



Natan Sznaider

Politik des Mitgefühls

Die Vermarktung der Gefühle
in der Demokratie

BELTZ JUVENTA

Natan Sznaider
Politik des Mitgeföhls

Natan Sznaider

Politik des Mitgefühls

Die Vermarktung der Gefühle
in der Demokratie

BELTZ JUVENTA

Der Autor

Natan Sznaider, Prof. Dr., geboren in Mannheim, ist seit 1994 Professor für Soziologie am Academic College of Tel-Aviv-Yaffo. Schwerpunkte seiner Forschungen sind Kultursoziologie, Politische Theorie, Hannah Arendt, Globalisierung, Kosmopolitismus, Erinnerung und Shoah. Zu seinen letzten Veröffentlichungen gehören *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (herausgegeben mit Christian Heilbronn und Doron Rabinovici, Suhrkamp) und *Gesellschaften in Israel. Eine Einführung in zehn Bildern* (Suhrkamp).

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-6247-2 Print

ISBN 978-3-7799-5549-8 E-Book (PDF)

1. Auflage 2021

© 2021 Beltz Juventa

in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung und Satz: Ulrike Poppel

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor_innen und Titeln finden Sie unter:
www.beltz.de

Inhalt

Einleitung 7

- Die Gasse der Verzweiflung 7
- Mitgefühl und die Politik des *Nie Wieder* 9
- Ethik als Empirie: Hannah Arendt und das Mitgefühl 11
- Mitgefühl und Moderne 16
- Der Dreißigjährige Krieg und Rubens Portrait 18
- Die Bürgerliche Familie und ihre Gefühlswelt 20
- Der fühlende Mensch im Kapitalismus:
Die Jüdin von Toledo 25
- Todesangst, Markt und Demokratie 27

Kapitel 1

Mitgefühl und Kapitalismus 35

- Öffentliches Mitgefühl 35
- Die Kraft der Bilder 36
- Mitgefühl und die Herausforderung
der Postmoderne 39
- Die Religion der Humanität 40
- Mitgefühl als Selbstbeschreibung der Gesellschaft 43
- Der Anglosächsische Liberalismus als
Selbstbeschreibung der Gesellschaft 48
- Gegenargumente der Liberalen Beschreibung:
Händler und Helden 54
- Mitgefühl als Praxis: Der Humanitarismus 61
- Markt und Demokratie als Motoren des Mitgefühls 66

Kapitel 2

Menschenrechte fühlen 99

Die Bilder des Mitgefühls 99

Mitgefühl und Identitäten 103

Mitgefühl und Furcht 113

Mitgefühl und Rettung 117

Mitgefühl und die Nürnberger Prozesse 134

Die Ambivalenz des Mitgefühls 139

Kapitel 3

Geflüchtetes Mitgefühl 147

Hannah Arendt in Lissabon 147

Mitgefühl mit Juden 151

Ist das ein Mensch? 162

Schluss

Mitgefühl als Ethik des Nie Wieder 181

Bibliografie 186

Anmerkungen 191

Einleitung

Die Gasse der Verzweiflung

Im Czartorsky-Museum in Krakau hängt das von Rembrandt 1638 gemalte Bild *Landschaft mit dem barmherzigen Samariter*. Ein dunkles Bild, eigentlich ein Landschaftsbild. Es beschreibt die Geschichte des barmherzigen Samariters. Zur bildlichen Ikone geworden ist der barmherzige Samariter ein Symbol der Nächstenliebe. Aber der „Nächste“ stand jenseits der religiösen und ethnischen Grenzen seiner Zeit. Der mitleidige und mitfühlende Mensch war ein Fremder, ein Außenseiter. Auch auf dem Bild Rembrandts ist der Barmherzige eine Randfigur. Trotzdem oder gerade deshalb geht es um die Erlösung der Seele durch die Barmherzigkeit.



Rembrandt: Landschaft mit dem barmherzigen Samariter, Muzeum Czartoryskich. Historia i zbiory, Kraków¹

1965 schrieb Bob Dylan wohl einer seiner berühmtesten Lieder: *Desolation Row – Gasse der Verzweiflung* –, in dem er den barmherzigen Samariter verewigt.

