ECONSTOR
Make Your Publications Visible.

A Service of

ZBW Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft
Leibniz Information Centre for Economics

Ionin, Leonid G.

Working Paper — Digitized Version

Kulturelle Modelle der Transformation in Rußland: Theoretische Aspekte

WZB Discussion Paper, No. P 94-005

Provided in Cooperation with:
WZB Berlin Social Science Center

Suggested Citation: Ionin, Leonid G. (1994) : Kulturelle Modelle der Transformation in Rußland: Theoretische Aspekte, WZB Discussion Paper, No. P 94-005, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), Berlin

This Version is available at:
https://hdl.handle.net/10419/50230

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

WWW.ECONSTOR.EU

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

P 94-005

Kulturelle Modelle der Transformation in Rußland

Theoretische Aspekte

Leonid Ionin

Übersetzung aus dem Russischen
von Jan Wielgohs

August 1994

Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung
Reichpietschufer 50, D-10785 Berlin

INHALTSVERZEICHNIS

1.	**Einleitung: Paradoxien der Transformationstheorie**	1
2.	**Transformation als Prozeß kultureller Reorganisation**	3
2.1	Zerstörung alter Strukturen	3
2.2	Kultureller Bruch	6
2.3	Massenhafter Identitätsverlust	8
2.4	Neue kulturelle Muster	12
3.	**Kulturelle Inszenierung als Mechanismus sozialen Wandels**	15
3.1	Die Struktur kultureller Inszenierungen	16
3.2	Fallbeispiel A: Die Kosaken	25
3.3	Fallbeispiel B: Alexander Ruzkoj	27
3.4	Kultureller Fundamentalismus	29
4.	**Schlußbemerkung: Zum universellen Charakter kultureller Inszenierungen**	31
Literaturverzeichnis		33

1. Einleitung: Paradoxien der Transformationstheorie

Die Transformationstheorien, in deren Rahmen die russischen und osteuropäischen Übergangsprozesse zu marktförmig organisierten Wirtschaftssystemen und zu demokratischen politischen Institutionen heute analysiert und beschrieben werden, basieren zumeist auf einigen nicht immer explizit formulierten, aber als universell unterstellten Annahmen. Die erste und grundlegende bezieht sich auf die universelle Natur der Transformation: Die institutionelle Ordnung, die im Resultat der Übergangsprozesse entstehen soll, reproduziert im großen und ganzen die institutionelle Ordnung der modernen demokratischen Gesellschaften des Westens. Das heißt, die Formierung eines Systems der repräsentativen Demokratie und der Gewaltenteilung, die Reorganisation der Justiz, die Bildung von Organen der Verfassungsaufsicht sowie die Herausbildung intermediärer Systeme der Interessenrepräsentation, welche die Basis der sich formierenden bürgerlichen Gesellschaft bilden sollen, werden als Ziele der Transformation vorausgesetzt. Entsprechende Veränderungen sieht man auch in der ökonomischen Sphäre: Unter der Vermittlung des Staates vollziehen sich die Entstaatlichung und die Privatisierung der Unternehmen, die Dezentralisierung und die Entmonopolisierung der Wirtschaftsregulation sowie die Einführung eines neuen Steuerrechts. Zugleich sollen die zusammengebrochenen staatlichen durch neue soziale Sicherungssysteme ersetzt werden, die auf privater Vorsorge basieren, aber durch den Staat reguliert und unterstützt werden. Das betrifft in erster Linie das Gesundheitswesen, das Bildungswesen, das Rentensystem und die soziale Absicherung für Arbeitslose. Parallel dazu formiert sich der rechtliche Rahmen für diese Veränderungen. Das Gesellschaftssystem wird gänzlich umgebaut, praktisch bleibt kein Lebensbereich übrig, der nicht von den Veränderungen erfaßt, oder besser gesagt, auf prinzipiell neuen Grundlagen kardinal reorganisiert werden würde.[1]

Die zweite nicht explizierte, aber im allgemeinen unterstellte Annahme besteht darin, daß all die hier angesprochenen Prozesse gleichzeitig ablaufen. Dieser Annahme liegt eine für die Soziologie traditionelle Vorstellung vom Systemcharakter gesellschaftlicher Organisation zugrunde, nach welcher Veränderungen in einem Teilsystem unvermeidlich bestimmte, systemisch orientierte Veränderungen in anderen Teilsystemen hervorrufen. Beide Annahmen erzeugen eine Reihe von Paradoxien, die für die derzeitige Transformationsforschung typisch sind. Zwei davon sollen hier angesprochen werden.

---

[1] Zu den allgemeinen Prinzipien der Transformationstheorie vgl.: Zapf 1991

Erstens, die Ziel-Mittel-Paradoxie: Am schärfsten trat und tritt diese in Rußland in Erscheinung, wo eine - ungeachtet begangener Fehler und Inkonsistenzen - durchaus entschlossene Reformierung der ökonomischen Institutionen begleitet wird von einer Verhärtung des politischen Regimes, welche sich auf die Herausbildung einer demokratischen Ordnung hemmend auswirkt. Als Beleg sei hier nur auf einige Fakten verwiesen: die Zerschlagung des Parlaments im Oktober 1993 und die faktische Beseitigung des Verfassungsgerichts, d.h. derjenigen Institutionen, die als einzige ein Gegengewicht zu dem sich formierenden autokratischen Regime bilden könnten; die Drosselung und partielle Rücknahme der gerade begonnenen politischen Dezentralisierung sowie der Entstehung kommunaler und regionaler Selbstverwaltung; die Verzögerung (im besten Falle unterbliebene Förderung) der Formierung eines Mehrparteiensystems sowie intermediärer Strukturen der Interessenvertretung; eine verschärfte Kontrolle derjenigen Massenmedien, die sich in finanzieller Abhängigkeit von der Regierung befinden. Die - inzwischen angenommene - neue Verfassung - soll das schon entstandene autoritäre Regime stärken und stabilisieren, welches in mehrfacher Hinsicht an die politische Struktur der Selbstherrschaft im vorrevolutionären Rußland erinnert. Die Anhänger dieser Entwicklung behaupten, daß es auf andere Weise nicht möglich wäre, den Übergang zu marktwirtschaftlichen Strukturen durchzusetzen. Wenn das aber der Fall ist, dann geht der Transformationsprozeß im Zuge der Schaffung einer Marktwirtschaft seines demokratischen Wesens verlustig. Und je stärker dieser Übergang forciert wird, desto mehr verliert er seinen politischen und sozialen Sinn, wird er im wesentlichen auf einen Prozeß kardinaler ökonomischer Modernisierung reduziert.

Die zweite Paradoxie hat Claus Offe als das "Dilemma der Gleichzeitigkeit" beschrieben (vgl. Offe 1992). Nach Offe können sich der politische und der ökonomische Wandel nicht gleichzeitig vollziehen, da der ökonomische Wandel den politischen voraussetzt und vice versa.

Beide Paradoxien sind eng miteinander verbunden. Aber beide erweisen sich nur in dem Maße als Paradoxien, wie sie im Rahmen einer Transformationstheorie figurieren, die sich auf die oben erwähnten Voraussetzungen stützt - den Totalitätscharakter und die Gleichzeitigkeit der Wandlungsprozesse. Man muß nur diese Voraussetzungen aufgeben oder sie zumindest als bedingt anerkennen, und die Paradoxien stellen keine Paradoxien mehr dar. Dann aber verliert auch die Transformationstheorie ihre ursprünglichen Charakteristika. Die reale gesellschaftliche Transformation erscheint nicht mehr als ein relativ alternativloser Prozeß mit zuvor festgelegten Endparametern, sondern als ein Prozeß mit offenem Ausgang, in welchem die Handlungsbedingungen und die erwünschten Resultate ständig neubestimmt und umdefiniert werden. Sie erweist sich dann als ein sich selbst regulierender und korrigierender Prozeß, der frei

ist von konzeptionellen Vorgaben, aber auch von Paradoxien, die im rationalistischen Paradigma keine Lösung finden und die die Reformer ständig zu technokratischer Gewalt veranlassen.

2. Transformation als Prozeß kultureller Reorganisation

Der Verzicht auf die Annahme eines Totalitätscharakters und einer Gleichzeitigkeit der Transformationsprozesse, die gleichsam im evoluierenden System angelegt wären, führt umgehend zur Analyse der Mechanismen und Voraussetzungen für die Entstehung neuer Strukturen und Institutionen.

Die Voraussetzungen lassen sich in zwei Gruppen unterscheiden: diejenigen, die im Hinblick auf die soziale Integration eine negative und diejenigen, die diesbezüglich eine positive Rolle spielen. Erstere bringen die Tendenz der Anomie zum Ausdruck, letztgenannte gewährleisten ein Minimum an sozialer Ordnung und den Fortgang einer organisierten Entwicklung. Erstere sind ein Produkt der Desintegration, des spontanen Zerfalls oder der bewußten Zerstörung alter Strukturen, letztere bilden zum einen den prinzipiell unzerstörbaren gesellschaftlichen "Rest", den kleinsten gemeinsamen Nenner des alten und des entstehenden neuen Systems, zum anderen die Grundlage der künftigen Entwicklung neuer Systeme und Institutionen.

2.1. Zerstörung der alten Strukturen

In der Regel ist die Zerstörung alter Strukturen ein Resultat politischer Entscheidungen, denen eine spontane Umorientierung der an den alten Strukturen beteiligten Akteure auf neue normative Modelle vorhergeht. Beispiele dafür wären etwa das Verbot der Tätigkeit der KPdSU in Rußland, die Auflösung des Staatlichen Plankomitees (GOSPLAN) und der Branchenministerien oder - bezüglich des Zerfalls der UdSSR - die Auflösung des Unionsparlaments. Dies waren Institutionen, die das ideologische, ökonomische und politische Fundament der alten Gesellschaft bildeten. Ihre spontane Erosion begann lange vor ihrer definitiven politischen und organisatorischen Liquidation (massenhafte Austritte aus der KPdSU; Wirtschaftsreformen, die die Allmacht der Ministerien begrenzten und immer mehr Kompetenzen an die Unternehmen abgaben; die parlamentarische Opposition, die die Auflösung der Union anstrebte und gleichzeitig einen Notlandeplatz im Parlament der Russischen Föderation hatte). Dennoch führten diese spontanen Tendenzen nicht zwangsläufig zum Zerfall der genannten Institutionen, vielmehr brachten sie Veränderungen ihres ideologischen Gehalts, ihrer inneren normativen Organisation

und ihrer sozialen Funktionen zum Ausdruck. So hatte die KPdSU schon schrittweise Züge einer Reformpartei angenommen: Auf der 19. Parteikonferenz Anfang 1991 wurde ein neues Parteiprogramm erörtert und dem nächsten Parteitag zur Annahme vorgelegt, welches offen und direkt sozialdemokratischen Orientierungen folgte, die Einführung eines Mehrparteiensystems und grundlegende Reformen des politischen Systems vorschlug. Zur gleichen Zeit gab es massenhafte Parteiaustritte, wie sie in klassischen sowjetischen Zeiten undenkbar gewesen wären. Noch vor der rechtsgültigen Ausgestaltung eines neuen politischen Systems entstanden de facto eine ganze Reihe "ideologisch fremder" Parteien und Organisationen, vollzogen sich innerhalb der KPdSU Prozesse der Regionalisierung und Dezentralisierung, der Formierung innerparteilicher alternativer demokratischer Fraktionen und Gruppierungen. All dies stellte die KPdSU in eine für sie völlig neue Situation des politischen Pluralismus. Die Veränderung des ideologischen Gehalts und der organisatorischen Struktur der Partei wurde begleitet von einem Wandel ihrer gesellschaftlichen Funktion, d.h. von einem Wandel des gesamten politischen Systems.

Die kommunistische Partei bildete den grundlegenden Integrationsmechanismus der alten Ordnung. Die soziale, politische und wirtschaftliche Organisation der ganzen Gesellschaft wurde durch die Parteiorganisation diktiert, reguliert und kontrolliert. Parallel dazu bestanden potentiell unabhängige Machtstrukturen: Justiz, Exekutive, Legislative. In sowjetischer Zeit existierten diese nur formell, real waren sie spezialisierte Teile des Parteiapparates. Der Wandel innerhalb der KPdSU, ihr Bestreben, sich Funktionen direkter staatlicher Verwaltung, die einer Partei als politischer Organisation nicht gemäß sind, abzugeben, führte zur Befreiung dieser drei Zweige der Macht und hat ihr bedeutendes Reformpotential offengelegt.

