Dorna Safaian, Clara Arnold,
Ulrich Bröckling, Andreas Urs Sommer,
Nicola Spakowski, Magnus Striet

Held:innen

Personalisierung – Subjektivierung – Autorität

Wallstein

Dorna Safaian, Clara Arnold, Ulrich Bröckling,
Andreas Urs Sommer, Nicola Spakowski und Magnus Striet

Held:innen

Herausgegeben vom Sonderforschungsbereich 948
»Helden – Heroisierungen – Heroismen«

Held:innen

Personalisierung – Subjektivierung – Autorität

Dorna Safaian, Clara Arnold, Ulrich Bröckling,
Andreas Urs Sommer, Nicola Spakowski und Magnus Striet

Mit Beiträgen von Thomas Alkemeyer, Claudia Danzer und Benjamin Marquart

Wallstein Verlag

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 181750155 – SFB 948

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.

Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z. B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Autorinnen und Autoren 2024,
Publikation: Wallstein Verlag, Göttingen 2024
www.wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond und der Thesis
Umschlaggestaltung: Wallstein Verlag, Göttingen
ISBN (Print) 978-3-8353-5699-3
ISBN (Open Access) 978-3-8353-8093-6
DOI https://doi.org/10.46500/83535699

Inhalt

Vorwort des Herausgebers 7

1 Einleitung 9

Zugänge:
Personalisierung – Subjektivierung – Autorität 23

Magnus Striet
2 Heroische Personalisierungen und Subjektivierungsprozesse 25

Ulrich Bröckling
3 Das Subjekt als Held 43

Clara Arnold und Andreas Urs Sommer
4 Autorität und heroische Autorität 77

Dimensionen:
Vorbildhaftigkeit, Opferbereitschaft, Wirksamkeit, Polarisierung 99

Andreas Urs Sommer
5 Vorbildhaftigkeit 101

Nicola Spakowski
Arbeiterhelden und Arbeiterheldinnen in China. . . . 115

Dorna Safaian
Vorbild und Protest. Vida Movahed und die »Frauen der Revolutionsstraße« 122

Magnus Striet
6 Opferbereitschaft. 131

Thomas Alkemeyer
Selbstimmobilisierung.
Körperpraktiken der Letzten Generation 141

Claudia Danzer
Agnes von Rom – Ambivalenzen einer heroisierten Heiligenfigur 151

Nicola Spakowski
7 Wirksamkeit 165

Andreas Urs Sommer
Prägende Denker – geprägte Denker.
Die Philosophin als Heldin im Medium der Medaille 181

Ulrich Bröckling, Dorna Safaian, Nicola Spakowski
Starke Männer. 195

Ulrich Bröckling, Dorna Safaian
8 Polarisierung 203

Benjamin Marquart
Der tote Held Napoleon 216

Dorna Safaian
»Death stare«: Greta Thunberg vs. Donald Trump 227

Vertiefungen:
Medien- und regionalwissenschaftliche Perspektiven . . . 235

Dorna Safaian
9 Körper – Bild – Macht: Donald Trump als Held 237

Nicola Spakowski
10 Heroische Personalisierung in transkultureller
Perspektive – das Beispiel China 261

Schluss
11 Arbeit am Heroischen – ein Gespräch 287

Anhang
Abbildungsverzeichnis 311
Abbildungsnachweise 312
Literaturverzeichnis 313
Personenregister 339
Verzeichnis der Autor:innen. 343

Vorwort des Herausgebers

Der vorliegende Band steht in einer Reihe von vier Bänden zu ›Reflexionen des Heroischen‹, die die zwölfjährige Tätigkeit des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Sonderforschungsbereichs (SFB) 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen von der Antike bis zur Moderne« an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg abschließen.

Der SFB 948 hatte seit 2012 in zwei Förderphasen vor allem untersucht, wie sich das Heroische in einer Perspektive der *longue durée* theoretisch durchdringen und in unterschiedlichen historischen Situationen als soziales und mediales Phänomen beschreiben und erklären lässt. In der abschließenden dritten Förderphase zwischen 2020 und 2024 haben wir Synthesen gesucht, indem wir die Fragestellung umgekehrt haben: Welchen Beitrag können disziplinenübergreifende Studien des Heroischen zum Verständnis gesellschaftlicher Phänomene leisten, in denen Heroisierungen und Heroismen eine erkennbar wichtige Rolle spielen: in krisenhaften Umbruchsituationen, als Personalisierung des Sozialen und zur Etablierung von Autoritätsbeziehungen, in der Aushandlung von Geschlechterordnungen sowie in der medialen und ästhetischen Konstitution des Sozialen? Die Auswahl dieser Themen war durch die vorausgegangenen Arbeiten im SFB bestimmt. Sie umfasst deshalb nicht die gesamte Breite der gesellschaftlichen Vorgänge, für die der Blick auf das Heroische aufschließenden Charakter haben kann, sondern versucht beispielhaft aufzuzeigen, wie dies möglich ist.

Jedem der vier Themenbereiche ist einer der Bände der ›Reflexionen des Heroischen‹ gewidmet. Sie sind in den vier interdisziplinär arbeitenden S-Teilprojekten des SFB gemeinsam als Kollektivmonografien erarbeitet worden. Neben der Vertiefung interdisziplinären Arbeitens dokumentieren sie damit auch ein Experiment, Synthesen zu formulieren, die über die Addition epochaler und disziplinärer Perspektiven hinausgehen. Dies war Herausforderung und Motivation zugleich.

Ergänzend zu den ›Reflexionen des Heroischen‹ werden die Forschungserträge des SFB 948 umfassend über das interaktive Onlineportal *heroicum.net* bereitgestellt und im Rahmen der Ausstellung *Prinzip Held** in Berlin-Gatow präsentiert, zu der ein Begleitband erscheint. Wir sind zuversichtlich, damit auf unterschiedlichen Ebenen dazu beizutragen, das Heroische für künftige Forschung und für alle Interessierten zu erschließen und kritisch fragend besser verständlich zu machen.

Der erste Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, deren langjährige Förderung diese Bände und unsere Forschungen erst möglich gemacht hat. Die Herstellung der vier Abschlussbände lag beim Wallstein Verlag mit Thedel von Wallmoden und Florian Welling. Ihnen gebührt gleichfalls unser Dank, allen voran aber den Autorinnen und Autoren sowie vielen anderen im Sonderforschungsbereich unterstützend Tätigen. Zu nennen sind hier besonders die Redaktion mit Ulrike Zimmermann und Philipp Multhaupt und die Geschäftsstelle des SFB 948, koordiniert von Sebastian Meurer und in der Endphase von Paula Schulze, mit ihren jeweiligen Teams. Sie haben in der eher knapp terminierten Abschlussphase des Sonderforschungsbereichs für diese Publikationen viel mehr geleistet, als eigentlich möglich sein konnte. Dass ich diesen Dank als langjähriger Sprecher des SFB 948 hier mit meinem von Herzen kommenden Dank an alle verbinde, die diesen Verbund getragen und zwölf Jahre intensiver Forschung möglich gemacht und belebt haben, versteht sich vielleicht von selbst. Es ist mir aber ein großes Anliegen.

Freiburg, im März 2024
Ralf von den Hoff

1 Einleitung

Held:innen wird einerseits Autorität zugesprochen, weil und insofern ihnen gefolgt und zu ihnen aufgeschaut wird. Andererseits liefern sie Modelle der Selbstbeschreibung, Selbstformung sowie Handlungsorientierung und wirken in diesem Sinne subjektivierend. Heroische Autoritätsbindungen und heroische Subjektanrufungen verbindet eine Logik der Personalisierung: Nicht stärkere Waffen, überlegene Ressourcen, die Berufung auf Tradition, Legitimation durch Verfahren oder der zwanglose Zwang des besseren Arguments begründen hier Gehorsam und Unterordnung, nicht allgemeine Wertehorizonte, Verhaltenskodizes oder Nutzenkalküle formen hier das Selbst, sondern das Nachahmung fordernde Vorbild beziehungsweise die bewundernde Verehrung einer exzeptionellen Gestalt. Besonders im politischen Feld erweisen sich heroische Führungs- und Gefolgschaftsverhältnisse als zentrale Prozesse der Legitimation und Delegitimation von Herrschaft. Grundsätzlich kommt heroische Personalisierung jedoch in allen sozialen Feldern vor: Im Feld des Militärs sind es die Beziehungen zwischen Kommandierenden und Befehlsempfänger:innen; im Feld der Religion Glaubensvorbilder, die zur Nachahmung auffordern, oder gar Märtyrer:innen, die mit ihrem Selbstopfer ein Vorbild geben; im Feld der Ökonomie Unternehmerpersönlichkeiten, die zum Leitbild schlechthin aufsteigen, sowie die Arbeiter und Arbeiterinnen, die in den sozialistischen Gesellschaften das Modell für den neuen Menschen liefern; und schließlich im Feld der Wissenschaft und der Philosophie die Entdecker-, Erfinder- und Denkerfiguren als Inkarnationen von Rationalität und Wahrheitssuche. Auch fiktionale Held:innen liefern vielfältige Subjektivierungsangebote, sei es in der Literatur, in Theater und Oper, in Comics, Filmen oder Computerspielen. All diese Figuren verkörpern gesellschaftliche Werte, Normen und Orientierungsangebote und laden sie mit heroischen Qualitäten auf: Held:innen gelten als außergewöhnliche Figuren, die mehr und anderes leisten als der Durchschnitt. Sie überschreiten Grenzen, Regeln und Normen und werden als besonders handlungsmächtig und autonom wahrgenommen. Heldengeschichten erzählen zudem meist von agonalen Figuren, die sich im Kampf gegen äußere wie innere Feinde bewähren und umso mächtiger erscheinen, je stärker ihre Kontrahent:innen sind.

Aufbauend auf diesen Erkenntnissen aus der Arbeit des Sonderforschungsbereichs »Helden – Heroisierungen – Heroismen« macht der vorliegende Band personalisierte Autoritätsverhältnisse und Subjekti-

vierungsweisen zum Gegenstand theoretischer Reflexion und empirischer Analysen: Wie werden sie in soziologischen, philosophischen beziehungsweise theologischen Theorieentwürfen gerechtfertigt und problematisiert? Was unterscheidet heroische Autorität von anders gelagerten Autoritätsbindungen? Gibt es übergreifende Merkmale von heroischen Subjektanrufungen und (Selbst-)Führungsverhältnissen? Diese Fragen loten die Kapitel des Bandes einerseits theoretisch aus, andererseits beleuchten sie anhand von Schlüsselbegriffen und disziplinären Vertiefungen, wie sich heroische Autoritätsbeziehungen und Subjektpositionen konkret formieren – auch transnational und in nicht europäischen Gesellschaften, beispielsweise in China und den USA.

Vier Dimensionen besitzen für das Verständnis heroischer Personalisierung eine besondere Aufschließungskraft: Vorbildhaftigkeit, Opferbereitschaft, Wirksamkeit und Polarisierung. Heldenfiguren dienen als personale Orientierungsgrößen, die einerseits zur Nachahmung auffordern, andererseits auch davon entlasten – sie sind vorbildhaft. Das Beispiel ihres Altruismus soll andere zu selbstlosem Einsatz für die Gemeinschaft, ja zur Selbstpreisgabe anhalten oder sie davon entpflichten – sie animieren zu oder befreien von Opferbereitschaft. Die Berufung auf Heldenfiguren und ihre Taten weckt Bewunderung für ihre Handlungsmacht und begründet Machtansprüche; Held:innen wird zugeschrieben, auf einzigartige Weise einen Unterschied zu machen, die Wirklichkeit zu gestalten – so erweisen sie sich als wirksam. Ihre Grenzüberschreitungen und ihre Agonalität schließlich machen sie zu kontroversen Gestalten, mittels derer Normen- und Wertordnungen verhandelt werden – sie polarisieren.

Die hier vorgelegte Kollektivmonografie verbindet systematische Reflexionen und Fallstudien aus unterschiedlichen Disziplinen. Sie sind das Ergebnis intensiver Diskussionen, die kultur- und medienwissenschaftliche, philosophische, soziologische sowie sinologische Zugänge miteinander ins Gespräch gebracht, aber auch ihre Unterschiedlichkeit, ja Widersprüchlichkeit deutlich gemacht haben. Die Polyfonie der Stimmen dokumentiert die Vielfalt unserer fachlichen Perspektiven und Denkbewegungen.

Eröffnet wird der Band mit drei Kapiteln zu den theoretischen Grundbegriffen unserer Forschungen, die Heroisierungen als Autoritätsverhältnisse und Subjektivierungsprozesse explizieren und die ihnen eigene Logik der Personalisierung herausarbeiten (Kapitel 2 bis 4). Daran schließen sich vier Kapitel zu den angeführten Dimensionen des Heroischen – Vorbildhaftigkeit, Opferbereitschaft, Wirksamkeit, Polarisierung – an, die uns als Analyseachsen der Untersuchung von

Heldennarrativen und -visualisierungen dienen (Kapitel 5 bis 8). Ergänzt wird jedes dieser Kapitel durch zwei Fallstudien. Ein Beitrag aus medienwissenschaftlicher sowie ein weiterer aus regionalwissenschaftlicher Perspektive vertiefen und erweitern die Ausführungen im Hinblick auf Visualisierungsstrategien von Heroisierungen und auf das Beispiel Chinas (Kapitel 9 und 10). Der Band schließt mit der Dokumentation eines Gesprächs, in dem wir unsere gemeinsame Arbeit reflektieren und die Erträge wie auch die offengebliebenen Fragen diskutieren (Kapitel 11). Im Folgenden stellen wir die Kapitel des Bandes genauer vor.

Zugänge: Personalisierung – Subjektivierung – Autorität

Heroische Personalisierungen und Subjektivierungsprozesse

Personalisierte heroische Angebote bedienen das Bedürfnis auf der Seite unterschiedlicher Publika nach Identifikationsfiguren. Das zweite Kapitel zeigt, welche Rolle diese historisch und kulturell stark variierenden Angebote in Subjektivierungsprozessen, im Prozess der Ichgenese spielen und wie sie dazu dienen, Ideale und Überzeugungen durchzusetzen. Um zu verstehen, warum und wie es zu einem Wandel heroischer Ideale und damit auch zu semantisch neu codierten Personalisierungen des Heroischen im historischen Prozess kommt, verweisen die Überlegungen auf die Notwendigkeit, neben soziologischen und diskurstheoretischen auch transzendentalphilosophische Analysen zur Subjekt- und Ichgenese einzubinden. Dies ist deshalb ertragreich, weil ohne Veranschlagung des Subjektprinzips nicht verstanden werden könnte, wie es im historischen Prozess zur bewussten Deheroisierung heroischer Vorstellungen kommen kann und gleichzeitig neue Vorstellungen eines dann wahrhaft Heroischen entstehen können. Wenn hier von Subjekt gesprochen wird, so nicht in einem substanzontologischen Sinn. Das Subjekt ist vielmehr das Prinzip eines in kontingente Prozesse eingebundenen, vielfach sich selbst undurchsichtig bleibenden ›Ichs‹, das in einer reflexiven Weise um sich weiß und sich orientieren, organisieren und kulturalisieren muss. Es gibt die Notwendigkeit zu einer autonomen Selbstbestimmung, auch wenn sich das als subjekthaft begreifende ›Ich‹ nie sicher sein kann, Subjekt der Gründe zu sein, nach denen es sich bestimmt. Mit der Annahme dieses Prinzips wird nicht die bereits um 1800 reflexiv ins Bewusstsein gehobene Einsicht unterlaufen, dass Menschen durch religiöse und sich selbst nicht als religiös beschreibende Weltanschauungen, durch normative Ordnungen und soziale Praktiken

zu denen gemacht werden, als die sie sich dann vorfinden. Diese Einsicht wird im 20. Jahrhundert etwa durch Michel Foucault und Judith Butler nochmals zentral gestellt. So werden Menschen immer bereits durch Heldengeschichten und -bilder geprägt. Diese personalisierten Vorstellungen wirken auf sie ein, weil Menschen sich an anderen Menschen orientieren und so zu Subjekten ihrer eigenen Biografie werden. Jede Gemeinschaft und Gesellschaft kennt insofern personalisierte Vorbilder und damit auch Held:innen. Dies führt auch dazu, dass an den jeweiligen Held:innen einer Gesellschaft abzulesen ist, welche Werte und Normen diese bestimmen. Stehen unterschiedliche subjektivierende Angebote in Konkurrenz zueinander, so ist davon auszugehen, dass eine solche Gesellschaft nicht oder nicht mehr relativ homogen organisiert ist. Während von den einen eine Person als Held:in verehrt wird, wird sie von den anderen gerade wegen ihrer starken Agency, ihres Willens, sich durchzusetzen, verachtet. Das Kapitel beschreibt den Zusammenhang von Personalisierung und Subjektivierung anhand der Funktion des Martyriums in der frühen Kirche bis hin zu Phänomenen des Heroischen in der weltanschaulich pluralen westlichen Moderne.

Das Subjekt als Held

In Absetzung vom vorausgegangenen nimmt das dritte Kapitel eine Perspektive ein, welche die Vorstellung eines autonomen Subjekts selbst als heroische Imagination begreift und unterschiedliche Ausprägungen dieser Imagination im Durchgang durch exemplarische Positionen neuzeitlicher Subjektphilosophie nachzeichnet. Das Heroische wird so vom Explanandum zum Explanans. Wie die Forschungen des Sonderforschungsbereichs »Helden – Heroisierungen – Heroismen« gezeigt haben, ist es schwierig, eine allgemeine Definition zu geben, was einen Helden oder eine Heldin ausmacht. Auf *eine* Minimalbestimmung wird man sich indes verständigen können: Held:innen sind Rollenmodelle und verfügen als solche über autoritative oder zumindest appellative Kraft. Die Geschichten beziehungsweise bildlichen Darstellungen ihrer Leben und Taten lassen sich als Anrufungen verstehen, wie Menschen idealerweise handeln, an welchen Werten sie sich orientieren, welche Haltungen sie an den Tag legen und welche Gefühlsregeln sie beachten sollen. Gesellschaftliche Ordnungen bedienen sich heroischer Narrative und Bilder, um in personalisierter Form den Kanon der Erwartungen zu kommunizieren, die sie an ihre Mitglieder richten. Selbst wenn viele Heldenfiguren nicht unmittelbar als Vorbild taugen, weil sie über-

natürliche Kräfte besitzen und sich in Fantasiewelten tummeln, weil ihre kriegerischen, wissenschaftlichen, künstlerischen oder sportlichen Ausnahmeleistungen für gewöhnliche Menschen unerreichbar sind oder weil ihr tragisches Fatum sie der Nachahmbarkeit entzieht und den Wunsch nach heroischer Nachahmung erst gar nicht aufkommen lässt, bieten auch sie doch Orientierung qua Distinktion. Sie lehren, wie man bei seinen Leisten bleibt und sich mit den Grenzen des Möglichen arrangiert, oder entlasten von überfordernden Anforderungen. Von Held:innen wird jedenfalls erzählt und werden Bilder in Umlauf gebracht, weil von ihnen in der einen oder der anderen Weise gelernt werden soll. Was von ihnen gelernt werden kann, beschränkt sich in der Regel nicht auf spezifische Fertigkeiten und Eigenschaften. Held:innen verkörpern vielmehr exemplarische Subjektentwürfe und stellen ein breites Spektrum an Subjektivierungsweisen bereit.

Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Subjektivierung ist grundlegend für die im vorliegenden Band ausgeführten Überlegungen. Gegenüber der Tradition neuzeitlicher Bewusstseinsphilosophien hat sich die Richtung des Fragens verschoben. Zur Diskussion steht nicht mehr, wer oder was ein Subjekt ist, sondern wie dieses sich konstituiert, stabilisiert und transformiert – und sich dabei auch immer wieder verfehlt. Die Analytik von Subjektivierungsprozessen fragt danach, welche Instanzen unter Berufung auf welche Ideale und Rollenmodelle Einzelne als Subjekte adressieren und mithilfe welcher Praktiken diese als Subjekte geformt werden bzw. sich selbst formen. Ihr Ausgangspunkt, das Subjekt weder als transzendentalen Quellpunkt der Erfahrung noch als autonomen Schöpfer seiner selbst, sondern als Fluchtpunkt und Effekt vielfältiger Subjektivierungsanstrengungen zu begreifen, lässt sich unmittelbar auf Prozesse der Heroisierung beziehen: Genauso wenig wie jemand ein Subjekt ist, ist man Held:in. Man wird vielmehr dazu angehalten und/oder strebt danach, eine:r zu werden, ist dabei angewiesen auf Anerkennung durch andere und findet sich eingebunden in diskursive Ordnungen wie in Regime heroischer Selbst- und Fremdführung. Das gilt umgekehrt auch für selbst nicht heroisierte Subjektpositionen wie die der Verehrerin oder des Widersachers, die sich entweder über ein bewunderndes Aufschauen, das die vertikale Distanz zur verehrten Heldenfigur betont, oder durch feindliche Abgrenzung beziehungsweise eine andere Form negativer Bezugnahme auf diese Figur definieren.

Man kann in der Umstellung von Subjekt auf Subjektivierung eine Depotenzierung jener heroischen Vorstellungen eines autonomen, sich selbst setzenden und sein Leben in freier Entscheidung gestaltenden Selbst erkennen. Subjektivierungsanalysen sind demgegenüber schon

in ihrem Zugriff eher postheroisch angelegt: Selbst wenn sie heroische Subjektanrufungen oder Praktiken der Zurichtung zur Heldengestalt rekonstruieren, unterstellen sie weder ein Selbst als letzten Zurechnungspunkt des Denkens, Wollens und Fühlens noch ein Personzentrum, in dem sich aller Entfremdung zum Trotz ein authentisches Ego kristallisiert, noch einen potenziellen Souverän, der sich nur erst von allen möglichen Kolonialisierungen befreien muss. Das postheroische Subjekt der Subjektivierung erscheint nicht als Ausgangspunkt und Essenzial, sondern als Fluchtlinie und Produkt ebenso unhintergehbarer wie unabschließbarer Definitions- sowie Modellierungs- und Selbstmodellierungsanstrengungen.

Diesen deheroisierenden Impetus greift das Kapitel auf und präpariert heraus, wie René Descartes, Johann Gottlieb Fichte sowie Jean-Paul Sartre das Subjekt und mit diesem nicht zuletzt sich selbst heroisch aufladen, während Alexandre Kojèves und Michel Foucaults subjekttheoretische Reflexionen eher die Seite der ironisierenden oder historisierenden Heldendekonstruktion hervorheben.

Autorität und heroische Autorität

In menschlichen Kulturen gibt es eine Vielzahl von Autoritätsverhältnissen, die sich keineswegs auf die Relationen zwischen Held:innen und denjenigen beschränken, die sie bewundern und verehren. Autorität kennzeichnet beispielsweise die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Herrschern und ihrer Gefolgschaft sowie Priestern und Laien. Manche von ihnen sind historisch stark variabel, andere erweisen sich bei allen Unterschieden in der konkreten Ausgestaltung als historisch bemerkenswert stabil. Autorität ist somit sowohl beständig als auch umkämpft: Die altrömische *auctoritas* meinte ursprünglich keine Befehlsgewalt, sondern ein »Mehrungsvermögen« (so die wörtliche Übersetzung), eine Einflussmacht durch Ansehen, die namentlich dem Senat zukam. Er konnte keinen Gehorsam verlangen, aber sein Rat war zu hören und wurde meist gehört. Demgegenüber wurde in der absolutistisch geprägten Neuzeit Autorität personal-paternal konnotiert. Unter dem Eindruck totalitärer Regime verschafften sich stark autoritätskritische Philosophien Gehör (in der Frankfurter Schule ebenso wie in der Existenzphilosophie), die auch die konstitutive Nähe zwischen Heroismen und politischem Autoritarismus aufzeigten.

Die jüngere soziologische Theorie bestimmt Autorität als eine auf asymmetrischer Anerkennung beruhende Form der Machtbeziehung und rückt damit insbesondere den relationalen Aspekt in den

Vordergrund. Autoritätsbindungen gründen demnach ebenso sehr in Anerkennungsbedürfnissen wie in Gehorsamsansprüchen. Die Einsicht, dass Autorität »nicht etwas [ist], das man hat, sondern was man erhält« (Heinrich Popitz), liegt auch Prozessen der Heroisierung zugrunde, wobei heroische Autorität nicht primär auf formaler Position oder Sachkompetenz, sondern auf der Zuschreibung exzeptioneller Eigenschaften und Leistungen beruht. Heroische Autorität steht quer zu formalisierten und institutionalisierten Autoritäten und kann für sie zur Bedrohung werden.

Ziel der Analyse heroischer Autorität ist es, zu beschreiben, wie diese zustande kommt, wie sie sich von anderen Formen der Autoritätsbeziehung unterscheidet, welche Formen der Ausgestaltung sie findet und welche Effekte sie zeitigt. Heroische Autorität wird in der Regel durch außergewöhnliche Taten konstituiert. Eine bloß erklärte Handlungsbereitschaft oder eine Haltung, die künftige Heldentaten vorwegnimmt, reicht nicht aus, um heroische Autorität zu erzeugen – oder zumindest nur als vorweggenommenes Vertrauen seitens derjenigen, die bereit sind, die Autorität anzuerkennen: Sie folgen dem Mutigen in die Schlacht, weil sie ihm zutrauen, Heldentaten zu vollbringen. Wenn dies nicht geschieht, wird das vorauseilende Vertrauen schnell schwinden. Aus diesem Grund ist die Sichtbarkeit oder zumindest die Narrativität der Heldentaten für die Entwicklung heroischer Autorität von entscheidender Bedeutung: Eine Heldin, deren Taten von niemandem gesehen oder berichtet werden, kann keine heroische Autorität entfalten.

Dimensionen: Vorbildhaftigkeit, Opferbereitschaft, Wirksamkeit, Polarisierung

Vorbildhaftigkeit

Heroische Autoritätsbindungen und Subjektivierungspraktiken verbinden sich in der Vorbildfunktion, die Heldenfiguren zugeschrieben wird: Wer einem Vorbild nacheifert, erkennt damit dessen Autorität an und macht es zugleich zum Maßstab seiner Selbstdeutung und Selbstformung. Als Vorbild taugen Held:innen einerseits nur insofern, als sie sich von gewöhnlichen Menschen unterscheiden. Um sich mit ihnen identifizieren und sie nachahmen zu können, darf andererseits die Distanz nicht zu groß sein. Den Abstufungen zwischen Ideal- und Ebenbild tragen unterschiedliche Heldenformate Rechnung – vom gottähnlichen

Heros über diejenigen, die sich durch überlegene, aber menschliche Eigenschaften auszeichnen, bis zur Heldenfigur auf Augenhöhe, die ›eine von uns‹ und dennoch außergewöhnlich ist.

Die Orientierung am Vorbild dient dazu, abstrakte Normen zu veranschaulichen und Komplexität abzubauen: Wer an einem Vorbild genaues Maß nimmt, braucht – jedenfalls dem ersten Anschein nach – nicht bei jeder Handlung zu fragen, ob sie angemessen oder angebracht ist. Schließlich hat das Vorbild durch sein Tun diese Angemessenheit und dieses Angebracht-Sein schon unter Beweis gestellt. Es hilft dabei, dem eigenen Handeln eine klare Richtung zu geben, ohne dass diejenigen, die sich an ihm orientieren, dessen Handlungsweisen kopieren müssten: Jemand kann auf sehr unterschiedliche Weise einem Vorbild nacheifern. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Vorbild und Nachbildung sind in jedem Einzelfall genau zu eruieren. Gemeinhin wird das Vorbild eben nicht einfach mechanisch kopiert, sondern verlangt von demjenigen, der sich an ihm orientiert, eine dynamische und kontextsensible Adaptionsbereitschaft. Ohnehin ist der Begriff der Orientierung nicht bruchlos in das Schema von Befehl und Gehorsam einzupassen: Wer sich orientiert, benutzt gegebene Anhaltspunkte – das Verhalten des Vorbildes – dazu, seinen eigenen Weg zu bahnen, und nutzt dazu stets gegebene Interpretationsspielräume. Und Held:innen können so stark, so groß, so weit weg von »normalmenschlichen« Lebenswelten sein, dass niemandem im Ernst einfällt, sie nachahmen zu wollen. Dann kann die heroische Entlastungsexemplarität greifen: Man kann ihnen dann einfach nur dankbar sein, dass sie getan haben, was man selbst nicht zu tun vermochte. Die unterschiedlichen Funktionen und Ausformungen von Vorbildhaftigkeit werden im Einzelnen an zwei Beispielen untersucht: den Arbeiterhelden und -heldinnen, insbesondere im kommunistischen China, die ganz gezielt auf Alltagsnähe und die Aufforderung zur Nachahmung zugeschnitten waren, sowie dem Widerstand gegen die Zwangsverschleierung in der Islamischen Republik Iran in den Jahren 2017 und 2018, bei dem ein Bild einer heroisierten Frau zum Vorbild einer Protestwelle wurde.

Opferbereitschaft

Die Heroisierbarkeit von Personen hängt maßgeblich davon ab, ob diese bereit sind oder waren, für ihre Ideale – beziehungsweise für die wie im Kriegsfall von ihnen eingeforderten Handlungen – bis zum Äußersten zu gehen. Historisch zeigt sich, dass diese Ideale erheblich variieren, sie entstehen und sind eingebettet in gesellschaftlich geteilte

religiöse wie weltanschauliche Überzeugungen. Analog variieren die Heroisierungen von Personen und deren Handeln. Die Opferbereitschaft heroisierter Personen kann konkurrierende Hierarchien von Ordnungen herausfordern und sie infrage stellen. Gleichzeitig stabilisieren in ihrer Vorbildhaftigkeit herausgestellte heroisierte Personen die eingeforderten Überzeugungen und damit die sozialen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Oder aber sie destabilisieren sie. Um heroisierbar zu sein, dürfen Opfer allerdings nie nur passiv Opfer gewesen sein. Sie müssen in der Außenperspektive bewusst als risikobereit wahrgenommen worden, bereit gewesen sein, Nachteile in Kauf zu nehmen oder gar das eigene Leben zu riskieren, um bestimmte kollektiv geteilte Ideale, Werte oder Zielvorstellungen zu verwirklichen. Jedenfalls müssen diese auf eine Resonanz bei denen stoßen, die den handelnden Personen ein heroisches Handeln attribuieren. Hätten keine Messiaserwartungen bestanden, wäre Jesus nicht als der Sohn Gottes heroisierbar gewesen. Eine Greta Thunberg war heroisierbar, weil der Kampf um den Klimaschutz, längst vorbereitet, auf der politischen Agenda anderer stand. Noch vor einigen Jahrzehnten wäre dies nicht denkbar gewesen. Heroisierungsprozesse fallen nicht vom Himmel. Auch nicht die Ideale, für die es sich anerkanntermaßen lohnt, Opfer zu bringen oder gar sich selbst zu opfern. Sie entstehen in sozialer Interaktion.

Die Untersuchungsachse der Opferbereitschaft wird anhand von zwei Beispielen veranschaulicht. Zum einen werden mit der heroisierten Heiligenfigur Agnes von Rom das frühchristliche Martyrium und seine Transformationsprozesse zum Gegenstand der Analyse. Sichtbar werden hierbei Ambivalenzen des Heroischen, wie der sakralisierte und gleichzeitig sexualisierte weibliche Heldinnenkörper oder das Außerkraftsetzen von geltenden sozialen Ordnungen und das Sterben des idealisierten Heldinnentodes als Märtyrerin. Zum anderen werden die Körperpraktiken der Letzten Generation beleuchtet, die durch Selbstimmobilisierung Wirkung zu erzielen versuchen. Das Sich-Festkleben erscheint als heroische Widerstandshandlung gegen den drohenden Klimakollaps.

Wirksamkeit

Der Begriff der Wirksamkeit bezieht sich auf zwei Dimensionen des Heroischen: die der Held:innen gegenüber ihrem Umfeld und die der Heldengeschichten gegenüber ihren Rezipient:innen. Wirksam ist zum einen die Held:innen zugeschriebene transformative beziehungsweise disruptive Handlungsmacht, die sie aus der Menge heraushebt und

ihre Gefolgschaft an sie bindet. Um jemanden als Held:in hervortreten zu lassen, müssen andere Akteur:innen unsichtbar gemacht und die Situationen heroischer Bewährung dramatisiert werden. Zum anderen beruht die Wirksamkeit von Heldenfiguren auf ihrer »immersiven Macht« (Rainer Mühlhoff). Ihre Popularität und die Tradierung ihrer Geschichten hängen davon ab, dass sie auf ein Publikum einwirken, also dieses affizieren, überzeugen und zu spezifischen Handlungen und Haltungen stimulieren. Wirksamkeit ist freilich kein einseitiger Vorgang, sondern ein Resonanzgeschehen. Ohne »Heldenhunger« der Anhängerschaft, ohne ihre Bereitschaft, sich affizieren zu lassen, würden alle heroischen Ambitionen verpuffen.

Heldenfiguren richten sich an den Einzelnen als handelndes Wesen und werfen Fragen der Reichweite oder »Wirksamkeit« menschlicher Handlungen und Haltungen auf. Ganz grundsätzlich suggerieren sie die Wirksamkeit menschlichen Handelns und überschreiben damit Erfahrungen von Ohnmacht, struktureller Determiniertheit oder Fremdbestimmung. Held:innen wirken, indem sie als Vorbilder Subjektivierungsmodelle bereitstellen und personale Autoritätsbindungen schaffen. Als Vorbilder oder Autoritätsfiguren überzeugen und affizieren sie besonders dann, wenn sie mit außerordentlichen Taten ganz besondere Handlungsmacht ausstrahlen.

Ein zeitgenössisches Beispiel für Heldenfiguren im politischen Feld ist das globale Phänomen der »starken Männer«, jener autoritären Führergestalten vom Schlage Donald Trumps, Wladimir Putins oder Xi Jinpings, die sich als wirkmächtige Ausnahmegestalten inszenieren, welche allein durch Weitblick, Entschiedenheit und Durchsetzungskraft ›ihre‹ Nationen gegen äußere wie innere Feinde zu neuer Größe führen. Die Wirksamkeit von Held:innen ›materialisiert‹ sich nicht zuletzt in den Objekten, die an sie erinnern und ihre Bedeutung vergegenwärtigen sollen, wie eine weitere Fallstudie zu Gedenkmedaillen für philosophische Geistesheldinnen zeigt.

Polarisierung

Wenn in Krisen- und Umbruchszeiten die polarisierende Logik des Entweder-Oder Oberhand gewinnt, wächst auch der Heldenbedarf. Je bedrohlicher die Lage, desto dringlicher die Sehnsucht nach »starken Männern« und anderen Retterfiguren, die das Unheil abwenden. Nicht selten werden Krisen auch heraufbeschworen, um Gelegenheiten heroischen Durchgreifens zu schaffen und so Herrschaftsambitionen durchzusetzen. In beiden Fällen kommt es zu Lagerbildungen: Held:innen

agieren meist in einer antagonistischen Welt, in der die Grenzen zwischen Gut und Böse, Freund und Feind, ›uns‹ und ›den anderen‹ klar gezogen sind. Zum personalen Fokus einer Gemeinschaft können sie vor allem deshalb werden, weil sie jeweils die positiv konnotierte Seite dieser Unterscheidungen exemplarisch verkörpern. Damit verleihen sie zugleich auch der Gegenseite Kontur: Je finsterer die Schurken, gegen die Held:innen kämpfen, desto leuchtender erstrahlt ihr Glanz. So befeuerte die Abgrenzung zur Kontrastfigur des US-Präsidenten und Klimawandelleugners Donald Trump die Heroisierung der Klimaaktivistin Greta Thunberg. Indifferenz ist dagegen keine heroische Tugend. Politisch gesehen verteidigen Held:innen entweder leidenschaftlich die bestehende Ordnung oder sie treten ebenso entschieden für deren radikale Umwälzung ein. Gemäßigte Vertreter des behutsamen Wandels sind hingegen schwerlich heroisierbar. Held:innen polarisieren zudem, weil sie ihr Publikum in die Entscheidung rufen, ihnen entweder zu folgen oder aber die Gefolgschaft zu verweigern. Man mag sie verehren oder hassen – nur gleichgültig kann man ihnen gegenüber nicht sein.

Napoleon Bonaparte ist dafür ein eindrückliches Beispiel: Die unversöhnliche Kluft zwischen Verehrung und Dämonisierung, welche der Feldherr und spätere Kaiser schon zu Lebzeiten provozierte, setzte sich nach seinem Tod fort. Polarisierungen reduzieren Komplexität und stellen eindeutige Orientierungen bereit. Sie entlasten damit von Ambivalenzkonflikten. Auf dieser Vereindeutigung beruhen sowohl die Autoritätswirkungen als auch die Subjektivierungseffekte heroischer Vorbilder. Polar ist schließlich auch die heroische Geschlechterordnung: Heldengeschichten verhandeln zumeist Männlichkeitsvorstellungen und mit diesen *ex negativo* auch unterschiedliche Konzepte von Weiblichkeit. Vor allem aber halten sie beide Seiten voneinander getrennt und lassen kaum Platz für Zwischenlagen.

Vertiefungen: Medien- und regionalwissenschaftliche Perspektiven

Das neunte und zehnte Kapitel nehmen disziplinäre Vertiefungen der Einsichten vor, die in den drei theoretischen Zugängen sowie den Abschnitten zu den Dimensionen des Heroischen dargelegt wurden. Aus medienwissenschaftlicher Perspektive sind Held:innen ästhetische Phänomene und müssen als solche in Texten und Bildern repräsentiert werden. Auch das Politische ist auf sinnliche Ausdrucksformen angewiesen. Insbesondere populistische Figuren, deren Politikstil Inszenierungslogi-

ken betont, nutzen die Bandbreite medialer Möglichkeiten, um affektiv Anhängerschaft herzustellen, so auch die (visuellen) Kommunikationskanäle der sozialen Netzwerke. Am Beispiel der USA wird beleuchtet, wie durch Körperinszenierungen heroische Autorität im digitalen Raum hergestellt und zur affektiven Ansprache von Anhänger:innen genutzt wird. Die Art und Weise, wie der US-Präsident Donald Trump seine Covid-19-Erkrankung in den sozialen Netzwerken kommunizierte, wird als ein Beispiel für die zentrale Rolle des Körpers in heroischen Inszenierungspraktiken der zeitgenössischen Politik analysiert. Dass solche Autoritätskonstruktionen auch Subjektivierungseffekte in Form von medialen Aneignungspraktiken zeitigen, zeigt der Angriff auf das US-Kapitol am 6. Januar 2021. Durch ihren Helden Donald Trump wurden Teile seiner Anhängerschaft zu dieser Grenzüberschreitung angestachelt und motiviert, sich dabei als heroische Subjekte wahrzunehmen. Dies manifestierte sich u.a. in Selfievideos, die sich als mediale Formen der Selbstheroisierung deuten lassen.

Aus regionalwissenschaftlicher Perspektive stellt sich die Frage, ob die zentralen Konzepte Personalisierung, Subjektivierung und Autorität, die Theoriebeständen westlicher Provenienz entstammen, auch auf nichtwestliche Gesellschaften übertragen werden können. Am Beispiel Chinas wird argumentiert, dass diese Konzepte zum einen so allgemein sind, dass sie übertragen werden können und gerade helfen, die Spezifik des chinesischen Falles herauszuarbeiten. Zum anderen sind Gesellschaften nie abgeschlossen und Heroisierungsprozesse machen sehr oft nicht vor nationalen Grenzen Halt. Das Beispiel Chinas ist dabei für die Thematik des Bandes aus zwei Gründen besonders interessant: aufgrund des autoritären politischen Systems und wegen einer kulturellen Tradition, in der die Idee der Formbarkeit des Menschen eine besondere Rolle spielt, sei es in der konfuzianischen, sei es in der maoistischen Variante. Das Kapitel befasst sich mit den besonderen Erscheinungsformen des Heroischen in China seit der Gründung des sozialistischen Staates im Jahr 1949 unter den Aspekten Personalisierung, Subjektivierung und Autorität. Es behandelt im Einzelnen die Heldenpolitik der Kommunistischen Partei Chinas, die, in legitimatorischer Absicht, sich selbst und ihre Vertreter heroisiert, Herausforderer mit Heroisierungspotenzial diskreditiert und das heroische Narrativ der Parteigeschichte gegen »historischen Nihilismus« verteidigt. Zwei Kapitel in der Geschichte der Partei verdienen dabei besondere Erwähnung, weil hier das Prinzip einer »kollektiven« Führung aufgegeben und die Einparteienherrschaft personalisiert wurde bzw. wird: die Phase der Kulturrevolution (1966-1976) mit dem Personenkult um Mao und die Herrschaft Xi Jinpings

seit 2012, der sich selbst über Rivalen hinweggesetzt hat und von der Partei als außerordentliche Führungsfigur propagiert wird. Mao und Xi werden zwar nicht explizit als »Helden« tituliert, in beiden Fällen kommen aber Praktiken und Zuschreibungen zum Tragen, die für Heroisierungsprozesse typisch sind. Der heroischen Exzeptionalität der Partei und der exklusiven Position einzelner Parteiführer steht die Exemplarität von Heldinnen und Helden gegenüber, die dem einfachen Volk als Verhaltensmodelle propagiert werden, Alltagsnähe aufweisen und zu Zigtausenden ausgezeichnet wurden. Der sozialistische Mensch sollte sich in der Orientierung an Heldenfiguren heranbilden. Bezeichnenderweise sind die Begriffe »Held« und »Vorbild« im Hinblick auf diese Heldinnen und Helden für das Volk austauschbar. Schließlich ist die transkulturelle Dimension von Heroisierungsprozessen hervorzuheben: Wie am Beispiel des 2017 verstorbenen Dissidenten und Friedensnobelpreisträgers Liu Xiaobo gezeigt werden kann, entfaltet sich die Attraktionskraft von Held:innen über nationale Grenzen hinweg. Liu ließ sich von Ideen und Figuren der westlichen Philosophiegeschichte inspirieren und wurde seinerseits für seine standhafte Haltung international verehrt.

Arbeit am Heroischen – ein Gespräch

Am Ende der Arbeit an diesem Band haben wir ein Gespräch geführt, das die Ergebnisse der Forschung Revue passieren lässt und den Prozess der gemeinsamen Arbeit reflektiert. Besprochen wurde nicht nur, was wir dank des Zuschnitts auf Personalisierung, Subjektivierung und Autorität gemeinsam über das Heroische herausgefunden haben, sondern auch, inwiefern diese Arbeit die individuelle Forschung befruchtet hat. Selbstkritisch fragen wir uns, ob es gerechtfertigt war, sich so eingehend und so lange mit dem Heroischen zu beschäftigen, und welchen erkenntniserweiternden oder womöglich auch erkenntnisbeschränkenden Effekt die interdisziplinäre und kollaborative Forschungspraxis zeitigte.

Dank

Wissenschaftliche Arbeiten sind das Ergebnis eines intensiven geistigen Dialogs mit Texten, Bildern und Ideen, vor allem aber des gemeinsamen Nachdenkens mit Kolleg:innen und Mitarbeiter:innen. Auch dieses Buch verdankt sich den wertvollen und kritischen Impulsen unserer

Kolleg:innen des Sonderforschungsbereichs »Helden – Heroisierungen – Heroismen«, unseres assoziierten Mitglieds Claudia Danzer und unserer Fellows Anja Peltzer, Manja Herrmann, Catherine Newmark und Thomas Alkemeyer. Sie haben das Teilprojekt »Personalisierung: Subjektivierung und Autorität« in verschiedenen Phasen begleitet und unsere Diskussionen mit ihrer fachlichen Expertise bereichert. Unser Dank gilt auch den wissenschaftlichen Hilfskräften des Projekts, namentlich Mirko Beckers und Charlotte Kersting, die unsere Arbeit tatkräftig unterstützt haben; für seine Unterstützung bei der Endkorrektur des Manuskripts sowie der Erstellung des Literaturverzeichnisses für diese Publikation danken wir insbesondere Simon Lieb. Ebenso bedanken wir uns bei den Hilfskräften, die an der Endredaktion des Bandes beteiligt waren, Amadeus Tkocz, Hannah Stolz und Louisa Anschütz. Die redaktionelle Betreuung der Monografie lag in den Händen von Philipp Multhaupt, Alexandra Kuhn und Ulrike Zimmermann, die nicht nur die Texte für die Publikation eingerichtet haben, sondern auch stets ein offenes Ohr für alle Belange rund um das Buchprojekt hatten – ihnen sei ein ganz besonderer und herzlicher Dank ausgesprochen.

Dorna Safaian, Clara Arnold, Ulrich Bröckling,
Andreas Urs Sommer, Nicola Spakowski, Magnus Striet

Zugänge:
Personalisierung – Subjektivierung – Autorität

Magnus Striet

2 Heroische Personalisierungen und Subjektivierungsprozesse

Held:innen fordern die, die bewundernd zu ihnen aufschauen, zur Nachahmung auf. Dies macht ihre soziale Funktion aus. Sie stabilisieren damit die Ideale, die gesellschaftlich wirksam sind, und zugleich die hierarchische Ordnung und damit das Machtgefüge einer Gesellschaft. In sozialen und gesellschaftlichen Zusammenhängen wird Macht ausgeübt und Held:innen verkörpern die Ideale, die nach innen hin diese Zusammenhänge homogenisieren *sollen*. Um wirksam werden zu können, müssen sie diese in außergewöhnlicher, heroischer Weise praktizieren. Alltagsroutinen können nachgeahmt werden; diejenigen, die diese bloß gewissenhaft ausüben, können aber nicht heroisiert werden. Denn auch den sogenannten Alltagsheld:innen wird unterstellt, ihren Alltag in außergewöhnlicher Weise zu meistern. Heroisierungen von Personen finden somit immer auf der Basis von Werteordnungen statt. Dann ist beispielsweise nicht der Kriegsheld der wahre Held, sondern im Rahmen einer traditionellen gesellschaftlichen Geschlechterordnung die Frau und Mutter die Heldin, die ihrem Mann ›den Rücken freihält‹, die Kinder erzieht und sich aufopferungsvoll für die Familie hintanstellt. An den Held:innen einer Gesellschaft kann im Umkehrschluss abgelesen werden, welche Werte anerkannt sind. Über die anthropologische Funktion personalisierter Inszenierungen des Heroischen wird noch nachzudenken sein. Auffällig ist aber, mit welcher historischen Stabilität Held:innen im »sozialen Verkehr« zur »sozialen Adresse«[1] werden. Es sind nicht nur konkrete Personen, die heroisiert werden. Möglichkeiten heroischen Handelns werden Personengruppen *als* Möglichkeiten angeboten und doch bleibt auffällig, dass das heroische Ideal, wenn auch in anonymisierter Weise, personalisiert inszeniert wird.

Wie bei Historisierungsprozessen allgemein, so verfolgt auch die Personalisierung heroischer Vorstellungen beziehungsweise die Zuschreibung heroischer Attribute an Personen konkrete Interessenlagen. Werden Personen heroisiert, so mag dahinter auch deren Würdigung stehen. Neutral ist so ein Vorgang nie. Heroisierungen dienen dazu, religiöse oder nichtreligiöse Weltanschauungsprogramme, Normen

1 Luhmann 1989, 251-252.

und Werte durchzusetzen, politische Prozesse zu steuern oder auch gesellschaftliche und staatliche Ordnungen zu stabilisieren. Sie werden (wie reflexiv gesteuert auch immer) bei denen als Subjektivierungsangebote platziert, die potenzielle Nachahmer:innen heroisierter Personen sein könnten. Dies setzt voraus, deren Interessen und Präferenzen zu kennen, was eine empirische Frage ist – oder aber sie werden, weil die gemachten heroischen Angebote affizierend wirken, zuallererst denen gemacht, die potenziell diese Angebote zum Ideal der eigenen Lebensführung übernehmen könnten. Heroische Personalisierungsstrategien sind somit als ein Aspekt von Subjektivierungsprozessen zu begreifen, die wiederum in historische Prozesse eingebettet sind, in denen Fragen einer gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Zukunft politisch ausgehandelt werden. Die Zukunft wird über Subjektivierungsprozesse organisiert, weil es Menschen sind, die Geschichte schreiben. Deshalb tritt das Heroische nicht nur faktisch immer in personalisierter Form auf, sondern es kann auch nur in personalisierter Form an sein mögliches Publikum adressiert werden, um über Subjektivierungsangebote zur Nachahmung zu animieren. Zugleich individuieren sie in einer spezifischen Weise. Um dies zeigen zu können, werden im Folgenden soziologische und transzendentalphilosophische Methodiken kombiniert, um den Zusammengang von Personalisierung und Subjektivierung in Heroisierungsprozessen und deren Funktion zu analysieren.

Heroisierungen als diskursive Ereignisse

Vorausgesetzt wird in den folgenden Überlegungen ein konsequent nicht essenzialistisches Verständnis von Held:innen: Diese werden vielmehr in sozialen und gesellschaftlichen Prozessen *als* solche konstruiert. Ist dies reflexiv durchschaut, so bedeutet es nicht, dass das Bedürfnis nach Held:innen damit erloschen wäre. Nur, je klarer gewusst wird, dass heroische Vorbilder konstruiert sind, umso prekärer wird für ein Individuum die Frage, wer (wenn überhaupt) sein:e Held:in sein soll. Begnügt es sich mit einem Vorbild, so ist die unterstellte Außerordentlichkeit, die Held:innen in ihrem Handeln auszeichnet, abgemildert. Vorbilder können trotz ihrer Vorbildlichkeit in sehr vielem auch ganz gewöhnliche Züge tragen. Personalisiert sind allerdings auch diese, da hier ebenfalls gilt, dass nur personalisierte Angebote in subjektivierender Weise auf Menschen einwirken. Vorbilder sind in dieser Logik deheroisierte oder der Heroisierung entzogene Angebote zur Nachahmung von Personen, die zwar Vorbilder sein können, jedoch von ihrem Publikum nicht in

den Rang der Außerordentlichkeit erhoben werden. Um die soziale Funktion personalisierter heroischer Angebote zu verstehen, bleibt es im Übrigen unerheblich, ob sich konkrete Personen selbst als Held:innen verstanden haben. Gleiches gilt, wenn ehemals heroisierte Personen deheroisiert werden, sie nun als Verbrecher:innen oder Schurken gelten.

Doch zurück zu heroisierten Personen. Held:innen sind zunächst einmal als ein Ergebnis von kommunikativ-diskursiven und performativen Prozessen zu verstehen. Ihnen werden personale Qualitäten zugeschrieben, wodurch sie aus einer Gruppe herausgehoben werden und diese zugleich hierarchisieren. Diese Qualitäten, die Held:innen ausmachen, können im Lauf der Geschichte variieren und sie tun dies auch: Andernfalls wäre nicht zu verstehen, warum unterschiedliche Held:innen auf der öffentlichen Bühne auftreten und ehemals als Held:innen verehrte Personen schließlich kritisch gesehen oder gar verachtet werden. Imperiale Herrscher:innen vergangener Zeiten, die sich durch brutale Eroberungskriege einen Heldenstatus erarbeitet hatten, werden in Zeiten, in denen der Krieg geächtet ist, kaum als Held:innen verehrt werden; ebenso wenig wie zu Heiligen erklärte Menschen, die aufgrund ihres kompromisslosen Einstehens für ihre religiösen Glaubensideale ihr Leben riskiert und verloren haben, in religiös agnostischen Milieus noch eine subjektivierende Wirksamkeit erzielen können. Dies zu sehen, spricht jedoch nicht gegen die grundlegende Überzeugung, dass es personalisierte heroische Angebote sind, die subjektivierend wirksam sind und es auch sein sollen. Zwar ist zu beobachten, dass auch Kollektive als heroisch bezeichnet werden; dies setzt voraus, dass den Individuen dieser Kollektive unterstellt wird, Überzeugungen, für die es sich einzutreten lohnt, gemeinsam geteilt und praktiziert zu haben.[2] Bezogen auf Kollektive üben Heldenfiguren deshalb eine doppelte Funktion aus. Sie unterscheiden zunächst innerhalb von Gemeinschaften und Gesellschaften, indem sie diese hierarchisieren. Sozial anerkannte heroische Ideale können von Menschen in herausragender Weise gelebt werden, was ihnen eine entsprechende Anerkennung sichert. Andere hingegen können oder wollen diesen nur abgestuft nachkommen. Oder aber man weigert sich, solche Ideale überhaupt für die eigene Lebensführung zu übernehmen. Über heroische Praktiken kommt es deshalb unweigerlich zu Distinktionen innerhalb eines Kollektivs. Gleichzeitig üben Heldenfiguren, solange sie gemeinsam bewundert werden und darüber subjektivierend wirksam sind, eine homogenisierende Wirksamkeit auf

2 Gölz 2021a, 58: »Collectives of heroes are to be understood as the alliance of multiple heroic figures in a collective.«

Kollektive aus. Sie schwören auf eine gemeinsame Praxis ein und sie stabilisieren dadurch die diesen Praktiken zugrunde liegenden Überzeugungen und Ideale.

Allerdings muss der bisherige theoretische Befund noch vertieft werden. Um ihn empirisch zu belasten, werden noch konkrete Beispiele aus sehr unterschiedlichen historischen Epochen angeführt. Dadurch soll der Verdacht erhärtet werden, dass es Konstanten beziehungsweise Strukturparallelen in Heroisierungsprozessen gibt, ohne damit den Anspruch erheben zu wollen, *die* Theorie des Heroischen liefern zu können. Analytisch leitend ist aber die Überzeugung, dass die Heroisierungen nicht zu verstehen sind, ohne die Funktion von personalisierten, subjektivierenden heroischen Angeboten in sozialen und gesellschaftlichen Zusammenhängen ontogenetisch, d.h. anthropologisch zu verstehen. Auf einen Rückfall in eine essenzialistische Anthropologie läuft dies nicht hinaus. Genauso, wie es *den* Menschen nicht gibt, gibt es nicht *die* Heldin oder *den* Helden. Und selbstverständlich gibt es auch nicht ›das‹ Subjekt, sondern Menschen, die als subjektivierte und vergesellschaftete Menschen existieren und als diese ihr Subjektsein leben. Der Subjektbegriff ist ein Funktionsbegriff. Ohne ihn zu analytisch zu gebrauchen, lässt sich die Funktion von Heroismen und deren Personalisierung in sozialen Zusammenhängen nicht verstehen.

Subjektivierungsprozesse und ›Ichgenese‹

Um das Bedürfnis nach Held:innen verstehen zu können, ist die Personalisierung heroischer Ideale nochmals in einen größeren theoretischen Kontext zu stellen. Über Figuren des Heldischen werden immer auch Konflikte ausgehandelt, ja mehr noch: Dass überhaupt eine Person heroisiert wird, lässt sich als Effekt einer diskursiv-sozialen Praxis begreifen, der Konflikte zugrunde lagen, die um religiös-weltanschauliche Fragen, normative Ordnungen und auch Fragen eines guten und gelingenden Lebens kreisen.[3] Denn: Ohne Konflikte, die ausgehandelt und durchgestanden werden müssen, keine Heroisierungen. Umgekehrt bedeutet dies, dass an den historisch wirksam gewordenen personalisierten Heroisierungsangeboten abgelesen werden kann, welche Konflikte bearbeitet und wie diese mit welchen Mitteln entschieden wurden. Zudem kann der anrufende Charakter personalisierter Held:innen nicht verstanden werden, wenn man konkrete »Individuen« in ihrem Selbst-

3 Schlechtriemen 2018.

erleben und -verständnis ausschließlich als Effekte von Subjektivationsprozessen versteht. Selbstverständlich gibt es kein »›Ich‹, das sich ganz und gar von seinen gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen lösen« ließe, »das nicht schon den moralischen Normen bedingt« wäre, »die als solche einen gesellschaftlichen Charakter haben«.[4] Aber selbst wenn das »›Ich‹ sich immer durch seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen enteignet weiß«,[5] ist ihm damit noch nicht die grundsätzliche Möglichkeit – wenn auch immer nur begrenzt, weil es die Bedingungen seines faktischen Existierens nur bedingt in den Blick bekommt und ihm selbst noch das Faktum seiner Freiheit »unbegreiflich«[6] bleibt – genommen, »Rechenschaft von sich zu geben«,[7] damit kritisch gegenüber den auf es einwirkenden sozial und gesellschaftlich wirksamen Normen zu werden und sich zu positionieren.