And the Good Samaritan, he's dressing

He's getting ready for the show

He's going to the carnival tonight

On Desolation Row

In der *Gasse der Verzweiflung* geht es um Rassismus und einen Lynchmord aus dem Jahre 1920. Es ist, als ob Dylan 1965 die rassistischen Ereignisse von 1920 und 2020 vor und rückblickend in seiner Poesie beschrieb.

They're selling postcards of the hanging

They're painting the passports brown

(Bob Dylan, Desolation Row)²

So beginnt das Lied. Postkarten des Lynchmordes werden verkauft. Und die Pässe werden braun angemalt, um wohl auf die Farbe der Nazis anzuspieren. Wie so oft in der Lyrik von Bob Dylan werden wir zu bloßen Zuschauern und Beobachtern beschränkt. Aber es geht auch um das Mitfühlen, das uns aus der Gasse der Verzweiflung holen soll. Und ganz in der Nähe des polnischen Czartorsky-Museums befindet sich Auschwitz, das von vielen Besuchern aus aller Welt aufgesucht wird. Eine Gasse der Verzweiflung. Viele suchen dort die Erlösung. Dass es keine gibt, das haben eindringlich Primo Levi, Imre Kertész und viele andere Überlebende beschrieben. Kann man Auschwitz überhaupt besuchen, wie man ein Kunstmuseum besucht? Am Morgen der Rembrandt, am Nachmittag die Stätten der Vernichtung.

Mitgefühl und die Politik des Nie Wieder

Und tausende von Kilometern von dort, in Argentinien, erstellte 1984 die Nationalkommission ein Papier über das Verschwindenlassen – über die Opfer der Militärdiktatur. Der Bericht hieß *Nunca más – Nie Wieder* – welches nicht nur in Argentinien zu einem geflügelten Wort in allen möglichen Lebenslagen wurde. Der *Nie-Wieder-Bericht* wurde fast schon zum Bestseller und war und ist gleichzeitig ein Symbol für Menschenrechtsverletzungen und Diktatur. *Nie Wieder* ist ein Bericht der Opfer und auch der Täter. Es ist ein Chor der Zeitzeugen, der sich gegenseitig bestärkt und Erlösung in der Aussage findet. Und *Nie Wieder* ist nicht nur partikularer Bericht, sondern bricht aus der Partikularität aus und wird zur Metapher (Baer and Sznaider 2016). Und zu Beginn des 21. Jahrhunderts erarbeitete die Bayerische Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit die Ausstellung *Nie Wieder! Die Geschichte des Holocaust*.³ Grundlage war das gleichnamige Buch des britischen Historikers Martin Gilbert (2002). *Never Again* – die Geschichte des Holocaust heißt dieses Standardwerk. *Nie Wieder*? Kann es ein stärkeres Symbol überhaupt geben? Um was für ein Versprechen handelt es sich bei *Nie Wieder*? Kann es überhaupt gehalten werden? Was bedeutet das Gegenteil von *Nie Wieder*? Was ist die Alternative? Kann man, darf man überhaupt „Wieder“ sagen? Viele Deklarationen nach 1945 gehen von dieser Alternative des „Wieder“, der Wiederholung der Katastrophe aus:

*da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen, und da verkündet worden ist, dass einer Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not genießen, das höchste Streben des Menschen gilt.*⁴

Nie Wieder sagt hier die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

*Die Katastrophe, die in unserer Zeit über das jüdische Volk hereinbrach und in Europa Millionen von Juden vernichtete, bewies unwiderleglich aufs Neue, daß das Problem der jüdischen Heimatlosigkeit durch die Wiederherstellung des jüdischen Staates im Lande Israel gelöst werden muss, in einem Staat, dessen Pforten jedem Juden offenstehen, und der dem jüdischen Volk den Rang einer gleichberechtigten Nation in der Völkerfamilie sichert.*⁵

Nie Wieder sagt dort die israelische Unabhängigkeitserklärung und damit auch *Nie Wieder Wir*. *Nie wieder* ist Gruppenschicksal, Menschenschicksal, aber auch Einzelschicksal (*Nie Wieder Opfer*). *Nie wieder* Gewaltherrschaft von Menschen über Menschen ist wohl einer der bekanntesten Klischees, die es heute gibt. So auch 1999 der damalige Außenminister Joschka Fischer auf dem Parteitag der Grünen, um die Delegierten zur Zustimmung des deutschen Militäreinsatzes gegen Serbien zu bewegen:

*Auschwitz ist unvergleichbar. Aber ich stehe auf zwei Grundsätzen, nie wieder Krieg, nie wieder Auschwitz, nie wieder Völkermord, nie wieder Faschismus. Beides gehört bei mir zusammen. Deswegen bin ich in die Grüne Partei gegangen ...*⁶

Nie Wieder mobilisiert, nie wieder moralisiert, nie wieder hat immer Recht, denn wer will wieder Tyrannei, Völkermord, Faschismus, Heimatlosigkeit, Hunger, Dürre, Sintflut. Die Erlösung liegt nicht mehr in der Barmherzigkeit wie beim Samariter, sondern im *Nie Wieder*.

Ethik als Empirie: Hannah Arendt und das Mitgefühl

Was will ich in diesem Essay? Es geht mir um eine empirische Ethik, die eine Form der Praxis und Mobilisierung beinhaltet, die jenseits des Universalismus und diesseits des fragmentierenden Relativismus die Figur des *Nie Wieder* als Leitmotiv an den großen historischen Katastrophen im wahrsten Sinne des Wortes nachzeichnet. Der Motor des *Nie Wieder* ist das Mitgefühl. Wir müssen imstande sein mitzufühlen, wenn wir verlangen, dass etwas nie wieder geschehen soll. Es ist ein absolutes Verbot aufgrund von historischen Katastrophenerfahrungen. Das *Nie Wieder* braucht eine Konzeptualisierung und Definition des *Wieder*. Daran steckt eine wesentliche Voraussetzung. Die Katastrophe ist schon geschehen und soll in Zukunft verhindert-vermieden werden. Es geht also um Antizipation und Inszenierung einer drohenden Zukunft auf den Hintergrund einer erinnerten Vergangenheit. Ein weiteres Problem, was Denker der Moderne immer wieder beschäftigt. Wie politisch kann das Mitgefühl sein, wie kann es zum Motor der Solidarität zwischen Fremden werden? Oder beschränkt sich dieses Sentiment nur auf die eigene Gruppe, und die Grenzen des Mitgefühls sind dann die Grenzen der Gemeinschaft. Für Menschenrechtler zum Beispiel werden die Personenkreise, denen ihr Mitgefühl zufließt, immer größer, Mitgefühl, aber auch Verstehen und Empathie sind nicht mehr auf die eigene Gruppe beschränkt und werden durch Bilder transportiert. Es handelt sich um eine erweiterte Denkungsart, um die Fähigkeit, sich ein Bild zu machen vom Leben anderer Menschen. Gerade darum geht es bei den Menschenrechten. Kognitiv kann dies aus den zunehmend globalisierten Medien entstehen. Normativ wird mindestens das distanzierte Mitgefühl durch einen globalisierten Menschenrechtsdiskurs legitimiert. Zu einfach wäre es zu sagen, dass die einen moralische Helden und die anderen Bösewichte sind, dass die einen den Standpunkt der universellen Vernunft und die anderen den Stand-

punkt der partikularen Gruppe einnehmen. Es ist schwer, sich der Kritik zu entziehen, dass es sich bei diesem Gefühl um unpolitischen Kitsch handelt. Es war Hannah Arendt, die sowohl in ihrer Hamburger Lessingrede 1959 als auch in ihrer Studie über die Revolution, etwas später im Jahre 1963, diesen Gedanken mehr als deutlich ausdrückte. Sie sieht in der Rationalität des 18. Jahrhunderts auch dessen sentimentale Seite, „die beide gleichwohl in den schwärmerischen Überschwang führen konnten, in dem man sich allen Menschen brüderlich verbunden sieht“.⁷ Arendt schätzt das als unpolitische und weltlose Schwärmerei ein, die in der Politik nichts zu suchen hat. Auch religiöser Glaube hat ihrer Meinung nach in der Politik nichts zu suchen und kann die Gesellschaften auch nicht vor dem „Bösen“ beschützen. Sie sah Mitleid als ein persönliches Sentiment, welches nicht verallgemeinert werden kann. Wie die humanistische Tradition vor den Gefahren des „Totalitarismus“ bewahrt werden können, das war Arendts Anliegen. Sie war skeptisch, dass das Glück der Menschheit durch Mitleid produziert werden kann. Ihre Abneigung gegenüber der Französischen Revolution und deren Geist, Mitleid mit den Massen als Politik zu verkleiden, konnte sie kaum verdecken. Es ging Arendt nicht darum, menschlich oder menschlicher zu sein. Dieser Begriff der allumfassenden Menschlichkeit machte für sie keinen Sinn. Dieser Arendt'scher Einwand gegen öffentliches Mitleid wird wie ein mahnender Zeigefinger diesen Essay begleiten, denn wenn Mitleid uns nicht vor dem politisch Bösen schützen kann, was dann? Für Arendt war das Mitleid als politisches Instrument – ein Instrument, mit dem gerade Revolutionäre von Robespierre bis Lenin ihre gewaltvolle, ja totalitäre Politik verteidigten. Für sie war Mitleid ein antihumanistisches Instrument, das in humanistischer Verkleidung in der Geschichte auftrat. Sie sah in Mitleid ein Ersatz für Solidarität und Repräsentation; das waren für sie die wahren politischen Begriffe. Mitleid konnte ihrer Meinung nach nicht repräsentiert werden. Es war für sie ein maßloses Gefühl.⁸ Authentisch war es nur, wenn der mitleidende Mensch begriff, dass je-