Parallel zur Reformierung des politischen und des ökonomischen Systems vollzog sich eine Reorganisation der staatlichen Struktur des sowjetischen "Imperiums". Unter dem Druck nationaler Bewegungen verkündete die Mehrheit der Sowjetrepubliken ihre staatliche Souveränität. Die Zentralmacht, bestrebt, die staatliche Einheit zu erhalten, reagierte mit der Idee eines neuen "Unionsvertrages", in dessen Resultat anstelle der früheren UdSSR ein neuer föderativer Staat mit praktisch dem gleichen Mitgliederbestand treten sollte. Wie bekannt, wurde kurz vor der für den 22.August 1991 angesetzten Unterzeichnung des "Unionsvertrages" M. Gorbatschow in Foros, seinem Urlaubsort am Schwarzen Meer, unter Arrest gestellt, und Truppenteile der Armee wurden nach Moskau verlagert. Nach dem Putschversuch erklärte eine Republik nach der anderen ihren Austritt aus der UdSSR. Es begann der lawinenartige, unkontrollierbare Zerfall des Staates, der in der Unabhängigkeitserklärung Rußlands, der Auflösung der UdSSR und der Gründung der GUS als einer zwischenstaatlichen Vereinigung im Januar 1992 seine logische Vollendung fand.

Das Ende der UdSSR war zugleich das Ende der evolutionär-reformistischen Etappe der Transformation in Rußland. War das Reformpotential endgültig ausgeschöpft? Hätte das sowjetische System eine konsequente demokratische Transformation überhaupt ermöglicht? Wäre die kommunistische Partei imstande gewesen, sich selbst soweit zu wandeln, um sich von ihrer früheren Rolle im sowjetischen System lossagen und eine unter vielen gleichberechtigten Organisationen im System der parlamentarischen Demokratie werden zu können? Auf all diese und viele ähnliche Fragen gibt es keine abschließende Antwort. Die traditionellen Theorien, die bis zum Beginn der Perestroika verbreitet waren, haben die Möglichkeit endogener Veränderungen innerhalb der sowjetischen Ordnung generell verworfen. Die Version der Totalitarismustheorie, die auf die Arbeiten von Hannah Arendt zurückgeht, sah Möglichkeiten zur Veränderung der totalitären Gesellschaft eigentlich nur in Einwirkungen von außen, auf kriegerischem Wege (vgl. Arendt 1958). Nur wenige Prophezeiungen eines baldigen Zerfalls der UdSSR sahen dessen Grund in ethnischen und nationalen Konflikten (vgl. Carrere d'Encausse 1979). Letztere spielten natürlich eine Rolle, aber erst in der Schlußphase dieses Prozesses.

Die Perestroika begann innerhalb des Systems und wurde mit den für das System traditionellen Mitteln betrieben. Für die Theoretiker der Transformation kam dies völlig unerwartet. Hätte die Perestroika fortgesetzt und im Sinne der Schaffung einer demokratischen politischen und ökonomischen Ordnung erfolgreich vollendet werden können - diese Frage konnte weder theoretisch noch praktisch geklärt werden -, inzwischen hat sie ihre Aktualität verloren. Die spezifische Konstellation der Umstände und die Peripetie des Machtkampfes haben zum Zerfall des Staates und zum Abbruch des Gorbatschowschen Experiments geführt. Der Urheber des Experiments ist bis heute der Überzeugung, daß das Ziel erreichbar gewesen wäre und die Methoden richtig waren, aber die Sache am Zufall gescheitert ist. Leider ist diese Behauptung nicht mehr verifizierbar.

Wie auch immer, der evolutionär-reformistische Weg der Transformation ging von der Möglichkeit aus, ohne soziale und kulturelle Revolution die politischen und ökonomischen Institutionen umzugestalten, eine demokratische Ordnung zu schaffen und zugleich die gewachsene Identität des Staates, der Gesellschaft und der Individuen erhalten zu können. Die sowjetische monostilistische Kultur, die für die ganze Gesellschaft einheitliche und spezifische Verhaltensnormen diktierte, wäre dabei mit der Herausforderung konfrontiert worden, sich einem immer breiteren Spektrum alternativer kultureller Muster zu öffnen und sich in eine polystilistische Kultur mit einer entsprechend pluralistischen politischen und wirtschaftlichen Organisation zu verwandeln (vgl. Ionin 1992).

Nach der Auflösung der UdSSR erlangten die Umgestaltungsprozesse revolutionären Charakter. Man begann, die alten politischen und ökonomischen Institutionen systematisch zu liquidieren. Mit einem der ersten Dekrete des Präsidenten Rußlands wurde die KPdSU verboten. Die zentralisierte Organisation der Wirtschaft wurde zerstört. Nach weniger als einem Jahr - im Oktober 1993 - war im Ergebnis militärischer Gewaltanwendung das aus der sowjetischen Zeit überkommene politische System zerschlagen - die Hierarchie der Sowjets unterschiedlicher Ebenen, vom Obersten Sowjet über die Regional-, Bezirks-, Stadt- bis zu den lokalen Sowjets. All dies hatte den Anschein einer Grundreinigung für die Schaffung einer neuen institutionellen Ordnung.

2.2. Kultureller Bruch

Die Liquidation der traditionellen sowjetischen Institutionen bezeichnete einen tiefgreifenden kulturellen Bruch. Im Unterschied zu den Ländern Mittel- und Osteuropas, die eine ähnliche soziale Transformation durchleben, existierte das sowjetische Regime in Rußland bedeutend länger. Nach dem gravierenden kulturellen Umbruch in Folge der Revolution von 1917 wuchsen fast drei Generationen in einer kulturellen Umwelt auf, die sich ungeachtet der Veränderungen des politischen Regimes, bedeutender technologischer und sozialstruktureller Wandlungsprozesse durch außerordentliche Beständigkeit und Konservatismus auszeichnete.

Diese Beständigkeit und der Konservatismus erklären sich durch die Unveränderlichkeit und den universellen Charakter des in den letzten siebzig Jahren in Rußland vorherrschenden kulturellen Modells. Diesem lag die sowjetische Version des Marxismus mit ihrer spezifischen Sicht auf die Natur der Gesellschaft, des Menschen und der sozialen Institutionen, die Richtungen und Formen sozialer Entwicklung zugrunde. Der Marxismus erhob Anspruch auf eine globale Erklärung der Welt, wobei er zugleich über einen konzeptionellen Apparat verfügte, der es ihm ermöglichte, allgemeine Begriffe und Ideen in die Sprache des praktisch-politischen sowie des außerpolitischen Alltags zu "übersetzen". Auf diese Weise vollzog sich eine "Vermarxistisierung" und Politisierung des Alltäglichen. Ohne den Status einer politischen Ideologie zu verlieren, wurde der sowjetische Marxismus allmählich zu einem universellen Interprationsschema, das es erlaubte, buchstäblich alle Lebensinhalte und -aktivitäten zu deuten und normativ zu regulieren.

Die ursprünglich dialektische Veranlagung des Marxismus hatte in seiner sowjetischen Variante die Form einer vulgären und zugleich spitzfindigen Fähigkeit angenommen, beliebige, ja sich gegenseitig ausschließende Fakten zum Nutzen der Machthaber, d.h. deren eigenen Zielen und Absichten gemäß zu deuten. Geradezu mustergültig dafür waren die "dialektischen" Analysen

Stalins, mit denen er die 180-Grad-Wendungen seiner eigenen Politik erklärte. Auf die "marxistische" dialektische Methodologie und ihre eigenen "dialektischen" Fähigkeiten waren kommunistische Führer daher immer besonders stolz.

Ein praktisches Resultat der Anwendung dieser Art skeptischer Verkehrungs-Dialektik war die Erhaltung der Selbstidentität der Gesellschaft, ungeachtet einer Reihe wichtiger Veränderungen des politischen Regimes. Die sowjetische Gesellschaft des Jahres 1979 identifizierte sich selbst mit dem Rußland von 1919, aber sie sah eine unüberbrückbare Kluft zwischen sich und dem Rußland von 1909, obwohl eine Strukturanalyse erheblich mehr Ähnlichkeiten zwischen der Sowjetunion und dem Russischen Zarenreich als zwischen der Sowjetunion und dem nachrevolutionären Rußland aufweist.

Gerade diese Merkmale - der im Verlauf des Lebens mehrerer Generationen unveränderte und scheinbar überzeitliche Charakter der marxistischen Ideologie sowie ihre Universalität als normatives und Interpretationsschema - verliehen dem sowjetischen Marxismus den Charakter einer Kultur. Er fungierte nicht nur und auch nicht vorrangig als eine politische Ideologie, sondern in erster Linie als ein normales alltägliches Weltbild, an dem sich praktisches Verhalten orientierte. In diesem Sinne war der sowjetische Marxismus eine "repräsentative Kultur" im Tenbruckschen Verständnis (vgl. Tenbruck 1992).

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Zerfall der sowjetischen Ideologie und ihrer institutionellen Basis, die in den Begriffen dieser Ideologie als die objektive Grundlage der Weltordnung verstanden wurde, für Rußland mehr bedeutet als den bloßen Wechsel einer Ideologie oder eines politischen Regimes. Im Vergleich zu anderen mittelosteuropäischen Ländern, die nicht so lange unter marxistischen Einfluß standen und in denen das marxistische Weltbild immer relativiert war, insofern als "nichtsozialistische" Wirtschaftsformen, alternative Ideologien und bürgerliche Lebensstile partiell erhalten blieben, wird die Zerstörung des sowjetischen Regimes in Rußland von vielen als besonders schmerzhaft empfunden. Denn sie ist gleichbedeutend mit dem Untergang einer Kultur, der subjektiv zwangsläufig als eine Art Ende der Welt wahrgenommen wird, der - aus der Sicht dieser Kultur - einzig möglichen Welt.

Der Untergang einer Kultur unterstellt - aus der Sicht unserer Analyse - zweierlei Folgen:

(1) Der Zerfall des gewohnten Weltbildes zieht massenhafte Desorientierung sowie Identitätsverluste auf individueller, kollektiver und gesamtgesellschaftlicher Ebene nach sich. Die Welt hört auf, für den Menschen durchschaubar, verständlich, bekannt zu sein.

(2) Unverzüglich beginnt die Suche nach neuen kulturellen Modellen, mit deren Hilfe die Welt wiederhergestellt wird - als eine andere als früher, aber als ein gleichermaßen verständliches und geordnetes Ganzes.

2.3. Massenhafter Identitätsverlust

In phänomenologischer Perspektive erscheint Identitätsverlust als Verlust der Fähigkeit eines Subjekts, sich so zu verhalten, daß die Reaktionen der Außenwelt den eigenen Absichten und Erwartungen entsprechen. Der Mensch sieht und begreift, daß die Welt nicht mehr adäquat auf sein Verhalten reagiert. Die Interaktionspartner, die früher kein Problem bereiteten und wie von selbst da waren, "erkennen" ihn jetzt nicht mehr. Er wird für die Welt unerkennbar ebenso wie sein Verhalten; die elementarsten und gewöhnlichsten Verhaltensweisen rufen keine entsprechenden, ebenso elementaren und gewohnten Reaktionen hervor. Der Mensch hört gewissermaßen auf, sich im Spiegel der sozialen Welt wiederzuerkennen. Im Ergebnis dessen wird er für sich selbst unerkennbar. Wie G. Garfinkel zeigte, erzeugt ein solcher Zustand Gefühle von Unsicherheit und Beängstigung, psychosomatische Syndrome, schwere Depressionen und Psychosen (vgl. Garfinkel 1968).

Aus strukturanalytischer Sicht erscheint Identitätsverlust als inadäquates Verhalten des Subjekts gegenüber den normativen Anforderungen der sozialen Umwelt. Identität bildet sich im Prozeß der Sozialisation heraus und kann im wesentlichen aus zwei Gründen verlorengehen: Im Ergebnis gravierender psychischer Veränderungen oder im Resultat rasanter und bedeutender Veränderungen der sozialen Umwelt. Identitäten sind in der Regel institutionalisiert. Das heißt, sie sind verbunden mit grundlegenden Institutionen wie Familie, Staat, Wirtschaft, Bildung usw. und erscheinen in der Übereinstimmung des Verhaltens mit den institutionellen Anforderungen sowie in adäquaten Reaktionen der Institutionen. Die Zerstörung oder gravierende inhaltliche Veränderungen der Institutionen, in denen die Individuen sozialisiert wurden, rufen daher massenhafte Identitätsverluste in gesamtgesellschaftlichem Maßstab hervor.