Subjektiviert zu sein, bedeutet demnach nicht, kein Subjekt zu sein oder aber werden zu können.[8] Selbst um Subjektivierungsprozesse, sich als subjektiviert verstehen zu können, ist die Wirksamkeit eines um sich selbst wissenden, sich seine Ichidentität erzählenden Subjekts vorauszusetzen. Deshalb können geltende normative Ordnungen verabschiedet, auch revolutionäre Umstürze möglich werden. Angesichts der, historisch betrachtet, übergreifenden Präsenz von Held:innen – faktisch tauchen sie immer wieder auf – ist deshalb zu mutmaßen, dass die Personalisierung heroischer Ideale wesentlich damit zu tun hat, dass

4 Butler 2007, 14.

5 Butler 2007, 14.

6 Immanuel Kant hat immer wieder darauf hingewiesen, dass sich die Freiheit in ihrer Faktizität letztlich »unbegreiflich« bleibt, weil sie sich bereits als im Vollzug befindlich vorfindet, bevor sie sich ihrer selbst in keiner anderen Instanz als die, die sie selbst ist, zu vergewissern versucht (vgl. beispielhaft Kant 1982 [1793/94], 297). Es gehört zu den seltsamsten Gerüchten überhaupt, dass der Beginn der Neuzeit durch die Hybris eines Subjektdenkens gekennzeichnet sei, der zufolge das Ich sich als absolut habe setzen wollen. Descartes etabliert das Ich als *fundamentum inconcussum* über den methodischen Zweifel, ob nicht selbst alle Phänomene auf der Bewusstseinsebene einschließlich des Ichbewusstseins eine Täuschung sein können. Über Kant bis hin zu Johann Gottlieb Fichte wird zwar Freiheit immer wieder als die Ermöglichungsbedingung moralischer Selbstbestimmung, ja als Möglichkeit vernünftiger Weltorientierung überhaupt angeführt. Auch wird die Würde der Freiheit beschworen. Jedoch griff selbst in der Hochphase dieses philosophischen Denkens schnell die Einsicht um sich, dass das »Ich« sich selbst in seinen elementaren, für den Freiheitsvollzug grundlegenden Voraussetzungen, um sich selbst in einer reflexiven Weise zu wissen, genealogisch entzogen bleibt.

7 Butler 2007, 15.

8 Vgl. hierzu ausführlicher Striet 2020.

dem als dialektisch zu beschreibenden Prozess von Subjektivierung und Subjektwerdung ein historisch offener Prozess zugrunde liegt, in dem in grundsätzlicher Weise ausgehandelt wird, was gelten soll. Held:innen adressieren damit im gesellschaftlich-sozialen Zusammenhang die Frage einer Gefolgschaft angesichts möglicher Alternativen in der eigenen Lebensführung. Deshalb werden einem Menschen auch keine heroischen Qualitäten zugeschrieben, wenn der Eindruck vorherrscht, er folge den auf ihn eindrängenden Anforderungen nur gezwungenermaßen. Es braucht auf der Seite des für heroische Angebote aufnahmebereiten Publikums die unterstellte innere Übereinstimmung mit dem, was von einer Person als Möglichkeit praktiziert wird, sowie die Überzeugung, dass ihr Handeln auf Freiwilligkeit beruht.

Deshalb greift es zu kurz, ausschließlich auf die ideologische Funktion von heroischen Angeboten hinzuweisen. Ertragreicher für das Verstehen gesellschaftlicher und sozialer Dynamiken ist es, danach zu fragen, *welche* Angebote unterbreitet werden. Grundsätzlich gilt, dass dann, wenn sich die Verwendung von heroischem Vokabular beobachten lässt, sich Aushandlungsprozesse von Konflikten und zur Nachahmung auffordernde Subjektangebote zeigen. Freilich fallen diese, auf der Angebotsebene betrachtet, sehr unterschiedlich aus. Dass es ein unstillbares Bedürfnis nach Personalisierungen von Vorstellungen des Heroischen gibt, kann indessen nicht überraschen. Menschen sind verkörperte Wesen, selbst in der fiktiven Literatur tauchen Held:innen verkörpert auf. Zudem kann der Begriff des Menschen nur dann sinnvoll angewendet werden, wenn er als Gattungsbegriff dient. Das Bedürfnis nach Held:innen ist zu verstehen im Rahmen der bereits mit Butler angedeuteten, aber schon lange vor ihr in der Phase der klassischen deutschen Philosophie nach Kant von Fichte erreichten grundlegenden Einsicht, dass der »Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) […] nur unter Menschen ein Mensch«[9] wird. Spezifisch am Menschen (was diese Lebensform nach bisherigem Kenntnisstand von allen anderen Lebensformen unterscheidet) ist eine Form von Reflexivität, eine Form von Introspektion, die ihn aus einer reinen Umweltbezogenheit hinausnimmt und so die Möglichkeit eröffnet, sich frei nach Gründen zu bestimmen; selbst wenn einem Menschen diese Gründe retrospektiv nicht mehr einleuchten und er deshalb sein Handeln bedauert, hatte er sich dennoch zu diesem Zeitpunkt mit Gründen dazu bestimmt, so und nicht anders handeln zu wollen. Ohne sie damit theoretisch beweisen zu können, wird Freiheit nicht nur alltagspragmatisch in sozialen

9 Fichte 1971 [1796], 39.

Zusammenhängen unterstellt, sondern als existierend auf der sozialen Mikroebene, aber auch gesellschaftlich und politisch als die »Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit«[10] ständig vorausgesetzt. Wenn der Mensch nur unter seinesgleichen Mensch werden kann, er sich zugleich nicht selbstverständlich ist, sondern sich in seiner reflexiven Weise zu der Frage verhalten muss, wie er leben will, so erklärt sich, warum zur Nachahmung auffordernde heroische Angebote immer personalisiert sind. Sie stellen einen Subjekte affizierendenden Effekt laufender sozialer, diskursiv offener Praktiken bezogen auf die Frage dar, wie zu leben ist oder doch jedenfalls gelebt werden könnte, und fordern zur Nachahmung auf. Diese Logik ist selbst dann noch im Gang, wenn heroische Ideale kommuniziert werden, von denen zugleich gesagt wird, dass die Nachahmenden diesen nie vollumfänglich werden gerecht werden können.[11]

Wertesysteme, normative Ordnungen und heroische Personalisierungen

Sozialevolutiv gedacht[12] hängt die *faktische* Heroisierung von Personen davon ab, welche Vorstellungen eines gelingenden Lebens, welche Norm- und Wertesysteme in sozialen Beziehungsgeflechten beziehungsweise in einer Gesellschaft wirksam sind. Held:innen stellen somit personalisierte, zur Nachahmung auffordernde Angebote der Selbstidentifikation dar. Sie können selbst dann noch als Vorbilder für das eigene Verhalten gelten, wenn sie ihrem Publikum eine mögliche Last zur Selbstüberforderung, dessen eigene Schwäche, vor Augen führen. Entscheidend ist, dass die von den heroisierten Personen gelebten Überzeugungen geteilt werden; selbst an diesen zu scheitern, muss nicht dazu führen, dass heroisierte Personen deheroisiert werden. Distinktionsmerkmal ist das in Form von Held:innen vorgestellte heroische Ideal. In Gesellschaften, die in religiösen oder weltanschaulichen Fragen mehr oder weniger geschlossen oder autoritär-hierarchisch organisiert sind, gibt es dementsprechend klare personalisierte, keine oder kaum Konkur-

10 Fichte 1971, 39.

11 Das eindrücklichste Beispiel hierfür bietet die christliche Dogmatik, die Christus als die Idealgestalt eines gottgefälligen Menschen schlechthin dargestellt und dem Menschen zugleich (am schärfsten in der augustinisch-lutherischen Variante des Christentums) eingeschärft hat, dass er diesem Ideal aus sich selbst heraus nicht nachkommen kann, sondern dafür der Gnade Gottes bedarf.

12 Elias 1970, 151.

renz zulassende Angebote; nur die Personen sind öffentlich heroisierbar, die den gesellschaftlichen beziehungsweise sozial wirksamen Überzeugungen entsprechen. Zugleich stabilisieren sie diese Überzeugungen, normativen Ordnungsvorstellungen und die sozialen Hierarchien einer Gesellschaft, indem sie ein Eingliederungsangebot in den sozialen beziehungsweise gesellschaftlichen Zusammenhang anbieten. In religiösen Gesellschaften ist man Gläubige:r oder Häretiker:in. Doch nicht nur dies: Am Beispiel der heiligen Agnes aus Rom,[13] die den Martyriumsakten zufolge im dreizehnten Lebensjahr das Martyrium erlitt, weil sie sich der Verheiratung mit einem Mann aus einem Patriziergeschlecht verweigerte, da sie sich Christus als ihren »Liebhaber«[14] erwählt habe, lässt sich klar beobachten, wie mit ihr ein personalisiertes Angebot zur Nachahmung gegeben wird und zugleich eine semantische Codierung des Christentums wirksam wurde. Schließlich wurde in der nach dem Toleranzedikt von 325 durch Konstantin sich institutionell verfestigenden Kirche die Frage nach der konkreten Christusnachfolge insofern neu dringlich, als das physische Martyrium um Christi willen, das in der theologischen Logik das Seelenheil garantierte, nach der Beendigung der Verfolgungssituation zur Ausnahme wurde. Bis in die Gegenwart verleiht die römisch-katholische Kirche den »heroischen Tugendgrad«. Die Zuerkennung dieses Grades ist die Voraussetzung für eine Seligbeziehungsweise Heiligsprechung. Die im 5. Jahrhundert längst als Märtyrerin verehrte Agnes konnte deshalb in der sich entwickelnden Kirche und in den sich ausbildenden Christentumsmilieus als personalisiertes heroisches Angebot unterbreitet werden, weil inzwischen die Ehelosigkeit und die Jungfräulichkeit in der Kirche des Westens zum religiös-theologischen Ideal aufgestiegen waren. Spätestens unter dem Einfluss des Augustinus galt das sexuelle Verlangen als Ausdruck der Sündhaftigkeit des Menschen. In ihrer Martyriumsakte wird Agnes attestiert, »standhaft männlich« gehandelt zu haben, als sie sich weigerte, die Ehe mit einem Mann einzugehen, obwohl man ihr Gewalt androhte: »Und weil der Glaube die Verdammnis des Todes nicht erleidet«, schauten »bis zum heutigen Tag viele Jungfrauen in Rom auf die seligste Agnes wie zu ihren Lebzeiten und handeln nach ihrem Beispiel und halten standhaft männlich und unversehrt (an ihrer Jungfräulichkeit) fest und glauben ohne Zweifel, dass sie durch das standhafte Festhalten […]

13 Siehe dazu ausführlich den Beitrag »Agnes von Rom« von Claudia Danzer (Kapitel 6) in diesem Band.

14 Seeliger und Wischmeyer 2022, 487.

die Palme des ewigen Sieges erwerben«[15] werden. Nicht die historische Person als solche ist in diesem Fall entscheidend, auch wenn von ihrem Publikum unterstellt werden muss, dass Agnes tatsächlich dem in der Martyriumsakte verhandelten Ideal vorbildhaft nacheiferte. Die Akte muss in diesem Fall ihre erzählerischen Gehalte davor schützen, für nur narrativ gehalten zu werden, da ihrem Publikum eine realhistorische Person und in diesem Fall ein Mädchen vor Augen gestellt werden sollte, das demonstriert hatte, dass das Ideal der Jungfräulichkeit um Christi willen zu erfüllen sei. Wirksam werden konnte das Narrativ der Akte aber nur deshalb, weil es im Rahmen einer bereits historisch wirksamen Semantik des Christentums lesbar war und diese zugleich verfestigte. So zeigt sich, dass heroische personalisierte Angebote in Abhängigkeit zu verstehen sind von ideengeschichtlichen Prozessen – oder anders akzentuiert: Held:innen verkörpern *die* symbolische – und d.h. religiös, weltanschaulich oder auch agnostisch gebundene Ordnung, die gilt und zumindest mehrheitlich akzeptiert wird. Zugleich stabilisieren sie diese Ordnung und machen sie zukunftsfähig.[16] Was aber passiert, wenn sich eine, bezogen auf Weltanschauungsfragen sich relativ homogen verstehende Gesellschaft auflöst?

Für die westlichen Kulturkontexte sind solche Prozesse spätestens seit dem 18. Jahrhundert zu beobachten. Kommt es innerhalb einer Gesellschaft zu einer Pluralität oder auch Konkurrenz personalisierter heroischer Angebote, so ist dies als ein Indiz dafür zu werten, dass die bisher gemeinsam geteilten Überzeugungen in eine Krise geraten sind. Bezogen auf die Funktion der Heiligenverehrung lässt sich dies im Rahmen der konfessionellen Differenzierungsprozesse des 16. Jahrhunderts beobachten. Während der Protestantismus das Heiligenkonzept aus theologischen Gründen ablehnt, gewinnen die Heiligen schon aus Gründen der Abgrenzungslogik und damit der eigenen Identitätsge-

15 Seeliger und Wischmeyer 2022, 509-511.

16 So funktionierte Agnes (und unzählige andere heroisierte Märtyrerfiguren), weil sie unter den Bedingungen einer mehr oder weniger christlich homogenisierten Gesellschaft als heroisches Ideal gelten konnte. In einem selbstverständlich wirksamen religiösen Welt- und damit Selbstverständnis kann es keine (oder wenn, dann nur vorsichtige) Anfragen an ein solches heroisches Ideal geben. In pluralisierten Gesellschaften hingegen, in denen unterschiedliche Varianten und damit Möglichkeiten existieren, sich selbst zu verstehen und sein Leben zu leben, kann eine solche Figur wie Agnes zwar weiterhin als heroisches Vorbild für die eigene Religiosität dienen, von anderen hingegen wird ihre Geschichte unter Ideologieverdacht gestellt oder aber auch gar nicht mehr nachvollzogen, dass die Figur innerhalb des Katholizismus diese frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung haben konnte.

winnung im Raum der römisch-katholischen Kirche eine nochmals sich steigernde Bedeutung. Es sind Konkurrenzen, die das Bedürfnis nach personalisierten heroischen Angeboten wachrufen, und die Bedürfnisse werden von denen bedient, die über solche Angebote wirksam werden wollen. Eine Konkurrenz solcher Angebote weist darauf hin, dass sich gesellschaftlich geteilte normative Selbstverständlichkeiten in einer Akzeptanzkrise befinden. Heroische Angebote können sogar konträr zueinander stehen, wenn – wie dies für das ausgehende europäische 19. Jahrhundert zu beobachten ist – sich Weltanschauungen gegenüberstehen, die diametral anders gelagert sind. In diesem Moment gewinnen ebenfalls heroische Angebote einer zuvor als historisch gewordenen geglaubten Vergangenheit nochmalig eine Attraktionskraft. Der historische Prozess verläuft nun einmal nicht linear; jedenfalls kennt er keine innere Teleologie. Und so kommt es, wie dies in den vergangenen Jahrzehnten zu beobachten war und bis heute ist, in liberalen Gesellschaften, die innerhalb des geltenden Rechtsrahmens Pluralität zulassen, zu einer breiten Palette personalisierter heroischer Angebote und damit auch zu einer Verwendung heroischen Vokabulars, die teils kaum noch[17] Kontinuitäten zu seiner im historischen Prozess eingeübten kommunikativen Verwendung erkennen lässt.

Dies ist darin begründet, dass in der pluralen Moderne nicht nur die konkreten Subjektivierungsprozesse sehr differieren können, sondern Menschen sich zudem in ihrer Biografie nicht mehr als so festgelegt vorfinden, wie dies in vormodernen Zeiten der Fall war.[18] Ich kann in einer Lebensphase vollkommen areligiös leben, nur Popikonen als meine Held:innen zulassen, und in einer anderen Lebensphase in meinem Selbstempfinden tief religiös sein, die heilige Agnes verehren oder Mohammed als den einzig wahren Propheten anerkennen, der mir durch seine Entschiedenheit, die koranische Offenbarung zur Geltung zu bringen, zum heroischen Vorbild wird. Verändert sich hingegen eine

17 Wobei darauf hinzuweisen ist, dass das aus christlicher Überzeugung propagierte und eingegangene Martyrium weiterlebt und scharf kontrastiert wird zu einem »›autonomen Heldentum‹« eines Menschen, der sich nicht mehr von Gott her versteht (vgl. als eine der katholischen Gallionsfiguren eines solchen, selbst erlittenen Martyriums Delp 1985 [1983]). Dass die Person Delp aufgrund ihres Blutzeugnisses nach 1945 zum heroisierten Heiligen wurde, lässt sich vor dem Hintergrund der hier analysierten Zusammenhänge verstehen: Er wird zur personalisierten, modernekritischen Aufforderung, sich seiner Kritik an der Moderne anzuschließen, die als Ursache dafür gilt, dass es überhaupt zu diesem Zivilisationsbruch hatte kommen können.

18 Vgl. Schnädelbach 1992.

Gesellschaft insgesamt und verliert die Idee der Liberalität an Faszinationskraft, so kann das Konzept autoritärer Führergestalten und eines blind zu leistenden Gehorsams erneut an Attraktionskraft gewinnen. Unter autoritären Politikbedingungen ist man dann parteitreu oder abtrünnig.

Damit bestätigt sich wiederum, dass sich konkrete personalisierte heroische Angebote immer nur vor dem Hintergrund der geltenden, nur als relativ zu begreifenden sozialen, gesellschaftlichen und politischen Ordnungen verstehen lassen. Diese spiegeln wiederum nicht nur unvermeidlich Begriffe vom Menschen wider, sondern auch Antworten auf die Frage, wie zu leben ist – mehr noch: was ein gelingendes Leben ausmacht. Für das »nicht festgestellte Thier« (Friedrich Nietzsche) gibt es Fragen, die sich ihm aufdrängen. Dem nüchtern Beobachtenden können diese Antworten doktrinär erscheinen, nur ist dies nicht von einem objektiven Standpunkt aus zu beurteilen. Was Ideologie ist und was nicht, ist ebenfalls ein Produkt von diskursiven Aushandlungsprozessen. Der im Kampf gegen eine Diktatur gefallene Widerstandskämpfer gibt ebenso zur Nachahmung auffordernde Angebote ab wie die »Märtyrerin« eines sich in der antiken Welt aufbauenden Christentums; und ebenso machen die tragischen Held:innen der griechischen Tragödie wie die Antigone, die sich gegen die herrschende Ordnung auflehnt und in einer reflexiven Weise Autonomie praktiziert (Chor der Bürger Thebens vor ihrer Hinrichtung: »Du lebst nach eignem Gesetz, drum allein zum Lande der Toten gehst du«),[19] in der pluralen Moderne Angebote zur Nachahmung wie die Alltagsheld:innen, die in ihrer Unscheinbarkeit dennoch für die eigene Lebensführung attraktiv werden können. Heroische Angebote so an ein Publikum adressieren zu können, setzt aber wiederum auf dessen Seite voraus, dass die von Held:innen praktizierten Ideale bei den Adressaten zumindest eine Resonanz erzielen können. Kein gegen die Nazibarbarei kämpfender russischer Soldat wäre heroisierbar gewesen, wenn diese nicht als Barbarei verstanden worden wäre. Und kein für seinen Glauben in den Tod gehender christlicher Märtyrer des 20. Jahrhunderts wäre als Heiliger heroisierbar gewesen, wenn die Aufforderung zur *imitatio Christi* nicht ein zur Bewunderung oder gar zur Nachahmung bereites, interessiertes Publikum vorgefunden hätte.

In säkularen Gesellschaften gibt es ebenfalls – wenig überraschend, wenn die subjektivationstheoretischen-transzendentaphilosophischen Überlegungen zur ›Ichgenese‹ stimmen – personalisierte heroische Angebote, die zur Nachahmung auffordern und dann, wenn sie über-

19 Sophokles 1966.

nommen werden, über ihre semantische Codierung eine Gesellschaft prägen. Sobald es zu einer Pluralität von Verständnissen der Lebensform Mensch kommt, wie dies für die westliche Welt mit der abnehmenden Dominanz des Christentums seit der frühen Neuzeit der Fall ist, lässt sich wenig überraschend eine Pluralisierung wirksamer subjektivierender Angebote beobachten. Während heroisierte christliche Heilige bei katholisch-christlich praktizierenden Menschen durch entsprechende rituelle Praktiken weiterhin wirksam sind, über diese Praktiken nicht nur zur Nachahmung aufgerufen wird, sondern eine theologische Dogmatik eingeübt wird, können diese Heiligen keine produktive Resonanz mehr bei denen erzielen, die sich agnostisch gegenüber den letzten Fragen verhalten. Sich überhaupt so verhalten zu können, setzt wiederum geistesgeschichtliche Umwälzungsprozesse voraus, in deren Gefolge die Dominanz des Religiösen gebrochen wird und damit den Einfluss auf Subjektivationsprozesse verliert. Es sind nun andere Konzepte der Welt- und Selbstausdeutung, die subjektivierend wirksam werden. Und so ist auch zu erwarten, dass nun andere personalisierte Angebote einer heroischen Lebensführung zu beobachten sind. Werden moderne Kulturen und Gesellschaften nicht durch totalitär-autoritäre Politikprogramme (oder normativ gewertet: durch Ideologien) homogenisiert, so sind diese Kulturen plurale Kulturen. In ihnen findet eine Konkurrenz um die Frage einer dem Menschen angemessenen Lebensführung statt, die zu einer Pluralisierung heroischer Angebote führt. Wer sich einen Ethiktyp zu eigen macht, der auf ein Autonomiekonzept setzt und ein Ethos der egalitären Würde aller Menschen vertritt, wird möglicherweise Kant als seinen Helden verehren. Noch deutlich optimistisch gestimmt, dass die Vernunft schon siegen werde, spricht Kant von einem »heroische[n] Arzneimittel«, welches Hume angeführt habe. Kant sieht, dass der Krieg »das größte Hindernis des Moralischen« ist, der den moralischen Fortschritt schnell wieder zunichtemacht. Kant hatte dabei den Angriffskrieg im Blick. An Hume erinnert er, weil diesen der Krieg zwischen Nationen an »zwei besoffene Kerle« erinnert hatte, die in einem »Porzellanladen mit Prügeln« herumschlügen und anschließend nicht nur ihre »Beulen« heilen, sondern auch für die »Schäden« aufkommen müssten, die sie angerichtet hätten.[20] Hume hatte die Hoffnung, dass allein schon der nüchterne Blick auf die Folgen des Krieges antiheroisch wirksam sei und den Kriegshelden so ein Ende bereitet würde. Kant setzte auf eine andere, sich um ihrer eigenen Moralität willen fragende Vernunft, ob der Krieg ein legiti-

20 Kant 1991 [1794], A 160.

mes Mittel der Interessensdurchsetzung sein dürfe. Ob spätestens die Materialschlachten des Ersten Weltkriegs Kants Vernunftoptimismus gebrochen hätten, ist eine spekulative Frage. Die ethisch-normativen Fragen wären damit noch nicht erledigt.

Dies verändert sich unter dem Eindruck der Philosophie Friedrich Nietzsches, der – für viele derer, die sich von ihm stimulieren ließen, nun selbst ein Philosoph mit Heldenstatus – klar sah, dass Kant zwar nicht mehr ein orthodoxer Christ alten Schlages war, sich für diesen aufgrund der sich zeigenden antinomischen Grundstruktur der praktisch-moralischen Vernunft aber die Gottesfrage unausweichlich aufdrängte.[21] Albert Camus hat genau gesehen, dass die Alternative nun zunächst Kant oder Nietzsche lautete, und dann eine weitere Haltung vorgeschlagen. So wird er im *Mythos von Sisyphos* den unermüdlich einen Stein den Berg heraufrollenden Sisyphos als »Held« apostrophieren: »Sisyphos ist der absurde Held. Ebensosehr auf Grund seiner Leidenschaft wie seiner Qual. Seine Verachtung der Götter, sein Haß auf den Tod und sein leidenschaftlicher Lebenswille haben ihm die unsagbare Marter eingebracht, bei der sein ganzes Sein sich abmüht, ohne etwas zu vollenden.«[22] Der Mythos des Sisyphos sei »tragisch, weil sein Held bewußt«[23] sei. Wenn sich bei Camus ein Subjekt als Held konstituiert, dann deshalb, weil es sich seiner selbst bewusst ist und nun unausweichlich ein Selbstverhältnis zu sich und zur Welt ausbilden *muss*. Diese Aufgabe ist ihm bei Camus schicksalhaft auferlegt.

Camus steht ganz unter dem Eindruck des von Nietzsche propagierten Todes Gottes, grenzt sich in seiner Ethik jedoch entschieden von ihm ab. Camus bescheinigt Nietzsche »das schärfste Bewusstsein des Nihilismus«.[24] Nachdem dieser zunächst nicht nur die Revolte gegen das Christentum mit seiner Jenseitshoffnung, sondern auch gegen seine säkularisierten Varianten wie den Sozialismus mit seiner Utopie einer gerechten Welt betrieben habe, habe Nietzsche zu seinem »tiefste[n] Gedanken« gefunden, einer »paradoxe[n] Definition« von Freiheit, der eine »totale Zustimmung zu einer totalen Notwendigkeit« meine: »Die Freiheit«, so Camus über Nietzsche, »fällt mit dem Heroismus zusammen.«[25] Der »Held des Absurden« hingegen teilt zwar Nietzsches geschichtsphilosophische Diagnose, dass die Geschichte auf kein Ziel

21 Vgl. hierzu Striet 2014.
22 Camus 1942, 156.
23 Camus 1942, 157.
24 Camus 2011 [1951], 111.
25 Camus 2011, 104.

zusteuert, weder auf ein religiöses noch auf ein innerweltliches. Auch ist nicht die Welt für Camus absurd, sondern das Absurde entsteht für ihn im Spannungsfeld von Sinnerwartungen und einer, bezogen auf diese Erwartungen, schweigenden Welt. Camus' Held hält dies aus. Er verabschiedet sich aus dem Horizont von Sinnerwartungen, die mit Absolutheit ausgestattet sind, praktiziert eine Ethik, die das Leiden der anderen zu ihrem Maßstab nimmt, und würdigt zugleich das Leben, indem er »[a]ntike Weisheit […] sich mit einem modernen Heroismus«[26] verbindet: »Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz zu füllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.«[27] Seinem absurden Helden hat Camus ein Gesicht gegeben, das des Arztes Rieux in *Die Pest*.[28]

Camus' philosophisch-literarisches Werk ist nicht zu verstehen ohne die Erfahrung zweier Weltkriege, zumal des Massenmordens während des Nationalsozialismus. Und in der Tat gab es ganz andere ›intellektuelle‹ Strategien, um mit der Erfahrung des Nihilismus umzugehen. Nietzsches großes Ja zur Welt, so wie sie ist, »ohne Abzug«,[29] suchte seine Konkretisierungen. Der Erste Weltkrieg, dessen Ausbruch zumal von Intellektuellen gefeiert wurde, die die moderne Welt als Dekadenzphänomen ansahen, bot die Möglichkeit einer Füllung des Übermenschenkonzepts. Die Bedeutung des Krieges wird auf ein inneres Erlebnis reduziert, wie dies Ernst Jünger nachträglich zu den Erfahrungen im Krieg in den *Stahlgewittern* vorgeführt hat. Folgt man Gilbert Merlio, so »weiß der Frontkämpfer« »in den Materialschlachten« nicht mehr, »für welche Werte er kämpft und leidet«.[30] Es geht um den Augenblick des Erlebens, um nicht mehr – aber auch um nicht weniger. Wenn ein Wert als ein heroischer Wert praktiziert wird, dann hier der, dass es keine übergeordneten Werte oder Ziele gibt. Der Frontkämpfer, wie ihn Ernst Jünger stilisiert, sucht die »Zerstörung«, »um durch sie ein Fenster zu einem in sich selbst ruhenden, ewigen Sein aufzustoßen«. Zugleich »feiert« dieser »melancholische Heroismus« »die Einsamkeit als das Adelszeichen einer Elite der Auserwählten, deren Erfahrung der großen Mehrheit unbegreiflich bleiben müsse«.[31] Zeitgleich wird der der Mehrheit zugehörende *unbekannte* Soldat heroisiert, weil er für

26 Camus 1942, 158.
27 Camus 1942, 159.
28 Camus 1998 [1947].
29 Nietzsche 1988, 492.
30 Merlio 2007, 400; Schweer 2018a, 74; vgl. auch Schweer 2018b.
31 Herzinger 1997, 184.

Volk und Vaterland gestorben ist: Nicht nur die, die Herausragendes im Krieg geleistet haben und damit aus der Masse der Frontsoldaten hervorstechen, werden als Helden gefeiert, sodass in ihnen ein Vorbild zur Nachahmung gegeben wird, sondern auch der unbekannt bleibende Soldat, der auf dem Schlachtfeld sein Leben gelassen hat und dem man unterstellt, dies für Nation, Volk und Vaterland getan zu haben. Auch ihm wird eine exzeptionelle Handlungsweise unterstellt, um so ein Subjektivierungsangebot zu machen. Wie aber bereits vermerkt, greift auch beim unbekannten Soldaten die Logik der Personalisierung. Gerade weil er namenlos bleibt, soll er denen, die ebenfalls namenlos bleiben werden, wenn sie im Einsatz fallen, nachahmenswert in ihrem heldenhaften Einsatz für Volk, Vaterland und Nation sein. Offensichtlich gibt es das Bedürfnis der Nachwelt, nicht nur einen für einen solchen Soldaten sinnlosen Tod auf dem Schlachtfeld zu legitimieren, sondern ihn zugleich den Nachgeborenen als Vorbild anzubieten und darüber die politischen Verhältnisse zu stabilisieren. Ist der Krieg zu Ende, wird wiederum, wenn auch in der Präsentation anderer Held:innen, zur Nachahmung aufgefordert und darin zeigt sich, warum in personalisierter Form heroisiert wird: Held:innen fordern Menschen der Nachkriegsgesellschaft dazu auf, sich für die nun geltende Gesellschaftsordnung einzusetzen: Dies kann der einfache alliierte Soldat sein, der für die Befreiung von der Nazidiktatur sein Leben gelassen hat. Der heroisierte Soldat, der gegen den Faschismus gekämpft hat, übernimmt nun ebenso eine identitätsstiftende Funktion für eine Gesellschaft wie eine brutale Gewalt nicht scheuende politische Führerfigur wie Lenin, um den noch vor seinem Tod ein regelrechter Kult durch die Parteiführung aufgebaut wurde, obwohl die Idee einer kommunistischen, die Gleichheit aller Menschen betonenden zukünftigen Gesellschaftsform es eigentlich überhaupt nicht zulässt, Personen zu verherrlichen.[32]

Fast zeitgleich lassen sich auf dem Feld der Politik indessen ganz andere Heroisierungsprozesse beobachten. In seinem demokratietheoretischen Aufsatz *Vom Wesen und Wert der Demokratie* von Hans Kelsen, dem wichtigsten Gegenspieler des liberalismuskritischen Carl Schmitt im 20. Jahrhundert – hatte letzterer doch in seiner Rechtsphilosophie in der Entscheidung das Moment festgemacht, durch das sich nicht nur der Souverän als Souverän zuallererst setzt, sondern in dem zugleich die fortan faktisch geltende Ordnung legitimiert wird[33] –, findet sich

32 Zum Lenin-Kult vgl. Ennker 1987.

33 Schmitt 2004 [1922], 19: »Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität.«

fast schon beiläufig eine Verwendung des Adjektivs »antiheroisch«. Kelsen spricht von der »Qual der Heteronomie« und sodann davon, dass sich »die durchaus negative und tief innerst antiheroische Idee der *Gleichheit* in den Dienst der ebenso negativen Forderung der *Freiheit*« stelle.[34] Bei der Formulierung »tief innerst antiheroische« handelt es sich um einen Zusatz im Vergleich zur Erstauflage des Aufsatzes aus dem Jahr 1920. Offensichtlich geht Kelsen davon aus, dass es in einer die Gleichheit aller achtenden Gesellschaft keine Held:innen mehr braucht, die sich durch außerordentliche Taten auszeichnen. Napoleon wird bei denen, die sich für eine demokratische staatliche Ordnung einsetzen, keinen Heldenstatus mehr erlangen. Nur selbstverständlich wusste Kelsen, dass eine solche Gesellschaft politisch betrachtet nicht mehr als ein regulatives Ideal sein kann. Mit seiner Ablehnung von Heteronomie schließt er an Kant an. Dem hellsichtigen Zeitdiagnostiker und entschiedenen Verfechter der liberal-demokratischen, in sich Pluralität ermöglichenden Gesellschaft war selbstverständlich nicht verborgen geblieben, dass sich nach der anfänglichen Hoffnung, nach 1918 könne sich eine liberale Gesellschafts- und Staatsform durchsetzen, längst wieder ganz andere Kräfte geformt hatten und antiliberale, gewaltförmige heroische Ideale vertraten. Nicht die Idee der Gleichheit aller war auf dem Vormarsch, sondern die von starken Führergestalten und die Faszination von autoritär gesteuerten Regimen. Wenn Kelsen von dem Antiheroischen spricht, die Idee der Gleichheit aller Menschen herausstellt und sich damit gegen die totalitäre und zu allen Zeiten andere Menschen aus der Menschheitsfamilie ausschließende Versuchung stellt, so hat er offensichtlich sehr bestimmte Vorstellungen des Heroischen im Blick. Aber verkörpern nicht auch die, welche sich für die zutiefst antiheroische Idee der Gleichheit einsetzen, ein heroisches Ideal? Nämlich im Zweifelsfall für die Rechte anderer einzutreten? Ist überhaupt eine Gesellschaft denkbar, die keine dann personalisierten heroischen Angebote unterbreitet? Es verwundert nicht, dass Kelsen bei denen, die sich für den liberalen Rechtsstaat einsetzen, bis heute der bewunderte Rechts- und Staatsphilosoph ist. Zum Helden kann auch werden, wer nicht so genannt wird.

Dies bestätigt aber nur die These, dass Heroisierungsnotwendigkeiten und damit auch personalisierte Angebote solange auftauchen, wie es

34 Kelsen 2006 [1929], 154. Hier und im gesamten Band geben, wenn von den Verfasser:innen nicht anders angemerkt, Hervorhebungen innerhalb von Zitaten stets das Original wieder. Auch die Rechtschreibung und Zeichensetzung des Originals wird, wenn nicht anders angegeben, beibehalten.

Konflikte und die Notwendigkeit politischer Stabilisierung gibt. Das Phänomen zeigt sich auch in demokratischen Gesellschaften und deren Erinnerungskulturen. Hier sind es Widerstandskämpfer:innen wie die Mitglieder der Weißen Rose, die ihre Funktion für die Stabilisierung einer staatlichen Ordnung ausüben müssen, die sich gegen die Dauergefahr eines autoritären, menschenrechtsverachtenden Denkens bewähren muss. So paradox es klingen mag: Wird mit Heroismus Gewalt und Vernichtung assoziiert, die negativ historisch erinnert werden, so kann der personalisierte Antiheroismus zum neuen Heroismus aufsteigen. Er soll subjektivieren, um die Nachkriegsordnung zu legitimieren und zu stabilisieren. Eine Erinnerungskultur, die mahnt, widerständig zu bleiben gegen die Gefahr neuer gewaltsamer Umbrüche, braucht offensichtlich die mahnende Stimme derer, die selbstlos, ihr eigenes Leben riskierend, in den Widerstand gegangen waren.

Neuartige Inszenierungen des Heroischen im Vergleich zu vormodernen Zeiten lassen sich – jedenfalls für die westliche Welt – auch jenseits der großen politischen Bühne beobachten. Moderne Kulturen sind Kontingenzkulturen, was bedeutet: In ihnen ist das Wissen präsent, dass alles auch anders sein *könnte*. Ein solches Kontingenzbewusstsein kann wiederum nur dann entstehen, wenn, wie bereits herausgestellt, Weltbildern und normativen Ordnungsmustern ihre selbstverständliche Geltung entzogen wird. Personalisierte heroische Angebote pluralisieren sich darüber.

Zusammenfassung

Die historisch bis in die Gegenwart reichende Präsenz von personalisierten heroischen Angeboten deutet darauf hin, dass es – begründet in der Lebensform Mensch, so wie diese *faktisch* existiert[35] – die Notwendigkeit und das Bedürfnis gibt, sich an anderen Personen orientieren zu können. Umgekehrt werden politische, soziale, gesellschaftliche und kulturelle Prozesse durch subjektivierende personalisierte heroische Angebote gesteuert. Unausweichlich werden Personen sozial adressiert – ja mehr noch: Menschen sind zu ihrer eigenen Subjektwerdung darauf verwiesen, subjektiviert zu werden. Selbst in den Phasen philosophischer Subjektreflexion, in denen das Autonomiekonzept hoch im Kurs stand, weil heteronome Bevormundungen durch Kirchen, Staat und soziale Einrichtungen nicht mehr ertragen wurden, war dies klar. An den

35 Dazu: Feige 2022.

heroischen Angeboten, die subjektivierend wirksam waren oder auch sind, lassen sich dann der jeweilige Zeitgeist und das Selbstverständnis von Menschen ablesen. Ins Politische gewendet, bedeutet dies, dass nicht das Faktum als solches bereits verdächtig ist. Dass sich immer wieder neue Vorstellungen des Heroischen ausbilden, hängt schlicht damit zusammen, dass der Mensch sich nicht selbstverständlich ist und Kultur ausbilden muss. Entscheidend ist, diesen Prozess genealogisch zu rekonstruieren und kritisch zu begleiten. Darum ist es auch gut, dass Held:innen polarisieren. Ob auf dem Feld des Politischen oder in existenzieller Hinsicht: Sie provozieren dadurch zur eigenen Stellungnahme.

Ulrich Bröckling

3 Das Subjekt als Held

»... *nichts muss die Philosophie heute stärker vermeiden als die erneute heroische Geste und den begründenden Diskurs des Meisters*.«[1]

Heroische Subjektivierung zwischen Identifikation und Projektion

Heldengeschichten und -bilder sind elementare Medien von Subjektivierungsprozessen.[2] Nicht zuletzt daraus erklärt sich ihre kulturen- und epochenübergreifende Verbreitung. Die das Selbst formende Kraft des Heroischen wirkt dabei in zwei Richtungen, die sich sowohl wechselseitig stabilisieren als auch miteinander konfligieren können: Sehr oft, wenn auch nicht immer, findet ein notorischer Heldenhunger passende Nahrung; sehr oft, wenn auch nicht immer, stoßen heroische Anrufungen auf die Bereitschaft, sich von ihnen affizieren zu lassen.

Heroismen machen Subjektivierungsangebote, die auf einen Mangel im Selbst antworten: Sie evozieren narrativ wie performativ Grandiositätsfantasmen, Autonomiewünsche, Singularitätssuggestionen, Selbstwirksamkeitserwartungen oder Tapferkeitsideale, die wiederum mit spezifischen Habitus, Geschlechterrollen und Körperschemata assoziiert sind. Das externe Ideal-Ich des verehrten Vorbilds wird dabei zum Modell und Motor des internen Ich-Ideals. So wie die Held:innen, die wir bewundern, wollen wir selbst sein – Subjektivierung als narzisstische Stimulation. Jeder Versuch, zu den Held:innen aufzuschließen, trägt allerdings den Keim der Vergeblichkeit in sich. Angesichts ihrer Übergröße fühlen wir uns klein; so zu werden wie sie, das werden wir niemals schaffen. Den Mangel, von dem wir gehofft hatten, dass sie ihn beseitigen könnten, spüren wir umso schmerzhafter. In die Bewunderung mischt sich deshalb das Ressentiment als der Impuls hinein, unsere *private heroes* zu entzaubern und sie vom Sockel zu stoßen – Subjektivierung als Heldenentsorgung. Selbsterhöhung und Selbsterniedrigung können sich allerdings auch ausbalancieren, wenn

1 Vogelmann 2022, 538.

2 In den folgenden Abschnitt sind Überlegungen eingeflossen, die der Verfasser bereits an anderer Stelle (Bröckling 2020) veröffentlicht hat.

die Verehrer:innen zwar devot zu ihrem Heros aufschauen, sich selbst aber gerade damit über all jene erheben, die sie für nicht berufen oder fähig halten, dessen Außerordentlichkeit ebenfalls zu erkennen und zu würdigen. Der verächtliche Blick nach unten entschädigt dann für die am Ego nagenden Insuffizienzgefühle, die der Blick nach oben auslöst – Subjektivierung als Anlehnung durch Absetzung und *vice versa*. Ein Beispiel dafür präsentiert der Wissenschaftshistoriker Edgar Zilsel anhand der Goetheverehrung Bettina von Arnims:

> Bettina hat nun zeitlebens sich mit dem Gedanken getragen, dem Dichter ein Denkmal zu setzen, hat selbst den Entwurf eines Goethedenkmales ausgearbeitet und die Ausführung dieses Entwurfes eifrigst betrieben. Indem sie das Andenken ihres vergötterten und auch geliebten Dichters dankbar in Stein verewigen wollte und ihren Denkmalsträumen nachhing, sah sie sich selbst im Geist als »ein Hündchen, das gewöhnlich zu Füßen hoher Männer und Helden in Stein gehauen liegt«; »darein möchte ich mich verwandeln«, schreibt sie in liebenswürdiger Naivetät. In der Tat zeigt ihr Denkmalsentwurf den Dichter, in erhabener Majestät thronend, zu seinen Füßen drei Frauengestalten: eine Psyche, eine Mignon und eine dritte – die sich zu dem Namen Bettinens auch offen bekennt. Der Wunsch des Verehrers, vor dem Helden sich zu erniedrigen, vor den Profanen sich aber zu erhöhen, ist selten naiver und deutlicher zum Ausdruck gekommen.[3]

Heroische Gestalten bedienen freilich nicht nur Nachahmungs- und Distinktionswünsche, sondern liefern auch autoritative Rollenmodelle. Sie werden strategisch eingesetzt, um Werte, Verhaltensnormen und Gefühlsregeln zu personalisieren und diese entweder anhand von triumphierenden beziehungsweise tragischen Exempla zu veranschaulichen[4] oder aber die unüberbrückbare Distanz zu solchen Projektionen zu markieren und auf solche Weise Bescheidenheits- und Gehorsamsideale zu lehren. So wie die Heldinnen und Helden, die man uns vorsetzt, sollen wir selbst werden – oder uns demütig damit abfinden, an ihre Größe niemals heranzureichen. Besonders augenfällig wird die Intention, mithilfe von heroisierten Vorbildern Subjekte zu formen, in Kinder und Jugendliche adressierenden Text- und Bildmedien (oder den entsprechenden oralen Traditionen) sowie in propagandistisch gefärbten

3 Zilsel 1990, 168-169; Zitat im Zitat: von Arnim 1835, 239.

4 Vgl. Giesen 2004.

Materialien für ein erwachsenes Publikum. Heldenpädagogik und -agitation präsentieren gleichermaßen Blaupausen für sozial erwünschtes Verhalten, für politische Mobilisierung und Disziplinierung oder für die Lösung biografischer Entwicklungsaufgaben. Der Mut ihrer Protagonisten hilft Ängste zu besiegen, ihr ungestümer Tatendrang und normativer Rigorismus weisen einen Weg aus Ambivalenzkonflikten, ihre Ungebundenheit nährt das Autonomiestreben, ihr Rebellentum ermutigt zum Aufbegehren gegen Autoritäten, ihr kämpferischer Habitus und ihre Stärke kompensieren Ohnmachtserfahrungen.

Heroisierte Leitfiguren, die idealisierte Handlungsorientierungen und Selbstbezüge für ausgewählte Gruppen oder die Allgemeinheit verkörpern, tauchen grundsätzlich in allen sozialen Feldern auf: In der Politik sind es vor allem die Herrschergestalten, über deren Tugenden und Pflichten – implizit oder explizit – gleichzeitig auch die Rollen des Untertanen oder der Staatsbürgerin definiert werden. Im Bereich des Militärischen wiederum dient das Beispiel der Kriegshelden mit ihren spezifischen Ehrvorstellungen und Loyalitätsverpflichtungen, ihrer Kampf- und Opferbereitschaft als Mobilisierungs- und Disziplinierungsinstrument, während in der Sphäre der Religion Heilige und Märtyrer:innen die Gläubigen zu hingebungsvoller Nachahmung oder devoter Verehrung anhalten sollen. In der Welt des Sports avancieren Athlet:innen mit ihrem Leistungswillen, ihrer Wettkampforientierung und ihrer virtuosen Körperbeherrschung zu Vorbildern moderner Selbstvervollkommnungsanstrengungen – und machen damit den gewöhnlichen Couch-Potatoes ein schlechtes Gewissen.[5] Die Ökonomie hat in Zeiten des Neoliberalismus die heroische Gestalt des disruptiven, findigen und risikobereiten Unternehmers zur Subjektivierungsfigur schlechthin erhoben.[6] In den kommunistischen Regimen lieferten dagegen die auf Produktivitätssteigerung und proletarische Gesinnungstreue geeichten Held:innen der Arbeit das Modell für den neuen Menschen ab.[7] Im Feld der Wissenschaft schließlich figurieren exzeptionelle Entdecker-, Erfinder- und Denkergestalten als Verkörperungen von Rationalität und Protagonisten des Neuen, während die Kunst, zumindest die westliche Kunst seit der Renaissance, dem Kult des schöpferischen Genies verpflichtet ist. Subjektivierungsangebote offerieren indes nicht nur lebende oder historische, sondern ebenso fiktionale Heldengestalten, sei es in Literatur und bildender Kunst, sei es auf der Theater- und Opernbühne

5 Vgl. Bette 2019.
6 Vgl. Bröckling 2007.
7 Vgl. Neutatz und Tibilova 2020.

oder in Film und Computerspiel. Auch Wilhelm Tell, Winnetou oder Wonder Woman vermitteln heroische Ego-Entwürfe.

Heldengeschichten und -bilder zeitigen also gegenstrebige Effekte: Sie konfrontieren die Einzelnen sowohl mit der Zumutung, dem heroischen Vorbild nachzueifern, wie sie ihnen die Chance eröffnen, sich als heroische Subjekte zu imaginieren. Sie laden ein zur Identifikation und schaffen Gelegenheiten zur Projektion. Das eine Mal geht die Richtung von außen nach innen – das Ich macht das idealisierte Bild der heroisierten Gestalt zum Modell seiner Selbstdeutung; das andere Mal geht sie von innen nach außen – in der heroisierten Gestalt erkennt das Ich ein idealisiertes Bild seiner selbst. Identifikationen wie Projektionen erzeugen Kraftfelder, sind eher Movens der Selbsttransformation als deren Ergebnis. Heroische Subjektivierung gründet vor allem in Appell und Autosuggestion.

Das Subjekt – eine heroische Form

Mit dem Wechselspiel von Heldensehnsüchten auf der einen, der autoritativen Macht heroischer Vorbilder auf der anderen Seite ist das Verhältnis von Subjektivierungsprozessen und Heroismen allerdings noch nicht umfassend beschrieben. Ein dritter Aspekt kommt hinzu: Noch vor allen Anstrengungen, die Menschen mit heroischen Anrufungen zu traktieren oder ihren Heldenhunger zu stillen, trägt schon die Form des Subjekts, so wie sie in den Sprach- und Sozialwissenschaften, im politischen Denken und vor allem in weiten Teilen der neuzeitlichen Philosophie verhandelt wird, ausgesprochen heldenhafte Züge. Auf diesen letzten Aspekt konzentrieren sich die vorliegenden Überlegungen. Mit der Frage nach den heroischen Imprägnierungen des Subjektbegriffs schließen sie zwar nicht unmittelbar an jenes Programm der Subjektivierungsforschung an, das Michel Foucault in einer seiner letzten Vorlesungen am Collège de France skizzierte, als er rückblickend eine Perspektivenverschiebung der eigenen Arbeiten konstatierte: »von der Frage nach dem Subjekt zur Analyse der Formen der Subjektivierung, und diese Formen der Subjektivierung anhand der Techniken und Technologien des Selbstverhältnisses oder […] anhand dessen zu untersuchen, was man die Pragmatik des Selbst nennen könnte«.[8] Mit Foucaults Subjektkritik und seiner Wendung zur Analyse von Sub-

8 Foucault 2009, 18. Für einen Überblick über neuere Theorien der Subjektivierung vgl. Reckwitz 2008a; Gelhard u.a. 2013.

jektivierungspraktiken teilen die folgenden Ausführungen jedoch eine Haltung problematisierender Kritik, die ausgehend von den in der Geschichte des Denkens präsentierten Lösungen – hier: der Heroisierung des Subjekts – die Probleme freizulegen versucht, die auf diese Weise bearbeitet werden sollen.[9]

Untersucht wird im Weiteren nicht, mittels welcher diskursiver Praktiken, medialer Arrangements und ästhetischer Affizierungen Einzelne oder Kollektive[10] als Held:innen angesprochen und dazu angehalten werden, heroischen Vorbildern zu folgen, beziehungsweise was sie in dieser Weise ansprech- und formbar sein lässt. Statt Heroismen in historischen oder gegenwärtigen Subjektivierungsregimen aufzuspüren, sichten die folgenden Ausführungen exemplarische philosophische Positionen seit dem 17. Jahrhundert und arbeiten heroische Stilisierungen in den Explikationen des Subjektbegriffs (oder seiner semantischen Entsprechungen) heraus. Dieser Zugang erfordert eine Lektüre, die grundlegende Merkmale des Heroischen[11] wie Handlungsmacht, Autonomie, Transgression, Agonalität und moralische Affektion als Sonden nutzt, um Heldennarrative selbst dort zu identifizieren, wo es vermeintlich um die Suche nach Gewissheit, die Entwicklung des Selbstbewusstseins oder die Verantwortung für das eigene Leben geht. Eine solche Lektüre ist nicht hermeneutisch; sie fragt weder nach den Sinnhorizonten der Autor:innen noch zielt sie auf eine theoretische Rekonstruktion und historische Situierung der subjektphilosophischen Entwürfe ab. Sie liest die Texte vielmehr symptomatisch und richtet ihr Augenmerk insbesondere auf Metaphern, Exempla und narrative Dramatisierungen, um so aufzuzeigen, auf welche Weise welches Heldenmodell in die Denkformen des Subjekts eingelassen ist. Nachgezeichnet wird auf diese Weise unter anderem, wie René Descartes, Johann Gottlieb Fichte und Jean-Paul Sartre das Subjekt mit heroischen Attributen versehen, während Alexandre Kojève zunächst die Konstitution des Subjekts an den heldenhaften Kampf auf Leben und Tod und die heroische Überwindung von Widerständen durch Arbeit bindet, um später das Posthistoire auszurufen und den Heroenstatus des Subjekts postheroisch zu depotenzieren.

Abschließend werden Foucaults Subjektkritik und seine Wendung zur Analyse von Subjektivierungspraktiken, die als Orientierung für den Durchgang durch die subjektphilosophischen Positionen gedient

9 Vgl. Foucault 2005c, 732-733.
10 Vgl. Alkemeyer u.a. 2018.
11 Vgl. dazu Bröckling 2020, 19-75; Schlechtriemen 2018.

hatten, selbst zum Gegenstand der Untersuchung. Hier lassen sich, so die These, Denkmöglichkeiten erschließen, um jene Fragen zu stellen, für die das Subjekt eine Antwort darstellen sollte, ohne zugleich nach Heldenfiguren zu rufen.

Was für die Semantiken des Heroischen gilt, trifft noch in stärkerem Maße auf die des Subjekts zu: Sie sind keinesfalls eindeutig und fransen aus. Der Begriff des Subjekts überschneidet sich vielfältig mit jenen des Ichs, des Selbst und vor allem mit jenen des Individuums und der Person.[12] Das grammatikalische Subjekt ist ein anderes als das der Existenzphilosophie und dessen Verfasstheit unterscheidet sich wiederum von Karl Marx' Bestimmung des Werts als »automatisches Subjekt« kapitalistischer Vergesellschaftung[13] oder der emphatischen Aufladung von Subjektorientierung in der Arbeitssoziologie, Psychotherapie oder Didaktik.[14] Die ungarische Philosophin Ágnes Heller hat 1993 mit ironischem Unterton die vielfältigen Begriffsverwendungen aufgeschlüsselt:

> In den gegenwärtigen französischen und deutschen Debatten hat der Terminus ›Subjekt‹ folgende Bedeutungen angenommen: Standpunkt; Individuum; das ›Subjekt‹ der Biographie; das hermeneutische Subjekt (das Bedeutung konstituierende Subjekt); das kennenlernende Subjekt (Erkenntnissubjekt); das Subjekt des Wissens; das politische Subjekt (sowohl als Subjectum wie auch als Subjectus); das moralische Subjekt; Persönlichkeit; Selbst; das monozentrische Selbst; Ego; der Mensch; Selbstbewußtsein; Selbstreflexivität; Subjekt als Wille; Subjekt als Souveränität; oder einfach das Personalpronomen ›ich‹. Außerdem schließt ›Subjekt‹ sowohl alle Fälle der nichtindividuellen,

12 Vgl. Frank 1988; Stekeler-Weithofer 2019. Frank (1988, 9) spricht »von *Subjekten* als von *allgemeinen*, von *Personen* als von *besonderen* und von *Individuen* als von *einzelnen Selbstbewußtseinen*«. Stekeler-Weithofer (2019, 164-165) argumentiert anthropologisch und bindet den Subjektstatus an die Handlungsfähigkeit: »Als animalische Wesen sind wir Menschen schon von Geburt her Subjekte. Wir brauchen unsere Subjektivität also nicht eigens auszubilden. Sie ist uns vorgegeben. Aber zu Personen müssen wir uns erst *bilden*. […] *Ich bin Subjekt*, indem ich die *Rolle* eines *Ausführenden* einer möglichen Handlung *performativ übernehme*, schlichter gesagt, etwas handelnd tue. Ich bin so Sprecher oder Hörer, Teilnehmer an einem Spiel oder Handelnder in einer Arbeitsteilung. Individuum bin ich auf der Grundlage meines Leibes, der, wie die Körper von (höheren) Tieren, bekanntermaßen nicht in zwei Teile geteilt werden kann, ohne dass mindestens einer nicht weiterlebt.«

13 Marx 1984, 169.

14 Vgl. exemplarisch Bauer 2017; Langfeldt 2009; Lucke 1997.

> unpersönlichen Subjekte ein, wie zum Beispiel das Kantsche transzendentale Subjekt, den Hegelianischen Weltgeist oder Fichtes Ich, wie auch alle persönlichen Subjekte, welche nicht menschlich sind, wie zum Beispiel Gott, und schließlich alle universellen Subjekte wie Geschichte, Humanismus, Recht, Kunst und so weiter. Schließlich soll das, was über das ›Subjekt‹ ausgesagt wird, auch für ›subjektiv‹, ›Subjektivität‹ und ›Subjektivismus‹ gelten.[15]

Angesichts solcher Polysemie fällt es schwer, das ›Subjekt‹ nicht für einen leeren Signifikanten zu halten. Auffällig ist allerdings, dass in den von Heller angesprochenen Debatten sich der paradoxe Doppelsinn des Begriffs ›Subjekt‹, der einerseits das Unterworfene, andererseits das Zugrundeliegende bezeichnet, weitgehend in Richtung des Letzteren aufgelöst hat – eine Verschiebung, die sich im philosophischen Diskurs bereits bis auf die Zeit zwischen Descartes und Leibniz zurückverfolgen lässt.[16] Spätestens seit Kant wurde das Subjekt dann ausgehend von der »Grundbedeutung der Selbstbezüglichkeit allen Wahrnehmens, Denkens und Handelns […] sukzessive mit weiteren Bedeutungen – wie zum Beispiel ›Freiheit‹, ›Selbsttätigkeit‹ und ›Selbstbestimmung‹ – aufgeladen und schließlich ebenso mit ›Autonomie‹ wie auch ›Selbigkeit‹ beziehungsweise ›Identität‹ in einen engen Zusammenhang gebracht«.[17] Dergestalt erhöht, avancierte es »zugleich zur Schlüsselfigur der modernen, politischen, ökonomischen, ästhetischen und religiösen Emanzipationsbewegungen«.[18] Ein souveränes Subjekt, also unabhängig und vor allem unermüdlich tätig zu sein, das entsprach dem Selbstbild des aufsteigenden Bürgertums.

