und tue gleichzeitig alles dafür, damit die Politik allen Akteuren, also auch Dir, solche Spaßfahrten verbietet.“⁰⁶ Wir sollten uns dort politisch engagieren, wo es effizient ist. „Fridays for Future“ etwa macht uns dies bewundernswert vor. Und um nicht als Lobbyist für die Autoindustrie missverstanden zu werden, will ich dem obigen Zitat von Sinnott-Armstrong voranstellen: Nur wer die Motivation zu helfen verliert, wenn er seinen gewohnten Lebenswandel völlig umstellen muss, sollte diesen Lebensstil bewahren – wenn er denn

zugleich entsprechend spendet. Nur dann sollte er die Spaßfahrt genießen dürfen, wenn er sich politisch für ein Verbot einsetzt.

Hier wird nun auch deutlich, weshalb „Kompensieren“ der falsche Begriff ist. Tatsächlich geht es ums Überkompensieren. Unter „Kompensieren“ versteht man gemeinhin, etwas Schädliches zu tun und im Anschluss „genauso viel“ zu geben, um den Schaden wiedergutzumachen. Das aber ist lediglich ein Nullsummenspiel. Tatsächlich geht es nicht darum, die CO₂-Emissionen meines Autos zu kompensieren. Sondern es geht darum, eine Spendenquote zu erreichen, die wirksam ist und erheblich mehr Klimagase reduziert als wir es heute tun. Mein persönliches Verhalten dabei in den Mittelpunkt zu stellen, ist zu kurz gedacht. Beim Versuch einer Kompensation werden vielleicht ein paar Bäume gepflanzt, die sonst nicht gepflanzt würden, meine Nettobilanz reduziert sich rechnerisch auf „Null“. Aber bei dieser Kopplung an das persönliche Emissionsverhalten geht es primär darum, mich selbst „grün zu machen“, mich zu entschuldigen. Die Welt insgesamt macht das nicht viel besser.

Wir sind einem Denken verhaftet, das uns selbst und unser Verhalten als den Nabel der Welt begreift. Wenn ich bei mir selbst anfangen, dann wird schon alles gut. Doch das ist falsch. Denn es geht ja gar nicht um mich, sondern um den Klimaschutz. Darüber hinaus glauben wir, dass Moral wehtun müsse. Nur wenn ich richtig leide, gehöre ich zu den Guten. Das kommt zwar von Immanuel Kant, ist aber trotzdem Nonsense. Denn es verkennt, dass die Motivation zu helfen ein knappes Gut ist, das man schnell verlieren kann. Die wenigsten Menschen sind Helden mit unbegrenztem Budget für Altruismus.

NOCH EINMAL GEBURTENKONTROLLE

Nun könnte man einwenden, dass wir bislang das effizienteste Mittel der Standardstrategie ausgespart haben: den Verzicht auf Kinder. Dieser scheint die radikalste und effizienteste Maßnahme zu sein, die der Einzelne zum Klimaschutz beisteuern kann.⁰⁷ Der Verzicht aufs Auto spart dem-

06 Walter Sinnott-Armstrong, *It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations*, in: ders./Richard Horwarth (Hrsg.), *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*, Bingley 2005, S. 285–307.

07 Vgl. Seth Wynes/Kimberly Nicholas, *The Climate Mitigation Gap: Education and Government Recommendations Miss the Most Effective Individual Actions*, in: *Environmental Research Letters* 7/2017, <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa7541>.

nach 1 bis 5,3 Tonnen CO₂-Äquivalent pro Jahr, der Verzicht auf ein Kind hingegen 23,7 bis 117,7 Tonnen CO₂-Äquivalent. Das hat unter anderem damit zu tun, dass nicht nur die Emissionen eines Kindes, sondern auch die seiner Kinder und Enkelkinder eingespart werden. Mittlerweile hat sich sogar eine eigene Bewegung namens „birthstrike“ gebildet. Was aber ist davon zu halten?

Wer auf freiwilliger Basis Klimagase reduzieren will, sollte das dort tun, wo es am effizientesten ist. Wenn weniger Kinder zu bekommen tatsächlich das effizienteste Mittel gegen den Klimawandel ist, dann können Spenden auch hier besser helfen als persönliche Verhaltensänderungen. Durch die Bereitstellung von Verhütungsmitteln können viel mehr ungewollte Schwangerschaften verhindert werden, als man je durch privates Zeugungsverhalten beeinflussen könnte. Nun könnte man provokativ fragen: Wer sind wir, dass wir bevölkerungspolitisch Einfluss auf den Globalen Süden nehmen wollen, nur um unseren (Klima-)Wohlstand nicht zu gefährden? Erstens aber würden wir mit Verhütungsmitteln und entsprechender Beratung nur ein Angebot zur Verfügung stellen, um ungewollte Schwangerschaften zu vermeiden – und damit gleichzeitig auch für Frauenrechte und Bildung und gegen Armut eintreten. Und zweitens geht es im Kern nicht um unseren Wohlstand, sondern darum, so viele Emissionen zu vermeiden wie möglich. Strategien wie „spende und ersetze“ werden häufig als Verzögerungs- und Ausweichstrategien gesehen. Das ist völlig falsch. Es geht nicht darum, weniger zu tun, sondern darum, mehr zu tun – aber eben da, wo es wirklich hilft.

SPENDENBEREITSCHAFT UND DAS „GRÜNE PARADOX“

Offen ist nun aber noch, wie groß der Beitrag des Individuums zur Klimawende denn sein muss. Wie viel soll gespendet werden? Was verlangt die Moral von uns? Sind wir dazu verpflichtet, das Glück in der Welt zu maximieren?