Auflösung von Identitäten bedeutet vor allem auch Verlust von Biographien. Die Biographie des menschlichen Individuums ist formal gesehen durch eine Wechselbeziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft gekennzeichnet, genauer - durch eine Wechselbeziehung zwischen dem vergangenen Lebensweg und Plänen für die künftige Lebensperspektive. Aber nicht die Vergangenheit, sondern gerade die planbare, zu erwartende und vorhersehbare Zukunft gewährleistet in der subjektiven Wahrnehmung des Individuums die Einheit und Ganzheitlichkeit seiner Biographie und folglich die Beständigkeit und Langfristigkeit seiner Identität. Die Ver-

gangenheit - das ist der Schatten, den die Zukunft wirft. In diesem Sinne führen einschneidende institutionelle Veränderungen, die die Lebenspläne zerstören oder ihre schnelle und kardinale Überprüfung resp. Korrektur erfordern, in der Regel zur Zerstörung der Biographie.

Es verschwindet die Zukunft, weil die in der Kultur verankerte und in den entsprechenden Institutionen fixierte Grundlage ihrer Kalkulierbarkeit verschwunden ist. Es verschwindet die Vergangenheit im Sinne eines Geschehens, in dem Entwicklung stattgefunden hat, weil die Zukunft als Kriterium ihrer Bewertung und Interpretation verschwunden ist. Die Vergangenheit verwandelt sich so in ein ungeordnetes Sammelsurium von Ereignissen und Fakten, die keinen inneren Zusammenhang bilden.

Eine solche Zerstörung findet in der Regel bei Leuten statt, die karriereorientiert und bestrebt sind, ihren Lebenslauf aktiv zu gestalten. Je stärker die Erfolgsmotivation, desto größeres Gewicht erlangt jedes Ereignis, desto schwerer wiegt es in der Biographie. Umso schmerzlicher und verheerender erweisen sich folglich kulturelle und institutionelle Veränderungen, die den Erfolgsbegriff radikal umdefinieren. In diesem Sinne hat der Untergang der sowjetischen Kultur gerade jene am härtesten getroffen, die den aktivsten Teil der Gesellschaft bildeten, sich auf Erfolg im Rahmen der gegebenen Institutionen orientiert hatten, d.h. auf Erfolg, der von gesellschaftlicher Anerkennung begleitet war. Derart erfolgreiche Biographien bilden in jeder Gesellschaft kulturelle Muster und dienen als Mittel kultureller und sozialer Integration. Umgekehrt führt die Zerstörung solcher Biographien zu fortschreitender Desintegration der Gesellschaft.

Weniger leiden in dieser Situation sowohl Menschen mit geringem Anspruchsniveau und ohne derartige Erfolgsorientierung als auch Abenteurer, die über keine so beständige und ausdauernde Motivation verfügen. Das Abenteuer erfordert, wie schon G. Simmel zeigte, eine äußerst hohe Intensität des Erlebens und der Aktivität in einem bestimmten Zeitausschnitt, der gewissermaßen vom allgemeinen Lebensverlauf isoliert und abgekoppelt ist (vgl. Simmel 1911). Für den Abenteurer besteht das Leben gerade aus solchen Zeitabschnitten, die in sich einmalig und hoch verdichtet sind, aber untereinander nicht unbedingt in einem Zusammenhang stehen müssen. Wie spannend sich die Lebensläufe von Abenteurern auch immer lesen mögen, im strengen Sinne des Wortes haben Abenteurer keine Biographie. Ihr Leben beginnt mit jedem Erlebnis aufs neue und endet auch mit ihm. Daher haben sie in Revolutionen nichts zu verlieren, im Gegenteil, jegliche stürmischen sozialen Veränderungen treiben ihre Motivation an. Der Abenteurer als sozialer Typ - das ist eine Figur, die auch für das derzeitige Rußland charakteristisch ist.

In der Zeit der Perestroika war die Erwartung weit verbreitet, die Reformen würden, indem sie die vom Parteiapparat ausgehenden Zwänge beseitigten, die schöpferischen Kräfte der Menschen freisetzen, welche bis dahin einfach keine Möglichkeit zu ihrer Entfaltung hatten. Und wären die Reformen unter Bedingungen kultureller und institutioneller Kontinuität verlaufen, so hätten Individuen mit starker Motivation zu gesellschaftlich anerkanntem beruflichen Erfolg womöglich auch verbesserte Chancen gehabt, ihre Ansprüche zu realisieren. In der Tat deutete sich eine solche Entwicklung zunächst an. Die Perestroika wurde in bedeutendem Maße von Schriftstellern, Wissenschaftlern, Regisseuren, Journalisten vorangetrieben, also Leuten, die man in der UdSSR - insofern es den Begriff der "freien Berufe" faktisch nicht gab - gemeinhin zur "schöpferischen Intelligenz" zählte. Das sind in der Regel Menschen mit äußerst hohem Anspruchsniveau; gesellschaftliche Anerkennung ist das conditio sine qua non ihrer beruflichen und auch außerberuflichen Tätigkeit. Ihre aktive Beteiligung an der Politik der Perestroika bedeutete keinen biographischen Bruch, sondern war eine logische Fortführung und Entwicklung ihrer bisherigen Biographien. In der russischen Tradition, die auch in der UdSSR nicht abgebrochen war, war mit der Zugehörigkeit zur "schöpferischen Intelligenz" schon immer auch ein bestimmtes Maß an sozialem und politischem Engagement unterstellt.

Ähnliche biographische Prozesse sind auch in anderen sozialen Schichten und Gruppen zu beobachten. Die Aufhebung der Kontrolle und Restriktionen seitens des Apparats infolge der inneren Veränderungen der KPdSU selbst hat für viele Individuen die Möglichkeit freier beruflicher Entwicklung unter Bedingungen von Kontinuität, d.h. der Erhaltung der Einheit ihrer Biographie geschaffen. Die massenhaften Austritte aus der KPdSU in dieser Zeit spielten biographisch kaum eine bedeutende Rolle. Parteimitgliedschaft und ein bestimmtes Maß an formalem politischen Engagement (Parteiarbeit) galten in der späten sowjetischen Zeit - und zumeist war es auch faktisch so - als notwendige Karrierebedingungen in jedem Berufszweig. Individuen, die an beruflichem Erfolg orientiert waren, hatten zur KPdSU-Mitgliedschaft in der Regel ein instrumentelles Verhältnis. Deshalb war der Parteiaustritt für sie auch kein biographischer Wendepunkt, im Gegenteil, es war ein symbolischer Akt, der die ursprüngliche Authentizität ihrer beruflichen Biographie bekräftigte.

Nichtsdestoweniger spielte die bloße Existenz der KPdSU als Institution - unabhängig von der Mitgliedschaft in und der Einstellung zur Partei - eine gewichtige Rolle für das Bewußtwerden individueller Identität. Analog zu der oben angesprochenen Metamorphose des sowjetischen Marxismus von einer politischen Ideologie zu einer Kultur hatte sich in den letzten Jahrzehnten die KPdSU aus einer politischen in eine kulturelle Institution verwandelt. Das Bild von der Partei und ihrer Rolle in der Welt bestimmte die Sozialisation der Individuen. Die Entwicklung des Menschen vom Kind zum Erwachsenen - das war auch sein Weg zur Partei. Jeder durchlief den

gleichen Weg: Zuerst wurde er im Alter von 5 oder 7 Jahren in die Organisation der "Oktoberkinder" aufgenommen (die erste Identifikation mit der Partei), dann im Alter von 11 bis 13 Jahren in die "Pionierorganisation" (die kommunistische Variante der Pfadfinder), mit 15 oder 17 Jahren in den "Komsomol" (Leninscher Kommunistischer Jugendverband), schließlich sollte logischer Weise der Eintritt in die Partei folgen. Der Übergang von einer zur nächsten Stufe der Sozialisation war von rituellem Charakter, begleitet von Prüfungen und Kontrollen. Bei weitem nicht alle kamen auch am Ende an, d.h. wurden Mitglied der Partei. Aber wenn, dann war das gleichbedeutend mit einer Initiation: Das Individuum verwandelte sich gleichsam in ein vollwertiges, erwachsenes Mitglied der Gesellschaft. Es muß nicht besonders betont werden, wie tiefgreifend solche Rituale das Bewußtsein eines jungen Menschen prägten und welch bedeutende Rolle sie für die Formierung seiner individuellen Identität spielen konnten.

Die Existenz der Partei als Institution war daher ungeachtet der individuellen Einstellung zu ihr von äußerster Relevanz für die biographische Einheit und Kontinuität der Entwicklung der Individuen. Für die einen bildete sie eine Art Distanzfolie, indem sie dem Individuum allein durch ihre Existenz demonstrierte, wie weit es sich von seinem ursprünglichen Zustand bereits fortentwickelt hat und sich dennoch gleich geblieben ist. Für viele andere, selbst wenn sie keine überzeugten Marxisten und Kommunisten waren, spielte die Partei die Rolle einer Identifikationsdominante, eines "roten Fadens", der ihre ganze Biographie zusammenhielt. Das Verbot der KPdSU durch Präsident Jelzin, das das Ende der evolutionären Perestroika markierte und mit dem die systematische Beseitigung der Institutionen der sowjetischen Gesellschaft begann, spielte daher in der Tat eine verhängnisvolle Rolle für Millionen menschlicher Schicksale. Die Partei existierte nicht mehr, und das bedeutete für viele den vollständigen oder partiellen Verlust der eigenen Biographie, der eigenen Identität.

Das, was bisher auf der individuellen Ebene verfolgt wurde, vollzog und vollzieht sich auch auf der Ebene sozialer Schichten sowie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Der Zusammenbruch der sowjetischen Kultur bezeichnet zugleich den Zerfall zahlreicher traditionell gewordener Gruppen- und Klassenidentitäten. Das bezieht sich vor allem auf die Arbeiterklasse, die gleichsam über Nacht aufhörte, der "Hegemon" zu sein. Das betrifft die "schöpferische Intelligenz", die im Handumdrehen frühere, im kommunistischen Regime bestehende Privilegien verloren hat und praktisch aus dem Fokus öffentlicher Aufmerksamkeit verschwunden ist. Und nicht zuletzt betrifft es die "Nomenklatura", die schlichtweg aufgehört hat, als solche zu existieren. Praktisch hat keine Schicht bzw. sozialstrukturelle Gruppe der sowjetischen Gesellschaft ihren früheren Status aufrechterhalten. Der Zerfall dieser kollektiven Identitäten fand seine Widerspiegelung im Statusverlust konkreter individueller Repräsentanten dieser Schichten bzw. Gruppen.

Letzten Endes fehlt derzeit der russischen Gesellschaft insgesamt eine stabile Identität. Rußland hat aufgehört, sowjetisch zu sein, aber es ist keine parlamentarische Demokratie westlichen Typs geworden. Es ist nicht mehr "sozialistisch", aber es ist nicht "kapitalistisch" geworden. Rußland will sich nicht mit der Sowjetunion identifizieren, aber es kann sich nicht mit dem Rußland von vor 1917 identifizieren, insofern als dies eine Identifikation mit dem Imperium der zaristischen Selbstherrschaft wäre. Von daher kommen die Schwankungen und Inkonsequenzen in der russischen Politik - eine Art Syndrom des Identitätsverlustes auf gesamtstaatlicher Ebene. Dies ist der Preis für den Bruch der Kontinuität und die Zerstörung der Kultur.

2.4. Neue kulturelle Muster

Identitätsverlust erfordert Wiederaufbauarbeit - die Wiederherstellung eines ganzheitlichen und geordneten Weltbildes, sei dies auch ein anderes als das frühere. Unter den Bedingungen der russischen Transformation konnte solch eine "Rekonstruktion" nicht durch den Anschluß an schon bestehende kulturelle Formen erfolgen. Dies war insofern unmöglich, als die sowjetische Kultur totalitären Charakters war und trotz ihrer monostilistischen Uniformität praktisch alle relevanten Bereiche des sozialen und individuellen Lebens normiert hatte. Zudem hatte sie hinreichend feine und differenzierte Mechanismen zur Identifikation und Eliminierung kultureller Erscheinungen herausgebildet, die als Elemente alternativer Weltbilder eine aktuelle oder potentielle Gefahr bildeten. In der UdSSR hat faktisch über jahrzehntelang kein anderes kulturelles Modell existiert, das in entsprechenden Institutionen repräsentiert und einigermaßen verbreitet bzw. einflußreich gewesen wäre. Daher hat der Zerfall der sowjetischen Kultur und ihrer Institutionen das Land im Zustand kultureller Verheerung hinterlassen.