Als gemeinsamer Bezugspunkt der disparaten Bedeutungsfelder lässt sich eine Klammer zwischen Subjektstatus und Zuschreibung von Agency festhalten. Gerade diese Privilegierung der aktivischen gegenüber der pathischen Dimension macht das Subjekt als Form anschlussfähig für heroische Einschreibungen.[19] Besonders augenfällig wird die

15 Heller 1993, 623.
16 Vgl. Kible u.a. 1998.
17 Ricken 2020, 22.
18 Reckwitz 2008b, 75.
19 Albrecht Koschorke (2012, 79) weist darauf hin, dass diese Gleichsetzung von Subjekt und Akteur bereits in der sprachlichen Struktur angelegt ist: So werden in vielen Sprachen »*plot* und ›Handlung‹ – als Tun von Akteuren – mit demselben Wort bezeichnet« und die Vermutung liegt nahe, »dass Erzählungen grammatikalische Dispositionen, in diesem Fall: die Subjekt-Prädikat-Struktur indoeuropäischer Sprachen, auf semantischer Ebene durchspielen und in narrative Größenverhältnis-

heroenaffine Akteurszentrierung in der politischen Philosophie, wo das handelnde Subjekt zugleich als machtausübendes und kämpferisches Subjekt auf der öffentlichen Bühne erscheint. Für den Philosophen Volker Gerhardt etwa zeichnet sich ein personal gedachtes politisches Subjekt *erstens* durch »eine Aktivierung von Handlungserwartungen« aus, mit der es »sich selbst als personifizierte Garantie für Problemlösungen überhaupt« empfiehlt, was mit Fug und Recht als Heldendefinition aus dem Geist des Pragmatismus gelten kann. Weil es auf Macht in Form von Herrschaft, Zustimmungsbereitschaft und Gefolgschaft angewiesen ist, fordert das politische Subjekt *zweitens* in allem, was es tut, »die Bereitschaft zur Mitwirkung«. *Drittens* handelt es nicht in eigenem Namen, sondern präsentiert sich als Stellvertreter, der »seinem Wesen nach ein Mandatar anderer Ansprüche [ist], auch dort, wo er nicht ausdrücklich im Auftrag einer Versammlung, einer Wählerschaft oder eines Volkes handelt«. Politisch wird dieser Anspruch auf Repräsentation *viertens* erst dadurch, dass er sich »im Zeichen einer Identifikation mit dem Ganzen« vollzieht. Aus der eingeforderten und zugeschriebenen Anwaltschaft ergibt sich *fünftens* ein »Leitungs- und Führungsanspruch«; Politiker:innen agieren »in jedem Fall als eine steuernde Instanz«. *Sechstens* schließlich legitimieren sie ihre Machtausübung normativ, indem sie »als Exponent[en] einer bestehenden oder einer künftigen Ordnung« auftreten.[20] Auch wenn die von Gerhardt aufgerufenen Aspekte der Steuerungsmacht, des Führer-Gefolgschafts-Verhältnisses und der Ordnungsrepräsentanz nicht zwingend heroisch imprägniert sind und die transgressiven wie die tragischen Dimensionen des Heroischen in seinem Katalog fehlen, so weist die von ihm skizzierte idealtypische Subjektform des Politikers beziehungsweise der Politikerin zweifellos eine große Nähe zum Modell des Helden auf, hier des demokratisch gedachten Herrscherhelden.

In ähnlicher Weise argumentiert Hannah Arendt, die allerdings die heroische Agency des politischen Subjekts als narrative Akteursfiktion auffasst. Arendt macht darauf aufmerksam, dass eine Instanz, welche die Geschicke des menschlichen Zusammenlebens lenkt, jenseits metaphysischer Spekulationen nur in Gestalt eines individuellen oder kollektiven Heros vorstellbar ist, dessen Geschichte ein:e Autor:in erzählt. Nur als retrospektive Narration lässt sich jene sinnhafte Kohärenz konstruieren,

se hochkopieren. Was immer in die Position eines grammatikalischen Satzsubjekts rückt, kann in einem narrativen Syntagma die Heldenrolle einnehmen.«

20 Gerhardt 1987, 210-215.

die der Vorstellung eines handelnden Akteurs eigen ist, dem historischen Prozess selbst jedoch abgeht:

> Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt und der wir nicht entkommen, solange wir am Leben sind, weist weder auf einen sichtbaren noch einen unsichtbaren Verfasser hin, weil sie überhaupt nicht verfaßt ist. Der einzige Jemand, den sie enthüllt, ist und bleibt der Held der Geschichte, dessen Wer sich nur im Moment des Erzählbaren und daher ex post facto in seiner Greifbarkeit und Bedeutungsfülle darstellt, die der ungreifbar flüchtigen und doch unverwechselbaren Person durch Handeln und Sprechen einer Mitwelt gegenwärtig ist.[21]

Indem Arendt das politische Subjekt heroisiert, plädiert sie zugleich für ein ernüchtertes Konzept des Heroismus, von dem das politische Handeln und Sprechen nicht abgetrennt werden können und das umgekehrt den Heroismus im politischen Handeln und Sprechen selbst und ausschließlich darin verankert.[22] Politisch wiederum sind, so Arendt, Handeln und Sprechen nur insofern, als sie sich im Interaktionsmodus des Miteinander vollziehen. Zum Helden oder zur Heldin wird das Subjekt, das in die Öffentlichkeit tritt, sich anderen aussetzt, um in der Kooperation mit ihnen etwas Neues anfangen zu lassen:

> Der Mut, den wir heute als unerläßlich für einen Helden empfinden, gehört bereits, auch wenn er kein heroischer Mut in unserem Sinne ist, zum Handeln und Sprechen als solchen, nämlich zu der Initiative, die wir ergreifen müssen, um uns auf irgendeine Weise in die Welt einzuschalten und in ihr die uns eigene Geschichte zu beginnen. Dieser Mut entspringt keineswegs notwendigerweise oder primär der Bereitschaft, für ein Getanes die Konsequenzen auf sich zu nehmen; des Mutes und sogar einer gewissen Kühnheit bedarf es bereits, wenn einer sich entschließt, die Schwelle seines Hauses, den Privatbereich der Verborgenheit, zu überschreiten, um zu zeigen, wer er eigentlich ist, also sich selbst zu exponieren.[23]

21 Arendt 1981, 178.
22 Abensour 1989, 67.
23 Arendt 1981, 178-179.

Descartes: das Cogito auf Heldenreise

Bestimmt Arendt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Subjektwerdung als heroischen Prozess gemeinsamer, das heißt intersubjektiver Welterschließung und -gestaltung, so verläuft die Bewegung der neuzeitlichen Subjektphilosophie in die entgegengesetzte Richtung. Sie schreibt die Bildungsgeschichte des Selbstbewusstseins aus der Perspektive eines Icherzählers. René Descartes schickt das Ego auf eine Abenteuerfahrt, während derer es sich Schritt für Schritt von empirischer Erfahrung loslöst, um auf dem Wege radikalen Zweifels schließlich in der reinen Immanenz des Bewusstseins Klarheit und Gewissheit über seine Existenz wie diejenige der äußeren Welt zu erlangen. Descartes' zweifelnder Heros ist ein unbeirrbarer Wahrheitssucher, der allein auf sich gestellt ohne Anlehnung an äußere Autoritäten die trügerische Sphäre sinnlicher Wahrnehmungen hinter sich lässt und schließlich einzig im Cogito einen Haltepunkt seiner Selbstbefragung findet. Wie Joseph Campbells »Monomythos« der Heldenreise[24] entspricht auch die narrative Grundstruktur der *Meditationes* einem *rite de passage*: Es handelt sich um eine vom Autoren-Ich vollzogene, den Leser:innen zum Nachvollzug präsentierte »Übung, der sich das meditierende Subjekt als einer Prüfung unterzieht, wodurch das Subjekt nach und nach verwandelt wird und sich als Subjekt von Ansichten am Ende qualifiziert erweist, ein Subjekt der Gewissheit zu sein«.[25] Der Preis dieser heroischen Selbsttransformation ist Selbstabschließung: Descartes' denkendes Ego kappt alle Beziehungen zur Mit- und Umwelt, es abstrahiert von seiner Leiblichkeit, ignoriert die materiellen Voraussetzungen seiner Existenz ebenso wie seine sozialen Verflechtungen, es blendet die Gebundenheit seines Denkens an die Sprache aus und seine Praxis erschöpft sich darin, im Winterrock am Kamin sitzend[26] den eigenen Gedanken nachzugehen. Kurzum, es purifiziert sich, mit Norbert Elias gesprochen, zum »*homo clausus*«, der sich hinter einer unsichtbaren Mauer verschanzt, »die das eigene ›Innen‹ von allen Menschen und Dingen ›draußen‹ absperrt«.[27] Der philosophische Heros der *Meditationes* ist vor allem eine einsame Gestalt.

24 Vgl. Campbell 1953. Zu Campbells mythischem Gnostizismus (und dessen antisemitischen Grundierung) vgl. Gill 1989; Segal 1992.

25 Foucault 2002, 362.

26 Descartes 1960, 16.

27 Elias 1939, LXII; LXVI. Zu Elias' Descartes-Deutung vgl. auch Elias 1987.

Fichte: das Ich als Gründerheld

Johann Gottlieb Fichte radikalisiert Descartes' Heroisierung des Selbstbewusstseins, indem er nicht dabei stehen bleibt, das Ich als letzte Instanz unbezweifelbarer Erkenntnis zu identifizieren, sondern die Selbstkonstitution des – transzendentalen, nicht empirischen – Ichs zum Fundament seines philosophischen Systems macht. Descartes' Übungen des Zweifelns erzählen vom einsamen Aufbruch ihres Protagonisten aus der vertrauten Welt des Common Sense; Fichtes *Wissenschaftslehre* huldigt dagegen dem Typus des souveränen Gründerhelden. Auch hier beruht das heroische Narrativ auf radikaler Abstraktion: Das transzendentale Ich, das sich in freier »Thathandlung« selbst als »absolutes Subject« inauguriert, *ist*, indem es *sich setzt*, und *setzt sich*, indem es *ist*.[28]

Fichte deduziert diesen »ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz« aus der für jedermann einsichtigen Logik des A = A. Um die Identität zwischen A als Subjekt und A als Prädikat der Aussage behaupten zu können, muss ein Ich vorausgesetzt werden, welches den Zusammenhang zwischen beiden herstellt. Wenn aber der Zusammenhang zwischen Subjekt (A) und Prädikat (A) die Instanz des urteilenden Ichs erfordert, dann gilt dasselbe auch für seine beiden Elemente. Daraus folgt, dass »vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt« sein muss: »[A]lles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts«.[29] Der Absolutismus des Selbstbewusstseins ist unbedingt, weshalb der Grundsatz weder begründet noch abgeleitet werden kann. Die Setzung *Ich bin* ist keine Tat*sache*, sondern eine Tat*handlung*, »zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird«.[30] Der zweite Grundsatz der *Wissenschaftslehre*, der besagt, dass das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, wie der dritte, der die wechselseitige Einschränkung von Ich und Nicht-Ich postuliert, relativieren keinesfalls die egologische Konstruktion, verweisen doch Negation wie Limitierung zurück auf die ursprüngliche Setzung.

Fichtes Akt der souveränen Selbstkonstitution braucht das Nicht-Ich, doch ist das Verhältnis des Ichs zu seinem Gegenüber paranoider Natur: Der »Trieb nach Identität, nach völliger Uebereinstimmung mit sich selbst«[31] verlangt danach, die Mannigfaltigkeit des Nicht-Ichs dem Ich

28 Fichte 1845a, 96-97.
29 Fichte 1845a, 95; 99.
30 Fichte 1845a, 96.
31 Fichte 1845b, 304.

entweder anzuverwandeln oder abzuspalten. Die Dinge außer uns, von denen wir als empirische Wesen abhängig sind, stellen die Souveränität des reinen Ichs infrage. Dieses muss deshalb beständig danach streben, »alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem Gesetze es zu beherrschen«,[32] ohne diesen heroischen Anspruch jemals vollständig einlösen zu können, was freilich auch gar nicht wünschenswert wäre, weil damit das Streben erlöschen müsste.

Fichte leugnet in seinem Ausgang von der autopoietischen Tathandlung einer sich selbst setzenden Subjektivität keinesfalls die Gesellschaftlichkeit des Menschen, dessen Trieb »auf Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung, gegenseitiges Geben und Nehmen, gegenseitiges Leiden und Thun«, mit anderen Worten »nicht auf *Subordination*, wie in der Körperwelt, sondern […] auf *Coordination*« ausgehe.[33] Allerdings projiziert er das egologische Modell auf die Gesellschaft und verpflichtet diese ebenfalls auf den Fluchtpunkt unbedingter Identität. Die Vervollkommnung des Menschen im Singular verlangt demnach die der Menschheit als ganzer – und umgekehrt. Initiale Setzung und Telos, Individual- und Kollektivsubjektivität fallen zusammen. Könnten die einzelnen Menschen »ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subject«.[34]

Entscheidend ist auch hier das unablässige Streben, nicht das Ankommen. Der Einzelne kann sicher sein, dass selbst der Tod sein Werk nicht aufhalten kann, weil er sich als Teil der Selbstsetzung des Menschheitssubjekts begreifen darf. Wie alle wahren Helden ist das Ich unsterblich. Entsprechend pathetisch die Tonlage des »Napoleon[s] der Philosophie«, wie Heinrich Heine Fichte nannte:[35]

> Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und

32 Fichte 1845b, 299.

33 Fichte 1845b, 308.

34 Fichte 1845b, 310.

35 Heine 1968a, 20. An anderer Stelle erläutert Heine seinen Vergleich: »Napoleon und Fichte repräsentieren das große unerbittliche Ich, bei welchem Gedanke und Tat eins sind, und die kolossalen Gebäude, welche beide zu konstruieren wissen, zeugen von einem kolossalen Willen. Aber durch die Schrankenlosigkeit dieses Willens gehen jene Gebäude gleich wieder zu Grunde, und die Wissenschaftslehre, wie das Kaiserreich, zerfallen und verschwinden eben so schnell, wie sie entstanden« (Heine 1968b, 137).

> du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, – schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.[36]

Mit Fichtes heroischer Herleitung des absoluten Subjekts qua Tathandlung korrespondiert sein nicht minder heroischer Dezisionismus in der Wahl zwischen Subjekt oder Objekt als Ausgangspunkt des Philosophierens – für ihn keine theoretische, sondern eine Charakterfrage: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt […] davon ab, was für ein Mensch man sei.«[37] Vor die Alternative gestellt, entweder idealistisch Erkenntnis vom Subjekt her zu denken oder aber umgekehrt vom Vorrang des Objekts auszugehen – diese Position nennt Fichte dogmatisch –, entscheidet er sich leidenschaftlich für Ersteres. Bemerkenswert ist die Begründung: Fichte unterscheidet »zwei Stufen der Menschheit« beziehungsweise »zwei Hauptgattungen von Menschen«. Auf der einen, der niedrigeren Stufe stehen jene, »die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und Selbstständigkeit erhoben haben«. Alles, was diese Menschen geworden sind, verdanken sie der Außenwelt; sie sind selbst »nur ein Product der Dinge« und auf diese als Stützen angewiesen. Anders diejenigen auf der höheren Stufe:

> Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, – und man wird dies nur dadurch, dass man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht, – der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, welches er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich ist unmittelbar.[38]

Kurz: Starke Denker wählen starke Philosophien, starke Philosophien brauchen starke Denker. Die philosophische Heroisierung des Subjekts impliziert – bei Fichte wie schon bei Descartes – auch eine Selbst-

36 Fichte 1845b, 323.
37 Fichte 1845c, 434.
38 Fichte 1845c, 433-434.

heroisierung und, verbunden damit, eine Selbstaffizierung jener, die sie betreiben. Ein absolutes Subjekt zu denken, verleiht dem empirischen Subjekt des Denkers eine Intensität und Größe, die seinen Narzissmus kitzelt und allemal anziehender wirkt als objektivistische Dezentrierungen. Affektiv aufgeladen sind auch die Seitenhiebe auf – namentlich nicht genannte – philosophische Kontrahenten, die Fichte nicht nur argumentativ zu widerlegen sucht, sondern auch persönlich abwertet, indem er die eigene Philosophie zum Vitalitätsnachweis verklärt und die ihre als Ausdruck von Schwäche disqualifiziert. »Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter«, höhnt er, »wird sich nie zum Idealismus erheben.«[39] Schlaffheit, die sich nicht erheben kann – aus Fichtes Metaphorik spricht eine Männerfantasie, die philosophische Potenzprotzerei mit Abhängigkeitsverleugnung[40] kurzschließt. Ein Ich, das sich ohne Zutun anderer aus sich selbst heraus setzt – heroischer lässt sich Selbstwirksamkeit, die zum Synonym für Autonomie avanciert, kaum fassen. Was Fichte als erkenntnistheoretisches Axiom präsentiert, ist keinesfalls bruchlos in ein psychologisches Idealbild der eigenen Person zu überführen, aber – das enthüllen seine charakterologischen Invektiven – eben auch nicht gänzlich davon abzulösen. Wer das transzendentale Subjekt zum Helden macht, will selbst einer sein.

Sartre I: Heroismus der Dezision

Wie das fichtesche Ich, das sein Heldentum im souveränen Akt der Selbstsetzung unter Beweis stellt, so findet auch das existenzialistische Subjekt, das Jean-Paul Sartre anderthalb Jahrhunderte später beschreibt, seinen Fluchtpunkt in einer heroischen Anrufung: Zur Freiheit verurteilt, muss der sartresche Mensch in jedem Moment die eigene Geworfenheit, die absolute Grundlosigkeit seines Daseins, tätig ergreifen und sich selbst entwerfen. Kein äußerer Zwang kann ihn, solange er lebt, dieser Bestimmung entheben. Seine Freiheit realisiert er im Akt der Wahl, in der Entscheidung, handelnd die gegebene Situation zu verändern. Freiheit ist insofern eine negierende Kraft: »[S]ie ist ein ständiges Der-Kontingenz-Entgehen, sie ist Verinnerung, Nichtung und Subjektivierung der Kontingenz, die, auf diese Weise modifiziert, gänzlich in die

39 Fichte 1845c, 434.
40 Diesen Begriff übernehme ich von Hoppe 2022.

Grundlosigkeit der Wahl übergeht«.[41] Heroisch imprägniert erscheint hier nicht allein die anthropologische Fundierung einer Dezision »ohne Stützpunkt, die sich ihre Motive selbst diktiert«,[42] sondern auch die damit einhergehende totale Responsibilisierung. Wenn jeder Mensch alles, was er tut, in einem radikalen Sinne frei wählt, sind ihm all seine Entscheidungen auch ohne jede Einschränkung zuzurechnen.

Diese unentrinnbare Verantwortung beschränkt sich obendrein keineswegs auf die eigene Existenz, sie erstreckt sich vielmehr auf die gesamte Gattung. Was immer jemand tut oder lässt, er oder sie macht sich damit zum – guten oder schlechten – Vorbild für alle anderen. Wenn ich heirate, »so binde ich dadurch nicht nur mich selber, sondern verpflichte die ganze Menschheit auf den Weg der Monogamie«;[43] wenn ich meiner Einberufung Folge leiste und in den Krieg ziehe, statt mich durch Fahnenflucht oder Selbstmord zu entziehen, bin ich »ebenso tief für den Krieg verantwortlich, als wenn ich ihn selbst erklärt hätte«.[44] Zwar nötigt mich nichts dazu, meinerseits dem Beispiel eines anderen zu folgen, umgekehrt aber »bin ich in jedem Augenblick gezwungen, beispielhafte Handlungen zu vollführen«, postuliert Sartre in Adaption der Logik des kantschen Kategorischen Imperativs:

> Alles geschieht so, wie wenn die ganze Menschheit in bezug auf jeden Menschen die Augen darauf gerichtet hätte, was er tut, und sich, was er tut, zur Regel nehmen würde. Und jeder Mensch muß sich sagen: Bin ich wirklich der, welcher das Recht hat, auf solche Weise zu handeln, daß die Menschheit sich meine Taten zur Regel nimmt?[45]

Eine solche Selbst- als Allverantwortung erzeugt unweigerlich Angst. Ihr kann sich das Subjekt des sartreschen Existenzialismus entweder

41 Sartre 1991, 830. Vgl. dazu Peter Bürgers (1998, 231) Charakterisierung von Sartres heroischer Bewusstseinsphilosophie: »Mit Sartre hat das cartesianische Ich gewissermaßen sein Ziel erreicht. […] Angstfrei geht es durch die Welt, weil es sich immer voraus ist, am Ort des von ihm entworfenen Entwurfs. Es hat die Unmittelbarkeit zum Verschwinden gebracht, nicht, indem es sie nachträglich als Resultat von Vermittlung denkt, sondern ein für allemal, indem es sich als reines Bewußtsein bestimmt, als Fähigkeit, es zu negieren. – So scheint es, doch vielleicht ist auch das selbstbewußte Ich Sartres nur auf der Flucht vor der eigenen Angst, die es nicht wahrhaben will.«

42 Sartre 1991, 829.

43 Sartre 1986, 13.

44 Sartre 1991, 953.

45 Sartre 1986, 14.

heroisch stellen oder es schiebt sie feige beiseite. Sartre unterscheidet zwischen Furcht und Angst und bestimmt erstere als Reaktion auf äußere Gefährdungen, während sich die zweite auf das sich ängstigende Subjekt selbst richtet. Einmal mehr erläutert er das von ihm ins Auge gefasste Phänomen mit einem Beispiel aus der Welt des Krieges:

> Die Artillerievorbereitung, die dem Angriff vorausgeht, kann bei dem Soldaten, der dem Beschuß ausgesetzt ist, Furcht hervorrufen, aber die Angst beginnt bei ihm, wenn er das Verhalten vorauszusehen versucht, das er dem Beschuß entgegensetzt, wenn er sich fragt, ob er ›durchhalten‹ können wird.[46]

Mutig zu sein, bedeutet demnach keineswegs, Großtaten zu vollbringen, sondern den Kampf mit der eigenen Angst zu bestehen. Heldentum – ein agonales, wenn nicht wiederum paranoides Selbstverhältnis, das seinen Gegenspieler in sich selbst findet und keines Publikums bedarf. Sartres heroisches Subjekt ist in einem Zirkel gefangen: Aus der existenziellen Nötigung zur freien Wahl resultiert seine Angst, vor dem selbst gesetzten, grenzenlosen Verantwortungsanspruch zu versagen. Umgekehrt erfährt der Einzelne nur in der Auseinandersetzung mit seiner Angst jene existenzielle Freiheit, die es ihm überhaupt ermöglicht, Verantwortung für sich und die Welt zu übernehmen. Das faktisch Gegebene, der »Widrigkeitskoeffizient der Dinge«,[47] schränkt seine Freiheit nicht ein, sondern ist deren Bedingung. Die Situation, die der Einzelne vorfindet, enthüllt sich ihm allein im Licht des Ziels, sie handelnd zu verändern.

Heroische Anrufungen tendieren generell dazu, ihre Adressat:innen zu überfordern. Für Sartres Subjektphilosophie gilt das in besonderem Maße. Sein Imperativ, sich entwerfen zu müssen, ist so angelegt, dass sich niemand ihm entziehen und keiner ihm genügen kann. Auf dieser paradoxen (mit Sartre gesprochen: absurden) Kondition beruht ihr appellativer Charakter, der die Unbedingtheit der Verpflichtung in nichts anderem gegründet sein lässt als in der freien Entscheidung, sie auf sich zu nehmen. Paradoxien sind logisch nicht aufzulösen, deshalb prozessieren sie als Probleme, die immer neue und immer wieder neu scheiternde Lösungsanstrengungen in Gang setzen. In diesem Sinne ist Existenzialismus eine unmögliche Operation und gerade deshalb ein heroisches Subjektivierungsprogramm im eminenten Sinne. Ohne *victim blaming* geht eine solche, auf Lebensdauer gestellte Selbstpro-

46 Sartre 1943, 92.
47 Sartre 1943, 833.

grammierung freilich nicht ab. Um der Anrufung Nachdruck zu verleihen, spitzt Sartre sie – abermals am Beispiel des Kriegs – auf geradezu monströse Weise zu:

> Gewiß, andere haben ihn erklärt, und man wäre vielleicht versucht, mich als bloßen Komplizen zu betrachten. Aber dieser Begriff der Komplizenschaft hat nur einen juristischen Sinn; hier hält er nicht stand; denn es hat *von mir* abgehangen, daß für mich und durch mich dieser Krieg nicht existiert, und ich habe entschieden, daß er existiert.[48]

Oder noch drastischer: »Man hat den Krieg, den man verdient.«[49] Solche Sätze – 1943 veröffentlicht – sind schwer erträglich, allerdings sucht Sartre ganz offensichtlich die Intensität einer derartigen Unerträglichkeit. Rückblickend betont er die Zeitgebundenheit seines Denkens und deutet das Freiheits- und Verantwortungspathos vor dem Hintergrund der damaligen Situation:

> Die Erfahrung des Krieges war für mich, wie für alle, die daran teilgenommen haben, die Erfahrung des Heldentums. Natürlich nicht meines eigenen Heldentums – ich habe nur einige Koffer getragen. Aber der Widerstandskämpfer, der gefangengenommen und gefoltert wurde, war für uns zum Mythos geworden. […] Ein Mensch wird gefoltert: Was wird er tun? Wird er sprechen, oder wird er schweigen? Das verstehe ich unter der Erfahrung des Heldentums, die eine falsche Erfahrung ist. Nach dem Krieg kam dann die echte Erfahrung: die Erfahrung der *Gesellschaft*. Ich glaube allerdings, daß für mich der Mythos des Heldentums eine notwendige Etappe war. Das heißt, der egoistische Vorkriegsindividualist mehr oder weniger Stendhalscher Prägung mußte gegen seinen Willen in die geschichtliche Wirklichkeit gestoßen werden, gleichzeitig aber gerade noch ja oder nein sagen können, damit er dann an die unentwirrbaren Probleme der Nachkriegszeit als jemand herangehen konnte, der ausschließlich durch seine gesellschaftliche Existenz bedingt ist, aber immer noch genügend Entscheidungsmöglichkeiten hat, um dieses Bedingtsein auf sich zu nehmen und dafür verantwortlich sein zu können.[50]

48 Sartre 1991, 952.
49 Sartre 1991, 953.
50 Sartre 1971a, 12-13.

Sartre II: der revolutionäre Intellektuelle als Held

Sartre reflektiert hier nicht allein die Erfahrung der Résistance, sondern auch seine Hinwendung zum Marxismus, die ihn in der Folge veranlasste, das Freiheitspathos herunterzuschrauben und das Verhältnis zwischen gesellschaftlichem Sein und menschlicher Subjektivität neu zu denken, ohne allerdings einem historischen Determinismus das Wort zu reden. Die Einzelnen sind für ihn zwar durch und durch Produkt der geschichtlichen Verhältnisse, zugleich hält er jedoch daran fest, dass sie die Objektivität ihrer Situation subjektiv erfahren, indem sie diese handelnd in Richtung auf eine neue Objektivität überschreiten. Dem Existenzialismus kommt in dieser dialektischen Bewegung die Aufgabe zu, die Spezifität des historischen Ereignisses und die je besondere Rolle herauszuarbeiten, welche die Einzelnen darin spielen. Eine Vermittlungsfunktion nimmt die als Kampfgemeinschaft gedachte Gruppe ein:

> Durch das Individuum kommt die Gruppe zu sich selbst und erkennt sich ebensosehr in der dem Leben eigenen Undurchschaubarkeit wie in der Allgemeinheit ihres Kampfes. Oder besser: diese Allgemeinheit nimmt Aussehen, Gestalt und Stimme der Führer an, die die Gruppe sich gegeben hat; so ist das Ereignis selbst, obgleich es ein kollektives Funktionsgefüge darstellt, mehr oder weniger durch individuelle Züge gezeichnet; die Personen spiegeln sich in dem Maße darin, wie die Kampfbedingungen und Gruppenstrukturen es dem Individuum erlauben, persönlich ins Spiel zu treten.[51]

Bestimmte Situationen heben Einzelne aus dem Kollektiv heraus, das diese Führergestalten wiederum verkörpern und prägen. Die Dialektik der Personalisierung, die Sartre hier umreißt, muss nicht zwingend auf Heldenproduktion hinauslaufen, aber heroische beziehungsweise heroisierbare Selbstentwürfe Einzelner bleiben für ihn unverzichtbar. Sie stärken den Zusammenhalt und die Entschlossenheit der Gruppe.

Heroisch in diesem Sinne ist auch das Bild des revolutionären Intellektuellen, mit dem Sartre nicht zuletzt ein Porträt seiner selbst zeichnet. Der Intellektuelle ist dadurch charakterisiert, dass er den Antagonismus zwischen den Ideologien der Klassengesellschaft, welche die Partikularität von Herrschaft verschleiern, und der Allgemeingültigkeit der Vernunft offenlegt und diesen Antagonismus »in sich und damit über-

51 Sartre 1964, 104-105.

all« bekämpft.[52] Sein theoretischer Einsatz drängt auf Übergang in die Praxis. Wie für Marx das Proletariat als die im Kapitalismus am meisten benachteiligte Klasse dazu berufen ist, die Klassenspaltung revolutionär zu überwinden und das gesellschaftliche Allgemeine zu verwirklichen, so wird der sartresche Intellektuelle, indem er seinen eigenen Widerspruch artikuliert, »in die ungünstigsten Positionen versetzt […], denn im Prinzip liegt gerade da die Allgemeingültigkeit«.[53] Ohne Opferbereitschaft, zumindest in Gestalt des Klassenverrats an seiner bürgerlichen Herkunft, kann er seiner Mission nicht gerecht werden.

Rationalität und Radikalität sind die maßgeblichen Kriterien zur Bestimmung wie zur Beurteilung seiner Tätigkeit. Der Intellektuelle befindet sich daher im heroischen Dauereinsatz gegen Irrationalität und Kompromisslertum. Um ein Beispiel zu geben: Er stellt sich entschlossen auf die »Seite derer, die unter dem Rassismus leiden, und er kann ihnen zunächst nur helfen, indem er eine rationale Kritik des Rassismus durchführt, der in ihm selbst und in den anderen steckt«. Ebenso wird er sich jedes Mal, »wenn es im Bereich der politischen Parteien oder Formationen eine Wahl zu treffen gilt,« für die radikalste Position entscheiden, »um die Allgemeinheit wiederzufinden«.[54] Der Gefahr eines voluntaristischen Linksradikalismus begegnet er durch seine doppelte Verpflichtung einerseits zur Disziplin gegenüber der politischen Organisation, andererseits zur Bindung an die Wahrheit und damit zur Kritik. Mit anderen Worten: Er ist loyaler Parteisoldat (bzw. loyales Mitglied einer militanten Gruppe) und unbeirrbarer Dissident in einer Person – ein tragischer Held, der die gegenstrebigen Anforderungen nicht sorgsam ausbalanciert, sondern sich ihrer Unversöhntheit aussetzt, stets in Gefahr, entweder als Renegat verfemt oder sich selbst gegenüber unwahrhaftig zu werden. Ihm ist klar, dass er sich schuldig machen wird, ohne deshalb sein Engagement einzustellen; er beansprucht, im Namen des Allgemeinen zu sprechen, und kennt doch seine Verhaftung im Partikularen. Eine solche Haltung muss konstitutiv überfordern, aber gerade diese Unmöglichkeit ist es, die den sartreschen Intellektuellen antreibt. Die Philosophie des Subjekts bleibt auch in ihrer marxistischen Selbstkorrektur ein hypertrophes und exakt darin heroisches Programm.

Sartres politisches Engagement dokumentiert diese Zerrissenheit der zum Heros überhöhten Intellektuellengestalt: Auf der einen Seite klagt er furchtlos die Verbrechen Frankreichs in Algerien an, fordert

52 Sartre 1971b, 13.
53 Sartre 1971b, 13.
54 Sartre 1971b, 14-15.

zusammen mit anderen Intellektuellen die französischen Soldaten zur Desertion auf und überlebt nur mit Glück zwei Bombenanschläge der rechtsnationalistischen Organisation de l'armée secrète (OAS) auf seine Wohnung; auf der anderen Seite schreibt er selbst eine Eloge auf den antikolonialen Terror: »[E]inen Europäer erschlagen, heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrigbleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch.«[55] Vom intellektuellen Heldenmut zum antiintellektuellen Beserkertum ist es manchmal nur ein Schritt.

Kojève I: heroischer Hegelianismus

Anders als Descartes, Fichte und Sartre hatte Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Konstitution des Subjekts nicht egologisch, sondern von vornherein als intersubjektives Anerkennungsgeschehen zweier (oder mehrerer) Selbstbewusstseine gefasst, ohne damit das Moment der Negation, den Antagonismus zwischen Ich und Nicht-Ich zu eliminieren. »Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes«, heißt es im berühmten vierten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*.[56] Anerkennung vollzieht sich, so Hegel, agonal als ein Kampf auf Leben und Tod – und ist folglich keineswegs frei von heroischen Anrufungen. Nur indem das Selbstbewusstsein sein eigenes Leben »daransetzt« und das des anderen auszulöschen trachtet, kann es Gewissheit seiner Selbständigkeit erlangen. Im Unterschied zu Sartres Beschwörung emanzipatorischer Gewalt hatte Hegel allerdings die Geschichte nicht mit dem Tod des Unterlegenen und dem Triumph des Helden enden lassen, sondern den Kampf der Selbstbewusstseine in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft überführt. Aus diesem wiederum war der Knecht als auf die Negativität seiner Existenz zurückgeworfene und gerade darin transformative Gestalt hervorgegangen, die den Prozess der Selbstbildung vorantreibt, indem sie sich durch ihre Arbeit vergegenständlicht und im Dienst für den Herrn entäußert.

Die Dialektik von Herr und Knecht bildet auch das Gravitationszentrum jener legendären Vorlesungen über Hegels *Phänomenologie*, die der russische Emigrant Alexandre Kojève (damals noch Kojevnikov) zwischen 1933 und 1939 an der Pariser École Pratique des

55 Sartre 1972, 18.
56 Hegel 1970a, 145.

Hautes Études hielt, um kraft dieser Interpretation eine ganze Generation französischer Intellektueller zu prägen.[57] Sein Kommentar war nicht philosophiehistorisch angelegt, Kojève unternahm vielmehr eine eigenständige (und eigenwillige) »Ortsbestimmung der Gegenwart im Gewand einer Hegel-Exegese«.[58] Wie die Lacan-Biografin Elisabeth Roudinesco schreibt, verfügte Kojève über die »unnachahmliche Gabe, den philosophischen Diskurs in ein pittoreskes Epos des menschlichen Abenteuers zu übersetzen«.[59] Der Philosoph Vincent Descombes nennt die Vorlesungen »eine Art philosophischen Feuilletonroman«, in dem Hegels Denken durchaus heroische Züge erhält: »[E]s hat etwas Abenteuerliches und Riskantes, es bringt die Person des Denkers, seine Identität selbst in Gefahr, es bewegt sich jenseits des Durchschnittsmaßes von Gut und Böse«.[60]

Die *Phänomenologie* las Kojève, darin dem jungen Marx verwandt, dessen Frühschriften kurz zuvor veröffentlicht worden waren,[61] als philosophische Anthropologie. Ihr Ausgangspunkt: Der Mensch erlangt nicht als kontemplatives Erkenntnissubjekt, sondern als tätiges Begehrenssubjekt Selbstbewusstsein und wird damit überhaupt erst zum Menschen. An die Stelle von Descartes' *ich denke* (wie von Fichtes *ich setze mich als Ich* und Sartres *ich entwerfe mich in freier Wahl*) setzt Kojève mit Hegel ein *ich begehre*.[62] Während die heroische Selbstabschließung des Cogito Halt nur in sich gewinnt und das Subjekt des freien Selbstentwurfs wider alle Zwänge seine Autonomie behauptet, verweist das Begehren auf einen unaufhebbaren Mangel, der zur Auseinandersetzung mit der Außenwelt drängt.

> Im Gegensatz zur Erkenntnis, die den Menschen in passiver Ruhe erhält, macht ihn die Begierde unruhig und treibt ihn zur Tat. Da

57 Zu seinen Zuhörer:innen zählten u.a. Georges Bataille, Maurice-Merleau-Ponty, André Breton, Raymond Aron, Jacques Lacan, Roger Caillois, Pierre Klossowski und Raymond Queneau, aber auch Hannah Arendt und ihr damaliger Ehemann Günther Anders. Die Vorlesungen wurden auf der Grundlage von Nachschriften 1947 von Queneau herausgegeben, 1962 erfolgte eine erweiterte Neuauflage; eine deutsche Teilübersetzung erschien 1958 und in erweiterter Fassung 1975 (Kojève 1962; Kojève 1975). Zur werkbiografischen Einordnung vgl. Auffret 1990; Ebeling 2007; Schkade 2021; Filoni 2022.

58 Taubes 2007, 40.

59 Roudinesco 1996, 162.

60 Descombes 1981, 37; 22.

61 Marx 1932.

62 Vgl. Roudinesco 1996, 170.

sie aus der Begierde geboren ist, strebt die Tat danach, sie zu befriedigen. Das kann sie nur durch die ›Negation‹, die Zerstörung oder wenigstens Verwandlung des begehrten Objektes […]. Aber die negierende Tätigkeit ist nicht bloß destruktiv. Denn wenn die aus der Begierde geborene Tat zum Zwecke der Befriedigung eine objektive Wirklichkeit zerstört, schafft sie doch an deren Stelle eine subjektive Wirklichkeit.[63]

Bis hierher unterscheidet sich die menschliche Existenz jedoch noch nicht von der eines Tieres. Als spezifisch menschliche Begierde kommt nur die nach der Begierde eines anderen Menschen infrage. Damit ist die menschliche Existenz als soziale gesetzt und »die Gesellschaft nur als ein Ganzes von sich gegenseitig als Begierde begehrenden Begierden menschlich«.[64] Die Begierde des anderen zu begehren, bedeutet, in eine doppelte Beziehung zu dessen Begehren einzutreten: *erstens* zu begehren, selbst vom anderen begehrt zu werden, und *zweitens* ebenfalls zu begehren, was dieser begehrt. Das verlangt, sich selbst an die Stelle des vom anderen Begehrten zu versetzen, um sowohl von diesem in seiner Individualität anerkannt zu werden als auch um mimetisch das zu begehren, was die anderen begehren, weil sie es begehren.[65] Kojèves Begehrenssubjekt ist also strikt relational gefasst: Die Begierden des oder der anderen treten also nicht zu der Begierde des Ichs hinzu, vielmehr gäbe es ohne die zweite Begierde (und die dritte und alle weiteren) nicht die erste und damit auch kein Ich.

Das agonale Moment führt Kojève abermals über die Tier-Mensch-Differenz ein. Weil die Begierden des Tiers ausschließlich auf dessen vitale Selbsterhaltung gerichtet sind, muss der Mensch, wenn er sich wirklich vom Tier unterscheiden will, diese »Erhaltungs-Begierde« hinter sich lassen und sein Leben »für ein wesentlich nicht-vitales Ziel« aufs Spiel setzen.

[J]ede menschliche, anthropogene, das Selbstbewußtsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Begierde nach Anerkennung. Und das ›Daransetzen‹ des Lebens, durch welches sich die menschliche Wirklichkeit ›bewährt‹, ist ein Einsatz im

63 Kojève 1975, 21.

64 Kojève 1975, 23. Lacan (1991, 220) wird diesen Gedanken in seiner Formel »das Begehren des Menschen ist das Begehren des Anderen« übernehmen.

65 Kojève 1975, 23. An dieser Stelle trifft sich Kojèves anthropologische Hegel-Deutung mit René Girards (2012) Theorie des mimetischen Begehrens.

> Dienste einer derartigen Begierde. Vom ›Ursprung‹ des Selbstbewußtseins zu sprechen, heißt also notwendig von einem Kampf auf Leben und Tod um die ›Anerkennung‹ reden. Ohne diesen Prestigekampf auf Leben und Tod hätte es auf Erden niemals menschliche Wesen gegeben.[66]

Anthropologien, die das Proprium des Humanen in Abgrenzung zum Animalischen bestimmen, tendieren generell dazu, »den Menschen« zum Protagonisten einer Heldengeschichte zu machen: Seine exzeptionelle (beziehungsweise exzentrische) Position, so das Narrativ, hebt den Menschen aus der Welt des Lebendigen heraus, der er als biologisches Wesen gleichwohl angehört. Er muss sein Leben führen, das heißt, sich zu dem machen, was er schon ist, und wird dadurch zum Kulturschöpfer. Tätig unterwirft er sich die Welt; kraft seiner Imaginations- und Sprachfähigkeit verortet er sich in der Geschichte und greift planend in die Zukunft voraus; als stolzer »Neinsagenkönner« protestiert er gegen die bloße Wirklichkeit und überschreitet das Gegebene.[67] Auch Kojève ist vor solchen Überhöhungen nicht gefeit. Im Gegenteil, wenn er die Mensch- und Subjektwerdung an die Bereitschaft zum Selbstopfer und zur Tötung des Gegenübers knüpft, entwirft er ein heroisches Bild, in dessen Zentrum die Überwindung der Todesfurcht, Kampfesmut und das Streben nach Prestige stehen.

Weil anerkannt zu werden heißt, sich dem anderen aufzuzwingen, ist es einerseits erforderlich, den Kampf auf Leben und Tod bis zum Ende zu führen. »Es wäre unmöglich, daß der eine dem anderen weicht, daß er den Kampf vor dem Tode des anderen aufgibt, daß er den anderen ›anerkennt‹, statt sich von ihm anerkennen zu lassen.« Andererseits bliebe dem Überlegenen die ersehnte Anerkennung verwehrt, würde er den Unterlegenen tatsächlich töten: »Denn mit ihm verschwindet die andere Begierde, auf die sich die Begierde beziehen muß, um menschliche Begierde zu sein«.[68] Aus demselben Grund würde der Getötete ebenfalls keine Anerkennung erfahren, ist doch mit seinem Leben auch seine Begierde erloschen. Beide Kontrahenten müssen also aus dem Prestigekampf als Überlebende hervorgehen. Das geschieht, wenn der eine letztlich davor zurückschreckt, aufs Ganze zu gehen und sein Leben daranzusetzen, und der andere sich entscheidet, seinen Gegner zur Arbeit zu zwingen, statt ihn zu vernichten. Während der Knecht,

66 Kojève 1975, 24.
67 Vgl. Plessner 1975, 309-346; Scheler 1947, 51.
68 Kojève 1975, 25.

so Kojève mit Hegel, im Angesicht des Todes Kapitulation und Selbsterhaltung wählt und damit die Stufe des Tieres nicht verlässt, findet der Herr vordergründig Anerkennung durch den Knecht, der mit seiner Arbeit die natürlichen Dinge so zurichtet, dass der Herr sie ohne eigene Anstrengung konsumieren und so seine Begierden befriedigen kann.

Die Existenzweise des Herrn bleibt allerdings unselbstständig. Er ist angewiesen auf den Knecht, von dessen Arbeit er zehrt. Sein Selbstbewusstsein krankt zudem an fehlender Reziprozität der Anerkennung, erhält er sie doch von jemandem, den er selbst nicht anerkennt. Er befindet sich somit in einer »existenzielle[n] Sackgasse«:[69] Die heroische Größe, die er durch seinen Sieg im Kampf bewiesen hatte, schrumpft mit jedem Tag seiner Herrschaft, da ihm Antrieb und Gelegenheit fehlen, sich von Neuem zu bewähren. Fixiert auf seinen Status, kann er »nicht über sich hinauskommen, sich ändern, Fortschritte machen.«[70] Seine Machtfülle lässt ihn träge werden, er arbeitet nicht und er muss nicht lernen.[71] Held bleiben könnte er nur, wenn er sich auf einen neuen Kampf einließe und darin unterginge. Allein mit dem Verlust des Lebens gewänne er wirkliche Autonomie, freilich um den Preis, die gewonnene Selbstständigkeit nicht mehr genießen zu können. Im Modus des Kampfs gibt es nur postmortalen Heldenruhm: heroischer Kriegertod oder deheroisiertes Herrendasein – *tertium non datur*.

Ganz anders die geschlagene Gestalt des Knechts, dem zunächst nichts Heroisches anhaftet. Sein Leben ist vielmehr bestimmt von Gehorsam und Arbeit. Der Dienst für den Herrn führt ihm die Unselbstständigkeit seiner Existenz in jedem Augenblick schmerzhaft vor Augen. Er wollte nicht Knecht werden, sondern »ist es geworden, weil er sein Leben nicht dafür einsetzen wollte, Herr zu werden. In der Furcht des Todes hat er (ohne sich dessen bewußt zu werden) verstanden, daß kein daseiender, fester und dauerhafter Stand – und sei es der des Herren – die menschliche Existenz auszuschöpfen vermag.«[72] Deshalb setzt er alles daran, seinen Zustand zu überwinden, ohne selbst den Platz des Herrn einnehmen zu wollen. Das macht ihn zu einer revolutionären Kraft. »Er ist zur Veränderung bereit; in seinem Wesen selbst ist er Veränderung, Transzendenz, Verwandlung, ›Erziehung‹; er ist von allem Anfang wesenhaft und in seinem Dasein selbst geschichtliches

69 Kojève 1975, 36.

70 Kojève 1975, 39.

71 Vgl. Deutsch 1969, 171: »Macht hat in gewissem Sinne derjenige, der es sich leisten kann, nicht lernen zu müssen.«

72 Kojève 1975, 39.

Werden«[73] – kein statisches Subjekt, sondern fortwährende Subjektivierung. Medium seiner Emanzipation sind das Leben in Todesfurcht sowie die ihm vom Herrn aufgezwungene Arbeit, die Kojève – wie Descombes bemerkt – ebenfalls heroisiert: »[D]a die Arbeit selbst als ein Kampf verstanden wird, der der Natur Gewalt antut, ist beiden Weisen des Handelns dieser kriegerische Charakter gemein. Jedes Handeln ist so Widerstand gegen einen Gegner.«[74] Indem der Knecht die natürliche Welt nach eigenem Plan umgestaltet, formt und bildet er auch sich selbst; indem er dem Herrn dient und sich entäußert, löst er die Bindung an seine eigene Naturhaftigkeit und überwindet die Angst vor dem Tod, die ihn zum Knecht hatte werden lassen. Und da diese Umwälzung eben kein bloßer Rollentausch ist, hebt der Knecht, indem er seine eigene Verknechtung aufhebt, auch das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft insgesamt auf und »wird zum integralen, vollkommen freien, endgültig und vollständig durch das, was er ist, befriedigten und sich in dieser und durch diese Befriedigung vollendenden Menschen«.[75] Mit anderen Worten: Nicht der Krieger-Herr, sondern der Arbeiter-Knecht ist der wahre Held von Hegels beziehungsweise Kojèves Geschichte.

In ihr verschränken sich Subjekttheorie und Geschichtsphilosophie. Wenn Subjektivierung ein Anerkennungsgeschehen ist, dann muss die Begehrenslogik, die sie antreibt, den gesamten historischen Prozess umgreifen. Kojève liest Hegels Herr-Knecht-Dialektik als Bildungsroman, aber auch als anthropologische Fundierung des historischen Materialismus. Seine Version der Parabel vom Kampf um Anerkennung beschreibt nicht nur die Entwicklung des Selbstbewusstseins, sondern ebenso die Mission des Proletariats, das nach marxistischer Auffassung berufen ist, als Kollektivheros die Geschichte der Klassenkämpfe ein für alle Mal zu beenden.[76] Beides unterliegt einer entelechischen Zeitlichkeit, beides impliziert die Vorstellung, dass die historische Bewegung bestimmter

73 Kojève 1975, 39.

74 Descombes 1981, 43.

75 Descombes 1981, 37.

76 Kojève übersetzt Hegels »Knecht« mit »l'Esclave« und betont den Zwangscharakter der von ihm geleisteten Arbeit. Versteht man die Herr-Knecht-Dialektik nicht marxistisch als Klassenkampf und seine Aufhebung, sondern als Geschichte der Sklaverei und Selbstbefreiung der Versklavten, dann markierte weder die Französische Revolution von 1789 noch die Russische von 1917, sondern die Haitianische Revolution von 1791, welche die Sklaverei abschaffte, jenen Epochenwechsel, der für Hegel beziehungsweise Kojève das »Ende der Geschichte« einläutete (vgl. dazu Buck-Morss 2011).

Negation an ihr Ziel und damit zum Abschluss gelangt. Anders als Marx hatte Hegel darin indes keine unerledigte Aufgabe gesehen; das Ende der Geschichte lag seiner Überzeugung nach nicht in der Zukunft, vielmehr war es mit der Französischen Revolution und ihrer Vollendung durch Napoleon bereits wirklich geworden. Kojève kommentiert: »[D]ie Weltgeschichte ist also nichts anderes als die Geschichte der dialektischen, d.h. der aktiven Beziehung zwischen Herrschaft und Knechtschaft. Die Geschichte kommt darum in dem Augenblick zum Abschluß, da die Synthese von Herr und Knecht Wirklichkeit geworden ist, nämlich der integrale, heile Mensch, der Bürger des universellen und homogenen, von Napoleon geschaffenen Staates.«[77] Ohne dass er es in der Vorlesung explizit aussprechen musste, dürfte seinem Publikum klar gewesen sein, dass Kojève selbst das Ende der Geschichte anders datierte. Für ihn fiel es zusammen mit der sozialistischen Vereinigung der Menschheit, deren Startpunkt die Gründung der Sowjetunion gewesen war.[78] Hegel habe sich, hielt er rückblickend in einem kurz vor seinem Tod geführten Interview fest, »um hundertfünfzig Jahre getäuscht. Das Ende der Geschichte, das war nicht Napoleon, sondern Stalin, und ich sollte kommen und es verkünden, mit dem Unterschied, dass ich nicht das Glück hatte, Stalin unter meinem Fenster vorbeireiten zu sehen, aber nun ja …«[79] Man mag Kojèves ironische Lakonie angesichts des stalinistischen Terrors mehr als befremdlich finden, doch mit seiner Begeisterung für »welthistorische Individuen« vom Schlag des sowjetischen Diktators durfte er sich fraglos auf Hegel berufen. Wenn es darum geht, dem Allgemeinen auf die Sprünge zu helfen, hatte dieser in seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* dekretiert, dann gelten besondere Maßstäbe: »Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dieses und jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern gehört ganz dem *einen* Zwecke an. […] [S]olche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege.«[80] Ein Kleingeist, wer die Heroen des Fortschritts als skrupellose Kraftmenschen bar jeder moralischen Legitimation verdammen wollte.

77 Kojève 1975, 62.
78 Vgl. Meyer 1993, 93-94.
79 Kojève 2007c, 61.
80 Hegel 1970c, 49.

Kojève II: postheroisches Posthistoire

Die »terroristische Auffassung der Geschichte«,[81] die aus Kojèves Hegel-Vorlesungen spricht, trägt zweifellos die Signatur jener Epoche, die Heinz Dieter Kittsteiner »heroische Moderne« genannt hat und im Jahr 1945 enden ließ.[82] Kojève selbst, der sich während der deutschen Besatzung der Résistance angeschlossen, gleichzeitig aber intensive Kontakte zu einem Mitglied der Vichy-Regierung gepflegt und in seiner (erst postum veröffentlichten) Schrift *Der Begriff der Autorität* die Bedingungen einer nationalen Revolution in Frankreich ausgelotet hatte,[83] befreite nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs seine Geschichtsphilosophie von ihren heroischen Implikationen und deutete insbesondere die Lehre vom Posthistoire postheroisch um. Als Verwaltungsbeamter, als der er inzwischen tätig war,[84] mochte ihm Hegels Diktum, »Im Staat kann es keine Heroen mehr geben: diese kommen nur im ungebildeten Zustande vor«,[85] näher liegen als die eigene Vorkriegsbegeisterung für große Männer. Wichtiger für die postheroische Wende Kojèves war allerdings ein systematischer Punkt: Wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen war, dann bestand schlichtweg kein Bedarf mehr an heroischen Geschäftsführern des Weltgeists, die den Übergang auf die nächsthöhere Stufe der historischen Entwicklung ins Werk setzten. Im universellen und homogenen Staat ist Heldentum ebenso ein Anachronismus wie der Kampf um Anerkennung und die daraus hervorgehende Anthropogenese. In einer Fußnote zur 1947 erschienenen französischen Publikation der Hegel-Vorlesungen aus den 1930er Jahren hielt Kojève fest, dass mit dem Eintritt ins Posthistoire auch der Mensch abdanke, was jedoch keine Katastrophe darstelle, da er als Lebewesen gleichwohl fortexistiere.

> Was verschwindet, ist der Mensch im eigentlichen Sinne, d.h. das das Gegebene nichtende Handeln und der Irrtum, oder – allgemeiner – der Gegensatz von Subjekt und Objekt. Das Ende der menschlichen Zeit oder der Geschichte, will sagen: die endgültige Aufhebung des

81 Descombes 1981, 23.

82 Kittsteiner 2001; 2006; vgl. dazu auch Bröckling 2020, 95-111.

83 Vgl. Scholz 2019; Kojève 2020.

84 Kojève übernahm nach der Befreiung verschiedene Ämter in der französischen Administration und war maßgeblich an den Verhandlungen zur europäischen Integration und zur Regulierung der internationalen Handelsbeziehungen beteiligt (vgl. Schkade 2021, 25).

85 Hegel 1970c, 180.

> Menschen im eigentlichen Sinne oder des freien, geschichtlichen Individuums bedeutet in der Tat ganz einfach das Beenden aller ›Aktion‹ im emphatischen Sinne dieses Wortes.[86]

An die Stelle des Krieger-Herrn und Arbeiter-Knechts treten nun andere, ganz und gar undramatische Subjektivierungsfiguren wie die »untätigen ›Gauner‹ [voyous désœuvrés]«, die Kojève in den harmlosheiteren Kolportageromanen Raymond Queneaus, des Herausgebers seiner Hegel-Vorlesungen, begegnen.