mand anders und nicht er oder sie selbst leidet. Aber auch Arendt musste die Macht des Mitleids akzeptieren, dessen Quellen in der Idee der Menschheit lagen. Es war in der Tat eine revolutionäre Idee. Das Gemeinwohl war die neue Erlösung. Während sie über die Französische Revolution nachdachte und fast schon mit Abscheu die Art und Weise analysierte, wie politische Gefühle zum Ersatz für Solidarität wurden, dachte sie in fast schon ähnlicher Form über das Leiden der Holocaustopfer nach. Wie sie über Adolf Eichmann schrieb: „Es geht um seine Taten und nicht um die Leiden der Juden.“⁹ Mit diesen Worten öffnet Arendt ein für dieses Essay wichtiges Fenster, wie es sich mit Moral und Politik verhält, und wie diesen beiden Begrifflichkeiten zusammenhängen. Und mehr noch, wir müssen uns damit auseinandersetzen, dass einer der wichtigsten Denkerinnen des 20. Jahrhunderts, die den Begriff des „Bösen“ in ihren Arbeiten als politischen Schlüssel für die Politik begriff, so negativ über Gefühle wie Mitleid urteilte und in diesem Gefühl sogar den Schlüssel zu totalitären Bewegungen sah.¹⁰ Wie kann man ein solch nobles Gefühl wie Mitleid als Schlüssel für die totalitäre Politik des linken Umfeldes betrachten? Was für eine Wirklichkeitsbeschreibung macht sich für Hannah Arendt auf? Dabei geht es ihr natürlich nicht um zwischenmenschliche Beziehungen. Da ist tatsächlich Raum für Mitleid, Liebe und andere Gefühle. Es geht ihr darum zu zeigen, was geschieht, wenn diese zwischenmenschlichen Gefühle den intimen Bereich verlassen und zu öffentlichen und damit politischen Prinzipien werden.¹¹ Es geht ihr dabei um Distanz als politisches Prinzip, und Mitleid zerstört diese Distanz. Arendt meint aber nicht damit, dass Distanz gleichbedeutend mit Neutralität politischer Unverbundenheit ist. Vielleicht sogar das Gegenteil. Die Verbundenheit und die eigene Partikularität werden von ihr immer thematisiert. Gerade deshalb glaubte sie, dass man nicht auf das Mitleid anderer pochen kann, es ging darum, für seine Rechte zu kämpfen. Arendt mag hier Recht haben, es kann sich aber auch um ein Missverständnis handeln. Es geht nicht darum, subjektive Gefühlswelten zu generalisieren. Das

öffentliche Mitgefühl, das ich hier untersuchen will, ist ein qualitativ anderes Sentiment als Mitleid im Großen. Es mag sogar näher an Arendts Konzept der Solidarität sein, als sie vielleicht selbst dachte. Es geht um Mitgefühl und nicht um Mitleid. Arendts Abneigung gegen modernes Mitgefühl stammt aus ihrer Abneigung gegen die moderne Gesellschaft selbst, der sie jegliche Form von politischer Solidarität absprechen wollte. Arendts Theorien sind natürlich umstritten. Es hat oft den Anschein, als ob sie eine alte rationale griechische Politiktheorie wieder zum Leben erwecken wollte. Und natürlich gibt es in dieser klassischen Theorie so gut wie keinen Raum für die einzelnen unpolitischen Menschen.