Allerdings waren zahlreiche alternative kulturelle Formen latent, d.h. in einem "unentfalteten" Zustand vorhanden, in welchem sie als Konstrukte von Ideen und Verhaltensvorschriften existierten, ohne sich aber in praktisches Verhalten umsetzen zu lassen.

In der Sowjetunion wurden wie in jedem Land mit einer entwickelten Wissenschaftslandschaft etliche Kulturformen, die irgendwann einmal in der Welt existiert hatten, untersucht, beschrieben, kommentiert. Es gab Spezialisten für Hinduismus, jegliche Art von Buddhismus, Schamanentum, russische heidnische Kulte usw., die imstande waren, jegliche, auch die kleinsten Details der Bräuche und Doktrin der betreffenden Kulturen zu rekonstruieren und zu interpretieren. Es gab Journalisten, Soziologen, Kunstwissenschaftler, die sich intensiv mit dem Studium der modernen Kulturlandschaften des Westens befaßten. Es gab Orientalisten und Spe-

zialisten für Subkulturen jeglicher Couleur. Für die einen war es der Beruf, für die anderen ein Hobby. Doch was sie alle gemeinsam hatten, das war die Unmöglichkeit, selbst bei aufrichtigstem Wunsch und Interesse, ein entsprechendes Modell praktisch zu leben. Natürlich konnten einige Elemente ins persönliche Leben aufgenommen werden. Aber das ist nicht hinreichend. Die Mehrzahl kultureller Modelle erfordert bestimmte Rituale, spezifische Interaktionsformen, eine besondere Art von Kollektivität. Es gab halblegale subkulturelle Gruppen, die eine Reihe alternativer Kulturmodelle kollektiv praktizierten. Aber auch das ermöglichte es den betreffenden kulturellen Modellen nicht, prinzipiell über das Stadium der Latenz hinauszugelangen.

Die meisten kulturellen Modelle erzeugen bei ihrer authentischen Realisation ein ganzheitliches Weltbild und eine ganzheitliche Lebensweise, sie lassen keine Fragmentierung des Lebens in einen echten und einen unechten Teil zu. Sie fordern das ganze Leben. Zudem benötigen sie zur Selbstbestätigung die öffentliche Repräsentation. Weder das eine noch das andere war unter der Herrschaft der sowjetischen Kultur möglich.

Deshalb existierten, wie bereits angesprochen, zahlreiche und vielfältige kulturelle Modelle, die für Rußland durchaus nicht absolut neu waren, nur in latenter Form. Das betraf auch solche Modelle, die in Rußland eine reiche und jahrhundertalte Tradition hatten, aber in der sowjetischen Ära unterdrückt und in einen rudimentären Zustand gedrängt worden waren. Mit dem Zerfall der sowjetischen Kultur eröffnete sich für sie die Möglichkeit, sich erneut zu entfalten und wiederaufzuleben.

Die kulturellen Modelle, die sich in Rußland in den letzten Jahren zu entfalten begannen, lassen sich nach folgenden Kriterien klassifizieren: Erstens, nach dem Ausmaß ihrer Verbreitung und zweitens, nach dem Grad ihrer Universalität.

(1) Es gibt Ideologien, Lebensformen und Kulturstile, die regionalen oder sogar nur lokalen Charakters sind. Sie spielen eine wichtige Rolle als ideologische und kulturelle Grundlage der gegenwärtigen Dezentralisierung und Atomisierung der Regionen. Dabei handelt es sich entweder um ganzheitliche Kulturen oder um kulturelle Stile, die jeweils für historisch gewachsene Regionen kennzeichnend sind.

Im ersten Fall kann man von der Kultur z.B. der Jakuten, der Kalmücken oder der Tataren sprechen - Völker, die innerhalb der Russischen Föderation über autonome staatliche Gebilde verfügen. Das sind sehr verschiedene Kulturen, wovon schon ihre unterschiedlichen traditionellen Religionen zeugen: das Schamanentum bei den Jakuten, der Buddhismus bei den Kalmücken, der Islam bei den Tataren. Gerade der kulturelle Faktor dient hier zur Begründung von Bestrebungen

politischer und ökonomischer Verselbständigung bzw. gar des Austritts aus der Russischen Föderation.

Im zweiten Fall kann man von kulturellen Stilen sprechen, wie sie beispielsweise Sibirien oder dem Fernen Osten eigen sind, die ebenfalls Anspruch auf deutlich größere politische und ökonomische Autonomie erheben, als sie heute besitzen.

Ungeachtet der Tatsache, daß die administrativ-territoriale Gliederung Rußlands im großen und ganzen aus sowjetischen Zeiten stammt, und die nationalen und regionalen Kulturen über jahrhundertlange Traditionen verfügen, existierten die betreffenden kulturellen Modelle in der sowjetischen Ära nur als latente und in diesem Sinne sind sie heute neu.

Die Problematik der kulturellen Regionen - das ist ein besonderer Gegenstand. Von größerem Interesse sind hier jedoch die kulturellen Modelle, die in Rußland universelle, d.h. landesweite Verbreitung finden. Diese lassen sich nach ihrer Herkunft in drei große Gruppen unterscheiden: orientalische Modelle, westliche Modelle und Modelle, die in russischer Tradition wurzeln. Orientalische Modelle, wie beispielsweise das Krishnatum, sind in der Regel nicht auf Öffentlichkeit orientiert und spielen daher gesellschaftlich keine große Rolle. Dagegen rücken die Beziehungen und der Kampf zwischen russischen und westlichen Modellen immer stärker in den Vordergrund der Politik und des öffentlichen Lebens. Praktisch auf der Linie "Westen - Rußland" stehen sich die Kräfte des Präsidenten und der Regierung (vor den Wahlen vom Dezember 1993 - d.Ü.) einerseits und der Opposition andererseits gegenüber. Beide Seiten appellieren dabei an das russische Erbe, allerdings mit jeweils eigentümlicher Inkonsequenz. Die Opposition, obgleich im Wesen antikommunistisch, schließt das sowjetische Imperium in das russische Erbe ein. Die Regierung dagegen ist bestrebt, die politische Tradition Rußlands mit dem Parlamentarismus und dem ökonomischen Neoliberalismus des Westens zu verknüpfen.

(2) Neue kulturelle Modelle lassen sich des weiteren danach unterscheiden, ob sie sich auf bestimmte Aspekte des Lebens beschränken oder Anspruch darauf erheben, das menschliche und soziale Leben - als Ganzes gesehen - zu erfassen. Beispiele für partikulare Modelle wären etwa die "Yuppy"-Kultur (der spezifische Lebensstil von Jungunternehmern, der sog. "neuen Russen"), die "Hippie"-Kultur und einige politische Ideologien. Universellen Anspruch dagegen erheben kulturelle Modelle der Weltreligionen oder auch die kommunistische sowjetische Kultur.

An der kulturellen Reorganisation Rußlands sind all diese verschiedenartigen Modelle beteiligt. In der kulturellen Wüste, die der Zerfall der universalistischen sowjetischen Kultur hinterlassen hat,

hatten sie alle relativ gleiche Startbedingungungen. Unabhängig davon, ob sie in Rußland erstmals in Erscheinung traten oder ob sie über eine lange Tradition verfügten, beginnen sie ihre Entfaltung gleichermaßen aus einem latenten Zustand heraus. Zum grundlegenden Mechanismus ihrer Entfaltung wurde die in der postsowjetischen Zeit erstmals gegebene Möglichkeit ihrer öffentlichen Präsentation.

3. Kulturelle Inszenierung als Mechanismus sozialen Wandels

Nach traditioneller soziologischer Vorstellung müßte die Herausbildung und Entfaltung einer kulturellen Form etwa nach folgendem Schema verlaufen: Zuerst formiert sich ein kollektives soziales Interesse. Dieses kommt zu Bewußtsein und wird anschließend - spontan oder zielstrebig, in Form einer Gruppenfolklore oder durch die Arbeiten von Schriftstellern, Philosophen etc. - doktrinär ausgestaltet. Die Doktrin dient dann als Fundament der sachlichen und habituellen Manifestation in den verschiedenen Lebensbereichen - in der Politik, im Recht, im Alltag - , d.h. der gegenständlichen und räumlichen Präsentation des betreffenden Kollektivinteresses.

Aber es ist offensichtlich, daß die Herausbildung und Entfaltung kultureller Formen anders verlaufen muß, wenn mit dem Verlust ihrer Identität der überwiegenden Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder auch das Bewußtsein ihrer eigenen Interessen verloren gegangen ist. Wenn der Mensch nicht mehr weiß, wer er ist, dann hat er natürlich auch keine klare Vorstellung davon, worin seine Interessen bestehen. Analog verhält es sich mit Gruppen. Artikulierte soziale und politische Interessen fehlen hier wie da. Die Interessen sind reduziert (a) auf elementare Überlebensbedürfnisse und (b) auf das Bedürfnis nach einem neuen Weltbild, das eine stabile Identität gewährleistet.

Auf der anderen Seite ist eine Vielzahl "startbereiter" kultureller Formen vorhanden, die gleichsam verschiedene fertige Identifikationsmuster anbieten. Noch existieren sie nur in der Latenz, aber in dieser Form enthalten sie alles, was für ihre Entfaltung zu einer vollwertigen kulturellen Form erforderlich ist: eine theoretische Grundlage und Morallehre, Verhaltensvorschriften, sogar implizite politische Strategien (soweit es sich um Formen handelt, die Aktivitäten in der politischen Szene erfordern). Es fehlt nur eines: das unmittelbare soziale Interesse, auf dessen Grundlage die betreffende Form einmal entstanden war, bevor sie in den Zustand der Latenz überging. Mit anderen Worten, es handelt sich um "freischwebende" Formen, die in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht mit sozialen Interessen bestimmter Schichten oder Gruppen verbunden sind. Befreit vom Verbot der öffentlichen Präsentation bieten sie sich jedem an, der

sich auf der Suche nach einer neuen Identität mit einem neuen ganzheitlichen Weltbild befindet, in welchem sein eigener Platz klar fixiert ist.

Allerdings vollzieht sich die Identitätsfindung der Individuen in einer neuen kulturellen Form (dies ist zugleich der Entfaltungsprozeß dieser Form) nicht nach der oben skizzierten Logik. Sie beginnt nicht, sondern sie endet mit der Formierung sozialer Interessen; sie endet nicht, sondern sie beginnt mit der gegenständlichen und habituellen Präsentation. Dieser Prozeß, der gleichsam umgekehrt zur Entstehung kultureller Formen verläuft, wird hier als kulturelle Inszenierung definiert.

3.1. Die Struktur kultureller Inszenierungen

Für Individuen, die einen schnellen Ausweg aus ihrer gegenwärtigen unbestimmten und instabilen Lage suchen, ist der Erwerb äußerer Identitätsmerkmale ein Signal dafür, daß die Vergangenheit überwunden ist. Doch das ist eher ein Wunsch- denn ein Realzustand.

Zu den äußeren Zeugnissen der Identität, die in der Anfangsphase kultureller Inszenierung anzueignen sind, zählen:

a) der Verhaltenskodex und die Symbolik der Kleidung;
b) linguistische Kompetenz;
c) die Räume, in denen die Präsentation der erwählten kulturellen Form stattfindet.

In der Sprache des Theaters ließe sich das auch beschreiben als das Erlernen der Bewegung auf der Bühne und die Anfertigung der Requisiten, das Kennenlernen des Textes und die Meisterung der Mise en scène.