Wenn wir das Problem pragmatisch angehen, stellen wir schnell fest: Westliche DurchschnittsverdienerInnen gehören zum reichsten Prozent der Weltbevölkerung. Wenn wir auf dieser Insel des Reichtums leben, während vor unseren Küsten Menschen ertrinken, dann können wir uns nur dann zu guten Menschen erklären, wenn wir uns mindestens im unteren Prozentbereich unserer zeitlichen und finanziellen Möglichkei-

ten engagieren. In jedem anderen Fall müssen wir uns eingestehen, dass uns die Not der Anderen schlicht egal ist und wir nicht zu den guten Menschen gehören können. Ein solches Engagement stellt keine Überforderung dar: Wenn jeder Durchschnittsverdiener – wir sprechen hier nicht davon, BezieherInnen von Sozialleistungen in die Pflicht zu nehmen – sich bemühen würde, zum Beispiel vier Prozent seines Einkommens und ein Prozent seiner Zeit (etwa für politisches Engagement) beizusteuern, dann könnten viele globale Probleme gelöst werden. Die dabei anfallenden Geldsummen würden sich mindestens auf einen dreistelligen Milliardenbetrag belaufen.

Stattdessen einfach das private Nachfrageverhalten zu verändern, scheint hingegen oft sinn- und wirkungslos. Um es an einem Beispiel festzumachen: Ölpreis und Ölförderung sind nahezu vollständig voneinander entkoppelt.⁰⁸ Während die globale Ölproduktion im Laufe der vergangenen 30 Jahre nur moderat gestiegen ist, sind die Ausschläge im Ölpreis im gleichen Zeitraum beachtlich, ohne dass dies durch individuelles Verhalten beeinflusst wäre. Meine kleine Spriteinsparung kann in diesem Markt die Fördermenge nicht senken, Preissignale werden ignoriert. Meine kleine Spende aber nutzt in jedem Fall konkreten Menschen – und hoffentlich auch dem Klima. In der Frage des Klimas müssen zwar auch (vergleichsweise wenige) andere Leute mitziehen; aber ich bin nicht zwangsläufig auf Marktmechanismen angewiesen, und mein kleiner Beitrag bewirkt in jedem Fall etwas Gutes.

Die beschriebene Strategie, sich auf das Spenden zu konzentrieren, hat einen weiteren Vorteil: Sie mündet nicht im „grünen Paradox“. Ein solches würde unweigerlich entstehen, wenn es uns doch gelänge, über ein geändertes Nachfrageverhalten Weltmarktpreise zu beeinflussen. Denn sparen wir fossile Energien, sinkt in der Folge der Weltmarktpreis für diese Energien, und andere Länder, die sich am dringlichsten Wachstum wünschen, kaufen diese billiger ein. Gespart wird durch unsere verringerte Nachfrage de facto nichts, sondern wir subventionieren die Preise für die Schwellenländer.⁰⁹ Das mag man zwar positiv als „Entwicklungspolitik mit anderen Mitteln“ betrachten, ist

⁰⁸ Vgl. Sven Steinkamp, Nachfrageorientierte Klimapolitik. Evidenz aus der Corona-Krise, in: Wirtschaftsdienst 4/2020, S. 300ff.

⁰⁹ Ein von der EU ergriffenes Gegenmittel sind „Border Carbon Adjustments“, also Zölle auf CO₂-intensive Produkte.

aber hinsichtlich des Klimaschutzes mehr als problematisch. Möglicherweise würden auf diese Weise sogar noch mehr fossile Energieträger gefördert. Denn diese bringen jetzt noch Geld, drohen aber in Zukunft unverkäuflich zu werden.

Für all diejenigen, die bei meinem Denkmanöver noch immer Magenschmerzen haben: Da unser Wissen über die Zukunft nicht perfekt ist und wir normalerweise Wesen sind, die nicht alles an Effizienz festmachen, sollten wir erwägen, mehrere Strategien gleichzeitig zu verfolgen. So kann man die Spendenziele „diversifizieren“ und sich genauer über sie informieren: Solar-Öfen in Indien zum Beispiel fördern Gesundheit und Klimaschutz sehr solide, während ein Regenwald theoretisch auch abbrennen kann – besonders dann, wenn man seine Besitzer nicht auf seine Seite bringt. Also gehören sowohl die riskante als auch die solide Strategie in unser „Portfolio“, wobei wir Risiken nicht vermeiden können, wenn uns das Wasser – wortwörtlich – bis zum Hals steht. Wichtig ist: In einem Portfolio der Strategien sollte „spende und ersetze“ in jedem Fall sei-

nen Platz haben, aber natürlich kann man auch an der eigenen Verhaltensänderung arbeiten – zumal dann, wenn sie nicht zu viel kostet. Wie hoch welche Kosten in Form eines Verlusts von Wohlergehen für ein Individuum ausfallen, bestimmt seine eigene Wahrnehmung. Wem es nichts ausmacht, kein Fleisch zu essen, für den ist diese Maßnahme auch kein Motivationshindernis. Meine Argumentation zielt vor allem auf diejenigen, denen nur ein begrenztes Budget zum Helfen zur Verfügung steht. Oft können jedoch auch sie ohne Kosten kooperieren: So kostet es zum Beispiel de facto nichts, zu wählen (zur Not per Briefwahl) oder die „grüne Suchmaschine“ Ecosia statt Google auf dem Rechner zu installieren. Also sollte man das auch tun. So wird das „entweder oder“ doch noch zu einem bedingten „sowohl als auch“.