Die Ideale der Moderne begannen 1789 mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, vielleicht das Gründungsdokument in der Geschichte der Menschenrechte, die durch die Armeen der Französischen Revolution gemeinsam mit dem Ideal der Gleichheit, Europa buchstäblich und auch oft mit Gewalt erobert haben. Gleichzeitig ist es der Beginn der Demokratie als eine Idee, die es zu verwirklichen gilt. Menschen sind gleich, ein wahrhaft revolutionäre Gedanke, der das „Mit“ im Mitgefühl tatsächlich ausweiten kann. Es war der revolutionäre Glaube, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen. Aber wir wissen, dass die Französische Revolution auch der Schauplatz schrecklicher Grausamkeit war. Wie können diese beiden Dinge miteinander in Einklang gebracht werden? Hannah Arendt gibt eine direkte Antwort: Mitgefühl hat in der Politik keinen Platz, und wenn es eintritt, führt es zu Grausamkeit. Sie glaubt, dass die Moderne mit dem Mob der Französischen Revolution beginnt und in den Mobs des Totalitarismus ihren Höhepunkt erreicht. In all ihren Schriften stemmte sich Arendt gegen die Sentimentalisierung der Politik. Und Gleichheit war für sie nie ein Ideal. Es ging ihr eher um die Freiheit. Die amerikanische Revolution war ihr daher viel näher als die französische. Für sie haben Mitleid und Mitgefühl in der Politik nichts zu suchen. Mehr noch, für Arendt war die Leidenschaft des Mitleidens die gefährlichste aller revolutionären Leidenschaften.

Mit dieser Leidenschaft kam die Politik der Tugend in die Politik, die die eigentliche Solidarität verhindert. Arendt meinte jedoch nicht, dass man mit Menschen nicht fühlen soll, sondern dass die Leidenschaft des Mitleidens eigentlich sprachlos ist und daher in eine tugendhafte Sentimentalität verfällt. Darüber hinaus gibt es wohl eine Sprache des Mitgefühls. Der Schmerz und der Kampf gegen ihn als empfundenen Bösen sind ja nicht sprachlos, sondern können auch über Bilder vermittelt werden.

Die moderne liberale Theorie, die wir uns gleich widmen werden, aber feiert das Individuum. Individuelle Kultivierung ist der Schlüssel für eine gut funktionierende Gesellschaft, und eine gut funktionierende Gesellschaft ist der Schlüssel zur individuellen Kultivierung. Für die alten Griechen spielt sich das Wirtschaftsleben in der Privatsphäre des Haushalts ab. Das hat Arendt in ihren Schriften immer wieder betont.¹² Im Gegensatz zur liberal-bürgerlichen Theorie steht die Wirtschaft außerhalb der Politik. „Privatleben“ ist ein Leben, das der Öffentlichkeit beraubt ist. Eigeninteresse kann nur schädlich sein. Aber das moderne soziale Leben funktioniert nicht so. Arbeitssteilung ist nicht nur wirtschaftlich, sondern hat auch andere soziale Funktionen. Auch das gesellschaftliche Leben, was nicht nur von Politik bestimmt ist, kann erfüllend sein. In dieser etwas „würdeloser“ Welt ist auch nicht viel Platz für Heldentum. Die alten Griechen, die so von Arendt bewundert wurden, waren auch stets kriegsbereite Soldaten, die für ihre Polis bereit waren zu sterben. Wie wir sehen werden, ist der Krieg nicht das erste Ziel der bürgerlichen Gesellschaft. Ganz im Gegenteil. Die Vorstellung vom bürgerlichen Selbst ist eher wirtschaftlich und im wahrsten Worte zivil, als politisch organisiert. Gerade auch deshalb scheint es, dass moderne Gesellschaften kalt, gefühlslos und gleichgültig sind. Stimmt es wirklich, dass moderne Gesellschaften nur vom gefühlslosen Eigennutz bestimmt werden? Und wenn es so etwas wie Mitgefühl gibt, dann ist es heroisch, ein außergewöhnliches Ereignis, das eigentlich nicht zur

Moderne gehört. Oder handelt es sich hier eher um romantische Nostalgie?