In formaler Hinsicht ist es bedeutungslos, um welche kulturelle Form es sich dabei handelt. Die Phasen der Inszenierung und ihre Elemente sind praktisch immer ein und dieselben. Dies läßt sich anhand der Erfahrungen mit der Präsentation neuer kultureller Formen in Rußland während und nach der Perestroika gut beobachten. Handelt es sich um "Monarchisten", "Hippies", "Anhänger Krishnas", "Pazifisten", "Punks", "Homosexuelle", "Yuppies", "Kommunisten" oder "Faschisten" - in allen Fällen treten in der Anfangsphase die äußeren Identitätsmerkmale in den Vordergrund: die Uniform, Saris oder Lederjacken, ein spezifischer Jargon, bestimmte Begrüßungsformen, ein spezifischer Stil der Bewegung und der Gangart. (Man muß nur darauf achten, wie unterschiedlich z.B. "Faschisten" oder "Krishna-Anhänger", "Hippies" oder "Punks"

gehen. Ihre Gangart ist ein Erkennungszeichen, wie besonders gut auf Massendemonstrationen zu beobachten ist, die speziell der Präsentation dienen.)

Ein ebensolches Zeichen ist die Anwesenheit zu bestimmten Zeiten an bestimmten Plätzen der Präsentation. Im allgemeinen sind das zentrale Straßen und Plätze in Großstädten vor allem bei politisch orientierten Gruppen und Bewegungen, Fußgängerzonen bei nicht politisierten kulturellen Formen. Es sind auch Bauten, Straßen oder Orte, die für die betreffende Gruppe von historischem oder kultischem Wert sind. Sie bilden die gebührende Dekoration für die Aufführung des "kulturellen Schauspiels". In einem Fall kann dies ein theatralischer Umzug von "Anhängern Krishnas" mit Flaggen, Tänzen und hymnischen Gesängen sein, im anderen Fall eine Prozession von Rechtsgläubigen, die mit dem Kreuz um die Kirche ziehen, in einem dritten die Demonstration von Kommunisten, die auf gewaltsame Zusammenstöße mit der Polizei aus sind.

In Moskau beispielsweise hat sich in den letzten Jahren eine spontane Aufteilung der Zonen von Massendemonstrationen nach politischen Strömungen vollzogen. Entsprechend ihren politischen Sympathien treffen sich die Demonstranten an bestimmten Plätzen, um dann an bestimmten Marschrouten entlangzuziehen, welche auf diese Weise inzwischen traditionell geworden sind. An sich waren diese Straßen und Plätze zunächst politisch neutral, ihre Wahl war ursprünglich rein zufällig. Unterdessen hat die politische Geschichte der letzten Jahre einige sakrale Orte geschaffen, an denen die Treffen und die Aufführungen der Anhänger jeweils bestimmter politischer Strömungen inzwischen rituellen Charakter tragen. Diese Plätze sind mit den bewaffneten Zusammenstößen während der beiden sogenannten Putschversuche von 1991 und 1993 verbunden. Das ist zum einen der Straßentunnel, in welchem 1991 drei junge Menschen bei dem Versuch, die Panzer zu stoppen, ums Leben gekommen waren. Dies ist ein sakraler Ort für die Anhänger der Regierung Jelzin/Gaidar und einer prowestlichen Orientierung. Zum anderen besitzt das frühere Parlamentsgebäude, das legendäre Weiße Haus, das nach der Zerschlagung des Putsches von 1991 vorübergehend zum Symbol für die "siegreiche Demokratie" und nach den Straßenkämpfen von 1993 zum Symbol der Trauer und der Rachegelüste der Anhänger der Opposition wurde, einen ähnlichen symbolischen Wert. Nach ihrem Sieg über das Parlament hat die Regierung das Weiße Haus umzäunt und verwehrt mit dem Verweis auf die Reparatur den Leuten den Zugang, die dort das Andenken an ihre ums Leben gekommenen Verwandten, Freunde oder Gesinnungsgenossen ehren möchten, was entsprechende Emotionen auf deren Seite nur noch schürt.

Phänomene dieser Art sind schon mehrfach unter der Rubrik "kulturelle Semantik" beschrieben worden. Der Anlaß, ihnen hier erneute Aufmerksamkeit zu widmen, ist ihr - im Falle Rußlands - ursprünglich "nicht-doktrinärer" Charakter. Zu der Zeit, als auf den Ruinen der

sowjetischen Kultur die massenhafte Aneignung der oben aufgezählten und vieler anderer kultureller Formen begann, war deren doktrinärer Gehalt für die Mehrheit überhaupt nicht zugänglich. Die betreffenden Bücher mußten erst in Russische übersetzt und gelesen werden, was Zeit und Geld kostet. Auch die mündliche Übermittlung und Aneignung der entsprechenden Traditionen geschieht nicht von heute auf morgen. Unter Bedingungen, daß Theorie und Morallehre nicht zugänglich sind, treten die äußeren Identitätsmerkmale in den Vordergrund. Ihre Aneignung bleibt für bestimmte Zeit das einzige Mittel, Anschluß an die eine oder andere kulturelle Form zu finden. Deshalb hatte die kulturelle Entwicklung in Rußland zunächst einen rein äußerlichen, spielerischen Charakter. Spielerisch in dem Sinne, daß die Spielregeln der jeweiligen kulturellen Form, auch wenn sie vom Individuum durchaus als ein bestimmtes System wahrgenommen wurden, nicht mit den Regeln des eigentlichen Lebens gleichgesetzt worden sind. Das Spiel konnte interessant oder uninteressant sein, aber es war nicht verbindlich. Man konnte daran teilnehmen oder auch nicht, solange das dazugehörige Weltbild und die Moraldoktrin nicht übernommen waren, solange die Bekanntschaft sich auf die Aneignung der äußeren Merkmale beschränkte und im Spiel selbst keine Hinweise auf seine Verbindlichkeit zu erkennen waren. Die Folge war ein äußerst instabiler Charakter vieler solcher kultureller Formen, der schnelle Zerfall zahlreicher Gruppierungen und Gebilde. Die Versuche der Individuen, sich mit der einen oder anderen kulturellen Form zu identifizieren, verliefen zumeist nach der trial-and-error-Methode. Häufig wechselte man von einer Gruppe in die andere. Ebenso verhielt sich die Sache in der Politik; zahlreiche sogenannte politische Parteien, die in dieser Zeit entstanden, hatten in Wirklichkeit kaum politischen, sondern eher kulturellen Charakter. Sie reproduzierten die äußerlichen Attribute demokratischer Parteipolitik: das Image der Führer, den politischen Jargon, Beratungen der Präsidien und Fraktionen, Auftritte auf Kundgebungen, Treffen mit ausländischen Politikern etc. Die programmatischen Dokumente dieser Parteien, die sich Namen wie "sozialdemokratisch", "christdemokratisch" oder "liberal-demokratisch" zugelegt hatten, unterschieden sich in der Mehrheit kaum voneinander; sie waren alle wenig präzise, allgemein demokratisch gehalten. Diese Parteien repräsentierten überhaupt keine Interessen, im Gegenteil, sie waren Vereinigungen von Leuten, die sich zusammengeschlossen hatten auf der Suche nach einer Identität, d.h. - mutatis mutandis - auf der Suche nach den eigenen Interessen. Die fehlende Aneignung der ideologischen Doktrin, die Identifikation nur auf der Ebene des äußeren Erscheinungsbildes der jeweiligen politischen Form ermöglichten eine häufige Umorientierung der Führer, den Wechsel ihres politischen Kurses oder überhaupt den Wechsel der Partei. Auch hier verlief die Suche weitgehend nach der trial-and-error-Methode.

Äußerst symptomatisch in diesem Sinne war ein Interview, das im Frühjahr 1991 im Moskauer Rundfunk gesendet wurde. Anlaß war ein Sit-in einer Gruppe von Studenten vor der Staatlichen Gemäldegalerie im Zentrum Moskaus. Die Studenten, in weißen Kleidern und mit

weißen Stirnbändern, saßen auf der Wiese und hielten Plakate in den Händen mit der Forderung nach Freiheit für politische Gefangene. Der Reporter fragte einen Anführer der Gruppe, ob die Demonstranten wüßten, wie viele politische Gefangene es in der Sowjetunion gäbe und ob es überhaupt welche gäbe, hatte doch Gorbatschow versichert, daß alle politischen Gefangenen freigelassen worden seien. Der Studentenführer antwortete, daß sie die genaue Zahl nicht kennen würden, aber in der Sowjetunion habe es immer politische Gefangene gegeben, folglich müsse es auch jetzt welche geben, und alle sollten freigelassen werden. Einer solchen These ließ sich nichts entgegenhalten und der Reporter fragte den Studenten, wie denn das Publikum auf die Demonstration reagiere. Der Student berichtete, daß die Leute von der Demonstration erstaunlicherweise kaum Notiz nähmen. Man ziehe daher schon in Erwägung, die Losungen auszuwechseln und morgen mit anderen Forderungen zu demonstrieren.

Dieses kuriose Interview bot ein geradezu paradigmatisches Beispiel kultureller Inszenierung. Die Aneignung kultureller Formen (hier der des demokratischen Protestes) beginnt mit der Aneignung ihrer äußerlichen Attribute (hier der Kleidung, der Sprache der Losungen, der Mise en scène). Der Inhalt spielt dabei eine sekundäre Rolle. Er ist unverbindlich und leicht austauschbar. Die Demonstration selbst hat den Charakter einer Präsentation, eigentlich eines Scheins. Ihr Erfolg bemißt sich in der Aufmerksamkeit, die ihr das Publikum entgegenbringt. Der Erfolg der Demonstration, das ist auch der Erfolg auf der Suche nach Identität. Und erfolgreiche Identifikation besteht letztlich darin, daß die Welt das Individuum erkennt und anerkennt, indem sie auf seine Handlungen so reagiert, wie es das Individuum erwartet.

Der zweite und entscheidende Schritt der kulturellen Inszenierung ist die Aneignung eines gewissen theoretischen Kerns und die Entwicklung eines entsprechenden Gefüges moralischer Orientierungen und emotionaler Bindungen. Mit der Aneignung der Theorie stabilisiert sich die Identität auf der rationalen Ebene. Das Individuum erwirbt sich ein neues Verständnis von seinem Platz in der Welt und seiner dementsprechenden Interessen; es lernt diese rational zu begründen. Mit der Ausbildung emotionaler Bindungen und moralischer Normen, die der kulturellen Form entsprechen, mit der das Individuum sich identifiziert hat, ist der Prozeß der Inszenierung im wesentlichen abgeschlossen. Alles weitere ist schon nicht mehr Inszenierung, nicht mehr Suche nach sich selbst und der eigenen Welt, sondern normales Leben in seiner objektiven Realität und Zwangsläufigkeit.

"Theorie" ist hier allerdings nicht im Sinne wissenschaftlicher Theorie zu verstehen, wenngleich sie mitunter auch eine solche sein kann oder Anspruch auf den Status einer solchen erhebt. Gewöhnlich handelt es sich um eine gewisse Gesamtheit von Aussagen oder einfach nur Vorurteilen gegenüber den Menschen, der Welt bzw. irgendwelcher Aspekte der Welt, die nicht

einmal in systematischer Form artikuliert werden. In der sozialen Phänomenologie nennt man diese "Theorien" Alltagstheorien (vgl. Grathoff 1978). Sie haben empirische Bezüge und können - auf ihre eigene Weise - verifiziert werden. Die Auswahl der empirischen Fakten ist selektiv, die Theorie gilt als wahr, wenn es ihr entsprechende Fakten gibt. Eine falsifizierte Theorie wird nicht eliminiert, sie wird weiter für wahr gehalten, ja nicht einmal relativiert. Nehmen wir zum Beispiel die "Theorie" des russischen Antisemitismus. Diese besteht aus einigen Leitsätzen, die angebliche Merkmale der besonderen Kohäsion der Juden als nationale Gruppe betreffen: eine besondere Neigung zu Handel und Geldgeschäft, eine hochentwickelte Tradition gruppeninterner wechselseitiger Hilfe, völlige Amoralität in Beziehung zu allen anderen, d.h. Nicht-Juden, und - in der Hauptsache - einen urspünglichen Haß auf die Russen sowie das Bestreben, Rußland und das russische Volk zu vernichten. Die Auswahl der Fakten, auf die sich diese "Theorie" stützt, ist selektiv: Die Tatsache, daß die erste sowjetische Regierung zu 80 Prozent aus Juden bestand, wird als Beweis für die "Theorie" angeführt und hält dafür her, die Oktoberrevolution von 1917 als ein jüdisches Komplott gegen Rußland zu erklären. Die übrigen 20 Prozent der Regierungsmitglieder werden ignoriert. Das offenkundige Faktum, daß es Juden gibt, die über nicht eine der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften verfügen (d.h. das Faktum, das die "Theorie" prinzipiell falsifiziert), wird nicht bestritten. Jeder Antisemit gibt zu, daß es "gute Juden" gibt, aber das erschüttert seine "theoretische" Überzeugung keineswegs.