BERNWARD GESANG

ist Professor für Philosophie und Wirtschaftsethik an der Universität Mannheim. Seine Schwerpunkte sind Normativität und Klimaethik.
www.bernwardgesang.de

Der APuZ-Podcast

1 Thema, 30 Minuten,
jeden 1. Mittwoch im Monat



DER TRAUM VON DER FREIEN STRAÙE – NOCH NIE SO WERTVOLL WIE HEUTE

Weert Canzler · Theresa Pfaff

„25 Prozent weniger Parkplätze? Nicht mit uns!“, ließ die CDU im Berliner Landtagswahlkampf im Frühjahr 2023 plakatierten. Trotzig wird das Gewohnheitsrecht verteidigt, das private Auto im öffentlichen Raum abzustellen – schließlich war das doch schon immer so. Es schwingt die rhetorisch gemeinte Frage mit, wozu man denn eigentlich Kfz-Steuern und vielerorts auch noch Parkgebühren zahle. Und überhaupt: „Irgendwo muss der Verkehr doch hin!“ Schon 1986 wurde in der Broschüre „Stadtverkehr im Wandel“ des Bundesministeriums für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau dieser Einwand als eine von 13 „Killerphrasen“ enttarnt, mit denen jeglicher verkehrspolitischer Ehrgeiz ausgebremst wird.⁰¹ In der Einleitung der Broschüre schreibt der damalige Raumordnungsminister Oscar Schneider (CSU): „Ich sage ein klares ‚Ja‘ zum Auto. Aber das Auto und der Verkehr haben dienende Funktion. Sie dürfen nicht die Herrschaft übernehmen. Wir müssen den Autoverkehr auf ein vernünftiges Maß beschränken.“⁰² Dies forderte er damals mit Blick auf 28 Millionen Autos auf bundesrepublikanischen Straßen. Auf 1000 Bürger*innen kamen ungefähr 460 Autos.

Mittlerweile sind 37 Jahre Autowachstum ins Land gegangen. Heute sind in Deutschland fast 49 Millionen Pkw zugelassen, was eine Motorisierungsrate von annähernd 600 Fahrzeugen je 1000 Einwohner*innen bedeutet. Es werden jedes Jahr nicht nur mehr Autos, sie werden auch ständig größer, schwerer und breiter. Die allermeisten davon stehen im öffentlichen Raum, fast immer am Straßenrand. Die Fläche der geparkten Autos allein auf dem Berliner Innenstadtdistrikt entspricht ungefähr der Fläche des Tempelhofer Feldes. Derzeit wird in den Normungsgremien der Verkehrsplaner*innen ernsthaft darüber diskutiert, die StandardmaÙe für Stellflächen zu vergrößern, damit man in nebeneinander geparkten SUVs auch noch ein- und aussteigen kann. Im Übrigen ist die Flotte geparkter Vehikel ziemlich

träge, denn im Durchschnitt werden die einzelnen Fahrzeuge nicht mehr als 50 Minuten am Tag bewegt. Es sind also mehr Steh- als Fahrzeuge.⁰³

Dieses Stellplatzprivileg wollen mehr und mehr Städter*innen nicht mehr akzeptieren. In Berlin sammelte beispielsweise die „Initiative Volksentscheid Berlin autofrei“ in kurzer Zeit mehr als 50000 Unterschriften für die Forderung, den Autoverkehr fast vollständig aus dem Bereich des Berliner S-Bahn-Rings zu verbannen. In Hannover wurde 2019 ein grüner Oberbürgermeister gewählt, der mit einer Kampagne für eine autoarme Innenstadt Wahlkampf gemacht hatte. Auch weil die Konkurrenz um begrenzte Verkehrsflächen zunimmt, wird immer weniger akzeptiert, dass der öffentliche Raum zum Lagerplatz für Fahrzeuge geworden ist. Zugleich gibt es immer wieder Proteste und Widerstand, sobald Parkplätze abgebaut oder Fahrradstreifen zulasten von Autospuren eingerichtet werden. Es ist eine scharfe Polarisierung zu beobachten. Die Einwände und kritischen Fragen zu jeglichen Versuchen, die Vorherrschaft des Autos auf den Straßen zurückzudrängen, werden oft von denjenigen vorgetragen, die sich bedrängt und bevormundet fühlen, weil eine scheinbare Selbstverständlichkeit zunehmend infrage gestellt wird.

GESELLSCHAFTLICHE BEDEUTUNG DER STRAÙE

Dass die Diskussion um die Stellplätze für das Auto so an Fahrt gewonnen hat, ist jedoch längst überfällig. Mit ihr wird etwas politisiert, was politisch *ist* – und nicht nur das Ergebnis individueller Entscheidungen bei der Wahl des Verkehrsmittels. Öffentliche Straßen und Plätze sind zentral für die Stadt, sie sind eine wichtige Voraussetzung dafür, dass Urbanität entstehen kann. Jede*r muss sich hier aufhalten können – ganz gleich, welcher Meinung, Herkunft oder welchen Alters eine Person ist und ob sie reich oder arm

ist. Das Szenario der „freien Straße“ beschreibt einen Raum, in dem sich alle begegnen können. Er ist der Ort außerhalb der eigenen (privaten) Behausung, der dem Austausch unter Nachbar*innen dient. Diese Vorstellung ist übrigens so neu nicht: Die Straße war über Jahrhunderte ein öffentlicher Raum, der erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts einen enormen Bedeutungsverlust erfahren hat. Die Massenmotorisierung und die moderne Trennung der unterschiedlichen Lebensbereiche haben den städtischen öffentlichen Raum komplett verändert. Es geht vorwiegend nur noch darum, ihn zu durchqueren und schnell von A nach B zu kommen.