Diese »so wenig heldenhaften Helden, die man nur zu gern weise nennen dürfte, da sie nett und reizend sind […], reden über alles und jedes, indem sie im Grunde von nichts sprechen als sich selbst. Von dem, was sie mögen und dem, was ihnen missfällt, das heißt von der Welt, so wie sie sich vermittels der Sinne in ihren und durch ihre Gedanken offenbart.«[87] Nicht anders die jungen Mädchen in den Erfolgsromanen Françoise Sagans, »die eine außergewöhnliche Intelligenz haben und das, was man, salopp (oder auch korrekt?) gesprochen, ›Mumm‹ nennt«. Neben ihnen wirken die depotenzierten Heldenmännchen – »im Sinne von Malraux-Montherlant-Hemingway, um nur diese drei Klassiker zu nennen und Homer und die anderen gar nicht erst zu bemühen« – nur noch lächerlich. Die *jeunes filles* leben unbeschwert »in diese[r] seltsame[n] neue[n] und jüngste[n] Welt, die wohl die unsere ist und die sich bekanntlich dadurch auszeichnet, dass es in ihr praktisch keine richtigen Kriege und keine wahrhaftigen Revolutionen mehr gibt«.[88] Augenzwinkernd karikiert Kojève die Banalität dieser Existenzen, die an Nietzsches »letzte Menschen«[89] denken lassen, welche das Glück erfunden haben. Wo dieser allerdings seinen Zarathustra verächtlich auf die domestizierten Herdentiere herabblicken lässt, die weder einen Hirten benötigen noch ihn ertragen würden, adelt Kojève Queneaus und Sagans literarische Figuren zu Avataren des Weisen am Ende der Zeiten.[90] Sie genießen den »Sonntag des Lebens«, die »endgültige Erholung nach der Beendigung der harten Kämpfe und der harten Arbeit, derer es bedurfte, um eine Welt zu schaffen, die derart eingerichtet ist,

86 Kojève 1962, 434-435; zit. n. Taubes 2007, 41.

87 Kojève 2007b, 16-17. Kojève bespricht hier Queneaus Romane *Le Dimanche de la Vie* (Queneau 1952); *Loin de Rueil* (Queneau 1944) und *Pierrot mon ami* (Queneau 1942).

88 Kojève 1956/2007, 30-31; 36-37. Kojève bespricht hier Sagans Romane *Bonjour Tristesse* (Sagan 1954/1957) und *Un certain sourire* (Sagan 1956/1956).

89 Nietzsche 1883, Vorrede, § 5.

90 Hiepko 2011, 330.

dass man in ihr in einer sich ganz ihrer selbst bewussten, wesentlich friedlichen und weitestgehend untätigen Zufriedenheit leben kann.«[91]

Politisch verortet Kojève in den 1950er Jahren die »letzte Neue Welt« nicht mehr in der Sowjetunion, vielmehr ist er zunächst davon überzeugt, »daß der *American way of life* die eigentliche Lebensweise der posthistorischen Periode ist, und die heutige Gegenwart der USA in der Welt die zukünftige ›ewige Gegenwart‹ der ganzen Menschheit vorwegnimmt«.[92] Spiel und Konsum lösen darin Kampf und Arbeit als Subjektgeneratoren ab. Jede Dialektik ist stillgestellt, die Positivität reiner Gegenwart verdrängt die negierende Tat. Auf einer Reise nach Japan entdeckt Kojève dann allerdings eine andere, der westlichen diametral entgegengesetzte posthistorische Lebensform. Dort habe sich eine Zivilisation herausgebildet, die eben nicht auf eine »Rückkehr des Menschen zur Animalität«[93] hinauslaufe, sondern das natürliche Dasein ästhetisch durchformt. Alle Japaner ohne Ausnahme seien »in der Lage, gemäß vollkommen formalisierter Werte zu leben, das heißt gemäß Werten, die jeglichen ›menschlichen‹ Inhalts im ›historischen‹ Sinne entbehren«. Selbst das Sterben werde zum Gegenstand ästhetischer Lebensführung. Äußerstenfalls sei jeder »prinzipiell fähig, aus reinem Snobismus zu einem ganz und gar ›sinnlosen‹ Selbstmord zu schreiten (wobei das klassische Samuraischwert durch ein Flugzeug oder einen Torpedo ersetzt werden kann), der nichts zu tun hat mit dem *Riskieren* des Lebens in einem Kampf um ›historische‹ Werte sozialen oder politischen Inhalts.«[94]

Gleich, ob als zufriedene »Rückkehr des Menschen zur Animalität«[95] wie im amerikanischen oder als »*Snobismus* im Reinzustand«[96] wie im japanischen Modell, in beiden Varianten ist Kojèves Posthistoire antiapokalyptisch akzentuiert. Man könnte leicht vergessen, dass diese

91 Kojève 2007b, 23. Seine Besprechung der Romane Queneaus sei »natürlich nicht wörtlich zu nehmen«, schreibt er an Iring Fetscher, den deutschen Herausgeber und Übersetzer seiner Hegel-Vorlesungen, »es ist ein Scherz. Aber auch mehr als das« (zit.n. Hiepko 2007, 79).

92 Kojève 1962, 436-437; zit.n. Taubes 2007, 45. Auf seinen Reisen habe er den Eindruck gewonnen, erläutert Kojève, »daß, wenn die Amerikaner nur wie reiche Chinesen oder Sowjets wirken, dies nur deshalb der Fall ist, weil die Russen und Chinesen nichts sind als noch arme Amerikaner, gewissermaßen mit Aussicht auf rasche Bereicherung«.

93 Kojève 1962, 436-437; zit.n. Taubes 2007, 43.

94 Kojève 1962, 436-437; zit.n. Taubes 2007, 46-47.

95 Kojève 1962, 436-437; zit.n. Taubes 2007, 43.

96 Kojève 1962, 436-437; zit.n. Taubes 2007, 46.

leichthändige Geschichtsphilosophie vom Ende der Geschichte nicht nur in die *trente glorieuses*, sondern auch in die Zeit des Kalten Kriegs und der atomaren Abschreckung fällt. Der Gegensatz zur rigorosen Partisanenmoral Sartres könnte jedenfalls kaum größer ausfallen: Kojève kann nach 1945 seinen »heroic Hegelianism«[97] nicht zuletzt deshalb deheroisieren, weil er – mit Hegel – das Subjekt und damit auch sein Ende konsequent historisiert. Sartre dagegen verharrt im Kampfmodus, weil er – mit und gegen Marx – an einer heroischen Konzeption des Subjekts festhält und darauf insistiert, dass der historische Prozess keineswegs abgeschlossen und sein Fortgang vom Handeln jedes einzelnen Menschen nicht abzukoppeln ist.

Im Sommer 1989, im Moment des Zusammenbruchs der Sowjetunion und ihrer Satelliten also, griff der US-amerikanische Regierungsberater Francis Fukuyama Kojèves Diagnose des Posthistoire auf und identifizierte es mit dem vermeintlich globalen Siegeszug der liberalen Demokratie. Sein Ausblick auf dieses Ende fiel indes alles andere als triumphierend aus:

> The end of history will be a very sad time. The struggle for recognition, the willingness to risk one's life for a purely abstract goal, the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands.[98]

Vieles spricht dafür, dass die Subjektanrufungen und Subjektivierungsweisen, welche diese gleichermaßen posthistorische wie postheroische Welt produziert, ebenso melancholisch getönt sind. Heroische Subjekte kämpfen und arbeiten oder gehen tragisch unter, postheroische langweilen sich und sind unendlich traurig.

Foucault: Subversion des Heldensubjekts

Kojèves Aufhebung der Geschichtsphilosophie entlastete das Subjekt von heroischen Anforderungen, weil das Posthistoire keine welthistorischen Missionen mehr bereithielt, in denen es sich hätte bewähren können. Anders verhielt es sich mit den Abgesängen auf das Subjekt, die vor

97 Roth 1985, 298.
98 Fukuyama 1989, 18.

allem von Frankreich ausgehend die intellektuellen Debatten der 1960er bis 1980er Jahre prägten. Die Protagonisten der disparaten, unter den Namen Strukturalismus und Poststrukturalismus zusammengefassten Theoriepositionen sahen sich kollektiv dem Vorwurf ausgesetzt, nicht nur die Autonomie und Handlungsmacht des Subjekts zu dekonstruieren, sondern ihm gleich seinen Totenschein auszustellen. Indizien für die »anti-subjektive Hypothese«[99] gab es durchaus: Roland Barthes hatte 1967 den »Tod des Autors« ausgerufen, Jacques Derrida ein Jahr später die »Fines Hominis« verkündet;[100] und wenn Jean-François Lyotard in seinem Bericht über *Das postmoderne Wissen* das Ende der großen Legitimationserzählungen konstatierte, dann schloss diese Diagnose auch jene Amalgamierungen von Geschichts- und Subjektphilosophie ein, welche »die Menschheit als Helden der Freiheit« beziehungsweise »als Helden der Erkenntnis« zum Thema hatten.[101] In der Postmoderne, schrieb er, verliert »die narrative Funktion […] ihre Funktoren, den großen Heroen, die großen Gefahren, die großen Irrfahrten und das große Ziel. Sie zerstreut sich in Wolken, die aus sprachlich-narrativen, aber auch denotativen, präskriptiven, deskriptiven usw. Elementen bestehen, von denen jedes pragmatische Valenzen sui generis mit sich führt.«[102] Statt Subjekte des Plots der einen großen Heldenreise zu sein, bewegen sich die Menschen heute, so Lyotards These, in der Unübersichtlichkeit pluraler, einander überkreuzender Sprachspiele.

Michel Foucault wiederum hielt »die Infragestellung der Theorie des Subjekts« für den »eigentliche[n] Konvergenzpunkt« seines Denkens mit dem von Louis Althusser und Jacques Lacan.[103] Eine Theorie infrage zu stellen, ist freilich etwas anderes, als ihren Gegenstand zu negieren, die Depotenzierung des Subjekthelden nicht dasselbe wie die heroische-antiheroische Geste seiner Abschaffung. Von einer »Elimination des Subjektbegriffs überhaupt«, die Axel Honneth Foucault vorwarf, oder »einer radikal historistischen Auslöschung des Subjekts«, die Jürgen Habermas ihm unterstellte,[104] kann indes keine Rede sein. Die Absetzung von der subjektphilosophischen Tradition zwischen Descartes und Sartre zieht sich durch Foucaults gesamtes, an Selbstkorrekturen und Neueinsätzen ansonsten nicht armes Werk. Doch statt

99 Allen 2000.
100 Barthes 2005; Derrida 1976.
101 Lyotard 1993, 96-109; Nagl-Docekal 1988, 231.
102 Lyotard 1993, 14-15.
103 Foucault 2005a, 65-66.
104 Honneth 1985, 136; Habermas 1985, 324.

dem Subjekt ein Ehrenmal auf dem Heldenfriedhof der philosophischen »Begriffspersonen«[105] zu errichten (oder seine Überreste unauffällig zu verscharren), unterzieht Foucault das Subjekt – oder genauer: unterschiedliche historische Subjektpositionen – in mehreren Anläufen einer eingehenden Untersuchung und präpariert seine epistemischen Voraussetzungen und diskursiven Funktionen sowie die Technologien seiner Zurichtung und Selbstformung heraus. »Man muss unterscheiden«, antwortete er auf die Bemerkung eines Gesprächspartners, es sei »für niemanden ein Geheimnis, dass man sich immer wieder sagte: Es gibt kein Subjekt in Foucaults Werk«:

> Als Erstes denke ich tatsächlich, dass es kein souveränes, stiftendes Subjekt, keine Universalform Subjekt gibt, die man überall wieder finden könnte. Ich bin sehr skeptisch und sehr feindlich gegenüber dieser Konzeption des Subjekts. Ich denke im Gegenteil, dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, […] selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.[106]

Ein so verstandenes Subjekt ist immer schon Effekt von Wissensordnungen und Machteinwirkungen, aber eben auch ein Produkt seines Widerstands gegen Vermachtung, seines Nicht-dermaßen-regiert-werden-Wollens, seiner Selbstsorge und der ethischen wie ästhetischen Arbeit an sich.[107] Foucaults Analytik des Subjekts unterläuft die subjektphilosophischen Setzungen, indem sie die ihnen vorgängigen historischen Wahrheitsregime und Menschenregierungskünste expliziert und damit universellen Geltungsansprüchen den Boden entzieht. Das Subjekt rückt von seiner zentralen Position als Explanans, in dessen Licht alles andere erklärt wird, in die Position des Explanandum, das selbst erklärt werden muss.[108] Weil seine moderne (ebenso wie jede andere) Ausprägung damit kontingent gestellt ist, wird es möglich, Subjektivität auch jenseits der Form des Heldensubjekts zu denken. Die Genealogie der Subjektivierung proklamiert also weder den Tod des Subjekts noch den des Helden, nach dessen Bild die Subjektphilosophie es gezeichnet

105 Deleuze und Guattari 2000, 70-96.
106 Foucault 2005d, 906.
107 Vgl. Saar 2007, 177.
108 Vgl. Allen 2000, 124.

hatte. Aber sie könnte einen Raum eröffnen, um vom Subjekt anders zu sprechen als im mythischen Narrativ der Heldenreise, in der politischen Rhetorik der Souveränität oder mit dem Pathos heroischer Kampf- und Opferappelle.

Clara Arnold und Andreas Urs Sommer

4 Autorität und heroische Autorität

Die Reflexion auf Autorität und Heroisierung vollzieht sich hier in zwei Schritten: In einem ersten Schritt werden theoretische Bestimmungsversuche im späten 19. und 20. Jahrhundert aus westlichen Gesellschaften in den Blick genommen. Argumentiert wird, dass Autorität immer dann zum Gegenstand der Reflexion wird, wenn ihr die als legitim empfundene Grundlage entzogen wird. Dies ermöglicht zum einen, die ihr zugrunde liegenden Rechtfertigungen zu untersuchen, zum anderen aber auch, die damit verbundenen Ordnungsbildungsprozesse aufzuschlüsseln (Clara Arnold). In einem zweiten Schritt wird ausgeführt, was spezifisch heroische Autorität ausmacht. Argumentiert wird, dass sie nicht nur vielgestaltig ist und jeweils narrativer Rechtfertigung bedarf, sondern auch, dass sie mit anderen Autoritätsangeboten im Widerstreit liegt (Andreas Urs Sommer).

Wenn Autorität zum (Forschungs-)Gegenstand wird

Autorität – einige haben sie, manche bewundern sie, andere bekämpfen sie. Das Verhältnis, das Gesellschaften zu (ihren) Autorität(en) haben, sagt viel über sie aus: über ihre Vorstellungen von Ordnung- und Unterordnung, über ihren Grad an Freiheit sowie über ihre gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Um dies herauszufinden, muss Autorität in ihrer sozialen Bedingtheit reflektiert werden. Historisch geschah dies vor allem dann, wenn Autoritätsansprüche infrage gestellt oder problematisiert wurden. Was zuvor klar, eindeutig und unverrückbar erschien, wird plötzlich entlarvt, mehrdeutig oder zum Gegenstand der Kritik. Dann gerät Autorität als ein zentraler Faktor von Vergesellschaftung zur Stabilisierung und Durchsetzung von sozialer Ordnung in den Blick. Dies gilt für Autoritätsverhältnisse, an denen eine Vielzahl von Menschen beteiligt ist (z.B. Führer:in – Gefolgschaft), aber auch für prototypische Nahbeziehungen (z.B. Eltern – Kind oder Lehrer:in – Schüler:in). Im folgenden Abschnitt wird anhand der Motive Legitimation, Freiheit und Ordnung das Phänomen der Autorität als begründungsbedürftige Form von Macht beschrieben. Die Motive dienen zugleich als heuristische Leitlinien

für die Beschreibung und Befragung von Autorität und Autoritätsverhältnissen in der Gegenwart.

Autorität bezeichnet eine Form der asymmetrischen Einflussnahme und Wirkungsmacht, die als legitim empfunden wird. Damit ist Autorität zugleich auch dadurch bestimmt, was sie nicht ist, nämlich weder reiner Zwang noch ausschließliche Befehlsgewalt. Viel eher changiert sie zwischen Autonomie und Heteronomie, zwischen Freiheit und Unfreiheit. Die Mehrdeutigkeit spiegelt sich auch im Alltagsverständnis und -gebrauch der Adjektive »autoritär« und »autoritativ« wider. Wurden beide Begriffe ehemals im Sinn von »auf Autorität beruhend« und »mit Autorität ausgestattet« gebraucht, wird »autoritativ« im Deutschen heute nur noch selten verwendet. Das Adjektiv »autoritär« hingegen wird gemeinhin mit Begriffen wie »undemokratisch« oder »diktatorisch« und »einen unbedingten Gehorsam fordernd« verbunden.[1] Sein französisches Vorbild *autoritaire* ist erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts belegt.[2] Das französische Wort wurde 1931/32 von einer Gruppe, die sich *Jungkonservative* nannte, als Bezeichnung für eine Staatsform ins Deutsche eingeführt. Der Begriff bezeichnete ein von Parlament und Partei unabhängiges Entscheidungshandeln der Regierung. Auch wenn das nicht die einzige Verwendungsweise des Begriffs zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist, wie beispielsweise die sozialistische Figur des Antiautoritariers beweist,[3] so ist die rechts motivierte Okkupation des Begriffs vor 1933 für den deutschen Sprachraum die einflussreichste. »Autoritär« fungierte dabei als »Zentralbegriff im Kampf der antidemokratischen Konservativen gegen die Weimarer Republik«.[4] Darin vermischten sich Vorstellungen von Führertum und personalisierter Autorität, welche die wachsende Sehnsucht nach Ordnung befriedigen sollten. Der NS-Staat wurde Nutznießer dieses autoritären Staatsdenkens.[5]

Parallel dazu entstanden unter dem Eindruck totalitärer Systeme in den Sozialwissenschaften verstärkt autoritätskritische Arbeiten, wie die des Gestaltpsychologen Kurt Lewin und der Kritischen Theorie.[6]

1 Dies ist aber auch nicht zwangsläufig so; im pädagogischen und managerialen Feld meint »autoritär« zumeist außerdem einen direktiven Erziehungs- bzw. Führungsstil.

2 Vgl. Pfeifer 1993.

3 Siehe exemplarisch für die sozialistische Autoritätsdebatte *Von der Autorität* 1973 [1872-1873] von Friedrich Engels.

4 Kertscher 2003, 137.

5 Vgl. Rabe 1971, 723-724.

6 Vgl. Lewin 1931; Horkheimer u.a. 1987 [1936].

Sie zielten darauf ab, die Kräfte sichtbar zu machen, die Menschen in Abhängigkeit hielten und den Weg zu einem selbstbestimmten Leben versperrten. Während Lewin an Sozialtechniken zur Demokratisierung der Gesellschaft arbeitete, konzentrierte sich die Kritische Theorie auf den Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstruktur und autoritären Einstellungen. Daraus entwickelte sich der weit verbreitete sozialpsychologische Begriff des »Autoritarismus«, der bis heute ein Bündel antidemokratischer Einstellungen beschreibt.[7] Auch in der vergleichenden Regierungslehre der Politikwissenschaft findet sich der Begriff des Autoritarismus wieder, der dort in Abgrenzung zu anderen politischen Systemen eine diktatorische Herrschaftsform beschreibt.[8] Beide Verwendungen lassen sich in der Vorstellung zusammenführen, dass soziale Beziehungen und die Gesellschaft weitgehend nach den Prinzipien von Über- und Unterordnung und Gehorsam zu organisieren und Freiheit und Mündigkeit zu minimieren sind.[9]

Nach 1945 wurde »Autorität« in Westdeutschland als »ideologischer Kampfbegriff«[10] populär, die öffentlich geführte Debatte hatte »den Charakter einer Orientierungskrisenreaktion«.[11] Dabei ging es zum einen um die Auseinandersetzung mit dem Erbe des Nationalsozialismus. Die ab den 1960er Jahren in der Bundesrepublik entstehende Bewegung, vor allem von Studierenden, lehnte unter dem Label des Antiautoritären jedwede Form von Autorität als verschleiertes Gewalt- und Herrschaftsverhältnis ab.[12] Dabei fand auch eine Rückbesinnung auf Jahrzehnte zuvor formulierte reformpädagogische und psychoanalytische Ansätze statt, wie sie sich emblematisch in der *Theorie und Praxis zur antiautoritären Erziehung* des englischen Pädagogen Alexander Sutherland Neill finden.[13] Die darauf aufbauende Kritik galt nicht nur der missbräuchlichen Erzwingung von Autorität, also ihrer autoritären

7 Beispielhaft für Autoritarismusforschung in den 1970er Jahren siehe Oesterreich 1974.

8 Eine einflussreiche Definition, die auf Juan Linz zurückgeht, unterscheidet autoritäre von demokratischen und totalitären Staaten anhand von drei Kriterien: dem Grad des politischen Pluralismus, dem Grad der staatlich gelenkten politischen Mobilisierung und dem Charakter der Legitimation (vgl. Lauth 2010, 104).

9 Vgl. Milbradt 2020, 58.

10 Kertscher 2003, 133.

11 Kertscher 2003, 144.

12 Auch die Studentenbewegung spaltete sich nicht zuletzt an ihrem Verhältnis zur Autorität. Spätestens ab 1969 standen den antiautoritären Spontis die autoritär-leninistischen K-Gruppen gegenüber (vgl. dazu Benicke 2009).

13 Vgl. Neill 2019 [1965].

Spielart, sondern sie sollte Begriff und Sache der Autorität vollständig desavouieren. Damit war die Hoffnung verbunden, Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit zu erreichen und eine Wiederkehr von Faschismus und Nazismus zu verhindern.[14] Diese Bestrebungen waren auch eine Infragestellung der Werte und Lebensweise der vorausgegangenen Kriegsgeneration und mit ihr einer sozialen Ordnung, die auf Autorität als Bedingung gelingender Charakterbildung baute.

Legitimationsmuster

Um Autorität zu verstehen und ihren Charakter näher bestimmen zu können, muss ihr »Legitimationskern«[15] betrachtet werden. Allgemein gesprochen, gilt Autorität vor allem deswegen als legitim, weil sie die Anerkennung der Überlegenheit eines anderen impliziert. Diese »Ansehensmacht«[16] kann dazu führen, dass die Äußerungen einer Autorität(-sperson) anstelle eigener Einsicht übernommen werden oder dass man sich einer fremden Erkenntnis oder einem anderen Willen beugt. Dies kann für die Untergebenen eine Reduzierung der Handlungsmöglichkeiten oder eine Vorstrukturierung der Wahrnehmung bedeuten, die sie als Entlastung betrachten. Elementare und die vielleicht am weitesten verbreiteten Formen personaler Autorität lassen sich folglich im Feld der Erziehung finden, also in allen denkbaren pädagogischen Verhältnissen. Die (körperliche, intellektuelle, soziale usw.) Überlegenheit des Erwachsenen beziehungsweise die Unterlegenheit des Kindes sind ein Grund dafür, dass ein Autoritätsverhältnis entstehen kann. Damit ist die Bestimmung oft mit anthropologischen Überlegungen verbunden: Für den Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, gründet jede Autoritätsbeziehung auf der Hilflosigkeit des Kindes. Das kindliche Urvertrauen sei eine »uranfängliche Quelle der Autorität«.[17] Sowohl Freud als auch der russisch-französische Philosoph Alexandre Kojève denken familiäre Autoritätsverhältnisse von der Figur des Vaters her, die zugleich eine wirkmächtige und normative Setzung bedeutet. Von diesem Typus unterscheidet Kojève in seiner Typologie menschlicher Autoritätsverhältnisse jene des Herrn über den Knecht, die Autorität des Anführers über die Untergebenen sowie die des Richters. In seiner systematischen Analyse geht er dabei

14 Vgl. Wimmer 2009, 95.
15 Verhaeghe 2016, 32.
16 Geiger 1931, 137.
17 Freud 1972 [1905], 61.

den Begründungen jedes Typus nach, um sich den Entstehungsweisen von Autorität zu nähern.[18]

Die Unklarheit darüber, woher Autorität kommt und wie sie entsteht, zeigt sich auch sprachlich. Man kann sagen, jemand habe Autorität, jemand sei eine Autorität oder jemand stelle eine Autorität dar. Der einen fehlt die Autorität, beim anderen bröckelt sie, Autorität kann beschädigt sein oder untergraben werden, ihre Ablehnung kann zunehmen oder ihre Transformation gefordert werden. Politiker:innen treten zurück, wenn sie ihre Autorität verloren, Kinder tanzen ihren Eltern auf der Nase herum, wenn diese ihre Autorität eingebüßt haben. Der Begriff der Autorität wird dabei entweder als Gegenstand und Eigenschaft einer Person oder als eine Rollenbeschreibung verwendet. Soziologische Versuche, das Verhältnis zu beschreiben, finden sich bereits bei Georg Simmel und Max Weber, in neuerer Zeit bei Heinrich Popitz sowie bei Wolfgang Sofsky und Rainer Paris. In all diesen Bestimmungsversuchen wird stets auf eine Relation verwiesen.[19] Demnach handelt es sich bei Autorität nicht um eine persönliche Eigenschaft und auch nicht um eine soziale Rolle; sie zeigt sich vielmehr als Ergebnis eines sozialen Zuschreibungsprozesses. Autorität ist demnach nur als eine Beziehung zu denken, in der sich sowohl ein:e Träger:in von Autorität als auch ein:e oder mehrere Akteur:innen ausfindig machen lassen, die die Autorität als solche anerkennen, also Autoritätsgläubige, Unterworfene oder Abhängige sind. Dabei muss es sich nicht um eine Person handeln, sondern es können auch ein Amt oder sogar ein Ding, wie ein Buch, eine Herrschaftsinsignie oder ein magisch aufgeladener Gegenstand als Autorität fungieren.

Instruktiv ist dafür die analytische Unterscheidung zwischen Formen personaler und formaler Autorität, die sich in der von Weber vorgenommenen Differenzierung von Herrschaftstypen[20] wiederfindet: Bei ihm folgen die Begründungen legaler und traditionaler Herrschaft formalen Kriterien, etwa verschriftlichten Ordnungen, Regeln und Bräuchen. Charismatische Herrschaft hingegen basiert auf Personalisierung. Nicht Legitimation durch Verfahren, Berufung auf Tradition, allgemeine Wertehorizonte oder Verhaltenskodizes, sondern der Glaube an exzeptionelle Eigenschaften oder Qualitäten einer Autoritäts*figur* wirken bindend und verschaffen ihr Gehorsam. Dieses Moment des

18 Vgl. Kojève 2020 [1942], 46.

19 Vgl. Simmel 1908; Weber 1980 [1922]; Popitz 1992; Sofsky und Paris 1991.

20 Weber benutzt an einigen Stellen den Begriff der Herrschaft synonym zu dem der Autorität (vgl. Weber 1980 [1922]).

Charismatischen ist für Formen heroischer Autorität entscheidend. Alle drei Formen von Herrschaft konstruieren bei Weber einen Glauben, der das Handeln »tatsächlich in der Art beeinflußt, daß dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten«.[21]

Stellt der überzeugte Glaube an die Legitimation von Herrschaft *ein* wirksames Handlungsmuster dar, kann die Bereitschaft, ihr zu gehorchen, noch durch zwei weitere Faktoren erklärt werden, die sich stärker an anthropologischen Überlegungen orientieren. Ausgangspunkt ist dabei die Überlegung, dass die Unterwerfungsbereitschaft nicht allein von der Glaubwürdigkeit von Ideen oder Personen abhängt, sondern davon, »daß die Menschen selbst ein Bedürfnis haben, etwas zu glauben«.[22] Sowohl Richard Sennett als auch Heinrich Popitz beobachteten in den 1980er Jahren die Persistenz von Autorität – trotz aller Kritik an ihr. Für Popitz zeigt diese »Fesselung an Autoritäten«,[23] dass Autoritätsverhältnisse eine menschlich übergreifende und dadurch schwierig aufzulösende Beziehung darstellen. Er argumentiert, dass das Selbstwertgefühl der Menschen von der Anerkennung durch die von ihnen anerkannten Autoritäten abhängig ist.[24] Die für den Untergebenen essenziell gewordene Bindung kann dazu führen, dass eine Konstellation autoritativer Macht entsteht. Dabei kann die Anerkennungsbedürftigkeit ausgenutzt werden, um Verhalten und Einstellungen zu beeinflussen.[25]

Eine ähnliche Wechselseitigkeit macht auch Richard Sennett zum Ausgangspunkt seiner Erklärung, warum sich viele Menschen zu »starken Gestalten«[26] hingezogen fühlen, obwohl sie sie nicht für legitim halten. Sennett geht davon aus, dass gerade die Ablehnung von Autorität die stärksten Autoritätsbeziehungen hervorbringt. Diese paradoxen »Ablehnungsbindungen«[27] beruhen auf einem Bedürfnis nach dem anderen, das nicht eingestanden wird. Es ist Ablehnung und Bindung zugleich. Sennett ist daher davon überzeugt, dass es notwendig ist, diese Bindungen zu verstehen, um zu erkennen, »was wir selbst wollen«.[28]

21 Weber 1980 [1922], 544.
22 Sennett 1985, 32.
23 Popitz 1992, 116.
24 Vgl. Popitz 1992, 115.
25 Vgl. Popitz 1992, 129.
26 Sennett 1985, 32.
27 Sennett 1985, 35.
28 Sennett 1985, 35.

Freiheitsgrade

Das Nicht-loslassen-Können oder -Wollen fordert im großen Maße das Motiv von Freiheit, Freiwilligkeit und Autonomie heraus, das immer wieder als Bedingung dafür angeführt wird, von einer Autoritätsbeziehung sprechen zu können. Georg Simmel nennt Voraussetzung gelingender Autorität »eine Freiheit des […] Unterworfenen«.[29] Als Kriterium von Freiheit wird immer wieder die Abwesenheit von Zwang genannt. Diese verbreitete Abgrenzungsformel geht auf den römischen Ursprung der *auctoritas* zurück, die sich von *auctor* und dem dazugehörigen Verb *augere* ableitet. Letzteres bedeutet so viel wie initiieren, in Bewegung setzen, gründen oder etwas wachsen lassen.[30] Der *auctor* war in der altrömischen Rechtssprache

> gerade nicht der Handelnde, zum Beispiel nicht der Käufer oder der Verkäufer bei einem Handelsgeschäft, sondern vielmehr derjenige, der dieses Geschäft bezeugt, gutheißt oder beglaubigt und ihm damit erst zur Wirksamkeit und Gültigkeit verhilft.[31]

Dieses Privileg stand in der römischen *res publica* einem Gremium der Ältesten, dem Senat, zu, das sich aus den männlichen Oberhäuptern von Patrizierfamilien zusammensetzte.[32] Dabei handelte es sich nicht nur um ein Gremium, dem Urteilskraft *zugesprochen* wurde, sondern ebenfalls um eine Instanz, deren Rat überhaupt erst politische Praxis *ermöglichte*. Den Anweisungen des Senats zu folgen, bedeutete, auf die Entscheidung seiner Mitglieder zu vertrauen. Der Glaube an die Überlegenheit dieser Instanz zeigt sich also bereits in der traditionalen, vergeschlechtlichten und personengebundenen Dimension römischer Autorität. Neben dieser staatsrechtlichen gab es auch noch eine zivilrechtliche und individuelle Verwendung des Begriffs.[33] Das übereinstimmende Merkmal war die »Fähigkeit ihres Trägers, eine Verbindlichkeit zu bewirken«.[34]

Die in dieser Anerkennungsbeziehung beschriebene, scheinbar so

29 Simmel 1908, 162.
30 Vgl. Furedi 2013, 10.
31 Sternberger 1995, 79.
32 Vgl. Eschenburg 1976 [1965], 14. Bei Eschenburg findet sich eine ausführliche Darlegung des römischen Ursprungsgebrauchs von *auctoritas*. Ausführlich zur Rolle Eschenburgs im NS (siehe Eisfeld 2016).
33 Näheres dazu vgl. Pechmann 2008.
34 Pechmann 2008, 274.

selbstverständlich zu erlangende Freiwilligkeit und die eindeutige Bestimmung ihres Charakters lassen sich durch philosophische und sozialpsychologische Überlegungen präzisieren: Bereits Immanuel Kants aufklärerische Forderung, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, verweist auf die Ambivalenz einer Vergesellschaftung des Menschen, die zugleich Voraussetzung und Problem von Mündigkeit ist.[35] Das Dilemma, wie »man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen vereinigen könne«,[36] gehöre zu den zentralen Herausforderungen der Aufklärung. Dieses »konstitutive Strukturproblem der modernen Erziehung«[37] suchte Kant durch eine Verschmelzung von Freiheit und Zwang in einem Akt der freiwilligen Unterwerfung zu lösen.[38] Legitimer Gehorsam beruht auf der Einsicht, dass der Wille des Pädagogen für gut erachtet wird.[39] Dies setzt aber voraus, dass das Kind bereits die Fähigkeit besitzt, diesen Willen als einen *guten* zu erkennen. Auch Friedrich Schleiermacher, der im 19. Jahrhundert den Begriff der Autorität für die Erziehung starkmachte, zielte auf das spezifische Verhältnis zum Kind ab. Er plädierte für eine unterstützende Position, deren Ziel es sein müsse, die Autorität des Erziehers abzubauen – bei gleichzeitiger Zunahme der Selbständigkeit des Zöglings und seiner Einführung in die Gemeinschaft.[40] Diese Position ist bis heute in der Pädagogik anzutreffen und in demokratisch verfassten Gesellschaften mit ihren weitreichenden Freiheits- und Gleichheitsansprüchen nach wie vor virulent.[41]

Erich Fromm und Herbert Marcuse zielen in ihren Arbeiten zu Autorität stärker auf die Schwierigkeit einer eindeutigen Bestimmung

35 Vgl. Wimmer 2009, 108.

36 Kant 1995 [1803], 711.

37 Radtke 2007, 205.

38 Dies galt auch schon in unterschiedlicher Weise für die Vertragstheorien der politischen Philosophie von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau.

39 Vgl. Brumlik 2008, 188.

40 Vgl. Hättich u.a. 1970, 47.

41 Die funktionelle Dimension von Autorität greifen all jene auf, die, so Michael Wimmer, Ende des 20. Jahrhunderts im Kontext von »Desintegrationsphänomenen« (Wimmer 2009, 96) und einer Bestandsaufnahme von Disziplinlosigkeit und mangelnder Leistungsbereitschaft an einer neuen Legitimierung von Autorität arbeiten. Vgl. hier die Debatten um die Notwendigkeit einer Rehabilitation von Autorität im pädagogischen Feld, die seit Bernhard Buebs Beststeller *Lob der Disziplin* (2006) und *Von der Pflicht zu führen* (2008) die Konjunktur einer »Neuen Autorität« in Deutschland vorantreiben.

und Abgrenzung von Zwang und Freiwilligkeit. Sie betonen dabei vor allem die Unauflöslichkeit des Verhältnisses. Sich einer Autorität zu unterwerfen, so schreibt Fromm, könne durchaus unter Zwang geschehen, entscheidend sei dabei aber, dass »dieser […] innerlich nicht als solcher empfunden wird, sondern […] durch gefühlsmäßige Beziehungen ergänzt oder verstärkt wird«.[42] In dieser Beschreibung wird eine subjektiv empfundene Freiwilligkeit, dem Zwang zu gehorchen, als ausreichend angesehen, um von einer Autoritätsbeziehung sprechen zu können. Marcuse zufolge ist Autorität inhärent ambivalent. Einerseits beruht sie auf Freiheit und der Bejahung des Autoritätsträgers, denn die Notwendigkeit, *Ja* zu sagen, lasse sich nicht auf bloßem Zwang begründen. Andererseits bedeute Autorität die Bindung des eigenen Willens »an den autoritativen Willen des Andern«.[43] Dieser ambige Status von Autorität sorge dafür, dass die in einem Autoritätsverhältnis vorausgesetzte Freiheit auch Unfreiheit in sich berge.

Sichtbar wird die Ambiguität auch in jenen Formen der Asymmetrie, denen es gelingt, den unauflösbaren Widerspruch in Autoritätsverhältnissen auszuhalten, mitzuteilen oder zu reflektieren: ein freiwilliger Gehorsam oder einsichtige Gefolgschaft,[44] eine »sichtbare, lesbare Autorität«,[45] eine Sachautorität in Form von Expert:innenwissen oder überlegeneren Kompetenzen[46] sowie eine spezifisch weiblich verstandenen Autorität, wie sie die italienische Philosophin Luisa Muraro im Begriff des *Affidamento*[47] gefasst hat. In diesen Autoritätsverhältnissen werden Autonomie und Heteronomie zusammen gedacht. Zum einen, weil die Kompetenzen der Untergebenen wachsen können, und zum anderen, weil die Gefolgschaft Handeln ermöglichen kann. Aber auch wenn darin die Freiheit immer in einem Spannungsverhältnis zur Unfreiheit steht, bleibt sie doch gerade das Element, das Autorität von anderen Machtformen wie Zwang oder Konditionierung unterscheidet.[48]

42 Fromm 1987 [1936], 79.
43 Marcuse 1987 [1936], 136.
44 Vgl. Wimmer 2009, 85.
45 Sennett 1985, 201.
46 Vgl. Roth 2016, 26.
47 Zur Sichtbarkeit einer feministischen Perspektive auf Autorität im deutschsprachigen Raum, wie sie u. a. von Luisa Muraro vertreten wird, hat maßgeblich der Band von Hilge Landweer und Catherine Newmark beigetragen (vgl. Muraro 2018).
48 Vgl. Milbradt 2020, 56.

Die Abwesenheit reinen Zwangs wie die Möglichkeit der Weigerung, eine Autorität anzuerkennen, verweisen auf den fragilen Status von Autoritätsbeziehungen. Um noch einmal Kojève aufzurufen, handelt es sich erst dann um einen autoritären Akt, wenn Adressat:innen ihn auch zurückweisen könnten: »Autorität ist die *Möglichkeit*, die ein Akteur hat, auf andere (oder auf einen anderen) einzuwirken [agir], ohne dass diese anderen dem *entgegenwirken* [réagir], obwohl sie in der Lage wären, es zu tun.«[49] In der kurzen Ungewissheit der Bestätigung stehen Scheitern und Gelingen nah beieinander; diese Fragilität ist dabei zugleich die Bedingung für die Zurückweisung eines Autoritätsanspruches und damit für Autorität im Ganzen, wie sich beispielsweise in familiären Autoritätskonflikten zeigt.

Autorität kann demnach nicht vorausgesetzt werden, sondern stellt etwas dar, an dem die beteiligten Akteur:innen beständig arbeiten müssen. Für den Erfolg und die Langlebigkeit der Autoritätszuschreibung ist dabei, Hilge Landweer und Catherine Newmark folgend, der Grad von Nähe beziehungsweise Distanz entscheidend. In Nahverhältnissen kann es dazu kommen, dass Autorität immer wieder hergestellt werden muss, da durch die persönliche Begegnung ihr Status gefährdeter ist. Die beiden Autorinnen ziehen dabei das Beispiel eines Lehrers heran, der geachtet wird, weil er sich fachlich sehr gut auskennt, aber zugleich gefürchtet, weil er sehr streng ist. Die Autorität als fachlicher Experte kann dabei schnell infrage gestellt werden, wenn er an als ungerecht empfundenen Entscheidungen festhält. Expert:innen in institutionellen Settings wird Autorität hingegen zumeist auf längere Dauer zugesprochen.[50] Popitz entwickelt zur graduellen Unterscheidung dieser Frage ein eigenes Modell: Je unvollständiger die Bindung, desto stärker muss Autorität demnach faktisch in Anspruch genommen werden. Der Gehorsam beschränkt sich dabei nur auf den von der Autorität kontrollierten Bereich. Im Unterschied dazu wirken vollkommene und latente Autoritätsbindungen stärker, wenn »vorgestellte Anerkennungen […] den faktischen Vollzug ganz oder teilweise ersetzen können«. Insbesondere in latenten Autoritätsbindungen wirken die Vorgaben der Autorität »als verinnerlichte Maßstäbe fort«. Dabei sorgt das »Eigengewicht der Vorstellung« dafür, dass der oder die Autoritätsabhängige die Bindung

49 Kojève 2020 [1942], 17.
50 Vgl. Landweer und Newmark 2017, 514.

überall mit hinnimmt und die Handlungsanweisungen ihn oder sie auch dort leiten, wo niemand zuschaut.[51]

Aber auch eine Gehorsamsproduktion auf Distanz, in der das Verhalten nicht permanent kontrolliert werden kann, ist auf eine »Dramaturgie der Zuschreibungen und Handlungen«[52] angewiesen. Autoritätsverhältnisse bedurften immer schon einer Rechtfertigung, ihre Legitimation ist allerdings mit der Erosion der Vorstellung einer von Gott gegebenen oder irgendwie anders gearteten ›natürlichen‹ Autorität noch einmal prekärer geworden. Es gibt nicht länger einen »unbezüglichen Bezugspunkt, welcher der Autorität ihre Bestimmungskraft garantieren würde«.[53] Stattdessen müssen Autorisierungen praktisch-performativ vollzogen werden. Dazu gehören Selbstdarstellungen der Autorität oder Zeichen sozialer Distanz.[54] In den berühmten Gehorsamsstudien des Sozialpsychologen Stanley Milgram sind es die wissenschaftlichen Insignien, wie der Kittel des Wissenschaftlers, das Labor mit seiner technischen Ausstattung sowie die respekteinflößende Prozedur des experimentellen Verfahrens, die dem Versuchsleiter die notwendige Autorität verleihen, um Befehle zu erteilen, denen die Mehrheit der Versuchspersonen Folge leistet.[55] Neben diesen Faktoren, die dem Körper äußerlich bleiben, sind es auch – wie es Pierre Bourdieu treffend beschreibt – die »inkorporierten Signale«, die Autorität verleihen können, »die Art und Weise zu sprechen […], zu gehen oder sich zu geben«. Sie führen zu Differenzziehungen, rufen »zur Ordnung« und erinnern jeden »an den Platz […], auf den er durch Instituierung verwiesen ist«.[56] Dabei gilt: Autorität entsteht in einer sozialen Ordnung und bestätigt sie zugleich durch ihren Vollzug. Jacques Derridas Ausführungen verweisen auf die gewaltvolle Dimension dieses Ordnungsbildungsprozesses. Derrida geht davon aus, dass es nichts gibt, was den letzten Grund einer Ordnung begründen kann.[57] Damit ist für ihn das Setzen des Grundes einer

51 Popitz 1992, 125. Hier geht Popitz noch einen Schritt weiter, der auch für das Heroische interessant sein dürfte: Auch aus einer vorgestellten Beziehung zu einem bloß Imaginierten, wie zu Bilderbuchidealen, Filmstars oder Kriegshelden, kann eine Autoritätsbindung entstehen, die sowohl zu einem Nacheifern als auch zu imaginierten Interaktionen führen kann.

52 Sofsky und Paris 1991, 29.

53 Schäfer und Thompson 2009, 29.

54 Vgl. Sofsky und Paris 1991, 30.

55 Vgl. Milgram 1974.

56 Bourdieu 2005 [1982], 117.

57 Vgl. Schäfer und Thompson 2009, 26.

Ordnung unweigerlich mit Willkür verbunden und damit nicht zuletzt auch ein gewaltsamer Akt.[58]

Dieser Fokus auf die Willkürlichkeit von Ordnung hat auch Konsequenzen für die Stabilität von Organisationen, die in modernen Gesellschaften an Bedeutung gewinnen. So beschreiben Wolfgang Sofsky und Rainer Paris, dass Regeln und Verfahren in Organisationen ein funktionales Äquivalent für personale Zuschreibungsprozesse darstellen. Sie orientieren und organisieren soziale Praxis und entlasten dabei die beteiligten Akteur:innen, indem sie die Komplexität individueller Entscheidungen reduzieren. Aber auch Organisationen kommen nicht ohne Personalisierung aus, denn institutionalisierte Verfahren und die Geltung von Normen werden von Personen gesetzt und müssen auch von ihnen durchgesetzt werden.[59] Für eine Amtsautorität bedeutet das: Selbst wenn Amt und Person voneinander getrennt sind – die Besetzung des Amtes wie die dem Amtsträger oder der Amtsträgerin zugeschriebenen Kompetenzen und Handlungsspielräume sowie seine Besetzung unterliegen vorher festgelegten Regeln und gelten unabhängig von der Person –, muss jede Abweichung der Person zugerechnet werden können, soll die Autorität des Amtes nicht leiden. Doch solange die formalen Regeln der Organisation akzeptiert werden, ist auch in einem solchen Fall mit einer hohen Gehorsamsbereitschaft der Untergebenen zu rechnen.[60] Diese strukturelle Voraussetzung sorgt dafür, dass organisatorische Herrschaft reproduziert wird und hierarchische Strukturen in Organisationen funktionieren.

Allgemeiner gesprochen: Wenn Autorität *gelingt*, markiert und institutionalisiert sie Differenz, Asymmetrie und soziale Distanz als Dimensionen von Vergesellschaftung. In Autoritätsverhältnissen erkennen sich Ungleiche als ungleich an oder werden durch sie unter Umständen überhaupt erst zu Ungleichen. Damit erzeugt Autorität nicht zuletzt Ordnung durch Unterordnung. Eine Autoritätsbeziehung setzt dabei immer auch eine Werteordnung als soziale Ordnung durch, in der sich Untergeordnete einrichten können und die es erlaubt, »Gehorsam als Freiheit zu interpretieren«.[61] Die Zuschreibung von Autorität lässt sich so als eine Rationalisierung von Asymmetrie begreifen, die eine (zumindest temporäre) Stabilisierung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse bedeutet.

Clara Arnold

58 Vgl. Derrida 1991, 29.
59 Vgl. Sofsky und Paris 1991, 34.
60 Vgl. Sofsky und Paris 1991, 38.
61 Sofsky und Paris 1991, 32.

Wenn Helden zu Autoritäten werden

Autoritätsmodelle

In menschlichen Kulturen gibt es modellhafte Autoritätsbeziehungen. Manche von ihnen sind historisch stark variabel, so etwa das Geschlechterverhältnis in Paar- und Familienkonstellationen, das lange als Autoritätsverhältnis gedacht und gelebt wurde. Andere dieser modellhaften Autoritätsbeziehungen erweisen sich bei allen Unterschieden in der konkreten Ausgestaltung als historisch bemerkenswert stabil, so etwa die Autoritätsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern (trotz »Familienkonferenz«-Kontraktualismus),[62] Lehrern und Schülern (trotz antiautoritärer Pädagogik), Herrschern und Untertanen (trotz des liberalen Rechtsstaates), Priestern/Pfarrern und Laien (trotz Entkirchlichung). Bei diesen tief in den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten verwurzelten, durch Gewohnheit und Tradition befestigten, wenngleich keineswegs unveränderlichen Autoritätsbeziehungen bedarf es nur in akuten (oder chronischen) Krisen einer expliziten Rechtfertigung. Gewöhnlich wird die elterliche Autorität ebenso hingenommen wie die pädagogische, die priesterliche ebenso wie die herrschaftliche – zumindest im Prinzip, mag der individuelle Autoritätsanspruch von konkreten Personen in den jeweiligen sozialen Rollen noch so sehr infrage stehen.

Die modellhaften Autoritätsbeziehungen werden zwar immer wieder mit neuem Personal aktualisiert – frischgebackene Eltern müssen ihren Autoritätsanspruch ebenso unter Beweis stellen wie frischgebackene Lehrer:innen oder Minister:innen. Aber damit stehen die modellhaften Autoritätsbeziehungen selbst nicht zur Disposition.

Heroische Autorität steht demgegenüber quer zu den durch Gewohnheit und Herkommen gefestigten, modellhaften Autoritätsbeziehungen. Heroische Autorität ist irregulär und tendenziell instabil, es sei denn, sie kann sich beispielsweise als politische Herrschaftsautorität festigen. Manchmal ist heroisches Kapital in anderes soziales Kapital konvertibel, manchmal nicht: Nicht jeder Kriegerheld wird zum gefragten Politiker; nicht jede Sportlerheldin wird zur gefeierten Unternehmerin. Heroische Autorität ist informell und fordert damit die formalisierten und institutionalisierten Autoritäten heraus; sie kann für sie zur Bedrohung werden. Um es mit dem lukanischen Jesus zu sagen: »So jemand zu mir kommt

62 Arendt 1994, 162-164, hält die Eltern-Kind-Autoritätsbeziehung sogar für universell basal (vgl. Newmark 2020, 24-25 und kritisch zu Arendts These Newmark 2020, 58).

und hasst nicht seinen Vater, Mutter […], auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein« (Lukas 14, 26). Heroische Autorität sabotiert die Routinen des Anerkennens und Anerkanntwerdens in modellhaften Autoritätsbeziehungen.

Konstitution heroischer Autorität

Wie kommt heroische Autorität zustande, im Unterschied zu anderen Formen der Autoritätsbeziehung? Offenbar wesentlich dadurch, dass einem Individuum Heldenstatus zugebilligt wird – dadurch, dass jemand als Held gilt. Das wiederum bedeutet, dass heroische Autorität radikal personalistisch gedacht wird (obgleich gelegentlich auch Personenkollektive heroisiert werden können). Während der Lehrer durch einen anderen Lehrer, eine Ministerin durch eine andere Ministerin ersetzt werden kann und das pädagogische oder herrschaftliche Autoritätsverhältnis im Prinzip davon unangefochten bleibt, verschwindet mit der singulären, als Held oder Heldin verstandenen Person auch die heroische Autorität – und die jeweilige heroische Kultgemeinschaft tut gut daran, entweder ganz schnell einen neuen, dem alten mindestens ebenbürtigen Helden herbeizuschaffen oder aber das heroische Autoritätsverhältnis in ein anderes, möglichst stabileres Autoritätsverhältnis zu transformieren, beispielsweise in ein religiöses oder ein herrschaftliches.[63] Dabei ist die Zuschreibung heroischer Autorität stets in hohem Maße kontext- und situationsabhängig: Was in manchen historischen Konstellationen als Ausdruck grandiosen Heldenmutes erscheint, gilt in anderen als törichte Tollkühnheit. Man darf vermuten, dass Zeiten und Lagen, in denen institutionalisierte und formalisierte Autoritäten brüchig werden, besonders offen für das Entschiedene heroischer Autorität sind – quasi nach dem Motto: lieber überhaupt eine Autorität als gar keine. Heldentum ist überdies oft gerade für junge Menschen ein Abkürzungsweg zur Autorität, die sie normalerweise, nach dem Gang durch die Institutionen, erst in späteren Lebensphasen hätten erringen können.

Heroische Autorität konstituiert sich in der Regel durch außeralltägliche Taten, die in als moralisch bewerteten Haltungen grundiert sind oder solchen Haltungen Grund geben. Bloß deklarierte Tatbereitschaft oder eine künftige Heldentaten bloß antizipierende Absicht reicht nicht, um heroische Autorität zu erzeugen – oder doch nur als Vorschussver-

63 So wurde nach dem Tod des Herrscherhelden al-Husain ibn ʿAlī in der Schlacht von Kerbela die Schia als religiös-politische Gemeinschaft institutionalisiert (vgl. Gölz 2021b).

trauen jener, die bereit sind, Autoritäten anzuerkennen (oder sich gar nach ihnen sehnen): Sie folgen dem tapfer, ja tollkühn Anmutenden in die Schlacht, weil sie ihm die Heldentat zutrauen. Bleibt sie aus, wird es um das Vorschussvertrauen bald geschehen sein.

Deshalb ist die Sichtbarkeit oder zumindest die Erzählbarkeit heldenhafter Taten für die Herausbildung heroischer Autorität unerlässlich: Eine Heldin, deren Taten niemand sieht oder von denen niemand berichtet, kann keine heroische Autorität entfalten. Und der Zeitpunkt der Taten sowie die ihnen zugeschriebene Bedeutung bestimmen auch die Haltbarkeit heroischer Autorität: Liegen diese Taten zu weit zurück, kann sich die heroische Autorität leicht verflüchtigen, ebenso, wenn ihre Bedeutung nur situativ oder punktuell zu sein scheint. Schematisch verkürzt: Wer während eines Krieges mit einer waghalsigen Aktion Feinde zur Strecke brachte, wird unter Kameraden kurzzeitig heldische Autorität gewinnen und einen Orden umgehängt bekommen. Nach dem Krieg ist diese heldische Autorität schnell verdunstet, mag sie auch noch auf Denkmälern stehen, es sei denn, die Aktion gilt als kriegsentscheidende Schlacht und sichert ihrem (angeblichen) Hauptakteur dauerhaften Ruhm. Heroische Autorität ist flüchtig, und wer sich, einmal in ihren Genuss gekommen, einen Autoritätsstatus (und nicht bloß den zweifelhaften Status eines aus dem kultischen Gebrauch entfernten Totemtiers) dauerhaft sichern will, ist gut beraten, auf andere, möglichst institutionell gefestigte, modellhafte Autoritätsformen umzusatteln: So wurde der »Held von Tannenberg«, Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg, Reichspräsident,[64] der »Held von Marengo«, Napoleon Bonaparte, Kaiser. Ob aus Bill Gates oder Elon Musk dereinst noch etwas anderes, Autoritätsheischenderes werden kann als abgehalfterte Techhelden, steht dahin.

Oft drängt heroische Autorität auf Ummünzung; sie tendiert dazu, beispielsweise herrschaftliche, religiöse, gelegentlich auch pädagogische Autorität zu werden, wenn ihr Träger Autorität behalten will: Wie ist Charisma zu verstetigen, könnte man im Anschluss an Max Weber fragen.[65] Als personale Autorität, die zwingend an ein bestimmtes Individuum gebunden ist, macht sie an die jeweilige Gefolgschaft Subjektivierungsangebote: Die *eine* Person steht als Held da, keine andere. Und als potenzielle Gefolgschaft angesprochen sind Einzelne, nicht Alle, auf die beispielsweise Herrschaftsautorität abzielt. Dabei geht von heroischer Autorität eine gewaltige Affizierungskraft aus: Die eine Tat

64 Siehe Hoegen 2007; Goltz und Gildea 2009.

65 Vgl. zum Charisma und zum Heroischen Ebertz 2016.

des einen Individuums reißt mit und nimmt gefangen. Heroische Autorität steht für das Versprechen höchstmöglicher Wirksamkeit. In der heroischen Autorität liegt auch das Versprechen, all die Unübersichtlichkeit handstreichartig wegzuschaffen: den Pluralismus, den Dissens der Autoritäten in der Gegenwart.

Heroische Autoritätsbedürfnislagen

Aber welchen Bedürfnislagen gehorcht die Zuschreibung heroischer Autorität jenseits der Wucht der heroischen Tat, von der die Nichthelden sich begeistert fühlen? Bloß affektives Überwältigtwerden reicht offenkundig nicht aus, um zu erklären, warum man nicht nur hingerissen ist und dann wieder zur Tagesordnung übergeht, sondern bereit ist, dem singulären Akteur Autorität zuzuschreiben – auch Autorität darüber, wie die vielen Nichthelden ihr Leben (oder den Krieg) führen sollen.