Mitgefühl und Moderne

Moderne Gesellschaften haben einen schlechten Ruf. Sie gelten als gefühlskalt und gleichgültig. Was gehen uns der Schmerz und das Leiden fremder Menschen an? Was bedeutet also Mitgefühl in diesem Zusammenhang? Wer fühlt was „mit“ wem? Beinhaltet Mitgefühl, das aktive Mitfühlen mit dem Leiden anderer Menschen, eine klare moralische Forderung? Was geschieht, wenn wir die Menschen, mit denen wir fühlen, gar nicht kennen, wenn sie also Fremde sind? Können wir dann von einer Form des öffentlichen Mitgefühls sprechen? Mein Argument ist, dass öffentliches Mitgefühl, und damit meine ich die organisierte Kampagne zur Linderung des Leidens von Fremden, eine geradezu moderne Form der Moral ist. Es spielte eine historisch wichtige Rolle, als moderne Gesellschaften begannen, sich als modern zu verstehen und spielt auch heute noch eine wichtige Rolle. Aber es ist auch ein umstrittenes Sentiment. Wie können wir uns in die Gefühlswelt fremder Menschen im wahrsten Sinne einfühlen oder sogar mitfühlen? Ist die Erfahrung des Leidens und Schmerz anderer nicht im Konkreten gegeben, in Menschen, die uns nahe stehen? Können wir Mitfühlen wirklich verallgemeinern, ja zu einer bindenden moralischen oder legalen Norm machen? Ist Mitgefühl daher eine allgemeingültige Idee, die das Konkrete aufhebt, obwohl sie vom konkreten Schmerz ausgehen muss, um überhaupt zu wirken? Das sind beileibe keine Randfragen, sondern gehen in das Herz moderner Gesellschaften. Mitgefühl hat auch die Aura des Heiligen, Figuren wie Gandhi, Papst Franziskus oder Mutter Theresa sind Ikonen dieses Sentiments. Aber es geht mir nicht um die transzendente Heiligkeit des Gefühls, sondern eher um seine profane Auswirkung auf unser Leben.

Es wird also in diesem Essay um modernes, also öffentliches Mitgefühl gehen. Es ist ein Essay, der davon handelt, wie Menschen denken und fühlen. Nicht irgendwo oder irgendwann, sondern in den Räumen relevant für uns und mit Augenmerk auf Europa und die USA. Es geht mir darum, die verschiedensten Lebenswelten der Menschen der letzten Jahre zu beschreiben und zu verstehen. Ich will mir in diesem Buch auch die Freiheit der Distanz nehmen. Das heißt an vielen Stellen, dass eindeutige Welterklärungen ins Schwanken geraten. Was mich umtrieb dieses Buch zu schreiben, ist die Frage, wie viele Arten zu leben es gibt. Wir denken oft, dass die Art, wie wir leben, unvermeidlich ist. Gerade Intellektuelle können oft nicht begreifen, dass Menschen ihre Sichtweisen nicht teilen. Es geht also um die Verknüpfung des Bekannten mit dem Unbekannten. Die globale Welt ist kleiner und dichter geworden. Nichts ist uns mehr fremd, doch gleichzeitig verstehen wir die Welt nicht mehr, oder wir verstehen sie nur noch innerhalb der eigenen kleinen Welt unserer sozialen Netzwerke. Mir geht es darum, die beobachteten Menschen sowohl in ihrer Partikularität als auch in ihren Verbindungen mit anderen zu beschreiben und dabei die Konkurrenz der Weltanschauungen zu verstehen. Identitäten sind in diesem Buch performative Ereignisse, die es zu entschlüsseln gilt: Identität ist etwas, was geschieht, und nicht etwas, was ist. Es wird mir darum gehen, diejenigen ernst zu nehmen, die im 18. und 19. Jahrhundert begannen, über die „Weichheit“ oder die „Verfeinerung“ der modernen Gesellschaft nachzudenken, die die Grausamkeit aus dem öffentlichen Raum entfernen wollten, die in der Tat Mitgefühl den schwächeren Mitgliedern der Gesellschaften (wie Kindern und Frauen) zeigten. Ich will auch zeigen, dass dieser Ausbruch von humanitären Denken und Praktiken nicht zufällig war, dass er auch nicht das Resultat moderner „Heiliger“ ist, sondern dass diese Politik des Mitgefühls integraler Bestandteil der bürgerlichen und kapitalistischen Ordnung ist, ohne diese Gefühle als Mechanismen der Macht und Kontrolle zu reduzieren.