Eine solche Konstruktion ist nicht nur für die "Theorie" des russischen Antisemitismus oder des Antisemitismus im allgemeinen charakteristisch. Die gleichen formalen Merkmale kennzeichnen auch Theorien anderer kultureller Formen, selbst diejenigen, die Anspruch auf einen wissenschaftlichen Ursprung erheben. Dazu gehört beispielsweise die Theorie, die die Grundlage für die traditionelle sowjetische Kultur bildete, dazu gehören Theorien kultureller Formen, die keine so unheilvolle Rolle spielen wie der Antisemitismus, sondern die in ideologischer Hinsicht eher neutral sind wie etwa die "Hippie"-theorie über die ursprüngliche Brüderschaft zwischen allen Menschen oder die Theorie der russischen Nationalisten über die messianische Rolle Rußlands. Die Theorie einer beliebigen kulturellen Form kann als ein Konstrukt von Vorurteilen in dem Sinne begriffen werden, daß ihre Urteile weder im einzelnen noch in ihrer Gesamtheit den Anforderungen wissenschaftlicher Thesen und wissenschaftlicher Theorien gerecht werden.

Alltagstheorien sind keine in sich geschlossenen Gebilde; sie gestatten es, die Welt zu erkennen, den für das Individuum, das die betreffende Theorie praktiziert, zugänglichen Ausschnitt der Welt zu erweitern. Zu diesem Zweck verfügen sie über spezifische Erkenntnisverfahren, wie sie für den Bereich des Alltagsdenkens charakteristisch sind.

Aneignung von Theorie im Rahmen der kulturellen Form, mit der sich das Individuum identifiziert, ist natürlich nicht gleichbedeutend mit einem rein theoretischen Arbeitsstil. Sie beginnt schon in der praktischen Annäherung an die äußeren Anforderungen der kulturellen Form und vollzieht sich über schrittweises Erklären, Verstehen und Präzisieren des Sinns symbolischer Verhaltensaspekte. Auf dieser Ebene vollzieht sich die Aneignung der Theorie spontan und unsystematisch. Zugleich wirkt sie tief auf das Bewußtsein ein; Kenntnisse, die auf diese Weise erworben werden, besitzen eine besonders motivierende Kraft und spielen eine erstrangige Rolle für die Ausbildung der neuen Identität. Das liegt erstens daran, daß sie von Anfang an mit klaren und anschaulichen empirischen Gebilden verbunden sind. Zweitens, und das ist noch wichtiger, wird die theoretische Kenntnis der gegenständlichen und habituellen Symbolik durch die Reaktion des Publikums gewissermaßen gefestigt. Das Publikum bedenkt exotische Kleidung und exotisches Verhalten mit Aufmerksamkeit. Für diejenigen, der sich mit der betreffenden kulturellen Form identifizieren, ist die Reaktion auf die Sachen identisch mit der Reaktion auf die Ideen. Im Resultat festigt sich die Idee, und die Identifikation schreitet fort. Nicht zufällig wurde im Rahmen der sowjetischen Kultur der Prozeß der kulturellen Sozialisation immer als "Einheit von Theorie und Praxis" betrieben. Von einem Menschen, der darauf vorbereitet wurde, Parteimitglied zu werden, wurde nicht nur theoretisches Wissen darüber abgefordert, wie die Welt eingerichtet ist und was in ihr passiert. Unumgängliche Bedingung war auch, "gesellschaftliche Arbeit" zu leisten, d.h. die Theorie im Verhalten zu realisieren und damit die theoretische Einsicht zu festigen.

Formen der nicht mehr spontanen, sondern schon organisierteren, wenngleich durch äußere Verhaltensäußerungen vermittelten Aneigung der Theorie sind Kundgebungen politischer Parteien und Bewegungen (Auftritte von Rednern - eigentümliche nichtakademische Vorlesungen), Prozessionen jeglicher Art, Gesänge und Gottesdienste. Darüber hinaus werden im Rahmen der meisten kulturellen Formen spezielle theoretische Veranstaltungenn organisiert, wo die betreffenden Theorien in systematischer, wissenschaftsähnlicher Form dargeboten werden.

Selbstverständlich haben solche Veranstaltungen, in welcher äußeren Form sie auch immer abgehalten werden, keinen wirklich akademischen Charakter. Zugleich mit der theoretischen Ausbildung wird hier auch eine bestimmte moralisch-emotionale Disposition suggeriert. Bestimmte moralische Einstellungen sind schon dem Inhalt der Theorie selbst unterstellt. Fast jede Alltagstheorie zeichnet ein schwarz-weißes Weltbild, wobei sie die Menschen in "Unsere" und "Fremde" unterteilt. Der oben erwähnte Antisemitismus bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Dennoch sind die Verhaltensnormen in bezug auf die "Unseren" und die "Fremden" in jedem Fall verschieden. Sie werden durch die Theorie diktiert und hängen davon ab, in welchem Maße die Theorie "unsere" Interessen und die der "Fremden" als konfligierende, unvereinbare und gegensätzliche oder aber als ähnliche und potentiell allgemeine darstellt. Die Unterrichtung in der

Theorie stellt zugleich Unterrichtung in diesen Normen und Moralerziehung dar. Für Faschisten, Antisemiten und teilweise für Kommunisten heißt das Erziehung im Geiste des Zorns, der edelmütigen Entrüstung oder einfach des Hasses. Solcher Haß folgt logisch aus der Theorie über den Aufbau der Welt und wird deshalb auch nicht als eine negative Emotion empfunden. Im Gegenteil, er spielt eine höchst positive Rolle sowohl für die Identität des Individuums als auch - in dessen persönlicher und theoretisch begründeter Sicht - für die Ausrottung des Bösen in der Welt. Für Hippies, Buddhisten, Krishnaisten dagegen ist es eine Erziehung zum Altruismus, zu wohlwollender oder manchmal auch skeptischer Toleranz.

Die Aneignung der Theorie und der moralisch-emotionalen Disposition führt allmählich zu einer Transformation des individuellen Lebens. In der ersten Phase der Identitätsfindung, als sich das Individuum hauptsächlich von den äußeren Merkmalen der kulturellen Form (Kleidung, Sprachzeichen, Mise en scène) angezogen fühlte, war sein Leben gleichsam zweigeteilt: Der eine Teil wurde vom eigenen kulturellen Engagement absorbiert, der andere Teil verlief im traditionellen, sinnlosen Alltag. In der zweiten Phase erwirbt das Individuum, wenn es die Theorie beherrscht und sich entsprechend emotionell eingestellt hat, die Fähigkeit, das Alltagsleben zu erfassen und zu interpretieren, dessen jegliches Detail jetzt Bedeutung erlangt. Das Individuum ist imstande, die Menschen in "Unsere" und "Fremde" zu unterscheiden, ihre Motive und Interessen zu erkennen, Dinge in nützliche und unnütze zu unterteilen, Taten in lobenswerte und unwürdige. Auf seine Taten und sein Verhalten reagieren andere Menschen so, wie er es selbst erwartet, was die neu erworbenen Ansichten festigt. Wenn das Individuum früher, während der Aneigung äußerer Merkmale von Seiten der kulturellen Form, gleichsam versuchte, ein fremdes Leben zu leben, fremde Erfahrungen über äußere Zeichen in sich aufzunehmen, so wird dieses Leben, diese Erfahrungen jetzt zu seinen eigenen. Nun kann schon nicht mehr die Rede sein von der Suche nach neuen Losungen (wie bei den erwähnten Studenten), neuen Experimenten, neuen alternativen Kulturformen. Im Gegenteil, jetzt ruft allein der Gedanke an eine derartige Umorientierung emotionale Empörung und moralischen Protest hervor. Dies bedeutet, daß die Identitätsfindung im Rahmen der erwählten kulturellen Form abgeschlossen ist.

Gleichzeitig und parallel zu den Prozessen der Identitätsfindung der Individuen vollzieht sich die Entfaltung der zunächst nur latenten, in den Köpfen von Experten "aufgehobenen" kulturellen Form zu einem vollwertigen sozialen Gebilde. Eigentlich sind das nicht zwei parallele Prozesse, sondern zwei Seiten ein und desselben Prozesses, in dessen Verlauf sich eine Gruppe formiert, die alle erforderlichen Merkmale einer Institution aufweist. Sie verfügt über eine normative Umwelt, zu welcher gehören:

(a) Normen für die Beziehungen der "Unseren" untereinander;
(b) Normen für die Beziehungen zu Menschen, die nicht der Gruppe angehören;
(c) Normen der gruppeninternen Hierarchie;
(d) Normen für das Verhältnis zu Staat und Macht.

Sie verfügt über ihre besondere Ideologie. Dazu gehören:
(a) ein m.o.w. ganzheitliches und allumfassendes Weltbild;
(b) eine Vorstellung von der Weltdynamik;
(c) Regeln der Interpretation von Fakten und Erscheinungen aus der Sicht dieses Weltbildes;
(d) Regeln der Bewertung von Erscheinungen;
(e) Regeln der Eliminierung durch Erklärung der Fakten, die nicht in das Weltbild passen.

Die Gruppe verfügt über eine eigene, spezifische gegenständliche Umwelt, die nicht nur symbolische Gegenstände einschließt. Im Abschnitt über die erste Phase kultureller Inszenierungen war die Rede von äußeren - gegenständlichen und habituellen - Merkmalen, die für Menschen, die ihre Identität verlieren und sich dieser kulturellen Form anschließen, symbolische Bedeutung haben. Innerhalb dieser kulturellen Form jedoch können die gleichen Gegenstände und Verhaltensformen ohne jegliche symbolische Bedeutung sein. Hier haben sie in der Regel rein instrumentelle Funktionen, und zwar in zweierlei Hinsicht: zum einen für die Reproduktion des Gruppenlebens, zum anderen für die Produktion von Sachen und Leistungen, die auf die äußere Umwelt der Gruppe hin orientiert sind. Beide Aspekte sind nur bedingt voneinander zu unterscheiden. Die nach außen gerichtete Produktion von Sachen und Leistungen ist Element und notwendige Bedingung der Reproduktion des Gruppenlebens, und diese wiederum setzt selbst für äußerst esoterische Gruppen eine bestimmte Reaktion der äußeren Umwelt voraus. So oder anders, dank des instrumentellen Charakters ihrer gegenständlichen Umwelt, tritt die Gruppe (als realisierte, entfaltete kulturelle Form) in funktionale und strukturelle Interdependenz zu anderen Gruppen und Institutionen.

Darüber hinaus hat jede Gruppe ihre Interessen. Die Kollektivinteressen sind von Anfang an, d.h. schon im latenten Zustand der kulturellen Form implizit enthalten. Sie sind angelegt in der Theorie, die mit ihrer Unterteilung der Menschen die Interessen der "Fremden" postuliert und in dem Zusammenhang die eigenen definiert. Aber das sind noch keine Interessen im eigentlichen Sinne des Wortes, eher handelt es sich noch um Vorstellungen dieser Interessen. Kollektive Interessen existieren auch noch nicht in der ersten Phase, in der die Inszenierung von Individuen

betrieben wird, die ihre Identität verloren und folglich keine ausgeprägten, d.h. im buchstäblichen Sinne keine eigenen Interessen haben. Die Inszenierung einer kulturellen Form als Versuch der Identitätsfindung ist somit auch ein Prozeß, in dem die Menschen eigene Interessen als Individuen und als Gruppenmitglieder entdecken bzw. sich ihrer bewußt werden.

Ein solches Verständnis der Formierung von Interessen unterscheidet sich von traditionellen Vorstellungen der Transformationstheorie. In vielen Untersuchungen zu den derzeitigen Prozessen in Osteuropa und insbesondere in Rußland kommt hinter vielfältigen analytischen Feinheiten ein ziemlich einfaches und der Sache nach mechanistisches Schema zum Vorschein. Dieses Schema sieht etwa so aus: In der alten, staatssozialistischen Ordnung existierten vielfältige gesellschaftliche Interessen, die durch das Regime unterdrückt und daher nicht artikuliert und realisiert wurden. Der Untergang des Regimes hat ihnen Räume eröffnet. Entsprechend diesen Interessen bilden sich politische Parteien und Gruppierungen, die in gemeinsamer Anstrengung eine neue institutionelle Ordnung schaffen.