Die Bedürfnislagendifferenz heroischer Autorität lässt sich besonders scharf im Abgleich mit technischer Autorität herausstellen – Autorität ist keineswegs an reale Personen gebunden, sondern auch Als-ob-Personen wie Institutionen oder eben technische Instanzen können sie ausüben. Der technischen Autorität angeblich künstlich-intelligenter Maschinen fügt man sich, weil sie lebensdienlich zu sein, praktische Lebensvollzüge zu erleichtern scheint. Das Navigationssystem im Auto wird genutzt, weil es zuverlässiger und sicherer ans Ziel bringt, als wenn man mit der Hand am Steuerrad auch noch Straßenkarten studieren muss. ChatGPT wird genutzt, weil die KI bessere Texte schreibt – und das noch viel schneller –, als man sie je zu schreiben imstande wäre. Das Versprechen technischer Autorität – ungeachtet der Frage, ob sie dieses Versprechen einhält oder ob das technische »Gestell« vielmehr den Ausblick auf das wahre »Sein« verstellt – besteht darin, streng funktional mit Blick auf die gegenwärtigen Lebensbedürfnisse der Nutzer zu sein: Wer ihr folgt, hat es einfacher – deshalb lohnt sich das Folgen. Und es lohnt sich dauerhaft, weil das Funktionieren technischer Autorität langfristig verlässlich ist – freilich mit erheblichen Selbstentmündigungsrisiken aufseiten der menschlichen Akteure und Akteurinnen.

Ähnlich pragmatischen Profit dürfte sich der- oder diejenige versprechen, der oder die sich gefestigten, modellhaften Autoritäten fügt, egal, ob bewusst oder unbewusst: Man gehorcht der Herrschaftsautorität, weil sie Sicherheit vor den Übergriffen Dritter zu gewähren scheint; man gehorcht elterlicher Autorität, weil Elternschaft gute Aufzuchtbedingungen in Aussicht stellt.

Ganz anders die heroische Autorität: Da sie notorisch instabil ist,

kann sich, wer sich ihr fügt, auf den ersten Blick keinen langfristigen lebenspragmatischen Profit ausrechnen. Und auch für kurzfristige Lebensbewältigungsaufgaben ist sie nur bedingt hilfreich; gemeinhin führt sie nicht wie die technische Autorität auf nächstem Weg zum Ziel. Scheinbar bietet also die Unterordnung bei heroischer Autorität wenig Vorteile und ist mitunter sogar hochgradig riskant, etwa, wenn die als Held oder Heldin verehrte Autoritätsperson den Einsatz von Leib und Leben fordert. Daraus könnte man zu schließen geneigt sein, dass niemand ernsthaft heroischer Autorität gehorcht. Dieser Schluss widerspricht freilich der Erfahrung: Menschen orientieren sich augenscheinlich an Heldenfiguren, womöglich gegen ihre eigenen basalen Interessen wie den Überlebenstrieb. Daher darf man vermuten, dass der emotionale Gewinn den Mangel an pragmatischen Vorteilen überwiegt: Der Held, der sich als Autorität empfiehlt, scheint seine potenziellen Anhänger:innen derart zu affizieren, dass sie alltägliche Nutzenkalküle hintanstellen und als vermeintlich persönlich Angesprochene, zu einem anderen Leben Aufgerufene sich der heldischen Autorität einfach nur hingeben.

Heroische Autorität und Lebensgestaltung

Allerdings ist die Hingabe an heldische Autorität keineswegs bloß Rausch und Delirium. Vielmehr lockt diese Autorität mit mindestens drei einander teilweise ausschließenden, teilweise einander anziehenden Lebensgestaltungsparadigmata. Sie bieten kurz- und langfristige Vorteile, die auf den ersten Blick nicht sichtbar waren. Wer sich inbrünstig einer heroischen Autorität unterstellt, ist bereit, sein Leben zu ändern, im Extremfall zu opfern, es jedenfalls in den Dienst jener Autorität zu stellen. Eine Kalkulation, ob diese Autorität die bisherige Lebensführung erleichtert – wie man es bei der technischen Autorität tut, wenn die Chauffeurin die Fahrstrecke angezeigt bekommen möchte –, geht ins Leere: Das Leben vor und nach der Unterstellung unter heroische Autorität ist ein anderes, damit sind Vor- und Nachteile nicht gegeneinander aufrechenbar. Wer sich heroischer Autorität unterwirft, rechnet nicht, weil auch der Held nicht rechnet. Je nach Umständen kann sich jemand dem heroischen Sog einfach nicht entziehen – einem Sog, gegen den sie oder er in anderen Umständen völlig immun wäre. Heroische Autorität ist stark affektiv besetzt; man wendet sich ihr zu auch aus Emotion und Leidenschaft, weniger aus kühlem Abwägen von Für und Wider.

Das erste mit heroischer Autorität verknüpfte Lebensgestaltungsparadigma steht im Horizont der Macht: die *Unterwerfung*. Stellt man einen

übergroßen Helden als Autorität hin, werden alle anderen klein und erscheinen nichtswürdig. Heroische Autorität dient in diesem Paradigma der sozialen Disziplinierung: Die Menschen werden in Schach und klein gehalten, sodass sie es nicht wagen, ihre eigene Stimme zu erheben. Das freilich bleibt auch für die Unterworfenen nicht ohne Nutzen: In einer unübersichtlichen Welt bekommen sie einen übersichtlichen Platz zugewiesen; sie haben ihre Rolle und müssen sie nicht erst (er)finden. Das Lebensgestaltungsparadigma ist das des Bestimmt-Werdens. Der Imperativ lautet hier: *Versuche nicht zu sein wie der Held, sondern tue, was der Held dir befiehlt!* Personen, denen heroische Autorität zugeschrieben wird, werden danach trachten, ihre Autorität möglichst umgehend als vertikal ausgerichtete Herrschaftsautorität zu stabilisieren.

Das zweite mit heroischer Autorität verknüpfte Lebensgestaltungsparadigma ist mit dem ersten schwer vereinbar und steht im Horizont der Anerkennung: die *Nachahmung.*[66] Dabei steht der Held nicht unerreichbar auf einem Podest, sondern zieht zu sich hinauf: Er »will«, dass seine Gefolgsleute so heldenhaft werden wie er. Er »will«, dass sich sein Heldenmut fortpflanzt und Nachahmer:innen findet. In der Exemplarität des Helden liegt also seine Autorität. Der Imperativ lautet hier: *Versuche zu sein wie der Held und vollbringe vielleicht ähnliche, aber vor allem deine eigenen Heldentaten!* In diesem Lebensgestaltungsparadigma, das die Menschen zu Herrinnen und Herren des eigenen Schicksals erklärt, ist die notorische Instabilität heroischer Autorität kein bedauerliches Faktum, sondern normativ geboten: Sie muss überflüssig geworden sein, sobald die Gefolgschaft Heldinnen und Helden eigenen Rechts geworden sind.

Das dritte mit heroischer Autorität verknüpfte Lebensgestaltungsparadigma ist zum ersten direkt anschlussfähig, steht jedoch in scharfem Kontrast zum zweiten. Es steht im Horizont der Entlastung: die *Stellvertretung*. Hier dient der als Autorität verehrte Held dazu, mich von eigener Verantwortung freizusprechen: Er sorgt dafür, dass getan wird, was getan werden muss, und da er es an meiner statt und für mich tut, kann ich darauf verzichten, selbst Hand anzulegen.

Und auch wenn der Kontrast des Stellvertretungsparadigmas zum Nachahmungsparadigma begrifflich groß ist, verwischt die Realität all die Kontraste: Das Nachahmungsparadigma kommt oft mit großem Pathos daher und beschwört die allgemeine Heldwerdung, verbunden mit der Aufforderung, sein Leben für Gott, Fürst und Vaterland freudig hinzugeben. Im Grau in Grau diesseits hochgespulter Rhetorik erweist

66 Siehe zur Übersicht von den Hoff u.a. 2018, basierend auf von den Hoff u.a. 2015.

sich das Nachahmungsparadigma als schlecht geschminkte Variante des Unterwerfungsparadigmas. Und viele potenzielle Adressaten heroischer Autoritätsansprüche werden sich zwar oberflächlich unterwürfig oder nachahmend gerieren und lautstark behaupten, die heroische Autorität habe ihr Leben verändert. Hinter diesen Kulissen aber dürften sie sich im Stellvertretungsparadigma eingerichtet haben und tunlichst alles vermeiden, was ihnen Heldenmut oder Unterwerfungsbereitschaft abverlangt. Denn die anderen, die Helden, werden es schon richten. In der Stellvertretungsvariante zählt heroische Autorität zu den bequemsten Arten von Autorität überhaupt. Sie bleibt nominell, projektiv und nimmt den Adressaten alle Bürden ab.

Was die Zuschreibung von heroischer Autorität bei alledem mit denen anstellt, denen sie zugeschrieben wird, bleibt offen: Welche Persönlichkeitsveränderungskraft hat die heroische Autorität bei denjenigen, die als heroische Autoritätsträger gelten?

Heroische versus gefestigte, modellhafte Autorität

Das Verhältnis heroischer Autorität zu gefestigten, modellhaften Autoritätsbeziehungen ist heikel. Die innere Instabilität heroischer Autorität wirkt sich in diesem Verhältnis mitunter destabilisierend aus. Idealtypisch wird man zwei mögliche Verhältnisse heroischer Autorität zu anderen Autoritäten unterscheiden, nämlich erstens das des Paktes und des gegenseitigen Sich-Stützens und zweitens das des Konfliktes und der gegenseitigen Autoritätssubversion.

Erstens. Gefestigte Autoritätsformen, wie beispielsweise politische oder militärische, bedienen sich zu ihrer Absicherung je nach Umständen gerne heroischer Autorität. Einen Kriegshelden medial zu vermarkten und damit die eigenen politischen und militärischen Ansprüche durch dessen heroische Taten weithin sichtbar aufzuhübschen, gehört seit der Antike zum eisernen Werkzeugbestand der Propaganda. Dass sich ein Träger heroischer Autorität seinerseits traditional gefestigten Autoritätsformen andient, erstaunt angesichts der prekären Standfestigkeit seines eigenen Autoritätsanspruchs nicht: Normalisiert der von seinen Anhängern gefeierte, todesmutige Warlord seine Autorität nicht in den Bahnen von Militär oder Politik, kann es mit seiner Autorität schnell vorbei sein. Das wiederum macht ihn und seinesgleichen anfällig, sich anderen Mächten unter Wert zu verkaufen und in eine dienende, autoritätssystemerhaltende Rolle hineingedrängt zu werden.

Zweitens. Das wiederum kann dann nicht geschehen, wenn der Träger heroischer Autorität sich in Opposition begibt und seine Autorität dazu

nutzt, andere nach Gehorsam heischende Instanzen wie militärische, staatliche oder religiöse Autoritäten zu demontieren. Dieses Schema ist tief in die mediterrane, vorderasiatische und europäische Kulturgeschichte eingeprägt; der Held David gegen König Saul ist nur eine der musterbildenden Präfigurationen. Entsprechend haben politische und kirchliche Machthaber allzu strahlenden Helden stets misstraut und sie auszuschalten gesucht, selbst wenn sie sich wie Erwin Rommel pointiert regimetreu gaben.

Rechtfertigungsfiguren

Autorität braucht Rechtfertigung. Bei unterschiedlichen Formen der Autorität kommen unterschiedliche Rechtfertigungsstrategien zum Einsatz. Herrschaftsautorität hat sich beispielsweise im christlichen Kulturkontext traditionell durch Gottesgnadentum legitimiert, in jüngerer Zeit durch ein diesseitigeres Leistungsportfolio, etwa für die Sicherheit und das Wohlergehen der Untertanen zu sorgen. Pädagogische Autorität hat sich schon immer durch eine Überlegenheit an Wissen und Erfahrung legitimiert, religiöse Autorität beispielsweise durch einen privilegierten Zugang zu den Quellen der Offenbarung oder durch exklusive kultische Praktiken, die zu zelebrieren Laien verwehrt ist.

Heroische Autorität rechtfertigt sich durch Heldentaten. Bleibt der Heldenmut im Potentialis und bringt keine Taten hervor, wird es nichts mit heroischer Autorität. Freilich reichen auch die erbrachten Heldentaten nicht aus, um heroische Autorität zu legitimieren. Unerlässlich ist für diese Rechtfertigung die *Erzählung*, nämlich die Erzählung von diesen Taten. Bleiben die Taten unerzählt oder nur abstrakt resümiert – »er war während des Krieges ein Held« –, kann sich heroische Autorität nicht etablieren.

Dass jede Form der Autorität »Narrative« unterschiedlicher Art um sich spinnt – siehe im vorliegenden Band Kapitel 7 über die Wirksamkeit –, versteht sich zwar bei der ausgebleichten Allerweltsformel »Narrativ« fast von selbst: Der Rückgriff auf das Gottesgnadentum ist ebenso ein »Narrativ« wie der Anspruch, für Sicherheit und Wohlergehen zu sorgen.[67] Heroische Autorität benötigt demgegenüber Erzählungen in einem viel spezifischeren Sinne. Um es beispielhaft an den von Christof Hardmeier etablierten drei Spezifika der Erzählkommunikation zu exemplifizieren:[68] Erstens zehrt Erzählkommunikation im engeren

67 Zur Problematik des Narrativbegriffs siehe auch Sommer 2022.
68 Hardmeier 2003, 64-65.

Sinn von einer Zeitdifferenz zwischen der Gegenwart des Erzählens und der Vergangenheit (oder Zukunft) des erzählten Geschehens. Zweitens lebt sie von einer spezifischen Art und Weise, mit Zeitwiderfahrnissen umzugehen, nämlich aus der Rückschau – selbst in der Zukunft stattfindende Ereignisse, etwa in Science-Fiction-Literatur, werden oft so erzählt, als hätten sie in der Vergangenheit stattgefunden. Drittens ist für Erzählkommunikation die Gegenwartsrelevanz zentral, hat sie doch stets eine präsente oder als präsent gedachte Adressatenschaft im Blick: Was erzählt wird, ist für sie von Bedeutung.

Erzählung, Erzählkommunikation in diesem dreifachen Sinne ist für heroische Autorität legitimatorisch konstitutiv: Eine solche Autorität kann sich nur herausbilden, wenn erstens in der Gegenwart von Handlungen berichtet wird, die in der Vergangenheit liegen, wenn zweitens darüber als abgeschlossene, in sich verständliche Sinneinheiten gesprochen wird und wenn drittens deren Bedeutsamkeit für die Gegenwart (und die Zukunft) herausgestellt wird. Heroische Autorität ist auf Erzählkommunikation angewiesen. Heroische Autorität braucht Geschichten – und zwar eindeutige, vereindeutigte Geschichten.[69] Ungewissheit, Ambivalenz möglicher Deutungen sind ihr abträglich.[70] Wirksamkeit entfaltet der Held womöglich weniger durch seine Taten als dadurch, dass von seiner Wirksamkeit erzählt wird – dass die Erzählung wirksam wird.

Andreas Urs Sommer

69 Siehe zum Beispiel der französischen Literatur vom 17. bis 19. Jahrhundert Gelz 2016.

70 Vgl. dazu die interessante Beobachtung bei Münkler 2023, 30, der davon schreibt, Strategie sei eine Form des Umgangs mit Ungewissem, die sich vom Heroischen unterscheide: »Das Heroische ist eine aktive Negierung der Ungewissheit; für den Helden ist kennzeichnend, dass er sich in den Kampf begibt, ohne lange zu bedenken, dass dessen Ausgang ungewiss ist. Der Kampf wird für die Zeit, die er dauert, zur Vergleichgültigung des Ungewissen.« Will man heroische Autorität etablieren, ist der Ungewissheitsfaktor möglichst zu minimieren.

Dimensionen:

Vorbildhaftigkeit, Opferbereitschaft, Wirksamkeit, Polarisierung

Andreas Urs Sommer

5 Vorbildhaftigkeit

Held:innen sind Vorbilder. Das sagt sich leicht. Ebenso, dass sie als Vorbilder Autorität ausüben und bei denjenigen, die sich normativ auf sie beziehen, »subjektivierend« wirken, also dazu dienen, ihr Selbstsein auszuprägen. Das alles sagt sich zu leicht. Denn bei näherem Hinsehen verflüchtigen sich Klarheit und Eindeutigkeit in der Identifikationsformel: Sind alle Helden und Heldinnen Vorbilder? Was heißt es überhaupt, als Held Vorbild oder als Vorbild Heldin zu sein?

Näheres Hinsehen zeigt rasch, dass die Menge der Held:innen nicht mit der Menge der Vorbilder deckungsgleich ist und die Schnittmenge ihre eigenen Schwierigkeiten aufwirft: Keineswegs alle Vorbilder sind Helden – und nicht alle Helden sind Vorbilder. Daher wird zu fragen sein, *was* Vorbildlichkeit bei Helden ausmacht und *wie* sie sich äußert. Nicht außer Acht bleiben darf freilich, dass eine wesentliche soziale Funktion eines Helden oder einer Heldin gerade darin besteht, von übermächtigem Vorbilddruck zu entlasten. Schließlich sind Helden und Heldinnen oft genug diejenigen, welche alle Rollenmuster und damit die Rahmen bereichsspezifischer Vorbildlichkeit sprengen.

Held:innen sind nicht gegeben, sie sind gemacht. Zuallererst musste man auf die Idee kommen, Held:innen zu machen. Und auch als man auf die Idee gekommen war, in den beiden homerischen Epen, variierte der Bedeutungsradius des Wortes ἥρως, »Heros«, »Held«, bereits beträchtlich: In der *Ilias* sind mit den ἥρωες »Herrscher« oder »Krieger« gemeint, »Genossen des Ares« (II 110; VI 67; XV 733), wogegen die *Odyssee* ἥρως als ehrenden Beinamen würdiger älterer Herren benutzt (II 15; VII 155). Bei Hesiod gehört den Heroen eine eigene Epoche in der Abfolge der Weltalter; sie gelten ihm als ἡμίθεοι, »Halbgötter« (*Erga* 160). Das heißt, dass die Epoche der Menschen erst folgt, wenn die der Heroen zu Ende gegangen ist. Es heißt auch, dass die Helden das sind, was wir nicht sind – Zwischenwesen zwischen uns und den Göttern.

Damit freilich begann im abendländischen Denkhorizont die Debatte darüber, was der Held sein soll – was er den Menschen sein soll, die (bislang noch) keine Helden sind. Dass beispielsweise die archaische griechische Kultur am Heroischen auf andere Weise Maß nahm als Kulturen, die exklusiv einem einzigen Gott huldigten und Zwischeninstanzen zwischen Gott und Menschen nicht zuzulassen geneigt wa-

ren – oder als Kulturen, die auf menschliches Maß setzten –, liegt auf der Hand. Das Heroische deckt nicht nur eine gewaltige semantische Bandbreite ab, sondern unterliegt ebenso gewaltigen Haussen – und Baissen. Bestimmt man hingegen das, was jemanden als Helden erscheinen lässt, ein wenig formaler und orientiert sich etwa an den Aspekten Außerordentlichkeit, Autonomie und Transgressivität, moralische und affektive Aufladung, Agonalität und starke Agency,[1] wird man unter allen denkbaren kulturellen Bedingungen heldenartige Gestalten ausmachen können. Vom Durchschnittsverhalten und Durchschnittshandeln abweichende Individuen dürfte es in jeder Gesellschaft geben – auch solche, deren Devianz auf die positive Seite ausschlägt, die also das jeweils Erwartete und Gebotene übererfüllen. Welchen Stellenwert solche Individuen haben, ist allerdings höchst variabel und beispielsweise von den vorherrschenden Gleichheits- und Ungleichheitsparametern abhängig: Für Angehörige kriegerisch-egalitärer Gesellschaften ist oft nur ein toter Held ein guter Held – beispielsweise ein toter Gleichheitskämpfer wie Arnold von Winkelried – , während Eliteangehörige stark stratifizierter Gesellschaften sich etwa an den Heroen der *Ilias* würden messen wollen, durchaus auch an den überlebensfähigen unter ihnen.

Erstens: Wer dient wem und wie als Vorbild?

Nachahmung, μίμησις, liegt nach Aristoteles nicht allein jeder Kunst zugrunde, sondern kennzeichnet die menschliche Lebensform überhaupt.[2] Dass nicht nur für die Angehörigen unserer Gattung, sondern für zahllose andere Tiere nachahmendes Lernen überlebensnotwendig ist, gehört zum biologischen Allgemeinwissen. Ob man mit einer Unterscheidung zwischen einer natürlichen, womöglich unbewussten Nachahmungstendenz und einer kulturellen, womöglich bewussten Nachahmungsbereitschaft in der Beschreibung und Klassifizierung spezifisch menschlicher Nachahmungsphänomene weiterkommt, steht dahin; im Problemkreis der Heldennachahmung wird man jedenfalls ausschließen können, dass sich hier ein imitatives Verhalten einfach nur zwangsweise-natürlich vollzieht, so suggestiv-einnehmend manche Heldenvorbilder auch sein mögen.

1 Schlechtriemen 2018, 106-119. Der Begriff der Agency sollte, wie unsere Diskussionen nahelegen, womöglich durch »Wirksamkeit« ersetzt werden, auch wenn dann die schöne Alliteration verloren geht (siehe Kapitel 7 in diesem Band).

2 Aristoteles, Poetik 4, 1448b.

Der Begriff des menschlichen Vorbilds kommt dabei seinerseits mit erheblichem begriffsgeschichtlichen Ballast daher. In einem geschlossenen christlichen Weltanschauungshorizont gab es dort für irdische Vorbilder zunächst nur sehr beschränkten Raum: Galt der Mensch als Sünder, konnte er auch als Vorbild nicht infrage kommen. Die entscheidende Ausnahme stellte derjenige dar, der zugleich *vere deus* und *vere homo* war: Jesus Christus, dem nachzueifern die Aufforderung zur *imitatio Christi* beredten Ausdruck gab. Spätestens in Renaissance und Humanismus besann man sich demgegenüber auf die vorchristliche Tradition der *exempla*: Große Gestalten der Mythologie und der antiken Vergangenheit sollten politischen Akteuren der Gegenwart als verbindliches Vorbild dienen. Nichts sei so ansteckend wie das Beispiel, konnte François de la Rochefoucauld in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch behaupten.[3] Im Verlauf des 18. Jahrhunderts büßte die *exempla*-Historiografie ihre Plausibilität ein:[4] Lord Bolingbroke etwa stellte heraus, dass die antike Welt wegen ihrer völligen Andersartigkeit keine *exempla* mehr abzugeben vermöge,[5] während Kant die Exemplarität anderer Menschen für das autonome sittliche Individuum in Abrede stellte.[6] Die aufklärerischen Vorbehalte konnten indes die Macht des Vorbildes nicht auf Dauer brechen; Max Scheler beispielsweise rehabilitierte es ausdrücklich unter Bezugnahme auf den Typus des Helden.[7]

Grob schematisch lassen sich zwei Objektfelder der Nachahmung ausmachen: erstens Personen, zweitens Handlungen.

1. *Jemanden imitieren*. Darum scheint es zu gehen, wenn man über die Vorbildhaftigkeit von Helden und Heldinnen spricht. Man könnte dann zu sagen geneigt sein, die Orientierung am Vorbild diene dazu, abstrakte Normen zu veranschaulichen und Komplexität abzubauen. Wer an einem Vorbild genaues Maß nehme, brauche nicht bei jeder Handlung zu fragen, ob sie angemessen oder angebracht sei. Schließlich habe das Vorbild durch sein Tun diese Angemessenheit und dieses Angebracht-sein schon unter Beweis gestellt. Die vorbildhafte Person scheint dem eigenen Handeln eine klare Richtung zu geben.

3 »Rien n'est si contagieux que l'exemple« (La Rochefoucauld o.J., 52 [Maximes 230 der 5. Auflage der *Réflexions* von 1678]).

4 Koselleck 1967.

5 Sommer 2002.

6 Kant 1914, 479-80.

7 Scheler 1966, 570. Vgl. ausführlich das von Scheler nicht vollendete Buchprojekt *Vorbilder und Führer* (Scheler 1957).

Aber was bedeutet die Redensart: sich jemanden zum Vorbild nehmen? Ganz offensichtlich sehr oft nicht, jemanden in all dem möglichst minutiös nachzumachen, was sie oder ihn ausmacht. Die möglichst wirklichkeitsgetreue Personenimitation wäre die des Schauspielers – genauer noch: des Schauspielerdoubles. Der Schauspieler will ganz so erscheinen wie der Imitierte – freilich eben nur *erscheinen* und nicht sein, zumal meist nur für die Länge eines Theaterabends oder eines Films. Wer hingegen nicht nur wie das Vorbild erscheinen, sondern möglichst *wie es sein will*, kann es nicht einfach mechanisch kopieren, denn als Imitierende:r steht man unter anderen raumzeitlichen Koordinaten als der oder die Imitierte, ist physisch und psychisch zwingend anders als sie oder er. Entsprechend verlangt die Orientierung am Vorbild von denjenigen, die sich an ihm orientieren, eine dynamische und kontextsensible Adaptionsbereitschaft. Ohnehin ist der Begriff der Orientierung nicht in das Schema von Befehl und Gehorsam einzupassen: Wer sich orientiert, benutzt gegebene Anhaltspunkte – das Verhalten des Vorbildes – dazu, seinen eigenen Weg zu bahnen, und bewegt sich stets in gegebenen Interpretationsspielräumen.[8] Stellt man zudem noch die angeblich heldenspezifische Unvergleichlichkeit und damit prinzipielle Nichtimitierbarkeit der Heldin oder des Helden in Rechnung, wäre es wohl zielführender, zunächst das zweite Objektfeld der Nachahmung ins Auge zu fassen, nämlich das der Handlungen.

2. *Jemandes Tun imitieren*. Auch hier lassen sich schon auf den ersten Blick verschiedene Hinsichten unterscheiden. Zuerst kann man (a) imitieren, *was* jemand tut. Dabei ist unerheblich, ob diese Nachahmung irgendwie »bewusst« oder »gewollt« ist oder sich »mechanisch« beim »Abschauen« vollzieht. Wenn das Kleinkind zu sprechen lernt, dann nicht, weil es davor eine freie, wohlüberlegte Willensentscheidung getroffen hat, aber auch nicht, weil es zwingend genetisch darauf programmiert wäre, die Stimmen der Erwachsenen nachzumachen. Die Nachahmung dessen, was ein anderer tut, gehört gewiss zu den elementarsten Kulturtechniken, ist Inbegriff des Lernens – Äpfel zu pflücken, Äcker zu pflügen. Das meint *Handlungsimitation.* Davon strikt zu unterscheiden ist (b) das Imitieren, *wie* jemand etwas tut. Denn der Gegenstand imitierender Akte muss keineswegs zwingend die Handlung selbst sein, sondern kann auch der Modus dieser Handlungen sein: Sieht das Kind die Mutter konzentriert und mit

8 Vgl. Stegmaier 2008.

ruhiger Hand den Acker pflügen oder die Äpfel pflücken, nimmt es an diesem Modus Maß – was immer es künftig auch tun mag. Hier handelt es sich um *Habitusimitation*.

Jedoch kann man sich neben der Handlung oder dem Habitus auch die Gründe zu eigen machen, aus denen heraus jemand zu handeln scheint. Man kann also (c) imitieren, *weswegen* jemand etwas tut. Hinter dem Apfelpflücken oder dem Ackerpflügen stehen – wenigstens gemäß Alltagshandlungstheorien – Motive, derentwegen jemand handelt. Aus denselben Motiven kann ein anderer Mensch ganz andere Handlungen ausführen. Aus dem Motiv heraus, seine Familie zu ernähren, kann er beispielsweise, statt Äpfel zu pflücken, im Supermarkt einkaufen gehen oder einen Lebensmitteltransporter überfallen. Alle drei Handlungen wären aus demselben Grund gespeist – es liegt also eine *Rechtfertigungsimitation* vor (soweit es sich tatsächlich um eine Imitation und nicht bloß um eine Analogie handelt).

Zurück zu den imitierten Personen, die angeblich als »Vorbilder« dienen: Wer einer Person nacheifert, will sie nicht in jeder Hinsicht, mit Haut und Haar imitieren, sondern in einigen Hinsichten.[9] Das imitierte Vorbild ist ein Bündel von Habitus und Handlungen,[10] kein menschliches Individuum *in toto*. Wer sich ein Vorbild nimmt, passt nicht sein Ess- oder Ausscheidungsverhalten, seine Art, zu lachen oder zu husten, an das Vorbild an, sondern greift einige Aspekte – *bestimmte* Handlungsmuster, bestimmte Habitus – des Vorbilds heraus, beispielsweise: »[S]ein Lieblingswort war ›Durchhalten‹«.[11]

Ein solches Bündel von Habitus und Handlungen zeichnet sich idealtypisch durch Kohärenz und Konsistenz aus; in diesem Bündel versammelt sind zueinandergehörige, miteinander verwandte Habitus und Handlungen. Um es konkret zu machen: Wer den Feldherrn Gaius Iulius Caesar zum Vorbild kürt, wird jenes Bündel von Handlungsmustern und Habitus herausgreifen, die zum militärischen Führertum gehören. Wer hingegen den Staatsmann Gaius Iulius Caesar zum Vor-

9 Vgl. zum aufschlussreichen chinesischen Fall in der jüngsten Vergangenheit Kapitel 10 in diesem Band.

10 Zum metaphysisch ausgenüchterten Subjekt als »bundle« siehe Hume 1874, Bd. 1, 534.

11 So Thomas Mann in seiner Novelle *Tod in Venedig* über seinen Protagonisten Gustav von Aschenbach (Mann 1990, Bd. 8, 451).

bild kürt, wird ein anderes Bündel von Handlungsmustern und Habitus wählen, nämlich diejenigen, die zum Politikersein gehören.[12]

Mit anderen Worten: Ein solches Bündel ist das, was man seit der griechischen Philosophie πρόσωπον, *persona*, Rolle, nennt. Die Stoa beispielsweise hat eine differenzierte, auf Panaitios von Rhodos zurückgehende *Rollenethik* entwickelt, die Cicero in *De officiis* (I 107-151) ausformuliert, vier Rollen unterscheidend, aus denen unterschiedliche Pflichten folgen. Es sind dies die Rollen des Vernunftwesens, die Rolle, die persönlicher Begabung und Eigenart erwächst; die Rolle, die der Zufall und der Augenblick einem auferlegen, und schließlich die Rolle, die ich eigener Entscheidung verdanke. Dabei ist in diesem Modell der Freiheitsspielraum bei der Wahl und Gestaltung der Rollen stark eingeschränkt.[13]

Bekanntlich hat die Soziologie des 20. Jahrhunderts die Rollentheorie ausdifferenziert – und operiert, so zumindest Ralf Dahrendorf, gleichfalls mit der Metapher des Bündels: »Soziale Rollen sind Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen.«[14] Wer nicht eine ganze Person zum Vorbild wählt, sondern eine der Rollen, die dieser Person zugeschrieben werden, profitiert von Entlastung: Der sich am Vorbild Orientierende muss sich keiner Totalimitation verschreiben, sondern kann sich mit dem Partikularen, Bereichsspezifischen begnügen, kann also z.B. bei Caesar nur das für militärisches Handeln Relevante als Rolle herausgreifen. Wer bloß eine Rolle adaptiert, hat noch Freiräume jenseits des bereichsspezifisch bleibenden Vorbildnacheiferns, wird von seinem Vorbild keineswegs gefangen, sondern behält seinen Spielraum – zumal Exempel oft nur einen Vorwand darstellen, um *erzählen* zu können, ist der Mensch – unter anderem – doch ein erzählbedürftiges Wesen.[15] Man schiebt den Belehrungswillen vor, um in Geschichten zu schwelgen, selbst wenn man diesen noch Lebensmaximenextrakte beifügt.

12 Was natürlich nicht ausschließt, dass man sich den Feldherrn *und* den Staatsmann Caesar gleichzeitig zum Vorbild nehmen kann. Das Bündel ist dann einfach größer.

13 Zur Rollenethik bei Panaitios und Cicero z.B. Sommer 2007, 36.

14 Dahrendorf 2006, 37.

15 Vgl. schon Schapp 1953.

Zweitens: Was macht heroische Vorbildlichkeit aus?

Rollenskripte geben für einen bestimmten Lebensbereich Handlungsmuster, Verhaltensregeln. Man kann diese Skripte zwar umschreiben und anpassen, aber doch nicht beliebig, will man nicht Gefahr laufen, die Rolle ganz preiszugeben. Nun mag man vermuten, es mache gerade die Eigenheit von Helden und Heldinnen aus, alle Rollen entweder aufzubrechen oder/und eine Rolle zu verabsolutieren. Besteht heroische Vorbildlichkeit darin, keine Partial-, sondern eine Globalexemplarität zu verkörpern?

Angenommen, das wäre so, hieße das, dass das Heldenvorbild seine Gefolgsleute ganz und gar, auf Gedeih und Verderb in die Pflicht nähme. Dann würde heldische Exemplarität einerseits alle andere Exemplarität, die auf eine Rolle beschränkt bliebe, ausstechen. Andererseits wäre der Exemplaritätsanspruch der Held:innen derart absolut, dass er die möglichen »Follower« überfordern könnte. An einer derart übergreifenden, totaleinnehmenden heroischen Exemplarität würden sterbliche und beschränkte Wesen leicht scheitern – vielleicht liegt der Annahme auch eine Verwechslung von Held:innen und Halbgöttern zugrunde. Leicht könnte man derart gefolgschaftsgefräßigen Held:innen gegenüber gleichgültig werden, weil man zwangsläufig hinter ihrem Anspruch zurückbliebe. Da schlüge dann die Entlastungsfunktion heldischer Exemplarität voll durch, denn angesichts der menschlich-allzumenschlichen *ἀκρασία*, der Willensschwäche, die der rollendurchbrechenden heroischen Gefolgschaftszumutung nicht gewachsen ist, könnte der Nichtheld dann einfach nur dem Helden dankbar sein, nämlich dafür, die Taten schon vollbracht zu haben, zu denen ihm, dem Nichthelden, die Kraft fehlt. Die Willensschwäche der Nichthelden würde durch die Willensstärke des Helden aufgewogen. Und der Nichtheld dürfte in seinen unheroischen Rollenschemata bleiben, weil der Held für ihn die Weltrettung übernimmt. Bestenfalls wäre der Nichtheld zu ein paar äußerlichen Habitusadaptionen bereit, tränke fortan seinen Wodka Martini geschüttelt, nicht gerührt.

Stellen wir aber diese Annahme von der rollenübergreifenden und rollenzerstörenden heroischen Totalexemplarität zurück und rubrizieren sie als äußersten Grenzfall – ebenso wie wir einen anderen äußersten Grenzfall ausklammern, nämlich den Helden, der zwar in historischen Quellen so genannt wird, selbst aber wie der wahnsinnige Verbrecher Kleomedes von Astypalaia überhaupt nichts Vorbildhaftes an sich hat.[16] Im heroischen Normalfall dürfte sich die Exemplarität

16 »In der Olympiade vor dieser soll Kleomedes aus Astypalaia im Faustkampf mit dem Epidaurier Ikkos diesen im Kampf getötet haben. Da er von den Hellanodiken

auch des Helden auf ein Rollensegment beschränken. In der Held:innen zugeschriebenen Vorbildfunktion verbinden sich paradigmatisch die Aspekte heroischer Autoritätsbindungen und Subjektivierungsweisen: Wer einem Vorbild nacheifert, erkennt damit dessen Autorität an und macht es zugleich zum Maßstab seiner Selbstformung und -deutung. Als Vorbild taugen Held:innen einerseits nur insofern, als sie sich von gewöhnlichen Menschen unterscheiden; um sich mit ihnen identifizieren und sie nachahmen zu können, darf andererseits die Distanz nicht zu groß sein. Den Abstufungen zwischen Ideal- und Ebenbild tragen unterschiedliche Heldenformate Rechnung – vom gottähnlichen Heros über denjenigen, der sich durch überlegene, aber menschliche Eigenschaften auszeichnet, bis zum Helden auf Augenhöhe, der ›einer von uns‹ und dennoch außergewöhnlich ist.

Fragt man noch einmal, was das heroische Vorbild ausmache und wie es sich von anderen Vorbildern unterscheidet – den vorbildlichen Lehrerinnen, den vorbildlichen Unternehmern, den vorbildlichen Erfinderinnen –, wird man als Differenzkriterien des Heldentums zu anderen Formen für vorbildlich gehaltener Individuen (neben einer starken Polarität) die *Agonalität* und die *Transgressivität* anführen. Aus diesen Differenzkriterien ergeben sich charakteristische Probleme für die Vorbildlichkeit von Helden, denn: Befinden sie sich im Kampf und überschreiten sie Grenzen, sind sie für das Bestehende bedrohlich. Wer Held:innen zum Vorbild nimmt, muss mit diesem Bedrohungspotenzial umgehen. Dafür gibt es unterschiedliche Strategien, beispielsweise:

1. Die Transgressivität und Agonalität des Helden richten sich gegen außen – gegen Feinde, Drachen, das Böse. Dann kann der Gefolgsmensch das vom Helden gemachte Subjektivierungsangebot anneh-

schuldig gesprochen wurde, unerlaubt gekämpft zu haben, und ihm deshalb der Sieg aberkannt wurde, wurde er vor Schmerz wahnsinnig. Er kehrte nach Astypalaia zurück, ging dort in eine Schule von etwa sechzig Kindern und stürzte die Säule um, die das Dach trug. Als das Dach auf die Kinder fiel, wurde er von den Bürgern gesteinigt und floh in das Heiligtum der Athena. Er stieg in eine Truhe, die in dem Heiligtum stand, und zog den Deckel zu, und die Astypalaier machten vergebliche Anstrengungen, die Truhe zu öffnen. Als sie schließlich die Bretter der Truhe aufgebrochen hatten und Kleomedes weder lebend noch tot fanden, schickten sie Männer nach Delphi, um zu fragen, was mit Kleomedes geschehen sei. Diesen soll die Pythia folgendes Orakel gegeben haben: ›Der letzte der Heroen, Kleomedes aus Astypalaia, den ehret mit Opfern, da er nicht mehr sterblich ist.‹ Seitdem erweisen nun die Astypalaier dem Kleomedes Heroenehren.« (Pausanias: Graeciae descriptio VI 9, 6-8 = Pausanias 1952, 2: 313. Den Hinweis auf Kleomedes verdanke ich Ralf von den Hoff).

men, indem er oder sie sich mit der Intention des Helden oder der Heldin identifiziert und eigene Aggression in genau dieselbe Richtung lenkt. Dass das leicht schiefgehen kann, führt Cervantes vor, wenn er den ritterromanverschlingenden Don Quijote gegen Windmühlen kämpfen lässt.

2. Die Transgressivität und Agonalität des Helden richten sich gegen innen, gegen die Ordnung, an der auch der Nichtheld selbst partizipiert. Dann kann dieser sich in seinem eigenen revolutionären Aufbegehren erweckt oder bestätigt finden und im Helden seinen Vorgänger in Sachen Umsturz zu erkennen wähnen.

3. Die Transgressivität und Agonalität des Helden richten sich gegen Gegebenheiten, die nicht mehr die Gegebenheiten des sich von ihm angesprochen fühlenden Nichthelden sind. Troja, gegen das sich Achills Aggression richtete, liegt längst in Schutt und Asche. Dann kann der Nichtheld, ihn zum Vorbild nehmend, die Transgressivität und Agonalität je nach den eigenen lebensweltlichen Bedürfnissen umpolen (und gegen das eigene Troja-Substitut richten).

4. Die Transgressivität und Agonalität sind gar nicht das, was den Nichthelden an der heroisierten Person, welche ihm Vorbild sein soll, interessiert. Dann kann er sich ganz allgemein auf die »Tugend«, den Mut oder die Wahrhaftigkeit des Helden oder der Heldin beziehen, ohne die heroische Bedrohlichkeit für das Bestehende ins Kalkül nehmen zu müssen – Stichworte »Habitusimitation« und »Rechtfertigungsimitation«.

Die Subjektivierungsformen im Verhältnis von Heldenfigur und Publikum sind also auch unter den Differenzkriterien von Agonalität und Transgressivität maximal plural. Die dem Helden zugeschriebene Anrufung und Aufforderung, sich selbst nach ihm zu formen, lässt vielfältige Deutungen zu. Der Held fungiert als Motivator – doch wozu motiviert er? Und der Umgang der Nichthelden mit dieser Ansprache fördert ganz unterschiedliche Formen der aktiven Aneignung zutage. Man kann sich auf höchst unterschiedliche Weise von Helden und Heldinnen angerufen, angesprochen fühlen – und auf höchst unterschiedliche Weise mit dieser Anrufung umgehen, in einem unausgesetzten Prozess der Heldenaneignung und der Heldenzumutungsabwehr. Die (zumindest jeweils behauptete) Singularität des Helden oder der Heldin torpediert ohnehin alle Versuche, ihm oder ihr wirklich ähnlich zu werden.

Greift man, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, verschiedene kulturell prägende Heldengruppen heraus, werden vielfältige Weisen der Vorbildhaftigkeit aufgerufen und unterschiedliche Formen der Imitation herausgefordert. Herrscherhelden und Kriegerhelden scheinen zunächst direkte Handlungs- und nicht bloß Habitusimitation zu verlangen: Der Noch-nicht-Held soll so regieren wie der heroisierte Staatsmann oder auf dem Schlachtfeld so fechten wie der heroisierte Kämpfer. Kriegerhelden scheinen in schwach militarisierten Gesellschaften gerne in fiktiver Gestalt aufzutreten. Dabei eignen sie sich vorzüglich für ämulativ-spielerisches Reenactment, während Herrscherhelden eher auf die große Bühne gehören – siehe Shakespeares Königsdramen – mit einem Protagonisten und vielen selbst nicht mitspielenden Zuschauern. Sie sind oft genug Helden, denen man, ihrem fiktiven oder realen Handeln zusehend, beiwohnen kann, ohne sie als Vorbilder zu nehmen. Sie werden das Staatsschiff an unserer statt schon schaukeln. Demgegenüber lassen Computerspiele den Kriegerhelden als Ego-Shooter wieder auferstehen. Wenn der Nichtheld in ihm spielend agiert und sich schießend in ihn hineinversetzt, heißt das gerade nicht, dass er diese Handlungsweisen in die Welt außerhalb des Spieles importieren würde oder müsste. Im Gegenteil: Der Kriegerheld im Spiel dient den Nichthelden, die ihn spielen, gewöhnlich zur Entlastung, zur *Heldentriebabfuhr*. Nicht viele Ego-Shooter-Spieler werden Amokläufer.

Mitgefühlshelden scheinen zur direkten Handlungsimitation aufzufordern, aber auch zur Einübung in den vom Mitgefühlshelden vorgelebten Tugenden. Die christlichen Heiligen (und nicht die paganen Heroen!) sind die *Vorbild*helden der abendländischen Kultur *par excellence.*[17] Das gilt noch unter säkularen Bedingungen, wie Thomas Manns Nobelpreisrede 1929 augenfällig macht, in der sich der entlau-

17 Aufschlussreich ist, dass eines der erfolgreichsten Erbauungsbücher im deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, Hans Hümmelers (1899-1966) *Helden und Heilige*, von dem seit seiner Erstauflage 1933/34 bis zur letzten Auflage 1983 fast 600000 Exemplare erschienen sind, gerade von dieser Zusammenschau des Heiligen und Heroischen im Fluchtpunkt der Vorbildhaftigkeit lebt und sich überdies nicht scheut, sich den Zeitbedürfnissen der 1930er Jahre anzudienen: »Der heldische Gedanke, das Sichtbarmachen und Hineintragen eines großen Vorbildes in unser Alltagsleben, hat in unseren Tagen erhöhte Bedeutung gewonnen – nicht nur für die ringende Jugend. Unter den Menschen aber, die sich ein Anrecht erworben haben, groß und verehrungswürdig genannt zu werden, nimmt der religiöse Held, der Heilige, eine Sonder- und Vorrangstellung ein, weil er über sich selbst hinausweist auf die ewigen Kräfte und Wahrheiten, aus denen der Einzelne und aus denen ein Volk lebt« (Hümmeler o.J. 5).

fene Protestant zu einem »Lieblingsheiligen«, nämlich dem heiligen Sebastian, bekennt: »Anmut in der Qual – dies Heldentum ist es, das Sankt Sebastian symbolisiert.«[18] Solche Figuren – und nicht Hagen von Tronje oder Ajax – fordern breiteste Bevölkerungsschichten zur Nachahmung auf; zu ihnen und nicht zu Menelaos oder Herakles sollen alle (gläubigen, manchmal – siehe Thomas Mann – sogar ungläubigen) Menschen ein persönliches Verhältnis aufbauen, von ihnen wird man angesprochen, ihnen soll man nacheifern. Jedoch ist der Mitgefühlsheld meist so vortrefflich, dass kaum jemand dem, was jener vorlebt, wirklich nachlebt. Seine Vortrefflichkeit entbindet die Nichthelden davon, so sein und handeln zu müssen wie er. Er ist stellvertretend für uns alle exemplarisch gut.

Auch bei den Gesinnungshelden ist wie bei den Mitgefühlshelden direkte Handlungsimitation ebenso möglich wie die Einübung in den von ihnen vorgelebten Tugenden. Gesinnungshelden stellen gerne direkte Handlungsforderungen; sie wollen Konvertiten machen. »I want you to panic«, skandiert Greta Thunberg. Entsprechend schwer fällt es, den Gesinnungshelden und ihren unbedingten Forderungen in die Entlastung auszuweichen. Gesinnungshelden sind womöglich gerade dadurch Helden, dass sie den Anrufungsdruck, den Forderungsdruck auf Biegen und Brechen aufrechterhalten – und gerne die Gesamtmenschheit zu ihrem Adressaten machen.

Die mögliche Vorbildlichkeit von Denkerhelden wiederum weist in zwei entgegengesetzte Richtungen. Zum einen gibt es die servile Variante, der zufolge die Vorbildlichkeit des Denkerhelden verlangt, genau das *nach*zudenken, was er vorausgedacht hat. Es ginge dann darum, ihn treusorgend auszulegen und sich als sein Sachwalter zu gerieren – beispielsweise auf Lehrstühlen für Philosophiegeschichte. Zum anderen gibt es die dominale Variante. Sie sieht das Vorbildliche des Denkerhelden gerade darin, dass er *selbst* gedacht hat, sodass es nun darum zu tun sein müsse, das vom Denkerhelden Gedachte zu verwerfen und das Exemplarische nur im Habitus zu sehen, im Denken *à tout prix*.

Vielleicht entfalten die Selbstgenügsamkeitshelden am untersten Ende der Heldenskala heute die größte Vorbildfunktion. Wir wollen so sein

18 Mann 1990, Bd. 11, 409-10. Die Fortsetzung ist aufschlussreich: »Das Bild mag kühn sein, aber ich bin versucht, dies Heldentum für den deutschen Geist, die deutsche Kunst in Anspruch zu nehmen und zu vermuten, dass die der literarischen Leistung Deutschlands zugefallene Weltehrung diesem sublimen Heldentum gilt.« (Mann 1990, Bd. 11, 410).

wie sie, wenn wir sein wollen wie ein Held oder eine Heldin, denn sie stellen scheinbar das epochentypische Individualitätsideal in Reinkultur dar: Sei ganz du selbst! Sehr schön beobachten lässt sich die allmähliche Durchsetzung dieses Ideals in der Persönlichkeitsentwicklung James Bonds von Sean Connery bis Daniel Craig, von der selbstironischen, promiskuitiven Kampfmaschine ohne Seeleninnenraum zum verletzlichen und tragisch gebeutelten Charakterkopf mit gewaltigem Innerlichkeitsballast und vollständiger Selbstironiefreiheit. Direkte Handlungsimitation kommt bei Selbstgenügsamkeitshelden eigentlich nicht infrage. In der Habitusimitation besteht ihre Verlockung – stets nah an der Schwelle zur Lächerlichkeit.

Orientierung an Vorbildern dient der moralpraktischen und moralpragmatischen Abkürzung, der Komplexitätsreduktion, weil die Frage nach der Gültigkeit allgemeiner und besonderer Normen, weil ethische Ambiguitäten aller Art ausgeklammert werden können. Wer das Vorbild ganz genau imitiert, muss nicht bei jeder Handlung fragen, ob sie angemessen oder angebracht ist. Schließlich hat das Vorbild durch sein Tun diese Angemessenheit und dieses Angebrachtsein schon unter Beweis gestellt.

Das Problem bei der heroischen Exemplarität besteht allerdings darin, dass exakte Imitation nicht üblich und oft nicht tunlich ist. Ich kann mich nicht ganz genau so verhalten wie Odysseus oder Siegfried, weil es mir an Kyklopen und Drachen gebricht, auch nicht so wie die heilige Agnes von Rom oder der heilige Sebastian, weil blutrünstige Christenverfolger aus der Mode gekommen sind. Den Helden oder die Heldin kann man gewöhnlich nicht imitieren, sondern sich allenfalls an ihm oder ihr orientieren. Das wiederum macht es unausweichlich, dass man auf ganz unterschiedliche Weise einem heroischen Vorbild nacheifern oder sich positiv darauf beziehen kann.

Eine *Skala heroischer Vorbildlichkeit* reicht von minutiöser Imitation des heroischen Handelns bis hin zur bloß wortreichen Wertschätzung des heroischen Handelns bei gleichzeitigem Verzicht, es in irgendeiner Weise seinem eigenen Handeln zugrunde zu legen. Die Exemplarität des Helden oder der Heldin ist selbst da, wo er oder sie scheinbar direkte Nachahmung verlangt (»folget mir nach«), eine abstrakte, nach *Übertragung* heischende Exemplarität. Selbst wer Siegfried nacheifern will, muss sich Ersatzdrachen suchen.[19] Wie viel Nähe oder wie viel

19 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches I*, Abschnitt 498: »Bedingung des Heroenthums. — Wenn Einer zum Helden werden will, so muss die

Distanz weist eine Nachahmungstat zur ursprünglichen Heldentat auf, wie viel Handlungs- und Habitusnähe der Nachfolger zum Helden?

Drittens: Paradoxe Exemplarität des Helden und heroische Entlastung vom Vorbilddruck

Einerseits sollen Held:innen Vorbilder sein, andererseits auch wieder nicht. Darin liegt freilich noch kein Paradox, denn es handelt sich zunächst einfach um verschiedene Heldentypen – solche, die direkte Nachfolge fordern, und solche, die jede Nachfolge zu unterbinden scheinen –, verschiedene »Follower«, verschiedene Situationen. Paradox wird die heroische Exemplarität erst in den Prozessen der Subjektivierung: Soll jemand eine eigenständige Persönlichkeit, ganz sie oder er selbst werden, muss sie oder er sich vom Vorbild lösen, gerade, wenn das Vorbild heroisch ist, durch Exzeptionalität, Inkommensurabilität glänzt. Im Unterschied zu ›normalen‹ Vorbildern (den Eltern, Lehrer:innen usf.), denen das Moment des Transgressiven fehlt, ist es dem Helden und der Heldin strukturell eigen und zwingt damit ihre Nachfolgerinnen und Nachfolger, selbst transgressiv zu werden, eben sich vom Vorbild zu emanzipieren. Das Paradoxe des heroischen Vorbildes besteht darin, dass es sich in seinen Nacheiferern selbst abschafft, wenn die es mit dem Nacheifern ernst meinen. Wer dem Helden oder der Heldin nachfolgt, »muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist«.[20] Bloß nachahmend bleibend, das heroische Vorbild nicht überbietend, würde sie oder er niemals selbst zum Helden und verfehlte damit das Vorbild.

Paradox wird die Exemplarität des Helden oder der Heldin nur für den Fall, dass man sie als ernst gemeinte Aufforderung versteht, selbst zum Helden zu werden. Fasst man sie hingegen weicher – einfach nur als Aufforderung, sich in manchen heroischen Handlungsweisen und Habitus zu üben, ohne auf Heldentum zu aspirieren –, tritt keine Paradoxie auf. Daran schließt sich die Hypothese an: *Je alltäglicher der Held oder die Heldin ist, desto vorbildhafter kann sie oder er sein.* Denn dann ist die Kluft zwischen Exempel und potenziellen Nacheiferern geringer; der Alltagsheld ist in Reichweite der Normalsterblichen.

Diese Hypothese fordert eine komplementäre heraus: *Je außeror-*

Schlange vorher zum Drachen geworden sein, sonst fehlt ihm sein rechter Feind« (Nietzsche 1999, Bd. 2, 320).

20 Wittgenstein 1921, 262.

dentlicher der Held oder die Heldin ist, desto stärker entlastet er oder sie. Im Feld des Heroischen stehen Entlastung und Exemplarität in einem korrelativen Verhältnis. Auf der einen Seite wirkt heroisches Sein adhortativ, es hat Aufforderungscharakter. Die Formel dafür gibt im heldenverliebten 19. Jahrhundert Ralph Waldo Emerson: »great men exist that there may be greater men«.[21] Auf der anderen Seite wirkt heroisches Sein abspannend. Auch hierfür findet sich die Formel im 19. Jahrhundert, bei Jacob Burckhardt: »Größe ist, was *wir nicht* sind.«[22] Helden und Heldinnen sind, was wir nicht sind.[23] Was wir auch nicht sein müssen. Sie tun, was wir nicht zu tun vermögen. Sie tun es an unserer statt. Exzeptionelle Wirksamkeit dämpft den Nachahmungstrieb.

Die Geschichte des Heroischen oszilliert zwischen Exemplarität und Entlastung. In diesem Oszillieren liegt seine Anziehungskraft. Das Heroische vermeidet Überforderung, die beispielsweise für die unbedingte Zumutungsmentalität des Monotheismus typisch ist, aber behält die Herausforderung bei und mischt ihr eine ordentliche Dosis Relaxanzien bei. Die freilich können ihre Wirkung nur entfalten, wenn durch eine Vielfalt verschiedener Helden und Heldinnen ihre gegenseitige Partialneutralisierung gesichert ist.[24] Wenn Vorbilder im Plural auftreten, ist ihre unbedingte Zwingmacht gebrochen.

21 Emerson 1870, 20.

22 Burckhardt 2000, 497.

23 Auch Hegel dachte beim Heroischen an Entlastung: »Der Heros schultert die Last des Allgemeinen, der Bürger dagegen verteilt sie auf seinesgleichen. Er entlastet sich dadurch in mannigfacher Art, aber er macht sich auch abhängig und verliert jene Selbständigkeit, die den Heros auszeichnet« (Früchtl 2004, 71).