Der Dreißigjährige Krieg und Rubens Portrait

Ich beginne mit den Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges im 17. Jahrhundert. Dieses in Zeit und Raum eingebettetes Ereignis ist schon immer Metapher für Grausamkeit, Krieg und Zerstörung gewesen bevor es von den großen Vernichtungskriegen des 20. Jahrhunderts überschattet wurde. Auch sind die Bilder und Portraits aus dieser Zeit ikonisch geworden. Ich möchte mir insbesondere ein Bild näher betrachten, welches zur Metapher für Krieg und Frieden werden sollte: *Minerva beschützt den Frieden vor dem Krieg*.¹³



Peter Paul Rubens: Minerva beschützt den Frieden vor dem Krieg, National Gallery London

Das Bild hängt in der National Gallery in London. Es war der Maler und Diplomat Peter Paul Rubens, der das Bild 1629 in London malte, also um die gleiche Zeit, als das Bild von Rembrandt entstand. Rubens war nicht nur Maler, sondern auch Diplomat für die spanische Krone. Das Bild ist eine politische Bot-

schaft. Und es war ein Geschenk Rubens an den englischen Hof.¹⁴ Rubens sang nicht wie Dylan, aber seine Botschaften waren nicht weniger eindringlich. Es ist ein visueller Sprechakt. Das Thema des Bildes ist die Hoffnung auf Frieden, der Anlass ein Friedensvertrag zwischen England und Spanien. Rubens sollte als Gesandter Philipp IV. von Spanien mit dem englischen Königshaus verhandeln und diesem die Vorteile des Friedens bildlich machen. Rubens überreichte das fertige Werk Karl I. von England als Geschenk. Die zentrale Figur stellt Pax (Frieden) in der Person von Ceres, der Göttin der Erde, dar und teilt ihre Freigiebigkeit und Belohnung mit der Gruppe von Figuren im Vordergrund. Die Kinder wurden als Porträts der Kinder von Rubens' Gastgeber Sir Balthasar Gerbier identifiziert, einem Maler-Diplomaten im Dienste Karls I. Rechts von Pax ist Minerva, die Göttin der Weisheit. Sie vertreibt Mars, den Gott des Krieges, und Alekto, eine der Erinnyen, die Rachegöttinnen. Ein geflügelter Amor und die Göttin der Ehe, Hymen, führen die Kinder (die Frucht der Ehe) zu einem Füllhorn oder Horn des Überflusses. Der Satyr und Leopard sind Teil der Entourage von Bacchus, einem weiteren Fruchtbarkeitsgott, und Leoparden ziehen auch Bacchus' Wagen. Eine eindrucksvolle Friedensbotschaft, die die Leidenschaft des Krieges und des damit verbundenen Leid mit den Vorteilen des Friedens konfrontiert. Das Bild zeigt genau, um was es Rubens geht, was die Vorteile einer neuen bürgerlichen Gefühlswelt sein werden. Es geht um Wohlstand, um die Ruhe der bürgerlichen Familie und deren Fruchtbarkeit. Der Gegenpol ist der Kriegsgott Mars, der von der Weisheit-Minerva im Zaum gehalten wird. Die Botschaft ist klar: Wohlstand wird durch Frieden garantiert.

Damit bricht Rubens zu neuen theoretischen Ufern auf. Wohlstand, Handel, bürgerliche Werte, ja Kapitalismus wirken sich zivilisierend auf unser Leben aus. Das eigentliche Gegenmodell der heroischen Gesellschaften, von denen auch Arendt so beeindruckt war. Was zu dieser Zeit erstaunlich und auch revolu-

tionär neu ist, dass kaum ein Unterschied zwischen königlichen und späteren bürgerliche Familien auszumachen sind. Gleichzeitig bleibt der Krieg als eine ständige Bedrohung im Hintergrund. Frieden ist nicht selbstverständlich, sondern muss gegen die ständige Bedrohung des Krieges verteidigt werden. So ist es auch mit dem Mitgefühl. Das Gegenteil, die gefühllose Grausamkeit ist immer im Hintergrund, ja ist der Hintergrund, auf dem Mitgefühl erst möglich wird. Es sind neue Eigenschaften, die in diesem Portrait auftauchen. Dieses Bild stellt daher auch die Hoffnung einer neu gedachten Soziologie dar.