Eine solche Vorstellung trifft nicht ganz die Wirklichkeit, vor allem nicht die russische. Wie bereits erwähnt, konnten sich in anderen Ländern Osteuropas Überreste alter, vorsozialistischer Institutionen erhalten. Die entsprechenden kulturellen Formen waren nicht gänzlich in den Latenzzustand zurückgefallen, sondern sie existierten, wenngleich in eingeschränkter Weise, weiter als Institutionen. Dies ermöglichte einen mehr oder weniger kontinuierlichen und vergleichsweise schmerzarmen Verlauf der Transformation. Der Schock, den die Bevölkerung im Zuge der sogenannten Schocktherapie erfuhr, war nicht von allumfassendem kulturellen, sondern nur von ökonomischem Charakter, hervorgerufen durch den Niedergang des Lebensstandards.

Anders verhielt sich die Sache in Rußland. Nach mehr als 70 Jahren waren die Institutionen, die dem Paradigma der sowjetischen Kultur widersprachen, liquidiert, in einen rudimentären Zustand zurückgedrängt. Damit wurden zugleich die betreffenden Interessen reduziert auf bloße Ideen, welche bekanntlich zwar eine Logik der Entfaltung haben, aber über keine inneren Stimuli ihrer Entfaltung verfügen. Der Zusammenbruch des sowjetischen Regimes bedeutete deshalb auch einen totalen kulturellen Kollaps. Überleben konnten nur die Überreste eben dieser sowjetischen Kultur mit den für sie und gerade nicht für die mutmaßliche neue Zukunft charakteristischen Interessen. Ob die sowjetische Kultur einen kontinuierlichen Übergang zu neuen kulturellen Formen hätte ermöglichen können, läßt sich heute nicht mehr entscheiden. Von theoretischer und praktischer Aktualität ist dagegen die Frage, wie aus dem Zustand der Gleichheit, Gleichgültigkeit und Interessenlosigkeit, der mit den massenhaften Identitätsverlusten eingetreten ist, neue Interessen hervorgehen, neue soziale und politische Akteure, neue Eliten und schließlich neue Strukturen und Institutionen. Ein Versuch, deren Herausbildung unter Bedingungen fehlender

Kontinuität zu erklären, ist die hier dargelegte Konzeption der kulturellen Inszenierung. Folgt man dieser Konzeption, so erscheint der gewöhnliche Zusammenhang von Interessenformierung und -repräsentation als "verkehrt". In der Perspektive der Inszenierung erfolgt zuerst die Präsentation, aus der heraus die Interessen geboren werden, die anschließend zu objektiver politischer Kraft "gerinnen".

3.2. Fallbeispiel: Die Kosaken

Eines der anschaulichsten Beispiele für eine derart "verkehrte" Entwicklung ist die Restauration des traditionellen russischen Kosakentums in der Zeit während und nach der Perestroika.

Das Kosakentum entstand im 17. Jahrhundert. In der Ära Katharinas formierte es sich zu einem besonderen Stand. Ursprünglich waren die Kosaken besondere Expeditionstruppen, die sich aus Freiwilligen rekrutierten. Sie formierten sich im Zentrum und wurden dann an die Peripherie des Reiches entsandt mit dem Ziel, die Grenzen zu sichern und dort, wo es keine festen Grenzen gab, neue Gebiete zu kolonisieren und dem Zarenreich anzugliedern. Den Kosaken schlossen sich Bauern an, die auf diese Weise von der Leibeigenschaft befreit wurden, Stadtbewohner, Adlige - alljene, die unter den bisherigen Bedingungen nicht existieren konnten oder abenteuerliche Neigungen besaßen. Später, in den Einsatzgebieten, stießen entlaufene Bauern dazu, alle möglichen Landstreicher und Abenteurer. Die Kosaken besiedelten Randgebiete des Imperiums, sie sicherten die Grenzen, unternahmen Feldzüge. Sie eroberten für Rußland Sibirien, Teile Kasachstans sowie Nordkaukasiens und kolonisierten diese Regionen.

Die Kosaken waren keine gewöhnlichen, regulären Truppen. Sie mußten sich selbst versorgen und arbeiteten als Bauern, wobei sie sich jeder Zeit kampfbereit halten mußten. Sie wählten ihre Führer und regelten ihre Belange in einer spezifischen Form direkter Demokratie. Sie waren in bestimmtem Maße von der Zentralregierung unabhängig, verkehrten weniger mit den eigenen Landsleuten denn mit der angestammten Bevölkerung der unterworfenen Gebiete. So entwickelten sie mit der Zeit eine eigensinnige, freiheitsliebende Mentalität, ein besonderes Selbstbewußtsein; sie machten Erfahrungen der Autonomie sowie der Trennung von der ganzen übrigen russischen Bevölkerung. Sie dienten dem Zaren, aber nicht der Regierung oder den Gouverneuren. Nachdem per Ukas des Zaren staatliche Ländereien an die Kosakenverbände übergeben worden waren, begann ein Teil der Kosaken, sich für ein Volk innerhalb des Russischen Reiches zu halten, d.h. sich eine eigenständige nationale Identität zuzuschreiben.

Obwohl der Sieg der Sowjets im Bürgerkrieg von 1918-21 in bedeutendem Maße den Kosaken zu verdanken war, die die kampfstärksten Teile der Roten Armee gestellt hatten, konnte und wollte die neue Macht ihre Freiheit und Autonomie nicht dulden. Die Kosakendemokratie wurde liquidiert, ihr Land in der üblichen Weise der Administration unterstellt. Zahlreiche Aufstände wurden erbarmungslos niedergeworfen, die Anführer erschossen und die Bevölkerung mehrheitlich in die Verbannung geschickt. Die Territorien wurden mit Menschen besiedelt, denen das Kosakentum fremd war. Schon Anfang der 30er Jahre existierte das Kosakentum als soziale Gruppe, als Institution und als kulturelle Form nicht mehr. Erhalten blieb es nur noch in Folklore-Ensembles sowie im "Stillen Don", dem berühmten Roman des Nobelpreisträgers Michail Scholochow.

Um so unerwarteter kam die ungestüme Wiedergeburt dieser Bewegung Ende der 80er Jahre, die zunächst von reinem Präsentationscharakter war. Auf den Straßen vor allem der Städte in den früheren Kosakengebieten zeigten sich die Leute in der bis dato verbotenen Kosakenuniform, den Säbel eingeschlossen. Auch die administrativen Führungskader dieser Regionen begannen, sich kosakengemäß zu kleiden. Alle empfanden das als einen Karneval, und dem Wesen nach war es auch ein Karneval.

Das massenhafte Auftreten von Symbolen des Kosakentums war durch keinerlei Notwendigkeit diktiert oder durch irgendwelche Gruppeninteressen bedingt, denn die Bevölkerung war weder ihrer Herkunft noch ihrer Tradition nach Kosakenvolk. In sozialer Hinsicht war sie (zumindest ursprünglich) dem Kosakentum eher fremd - es waren Arbeiter, Angestellte, überwiegend Städter, nur zum geringen Teil Bauern. Schließlich war das Auftreten des Kosakentums auch in keiner Weise funktionell bedingt - etwa durch die Notwendigkeit der Grenzsicherung oder Kolonisierungsbestrebungen.

Seine Fortsetzung fand der Karneval in der Theoretisierung und Institutionalisierung des Wirkens der neuerstandenen Kosaken. Die Theoretisierung bestand im Studium und in der Anwendung patriarchalischer Kosakengesetze. So war beispielsweise in der Presse zu lesen, wie in einer der Kosakenstädte ein "Hippie" festgenommen und auf Beschluß des dort versammelten Kosakenrats gezüchtigt wurde, da er in einer Weise gekleidet war, die eines Kosaken nicht würdig ist. Fundamentalistische Züge dieser Art wirkten noch einigermaßen komisch, ebenso wie die Institutionalisierung, die vor allem in der Wahl der Kosakenführer, der "Atamane", bestand. Denn zu "Atamanen" wurden entweder die bisherigen Vorsitzenden der örtlichen Sowjets oder die von Moskau ernannten Verwaltungsleiter gewählt.

Die Analogie zum Karneval fand allerdings ihre Grenze, als die neuen Kosaken begannen, Ansprüche auf besondere regionale Autonomie geltend zu machen, die sie mit der traditionellen Kosakentheorie begründeten; und als sie ein traditionelles Tätigkeitsfeld für sich wiederentdeckten - den Krieg. An fast allen bewaffneten Konflikten auf dem Territorium der GUS, in denen Interessen Rußlands auch nur indirekt berührt werden, sind auf der prorussischen Seite freiwillige Kosakenverbände beteiligt. Zwar geschieht dies gegen den ausdrücklichen Willen der Regierung Rußlands. Aber in vielen Regionen - im nördlichen Kaukasus, in Moldawien, in Abchasien, im Südural (an der Grenze zu Kasachstan) - sind die Kosaken zu einem gewichtigen politischen Faktor geworden, auch wenn sie von der Mehrheit der Russen nach wie vor als karnevalistische Personage betrachtet werden.

Der Übergang des Kosakentums von einer latenten zu einer entfalteten kulturellen Form ist noch nicht vollendet. Aber schon jetzt illustriert er in ausgezeichneter Weise die kulturelle Inszenierung als einen Prozeß der Entstehung sozialer und gruppeninterner Identitäten bei gleichzeitiger Institutionalisierung sowie Formierung politischer Interessen.

3.3. Fallbeispiel: Alexander Ruzkoj

Am Beispiel des früheren Vizepräsidenten der Russischen Föderation, A. Ruzkoj, einer der Führer des Widerstands gegen Präsident Jelzins verfassungswidrige und zum bewaffneten Konflikt eskalierten Aktionen im Oktober 1993, läßt sich die typische Karriere eines Politikers demonstrieren, der auf dem Weg kultureller Inszenierungen zu eigener politischer Identität findet.

Psychologisch gesehen gehört Ruzkoj zu dem Persönlichkeitstyp des Abenteurers, wie er charakteristisch ist für Zeiten, in denen historische Kontinuität zerstört wird und massenhafte Identitätsverluste einsetzen. Seine politische Karriere wurde gewissermaßen zur Fortsetzung seiner militärischen Laufbahn. Ruzkoj war Jagdflieger im Afghanistankrieg, wurde zweimal abgeschossen, geriet in die Gefangenschaft der Mudschahedin - beide Male ist er geflohen und wieder geflogen. Nach Beendigung des Krieges wurde der "Held der Sowjetunion" Hörer an der Shukow-Akademie der Luftstreitkräfte, einer privilegierten Schule für das höhere Offizierskorps, deren Abschluß - auch angesichts seiner Kriegsverdienste - eine steile militärische Karriere verhieß. In der Akademie wurde Ruzkoj zum Sekretär der dortigen Parteiorganisation gewählt; auch dies zeugte von dem Vertrauen, das die Führung in ihn setzte, und versprach eine glänzende Zukunft. Im Vorfeld der Wahlen zum Obersten Sowjet der Russischen Föderation im Jahr 1989 gab der Parteisekretär für alle überraschend sein Bekenntnis zu den Positionen der Demokratischen Plattform bekannt, einer der Fraktionen innerhalb der KPdSU, deren Zerfall zu

dieser Zeit bereits eingesetzt hatte. Infolge dessen wurde Ruzkoj aus der Partei ausgeschlossen und aus der Akademie entlassen, was normalerweise einem totalen beruflichen und politischen Desaster gleichgekommen wäre. Doch die Zeiten hatten sich schon geändert. Ungeachtet oder eher dank Ausschluß und Entlassung wurde er in das russische Parlament gewählt, wo er die Fraktion "Kommunisten für die Demokratie" anführte. Es näherten sich die Präsidentschaftswahlen, und Boris Jelzin, der unaufhaltsam nach oben strebte, machte Ruzkoj zu seinem Kandidaten für das Amt des Vizepräsidenten. Zu zweit haben sie den Wahlkampf bestritten und gesiegt.