24 Vgl. Bröckling 2020, 66: »Wenn wir die Helden schon nicht ganz loswerden können, dann lebt es sich besser mit vielen als mit nur einem. Konkurrenz hält sie klein – und belebt zugleich das Geschäft mit ihnen.«

Nicola Spakowski

Arbeiterhelden und Arbeiterheldinnen in China

Das Phänomen des Arbeiterheldentums ist vor allem aus sozialistischen Gesellschaften bekannt.[25] Sein berühmtester Vertreter dürfte der sowjetische Kohlehauer Alexej Stachanov gewesen sein, der 1935 zu Ruhm kam, als er in einer Arbeitsschicht die Arbeitsnorm um 1457 Prozent übererfüllte. Stachanovs außerordentliche Leistung war politisch vorbereitet worden und wurde gezielt propagiert, um Arbeiter und Arbeiterinnen für eine Produktionskampagne zu mobilisieren, mit der die Industrialisierung der Sowjetunion vorangetrieben werden sollte.[26] Das Arbeiterheldentum zielte aber auf mehr ab als die bloße quantitativ ausweisbare Produktivitätssteigerung. In der Sowjetunion wie auch in anderen sozialistischen Kontexten exemplifizierten Helden und Heldinnen der Arbeit vielmehr den neuen sozialistischen Menschen, seine Haltung und Gesinnung, seine sozialen Beziehungen und seine Position im Machtgefüge der sozialistischen Gesellschaft. Dieser Aspekt soll im Folgenden am chinesischen Beispiel erläutert werden. Es eignet sich allein deshalb besonders gut, weil bereits im Begriff des »Vorbilds« bzw. »Modells der Arbeit« (*laodong mofan*), der alternativ zum Begriff des »Helden der Arbeit« (*laodong yingxiong*) verwendet wurde, die große Bedeutung der Vorbildhaftigkeit dieser Figur zum Ausdruck kommt. Für die generell große Bedeutung von Vorbildern in China wiederum wurde der Begriff der »exemplarischen Gesellschaft« geprägt.[27]

Das Arbeiterheldentum in China formierte sich in den frühen 1940er Jahren, also bereits vor der Gründung des sozialistischen Staates, im damaligen kommunistischen Stützpunktgebiet Shaan-Gan-Ning, das im Nordwesten des Landes lag und von der Stadt Yan'an aus verwaltet wurde. Im Kontext des 1937 ausgebrochenen Krieges mit Japan hatten sich die beiden Bürgerkriegsparteien KPCh (Kommunistische Partei Chinas) unter Mao Zedong und GMD (Guomindang; Nationalistische Partei) unter Chiang Kai-shek auf eine Einheitsfront im Kampf gegen

25 Wo nicht anders angegeben, stützen sich die folgenden Ausführungen auf Publikationen, die im Kontext des SFB-Teilprojektes »Heroisierung von Arbeit in China und Russland zwischen 1920 und 1960« entstanden sind. Siehe insbes. Spakowski 2020; 2021; 2022b. Zur weiteren Einbettung der Thematik und insbes. zur Kontrastierung von Exemplarität und Exzeptionalität siehe auch Kapitel 10 in diesem Band.

26 Neutatz und Tibilova 2020.

27 Bakken 2000; siehe auch Kapitel 10 in diesem Band.

die Japaner geeinigt. Die relativ stabile Lage des Stützpunktgebietes erlaubte es der KPCh, neue Herrschaftsformen und soziale Praktiken zu erproben, von denen viele richtungsweisend für den 1949 gegründeten sozialistischen Staat waren. Die offizielle Einstellung des Bürgerkrieges hielt Chiang Kai-shek aber nicht davon ab, das Stützpunktgebiet der Kommunisten mit einer ökonomischen Blockade zu belegen, was diese zwang, ökonomisch unabhängig zu werden. Bisher »unproduktive« Gruppen – z.B. Frauen – sollten für die Produktion gewonnen werden und mit zusätzlicher Anstrengung, neuen Techniken sowie kollektiven Arbeitsformen sollte die Effizienz der Produktion in allen Sektoren gesteigert werden. Zu diesem Zweck wurde 1939 die »Große Produktionsbewegung« ausgerufen, in deren Zuge erstmals Männer und Frauen für ihre besondere Arbeitsleistung als »Helden« bzw. »Heldinnen der Arbeit« ausgezeichnet und als Vorbilder propagiert wurden. Die Propaganda konzentrierte sich dabei auf Prototypen für einzelne Sektoren und spezifische soziale Gruppen: Wu Manyou für die Landwirtschaft, Zhao Zhankui für die Industrie und Ma Xing'er für Frauen in der Landwirtschaft.[28]

Die Arbeiterheldenbewegung begann im April 1942 mit der Auszeichnung Wu Manyous, der als erster Arbeiterheld Chinas gelten darf. Eine explizite Wu-Manyou-Kampagne wurde im Januar 1943 ausgerufen. Wu spielte auch eine herausgehobene Rolle bei der ersten Arbeiterheldenversammlung Ende 1943, welche den Höhepunkt der Gesamtbewegung darstellte. Diese ebbte im Frühjahr 1944 ab. Das Arbeiterheldentum blieb aber eine Konstante über die Gründung des sozialistischen Staates im Jahr 1949 hinaus und Arbeiterheldinnen und -helden spielten auch in der sozialistischen Phase der Volksrepublik bis zum Tod Maos 1976 eine wichtige Rolle. Mit der Einführung kapitalistischer Wirtschaftsformen seit 1978 und dem Übergang von einer Gesellschaft der Produktion zu einer Konsumgesellschaft büßte das Arbeiterheldentum seine Bedeutung ein. In der heutigen postsozialistischen Gesellschaft gehört es zu den von der Bevölkerung wenig beachteten Relikten des Sozialismus. Unter kapitalistischen Bedingungen sind Unternehmer aus dem In- und Ausland zu Leitfiguren aufgestiegen.

Wu Manyou wurde 1893 geboren. Er entstammte der Schicht armer Landarbeiter, fristete ein Dasein in großer Not und verließ, um dem

28 Über Arbeiterheldinnen wie Ma Xing'er und die seit den frühen 1950er Jahren prominente Shen Jilan wurde der Zusammenhang zwischen der Beteiligung von Frauen an der Produktion und der Frauenbefreiung exemplifiziert, siehe Spakowski 2020 und 2022b.

Hunger zu entkommen, 1928 seine Heimat in Richtung Yan'an. Im Zuge der dort 1935 durchgeführten Bodenreform erhielt Wu ein Stück Land, das er so erfolgreich bewirtschaftete, dass er schnell zu beträchtlichem Wohlstand kam: Die Ackerfläche vergrößerte sich, die Ernteerträge wuchsen, er konnte sich zusätzlich Vieh zulegen und am Ende war er reich genug, um einen Landarbeiter einzustellen. Wu galt als »neuer reicher Bauer«. Seine beeindruckenden Erfolge und andere Aspekte seines Lebens waren Gegenstand von insgesamt 111 Zeitungsartikeln, die in der »Befreiungszeitung« (*Jiefang Ribao*), der Tageszeitung des Stützpunktgebietes, veröffentlicht wurden. Er war eine Berühmtheit im Stützpunktgebiet und genoss die besondere Beachtung der kommunistischen Führung. Mao selbst sandte 1946 seinen Sohn Mao Anmin, der aus der Sowjetunion zurückgekehrt war, zu Wu Manyou, um bei ihm zu leben und zu lernen, wie man den Boden bestellt.

Die Darstellung Wu Manyous, der wahlweise als »Arbeiterheld« oder »Modell der Arbeit« bezeichnet wurde, vereinigte Exzeptionalität und Exemplarität – mit einer deutlichen Schlagseite zur Vorbildhaftigkeit. Außergewöhnlich war er insofern, als er sein Umfeld in der konkreten Arbeitsleistung übertraf. Diese wurde quantifiziert, womit sein Heroismus sozusagen messbar war. Gleichzeitig haftete seinen Leistungen nichts Übermenschliches an. Sie gehörten in den Alltag der bäuerlichen Gesellschaft und waren mit Willenskraft und Geschick nachahmbar.

Die umfassende Propagierung Wu Manyous wurde mit zwei Zeitungsartikeln eingeleitet, die am 30. April 1942 auf der Titelseite der »Befreiungszeitung« erschienen. Der längere von beiden, »Der vorbildliche ländliche Arbeiterheld Wu Manyou«, brachte gleich in den Unterüberschriften die Lehre der Geschichte zum Ausdruck: »Durch mehrjährige Bearbeitung von Brachland erntete er besonders viel Getreide. Sein Einfluss bewirkt, dass die Massen eifrig die Frühlingsbestellung vornehmen.«[29] Der Artikel führt Wu Manyou recht unmittelbar über seine – im Einzelnen quantitativ ausgewiesenen – überdurchschnittlichen Ernteerfolge ein. In seiner Motivation verbinden sich, wie von Wu zu vernehmen ist, Dankbarkeit gegenüber der politischen Führung und Eigennutz: »Ich habe die Vorteile der Revolution genossen, ich vergesse die Revolution nicht. Ich empfinde eine innige Liebe zum Stützpunktgebiet. Gleichzeitig möchte ich ein besseres Leben haben.« Der Beitrag liefert darüber hinaus eine biografische Skizze des zu diesem Zeitpunkt 49-jährigen Wu Manyou und erklärt in sechs Punkten das Rezept seines

29 Mofan nongcun 1942. Hier und in folgenden Fällen wurden fremdsprachige Quellen von der Verfasserin übersetzt.

Erfolges: Seine Arbeitstage sind länger; er setzt sehr viel mehr Dung als andere ein, den er in der Wintersaison sammelt bzw. der ihm durch die Viehzucht zur Verfügung steht; er jätet öfter Unkraut, selbst wenn ein Acker in den Bergen liegt und nur mit Mühe zu erreichen ist; er pflügt den Acker tiefer; er hackt den Boden gründlicher; er bringt die Saat genau zum richtigen Zeitpunkt aus. In allen sechs Punkten wird Wus Leistung mit dem Durchschnitt der Bauern und Bäuerinnen kontrastiert. Schließlich wird er noch als »vorbildlicher Bürger« gepriesen, der mehr Getreide als andere an die öffentliche Versorgung abgibt und andere Neuansiedler materiell und mit seinem Rat unterstützt. Insgesamt, so der Beitrag, genießt er das Ansehen aller Dorfbewohner:innen: »Im ganzen Dorf gibt es keinen, der nicht sagen würde, dass er [Wu Manyou] gut ist.« Beim zweiten Beitrag handelt es sich um einen Leitartikel, der mit den Worten »Die Bauern des Stützpunktgebietes orientieren sich an Wu Manyou!« überschrieben ist und in dem Aufruf an die Bauern des Stützpunktgebietes gipfelt, fleißig zu produzieren und sich an Wu Manyou zu orientieren.[30]

Abb. 1 Gu Yuan, »Sich an Wu Manyou orientieren«, 1943, Holzschnitt.

Die Propagierung Wu Manyous nutzte verschiedenste Formen und Genres, die an die Möglichkeiten und Gewohnheiten der meist illiteraten ländlichen Bevölkerung angepasst waren. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist der Holzschnitt des Künstlers Gu Yuan (Abb. 1), der am 10. Februar 1943 in der »Befreiungszeitung« abgedruckt wurde. Gu Yuan stellte Wu über den Kleidungsstil als typischen Bauern dar, ornamental eingerahmt von den Früchten seiner Arbeit: Vieh und Getreide. Die Bildüberschrift (am unteren Rand in der Umschrift des lateinischen Alphabets wiederholt) nahm die Losung der Wu-Manyou-Kampagne auf: »Sich an Wu Manyou orientieren.« Der »Arbeiterheld« Wu Manyou trat hier nicht in heroischer Pose und individuellen Zügen in Erscheinung, sondern als Typus des Bauern, der es – hiervon zeugen Vieh und Feldfrucht – zu Wohlstand gebracht hatte. Die Bildüberschrift

30 Bianqu nongmin 1942.

forderte zur Nachahmung auf. Auch stilistisch ist die Abbildung bemerkenswert, denn mit der Verschmelzung von europäischem Holzschnitt und der lokalen, populären Form des Neujahrsbildes war sie ein Pionierwerk der neuen Kulturpolitik, wie sie Mao 1942 verkündet hatte. Kunst und Literatur hatten Mao zufolge der Revolution zu dienen. Sie sollten sich an den »Massen« orientieren, ihr Leben widerspiegeln und für sie verständlich sein. Dies waren auch die Vorzüge, die Lu Dingyi, der damalige Chef der Propagandaabteilung, an Gu Yuans Holzschnitt pries, formuliert in einem Artikel, der unter dem Titel »Die Kultur begibt sich in die Dörfer: Gedanken beim Lesen von ›Sich an Wu Manyou orientieren‹« auf derselben Seite der Zeitung erschien.[31]

Die weitere Berichterstattung zu Wu Manyou etablierte ein Narrativ, das in der Propagierung der Arbeiterheldinnen und -helden typisch werden sollte: Ein Vertreter der »unterdrückten« Klasse schließt sich der Revolution an, womit er »befreit« wird, das heißt eine Wende von Armut und Ausbeutung zu einem Leben in Würde vollzieht. Die kollektive »Befreiung« ist dabei die Voraussetzung dafür, dass die individuelle Arbeitsleistung überhaupt Früchte tragen kann. Der Heroismus der Arbeiterheldinnen und -helden war somit ein relativer: Er hatte den revolutionären Heroismus der Anführer der Revolution zur Voraussetzung, entstand in einem relationalen Gefüge zwischen verschiedenen Personengruppen und beruhte auf der reziproken Anerkennung zwischen den »Massen« und der politischen Führung, insbesondere Mao Zedong.[32]

War der Arbeiterheld Wu Manyou als nachahmbares Vorbild auf der Seite der Exemplarität verortet, so gebührte die Position der Exzeptionalität Mao Zedong. In der Tat hatte der vor allem aus der Kulturrevolution (1966-1976) bekannte Mao-Kult seine Wurzeln in Yan'an und die Arbeiterheldinnen und -helden spielten eine nicht unwesentliche Rolle bei der Herausbildung des Kultes.[33] Der Mao-Kult war Ergebnis der sorgfältigen Steuerung und Inszenierung durch die politische Führung, welche die zwanzigtägige Arbeiterheldenversammlung im November und Dezember 1943 dazu nutzte, direkte Begegnungen zwischen Mao und ausgewählten Arbeiterheldinnen und -helden anzuberaumen – für

31 Lu Dingyi 1943.

32 Die Aspekte von Relationalität und Reziprozität stehen im Zentrum des Beitrages von Spakowski 2021. Hier ist auch die spezifische Rolle von Künstler:innen und Schriftsteller:innen als Vermittler:innen der neuen sozialen Realitäten berücksichtigt.

33 Siehe zum Mao-Kult auch die Ausführungen in Kapitel 10 in diesem Band.

diese einfachen Menschen eine absolut rare Gelegenheit und ein überwältigendes Erlebnis. Diese Begegnungen waren wohl inszeniert: Sie fanden auf einer Bühne statt, waren feierlich gestaltet und symbolisch ausgeschmückt. Die »Befreiungszeitung« berichtete täglich über die Aktivitäten im Rahmen der Versammlung. Im Grunde ging es dabei um nicht weniger, als charismatische Bande zwischen der politischen Führung und speziell dem Parteivorsitzenden Mao auf der einen und den Arbeiterhelden als Repräsentanten der »Massen« auf der anderen Seite zu schmieden. Erstere würdigte wortreich die Verdienste der Arbeiterheldinnen und -helden und sprach ihnen Heldenstatus zu, letztere bekundeten ihre Verehrung und gelobten Gefolgschaft. Offensichtlichste Ausdrucksform dieses beginnenden Mao-Kultes waren – sicherlich nicht selbständig verfasste – Glückwunschbotschaften der Arbeiterheldinnen und -helden an den Vorsitzenden. Eine solche richteten die 54 Arbeiterhelden der Region Yanshu an Mao, stellvertretend unterzeichnet von Wu Manyou, Zhao Zhankui und zwei weiteren prominenten Arbeiterhelden. Der Text rekapitulierte, wie sich das Los der Arbeiter:innen und Bauern durch die Revolution, die Ankunft Maos im Stützpunktgebiet und seine speziellen Weisungen verbessert habe, und pries Mao als »Retter« (*jiu xing*):

> Über Generationen gab es keinen, der uns den Weg zeigen konnte. Dieser Weg besteht darin, dass sich die Armen erheben (*fanshen*), die Felder bestellen, Schweine züchten, Baumwolle spinnen, Helden werden und die Früchte ihrer Arbeit genießen. Du hast uns auf diesen hellen und glücklichen Weg geführt […] Wir haben selbst erlebt, dass du der Retter des chinesischen Volkes bist. […] Vorsitzender Mao, du gleichst einem hellen Licht, das uns den Weg zeigt; wir werden dir auf ewig folgen. Wir sind so glücklich! Unsere Nachfahren werden noch glücklicher sein. Die Revolution wird mit Sicherheit einen großen Sieg erringen. Wir können nicht anders als zu rufen: Lang lebe die Kommunistische Partei Chinas! Lang lebe der Vorsitzende Mao![34]

In der Arbeiterheldenbewegung trafen somit zwei verschiedene Formen von Heroismus aufeinander. Die eine bestand in der Exemplarität der Arbeiterheldinnen und -helden, die Vorbilder für das Alltagshandeln der Bevölkerung abgaben. Ihre »heroische« Leistung bestand darin, ihr Umfeld zu übertreffen und den widrigen Umständen ihres Arbeitsalltags zu trotzen. Sie waren dennoch im Prinzip einholbar und am Ende auch

34 Yanshu fenqu 1943.

reproduzierbar: Schätzungen zufolge sollen 12000 Personen bis Januar 1945 im Stützpunktgebiet als »Heldinnen« oder »Helden der Arbeit« ausgezeichnet worden sein. Einige von ihnen wurden im Einzelnen in Zeitungen gewürdigt – aber nicht als Individuen, sondern als Vertreter eines Typus. Dieser Austauschbarkeit der vielen stand die Einzigartigkeit Maos gegenüber. Sein Ruhm beruhte auf dem heroischen Kampf gegen die in- und ausländischen Unterdrücker und für eine neue, gerechte Gesellschaftsordnung. Auf der Bühne der Arbeiterheldenversammlung wurde er dann als charismatischer Führer inszeniert, als Objekt der Verehrung – aber keinesfalls der Nachahmung.

Dorna Safaian

Vorbild und Protest. Vida Movahed und die »Frauen der Revolutionsstraße«

Wo Ordnungen wanken und Herrschaftsformen in die Kritik geraten, treten oft Figuren mit mutigen Taten, respekteinflößenden Grundsätzen und Forderungen auf. Ihre Handlungen und Haltungen werden bewundert, heroisiert und nachgeahmt; ihr Einfluss auf das gesellschaftliche Leben ist oder scheint enorm. Mit anderen Worten: Wandel bringt Vorbilder hervor – doch nicht nur er. Vorbilder sind allgegenwärtig. Sie treten in unterschiedlichen Kontexten auf und können verschiedene Funktionen erfüllen, z.B. auch ordnungsstabilisierend wirken. In Zeiten von Unsicherheit und Krisen sind Vorbilder jedoch Katalysatoren, »Ergebnis oder Auslöser […] gesellschaftlicher Transformationen«,[35] die in ihrer Gestalt verkörpert, verdichtet und verhandelt werden. An ihnen lässt sich ablesen, welche Kräfte auf bestehende Normen, Gesetze und Herrschaftsformen einwirken und welche neuen Wert- und Ordnungsvorstellungen sie forcieren. Damit vereinen sie zwei Zeitebenen in sich: zum einen das Bild einer kritik- und veränderungswürdigen Gegenwart, zum anderen »den antizipierenden Entwurf, das Modell, den Versuch einer visuellen Repräsentation von Zukunft«.[36] Im Vorbild steckt ein Bild, ein imaginäres, materielles oder metaphorisches. Denn das »Subjekt, das sich ein Vorbild sucht, will einem Bild entsprechen«.[37] Der Fall der Iranerin Vida Movahed, die 2017 in Teheran gegen die staatliche Zwangsverschleierung protestierte, ist ein eindrückliches Beispiel dafür, wie ein Bild bzw. Clip zum Vorbild für Nachbilder wird – und damit zur heroischen Ikone des Protests einer Gesellschaft im Widerstand und Wandel.

Die Frau(en) der Revolutionsstraße

Am 28. Dezember 2017 kam es in Maschhad, der zweitgrößten Stadt Irans, zu den ersten Demonstrationen einer landesweiten Protestwelle (sogenannte »Dey-Proteste«), die sich zunächst an wirtschaftlichen

35 Schütte und Nielsen-Sikora 2023, 2.
36 Macho 2011, 13.
37 Nymoen und Schmitt 2023, 111.

Abb. 2 Das Kopftuch als Fahne: Vida Movahed auf einem Verteilerkasten in Teheran, Dezember 2017.

Fragen entzündete, aber schnell einen autoritätskritischen bis revolutionären Charakter annahm.[38] Nur einen Tag zuvor ereignete sich in Teheran eine Protestaktion, die ebenfalls, wenn auch anders, wirkungsmächtig war. Am 27. Dezember stieg eine Frau auf der belebten Revolutionsstraße auf einen Verteilerkasten, nahm ihr Kopftuch ab, band es an einen Stock und schwenkte es in der Luft (Abb. 2) – zum Hintergrund muss man wissen: Das Kopftuch in der Öffentlichkeit abzunehmen, ist in der Islamischen Republik Iran strafbar. Ebenso wie diese Tat erregte auch das plötzliche Verschwinden der jungen Frau Aufsehen. Unter dem Hashtag #WhereIsShe (und seiner persischen Entsprechung) wurde besorgt über ihren Verbleib gepostet. Auch die Menschenrechtsanwältin Nasrin Sotoudeh wurde aktiv und stellte fest, dass sie inhaftiert war. Einen Monat nach ihrer Protestaktion wurde die inzwischen als Vida Movahed identifizierte 31-Jährige gegen Kaution freigelassen und ein Strafverfahren gegen sie eingeleitet, dessen Urteil im April 2019 erging. Ihr Anwalt erklärte gegenüber der staatlichen *Islamic Republic News Agency* (IRNA), sie sei wegen »Anstiftung der Öffentlichkeit zu unmoralischem Verhalten und Prostitution«[39] zu einem Jahr Gefängnis verurteilt worden.

Der Protest von Movahed hat im Iran und in der iranischen Diaspora auf unterschiedliche, auch heroisierende Weise Anerkennung und

38 Vgl. Fathollah-Nejad 2023.

39 IRNA 2019. Hier und in folgenden Fällen wurden fremdsprachige Quellen von der Verfasserin übersetzt.

Abb. 3 a und 3 b Frauen und Männer: Postings in den sozialen Netzwerken zeigen Nachahmungen der Protestaktion.

Bewunderung hervorgerufen. Als beispielsweise einen Monat nach ihrem Protest im Januar 2018 ihre Identität bekannt wurde, schrieben persischsprachige Nutzer:innen bei Instagram: »Endlich wurde der Name meiner Lebensheldin gefunden: #Vida_Movahed.«[40] Eine andere Person schrieb ihr eine über das Persönliche hinausgehende Bedeutung zu und erklärte: »[…] sie ist 31 Jahre alt und hat ein 19-monatiges Kind, der Name dieser Nationalheldin ist Vida Movahed …«[41] Für viele ist sie zu einem »Symbol und Denkmal des Strebens nach Freiheit«[42] geworden, wie es in einem anderen Beitrag über ihren Platz in der Zukunft eines freien Irans hieß. Die im Internet zu lesenden, heroisierenden Beschreibungen bezogen sich weniger auf persönliche Eigenschaften als auf die Außergewöhnlichkeit der Tat, die im Bild der Frau mit dem offenen Haar ikonisch und exemplarisch wurde. So blieb es nicht nur bei Beifalls- und Unterstützungsbekundungen, es kam unmittelbar nach der Aktion zu Nachahmungen. Bald tauchten in Teheran und anderen iranischen Städten Frauen und Männer auf (Abb. 3), die Movaheds Protest reinszenierten: auf Bänken, Straßenpollern und auch auf jenem Verteilerkasten, auf dem Movahed protestiert hatte – weshalb die Behörden ihn später mit einem spitzen Aufsatz abdeckten, damit man nicht darauf stehen konnte.[43] Diese Proteste, die unter dem Namen und dem

40 chalist 1(@chalist1) 2018.
41 shahriar1956 (@shahriar1856) 2018.
42 car_care_club (@car_care_club) 2018.
43 Vgl. Katayoon 2022.

Hashtag »Frauen der Revolutionsstraße« bekannt wurden, setzten nicht nur die Aktionen von Mohaved fort, sondern auch die Konsequenzen, die sich für sie daraus ergaben: Sie führten zu Verhaftungen, Strafverfahren und Gefängnisstrafen – wie für Shaparak Shajarizadeh, die zu zwei Jahren Gefängnis und 18 Jahren auf Bewährung verurteilt wurde,[44] oder Narges Hosseini, die als erste Movahed nachahmte und sofort verhaftet wurde. In einem Interview, das sie nach der Anklageerhebung dem oppositionellen iranischen Auslandssender *Radio Farda* gab, machte sie deutlich, welche mobilisierende Kraft von Movaheds Bild für sie ausging. Auf die Frage nach ihrer Motivation erklärte Hosseini, sie sei allein durch Movaheds »schöpferische Tat« inspiriert worden. Diese wollte sie nicht »verlöschen«[45] lassen. In anderen Worten: Das Vor-Bild sollte nicht ohne öffentliche Nach-Bilder bleiben.

Das Vor-Bild

Auch Vorbilder haben ihre Vorläufer, und der Protest von Frauen in der Islamischen Republik hat eine lange Geschichte. Der Kampf für Frauenrechte und gegen die Zwangsverschleierung begann bereits am 8. März 1979, zwei Tage nachdem das Staats- und Religionsoberhaupt Ayatollah Khomeini erklärt hatte, dass Frauen nicht »nackt«, sondern verschleiert zur Arbeit in staatlichen Behörden zu erscheinen hätten.[46] Tausende Frauen protestierten daraufhin tagelang in Teheran.[47] Seitdem hat der Widerstand verschiedene Formen angenommen, bis er Anfang der 2000er Jahre mit der Veränderung der Medieninfrastruktur auch in den digitalen Raum vordrang.[48] Mohaveds Aktion wurde auch mit einer kollektiven (Online-)Bewegung in Verbindung gebracht, der »White Wednesday«-Kampagne. Seit Mitte 2017 trugen Frauen im öffentlichen Raum weiße Kopftücher als Zeichen des Protests gegen die Zwangsverschleierung, filmten sich häufig dabei und schickten die Videos an einen oppositionellen Social-Media-Kanal in der Diaspora, der sie veröffentlichte. Bilder von Frauen ohne – oder mit weißem – Kopftuch gab es also

44 Vgl. Radio Farda 2018a.
45 Radio Farda 2018b.
46 Vgl. Najmabadi 1994, 375.
47 Vgl. Esfandiari 1997, 19.
48 Asgari und Sarikakis 2019, 240.

schon vorher.[49] Der Protest und das Bild von Movahed unterscheiden sich dadurch, dass es sich nicht um einen im Stil subjektiven Selfieprotest handelt, sondern um das Zeugnis einer monumentalen Selbstbehauptung im öffentlichen Raum, die den transgressiven Charakter des Protests betont – und gleichzeitig an visuelle Codes der Friedfertigkeit und der Gewaltlosigkeit anknüpft.

Abb. 4 Instagram-Post: Die »Frau der Revolutionsstraße« verklärt.

Das Heroische bricht mit Normen oder Gesetzen, es ist grenzüberschreitend. Und das ist Movaheds Aktion schon insofern, als Buch 5 des Strafgesetzbuches der Islamischen Republik zehn Tage bis zwei Monate Haft oder eine Geldstrafe für Frauen vorsieht, die in der Öffentlichkeit kein Kopftuch tragen;[50] inzwischen, im Jahr 2023, wurde das »Hijab- und Keuschheitsgesetz« verschärft.[51] Den von einigen Frauen bereits begangenen Bruch mit diesem Gesetz spitzte sie performativ zu, indem Movahed sich über das alltägliche öffentliche Geschehen erhob und auf einen Verteilerkasten stellte. Der zur Fahne erhobene Stab mit dem Kopftuch verlängert ihre Erscheinung und unterstreicht den appellativen Charakter ihrer Aktion. Dieser ist nicht nur an den erstaunten Gesichtern der Passant:innen ablesbar, sondern auch an der Perspektive der Bilder, die den spontanen Blick der Vorübergehenden wiedergeben. Movahed unterscheidet sich von ihnen nicht allein räumlich dadurch, dass sie oben ist und die anderen unten sind. Durch ihre erhöhte Position ist sie auch sozial separiert, sie ist solitär. Die Rezeption hat dies aufgegriffen und zugespitzt: In einem Meme, das die Szene verarbeitet, wird die Singularität und Außergewöhnlichkeit der Tat – bezeichnenderweise wird nicht die individuelle Gestalt Mo-

49 Die Bilder wurden über die Plattform der Onlinebewegung »My Stealthy Freedom« verbreitet. Ein Beispiel findet sich hier: My Stealthy Freedom (@mystealthyorg) 2017.

50 Vgl. Legal Information Institute o. J.

51 Vgl. OHCHR 2023.

vaheds dargestellt – dadurch symbolisiert, dass der Verteilerkasten zu einem Sockel und die Figur zu einer im Licht verklärten Statue stilisiert werden (Abb. 4). Die Erhöhung der Figur ermöglicht eine weitere Assoziation. Indem sie sich von der Masse, vom gesellschaftlichen Treiben abhebt und sich als singuläre, transgressive Figur präsentiert, schreibt sich ihr Bild in einen Topos der Protestikonografie ein: die unbewaffnete Einzelfigur, die sich einer Übermacht entgegenstellt. Das ikonische Bild des sogenannten »Tank Man«, der sich 1989 in der Nähe des Tiananmen-Platzes in Peking einem Konvoi von Panzern in den Weg stellte, oder das Pressefoto der Black-Lives-Matter-Aktivistin Ieshia Evans, die stoisch Polizeikräften gegenübersteht, die aus einer Polizeikette auf sie zukommen, sind Beispiele für die Protestikonografie, an die das Bild der »Frau der Revolutionsstraße« anknüpft. Was dieses Bild jedoch von den anderen unterscheidet, ist, dass die gegnerische Macht nicht sichtbar, sondern implizit ist. Die Präsenz der Staatsmacht und die Bestrafung von Protest und Widerstand sind im totalitären Staatssystem der Islamischen Republik für das informierte Publikum offensichtlich. Das macht die Spannung aus, die von diesem Bild des friedlichen Protests ausgeht: Die Tat selbst lässt bereits an die repressive Reaktion des Staates denken. Man ahnt, was »nach dem Bild« geschehen wird. Ein Instagram-Meme macht diese Implikation mit fantastischen Mitteln (Abb. 5) sichtbar. Die Straße, an der die Frau steht, wird zur Klippe, die urbane Umgebung zu mächtigen, furchterregend speienden Monstern der Macht. Die weibliche Figur hingegen scheint unbewegt. Wie in den Ausgangsbildern der Szene kämpft sie auch hier nicht, fordert die Mächtigen zwar durch ihr Sosein, aber nicht gestisch heraus. Nicht einmal die Fahne hält sie den Gegnern defensiv entgegen, stattdessen liegen die Arme am Körper an und der weiße Schal wird wie eine Friedensfahne getragen – was den David-Goliath-artigen Kontrast zu den übermächtigen Kräften der

Abb. 5 Instagram-Post: Friedlich-stoische Haltung angesichts monströser Bedrohungen.

Umgebung noch verstärkt. Es scheint gerade diese Verbindung aus heroisch-exzeptionellen und sanftmütig-unkonfrontativen Elementen zu sein, die einen Teil der Vorbildwirkung des Protestbildes von Movahed ausmacht. Darauf deuten auch die Äußerungen von Narges Hosseini hin, die in dem erwähnten Radiointerview auf die moralisch affizierende und auffordernde Wirkung des Protestes hinwies, indem sie erklärte, sie habe es als »Bürgerpflicht« verstanden, die Aktion fortzuführen. Dabei hob sie deren spezifische Form hervor. Sie bezeichnete sie als »künstlerisch« und als »schönste, friedlichste Aktion«, die »nicht angreifbar«[52] sei. – Die mobilisierende Kraft des Bildes von Movaheds Protest liegt in seiner Vielschichtigkeit: Es verknüpft eine heroisierbare, grenzüberschreitende Handlung mit dem Bild von Friedfertigkeit.

Movaheds Protest als Vorbild: Symbol der Transformation

Der Protest von Vida Movahed ist zu einem Symbol für den Befreiungskampf der Frauen im Iran geworden. Mehr noch: Er deutet auf einen sozialen Willen zum politischen Wandel und zur gesamtgesellschaftlichen Transformation hin. Denn neben der Feindschaft zu Israel und den USA gehört die Diskriminierung von Frauen zu den Grundpfeilern der Staatsideologie der Islamischen Republik.[53] Das heißt im Umkehrschluss: Die Frauenbewegung ist eine systemgefährdende Kraft für den Staat. Nicht zufällig fielen die Proteste der »Frauen der Revolutionsstraße« in eine Zeit, in der im Iran eine landesweite Demonstrationswelle ausbrach und revolutionäre Parolen auf den Straßen skandiert wurden. Die Umbruchstimmung und der Transformationsprozess der Gesellschaft fanden im vorbildhaften Protest von Vida Movahed ein Symbol für eine Zukunft, in der Frauen ihre Handlungsmacht und Autonomie frei von staatlicher Repression leben, was in letzter Konsequenz einen Zusammenbruch des Systems bedeutet. Zugleich erscheint im zeitlichen Rückblick das ikonische Bild Movaheds auch als symbolisches Vorzeichen für die jüngere Vergangenheit: 2022 erschütterte ein landesweiter Aufstand die Stabilität des Staates wie nie zuvor in der Geschichte der Islamischen Republik. Der Wunsch nach einem Systemwechsel wurde in einem Atemzug mit der Forderung nach Frauenrechten erhoben. Die Bewegung trägt, gemäß ihres Kernslogans, den Namen »Frau Leben Freiheit«. Als heroisches Vorbild spielte Vida Movahed in diesem

52 Radio Farda 2018b.
53 Vgl. Fathollah-Nejad 2023.

Aufstand keine mobilisierende Rolle, doch wie schon in den Jahren 2017 und 2018 waren es auch hier Frauen, die den Widerstand gegen das politische System symbolisierten.[54]

54 Vgl. Safaian 2023b.

Magnus Striet

6 Opferbereitschaft

Nicht zuletzt, weil, historisch betrachtet und bis in die Gegenwart zu beobachten, Held:innen auf Schlachtfeldern und damit in kriegerischen Auseinandersetzungen geboren werden, wird das Themenfeld Heroismus fast schon selbstverständlich mit dem Aspekt der Opferbereitschaft verbunden. Es sind ja nicht der Krieger oder der Soldat schlechthin, die zu Helden erklärt werden, sondern diejenigen, die sich besonders tapfer und todesmutig in den Kampf gestürzt haben. Um zum Helden oder zur Heldin werden zu können, muss man nicht notwendig auf dem Schlachtfeld fallen. Um zum Kriegshelden erklärt zu werden, muss man jedoch in der Schlacht ein außergewöhnliches Maß an Risikobereitschaft gezeigt haben, zu der es gehört, notfalls das eigene Leben aufzuopfern. Wer als Fernmeldeoffizier in der Heimat seinen Dienst tut, eignet sich kaum zum Helden.

Heroisierung und unterstellte Freiwilligkeit

Werden Soldat:innen als besonders tapfer heroisiert, so läuft noch eine weitere Unterstellung mit. Nicht die Tat als solche wird heroisiert, sondern das Subjekt dieser Tat, das sich selbst aufopfert. Es geht um das einem oder einer Held:in unterstellte »Selbst«, das als ein sich heroisch praktizierendes »Selbst« bewundert wird, das zur Nachahmung auffordert oder auch eine unüberbrückbare Distanz zu seinem Publikum schafft. Letzteres geschieht, wenn der oder die Held:in so singularisiert wird, dass er oder sie sich nicht mehr dazu eignet, als Vorbild zu dienen. Das eigene Selbst wird auf der Folie des nicht erreichbaren Vorbildes radikal negativiert. Gleichzeitig wird der Person, die sich aufopfert, Handlungsmacht unterstellt. Dies gilt auch dann noch, wenn ebenfalls unterstellt wird, dass konkret existierende Individuen durch Sozialisationsprozesse immer schon durch das bestimmt sind, was historisch und gesellschaftlich wirksam ist. Insofern stellt die »Identität« eines Menschen die »Repräsentanz der objektiven Wirklichkeit« dar, »in der sie ihren Ort hat«, beziehungsweise ist jedermann zunächst einmal »im wesentlichen der, der er sein soll.«[1] Zu dieser Wirklichkeit gehören

1 Berger und Luckmann 2016, 175.

normative Einstellungen, Werte und Ideale, Weltausdeutungskonzepte und mit diesen mitlaufend anthropologische Selbstverständnisse. Diese sind bereits in der Wirklichkeit wirksam, in die Menschen hineingeboren werden. Insofern repräsentieren Menschen immer die Konzepte des Heroischen, die in ihrer Zeit wirksam sind. Damit repräsentieren sie auch die gesellschaftlich wirksamen normativen Vorstellungen davon, wofür es sich lohnt, sich aufzuopfern. Insofern macht das, was Peter Berger und Thomas Luckmann »objektive Wirklichkeit« nennen, Menschen handlungsmächtig.

Allerdings geht die Lebensform Mensch nicht nur darin auf, das zu reproduzieren, was der Mensch sein soll. Das Eigentümliche dieser Lebensform ist es, ein kritisches Distanzverhältnis zu den gesellschaftlichen Konstruktionen von Wirklichkeit einnehmen zu können, die sie bereits bestimmen. Andernfalls würden Geschichte und damit historischer Wandel nicht denkbar bleiben. Auf diese anthropologisch-subjekttheoretische Grundeinsicht ist aufmerksam zu machen, wenn erklärt werden können soll, warum (1) die Heroisierung eines Menschen, weil er *sich* selbst für ein bestimmtes Ideal geopfert hat, überhaupt möglich wird und warum (2) es im historischen Prozess dazu kommt, dass Menschen heroisiert werden, obwohl sie durch ihr Handeln ganz unterschiedliche religiöse beziehungsweise nichtreligiöse Weltanschauungen, Ideale und Vorstellungen von einem gelingenden Leben zu realisieren versuchen. Um konkrete Heroisierungsprozesse verstehen zu können, reicht es deshalb nicht aus, die Opferbereitschaft einer Person als formales Kriterium für ihre Heroisierbarkeit anzusetzen. Sie ist ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium. Entscheidend ist unter anderem, *wofür* eine Person bereit ist, sich aufzuopfern, und ob es ein Publikum gibt, das die Gründe und Ziele ihres Handelns nachvollziehen kann. Der Prozess ist als ein offener zu verstehen.

Dies gilt auch für den Kriegsfall. Einer Person, die im Rahmen von Kriegshandlungen zum oder zur Held:in erklärt werden soll, muss zunächst unterstellt werden können, dass sie ihren möglichen Tod mit innerer Zustimmung riskiert hat. Ob dies tatsächlich der Fall war, spielt für die Frage, ob jemand zum Helden oder zur Heldin taugt, keine Rolle, solange es nicht zu kritischen Rückfragen nach seinen oder ihren intrinsischen Motiven kommt. Ohnehin können die inneren Beweggründe, die Menschen dazu bewegen, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten beziehungsweise zu handeln, von außen nie abschließend beurteilt werden. Innere Beweggründe sind nur begrenzt nachvollziehbar. Nur dann jedenfalls kann ein als Held ausgezeichneter Soldat oder auch Gefallener andere dazu animieren, es ihm gleichzutun, sich auch für ein Kriegsziel

selbst aufzuopfern, wenn ihm unterstellt werden darf, dass er dies freiwillig getan hat. Wer an die Front gezwungen und dort niedergemetzelt wird, kann nicht zum Vorbild für andere werden – oder aber er wird als eine Person inszeniert, die sich freiwillig, aus innerer Übereinstimmung, einem Marschbefehl unterworfen hat. Heroisierbar ist das *Selbst*opfer. Wer unfreiwillig zum Opfer von Gewalt (*victim*) geworden ist, eignet sich nicht als zur Nachahmung auffordernde:r Held:in.

Allerdings macht es einen maßgeblichen Unterschied in der Frage, ob Soldat:innen nicht nur in akuten Situationen, sondern mittel- oder gar langfristig als Held:innen im kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft verehrt werden können, für welches Kriegsziel sie sich eingesetzt oder gar ihr Leben gelassen haben. Entscheidend ist, was das kulturelle Gedächtnis normativ bestimmt. Ist eine Gesellschaft liberal denkend, lassen sich Soldat:innen als Held:innen inszenieren, die ihr Leben im Kampf gegen eine menschenverachtende Diktatur verloren haben. Der Frontsoldat aber, der unter dem Eindruck nationalsozialistischer Ideologie blind dem Befehl des Führers gefolgt ist und in Stalingrad sein Leben gelassen hat, taugt nicht zum Helden. Ebenso wenig lassen sich die Söldner noch heroisieren, die in den nachreformatorischen Religionskriegen auf den Schlachtfeldern zu Tode gekommen sind, weil diese Kriege retrospektiv als völlig sinnlos gelten.

Religionskulturelle Ursprünge der Opferheroisierung

Um verstehen zu können, warum die Möglichkeit der Heroisierung von Personen daran gebunden ist, dass diese bereit sind, in einer außergewöhnlichen Weise zu handeln, Opfer zu bringen bis hin zur totalen Selbsthingabe, ist schon aus historischen Gründen auf religionskulturelle Ursprünge der Opferpraxis zurückzukommen. Nahezu alle Religionen in der antiken Welt kennen das Opfer, Opferriten und Sinngebungen des Opfers.[2] Im vorliegenden Zusammenhang interessieren nur Opferpraktiken, in die Menschen einbezogen sind. Dabei lassen sich analytisch

2 Dies gilt religionskulturell übergreifend, solange es in Religionen nicht um Techniken der Selbstüberwindung und -erlösung geht, wie dies in allen Spielarten des Buddhismus der Fall ist. Wenn das Ziel von religiösen Praktiken darin besteht, dem Kreislauf des Leidens zu entraten, können Menschen nicht aufgrund ihrer Agonalität heroisiert werden. Buddha kann zum Vorbild der eigenen Lebenspraxis werden, aber nicht zum Helden. Denn wer Held:in sein will und von einem Publikum als Held:in anerkannt wird, praktiziert ein Ideal. Deshalb hätte sich Buddha nie, jedenfalls nicht kämpferisch für ein bestimmtes Ideal aufopfern können.

Parallelen beschreiben. Wer den Göttern aufgeopfert wurde (*sacrifice*), um sie zu beschwichtigen oder auch nur in Hoffnung auf ihre Gunst, konnte nicht heroisiert werden. Hier fehlt das aktive Element, der Selbsteinsatz, um eines bestimmten Ideals willen.

Anders hingegen ist es bestellt, wenn es um die Kritik ritualisierter Opferpraktiken geht, für die einzustehen für Vertreter:innen dieser Kritik die Gefahr mit sich bringt, selbst zu Opfern und damit zu Märtyrer:innen zu werden. Die Martyriumsvorstellung, ein Sterben um Gottes willen, war immens theologieproduktiv; dieser Prozess setzte bereits im 2. Jahrhundert vor Christus im Kontext der Makkabäerkriege ein. Der Zuständigkeitsbereich des geglaubten Gottes wird nun ausgedehnt. Er bezieht sich nicht mehr nur auf das Diesseits, sondern auf ein Jenseits, in dem denen, die sich um der Gerechtigkeit Gottes willen aufgeopfert haben, Genugtuung verschafft wird.

War einerseits in der gesamten antiken Religionswelt der Opferkult verbreitet, so findet sich mitlaufend eine deutliche Kritik. Dabei konnten die Gründe für die Kritik am Opferkult sehr unterschiedlich sein. Dass Götter weder befriedigt werden können noch müssen, bildete ein immer wieder neu vorgetragenes Argument sowohl der griechischen als auch der römischen Philosophie. Die Religionsgeschichte Israels hingegen durchzieht eine immer wieder neu sich verschärfende Auseinandersetzung mit dem Konzept einer kultischen Reinheit. Zwar gab es in Israel keine Menschenopfer, wie sie in anderen Kulturen, etwa bei den Azteken, nachweisbar sind; jedenfalls geriet diese Praxis in Israel sehr früh in die Kritik. Bei den Brandopfern handelte es sich um Tiere. Je schärfer jedoch gegen ein solches Konzept von kultischer Reinheit das einer ethischen Heiligkeit eingefordert und auf der Linie der Prophetie im Namen des Gottes Jahwe eine ethische Praxis angemahnt wurde, welche die Bedürftigen und sozial Stigmatisierten in den Blick nahm, musste dies religionspolitische Kontroversen produzieren, da es in diesen Aueinandersetzungen immer auch um handfeste ökonomische Interessen ging.

Auf der Linie prophetischer Tempelkult- und Religionskritik bewegen sich auch die religionspolitischen Praktiken Jesu, die ihn schließlich in einen Konflikt trieben, der für ihn tödlich ausging. Zwar wird man insofern von einer Opferbereitschaft Jesu sprechen können, als er in einer von religiösen Auseinandersetzungen aufgeheizten Atmosphäre ahnen musste, dass der Konflikt für ihn dramatisch enden könnte. Gesucht hat er seinen Tod aber nicht. Wenn hingegen das Selbstopfer Jesu schließlich als für Gott selbst notwendiges Sühneopfer verstanden wurde, das dieser für sich brauchte, um sich nach der Hybris Adams

mit der Menschheit versöhnen zu können, so hat dies – historisch längst gesichert – nichts mit dem zu tun, was Jesus gewollt hat: Den Grund für seine Hinrichtung bildete seine Kritik am Tempelkult im Namen eines Gottes, der ganz auf der Linie der Prophetie eine soziale Praxis als den eigentlichen wahren Gottesdienst begriff.[3] Wenn er sich selbst geopfert hat, dann deshalb, um seine Theologie in letzter Radikalität mit seinem Blut zu bezeugen. Er hat damit eine Thorafrömmigkeit praktiziert, für die es bereits vor ihm eine historische Linie gab. Es war die Vorstellung eines Martyriums um der Gerechtigkeit Gottes willen, die ihn vorantrieb. So der historische Forschungsstand. Dass sich im historischen Prozess eine Sühnetodtheologie entwickeln konnte, die das historisch über den Juden Jesus zu Wissende nahezu vollständig überlagert und die Kulturwelten der westlichen Welt enorm geprägt hat, steht auf einem anderen Blatt.

Bis heute sind indessen zwei Heroisierungsstrategien Jesu zu beobachten, die zwar strukturelle Analogien aufweisen, sich jedoch konzeptionell grundlegend unterscheiden. Die Figur der Selbstaufopferung Jesu bleibt zwar konstant, wird jedoch theologisch-hermeneutisch neu eingefasst. Auf der Linie der klassischen, maßgeblich dem Denken Augustins verpflichteten und auch noch nach der Reformation des 16. Jahrhunderts konfessionsübergreifend zu beobachtenden Theologie ist Christus deshalb der Held,[4] weil er durch sein blutiges Sühneopfer am Kreuz die heilsgeschichtliche Zeitenwende gebracht hat. Er kann dies aber auch nur solange sein, wie die theologischen Vorannahmen als die kulturelle Wirklichkeit objektiv bestimmend geteilt werden. In gewisser Weise steht dieser Christus allerdings konträr zu einer Heroisierungspraxis, weil er – theologisch konsequent zu Ende gedacht – aufgrund seiner ihm unterstellten Göttlichkeit, die ihm eine andere Möglichkeit, zu handeln, bietet, gerade nicht als erreichbares Vorbild der eigenen religiösen Praxis gelten kann. In der religiösen Praxis wurde die Behauptung der absoluten Singularität Christi aber nicht durchgehalten. Das Gegenteil ist der Fall: Sein heroisches Opfer diente dazu, Menschen zwar an ihr konstantes Sündersein zu erinnern, sie aber gleichzeitig zur heroischen Nachahmung aufzufordern.

Auf der Linie hingegen, auf der Jesus als Jude wiederentdeckt wurde,[5] gilt er als der, der sein Leben für eine bestimmte, politisch ausgerichtete Gottespraxis eingesetzt hat, die selbst noch da stimulierend wirksam

3 Vgl. Theobald 2022.
4 Vgl. Aurnhammer und Steiger 2020.
5 Vgl. Homolka 2021.

ist, wo er seiner religiösen Rahmung längst entkleidet worden ist. Auf beiden Interpretationslinien ist aber zu beobachten, dass die Selbstaufopferung Jesu in einer *bestimmten* Weise semantisiert wird. Es gibt nicht *die* eine und deshalb heroisierbare Opferbereitschaft. Was als legitime Selbstaufopferung heroisierbar ist, hängt vielmehr davon ab, ob eine im Hintergrund stehende religiöse oder auch nicht religiöse Weltanschauung normativ geteilt wird oder nicht. Dabei ist nicht entscheidend, ob dies aus Gründen der sozialen Gewohnheit geschieht, sondern ob die normativen Implikationen dieser Weltanschauung aus einer subjektiven Überzeugung heraus praktiziert werden. Wenn Claudia Danzer am Beispiel der Agnes nachzeichnet, wie mit dem Ende der Verfolgungssituation von Christ:innen im 4. Jahrhundert nun nach neuen Formen der Heilsgewinnung gesucht wird, wie an die Stelle des Ideals des physischen Martyriums das Ideal sexueller Enthaltsamkeit, der Jungfräulichkeit um Christi willen, tritt, so spiegelt diese Neubesetzung des Martyriums exakt diese Logik wider.[6] Ein Punkt aber bleibt konstant: Heroisierbar ist nur, wem unterstellt werden darf, seine bis zur Preisgabe des eigenen Lebens betriebene Opferbereitschaft freiwillig zu vollziehen. Thomas Macho hat in seinen Suizidstudien nachgezeichnet, wie nachhaltig der Verdacht in der antiken Welt ausgeräumt werden musste, dass Jesus schlichtweg lebensmüde gewesen sein könnte.[7] Praktiziert jemand sexuelle Enthaltsamkeit, muss diese Person das um Christi willen wollen. Deshalb kann bis heute in der katholischen Selig- und Heiligkeitssprechungspraxis einer Person der heroische Tugendgrad[8] auch nur dann zugesprochen werden, wenn sie über jeden Zweifel erhaben ist, mit ihrer Lebensführung nicht doch andere als die dem Glaubensideal verpflichteten Ziele verfolgt zu haben.

Was für den religiösen Kontext zu beobachten ist, gilt auch für den säkularen: Heroisierbar ist nur, wem Freiwilligkeit in der Opferbereitschaft unterstellt wird und wessen Gründe für diese Opferbereitschaft bei einem Publikum auf Resonanz stoßen. Dass ein Publikum durch eine den Menschen konditionierende Propaganda dazu angehalten werden kann, Opfer bis hin zum Selbstopfer zu bringen, und dies aus der Perspektive einer Ethik, die von der egalitären Würde aller Menschen ausgeht, teils gleichwohl widerwärtige Folgen für unzählige Menschen gehabt hat und bis heute hat, kann nicht als Argument gegen diese Analyse angeführt werden. Es wird dadurch vielmehr bestätigt, dass

6 Vgl. den Beitrag von Claudia Danzer in diesem Band.

7 Vgl. Macho 2017, 69-71.

8 Vgl. Niedermeier 2019.

über Heroisierungsphänomene nachzudenken, immer ethische und politische Implikationen hat.

Selbstopfer – postreligiös

Wenn Propheten wie Amos bis heute als prototypisch für eine klare Sozialkritik verehrt werden, ihre unerschrockene Art bewundert wird, so deshalb, weil zum einen ihm unterstellt wird, innerlich für das gestanden zu haben, wofür er eintrat, und zum anderen die von ihm propagierten ethischen Ideale bis heute zu faszinieren vermögen. Grundüberzeugungen dieser Prophetie lassen sich nachzeichnen in einer säkularen Ethik, für die das unerschrockene Eintreten für Gerechtigkeitsprinzipien und ein diesen Prinzipien entsprechendes politisches Handeln maßgeblich sind. Nicht zufällig wird Hannah Arendt in einer Zeit, in der nicht nur Fragen globaler Gerechtigkeit immer eklatanter sichtbar werden und die nach 1945 entstandenen liberalen Demokratien unter Druck geraten sind, zur »Denkerin der Stunde« (Richard J. Bernstein) erklärt. Die großen Denker:innen sind die, die von einem Publikum dazu gemacht werden. Es gibt andere Formen der Selbstaufopferung als die, einen gewaltsamen Tod zu erleiden. Sich entschieden in der Öffentlichkeit als »intellectual person« zu positionieren und sich darüber massive Kritik einzuhandeln, kann eine unblutige Form von Opferbereitschaft darstellen. Für eine solche Form heroischen Selbsteinsatzes lassen sich unzählige andere Beispiele aufführen, von Nelson Mandela bis zu Martin Luther King. Seinen Tod gesucht hat letzterer nicht, nur riskiert, so wie auch Mandela nicht wissen konnte, ob er die Gefängnishaft überleben würde. Ihr sie bewunderndes Publikum haben beide bis heute – wie auch andere. Sie stehen für den unbedingten Einsatz für bestimmte Ideale. Wer diese Ideale nicht teilt, wird in ihrem Handeln auch keine Opferbereitschaft erkennen können. Wer sie teilt, wird sie zu außergewöhnlichen Personen, wenn nicht zu Held:innen im Kampf für mehr Gerechtigkeit erklären.

Die beiden letzten Beispiele deuten darauf hin, dass es in der pluralisierten, globalen Moderne zwar keine religionshomogen organisierten Gesellschaften gibt, dass aber die Quellen religiöser Überzeugungen, aus denen Menschen schöpfen, für die sie sich über ein erwartbares Maß hinaus engagieren und darüber private Interessen zurückstellen, keineswegs versiegt sind. Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass Menschen sich von diesem außergewöhnlichen Engagement der Protagonist:innen des Widerstands faszinieren lassen, ohne deren religiöse Überzeugun-

gen zu teilen. Auch eine ehemals aus religiösen Gründen motivierte Opferbereitschaft lässt sich in der Logik von Jürgen Habermas in eine säkulare, ethische Sprache übersetzen, die die »Sollgeltung« in der Instanz autonomer Vernunft begründet.[9] In der pluralisierten Moderne variieren deshalb die Gründe dafür, warum Menschen bereit sind, Opfer für Überzeugungen zu bringen oder gar sich selbst aufzuopfern, weil sie aus unterschiedlichen Weltbildern gespeiste Anschauungen praktizieren. Um heroisierbar zu werden und ein nachahmenswertes Vorbild sein bzw. als solches inszeniert werden zu können, scheint eine außergewöhnliche Zurückstellung eigener Interessen notwendig zu sein. Dies gilt jedenfalls solange, wie ethische Überzeugungen im Spiel sind – die aber nicht notwendig von Egalitätsüberzeugungen begleitet sein müssen, wie mit dem Hinweis auf die nationalsozialistische Ideologie schon angedeutet wurde (wobei der Begriff der Ideologie bereits eine normative Positionierung voraussetzt).

Grundsätzlich lässt sich in der westlichen Moderne beginnend mit dem 18. Jahrhundert ein ambivalenter Umgang mit der Idee des Opfers beobachten. Zum einen wird die extrem wirksam gewordene christlich-theologische Idee des stellvertretenden Sühneopfers Christi einer immer massiveren philosophischen Kritik unterzogen. So kritisiert Fichte diese Vorstellung deshalb, weil hinter ihr die Vorstellung stehe, man könne Gott »durch etwas anderes [] als durch Moralität gefällig […] werden.«[10] De facto rekurriert Fichte auf Konzepte einer ethisch motivierten Opferbereitschaft, die auf der jüdischen Vorstellung eines ethischen Monotheismus basieren. Wenn es die Opferbereitschaft geben soll, dann aus Gründen einer moralischen Selbstverpflichtung auf eine bestimmte Ethik. Unter den Bedingungen eines insofern strikt säkularen, als nur noch auf das Diesseits bezogenen und damit transzendenzentleerten Denkens kann eine bis ins Äußerste gehende Opferbereitschaft immer noch existieren. Die Widerstandskämpfer:innen gegen diktatorische, menschenverachtende Regime, die im 20. Jahrhundert das eigene Leben aufs Spiel setzten, sind Beispiele für eine solche Haltung. Im 19. Jahrhundert waren es diejenigen, die sich für liberale Grundwerte einsetzten und dafür ihr Leben riskierten. Auch ins Exil gezwungene Intellektuelle wie Heinrich Heine sind hier zu erwähnen, die für ihre klare Positionierung den Preis gesellschaftlicher Isolation zahlen mussten. Das Heldentum kennt seit dem 19. Jahrhundert im europäischen Westen

9 Vgl. Habermas 2019, 328.
10 Fichte 1971 [1845/46], 135.

viele Varianten. Allerdings war es auch ein Jahrhundert, das noch ganz andere Überlegungen heroischer Selbstvergewisserung vorbereitet hat.