Die gesellschaftliche Bedeutung der Straße ist umso größer, je digitaler die soziale Interaktion und je zerklüfteter die Öffentlichkeit ist. Der gesellschaftliche Zusammenhalt leidet darunter, wenn wir uns in abgeschotteten (Teil-)Öffentlichkeiten bewegen und andere Lebensweisen kaum mehr erleben. Ambivalenztoleranz, also die Fähigkeit, ganz andere Lebensformen und Identitäten nicht nur zu erleben, sondern auch als gleichberechtigt anzuerkennen, ist nicht selbstverständlich. Sie muss erlernt werden. Die Chance dazu hängt auch mit der Gestaltung der Straße zusammen. Es braucht Raum für alltägliche Begegnungen.

Die von Autos befreite Straße fördert das nachbarschaftliche Zusammenleben. Einen Eindruck davon, was das heißt, konnten wir während der Corona-Pandemie erfahren. Weil Büros, Geschäfte und Freizeiteinrichtungen geschlossen und weite Wege plötzlich sinnlos waren, haben wir unsere nähere Umgebung aufgesucht. Auf Spaziergängen durchs eigene Viertel oder auf Spritztouren mit dem Rad haben viele ihre Nachbarschaft besser kennengelernt. Das zeigt sich auch jenseits von Corona: In den Wohngebieten Barcelonas etwa, wo Durchfahrtssperren, die sogenannten Superblocks, das Autofahren sehr unattraktiv machen und zugleich das Parken verhindern, blüht das Leben auf den Straßen auf. Alte Menschen trauen sich wieder heraus aus ihren

Wohnungen, und Kinder dürfen auf der Straße Ball spielen.

GENESE DER AUTOGERECHTEN STRAßE

Der Siegeszug des Autos war kein historischer Zufall, sondern es gab gute Gründe dafür. Das eigene Auto war jahrzehntelang ein Ausdruck für wirtschaftlichen Erfolg und ein Versprechen auf individuellen Aufstieg. Tatsächlich hat (Auto-)Mobilität individuelle Handlungsräume erweitert, sie wurde in modernen Gesellschaften zum Kern des individuellen Lebenskonzepts.⁰⁴ Das Auto gehörte – und gehört vielfach bis heute – einfach dazu.

Aus techniksoziologischer Perspektive fällt die habituelle Dimension der Massenmotorisierung ins Auge: Autofahren ist kein Zwang, aber andererseits auch nicht immer die Folge absichtsvoller Entscheidungen. Oft handelt es sich um ein unreflektiertes Benutzen, wie in Interviews mit Autofahrer*innen immer wieder zu erkennen ist.⁰⁵ Der wichtigste Mechanismus für das Alltagshandeln sind Routinen. Mit ihnen handeln wir, ohne in jedem Einzelfall unsere Handlungen abzuwägen. Routinen entlasten von Unsicherheit und Entscheidungsdruck, sie laufen als eine Art Hintergrundprogramm ab. Auch das Autofahren als Alltagspraxis hat starke individuelle Entlastungswirkungen: Die regelhafte und routinierte Nutzung des Automobils mindert Unsicherheiten und eröffnet zugleich neue Handlungsspielräume.

Neben den Handlungsrouninen und dem über viele Jahre plausiblen Narrativ vom privaten Auto als Voraussetzung und Ausdruck eines gelungenen Lebens gibt es aus Konsumentensicht weitere Gründe, die für die Nutzung eines Kraftwagens sprechen. Dazu gehört nicht zuletzt eine strukturell verzerrte Wahrnehmung seiner Kosten: Autofahrer*innen nehmen in aller Regel nur die sogenannten Out-of-Pocket-Kosten wahr, also die Ausgaben für das Tanken und Parken,

01 Vgl. Bundesministerium für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau, *Stadtverkehr im Wandel*, Bonn 1986. Online unter www.verkehrsplanung.de/material_buero/StadtverkehrImWandel/siw.pdf.

02 Ebd., S. 3.

03 Vgl. zu den Fakten im Bereich (Auto-)Verkehr Katja Diehl, *Autokorrektur. Mobilität für eine lebenswerte Welt*, Frankfurt/M. 2022.

04 Vgl. Dietmar Klenke, „Freier Stau für freie Bürger.“ *Die Geschichte der bundesdeutschen Verkehrspolitik 1949–1994*, Darmstadt 1995; Ueli Haefeli, *Mobilität im Alltag in der Schweiz seit dem 19. Jahrhundert. Unterwegs sein können, wollen und müssen*, Zürich 2022.

05 Vgl. Weert Canzler, *Automobil und moderne Gesellschaft*, Münster 2016, S. 108ff.; Malene Freudendal-Pedersen, *Mobility in Daily Life: Between Freedom and Unfreedom*, London 2009.

nicht jedoch den Wertverlust oder die nur in großen Abständen anfallenden Kosten für Versicherungen, Kfz-Steuern oder Reparaturen.