Die Bürgerliche Familie und ihre Gefühlswelt

Die bürgerliche Familie, wie sie bei Rubens dargestellt wird, ist der Schlüssel für das neue Mitgefühl. Die neuen Mittelschichten werden in dieser Zeit zu den Trägern der neuen stillen Moral des Haushalts. Die damit verbundene Idee der Kindheit entwickelte sich als integraler Teil des Konzepts der Familie als der wesentliche Bereich der Privatsphäre und Intimität. Die Familie übernimmt auch zunehmend die Verantwortung für die Erziehung von Kindern und für ihre moralische Entwicklung. Mit dieser Privatisierung der moralischen Erziehung entwickelt sich auch gleichzeitig die öffentliche Sorge um die Kinder (und Erwachsenen), die keine „perfekte“ Familie hatten. Das bürgerliche Heim wird der Ort der Tugend und die Straße wird zum ultimativen Ort des Lasters und der moralischen Degeneration, während das Heim mit der Familie im Vordergrund der Ort wird, wo Tugend herrscht. Die Straße wurde zum Kontrapunkt der Vorstellung vom bürgerlichen Heim, die zu einer Zivilisierung der Sitten in den Jahren nach dem Westfälischen Frieden führten. Das Zuhause wurde wenigstens normativ von einem Wohnort zu einer Insel der Sicherheit, Wärme und Intimität verwandelt. „Sicher zuhause“ zu sein, war der idealisierte Zweck der Häuslichkeit. Und

wenn diese Sicherheit gefährdet ist, gilt das als ein Bruch mit der normativen Wirklichkeit.¹⁵ Diese Häuslichkeit entstand als konstitutives Element der Mittelschicht. Das repräsentative Haus sollte kein stattliches Herrenhaus sein für die Reichen, sondern aber ein durchschnittliches Haus für die Familien der Mittelschicht. Gleichzeitig wurde das Ideal der Privatheit und des Eigentums damit zum Ausdruck gebracht. Aber die Häuslichkeit wurde nicht nur in einer moralischen Architektur zum Ausdruck gebracht; es reflektierte eine emotionale Haltung, eine Suche nach Innerlichkeit nicht nur der Architektur, sondern auch der Seele. Es wurde eine sentimentale Suche nach Sinn und Sicherheit. Das eigene Zuhause wird zur Zuflucht vor einer Welt der Bedrohung und Unsicherheit. Es spiegelt die innere Landschaft der Mittelschicht, die sich nicht mehr an Traditionen und Bräuche orientieren wollte und konnte, sondern immer auf der Suche nach Bedeutungen und Anker in ihrem Leben waren. Die in Wohnungen verwandelten Herrenhäuser sollten sowohl diese Anker als auch Einstellungen für das Innenleben werden. Häuslichkeit wurde zum Ort der Sentimentalität, während der Bereich der Rationalität in der Welt des Handels und der Geschäftsangelegenheiten außerhalb blieb.¹⁶ Jeder Lebensbereich war von der Existenz des anderen abhängig.¹⁷ Die Sensibilitäten der Mittelschichten manifestierten sich in der Mäßigung und in einem Kult der inneren Werte. Sicher waren das nicht Rubens Absichten in dem Portrait, es ging ihm um Frieden, aber wie ein moderner Soziologe schaffte er es, diesen neuen Eigenschaften der Gesellschaft herauszuarbeiten, obwohl sie noch nicht wirklich verankert waren. Die Ehe wurde als eine Gemeinschaft von Geist und Emotion wahrgenommen. Häuslichkeit und das emotional intensive gemeinsame Leben wurden als Quelle des Glücks und Zufriedenheit empfunden. Diese Liebes- und Heiratsideale waren am deutlichsten in neuen Ideale der Kindererziehung zu sehen. Debatten in Europa des 18. Jahrhunderts griffen die Praxis an, die Kinder Erziehungspersonal zu überlassen, und die Eltern