Zu dieser Zeit unterstütze Ruzkoj voll und ganz die Position Jelzins. Aber bald begannen sich Divergenzen abzuzeichnen. Ruzkoj ging immer mehr auf die Seite der Opposition über, indem er die Liquidation der UdSSR verurteilte - die Schockmethoden der Wirtschaftsreform, die zu einer drastischen Senkung des Lebensstandards und zum Niedergang der Industrie führten - und auch diktatorische Tendenzen in Jelzins Führungsstil kritisierte. Die Verschärfung der Konflikte erfuhr ihren Höhepunkt im Oktober 1993, als sich das von Jelzin verfassungswidrig aufgelöste Parlament weigerte, sich seinen Entscheidungen zu fügen, Jelzins Absetzung als Präsident beschloß und Ruzkoj sozusagen zum Gegenpräsidenten wählte.

Wie die Geschichte endete, ist bekannt. Es war der bislang höchste Flug und womöglich der letzte Absturz des Jagdfliegers.

In vier Jahren politischer Tätigkeit hat Ruzkoj mehrmals seine politische Identität gewechselt. Anfangs war er Kommunist im traditionellen Sinne der Partei, dann "demokratischer Kommunist", anschließend Liberaldemokrat projelzinscher Couleur und schließlich Nationaldemokrat - Gegner des kosmopolitischen Liberalismus. Ruzkoj hat sich mit Vergnügen dem Publikum als Politiker präsentiert, wobei er schließlich die "Losung", d.h. die Theorie und Moral entdeckte, mit denen er den größten Erfolg erzielen konnte. Er fand sie in der Idee von der staatlichen Würde Rußlands und vom Primat der Interessen des "einfachen Volkes". In dieser Rolle war Ruzkoj in der Tat erfolgreich. Und möglicher Weise hätte er sich zu einem seriösen Politiker der "nationalen" Strömung entwickelt, hätte er nicht diesen fundamentalistischen Zug gehabt, der ihn im Moment des Widerstands gegen Jelzin zur Vereinigung mit den Gruppen extremer Nationalisten und Kommunisten verführt hat. Man kann sagen, die Katastrophe ereilte ihn in dem Moment, als er die gesuchte Identität erworben, die Theorie und Moral einer für ihn neuen kulturellen Form angeeignet hatte. In solchen Momenten ist die Gefahr des Fundamentalismus besonders akut.

3.4. Kultureller Fundamentalismus

Das Wort "Fundamentalismus" kam auf im Kontext des Ende des letzten Jahrhunderts in den USA erschienenen Traktats "The Fundamentals of Christian Faith", der von der Mehrheit der Mitglieder christlicher Sekten und Denominationen als direkte Anleitung zur privaten und öffentlichen Lebensführung aufgenommen wurde. Seitdem wird der Begriff des Fundamentalismus in erster Linie im Sinne religiösen Fundamentalismus verwandt. Das derzeit bekannteste Beispiel ist der islamische Fundamentalismus im Iran und einer Reihe weiterer moslemischer Länder - eine religiös-politische und moralische Bewegung, deren Ziel in der Errichtung eines theokratischen islamischen Staates besteht. Ein derartiger Staat existierte nach dem Sieg der Islamischen Revolution von 1978 eine Zeitlang im Iran. Die Doktrin, die Moralprinzipien und Verhaltensnormen des Islam bestimmten und regulierten fast vollständig das Verhalten in sämtlichen öffentlichen und privaten Lebensbereichen.

Der Sieg des Fundamentalismus im Iran war nicht zufällig mit einer Revolution verbunden. Die Gefahr des Fundamentalismus ist besonders groß in Zeiten massenhafter Identitätsverluste und aktiver Prozesse kultureller Inszenierung. Der normale Prozeß der Inszenierung in der Phase, in der sich die Aneignung der Theorie und der moralisch-emotionalen Disposition vollzieht, ist ein Prozeß, in dem die Welt vereinfacht, versimplifiziert wird. Das Individuum, das seine Identität verloren hat, wird mit einer aufregenden und erdrückenden Vielfalt kultureller Formen konfrontiert. Beginnt es, sich mit einer bestimmten Form zu identifizieren, so lernt es, "fremde" Menschen und "fremde" kulturelle Formen aus seiner Umwelt auszuschließen. Es gelangt zu einer signifikanten Vereinfachung seiner Weltanschauung und seines eigenen Lebens, das es immer zielbewußter und konsequenter gestaltet. Die logische Grenze dieses Prozesses bilden die völlige und absolute Kanonisierung des Lebens und die Totalisierung eines derart reduzierten Weltbildes (vgl. Ionin 1992).

Dies ist der typische Verlauf der Formierung dessen, was man als kulturellen Fundamentalismus bezeichnen kann. Kultureller Fundamentalismus ist die Verabsolutierung einer kulturellen Form mit ihren spezifischen Doktrinen, Normen, Erfahrungen, Emotionen. Religiöser oder politischer Fundamentalismus ist ein Sonderfall des kulturellen Fundamentalismus.

Im Prinzip kann jede kulturelle Form fundamentalisiert werden. So fand sich in einem Moskauer Anzeigenblatt z.B folgendes Inserat: "Suche einen Satz Türklinken für den Chrysler Royal Jahrgang 1939". Dies ist ein Beispiel für eine fundamentalistische Einstellung in der

Inszenierung einer kulturellen Form, die man als "nostalgischen Stil" definieren kann, wo im Prozeß der Totalisierung um jeden Preis die Authentizität aller Elemente der Lebensumwelt erreicht werden soll (vom Standpunkt der Rationalität oder Zweckmäßigkeit erscheint die Suche nach echten Türklinken aus dem Jahre 1939 eher fragwürdig). Im Falle des kulturellen Fundamentalismus gestaltet das Individuum auf der Grundlage der angeeigneten kulturellen Form seine eigene personelle monostilistische Kultur. Dabei erscheint aus rein formaler Sicht für den Prozeß der Fundamentalisierung der Inhalt der Theorie und Moral, der der betreffenden kulturellen Form zugrunde liegt, als bedeutungslos. Islamischer und nationalistischer Fundamentalismus, der Kosaken-Fundamentalismus oder der der Automobilliebhaber - sie alle sind ihrer Entstehung nach Erscheinungen gleicher Ordnung. Sie gehören zu einem Typ und sind Resultat der Totalisierung einer kulturellen Form im Zuge ihrer Inszenierung.

Hinsichtlich der sozialen Folgen solcher Art Fundamentalismus ist der Gehalt der Doktrin allerdings von enormer Bedeutung. Vergleicht man etwa den Fundamentalismus der Automobilliebhaber mit nationalistischen Fundamentalismen, so fällt der Unterschied in den Normen hinsichtlich der Beziehungen zu "Fremden", des Verhältnisses zur Macht, ins Auge - das unterschiedliche Maß der Toleranz, das durch die Ideologie diktiert wird. Darüber hinaus setzt die authentische Restauration einer nationalen Kultur ihre Expansion voraus. Der Fundamentalismus der Automobilliebhaber dagegen ist nicht expansionistisch. Sein Vertreter strebt nur nach der Totalisierung seines eigenen Lebens, seiner eigenen Erfahrung, und nur deshalb gehört er zu seiner Gruppe, seiner Gemeinschaft. Für den Nationalisten dagegen erfordert die Totalisierung eine gleichartige Denkweise der gesamten, schon zuvor gegebenen Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der Russen oder der Deutschen, das sind der Definition nach alle Russen bzw. alle Deutschen. Solange sie nicht alle nationalistisch denken, ist die Totalisierung der kulturellen Form nicht vollendet und der nationalistische Fundamentalist leidet am Bewußtsein einer unvollständigen Authentizität seiner Existenz.

Gleiches gilt für religiösen oder ideologischen Fundamentalismus. Die Gemeinschaft der Rechtgläubigen - das sind per Definition alle Russen, das "rechtgläubige Volk". Die Gemeinschaft der Kommunisten, das ist potentiell die gesamte Menschheit. Die rein logische Grenze der Totalisierung wird sozusagen von innen heraus gesetzt, sie ist im Gehalt der jeweiligen theoretischen und moralischen Doktrin selbst angelegt. Jede kulturelle Form strebt im Prozeß ihrer Inszenierung dieser Grenze zu, d.h. sie tendiert zur Fundamentalisierung. Aber nur einige davon verfügen über ein gefährliches, antidemokratisches und expansionistisches Potential.

Was konkret die fundamentalistischen Strömungen in Rußland, insbesondere kommunistische, betrifft, deren gegenwärtiges Erstarken seltsam erscheint für eine Gesellschaft, die unter dem kommunistischen Joch gelitten hat, so ist dies bei weitem nicht durch eine fatale Liebe der Russen zum Despotismus zu erklären. Es ist ein Resultat der Logik der Inszenierung kultureller Formen, die sich unvermeidlich radikalisieren unter Bedingungen, da es praktisch keine oder nur sehr dürftige Erfahrungen pluralistischer polykultureller Koexistenz gibt.

4. Schlußbemerkung: Zum universellen Charakter kultureller Inszenierungen

Die hier dargelegte Konzeption der Transformation als eines vornehmlich kulturell bedingten Prozesses stützt sich vor allem auf die russische Erfahrung. In dem, was zur Zeit in Rußland vor sich geht, zeigen sich Parallelen zu den Erscheinungen der Revolutionszeit von 1917 und der ersten Jahre danach. Für die damalige Situation war ebenfalls ein massenhafter Identitätsverlust charakteristisch, ebenfalls zu verzeichnen war eine ungehemmte Entfaltung vielfältiger kultureller Formen, die wie die heutigen eine Tendenz zum Fundamentalistischen demonstrierten. Jede von ihnen erhob Anspruch auf totale Maßstäbe und auf eine totale Umgestaltung des Lebens. Das Resultat des nachrevolutionären Pluralismus waren der Sieg und die Fundamentalisierung einer der ihrem Geist nach futuristischen Form (des Stalinismus - vgl. Groys 1990), was in der Folge zur konservativen Revolution der 30er Jahre und zu einer Konservierung des Regimes für viele Jahrzehnte führte. Eine ähnliche Gefahr besteht in Rußland auch heute.

Prozesse der Transformation über die Kultur werden offensichtlich in Zeiten gewaltiger revolutionärer Veränderungen. In relativ stabilen Epochen ist das kulturelle Wesen langsam vor sich gehender Wandlungsprozesse weniger augenscheinlich, sein Inszenierungscharakter nicht so offensichtlich - in soziologischen Analysen reduziert es sich gewöhnlich auf institutionelle Veränderungen. Als Ergebnis entstehen die Paradoxien der Transformationstheorie, wie sie in der Einleitung skizziert werden.

Zur gleichen Zeit gibt es eine ganze Tradition soziologischen Denkens, die für die Analyse der Transformationsprozesse bislang kaum genutzt wird, obgleich sie dafür einen reichen Apparat zur Verfügung stellen könnte. Dies ist die Tradition des symbolischen Interaktionismus von George Herbert Mead (seine Konzeption des "taking role of the other" kann man als mikrosoziologische Behandlung der Inszenierungsprozesse betrachten) bis zu Anselm Strauss und der Konzeption der sozialen Phänomenologie. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Tendenzen in der Kultursoziologie, die sich in die gleiche Richtung entwickeln (vgl. Schulze 1992).

Auf sozialphilosophischer Ebene wird der Inszenierungscharakter der zeitgenössischen Kultur in den verschiedenen Konzeptionen der "Postmoderne" beschrieben. Lohnenswert wäre der Versuch, ein vermittelndes, soziologisches Glied zwischen mikrosoziologischen und sozialphilosophischen Ansätzen zu finden. Die derzeitige Transformation in Rußland liefert dazu reichhaltiges Material.

Literatur

Arendt, Hannah (1958): The Origins of Totalitarianism. Allen and Unwin, London.

Carrere d'Encausse, Helene (1979): Decline of an Empire: the Soviet Socialist Republics in Revolt. 1st engl. lang. ed., Newsweek Books, New York.

Garfinkel, H. (1968): Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, New Jersey.

Groys, Boris (1990): Gesamtkunstwerk Stalin, Frankfurt a.M.

Ionin, Leonid (1992): Von der mono- zur polystilistischen Kultur. In: Berliner Debatte INITIAL, Heft 6.

Offe, Claus (1992): Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft in Osteuropa. In: Merkur, 505 (4).

Schulze, G. (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York.

Simmel, Georg (1911): Das Abenteuer. In: Ders., Gesammelte Essays. W. Klinkhardt, Leipzig.

Tenbruck, Friedrich (1992): Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Westdeutscher Verlag, Opladen.

Zapf, Wolfgang (1991): Modernisierung und Modernisierungstheorien. In: Ders. (Hrsg.), Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990. Campus Verlag, Frankfurt am Main/ New York.