Schließlich bestimmt eine Raum- und Siedlungsstruktur das Verkehrsverhalten, deren Grundzüge und Prinzipien von Anfang des vergangenen Jahrhunderts stammen. Das 1933 auf dem Internationalen Kongress für neues Bauen in der „Charta von Athen“ umrissene stadtplanerische Reformprojekt der Trennung der Funktionen Wohnen, Arbeiten und Erholung konnte nur durch die Zunahme beziehungsweise Aufwertung des Verkehrs realisiert werden. Allerdings unterlagen die Planungen zum Verkehrsraum dabei einem folgenreichen Kurzschluss: Die Gestaltung des Verkehrs wurde rein funktionalistisch betrachtet. Gemäß ihrer technischen Charakteristika und ihrer unterschiedlichen Geschwindigkeiten sollten die einzelnen Verkehrsmittel eigene Trassen erhalten. Ziel war es, eine maximale Fließgeschwindigkeit und möglichst wenig Störungen des Verkehrs zu erreichen. Verkehrsinfarkte infolge der Überlastung von Straßen, die bereits in den 1920er Jahren ein wichtiges Thema in der Presse waren, galten als ein wesentliches Hindernis für die Realisierung der funktional gegliederten modernen Stadt. Störendes und Unvorhergesehenes durfte es in diesem Transitraum nicht geben, und räumliche Widerstände mussten beseitigt werden, während zugleich der ruhende Verkehr genügend Platz bekommen sollte.⁰⁶

Noch bis in die 1950er Jahre hinein dominierte im Fernverkehr die Eisenbahn und bei den kurzen Wegen das Fahrrad. Der motorisierte Privatverkehr bestand vor allem aus Zweirädern und Kleinfahrzeugen. Dennoch wurden die Städte gemäß der Leitidee der „autogerechten Stadt“ umgebaut. Man ging verkehrs- und infrastrukturpolitisch gleichsam in Vorleistung. Gleichzeitig entwickelte sich auch das Recht zu einer automobilgerechten Regulierung. Das Verkehrsrecht und nicht zuletzt die Straßenverkehrsordnung sind seither geprägt durch das Prinzip des „Gemeingebrauchs der Straße“, und alle Verkehrspolitik unterliegt dem Primat der „Leichtigkeit des Verkehrs“.

06 Vgl. Jos Nino Notz, Die Privatisierung öffentlichen Raums durch parkende Kfz. Von der Tragödie einer Allmende – über Ursache, Wirkung und Legitimation einer gemeinwohlschädigenden Regulierungspraxis, TU Berlin, IVP-Discussion Paper 1/2017.

Die Straße ist nur ein – wenn auch sehr wichtiges – Element des Verkehrs. Die Transformation hin zur vielfach geforderten Verkehrswende ist eine gewaltige Aufgabe, die bewältigt werden muss. Technische Lösungen werden hierfür nicht genügen, auch nicht die Elektrifizierung des gesamten Straßenverkehrs.⁰⁷ Der Rechtsrahmen, die Siedlungsformen und nicht zuletzt die eingefahrenen Nutzungsroutinen und gesellschaftlichen Normvorstellungen werden sich ändern müssen. Wissenschaftlich gibt es hierzu bereits eine Fülle von Erkenntnissen, allerdings scheinen sie schwer vermittelbar. Das gilt schon für die Tatsache, dass Städte und Mobilität, wie wir sie heute kennen, nichts Naturgegebenes sind. Ihre Entstehungsgeschichte und damit auch die Variabilität des Gegenwärtigen sieht man ihnen nicht an. Umgekehrt ist es beinahe unmöglich zu erkennen, dass es auch anders sein könnte. Das erklärt die starken Beharrungstendenzen bei der Art, wie wir uns fortbewegen, und welches Stadtbild wir akzeptieren.

Dabei hat das Auto längst seinen Nimbus verloren. Es wird gerade von den Jüngeren oft als ein Gebrauchsgut unter vielen betrachtet, das man nutzt, aber nicht unbedingt besitzen muss. Gerade für junge Städter*innen ist das eigene Auto nicht selten eine Belastung.⁰⁸ Zugleich bleibt die oft gehörte Rede von der Transformation der „autogerechten“ hin zur „menschengerechten“ Stadt abstrakt, viele verkehrspolitische Forderungen der Verkehrswende bleiben blutarm. Nur wenn es gelingt, die komplexen Zusammenhänge im Verkehr und ihre Genese nicht nur abstrakt abzuleiten, sondern auch anschaulich zu machen, können wir einen Schritt vorankommen. Die Anstiftung zum Handeln und zur Veränderung braucht Inspiration. Dazu gehören nicht zuletzt der Mut und die Fähigkeit, gemeinsam zu träumen. Auch am Anfang des automobilen Zeitalters stand übrigens ein kollektiver Traum: jener von der grenzenlosen Freiheit.

07 Vgl. Alexander Wentland, Warum elektrische Utopien festgefahren sind. Das Imaginary Automobilität als Grenze der Verkehrswende am Beispiel der Elektromobilität in Deutschland, in: Behemoth 1/2020, S. 70–82; Katharina Manderscheid, Antriebs-, Verkehrs- oder Mobilitätswende? Zur Elektrifizierung des Automobilitätsdispositivs, in: Achim Brunnengräber/Tobias Haas (Hrsg.), Baustelle Elektromobilität, Bielefeld 2020, S. 37–68.

08 Vgl. Weert Canzler et al., Erloschene Liebe? Das Auto in der Verkehrswende. Soziologische Deutungen, Bielefeld 2018.



„Um Straßen zu befreien, braucht es Pioniere. Wir alle können diesen Kulturwandel mitgestalten.“

Quelle: Manifest der freien Straße / paper planes e. V.