War die Ethik gerade erst auf autonome Füße gestellt und damit aus ihrer religiösen Einbettung gelöst worden, so gerät sie nun unter den grundsätzlichen Verdacht, Ausdruck eines Dekadenzphänomens zu sein. Wer eine bestimmte Ethik oder einen Altruismus praktiziert, wird verdächtigt, nur Epiphänomen eines an sich selbst erstickenden Lebens zu sein. Wer eine Ethik im Gefolge Kants vertritt, so Friedrich Nietzsche, will nur auf neuen Schleichwegen zu den alten Idealen des Christentums verführen.[11] Sich selbst aufzuopfern für diese Ideale, wird damit zum extremsten Ausdruck eines der Dekadenz verschriebenen Lebens.

Denn nur wenige Jahrzehnte später sollte das Opfer jenseits ethischer Überlegungen eine ganz andere Bedeutung bekommen. In *Das abenteuerliche Herz* schreibt Ernst Jünger im Jahr 1929: »Alle Menschen und Dinge dieser Zeit drängen einem magischen Nullpunkt zu. Ihn zu passieren, heißt der Flamme eines neuen Lebens ausgeliefert zu sein; ihn passiert zu haben, ein Teil der Flamme zu sein.«[12] Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg geht es Jünger darum, wieder handlungsmächtig zu werden – was für ihn bedeutet, sich in einer nicht mehr bestimmten Weise dem Wirken der Kräfte zu überlassen. Paradoxerweise soll dies dadurch geschehen, dass der Mensch sich selbst auslöscht oder besser: auslöschen lässt.[13] Interessant für die verhandelten Zusammenhänge ist aber, dass das Thema der Opferbereitschaft zwar aufgerufen, ja zentral gestellt, aber inhaltlich anders gefüllt wird. Bisher konnte beobachtet werden, wie bestimmte normative Überzeugungen, Ideale und Werte in den Raum gestellt wurden, um das Opfer bis hin zum Selbstopfer zu legitimieren. Was Jünger propagiert, ist ein Heroismus der Tat, der einen Wert in sich selbst hat und der keine normative Ethik mehr kennt, für die grundlose Gewalt ein Skandal darstellt. Was das neue Leben ausmacht, bleibt unbestimmt. Es muss auch unbestimmt bleiben, so wie Friedrich Nietzsche den starken Nihilismus – der sich von einem schwachen Nihilismus unterscheidet, der keine neuen Werte mehr hervorzubringen vermag – einer ausstehenden Zukunft unter den Vorzeichen eines *amor fati* nie positiv beschrieben hat. Das Opfer kennt kein Ziel mehr – beziehungsweise nur noch eines: Es ist, es will das reine Erlebnis. Die Gewalt ist nicht mehr negativ konnotiert.

Will man es nicht dabei bewenden lassen, sondern einen Heroismus

11 Vgl. Nietzsche 1988.
12 Jünger 1979 [1929], 114.
13 Vgl. Herzinger 1997, 186.

des Erlebnisses einer ethischen Kritik unterziehen, so setzt dies voraus, den normativen Ausgangspunkt dieser Kritik zu bestimmen. Ohne Rekurs auf eine Subjektinstanz wird das nicht gehen. Schließlich kann auch ein Heroismus des reinen Erlebnisses, wie ihn Ernst Jünger in der Zwischenkriegszeit propagiert hat, durch soziale Gewöhnung zur Normalität werden. Über mögliche Heroismen nachzudenken, ist immer politisch.

Thomas Alkemeyer

Selbstimmobilisierung. Körperpraktiken der Letzten Generation[14]

Heldennarrative feiern die individuelle Tat, die Gradlinigkeit, das prinzipientreue Festhalten an hehren Zwecken, den Kampf und die Opferbereitschaft – das entnehme ich den Veröffentlichungen des Freiburger Sonderforschungsbereichs.[15] Sie kreisen um den mächtigen Akteur, der rücksichtlos mit der Umwelt und sich selbst umgeht. Die Helden und Heldinnen, die diese Narrative kreieren, sind exzeptionell. Sie überschreiten Grenzen. Ihr Gegenteil ist das Mittelmaß, die Masse der Angepassten, die sich mit den Umständen arrangiert und das Leben mit sich geschehen lässt.[16] Held:innen akzeptieren weder die Umstände noch den Zufall. Sie nehmen ihr Schicksal in die eigene Hand. Die Umstände sind für sie eine Herausforderung: Held:innen bilden sich im Widerstand[17] und ihre Größe wächst mit den Gegnern und den Herausforderungen, denen sie sich stellen. Sinnfällig äußert sich ihr Heldentum im körperlichen Gestus des Aufrechten und des Standhaften, der traditionell als männlich wahrgenommen wird.

Aus den historisch sedimentierten Bedeutungs- und Gefühlsschichten dieses Gestus speist sich auch noch die symbolisch-affektive Kraft des »aufrechten Gangs«, in dem das bürgerliche Subjekt die Bühnen der modernen Welt betrat.[18] Das Körperprinzip des aufrechten Gangs

14 Dieser Beitrag wurde durch zwei Artikel in der Süddeutschen Zeitung (Bernard 2023) und dem Magazin der Süddeutschen Zeitung (Fritzsche und Waechter 2023) inspiriert. Darüber hinaus danke ich den Mitgliedern des Teilprojekts S2 »Personalisierung: Subjektivierung und Autorität« ebenso für ihre wertvollen Hinweise wie den Mitgliedern meines (Post-)Doktorand:innen-Kolloquiums, insbesondere Filiz Laura Aksoy, Nikolaus Buschmann, Jan Tobias Fuhrmann, Anna Carolin Holzkamp, Arne Kuhlmann, Hanna Rotthaus, Andrea Querfurt und Leonie van Dreuten.

15 Grundlegend dazu: Schlechtriemen 2018; Bröckling 2020.

16 Vgl. Safaian 2024.

17 Vgl. Gebauer 1983.

18 Vgl. Warneken 1990. Im aufrechten Gang grenzte sich das aufstrebende Bürgertum von der biegsamen Hofkunst des Adels ebenso ab wie von der Klasse all derer, die gebückt und gekrümmt von Kiepen, Körben, Säcken und Wassereimern fremdbestimmt ihre Arbeit taten oder mit gesenktem Kopf dahineilten wie Diener, Boten, Handlungsgehilfen und Dienstmädchen.

bringt die Idee des Fortschreitens zum Mitklingen; ein Forthocken oder Fortliegen gibt es bekanntlich nicht.[19] Für diejenigen, die aufrecht voranschreiten, sind das Hocken und Liegen Zeichen von Schwäche, Faulheit und mangelnder Souveränität. In den Attributen, die der Freiburger SFB als charakteristisch für Heldendarstellungen identifiziert hat, hallt, so gesehen, nicht zuletzt das Idealbild eines bürgerlichen Subjekts wider, das aufrecht und fortschreitend seine Handlungsmacht performiert – genau so, wie sich umgekehrt in der »Form des Subjekts, so wie sie in den Sprach- und Sozialwissenschaften, im politischen Denken und vor allem in weiten Teilen der neuzeitlichen Philosophie verhandelt wird, ausgesprochen heldenhafte Züge«[20] entdecken lassen. Es ist wie in einem geschlossenen Spiegelsystem, in dem die Bilder des Subjekts und des Helden einander bestätigen.

Wie nun verhält sich die für eine geraume Zeit aufsehenerregendste Protestform der »Letzten Generation«, das Sich-Festkleben, zu diesem ›heroischen‹ Körperprinzip des Aufrechten? Und was bedeutet dies für das Heldentum dieser Gruppierung? Die folgenden Beobachtungen beziehen sich ausschließlich auf die situativen Bedeutungen dieser Protestpraktik, nicht jedoch auf weitergehende Fragen, etwa ob sie dem Klimaschutz eher nützt oder schadet.

Verweigerung des Aufrechten und Depotenzierung von Handlungsmacht

In ihrem Erscheinungsbild verweigern sich zentrale Formen des Klimaprotests der jüngeren Vergangenheit dem Körperprinzip des Aufrechten. Ihre Hauptdarstellerinnen verlassen sich demgegenüber, Dorna Safaian hat dies am Beispiel Greta Thunbergs herausgearbeitet,[21] auf eine *Ästhetik der Vulnerabilität*. In dieser Ästhetik ersetzen Gesten der Passivität, der (kindlichen) Schutzbedürftigkeit und der Verletzlichkeit das Körpervokabular der heroischen Souveränität. Sie nährt sich aus den Bildwelten eines Märtyrertums, in denen ›weibliche‹ Opferbereitschaft an die Stelle ›männlichen‹ Heldentums tritt. Märtyrer:innen vertreten nicht die Starken und Mächtigen, sondern schlagen sich auf die Seite derer, die von Unheil betroffen sind. Thunberg beispielsweise wurde nicht als aufrecht Stehende, sondern als trotzig Sitzende zu einer Ikone

19 Vgl. Palla 1998.
20 Vgl. Kapitel 3 in diesem Band.
21 Safaian 2022.

der Klimabewegung. Sie macht sich klein, anstatt Größe zu demonstrieren. Gleichzeitig nährt sich die Bedeutung dieser Geste aus einem tradierten Protestvokabular: »Das Auf-dem-Boden-Sitzen war ein ›zentrales Element im Körpercode der revoltierenden‹ Achtundsechziger«.[22]

Die Protagonist:innen der »Letzten Generation« haben diese Ästhetik radikalisiert, indem sie sich fixierten – und zwar nicht mit dem Gesäß oder mit den Füßen, sondern mit den flachen Händen, also ausgerechnet mit jenem Organ, das – schenkt man Anthropolog:innen und Evolutionsbiolog:innen Glauben – für die Subjektwerdung des Menschen unerlässlich war: Erst die Entlastung der Vorderglieder von den Aufgaben der Fortbewegung und ihre Ausprägung zu Händen hat dem menschlichen Körper eine materielle Form verliehen, die es ermöglicht, in die Welt einzu*greifen* und ihr eine Struktur zu geben, die dann selbst wiederum den menschlichen Organismus strukturiert.

Im Deutschen ist die Verwandtschaft von »Hand« und »Handeln« auch sprachlich gegenwärtig. Im Mittelhochdeutschen bedeutet handeln, etwas in die Hand zu nehmen, nach etwas zu greifen, ferner behandeln und bearbeiten: Es ist die Hand, die den Menschen zum Handeln disponiert und damit sein besonderes Welt- und Selbstverhältnis bedingt, nämlich die Möglichkeit dazu, »sich in der Welt und der Welt gegenüber zu verhalten«.[23] Helmuth Plessner hat dies als exzentrische Positionierung bezeichnet.[24] Die Entwicklung der Vorderglieder zu Greiforganen hat zudem die Evolution des Tastsinns in den Fingerspitzen befördert, der die Hand nicht nur zu einem Organ des »Handelns«, sondern auch des Erkennens und der Wissensaneignung hat werden lassen.[25]

Für die heroische Praxis hat die Hand eine besondere Bedeutung: Helden und Heldinnen vollbringen ihre Taten »eigenhändig«.[26] Sie können ihr Handeln nicht delegieren. Die Protestierenden der »Letzten Generation« geben ihre Macht hingegen aus den Händen. Sie verschmelzen ihre Hände mit dem Asphalt, liefern sich der Straße aus und verkehren so die Rollen von Mensch und Ding, von Subjekt und Objekt. Ihre »mutwillig hergestellte Immobilität«[27] ist ein demonstrativer Verzicht auf *Hand*lungs-Macht: Wer seine Hände mit dem Boden

22 Zimmermann 2023, 191; Zimmermann zitiert ihrerseits Linke 2012, 209.
23 Gebauer 1984, 259.
24 Plessner 1975.
25 Vgl. Streeck 2009, 39.
26 Bröckling 2020, 42-43.
27 Bernard 2023.

verklebt, kann weder die Arme recken noch die Fäuste ballen – schon gar nicht zuschlagen. Und er betäubt sein Fingerspitzengefühl. In dieser Fixierung der Hände lassen sich Allusionen auf die Passionstypologie entdecken – eine Travestie des ans Kreuz genagelten Jesus, dessen Opfertod die Menschheit von Leid und Tod erlöst.

»Bedeutungen im Vollzug«

Haltungen und Gesten bedürfen keiner zusätzlichen Repräsentationen, um sozialen Sinn zu entfalten. Sie vergegenwärtigen ihre Bedeutungen vielmehr im Vollzug.[28] Die Geste des Sich-an-den-Händen-Festklebens ruft verschiedene semantische und affektive ›Tiefenschichten‹ wach. Sie hat *erstens* eine *zeitliche* Dimension: Während gebräuchliche Protestformen wie der Marsch oder der Spaziergang ›Bewegung‹ performieren – ein Wort, das nicht zufällig »das Fortkommen des einzelnen Körpers wie auch die politische Gemeinschaft selbst bezeichnet«[29] –, setzt die Geste der Selbstfixierung auf die Kraft eines Verharrens, das insofern radikal ist, als es sich eigenhändig nicht überwinden lässt. Sie zeigt ein anderes Verhältnis zur Zeit als der mobile Protest: Während dieser das Motiv verkörpert, einen Umschlag oder eine Revolte zu bewirken, um eine ausgediente Gegenwart zu eliminieren und stattdessen den Zukunftshorizont eines anderen Lebens zu eröffnen, »den man am erfolgreichen Ende der Aktionen leuchten sieht«,[30] ruft die Statik des Verharrens dazu auf, ein gerade noch lebbares Hier und Jetzt vor der Katastrophe zu bewahren.[31] Ähnlich wie bereits bei den Blockadeaktionen der 1980er Jahre gegen die Stationierung von US-Atomraketen in Deutschland oder im niedersächsischen Gorleben gegen Atommülltransporte soll eine Apokalypse abgewendet werden. In Gorleben ketteten sich die Widerständler:innen an Schienen. Mit der Straße – in Berlin waren es

28 Vgl. Schürmann 2014.

29 Bernard 2023.

30 Bernard 2023.

31 Ein Vertreter der »Letzen Generation« bezeichnet diese Form des Protests als ein bewusst inszeniertes »Aktionsbild«, das vor der »Katastrophe warnen« und »in der Öffentlichkeit« Handlungsdruck erzeugen soll, solange »eben jetzt noch die Zeit« bliebe, »in eine positive Zukunft irgendwie zu kommen« (Interview mit P. [19 Jahre alt, männlich], geführt am 14. Juni 2023 von Jana Marie Fischer und Levin Ruben Nikolai im Rahmen des von Ulrich Bröckling im SoSe 2023 am Institut für Soziologie der Universität Freiburg veranstalteten Seminars »Gewalt und Gewaltlosigkeit«. Ich danke für das zur Verfügung gestellte Interviewtranskript).

oft Autobahnauffahrten – rückt die »Letzte Generation« eine andere Infrastruktur der Moderne ins Rampenlicht. Sie steht im Horizont ökologischer Kritik paradigmatisch für die Umweltfeindlichkeit des motorisierten Individualverkehrs und einen heroischen Ausdehnungsdrang, der sich wie jener als ein Weg in die Ausweglosigkeit erwiesen habe.

Unmissverständlicher noch als beim bloßen Sitzen oder Sich-Anketten wird beim Verkleben der Hände mit der Straße zudem die Verletzlichkeit des eigenen Körpers (und der eigenen Psyche) hervorgehoben: Die Protestierenden unterstreichen ihre Vulnerabilität durch den demonstrativen Verzicht nicht nur auf die offensiven, sondern auch auf die defensiven Möglichkeiten ihrer Körper – beschützen, abwehren, auf Distanz halten usw. Und anders als das Sich-Anketten hinterlässt das Sich-Ankleben deutliche Spuren erlittenen Schmerzes an den Händen: Mit der Haut verschmolzene Asphaltbrösel, Wunden und Blut sind wie Stigmata (von griechisch στίγμα für Stich, Wundmal), die ihre Träger:innen als Opfer ausweisen. Sie bezeugen das Ausgeliefertsein einer vom Klimawandel existenziell bedrohten Natur, dessen Fortgang *augenblicklich* unterbrochen werden müsse. Oft sei »die Politik« sogar »verzagter, langsamer behäbiger, ungerechter, als es die öffentliche Meinung ist«.[32] In Resonanz mit der Selbstbezeichnung der Protest*kollektive* – die Aktionen werden stets gemeinsam mit anderen geplant und durchgeführt – als »Letzte Generation«, die den Zeitbezug des Protests bereits im Namen trägt, weist die Form des Protests das sofortige Verhindern eines Weiter-So als die entscheidende Aufgabe der Gegenwart aus. Dabei begreifen sich die Protestkollektive maternalistisch ausdrücklich als Bewahrerinnen der Leben auch derjenigen, die sie durch ihren Protest zum Stillstand zwingen. Sie verstehen deren Zorn, aber es geht ihnen um »etwas Größeres«,[33] das *alle* betrifft.

Das körperpraktische Unterbrechen alltäglicher Mobilitätsroutinen soll das selbstverständliche Fortbestehen einer aus Sicht der Protestierenden zerstörerischen Logik der »Landnahme«[34] und der »Reichweitenvergrößerung«[35] unterbinden. Es realisiert – seine zweite, *politische* Dimension – ein »Unvernehmen«[36] mit einem insbesondere ›der Politik‹ und ›der Wirtschaft‹ unterstellten Einvernehmen. Zu diesem Zweck bedient es sich der Guerillataktik nadelstichartiger Aktionen

32 Vgl. Bonasera 2023, 17; 29.
33 Bonasera 2023, 29.
34 Dörre 2009.
35 Rosa 2020.
36 Rancière 2002.

kleiner, flexibler Einheiten, die einen überlegenen Gegner zermürben sollen. Ihre Protagonist:innen stellen diese Protestform ausdrücklich in die Traditionen zivilen Widerstands von Rosa Parks über Gorleben bis hin zu Black Lives Matter.[37] Sie verstehen sie als eine defensive, gewaltlose Praxis (Strafverfolgungsbehörden mögen dies anders sehen, auch Gewaltdefinitionen sind umkämpft). Ihrem Selbstverständnis nach agieren die Protestierenden nicht agonal; sie kämpfen nicht und sie wenden sich nicht offensiv gegen andere. Aber sie hindern sich zur selben Zeit auch daran, versöhnlich die Hand reichen zu können. Sie legen situativ lahm, indem sie die Waffen strecken und sich ohne tatkräftige Gegenwehr ablösen, ausschneiden und wegtragen lassen.

Die aktiv hergestellte Passivität ihres Protests verkörpert sich plastisch auch in der bewussten Erschlaffung der eigenen Physis, wenn sie die Vertreter:innen der Staatsgewalt von der Straße entfernen möchten: Ein Körper, dem jede Anspannung genommen ist, lässt sich nur schwer wegtragen. Er ruft nicht das Imaginäre eines aufrecht und gepanzert daherkommenden Heldentums auf, sondern die Vorstellungswelt eines Nachgebens, in dem sich nicht Schwäche, sondern Stärke zeigt: Ausdrücklich vergleicht Lea Bonasera,[38] eines der – neben Carla Rochel – wenigen bekannten ›Gesichter‹ der »Letzten Generation«[39] – diese Weise des Protests mit dem Jiu-Jitsu, einer sanften, waffenlosen Kunst der Selbstverteidigung, die auf dem Prinzip des »Siegens durch Nachgeben« beruht. Im Selbstbild der Protestierenden ist ihr Handeln mehr ein Reagieren denn ein Agieren: Es *beantwortet* das (leiblich-spürbare) Betroffensein durch ›feindliche‹ Umstände, die sie zum Protestieren zuallererst gezwungen hätten:[40] Die Protestierenden zeigen sich als Opfer (*victims*) einer durch politisches Nichtstun bedingten katastrophischen Entwicklung, die ihre Aufopferung (*sacrifice*) erzwingt, um diese Entwicklung zu unterbrechen.

Für einige der Protestierenden scheint das Verkleben der Hände mit dem Asphalt nicht nur ein symbolischer, sondern auch ein selbsttechnologischer Akt zu sein, der sie als Märtyrer:innen subjektiviert.[41] Er vergegenwärtigt ihnen das Imaginäre einer »moralisch aufgeladenen

37 Vgl. Bonasera 2023.

38 Vgl. Bonasera 2023, 83-105.

39 Die guerillaartige Protestform selbst bietet – anders als Großdemonstrationen, an deren Ende auf eigens installierten Bühnen Reden gehalten werden – keine Plattform für herausragende Einzelne.

40 Vgl. Hotel Matze 2023 (Interview mit Carla Rochel).

41 Tatsächlich gehen die Protestierenden in mehrfacher Hinsicht – biografisch, beruflich, gesundheitlich usw. – ein erhebliches Risiko ein.

Selbstkasteiung«[42] am eigenen Leib: »Neben der politischen Wirkung empfinde ich diese Art des Protests als Befreiung. Ich vergleiche es mit dem religiösen Akt des Sich-Geißelns. Der Moment auf der Straße ist eine Entlastung von der Schuld, die ich gegenüber den nachfolgenden Generationen und allen anderen Lebewesen empfinde«.[43] Diese Vergegenwärtigung von Schmerz und Leid am eigenen Leib mag zugleich auch eine Körpertechnik der Authentifizierung und der Selbstbeglaubigung sein, nach dem Motto: Je peinigender ich mit mir umgehe, desto ›wahrer‹ wird mein Anliegen nicht nur für das Publikum, sondern auch für mich selbst.

Zu ›klassischen‹ Märtyrerfiguren fehlt den Protestierenden allerdings sowohl die Glückseligkeit, die Märtyrer und Märtyrerinnen – kunst- und religionshistorisch betrachtet – bis zum 15. Jahrhundert auf ihren Gesichtern hatten, als auch die Leidensmiene, mit der sie späterhin ins Bild gesetzt wurden. Der körperliche Gestus der »Letzten Generation« signalisiert hingegen Gelassenheit, Ruhe und Selbstbeherrschung – und dies selbst dann noch, wenn der Angstpegel steigt und der Puls hochgeht. Dieser Gestus wird in Theorie und Praxis, in Seminaren, (Online-)Meetings und beim Protestieren systematisch ebenso antrainiert wie die Gesamtstrategie, auf der die Widerstandsform eines durch Handlungshemmung aktiv herbeigeführten Passivismus beruht.[44] Im Selbstverständnis der Protestierenden dient ein umfangreiches Programm aus Schulungen und »Aktionstraining« der Deeskalation: Es soll verhindern, »dass wir selbst die Ruhe verlieren, dass wir die Kontrolle verlieren […], dass wir unsere Reaktion auch nicht im Griff haben […], dass keine gewaltsame Reaktion von uns kommt«, sondern »dass wir friedlich bleiben«.[45] Der gewissenhaft eingeübte Gestus eines unaufgeregten Erduldens versetzt einen Teil des Publikums offenbar besonders in Rage.

In einer dritten, *sozialen* Dimension geht dieser Gestus schließlich mit dem Anspruch einher, weniger ›männlich‹ und ›jung‹ zu sein als »gewaltvolle Kampagnen«.[46] Er spielt damit auch auf der Klaviatur von Diskursen der Diversität und der Inklusion möglichst aller Bevölkerungsgruppen, die durch »gewaltvolle Methoden«[47] ausge-

42 Fritzsche und Waechter 2023, 19.

43 Fritzsche und Waechter 2023, 10.

44 Sie sei wie ein Schachspiel eine »hochkomplexe Angelegenheit«, bei der es darum ginge, »die richtigen taktischen Züge zu machen«, schreibt Lea Bonasera (2023, 45).

45 Interview mit P., siehe Anm. 85.

46 Bonasera 2023, 90.

47 Bonasera 2023, 90.

schlossen blieben. Die auf der Straße Protestierenden seien, so betont Lea Bonasera,[48] nur die öffentlich sichtbare Speerspitze des zivilen Ungehorsams. Im Hintergrund seien unterstützend stets viele weitere Mitstreitende beteiligt, zu denen auch Kinder und Ältere gehörten.

Artikulatoren gesellschaftlichen Wandels?

Wenn die »Erschließung, Gefügigmachung und Vernutzung von Zukunft« die Leitmotive des heroischen Subjekts der Moderne sind,[49] dann ist der Protestgestus der »Letzen Generation« gegen eben diesen historisch partikularen Heroismus gerichtet.[50] Er ruft das Imaginäre eines Klimawandels auf, dessen katastrophische Folgen allein durch augenblickliches Unterbrechen noch zu verhindern seien.[51] Damit tritt er performativ den Idealen der Selbstentfaltung und der heroischen Weltbeherrschung entgegen, die im Wahrnehmungs- und Erfahrungshorizont der »Letzten Generation« eine erhebliche Verantwortung für die Katastrophen der Gegenwart tragen. Die Protestierenden stören den gewöhnlichen Gang der Dinge durch ein Verharren, das sich von den modernen Leitmotiven der »Bewegungsfreiheit« und der »Reichweitenvergrößerung« abgrenzt, ohne sich jedoch in ihren politischen Verlautbarungen in ein agonales Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft zu setzen. Vielmehr nehmen sie für sich in Anspruch, im Namen des Überlebens des *gesamten* Planeten und *aller* Menschen aufzutreten.

In seinen symbolisch-affektiven Dimensionen bildet sich ihr Protest damit in einen Resonanzraum hinein, der gegenwärtig unter anderem durch philosophische, soziologische und öffentliche Diskurse der Selbstbeschränkung, des Planetarischen und der Abhängigkeit des menschlichen (Über-)Lebens von nicht menschlichen anderen – Rohstoffe, Böden, Luft, Wasser usw. – abgesteckt wird. Zum Universum dieser Diskurse gehören im deutschen Sprachraum z.B. Eva von Redeckers In-Wert-Setzung von »Bleibefreiheit«[52] oder Philipp Staabs

48 Vgl. Bonasera 2023, 90-91.

49 Staab 2022, 27.

50 Vgl. auch Hoppe 2022.

51 Zumindest hierzulande hat sich die Diagnose des Klimawandels als ein Bezugsproblem von Gewicht durchgesetzt. Es bildet das Gravitationszentrum eines ganzen Bündels weiterer Krisendiagnosen (soziale Ungleichheit, Migration usw.), deren Zusammenspiel zu Verstärkereffekten führt, die eine erhebliche affektive Energie entfalten.

52 von Redecker 2023.

Diagnose, »Anpassung« und nicht Fortschritt oder Singularisierung sei das »Leitmotiv der nächsten Gesellschaft«.[53] Von Redecker bringt das Ideal der »Bleibefreiheit« gegen eine Verengung des Freiheitsbegriffs[54] auf das wirtschaftsliberalistische Ideal, »jederzeit überall hin gelangen zu können«,[55] in Stellung; und in der – gleichermaßen deskriptiven wie präskriptiven – Gesellschaftsdiagnose Philipp Staabs hat sich das heroische Streben nach Selbstentfaltung und »Weltgestaltung« angesichts einer Gegenwart, in der sich Erfahrungen der Covid-19-Pandemie, der Zertrümmerung der europäischen Sicherheitsordnung (durch den russischen Überfall auf die Ukraine), wachsender sozialer Ungleichheit und des Klimawandels zu einem erdrückenden Katastrophenszenario verdichten, längst als »Illusion«[56] erwiesen. Für diejenigen, die dieser Diagnose folgen, gehört die Illusion heroischer Weltgestaltung ebenso auf den berühmten Misthaufen der Geschichte wie der motorisierte Individualverkehr, die Ölheizung oder die toxische Männlichkeit alternder Rockstars. Deren Schicksal wird aus ihrer Sicht allenfalls noch in Milieus der Ewiggestrigen bejammert, die sich ebenso verzweifelt wie vergeblich an das Wahnbild klammern, allein »starke Männer« seien noch in der Lage, Ordnung und Stabilität zu garantieren.[57] In Wirklichkeit ginge es jedoch um die kollektive und individuelle Selbsterhaltung durch adaptive Lebensweisen, die sich mit der Notwendigkeit eines Bewahrens der Lebensgrundlagen arrangieren, anstatt der Wirklichkeit vorab entworfene Pläne, Ideale und Ordnungen aufherrschen zu wollen.[58]

Ähnlich wie in Spielen[59] oder in Sozialfiguren[60] verdichten sich in Protestformen sinnlich-sinnhaft die wesentlichen Strukturen, Wahrnehmungen und Erfahrungen einer Zeit, einer Gesellschaft oder eines Milieus. Sie haben damit eine Indikatorfunktion für den Zustand und den Wandel gesellschaftlicher Selbstbilder. So gesehen, zeichnet sich in der Selbstimmobilisierung der »Letzten Generation« ein gesellschaft-

53 So lautet der Untertitel von Staab 2022.
54 Vgl. Geyer 2023.
55 Von Redecker 2023.
56 Staab 2022, 107.
57 Vgl. auch Metz und Seeßlen 2014.
58 Interessant ist die Frage, wie sich das Konzept der »ökologischen Modernisierung« mit seinem Ziel der *Umwelt*gestaltung zum Ideal der »*Welt*gestaltung« verhält. Immerhin enthält es im Unterschied zu diesem adaptive Elemente, indem es die Endlichkeit natürlicher Ressourcen berücksichtigt und deren umweltverträgliche Nutzung anstrebt.
59 Vgl. Caillois 1982.
60 Vgl. Moser und Schlechtriemen 2018.

liches Imaginäres ab, das heroisches Voranschreiten und grenzenlose Mobilität nicht länger als Ideale, sondern als existenzielle Probleme zu sehen und zu fühlen gibt. Die gesellschaftliche Reichweite dieses Imaginären bliebe empirisch auszuleuchten.

Dorna Safaian[61] und Ulrich Bröckling[62] haben, unter anderem an Fotos von Greta Thunberg und an Bildern hingerichteter Widerstands- und Freiheitskämpfer:innen, ausgeführt, dass sich heroische und postheroische Gesten nicht immer sauber voneinander unterscheiden lassen. Immer wieder verschwömmen die »Konturen zwischen Helden und Märtyrern«,[63] zwischen aktivischen Momenten des Handelns und pathischen Momenten des Erduldens. Die Geste des Sich-Festklebens akzentuiert das pathische Moment. Sie setzt die Protestierenden als *victims* in Szene – als Opfer, denen etwas angetan wird[64] –, um eben dadurch aktiv in die Realität einzugreifen; das ist ihre Dialektik. Mats Utas bezeichnet ein solches Erzielen von Wirkungsmacht durch das ostentative Einnehmen einer Opferrolle als *victimcy* (aus *victim* und Agency).[65] Es ist eine Weise der taktischen Selbstdarstellung von Passivität und Wehrlosigkeit, mit der unter unsicheren, bedrohlichen und entmachtenden Umständen auf diese Umstände Einfluss genommen werden soll.

Nimmt man nun ernst, dass sich Bedeutungen im Vollzug verkörpern, dann wäre die durch das selbstimmobilisierende Festkleben der eigenen Hände erzielte *Wirkungs*macht von *Hand*lungsmacht zu unterscheiden. Sie unterbricht eine gewohnte Ordnung der Mobilität, indem sie einen momentanen Stillstand bewirkt. Jedoch kann (und möchte?) sie nicht selbst gestaltend in die Welt eingreifen. Ihre Agency ist die Agency von Subjekten, die sich situativ ihres Subjektstatus berauben. Das Gestalten wäre dann eine Sache möglicher (politischer) Anschlusshandlungen.

61 Safaian 2024.

62 Bröckling 2020.

63 Bröckling 2020, 44-45.

64 Entsprechend weisen sie entschieden auch ihre Fremdetikettierung als Aktivist:innen oder gar Rebell:innen zurück. Vgl. z. B. Hotel Matze 2023.

65 Utas 2005.

Claudia Danzer

Agnes von Rom – Ambivalenzen einer heroisierten Heiligenfigur

> *In jener Zeit gab es eine Jungfrau in Rom von vornehmer Abstammung mit Namen Agnes, die gegen die Kaiser und die Mächte der Finsternis kämpfte, die in ihrem dreizehnten Lebensjahr den Tod verlor und das Leben fand, denn sie liebte allein den Schöpfer des Lebens.* (PAgn 1)

An der Figur der Agnes von Rom lässt sich beobachten, wie das Ideal der Opferbereitschaft in einem christlich geprägten kulturellen Sinn- und Deutungszusammenhang heroisiert wird.[66] Darüber hinaus lassen sich viele weitere Facetten von Heroisierungsprozessen an der als Märtyrerin verehrten Heiligenfigur darstellen. Neben den heroisierten Idealen der Jungfräulichkeit und Keuschheit werden in ihrer Heiligenlegende auch Geschlechtervorstellungen verhandelt, die nicht zuletzt ihren zugleich sakralisierten und sexualisierten Körper betreffen. Die heroisierende Heiligenlegende oszilliert zwischen Machtlosigkeit und Wirkmacht, Leben und Tod, Sieg und Niederlage. Eine zentrale Rolle spielt die in der Erzählung inszenierte Opferbereitschaft in einem polarisierenden narrativen Setting zwischen den beiden großen Antagonisten Christentum und römische Staatsmacht. Sie werden repräsentiert durch die Figuren der Agnes von Rom und des römischen Präfekten Symphronius.

Die Heiligenlegende der Agnes von Rom

Das Leben von Agnes wird in die Zeit der Christenverfolgung im Römischen Reich des 3. bis Anfang des 4. Jahrhunderts zurückprojiziert, geht aber auf überlieferte Quellentexte zurück, in denen das Christentum unter den römischen Kaisern Konstantin I. und Theodosius I. als Religion immer mehr an Einfluss gewann und schließlich Ende des 4. Jahrhunderts zur Staatsreligion wurde.[67] Die frühesten Belege für die Heiligenlegende von Agnes fallen in diese Zeit des Umbruchs in

66 Siehe den Beitrag »Opferbereitschaft« (Kapitel 6) von Magnus Striet in diesem Band.

67 Eine Datierung ist mit den Schriftquellen nicht möglich (vgl. Schulz-Wackerbarth 2020, 137).

der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.[68] Von besonderer Bedeutung für die Überlieferung der Agnes-Legende ist eine in Latein, Griechisch und Syrisch überlieferte Passionserzählung aus dem 5./6. Jahrhundert.[69] Bei der lateinischen Fassung handelt es sich um einen pseudoambrosianischen Brief mit dem Titel *Epistula de passione Agnetis* (PAgn).[70] Der Inhalt dieser Heiligenlegende wird zur Orientierung hier in Kürze wiedergegeben:

Die zwölfjährige Agnes von Rom weigert sich, einen Verehrer, den Sohn des römischen Stadtpräfekten Symphronius, zu heiraten, der seine Liebesbekundungen mit Geschenken zu unterstützen versucht. Sie wehrt sein Werben mit der Begründung ab, schon einem anderen versprochen zu sein. Symphronius schaltet sich nach der Ablehnung seines Sohnes ein. Ihm wird verraten, dass mit dem konkurrierenden Liebhaber Christus gemeint ist. Daraufhin klagt er Agnes aus Rache an. Grund ist die Ausübung ihrer christlichen Religion. Agnes soll nun der römischen Göttin Vesta in ihrem Tempel ein Opfer darbringen, wogegen sie sich ebenfalls wehrt. Als Strafe lässt der Präfekt sie nackt in ein Bordell bringen und durch ein göttliches Wunder werden ihre Haare mit einer solchen Dichte versehen, dass sie vor den Blicken der anderen geschützt wird. Zudem schenkt ihr ein Engel Gottes ein Kleid, um sich zu bedecken. Der zurückgewiesene junge Mann versucht mit einer Gruppe von Freunden, sie zu vergewaltigen, und stirbt dabei durch die göttliche Macht, die Agnes wie ein schützendes Licht umgibt. Auf Bitten des römischen Präfekten ersucht Agnes ihren Gott um Hilfe für den jungen Mann, sodass dieser zurück ins Leben findet und bekehrt den christlichen Glauben annimmt. Der römische Präfekt verlässt daraufhin die Bühne des Geschehens und Agnes wird auf Befehl des römischen

68 Zu den frühen Quellen gehören zum einen die der Agnes gewidmeten Hymnen des Dichters Prudentius in seinem *Liber Peristephanon* (Prudentius Clemens 2020), zum anderen die Schrift des Ambrosius von Mailand über christliche Jungfräulichkeit mit dem Titel *De virginibus ad Marcellinam sororem* (Dückers 2009a), die er seiner älteren Schwester, der wie er selbst später heiliggesprochenen Marcellina von Mailand widmete (vgl. ausführlich zur Datierung von *De virginibus* Dückers 2009b, 71-75). Sie führte ein asketisches Leben, unterstützte Ambrosius bei seiner Arbeit als Bischof von Mailand und ließ sich von Papst Liberius zur Jungfrau weihen (vgl. Dückers 2009b, 16-17).

69 Vgl. Schulz-Wackerbarth 2020, 130.

70 Vgl. Seeliger und Wischmeyer 2022, 473-511. Der hier verwendete Text der *Epistula de passionae Agnetis* (PAgn) findet sich auf den Seiten 484-511 in einer lateinisch-deutschen Fassung.

Vikars Aspasius aufgrund des entstandenen öffentlichen Ärgernisses hingerichtet. Die Tötung von Agnes durch Flammen auf dem Scheiterhaufen scheitert aufgrund des göttlichen Schutzes. Schließlich bittet sie Gott darum, als Märtyrerin sterben zu dürfen, wonach der zweite Tötungsversuch durch das Schwert gelingt und sie furchtlos und als »Braut Christi« stirbt.

Das »doppelte Martyrium«: Askese und gewaltvoller Tod

> *Ihr habt also in dem einen Opfer ein zweifaches Martyrium: das der Keuschheit und das der Frömmigkeit. Jungfrau blieb sie [Agnes von Rom] und das Martyrium erlangte sie.* (De virginibus 1,2,9)

Für Hans Reinhard Seeliger und Wolfgang Wischmeyer steht fest, dass der Passionstext über Agnes von Rom »in seiner Endgestalt zum einen als Lektüre für aristokratische römische Asketinnenkreise gedacht ist«,[71] zum anderen für Pilger:innen, die die in der konstantinischen Zeit errichtete Basilika Sant' Agnese an der Via Nomentana über dem vermuteten Grab von Agnes von Rom aufsuchten.[72] Der Adressatenkreis, für den die Passion der Agnes verschriftlicht wurde, ist also ganz überwiegend weiblich.[73] Ebenso verhält es sich mit den Hymnen des Ambrosius über Agnes, die er in seinem Brief an seine Schwester Marcellina verschriftlicht hatte.[74] Gerade vornehme Asketinnen sind angesprochen. Die Texte zu Agnes bieten ein heroisches, personalisiertes Identifikationspotenzial für ein christliches, asketisches Leben.

Historisch spielen hier Transformationsprozesse eine Rolle, die im 4. Jahrhundert dazu führten, dass die Askese das mit Blut bezeugte Martyrium ablöste, da mit der zunehmenden Etablierung des Christentums als Staatsreligion Verfolgungen von Christ:innen im römischen Reich

71 Seeliger und Wischmeyer 2022, 477.

72 Vgl. Seeliger und Wischmeyer 2022, 477.

73 Der Verfasser des Passionstextes *PAgn* adressiert explizit asketische Christinnen: »[I]hr Jungfrauen Christi, zu eurer Erbauung, habe ich geglaubt, müsse der Text ihrer [Agnes'] Passion dienen, und ich beschwöre die Kraft des Heiligen Geistes, dass unsere Arbeit in eurer Nachahmung ihre Frucht finden kann im Angesicht Gottes, dem Ehre und Ruhm sei in Ewigkeit. Amen« (PAgn 19).

74 Parallel zu den Asketinnen um Marcellina von Mailand existierte beispielsweise auch in Rom ein christlicher Asketinnenkreis um Marcella von Rom, die in Kontakt mit Hieronymus stand (Dassmann 1999, 118).

abnahmen.[75] Askese und Keuschheit waren nun ein Mittel, den Stand von Märtyrer:innen zu erreichen. Diese Praktiken gewannen im 4. Jahrhundert zwar an Bedeutung, neu waren sie jedoch nicht. Die *Acta Pauli et Theclae* (AThe) aus dem 2. Jahrhundert berichten das prominente Beispiel von Thekla von Ikonium, die als Paulus-Schülerin und Apostelin ebenfalls ein asketisches Leben predigte und als Jungfrau heroisiert wurde.[76] Vor diesem historischen Hintergrund ist die Erzählung von Agnes von Rom als »neue Thekla« zu betrachten, die, wie von Ambrosius in *De virginibus 1,2,9* betitelt, ein zweifaches Martyrium erlitt (»duplex martyrium«), das der Frömmigkeit und das der Keuschheit. In diesem Punkt symbolisiert sie die Umbruchszeit des Christentums im 4. Jahrhundert, da in ihrer Figur das Martyrium durch den Tod für die religiöse Überzeugung mit dem der Keuschheit verbunden wird. Auf diese Weise wird Agnes zur Superheiligen (v)erklärt.

Umbruchszeiten sind bekanntermaßen heldenproduktiv und so verwundert es nicht, wenn in diesem historischen Kontext, der vor allem religiöse Transformation bedeutete, auch in besonderer Weise Heiligenfiguren als Held:innen verehrt werden. Held:innen und Heilige können unterschiedliche kulturelle Vorstellungen integrieren. In der Erzählung der Agnes von Rom zeigt sich dieses Phänomen an der Verehrung von Askese und Jungfräulichkeit, in welcher sich römische und christliche Ideale verbinden.[77] Jungfräulichkeit erhält in dieser Zeit, spätestens mit Augustinus, in der neuen sozialen Ordnung den höchsten Rang auf dem Weg zum Heil.[78] Hinzu kommt ein emanzipatorischer Aspekt, denn die Jungfräulichkeit als gelebtes Ideal war »eine ›Unabhängigkeitserklärung‹, die gerade Frauen vollzogen«.[79] Als Heilige, Jungfrau und Märtyrerin wurde Agnes von Rom schon im 4. Jahrhundert als eine religiöse Heldin verehrt.

75 Vgl. Dückers 2009a, 43.

76 Studt 2003, 10: »Die im 2. Jahrhundert entstandene Legende verherrlicht eine Heldin, die sich weder durch Druck der Familie noch durch gesellschaftliche Ächtung, Folter, drohende Vergewaltigung, ja Hinrichtung davon abhalten ließ, der christlichen Botschaft vom jungfräulichen Leben nachzueifern. Diese Form von Heroismus sollte in zunehmendem Maße die Vorstellungskraft der Christen bestimmen. Noch zweihundert Jahre später, als das Christentum bereits zu einer starken kulturellen Kraft in der antiken Welt geworden war, verstanden sich viele Frauen als neue Theklas, die nach dem Vorbild dieser Heiligen allein oder in monastischen Gemeinschaften einen asketischen Lebensweg gehen wollten.«

77 Vgl. Studt 2003, 9.

78 Vgl. Studt 2003, 9.

79 Angenendt 1994, 96.

Opferbereit und kämpferisch

> *Als nun der Präfekt Symphronius bei dem Mädchen eine so große Standhaftigkeit sah, redete er ihre Eltern an; und da diese von hohem Stand waren und er ihnen keine Gewalt antun konnte, warf er ihnen den Straftatbestand des Christentums vor.* (PAgn 4)

Auch die Heldengeschichte der Agnes von Rom erzählt von einer »agonalen Welt«, die verlangt, sich in der klar getrennten Opposition von Gut und Böse auf die Seite des Guten zu schlagen, das mit dem Christentum gleichgesetzt wird.[80] In diesem antagonistischen Spannungsgefüge repräsentieren die beiden Protagonist:innen Agnes und Symphronius die beiden Pole von Christentum und römischer Götterwelt beziehungsweise Staatsmacht. Wie eingangs zitiert, wird Agnes als Mädchen beschrieben, das gegen die »Mächte der Finsternis kämpfte« (PAgn 1). In der Erzähllogik stehen sich der christliche Gott und die römischen Gottheiten wie in einem Wettkampf diametral gegenüber, mit der Absicht, zu zeigen, dass allein der christliche Gott wirkmächtig ist. Die Opferbereitschaft wird mit der Agnes zugeschriebenen Standhaftigkeit aus religiöser Überzeugung heraus begründet: In ihrem standfesten Glauben liege der Grund, dass sie göttlichen Beistand sowie am Ende Heil und das ewige Leben erfahren werde. Das Christentum erscheint auf diese Weise trotz des Todes seiner Repräsentantin nicht als ohnmächtig, sondern vielmehr als mächtig sowohl über die Geschicke auf Erden als auch über die entscheidende soteriologische Frage nach Leben und Tod, nach Erlösung und Heil. Aus diesem Grund fordert die Erzählung ihre Leser:innen selbst zu radikaler Entschiedenheit auf und macht dieses Ideal an der Figur von Agnes von Rom beispielhaft fest. In der Radikalität ihrer Opferbereitschaft, im paradoxen Zusammenfall von Leben und Tod, absoluter Machtlosigkeit und Macht, zeigen sich ihre Qualitäten als Superheilige, weil sie durch den Tod zur Märtyrerin wird und damit soteriologisch Heil erlangt.

Das zweite Opfer besteht schließlich darin, dass sie ihre Keuschheit um jeden Preis bewahrt, Versuchungen widersteht, sich von Drohungen nicht einschüchtern lässt. Vor versuchter Vergewaltigung wird sie durch göttliches Eingreifen geschützt.

Ein gemeinsames Kennzeichen dieser Opferbereitschaft ist, dass Agnes ihre Überzeugungen mit einer Standhaftigkeit verteidigt, die in

80 Siehe Kapitel 8 in diesem Band.

der Erzählung der *PAgn* mehrfach wiederholt und auf diese Weise zu einer festen Charaktereigenschaft der heroisierten Agnes-Figur wird.[81]

Unterworfen und emanzipiert

> *Ich preise dich, zu verkündigender Vater, der du zulässt, dass ich auch in den Flammen ohne Furcht zu dir komme. Siehe, was ich geglaubt habe, sehe ich schon, was ich gehofft habe, halte ich schon in Händen, was ich gewünscht habe, umarme ich. Dich bekenne ich mit Lippen und Herz und wünsche es mit Fleisch und Blut. Siehe, ich komme zu dir, du lebendiger und wahrer Gott, der du mit dem Herrn Jesus Christus, deinem Sohn, und mit dem Heiligen Geist lebst und regierst, jetzt und immer in alle Ewigkeit. Amen.* (PAgn 13)

Opferbereitschaft als heroisches Element ist verbunden mit einem Ideal, *für* das die heroisierte Person (sich) zu opfern bereit ist. Im Beispiel von Agnes von Rom äußert sich das in ihrem Bekenntnis zur christlichen Religion und der Verteidigung der christlich motivierten Jungfräulichkeit. Die heroisierte Heiligenfigur setzt damit sämtliche geltenden Hierarchien außer Kraft. Sie widersetzt sich der Ordnung des römischen Staates, indem sie sich weigert, der römischen Göttin Vesta zu opfern. Sie wird in der Erzählung der *PAgn* schließlich aufgrund eines öffentlichen Aufruhrs, weil man sie für eine Magierin hält, hingerichtet. Ihr größter Gegenspieler, der Präfekt Symphronius, verlässt den Ort des Geschehens, nachdem Agnes' Gebete seinen Sohn von den Toten erweckt haben.

Die natürliche Ordnung von Leben und Tod wird durch die Märtyrererzählung in den Machtbereich des christlichen Gottes verschoben: Durch einen Engel des Herrn wird der Sohn des Präfekten und Verehrer von Agnes bei seinem Versuch, sie zu vergewaltigen, getötet und wenig später nach ihrem Bittgebet wieder auferweckt. Darüber hinaus

81 In der Komposition der *PAgn* ist die Wortwahl auch semantisch von besonderer Bedeutung, da der lateinische Begriff für Standfestigkeit, *constantia*, im Nachsatz zur Agnes-Erzählung in der *PAgn* noch eine Rolle spielt (vgl. Seeliger und Wischmeyer 2022; PAgn 4). Es wird geschildert, wie Constantina, die Tochter Kaiser Konstantins, die in der *PAgn* ebenfalls »constantia« genannt wird, zur Verehrerin von Agnes wird und zu ihren Ehren die Basilika an der Via Nomentana und direkt angrenzend ihr Mausoleum erbauen lässt (vgl. Angenendt 1994; vgl. dazu auch Seeliger und Wischmeyer 2022; PAgn 18).

werden die sozialen Hierarchien von Alter und Geschlecht missachtet: Die heroisierte Protagonistin ist ein zwölfjähriges Mädchen. Im Quellentext *PAgn* hat Agnes selbst viele Anteile wörtlicher Rede, oft in der Form von apologetischer und prophetischer Rede, sodass ihr die epistemische Möglichkeit theologischer Erkenntnis zugeschrieben wird – im klerikalen Umfeld der Entstehungstexte der Quellen keine Selbstverständlichkeit. So sagt sie zu Symphronius, nachdem dieser sie auf ihr junges Alter hinweist:

> Mach mein junges Lebensalter nicht so lächerlich, dass du meinst, ich wolle deine Gewogenheit erwerben. Denn die Glaubwürdigkeit zeigt sich nicht in Jahren, sondern in der Gesinnung, und der allmächtige Gott schaut mehr auf die Geisteshaltung als auf die Lebensjahre. (PAgn 6)

Darüber hinaus wird sie – um ihr Heil wissend – im Gegensatz zum zitternden Henker angesichts des Todes als furchtlos dargestellt (De virginibus 1,2,9). Und in der Rückschau auf das Leben von Agnes heißt es am Ende der *PAgn*:

> Und weil der Glaube die Verdammnis des Todes nicht erleidet, schauen bis zum heutigen Tag viele Jungfrauen in Rom auf die seligste Agnes wie zu ihren Lebzeiten und handeln nach ihrem Beispiel und halten *standhaft männlich* [Hervorhebung d. Verf.] und unversehrt (an ihrer Jungfräulichkeit) fest und glauben ohne Zweifel, dass sie durch das standhafte Festhalten (an ihrer Jungfräulichkeit) die Palme des ewigen Sieges erwerben. (PAgn 18)

Innerhalb der Diskussion um den Zusammenhang von Männlichkeitskonstruktionen und Heroisierungen ist dieser Quellentext ein Beispiel dafür, dass heroisches Handeln männlich konnotiert ist; der Heldin müssen oft, wie Nicola Spakowski in diesem Band schreibt, männliche Stereotypen zugeschrieben werden, um eine Heldin sein zu können.[82] Wie für viele heroisierte Frauenfiguren gilt außerdem auch für Agnes, dass es sich um eine »Tugendheldin«, also eine »Heroin der *Haltung*« handelt. Die klassischen weiblichen Zuschreibungen von Passivität, Abhängigkeit und Privatheit werden bei Agnes durch männliche wie

82 Vgl. den Beitrag »Wirksamkeit« (Kapitel 7) von Nicola Spakowski in diesem Band. Siehe ebenfalls die Arbeiten des Teilprojekts S3 »Maskulinität(en)« des SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen«.

Aktivität (beispielswiese die Rettung des Sohnes), Unabhängigkeit (von römischen Normen und Göttern) und Öffentlichkeit (sie erregt Aufruhr) ersetzt. Abhängig bleibt sie in der Erzählung durchgehend von ihrem christlichen Glauben, in welchem die ihr zugeschriebene Standhaftigkeit gründet. Für den historischen Kontext hält Birgit Studt fest, dass in spätantiken Heiligenlegenden die Figur der *mulier virilis* mit der Absicht auftaucht, die asketische Lebensweise für die gebildete Schicht attraktiv zu machen, in welcher »die Geschlechterunterschiede schon auf dieser Welt aufgehoben waren.«[83] Von Bedeutung ist zudem der Zusammenhang von Gewalt und Heldentum. Agnes wird nicht als gewaltvoll dargestellt, sondern – wiederum in klassischen Mustern weiblicher Heldinnenfiguren – als Opfer von Gewalt, welche sie ohne Furcht erduldet:[84] »Das Beziehungsgeflecht aus Legitimität, Gewalt und Heldentum zeigt über diesen Weg seine hierarchisierenden Effekte auf die Geschlechterordnung von Gesellschaften.«[85] In diesem Zusammenhang taucht in der Erzählung von Agnes von Rom noch ein weiterer Aspekt auf, der in vielen bisherigen Behandlungen des Heroischen oft nicht behandelt wird: der Zusammenhang von Heldentum und sexualisierter Gewalt.

Sakralisiert und sexualisiert

> *Schon habe ich [Agnes von Rom] Milch und Honig aus seinem [Christi] Mund empfangen, schon bin ich durch seine keuschen Umarmungen umklammert, schon ist sein Körper mit meinem Körper vereint und sein Blut hat meine Wangen gefärbt.* (PAgn 3)

Ausgehandelt wird dieser Zusammenhang an Agnes' Körper, der in der Heiligenerzählung gleichzeitig sexualisiert und sakralisiert, präsentiert und entzogen wird.[86] Schon zu Beginn der Erzählung spielen Sexualisierung und Erotisierung in der Beschreibung des Verhältnisses von Agnes zu Christus als Liebesbeziehung eine große Rolle, wenn sie beispielsweise ihrem Verehrer erwidert: »Weiche von mir, Zunder der Sünde, Nahrung der Untat, Futter des Todes; weiche von mir, denn zu mir ist schon ein anderer Liebhaber gekommen« (PAgn 3). Das Verhält-

83 Studt 2003, 10.

84 In gewisser Weise jedoch ist Agnes gewaltvoll gegen sich selbst, weil sie ihren Tod in Kauf nimmt.

85 Gölz und Brink 2020, 19.

86 Vgl. Tsartsidis 2020.

nis zwischen ihr und Christus wird als Braut und Bräutigam körperlich und erotisiert in Liebessprache beschrieben: »[S]chon ist sein Körper mit meinem Körper vereint und sein Blut hat meine Wangen gefärbt« (PAgn 3). Die an Bedeutung gewinnende Verwendung der Brautmetaphorik findet sich bereits in *De virginibus* und fällt zusammen mit der Entwicklung einer eigenen Weiheliturgie für christliche Jungfrauen im Laufe des 4. Jahrhunderts, welche einer Hochzeit ähnelte.[87]

Während die Beziehung zu Christus als Liebesverhältnis beschrieben wird, steht das Verhältnis zum Sohn des Präfekten unter Androhung sexualisierter Gewalt. Die Sexualisierung des Körpers nimmt zu, als Agnes zur Strafe nackt in ein Bordell gebracht wird, wo ihr dann durch ein Wunder dichtes Haar wächst und ein Kleid geschenkt wird, sodass sie vor den sexualisierenden Blicken der anderen geschützt ist.[88] In der Erzählung von *PAgn 9* kommt der Sohn des Präfekten mit dem Vorhaben einer Vergewaltigung in das Bordell, beschrieben als »in der Absicht, das Mädchen zu verspotten, zusammen mit seinen jugendlichen Kumpanen, mit denen er glaubte, sie zum Spielball seiner Lüsternheit machen zu können« (PAgn 9). Diese werden in der Erzählung sofort bekehrt und er – weil er als Einziger versucht, Agnes' Körper zu berühren – wird von der Lichtbarriere, die Agnes schützt, zurückgeworfen und vom Teufel erwürgt (PAgn 9). Dass es die göttliche Macht ist, die Agnes vor dem Übergriff bewahrt, zeigt, dass ein Gottesbild vermittelt wird, das vor sexualisierter Gewalt schützt. Denkt man an den Adressatinnenkreis der vornehmen Asketinnen in Rom, soll diese Erzählung vermutlich auch bestärken, den Weg eines asketischen Lebens einzuschlagen, weil der christliche Gott Jungfrauen dabei beschützt.