EIN NARRATIV ALS AUSWEG

Es spricht viel dafür, dass gemeinsames Träumen die Vorstellungskraft für die Möglichkeit von Veränderung weckt – eher jedenfalls als nüchterne Faktensammlungen. Ideengeschichtlich und ideologiekritisch lässt sich das gemeinsame Träumen in die Nähe von Utopien rücken. Der utopische Charakter und damit unrealistische Teil einer Idee löst sich laut Herbert Marcuse auf, „wenn die materiellen und intellektuellen Kräfte für die Umwälzung technisch vorhanden sind“.⁰⁹ Bezogen auf Mobilität und Verkehr ist das durchaus so: Hier lässt sich konkret zeigen, wie eine Steigerung der Lebensqualität zu erreichen ist und an welchen infrastrukturellen und regulativen Stellschrauben dafür gedreht werden müsste.¹⁰ An

⁰⁹ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München 1998².

¹⁰ Schon vor einigen Jahren beispielsweise nachzulesen in: Umweltbundesamt, *Die Stadt für Morgen. Umweltschonend mobil – lärmarm – grün – kompakt – durchmischt*, Dessau 2017.

Vorschlägen, wie eine sozial gerechte und nachhaltige Mobilität gestaltet werden kann, mangelt es ebenso wenig wie an Beispielen einer erfolgreichen Umgestaltung von Straßen. Offen ist allerdings, ob diese Ziele auf einen breiten Konsens treffen oder ob es Widerspruch und Gegenwind gibt.

Derzeit entzünden sich viele verkehrspolitische Kontroversen an Missverständnissen, die oft wenig mit den eigentlichen Anlässen zu tun haben. Vorschläge zur Verkehrswende sind nicht selten emotional aufgeladen. So werden schnell Vorwürfe erhoben, freie Entscheidungen würden eingeengt und Verbote ausgesprochen. In solchen Auseinandersetzungen geraten verkehrspolitische Akteure rasch in einen Verteidigungsmodus, anstatt an einem Veränderungsprozess mitzuarbeiten. Das ist umso problematischer, da der Veränderungsdruck immens ist.

Wie dringlich Veränderungen im Verkehrssektor sind, wurde nicht zuletzt durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Frühjahr 2021 deutlich. In seinem Urteil zum Klimaschutzgesetz pocht das höchste deutsche Gericht darauf,



„Befreite Straßen schützen unser Leben und das der kommenden Generationen. Mit ihnen lassen sich Extremwetterlagen besser bewältigen.“

Quelle: Manifest der freien Straße / paper planes e. V.

die Klimaschutzziele in jedem Emissionssektor in nachvollziehbaren Schritten festzuschreiben und nicht unspezifisch auf später zu verschieben. Spätere Generationen, so das Gericht, sollen nicht die Zeche zahlen müssen für eine zu unambitionierte Klimaschutzpolitik heute. Dies betrifft, mehr noch als andere gesellschaftliche Sektoren, den Verkehr. Im Verkehrssektor gibt es mit Blick auf klimaschädliche Emissionen seit Jahrzehnten kaum Fortschritte. Einschränkungen und Belastungen werden daher unvermeidlich sein – die Frage ist nur, wie gerecht diese verteilt sein werden.¹¹

Einen möglichen Ausweg aus den polarisierenden Debatten um tatsächliche oder vermeintliche Einschränkungen könnte ein plausibles Narrativ bieten. Narrative bündeln unterschiedliche Lösungswege und komplexe Zusammenhänge und machen Veränderungen mit einem Ausblick auf eine Zukunftsvision „erzählbar“. Sie kön-

nen auch ein Gegenmittel gegen Vereinseitigungen wie beispielsweise die Behauptung sein, dass mit der Verkehrswende das Auto komplett abgeschafft würde.¹² Ein Narrativ ist hilfreich, wenn es aus den Diskurssilos herausführt und für verschiedene Akteure greifbar wird.

Genau diesen Anspruch hat das „Manifest der freien Straße“.¹³ Das Manifest ist das Ergebnis einer Zusammenarbeit zwischen dem gemeinnützigen Verein Paper Planes, einer Denkfabrik, die sich mit kreativen Arbeitsweisen für die Entwicklung der Stadt von Morgen auseinandersetzt, der Forschungsgruppe Digitale Mobilität des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung, die auf sozialwissenschaftliche Mobilitätsforschung spezialisiert ist, und

¹² Vgl. Theresa Pfaff, „Autofrei“ hilft auch den Autofahrer:innen, 16.2.2022, <https://digitalemobilitaet.blog.wzb.eu/2022/02/16/autofrei>.

¹³ Allianz der freien Straße (Hrsg.), Manifest der freien Straße, Berlin 2023. Gefördert wurde das interdisziplinäre Vorhaben von der Stiftung Mercator. Siehe auch www.strassen-befreien.de.

¹¹ Vgl. Bundesverfassungsgericht, Beschluss des Ersten Senats vom 24.3.2021, 1 BvR 2656/18 u. a.

des Fachgebiets Arbeitslehre, Technik und Partizipation der Technischen Universität Berlin, die einen besonderen Schwerpunkt auf Beteiligungsforschung legt. Das Konsortium ist so vielfältig wie das Material an sich: Im Manifest werden Fakten, Studien und Argumente für die „Befreiung der Straße“ ergänzt durch Glossare, um allen Interessierten die zentralen Begriffe der Debatte näherzubringen. „Vordenker*innen“ für die eigene Wissensvertiefung werden ebenso vorgestellt wie konkrete Lösungsvorschläge und Maßnahmen, wie Straßen umgestaltet werden können; hinzu kommen Visualisierungen in unterschiedlichen Formen und Formaten. Partizipationsmöglichkeiten werden im Manifest nicht nur beschrieben, sondern waren bei seiner Ausarbeitung selbst Teil des Prozesses. Über eine sogenannte Planungszelle wurden Bürger*innen an der Gestaltung des Materials beteiligt, gleichzeitig wurden weitere vertiefende Erkenntnisse mit aufgenommen, die in Expert*innenrunden gewonnen wurden.

Aus dem „Manifest der freien Straße“ ist so ein inklusives und mehrdimensionales Narrativ geworden. Die Mobilitätswende und die Transformation der Straße werden in Bezug auf die Themen Nachbarschaft, Mobilität, Wirtschaft, Gesundheit, Klima, Politik und Beteiligung in themenspezifischen Kapiteln ausbuchstabiert, visualisiert und mit Thesen verknüpft. So lautet beispielsweise die „Wirtschaftsthese“: „Befreite Straßen sind Lebensadern des Fortschritts. Sie versorgen uns zuverlässig und schaffen neue Räume für Kreativität und Innovation.“ Im Bereich „Politik“ lautet die These: „Um Straßen zu befreien, braucht es politischen Willen. Konflikte müssen ausgehalten, Neues muss gewagt und manches auch wieder verworfen werden.“ Der narrative rote Faden über alle Thesen hinweg lautet „Lebensqualität für alle“: Computergenerierte Renderings zeigen als fotorealistische Darstellungen Straßenzüge so, wie sie sein *könnten*. Wo üblicherweise Parkplätze sind, stehen nun Marktstände. Eine Straße zwischen Plattenbauten wird zum Schwimmbecken inmitten einer üppigen Begrünung. Die Bilder sollen nicht nur illustrieren, sondern vor allem auch den Kontrast zur jetzigen Straße deutlich machen. Auf diese Weise werden die bestehenden Straßen dekonstruiert und ihre Variabilität und damit Wandelbarkeit verdeutlicht. So gelingt es, eine bisher oft blind akzeptierte Selbstverständlichkeit abzuerkennen.

Neben den Renderings greift das Manifest auch auf Infografiken zurück. Comics bilden den Abschluss jedes Themenbereichs und fassen gewissermaßen das auserzählte Narrativ zusammen: Sie vergleichen das Leben von unterschiedlichen Personen in der jetzigen Straßengestaltung mit einem möglichen Alltag in einer imaginierten Welt mit „befreiten Straßen“ und hoher Lebensqualität. Spielerisch und niedrigschwellig werden auf diese Weise mögliche Transformationen vorstellbar, in denen sich die Betrachter*innen wiederfinden können. Im Idealfall leben sie in diesen befreiten Straßen gesünder, sind mit freieren Wahlentscheidungen bezüglich ihrer Mobilität ausgestattet und finden sich in Nachbarschaften wieder, die inklusiver und interaktionsfreudiger sind als ihre heutigen.

BRÜCKEN BAUEN

Kann nun das Narrativ der Lebensqualität ein verbindendes Element zwischen Personen mit unterschiedlichen Erwartungen sein? Kann es die inklusive Kraft entfalten, einen Ausweg aus den nicht selten verkeilten Diskussionen zur Zukunft des Verkehrs und der Stadt zu eröffnen? Als sogenanntes Grenzobjekt zwischen verschiedenen Akteuren mit unterschiedlichen Interessen muss es dafür mehrere Voraussetzungen erfüllen:¹⁴ Es muss einerseits ein Mindestmaß an interpretativer Flexibilität besitzen und andererseits so konkret sein, dass es nicht komplett umgedeutet werden kann. Es muss zudem modular aufgebaut sein, sodass seine Einzelteile verschiedenen Zwecken dienen können. Und es muss für unterschiedliche Gruppen eine Handlungsorientierung bieten können. Das Narrativ der „Lebensqualität für alle“, wie es im Manifest ausgearbeitet ist, kann entlang dieser Dimensionen wirken. Seine Stärke liegt in der Kombination von informativen Texten und inspirierenden Visualisierungen, die es für unterschiedliche gesellschaftliche Akteure zugänglich macht: Schüler*innen etwa können mit ihm lernen, Zusammenhänge zu verstehen, Politiker*innen Entscheidungsprozesse in ihrer Kommune begründen und interessierte Bürger*innen Handlungsideen für ihre Nachbarschaft ableiten. Auch Personen, die in ihrem täglichen

¹⁴ Vgl. Susan Leigh Star, *This Is Not a Boundary Object. Reflections on the Origin of a Concept*, in: *Science, Technology, & Human Values* 5/2010, S. 601–617.

Leben auf das Auto angewiesen sind, können so auf die komplexen Zusammenhänge des massenhaften motorisierten Individualverkehrs aufmerksam werden und sich zum Beispiel bei Parkraumproblemen mit mittelfristigen Lösungen wie Quartiersgaragen auseinandersetzen.

Das Manifest möchte vornehmlich Kommunen, öffentliche Verwaltungen und Bürger*innen ansprechen, deren Handeln auf unterschiedlichen Ebenen angestoßen werden soll. Die Kommunen sind der zentrale Ort, an dem die Freiräume geschaffen werden müssen. Allerdings braucht es hierfür den Mut zur Veränderung. Rechtliche Instrumente wie die temporäre Anordnung oder die Experimentierklausel in der Straßenverkehrsordnung können einen Spielraum für ein Ausprobieren von Alternativen eröffnen. Das Manifest zielt aber zugleich auf die Aktivierung jedes und jeder Einzelnen. Die Menschen müssen durch formelle Verfahren lokal beteiligt werden, damit die „Befreiung der Straße“ gelingen kann. Top-Down- und Bottom-Up-Prozesse werden im Manifest als synergetischer Kern einer Transformation verstanden, für die das Manifest eine Brücke sein kann.

STOFF FÜR GEMEINSAME TRÄUME

Straßen sind mehr als nur Verkehrswege. Sie haben vielfältige Funktionen. Als Ort der Begegnung, als Wirtschaftsraum und Raum für Bewegung und Sport sind sie ebenso fundamental wie für den Zweck, sich sicher, schnell und zu erschwinglichen Kosten von A nach B zu bewegen. Die Bewertung dieser unterschiedlichen Dimensionen unterscheidet sich historisch erheblich, künftig wird die Klimafrage auch für das Thema Straße wichtiger denn je sein. Hitzeinseln und Starkregen lassen sich in der Stadt nur bewältigen, wenn es mehr Grün gibt und Wasser versickern beziehungsweise zurückgehalten werden kann. Das wiederum geht nur mit deutlich weniger versiegelten Straßen- und Stellplatzflächen. In der Corona-Pandemie haben wir gelernt, wie bedeutsam der Nahraum um unsere Wohnungen herum ist. Lange kaum wahrgenommene Straßen und Plätze vor unserer Tür und in unserer Nachbarschaft haben wir oftmals neu entdeckt, als uns Lockdowns und vermeintlich unsichere öffentliche Verkehrsmittel veranlasst haben, die gewohnten langen Wege zu vermeiden.

Befreite Straßen aber fallen nicht vom Himmel, sondern sie erfordern einen aktiven Umbau und eine offene Neugestaltung. Dafür gibt es keinen Masterplan. Jeder Umbau und jede Neugestaltung sind mit Auseinandersetzungen verbunden. Das lässt sich nicht vermeiden. Elementar sind dabei jedoch Narrative wie das der „Lebensqualität für alle“, in dem sich Schnittmengen zwischen den verschiedenen Bedürfnissen finden. Für den Umbau braucht es engagierte Verwaltungen und Bürger*innen, es braucht aber ebenso den offenen Streit der Interessen und die Bereitschaft zu „Trial and Error“. Vor allem aber braucht es für die Vermittlung Visualisierungen, Bilder und Geschichten eines gelungenen Umbaus, denn es ist schwierig, sich eine Welt jenseits des Gewohnten überhaupt vorzustellen. Diese Bilder müssen inspirieren und zugleich so viel Realität enthalten, dass sie nicht als reine Phantastereien erscheinen.

Die Schlagworte der Verkehrswende und der damit verbundenen verkehrspolitischen Ziele kennen wir: mehr Flächengerechtigkeit, angemessenes Tempo, Erreichbarkeit für alle, soziale Teilhabe, Aufenthaltsqualität, Sicherheit für Kinder und Alte, bezahlbare Mobilität und nicht zuletzt Klimaresilienz. Das „Manifest der freien Straße“ steuert zu dieser Diskussion Fakten bei und gibt Hinweise darauf, wie diese Ziele erreicht werden können – und wo dies bereits gelungen ist. Die „befreite Straße“ ist nicht nur ein Thema für den Bereich Verkehr, sondern könnte der Ursprung einer Diskussion über „Lebensqualität für alle“ sein. Das Manifest selbst will inkludieren, nicht polarisieren. So entsteht Stoff zum Träumen für alle. Denn ohne gemeinsame Träume wird es keine Veränderung geben.

WEERT CANZLER

ist habilitierter Politikwissenschaftler und Leiter der Forschungsgruppe „Digitale Mobilität und gesellschaftliche Differenzierung“ am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB).
weert.canzler@wzb.eu

THERESA PFAFF

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsgruppe „Digitale Mobilität und gesellschaftliche Differenzierung“ am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB).
theresa.pfaff@wzb.eu



Die **Informationen zur politischen Bildung** gibt es bereits seit 70 Jahren.

Ein zeitloser Klassiker, der immer wieder neue Leser*innen findet und begeistert.



Mehr erfahren unter
www.bpb.de/shop/



Herausgegeben von der
Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn



Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 31. März 2023

REDAKTION

Lorenz Abu Ayyash
Anne-Sophie Friedel
Jacob Hirsch (Volontär)
Sascha Kneip (verantwortlich für diese Ausgabe)
Johannes Piepenbrink
apuz@bpb.de
www.bpb.de/apuz
www.bpb.de/apuz-podcast
twitter.com/APuZ_bpb

APuZ

Nächste Ausgabe
17/2023, 24. April 2023

DEUTSCHE
AUßENPOLITIK

Newsletter abonnieren: www.bpb.de/apuz-aktuell
Einzelausgaben bestellen: www.bpb.de/shop/apuz

GRAFISCHES KONZEPT

Charlotte Cassel/Meiré und Meiré, Köln

SATZ

le-tex publishing services GmbH, Leipzig

DRUCK

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH & Co. KG,
Mörfelden-Walldorf

ABONNEMENT

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung
Das **Parlament** ausgeliefert.
Jahresabonnement 25,80 Euro; ermäßigt 13,80 Euro.
Im Ausland zzgl. Versandkosten.
Fazit Communication GmbH
c/o Cover Service GmbH & Co. KG
fazit-com@cover-services.de

Die Veröffentlichungen in „Aus Politik und Zeitgeschichte“ sind keine Meinungsäußerungen der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung. Beachten Sie bitte auch das weitere Print-, Online- und Veranstaltungsangebot der bpb, das weiterführende, ergänzende und kontroverse Standpunkte zum Thema bereithält.

ISSN 0479-611 X



Die Texte dieser Ausgabe stehen, mit Ausnahme des vierten Textes, unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-Nicht Kommerziell-Keine Bearbeitung 4.0 International.



APuZ

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

www.bpb.de/apuz