87 Vgl. Dückers 2009b, 38.

88 Bei der bereits erwähnten Thekla von Ikonium spielen Haare ebenfalls eine Rolle. Thekla war bereit, sich die Haare abzuschneiden und »sich als Mann zu verkleiden, um den Apostel Paulus auf seinen Reisen begleiten zu können« (Studt 2003, 10). Daher wird Thekla von Birgit Studt als frühes Beispiel von »cross dressing« (Studt 2003, 10) bezeichnet. Bei Thekla von Ikonium ist jedoch im Narrativ der Erzählung zentral, dass sie eine Lehrtätigkeit ausüben wollte, die Frauen in den paulinischen Pastoralbriefen verboten worden war. Thekla setzt sich später – aber nicht durch das Abschneiden der Haare – bei Paulus durch und erwirbt das Recht, zu lehren (vgl. Merz 2012, 7). Mission und Lehre spielen hingegen bei Agnes von Rom überhaupt keine Rolle und werden nicht thematisiert, alles konzentriert sich auf Jungfräulichkeit und Märtyrertum, die Haare stehen hier als Symbol für Weiblichkeit und Schönheit. Agnes von Rom wird nicht männlicher dargestellt, sondern durch das Kleid, das der Engel des Herrn ihr schenkt, wird ihre Schönheit noch einmal mehr betont.

Der weibliche Heldinnenkörper wird in diesem Fall also gleichzeitig sexualisiert und sakralisiert. Dies hängt auch damit zusammen, dass Sexualität durch die Propagierung der christlichen Askese, Keuschheit und Jungfräulichkeit in ihrer Negierung implizit schon Thema ist. Agnes von Rom kann in dieser Erzählung, wie viele Heilige als Frau, nur als Jungfrau verehrt werden.

Machtlos und wirkmächtig

> *Als sie [Agnes] das Gebet beendet hatte, da erlosch das ganze Feuer, sodass keinerlei Wärme vom Brand zurückblieb. Nun befahl der Vikar Aspasius, der den Aufruhr des Volkes nicht dulden konnte, ihr ein Schwert in die Kehle zu stoßen, und mit diesem Tod weihte sich Christus sie, die vom rosigen Rot des Blutes überströmt war, zu seiner Braut und Märtyrerin.* (PAgn 14)

Dass Agnes von Rom als heroisierte Heilige hierarchische Ordnungen umkehrt, zeigt sich nicht zuletzt in der Beschreibung ihres Todes: Sie wird getötet, stirbt und gleichzeitig besteht eben darin ihre heroische Tat, denn im Tod für den christlichen Glauben wird sie zur Märtyrerin und »Braut Christi«; sie stirbt im Wissen darum und darin gründet ihre Opferbereitschaft. Alle Heroisierungen – sie wehrt Liebesbekundungen eines einflussreichen Mannes ab, sie bekennt sich zu einer Religion, die verfolgt wird, sie zeigt keine Furcht vor dem Tod, all ihre Gebete werden erhört, sie wird beschützt durch die göttliche Macht – wurzeln in der Demonstration von religiöser Standhaftigkeit. Wenn die römische Staatsgewalt ihr Leben beendet, so wird in diesem Akt gleichzeitig die Besiegte zur Siegerin. Agnes erlangt Erlösung, während der Henker zittern muss, ob er an seinem Lebensende Heil oder Verdammnis erfahren wird.

> Die Profilierung der Märtyrerfigur durch die Verkehrung von Ohnmacht in Macht, die Konversion von Schwäche in Stärke kommt hier ins Spiel: Das Leiden bis zum Tod wird verkehrt in das Erlangen des ewigen Lebens. Diese Konversion stellt zugleich aber ein darstellerisch-ästhetisches Dilemma dar. Das Martyrium begründet die Heiligkeit; der Märtyrerleib muss als geschändet, geteilt, zerstückelt, zerstört dargestellt werden, um ihn zugleich als verklärten, himmlischen Heiligenleib verständlich zu machen.[89]

89 Reudenbach 2010, 72.

Es ist zu berücksichtigen, dass die *PAgn* in einer Zeit geschrieben worden ist, in der das Christentum sich bereits als Staatsreligion durchgesetzt hatte. Die Erzählung von Agnes von Rom untermauert also in der Welt der Adressatinnen nicht nur schon die irdisch erlebte Überlegenheit und Dominanz des Christentums, sondern unterstreicht, dass in der für Christ:innen dieser Zeit wesentlichen Frage nach Erlösung allein der christliche Gott und damit die Kirche Heil bringen kann. Die *PAgn* wurde lange Zeit Ambrosius als Verfasser zugeschrieben. Mit der Bindung der Verfasserschaft an einen angesehenen Kirchenlehrer und Bischof gewann der Text an Autorität. Zusätzliche Bedeutung erhielt Agnes durch die Verehrung als Stadtheilige Roms.

Die Wirkmacht der Heldengeschichte hängt schließlich auch mit der Macht der Erzählgemeinschaft zusammen:[90] Da diese bei Agnes von Rom Jahrhunderte fortbesteht, überdauert auch ihre Heldengeschichte, wenngleich in einem kleinen Kreis.

Schlaglichter aus der Rezeptionsgeschichte und Ausblick

Als Schlaglicht aus der Rezeptionsgeschichte dient ein Beispiel aus der NS-Zeit. Die katholische Publizistin Klara Wirtz (1883-1954) hat 1937 beim Verlag des Johannesbundes in der Reihe »Lebensbilder für die Jugend« ein Heft über Agnes von Rom veröffentlicht, das von der Gestapo verboten und vom Büchermarkt entfernt wurde.[91] Diese Rezeption ist für die Untersuchung von Heroisierungen bei der Heiligen in mehreren Punkten von Interesse. Das Buch kann als »heldenpädagogische Intervention« interpretiert werden, die ihre Leser:innen zu heroischem Handeln animieren soll.[92] Wirtz reihte Agnes von Rom in die Reihe derjenigen ein, die »christlichen Heldenmut«[93] unter Beweis stellten. Auch sprachlich wird sie als Heilige, Märtyrerin und Jungfrau heroisiert. Das Büchlein endet mit einer direkten Ansprache an die Leserin mit der Aufforderung, Agnes in ihrer Tapferkeit zu folgen: »Willst nicht auch du, mein Kind, solch ein tapferfrohes Mädchen sein wie die heilige Agnes? [Im Original fett gedruckt]«.[94] Anders als in der *PAgn*, an welche die Agnes-Erzählung von Klara Wirtz sonst stark angelehnt

90 Siehe Kapitel 4 in diesem Band.
91 Vgl. Leugers 2020, 221.
92 Siehe Kapitel 8 in diesem Band.
93 Wirtz 1937, 15.
94 Wirtz 1937, 16.

ist, schimmert in dieser Erzählung ein anderes Frauenbild durch. Agnes ist vor allem sehr schön und fromm und sie überfällt ein Zittern und Entsetzen angesichts der ihr angedrohten Strafen. »Lächelnd« antwortet sie Symphronius, nachdem dieser sie auf ihr Alter anspricht: »[A]uf das Alter kommt es nicht an. Gott ist stark auch in schwachen Kindern.«[95] Später wird das Bild bemüht, sie sei »[w]ie ein Lämmlein mitten unter Wölfen«.[96] Nicht ein »Engel des Herrn« umgibt sie mit einem Lichtglanz und rettet sie vor den Vergewaltigern, sondern allein »die kindliche Reinheit in ihrem Antlitz, die jungfräuliche Hoheit in ihrer Haltung hielt selbst die Schlechtesten zurück«.[97] Wunder Gottes hatten an Plausibilität verloren, allein Reinheit und Haltung sollten nun vor den Feind:innen schützen.[98]

Selbst im 21. Jahrhundert ist Agnes von Rom nicht vollständig vergessen. Joseph Ratzinger sprach 2012 als Papst Benedikt XVI. vor Priesteramtsanwärtern und stilisierte Agnes als Vorbild für priesterliches Leben. Die Geschlechterdifferenz spielte dafür keine Rolle, vielmehr kommt es zu einer Aneignung ihres Lebensstils. Die angebotene Identifikationsfläche besteht in der Jungfräulichkeit und Keuschheit als christliche Ideale. In seiner Ansprache thematisiert er die »priesterliche Berufung« durch Gott, die nicht hinterfragt, sondern vorausgesetzt wird.

> Im Martyrium besiegelt Agnes auch das andere entscheidende Element ihres Lebens, die Jungfräulichkeit für Christus und für die Kirche. Denn die völlige Hingabe im Martyrium wird durch die bewußte, freie und reife Entscheidung für die Jungfräulichkeit vorbereitet, als Zeugnis des Willens, vollkommen Christus anzugehören. Wenn das Martyrium *ein letzter heroischer Akt* [Hervorhebung d. Verf.] ist, so ist die Jungfräulichkeit Frucht einer langen Freundschaft mit

95 Wirtz 1937, 11.

96 Wirtz 1937, 12.

97 Wirtz 1937, 12.

98 Regina Heyder hatte für die Präsidentin des Katholischen Deutschen Frauenbunds und katholische Publizistin Gerta Krabbel in die Diskussion gebracht, dass ihre Hervorhebung des christlichen Jungfrauenideals ein »emanzipatorisches und subversives Potential« (Heyder 2018, 148) gegenüber der NS-Ideologie barg, da es ein Frauenideal vermittelte, dass dem der Mutter vieler deutscher Kinder widersprach (vgl. Heyder 2018, 148). Antonia Leugers hat diese These für die katholische Schriftstellerin Klara Wirtz und ihre Schrift »Die heilige Agnes« untersucht und vermutet in der Adressierung des Buches an Mädchen den Grund, warum gerade bei ihr und nicht ebenfalls bei Gerta Krabbel die jeweilige Publikation verurteilt wurde (vgl. Leugers 2020, 220).

> Christus, die im beständigen Hören auf sein Wort, im Gebetsdialog, in der eucharistischen Begegnung herangereift ist.[99]

Folgt man Joseph Ratzinger, opferte sich Agnes von Rom nicht nur für Christus, sondern auch für die Kirche, für deren Hierarchie und beanspruchte Wahrheit Ratzinger selbst steht. Agnes von Rom bietet eine Projektionsfläche für unterschiedliche theologische Vorstellungen und propagierte Ideale. Als Heiligenfigur wird sie heroisiert und als Heldin gewinnt sie zusätzliche Dignität als Heilige.

99 Benedikt XVI. 2012.

Nicola Spakowski

7 Wirksamkeit

Heldengeschichten handeln von Personen, die als »wirksam« erscheinen, insofern sie durch Handlungen oder Haltungen den Lauf der Dinge beeinflussen. Als »Heldinnen« und »Helden« lösen sie überdies Gefühle aus, überzeugen, stiften zu Handlungen und regen zu Haltungen an. Sie affizieren ihr direktes Umfeld und erreichen, medial vermittelt, auch weitere Publika. Diese mehrfache Strahlkraft des Heroischen wird hier als »Wirksamkeit« bezeichnet.

Die Kategorie der Wirksamkeit besitzt für die Untersuchung des Heroischen besondere Aufschließungskraft, weil am Beispiel von Held:innen die Frage der Reichweite menschlicher Haltungen und Handlungen schlechthin aufgeworfen wird. Heldinnen und Helden adressieren die Einzelne und den Einzelnen als handelnde Wesen und suggerieren die Wirksamkeit menschlichen Tuns. Ihre Affizierungskraft beruht nicht zuletzt darauf, dass sie Erfahrungen von Ohnmacht, struktureller Determiniertheit, Kontingenz oder Fremdbestimmung kompensieren. Heldenfiguren liefern in hohem Maße wirksame Subjektivierungsmodelle und generieren personale Autoritätsbindungen: Die Autorität des Helden wächst im selben Maße, wie dieser seine Handlungsmacht unter Beweis stellt. Mit dieser Autorität wiederum stößt er Subjektivierungsprozesse an, ja als affektiv »wirksame« Person geht von dem Helden geradezu ein »Formierungssog«[1] aus, zu dem sich die oder der Einzelne verhalten muss. Er oder sie kann sich die heroische Figur zum Vorbild einer aktiven, (selbst-)wirksamen Lebensführung nehmen – oder sich ihrer überragenden Autorität unterordnen als der heroischen Handlungsmacht ergebene Person. Auch Verweigerung oder Auflehnung sind Optionen – in denen sich gleichwohl die Wirksamkeit der heroisierten Person manifestiert.

»Wirksamkeit« ist ein breiter Begriff, der es erlaubt, die verschiedenen Wirkungen zu erfassen, die von einer heroischen Figur ausgehen. Zentral ist dabei die Einsicht, dass Heldentum nicht die Eigenschaft einer Person ist, sondern sich transpersonal entfaltet und eine Zuschreibung darstellt, die sich einer heroischen Semantik, spezifischer Erzählstrukturen und inszenatorischer Praktiken bedient. »Wirksamkeit« knüpft

1 Bröckling 2020, 58.

an existierende Begriffe und Theorieangebote aus den Sozial- und Kulturwissenschaften an, insbesondere die Begriffe »Handlungsmacht« bzw. »Agency« und »Affizierung«, erweitert diese aber dort, wo sie zentrale Aspekte des Heroischen nicht ausreichend berücksichtigen, und verweist auf die Untrennbarkeit von heroischer Figur, Heldenerzählung und heroisch aufgeladenem sozialen Gefüge.

Wirksamkeit und Handlungsmacht

Der in den Sozialwissenschaften gängige Begriff der »Handlungsmacht« oder »Agency« ist »ein Grundbestandteil aller Konzepte, die erforschen oder erklären, wer oder was über welche Art von Handlungsmächtigkeit verfügt oder diese zugeschrieben bekommt bzw. als welchen und wessen Einwirkungen geschuldet etwas zu erklären ist«.[2] Der Begriff wird in der Soziologie stark gemacht, wo soziales Geschehen auf menschliches Handeln und nicht allein auf »Strukturen« zurückgeführt wird.[3] Heroisierungen stellen nun einen Prozess der »Konzentration menschlicher Agency« dar: »Der Held ist ein Einzelgänger. Er vollbringt seine Heldentat allein. Er entscheidet, er handelt, und er riskiert sein Leben.«[4] Über Heroisierungen wird menschliche Agency zur Triebkraft der Geschichte: Es sind nicht historische Gesetzmäßigkeiten oder strukturelle Bedingungen, die den historischen Prozess bestimmen, und es ist nicht der Zufall, der über eine Situation entscheidet, sondern Geschichte wird von absichtsvoll handelnden Personen gemacht. Die Attribuierung von Kausalität und die Zuschreibung von Intentionalität sind die grundlegenden Dimensionen heroischer Agency.[5] Auf Kausalität verweist im Übrigen auch der von Albert Bandura entwickelte Begriff der »self-efficacy« oder »Selbstwirksamkeit«, bei dem es um »personal causation« bzw. »people's beliefs in their causative capabilities« geht.[6]

Die »Handlungsmacht« der heroischen Figur grenzt sie von anderen Formen der an Personen gebundenen Wirksamkeit ab, wie etwa der Amtsautorität. Sie unterscheidet sich auch von Wirksamkeitsvorstellungen, bei denen gerade nicht das intentional handelnde, mutig in ein Geschehen eingreifende Individuum, sondern die Situation im Vordergrund

2 Helfferich 2012, 10.
3 Zum Verhältnis von Agency und Strukturen siehe z. B. Sewell 1992.
4 Schlechtriemen 2019, 1.
5 Bröckling 2020, 41; 62.
6 Bandura 1995, 2.

steht. So lässt sich aus militärischen Abhandlungen des chinesischen Altertums ein Konzept des Situationspotenzials herauskristallisieren, das François Jullien in seinem Essay »Über die Wirksamkeit« dem »humanistische[n] Begriff der Wirksamkeit«[7] gegenüberstellt. Für die Strategietheoretiker des alten China zählt demnach

> weniger unser persönlicher Einsatz, der die Welt dank unserer Bemühungen prägt, sondern die objektive Konditionierung, die sich aus der Situation ergibt: sie muß von mir ausgenutzt werden, auf sie muß ich zählen, sie allein genügt, um den Erfolg herbeizuführen. Ich muß sie nur spielen lassen. Weiter heißt es dann, Stärke oder Schwäche seien eine Frage der Situation, Mut oder Feigheit seien eine Frage des Potentials (das aus der Situation hervorgeht).[8]

Zwar verweist die qualitative Sozialforschung unter dem Begriff der »Agency« ausdrücklich (wenn auch etwas kontraintuitiv) auf die Existenz passiver und ineffektiver Formen von Handlungsmacht und hebt die »Dezentrierung des Individuums in einer relationalen Agency-Ordnung« hervor.[9] Dem »Situationspotenzial« von Jullien vergleichbar, spricht Cornelia Helfferich so vom »Anschmiegen an Geschehnisse«, wenn Agency vom Individuum losgelöst ist.[10] Mit dem Begriff der »Wirksamkeit« wird aber noch entschiedener die landläufige Assoziation von Agency mit einem aktiven, starken Subjekt gekappt. Dieses ist zum einen selbst ein Konstrukt und stellt ein Spezifikum des abendländischen Subjektverständnisses dar.[11] Zum anderen wertet der Begriff der »Wirksamkeit« auch solche Formen des Heroischen auf, die als eher passiv wahrgenommen werden, aber in gleichem Maße Einfluss ausüben. Denn: »Obwohl man mit Helden grundsätzlich eher kämpferisches Draufgängertum assoziiert, können auch Akte der Verweigerung oder des Erduldens heroisiert werden.«[12] Eine wichtige Form des Erduldens stellt das Martyrium dar, in dem die heroische Figur Standhaftigkeit in ihrer Überzeugung bis in den Tod beweist.[13] Bloßes Erdulden kann auch indiziert sein, weil ein »tendenziell entmächtigende[r] Handlungsspiel-

7 Jullien 1996, 33.
8 Jullien 1996, 33-34.
9 Helfferich 2012, 14-15.
10 Helfferich 2012, 15.
11 Siehe Kapitel 3 in diesem Band.
12 Bröckling 2020, 42.
13 Gölz 2019.

raum […] nur die Entscheidung zwischen dem Durchhalten und seinem Gegenteil, dem Aufgeben des Durchhaltens, zulässt«.[14] Ein Beispiel hierfür sind die Schützengräben des Ersten Weltkrieges, in denen das heroische Durchhalten traditionelle, eher mit Kampf assoziierte Heldenvorstellungen ersetzte.[15]

Theoretisierungen der scheinbar passiven Formen von Heroismus verweisen auf den weiten Handlungsbegriff Max Webers, der Handlung definiert als »ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) […] wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden«.[16] Bedingung für die Heroisierung ist dann grundsätzlich der Wertebezug, die Intentionalität, der »subjektive Sinn« einer Handlung oder Haltung. Eine passive Haltung kann überdies nur dann heroisiert werden, wenn die Situation, die das Erdulden oder Durchhalten erfordert, bejaht wird: Erst durch die »bewusst affirmative Positionierung gegenüber Entbehrung und Erschöpfung […] kann das (Er-)Leiden in ein souveränes, selbstmächtiges Handeln umgedeutet werden«.[17]

Im Begriff der Wirksamkeit werden dichotome Gegenüberstellungen von Aktivität und Passivität entkräftet. Haltung ist eine Variante von Handlung und passives Abwarten kann in gleichem Maße wirksam werden wie die heroische Tat. Nichtsdestotrotz können Heldentypen auf spezifische Formen der Wirkmächtigkeit zugeschnitten sein, wie die Fallbeispiele zu den »starken Männern« für den Bereich des Politischen und den »starken Denkerinnen« für den Bereich der Kultur am Ende dieses Kapitels veranschaulichen.

Das Heldennarrativ: Wie wird aus dem Protagonisten ein Held und warum sind Helden meist männlich?

Heroisierungen sind generell ein Vermittlungsgeschehen und Helden und Heldinnen ein Produkt der Zuschreibung und Darstellung, das heißt von Kommunikation.[18] Helden sind nur deshalb Helden, weil und insofern von ihnen erzählt wird. Die Wirksamkeit von Heldinnen und

14 Müller und Oberle 2020, 4.
15 Oberle 2022.
16 Weber 1968, 542; siehe auch Aurnhammer und Klessinger 2018, 130.
17 Müller und Oberle 2020.
18 Schlechtriemen 2019, 2; siehe auch Kapitel 9 in diesem Band.

Helden gründet deshalb in einem Heldennarrativ und den spezifischen Konfigurationen konkreter Heldengeschichten.

Wenn für das Heroische eine »Konzentration menschlicher Agency« konstitutiv ist, stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln eine solche suggeriert wird. Hier ist festzuhalten, dass die Heroisierung von Akteuren bereits in sprachlichen (narrativen, grammatikalischen) Strukturen angelegt ist. Dem Erzähltheoretiker Albrecht Koschorke zufolge »nehmen selbst uneinheitliche, unpersönliche Vorgänge durch erzählerische Bearbeitung den Charakter eines sinnhaft personalisierten Geschehens an.«[19] Und: »Was immer in die Position eines grammatikalischen Satzsubjekts rückt, kann in einem narrativen Syntagma die Heldenrolle einnehmen.«[20] Diese Affordanz des Satzsubjektes spiegelt sich in der Doppeldeutigkeit des deutschen Wortes »Held« wider, das sowohl den Protagonisten einer Geschichte als auch eine heroische Person bezeichnen kann.[21] Für Erzählungen wiederum ist die kausale Attribution konstitutiv: »Erzählungen basieren auf Ursache-und-Wirkung-Zusammenhängen, die auf Ereignissequenzen angewandt werden.«[22] Heldengeschichten folgen dabei »einer mythischen Erzähllogik, die Geschehen als Tun auslegt und damit Kausalität an ein tätiges Subjekt bindet«.[23]Auch die Grundstruktur narrativer Texte, die von einer Ausgangssituation über eine Komplikation im Mittelteil zur Lösung am Ende führt,[24] birgt Heroisierungspotenzial, denn die heroischen Qualitäten des Protagonisten erweisen sich im Umgang mit der Herausforderung, die den Kern der Geschichte darstellt. Über dieses Grundgerüst des Wirkungszusammenhangs hinaus stehen der Erzählung vielfältige Mittel zur Verfügung, um »coherence, meaningfulness, and evaluative and emotional import« herzustellen – so die Funktion des Narrativs in der Definition des Philosophen Peter Goldie.[25]

Eine *Helden*geschichte liegt dann vor, wenn sie die konstitutiven Elemente des Heroischen aufweist*:* »Außerordentlichkeit, moralische und affektive Besetzung, Autonomie und Transgressivität, starke menschliche Agency, sowie Agonalität.«[26] Eine Geschichte kann also heroisch aufgeladen werden, indem sie diese Elemente narrativ veran-

19 Koschorke 2012, 79.
20 Koschorke 2012, 79; siehe auch Bröckling 2020, 63.
21 Koschorke 2012, 79; siehe auch Bröckling 2020, 61.
22 Fludernik 2013, 10.
23 Bröckling 2020, 62.
24 Fludernik 2013, 14; Zeniter 2021, 35-41.
25 Goldie 2012, 2.
26 Schlechtriemen 2018.

kert: durch die Bestimmung der Herausforderung, der sich der oder die Protagonist:in zu stellen hat, durch Figurenkonstellationen und Figurenzeichnung sowie die Färbung des Geschehens. Antagonistische Figurenkonstellationen profilieren den Helden und dramatisieren die Handlung. Der Held beweist sein ethisches Profil und seine Wirkmacht in der Auseinandersetzung mit Gegenfiguren (dem Schurken, dem Feigling) und inneren Widerständen.[27] Besonders wichtig ist aber die starke Handlungsmacht des Helden. Diese wird narrativ dadurch erzeugt, dass Held:innen im Fokus der Handlung stehen und alle anderen Personen, Artefakte oder auch günstigen Umstände, die potenziell zu einem Geschehen beitragen, ausgeblendet werden:[28] Es ist die eine Person, ihre Überzeugung, Haltung, Willenskraft, Risikobereitschaft und Tat, die den Gang der Dinge bestimmt. Gleichzeitig müssen Heldenerzählungen auch die Möglichkeit des Scheiterns offenhalten, denn nur in der Ungewissheit des Ausgangs oder gar existenzieller Gefahr erweist sich die Größe der heroisierten Person, ihre Selbstlosigkeit und die konsequente Orientierung an einem Wert.[29] Diese ultimative Offenheit der Bewährungssituation erklärt die Existenz des gescheiterten oder tragischen Helden, dessen Status als Held erhalten bleibt, indem seine Wirksamkeit von der Handlung auf die Haltung verschoben wird.

Die Spezifika der *Helden*geschichte bedingen bestimmte Konventionen der erzählerischen und bildlichen Gestaltung und auch die Nähe zu spezifischen Genres, z. B. dem Epos, oder Medien, z. B. dem Denkmal. Gleichzeitig können Heldengeschichten nicht auf ein einziges »hero pattern« reduziert werden, sondern sind offen für eine Vielfalt von Handlungsträgern, -feldern, -mustern und -motiven.[30]

Warum werden dennoch mehrheitlich Männer heroisiert?[31] Dies liegt an der engen Verschränkung von Heroisierung auf der einen und einer binär sowie hierarchisch strukturierten Geschlechterordnung auf der anderen Seite. In dieser werden Aktivität und Passivität, Autonomie und Abhängigkeit, Öffentlichkeit und Privatheit dem männlichen bzw. weiblichen Geschlecht zugeschrieben und gleichzeitig unterschiedlich

27 Sonderforschungsbereich 948 2022a; Clément u. a. 2017.

28 Schlechtriemen 2019.

29 Bröckling 2020, 6; Sonderforschungsbereich 948 2022a.

30 Siehe hierzu Sonderforschungsbereich 948 2019b und Bröckling 2020, 59-61. Diese Texte distanzieren sich insbesondere von der monomythischen Idee der »Heldenreise«, die von dem Mythenforscher Joseph Campbell entwickelt wurde (Campbell 1953), siehe insbes. Bröckling 2020, 64-65. Zur ästhetischen Dimension des Heroischen siehe Aurnhammer u. a. 2024.

31 Siehe zu diesem Abschnitt auch Bröckling 2020, 36-40; sowie Plackinger u. a. 2024.

gewichtet. Der Held ist aktiv und autonom, und er beweist sich in Tätigkeitsfeldern, die öffentlich relevant, ja für das Kollektiv (anscheinend) geradezu überlebenswichtig sind. ›Echte‹ Helden sind deshalb am Ende Männer der Tat, deren Leistungen wiederum dazu herangezogen werden, patriarchale Strukturen und Denkmuster zu legitimieren. Wo doch Frauen heroisiert werden, geschieht dies entlang der genannten Stereotype: Jeanne d'Arc wurde zur Heldin, weil sie Genderkonventionen verletzte, »wie ein Mann« handelte – und gerade darin eine Ausnahmefigur blieb. Typischerweise sind Frauen Tugendheldinnen, also Heroinnen der *Haltung*. Sie können als solche hochwirksam sein, wie in katholischen Kontexten die Mutter Jesu, Maria, eine Figur der Demut. Kulturell dominant werden sie aber nicht.

Erneut lohnt der Blick auf die narrativen Strukturen von Heldengeschichten. Die Schriftstellerin Alice Zeniter hat mit einem Essay, der auf Narrativik, Semiotik und Affekttheorie aufbaut, den Zusammenhang zwischen Grundstrukturen der Erzählung und Erzählwürdigkeit eines Geschehens aufgezeigt, aus dem sich die Privilegierung handelnder Männer als Protagonisten einer Geschichte ergibt – und umgekehrt die Tatsache, dass Frauen diese Position vorenthalten wird: »Ich bin eine Frau ohne Geschichte« (»Je suis une fille sans histoire«), so der Titel des Essays.[32] Zeniter zieht für ihre Argumentation wiederum einen Essay von Ursula Le Guin heran, die den Zusammenhang von Erzählwürdigkeit, Heroismus und Geschlechterordnung am Beispiel der Frühgeschichte (bzw. eines konventionellen Verständnisses derselben) illustriert hat. Damals, so Le Guin, hätten Mammutjäger nicht nur Fleisch von ihren Beutezügen mitgebracht, sondern auch Geschichten, in denen sie die Begegnung mit dem Mammut dramatisierten: »The skillful hunters then would come staggering back with a load of meat, a lot of ivory, and a story. It wasn't the meat that made the difference. It was the story.«[33] Es sind also die typisch männlich assoziierten Handlungsfelder – Jagd, Krieg –, die sich über einen Konflikt oder eine Herausforderung konstituieren und damit für die Verwandlung von Geschehen in eine erzählwürdige Geschichte besonders eignen. Um auf die Frühzeit in Le Guins Darstellung zurückzukommen: Frauen, denen das Sammeln von Beeren und Getreidekörnern oblag, trugen zwar zur Existenzsicherung bei, hatten aber keine dramatischen Geschichten zu erzählen. Insofern sind sie Frauen »ohne Geschichte(n)«. Le Guins Essay sollte allerdings als Beitrag zur Narrativik und nicht zur Evolu-

32 Zeniter 2021.

33 Le Guin 1996, 149.

tionstheorie gelesen werden, denn der Mythos von »man-the-hunter« wurde seitens der feministischen Archäologie und Anthropologie widerlegt: Auch Frauen haben gejagt und die Jagd war für das Überleben der Jäger-und-Sammler-Gruppen sogar weniger wichtig als das Sammeln von Früchten und Körnern. Das sich hartnäckig haltende Bild vom Mammut jagenden Mann, der unter Einsatz seines Lebens die Existenz des Kollektivs sicherte (und gleichzeitig die Evolution vorantrieb), geht auf Archäologen zurück, welche die androzentrischen Strukturen ihrer eigenen Zeit auf die nur schwer rekonstruierbare Frühgeschichte des Menschen projiziert haben.[34]

Frauen wurden und werden einerseits aus Tätigkeitsfeldern ausgeschlossen, die agonal angelegt und damit heroisierbar sind. Andererseits wird ein und derselbe heroische Akt, je nach Geschlecht der agierenden Person, »männlich« oder »weiblich« konnotiert und damit anders gewertet. Hier kommt der »evaluative and emotional import« zum Tragen, von dem die Erzähltheorie spricht. Ein Beispiel solcher Wertung ist die Würdigung der Freiburger Caritas-Mitarbeiterin und promovierten Ökonomin Gertrud Luckner, die in der NS-Zeit unter großen Gefahren Juden und Jüdinnen zur Flucht verhalf und hierfür schließlich im KZ Ravensbrück interniert wurde. In der Nachkriegszeit wurde ihr Einsatz stereotyp als Ausdruck weiblicher Barmherzigkeit und Hingabe dargestellt und mit männlicher Geschicklichkeit und Geistesschärfe kontrastiert.[35]

Wirksamkeit und Affizierung

Heldinnen und Helden wirken durch wirksame Handlungen oder Haltungen auf Gefühle und Gemüter, sie »affizieren«.[36] Die von Helden ausgehende affektive Wirkung umfasst dabei eine große Bandbreite an Emotionen: Bewunderung und Verehrung, Furcht, Ressentiment, Verstörung.[37] Dass Menschen zu Helden aufschauen, sie verehren, nachahmen, von ihnen Befehle entgegennehmen oder sich ihnen widersetzen, ist ohne diese affektive Dimension des Heroischen nicht vorstellbar.

Mit dem Begriff der Affizierung wird der Blick von der als wirkmäch-

34 Spencer-Wood, 2021; Bates 2013.

35 Gruß- und Gedenkworte für Getrud Luckner 1959/60. Ich bedanke mich bei Charlotte Weber für den Hinweis auf den Fall Luckner und die genannte Quelle.

36 Siehe Aurnhammer u.a. (Hg.) 2024.

37 Sonderforschungsbereich 948 2019a; Bröckling 2020, 53.

tig konstruierten Person auf ihr unmittelbares und mittelbares Umfeld gelenkt bzw. auf das relationale Gefüge, in dem sich das Heroische entfaltet: Held:innen sind nur deshalb Held:innen, weil und insofern an sie geglaubt wird.[38] Das Heroische gründet somit nicht exklusiv in der heroischen Person, in ihren Taten und Handlungen oder in ihrer angeblichen Strahlkraft, ihrer »Aura« oder ihrem »Charisma« (siehe unten), sondern ist ein Produkt der Interaktion. Für diese Interaktion liegen verschiedene Modelle vor: das eines einseitig gerichteten Rezeptionsprozesses und das eines multidirektional strukturierten »affektiven Arrangements«. Für ersteres ist das rezeptionsästhetisch begründete Modell des Literaturwissenschaftlers Hans Robert Jauß[39] beispielhaft, das zunächst den Vorteil hat, dass es den Blick von den »Graden des Handlungsvermögens« einer literarischen Figur auf die Modalitäten ihrer Rezeption lenkt.[40] Hierzu gehören etwa die Bewunderung der vollkommenen Heldin, das Mitleid mit dem unvollkommenen, alltäglichen Helden oder die Erschütterung, die der leidende oder bedrängte Held auslöst.[41] Obwohl Jauß von Interaktion spricht, beruht sein Modell doch auf der Untersuchung von Texten und setzt in der Bestimmung der Wirksamkeit an der literarischen Figur an. Demgegenüber ist das Modell des »affektiven Arrangements« viel weiter gefasst, was die potenziellen Akteure und Aktanten eines affektiven Geschehens angeht, und offen in der Attribuierung von Wirkkräften. Linearität und Kausalität, wie sie im Rezeptionsbegriff mitschwingen, werden im Begriff des affektiven Arrangements durch ein komplexes Gefüge von Relationen und reziproken Beziehungen ersetzt.

Das Konzept des affektiven Arrangements setzt bei der Feststellung an, dass Affekte nicht in der Psyche des Individuums begründet liegen, sondern transpersonal entstehen. Ein affektives Arrangement versteht sich dann als »material-discursive formation as part of which affect is patterned, channeled, and modulated in recurrent and repeatable ways«.[42] Elemente dieser Formation sind »persons, things, artifacts, spaces, discourses, behaviors and expressions«.[43] Materielle Objekte

38 Bröckling 2020, 28.
39 Zu Jauß' Rolle in der SS und deren Vertuschung nach 1945 siehe Westermeyer 2016.
40 Jauß 1977, 214.
41 Jauß 1977, 220.
42 Slaby u.a. 2017, 3.
43 Slaby u.a. 2017, 2

sind also Teile eines affektiven Arrangements, im Zentrum stehen aber menschliche Akteure, die interagieren und sich gegenseitig affizieren.[44]

Das Konzept des affektiven Arrangements betont die Situiertheit von Affekten und die Relationalität der auf diesen beruhenden sozialen Beziehungen. Übertragen auf unser Thema könnte man dann von einem heroisch akzentuierten affektiven Arrangement sprechen, wenn es Potenzial zur heroischen Aufladung von Figuren birgt, wenn in ein Geschehen eine starke personale Wirkmacht oder Agency eingefügt oder wenn es mit einer heroischen Semantik belegt wird. Beispiele aus der Sphäre des Politischen sind die Affektpolitik der »starken Männer«, die wie z. B. Donald Trump ihre Anhänger über Ressentiments, Hass, Wut und Begeisterung an sich binden,[45] oder die »affective governance« der chinesischen Regierung, die während der Covid-Pandemie über die Heroisierung und Deheroisierung von Personen und Personengruppen Affekte mobilisierte, kanalisierte oder unterband, um sich selbst als effiziente Krisenmanagerin zu inszenieren.[46] Die Politikwissenschaftlerin Chenchen Zhang, die diese Vorgänge beschrieben hat, entdeckt darin »affective resonances and dissonances between official and popular nationalism in China without assuming a dualistic or determinate relationship between the two«.[47] Trotz unterschiedlicher politischer Systeme geht es in beiden Fällen von Affektpolitik also nicht um einseitige Sender-Empfänger-Beziehungen, sondern um ein transpersonales Geschehen. In beiden Fällen sind überdies soziale Medien und spezifische Inszenierungspraktiken zentrale Bestandteile des jeweiligen affektiven Arrangements.

Prozesse der Heroisierung und Deheroisierung als Teile eines affektiven Arrangements zu verstehen, hat gegenüber narratologischen Zugängen den großen Vorteil, dass nicht nur vom Helden handelnde Texte, sondern auch die extratextuellen Bedingungen der Heldenproduktion in den Blick geraten. Dies sind im weitesten Sinne historisch spezifische, soziale und materielle Ermöglichungsstrukturen oder mentale Dispositionen, auf konkreter Ebene Medien und Mediensysteme, Kulturpolitik und Kulturapparate, politische und Opernbühnen, Gattungen, Artefakte wie Waffen usw. Der dynamische und transiente Charakter affektiver Arrangements kann auch zur Erklärung von Konjunkturen und Flauten des Heroischen oder einzelner heroischer Figuren herangezogen

44 Slaby u.a. 2017, 3.
45 Siehe unten.
46 Zhang 2022; siehe auch Kapitel 10 in diesem Band.
47 Zhang 2022, 221.

werden. Gewinn und Verlust an Wirksamkeit einer heroischen Figur sind dann nicht mehr an der Figur selbst festzumachen oder an einer pauschalen Zuschreibung ihrer »Unzeitgemäßheit«, sondern können als Ergebnis des Wegbrechens einzelner Elemente des Arrangements, der Verschiebung von Kräfteverhältnissen innerhalb eines Arrangements oder infolge dessen kompletten Zusammenbruchs analysiert werden.

In einer radikalen Lesart des affektiven Arrangements ist der oder die Held:in gerade nicht das starke Individuum, das sein Umfeld gestaltet und beeindruckt, sondern umgekehrt der Effekt eines solchen Umfeldes oder Arrangements. Wirksamkeit wird von der heroischen Figur auf das affektive Arrangement verschoben, das diese überhaupt erst hervorbringt. Die Offenlegung eines affektiven Arrangements oder auch einer »relationalen Agency-Ordnung«,[48] in der eine heroische Figur situiert ist, kehrt also die oben beschriebene narrativ erzeugte »Konzentration menschlicher Agency« und die darin liegende Komplexitätsreduktion um.

Spezifische Formen heroischer Autoritätsbindung: Charismatische Herrschaft und Führerkulte

Die besondere Strahlkraft einer heroischen Figur wird oft mit dem Begriff der »Aura« oder des »Charismas« belegt. Charismatische Figuren sind im landläufigen Verständnis Ausnahmegestalten, die andere auf fast magische Weise in ihren Bann ziehen, eine Gefolgschaft um sich scharen und als Heilsfiguren verehrt werden. Im vorliegenden Zusammenhang verdient Charisma insofern Aufmerksamkeit, als es sich dabei um eine besonders wirksame und »ausschließlich an konkrete Personen gebundene Struktur und Autorität«[49] handelt. Dies gilt ebenso für die Führerkulte als spezifische Form charismatischer Herrschaft.

Die Charismaforschung setzt beim Charismabegriff Max Webers an und beruft sich speziell auf den Abschnitt »Charismatische Herrschaft« aus Kapitel III (»Die Typen der Herrschaft«) von Webers *Wirtschaft und Gesellschaft*. Weber erklärt Charisma wie folgt:

> ›*Charisma*‹ soll eine als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende

48 Helfferich 2012, 15.
49 Ebertz 2016, 6.

> Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als »*Führer*« gewertet wird. Wie die betreffende Qualität von irgendeinem ethischen, ästhetischen oder sonstigen Standpunkt aus »objektiv« richtig zu bewerten sein würde, ist natürlich dabei begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den »*Anhängern*«, bewertet *wird*, kommt es an.[50]

Weber grenzt in »Die Typen der Herrschaft« die »charismatische« von der »rationalen« und der »traditionalen« Herrschaft ab.[51] Ausschlaggebend für die charismatische Herrschaft ist, dass sie als außeralltägliche Herrschaftsform den beiden anderen »Alltagsformen« von Herrschaft entgegengesetzt ist. Das zentrale Merkmal besteht dabei in der »Regelfremdheit« charismatischer Herrschaft. Sie stützt sich nicht (wie die rationale Herrschaft) auf bürokratische Regeln oder (wie die traditionale Herrschaft) auf historische Präzedenzen, sondern stellt eine soziale Beziehung dar, die allein über die als charismatisch geltende Person gestiftet wird. »Regelfremdheit« impliziert auch, dass die charismatische Person eine bestehende Ordnung außer Kraft setzt. Weber zitiert hier zur Veranschaulichung die Bergpredigt: »[E]s steht geschrieben, – ich aber sage euch«.[52] Webers Definition ist allerdings nicht ganz eindeutig, was den Ursprung der charismatischen Herrschaft anbelangt: Ist es die (objektive) Qualität der charismatischen Persönlichkeit, auf deren Grundlage sie für außeralltäglich oder sogar übermenschlich gehalten wird – dies legt der erste Satz des obigen Zitates nahe –, oder die subjektive Wertung durch die Anhänger, wie der zweite Satz vermuten lässt? Die jüngere Charismaforschung versteht Weber in letzterem Sinne. Michael Ebertz, der auch eine Brücke zwischen Charisma und dem Heroischen geschlagen hat, hebt hervor: »Deutlich wird, dass Weber gegen ein objektivistisches, substanzialistisches oder gar essenzialistisches Verständnis von Charisma anschreibt und Charisma relationalistisch zu fassen sucht«.[53] Ebertz bezeichnet Charisma deshalb als

50 Weber 1980, 140.
51 Weber 1980, 140-142.
52 Weber 1980, 141.
53 Ebertz 2016, 7.

»Kognitions-, Interaktions- und Zuschreibungsprodukt«.[54] Als solches ordnet sich Charisma nahtlos in die bisherigen Ausführungen zur heroischen Wirksamkeit ein. Gleichzeitig schärft die Charismaforschung das Verständnis der Wirksamkeit von Autoritätsbeziehungen, die sich auf eine exzeptionelle Person beziehen, sei es in der Ausschließlichkeit Webers, sei es als Begleitphänomen der Moderne, wie bei Richard Sennett, der von »säkularem« Charisma spricht und dieses als emotionales »Schmiermittel für das Räderwerk einer rationalen, geordneten Welt« bezeichnet.[55]

Charisma im hier verwendeten Verständnis entspricht der beschriebenen affektiven Natur heroischer Beziehungsgefüge. Es bildet das Zentrum eines affektiven Arrangements und den Kitt einer, wie Weber sagt, »emotionalen Vergemeinschaftung«. Die Beziehungen zwischen »Prophet« und »Jüngern«, »Kriegsfürst« und »Gefolgschaft«, »Führer« und »Vertrauensmännern«, die Weber als Beispiele dienen, gründen nicht auf Regeln oder historischen Ansprüchen, sondern auf persönlicher Hingabe, Begeisterung, Verehrung, dem Vertrauen – generell: auf der Anerkennung der charismatischen Figur durch die Beherrschten.

Da Charisma nicht ein (stabiles) Charaktermerkmal ist, sondern auf (labilen) sozialen Beziehungen beruht, handelt es sich um ein transitorisches Phänomen: Der Charismaträger muss sich gegenüber seinen Anhängern und Anhängerinnen bewähren und verliert die Anerkennung, wenn er versagt. Versuche, eine über Charisma gestiftete Beziehung auf Dauer zu stellen, zu institutionalisieren, gehen mit einer »Veralltäglichung des Charismas« einher, sodass die ursprünglich genuin charismatische Herrschaft mit anderen Formen verschmilzt. Weber hat diesem Aspekt des Charismas ein eigenes Kapitel gewidmet.[56] In seiner ursprünglichen Form ist Charisma, wie Valentin Rauer ausgeführt hat, ein Phänomen der »ephemeren Bedeutungskonstitution«.[57] Es wird primär situativ und in Präsenz vermittelt, bevor es über Texte und Medien stabilisiert und verstetigt wird. Rauer betont deshalb die »performative Dimension von charismatischer Legitimität«.[58] Charisma ist demnach »auf Anwesenheit und Präsenz angewiesen« und artikuliert sich in »Handlungen, Gesten, Sprechakten und Ritualen«.[59] Dies ist

54 Ebertz 2016, 6.
55 Sennett 1983, 179.
56 Weber 1980, 142-148.
57 Rauer 2008, 155.
58 Rauer 2008, 165.
59 Rauer 2008, 156.

auch die Form, die dem Merkmal der Außeralltäglichkeit, der »Magie«, von der Weber spricht, am ehesten entgegenkommt: Charisma »ist an performative Akte gebunden, weil hier soziale Wirksamkeit jenseits von rationalen Begründungen entfaltet werden kann«.[60]

Von einem Führerkult ist die Rede, wenn die Führungsperson in ihren Eigenschaften und Leistungen überhöht und kultisch verehrt wird. Führerkulte sind Ausdruck einer charismatisch legitimierten Herrschaft und werden von einem Regime zentral gesteuert. Wo die Forschung zu Führerkulten den Charismabegriff ins Zentrum stellt, hebt sie deshalb umso entschiedener den Zuschreibungscharakter des Charismas hervor. So spricht Daniel Ursprung in Bezug auf sozialistische Personenkulte von »inszeniertem Charisma«[61] und Stephen Gundle in Bezug auf Führungsfiguren des modernen Italien – allen voran Mussolini – von »manufactured charisma«.[62] Massenkundgebungen, Paraden, Propaganda in Wort und Bild sind in Führerkulten wichtige Mittel der Überhöhung und kultischen Verehrung. Sie setzen zum einen auf die Kraft performativer Akte in Anwesenheit der Führungsperson, zum anderen auf die textuell erzeugte Verstetigung und mediale Verbreitung ihrer exzeptionellen Eigenschaften. Xavier Márquez schlägt vor, beide Seiten der Führerkulte, die rituelle und die propagandistische, nach ihren Trägern und Funktionen zu unterscheiden: Der politische Apparat propagiert »von oben« den Führer als exzeptionelle Figur und verbreitet dieses Bild über die verschiedensten Medien; gleichzeitig bestehen Formen der öffentlichen Verehrung, vor allem Massenveranstaltungen, die zwar vom Staat eingerichtet sein können, aber durch die aktive Partizipation der Bevölkerung und starke Impulse »von unten« gekennzeichnet sind.[63] Es sind diese Riten, die der propagierten Person zumindest den Anschein »genuiner« Legitimität verleihen. Beide Formen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern interagieren auf komplexe Weise bzw. sie verteilen sich unterschiedlich auf bestimmte Regimetypen: »[w]hile ›cults as propaganda‹ are typically found only in highly authoritarian regimes, ›cults as ritual‹ can develop even in relatively open political contexts.«[64] Als Beispiele für diese Fälle dienen Márquez das autoritäre China unter Xi Jinping und Venezuela unter

60 Rauer 2008, 170.
61 Ursprung 2011.
62 Gundle 1998.
63 Márquez 2018.
64 Márquez 2018, 267.

dem demokratisch gewählten, aber autoritär agierenden Hugo Chávez.[65] Die paradigmatischen Fälle von »modernen« Personenkulten liegen mit den Kulten Stalins, Hitlers und Maos aber zeitlich früher.[66] »Modern« waren diese Kulte insofern, als sie, im Gegensatz zur Verehrung von Monarchen und Kaisern in früheren Jahrhunderten, ein Phänomen der Massenpolitik und auf Massenmedien angewiesen waren, wie sie sich erst seit dem späten 19. Jahrhundert herausbildeten. Sie kamen allerdings nur in »geschlossenen« Gesellschaften vor, in denen die öffentliche Kommunikation kontrolliert und damit die Demontage des politischen Führers verhindert werden konnte.[67] Die »modernen« Führerkulte waren ein globales Phänomen, beeinflussten sich gegenseitig und erhoben jeweils Machtansprüche über die Grenzen des eigenen Landes hinaus: »[E]very leader embodied a modern political ›system‹ with world-hegemonic aspirations.«[68]

Wie »genuin« oder »authentisch« ist nun aber die Verehrung der charismatisch herrschenden Person? Reicht ihre Wirkung bis in die Herzen und Köpfe ihrer Verehrer oder handelt es sich um ein reines Oberflächenphänomen, erzeugt durch den Zwang eines autoritären Regimes, an öffentlichen Ritualen teilzunehmen, oder durch die Klientelstrukturen zwischen Führer und Anhängerschaft, die Opportunismus und Schmeichelei fördern?[69] Márquez attestiert der Propaganda einen Effekt, der »at best mixed« sei, und betont demgegenüber die Wirkung von Ritualen als »amplifiers of emotions«.[70] Er konzediert zwar, dass nicht alle Rituale funktionieren, stellt aber, gestützt auf Ritualstudien von Emile Durkheim und Randall Collins,[71] fest: »But when rituals *do* work, they produce a sense of belonging in a community united around a set of symbols, occasionally accompanied by experiences of sufficient emotional intensity and significance to be called ›sacred‹.«[72] Der Effekt, den Rituale erzeugen, hat also nur partiell mit dem Symbol oder der Idee zu tun, um die sich das Ritual dreht – hier: den kultisch verehrten Führer. Wichtig ist die affektive Aufladung des Rituals und das von ihm produzierte Gemeinschaftsgefühl. Die Frage nach der »Genuität« des Glaubens wird ohnehin obsolet, sofern Ideen, will man Althusser

65 Márquez 2018, 279-283.
66 Leese 2014, 342; siehe auch Kapitel 10 in diesem Band.
67 Plamper 2012, xvii-xviii.
68 Plamper 2012, 25.
69 Márquez 2018, 272-279; Ursprung 2011, 165-169.
70 Márquez 2018, 271; 276.
71 Collins 2004; Durkheim 2017.
72 Márquez 2018, 276-277.

folgen, materiell (in Handlungen, Praktiken, Ritualen) existieren, der Glaube also in der Ausführung des Rituals entsteht. Althusser zitiert hierzu Blaise Pascal: »Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben.«[73]

73 Althusser 1977, 138.

Andreas Urs Sommer

Prägende Denker – geprägte Denker. Die Philosophin als Heldin im Medium der Medaille

Die Medaille ist ein exemplarisches Medium, um die Wirksamkeit von Held:innen zu dokumentieren. Wer auf einer Medaille erscheint, ist in aller Regel schon wirksam geworden, hätte sonst doch kaum jemand das Bedürfnis verspürt, ihm oder ihr eine Medaille zu widmen. Ist jemand als Held oder Heldin erst einmal anerkannt, gibt es freilich diverse künstlerische Medien, um diese Wirksamkeit zu dokumentieren. Aber die Medaille weist doch eine Reihe medialer Besonderheiten auf. Bei Wirksamkeit kommen da Produktionsaspekte ebenso in Betracht wie Rezeptionsaspekte: Medaillen kann im Prinzip jede:r herstellen (lassen), ganz im Unterschied zu Münzen, die als Zahlungsmittel gedacht sind und deren Produktion staatlichen Instanzen vorbehalten ist. Oder um es mit dem Aufklärungshistoriker Johann Christoph Gatterer zu sagen:

> Medaillen oder Schaumünzen sind münzartige Denkmäler, wodurch merkwürdige Gegenstände (das ist, Personen, oder Begebenheiten, oder beyde zugleich) auf die Nachwelt gebracht werden. Daraus folgt gleich dieses: Schaumünzen haben, einerley Absicht mit der Historie; sie sind metallene Jahrbücher, und *ihrer Dauerhaftigkeit und ihres innern Werths* wegen gehören sie selbst zu den vorzüglichen Quellen der Geschichtkunde.[74]

Einer offiziellen Zensur war die Medaillenherstellung gewöhnlich nicht unterworfen; als dafür Verantwortlicher konnte man durchaus auch unbekannt bleiben, wenn man auf einen Urheberschaftshinweis auf der Medaille verzichtete. Allerdings ist der Produktionsaufwand ziemlich hoch – jedenfalls ungleich höher als bei einer Zeichnung und oft auch als bei einem Gemälde: Man muss eine Vorlage erstellen, jemanden haben, der einen Stempel schneidet, man braucht Präge- oder Gusswerkzeug und die für deren Anwendung nötige physische oder maschinelle Kraft, man braucht Metall in der richtigen Legierung und geformte Schrötlinge – und schließlich braucht man die finanziellen Ressourcen, um all das zu bewerkstelligen. Um die zu bekommen, wurden Medaillen oft auf Subskriptions-

74 Gatterer 1767, 100.

basis ausgegeben: Sobald genügend Leute bereit waren, beispielsweise die Medaille auf Kants 60. Geburtstag 1784 oder auf Schleiermachers Tod 1834 vorab zu bestellen – weil sie von deren Bedeutung oder Wirksamkeit überzeugt waren –, konnte mit der Herstellung begonnen werden.[75]

Die Medaille ist zwar per se kein demokratisches Medium, aber doch vielleicht ein republikanisches, auch wenn sich Monarchen (wie Louis XIV) seiner virtuos zu bedienen wussten.[76] Nicht nur kann jede:r davon Gebrauch machen, die oder der über die nötigen Mittel verfügt. Sie ist auch republikanisch, weil das Original nicht auf ein einziges, exklusives Exemplar beschränkt ist, von dem es viele Kopien geben kann, beispielsweise von einem Gemälde Kupferstiche oder Fotografien. Vielmehr gibt es bei jeder Medaille eine mehr oder weniger große Anzahl von Exemplaren, die allesamt Originale sind. Alle Besitzerinnen und Besitzer dieser Originale sind einander gleichgestellt.

Schaut man sich jenseits dieser produktions- und rezeptionsästhetischen Rahmenbedingungen die Medaille in ihrer Aussagenseite im Blick auf Wirksamkeit an, sieht man sich gleich mit mindestens vier Zwängen konfrontiert, nämlich mit dem Verbildlichungszwang, dem Reverszwang, dem Verknappungszwang und dem Festlegungszwang. Nur sehr selten kommt es vor, dass eine Medaille sich mit schriftlichen Aussagen begnügt. In aller Regel ist sie aber kein reines Schriftmedium, sondern Schrift gesellt sich subsidiär, oft erklärend, manchmal deutend zu einem Bild hinzu. Wer eine Medaille prägen und damit die Wirksamkeit jenes »merkwürdigen Gegenstandes« (Gatterer) dokumentieren will, auf den sie geprägt wird, unterliegt einem *Verbildlichungszwang*. Ist dieser Gegenstand ein leicht darstellbares Ereignis – eine Schlacht, ein Schiffsuntergang, eine Gipfelbesteigung –, wird man diesen Zwang nicht schmerzlich empfinden, denn ein Bildmedium wäre zur Wirksamkeitsdokumentation ohnehin die erste Wahl. Auch bei Kriegern oder Königinnen, die als heroisch gelten, fällt die Ins-Bild-Setzung gewöhnlich leicht: Man kann sie auf Feldherrnhügel stellen oder auf Throne setzen, mit Pferd, Schwert oder Szepter ausstatten. Wie hingegen geht man medaillenstrategisch mit Denkerinnen und Denkern um, deren heroisch-transgressive, prägende Leistung sich nicht in geschlagenen

75 Siehe Sommer 2019.

76 Louis Marin sieht in der königlichen Medaille von Louis XIV sowohl die vollkommene Repräsentation als auch die vollkommene Realität der königlichen Macht als gegeben an. Er übertreibt das, weil er das Pendant der nicht königlichen Medaillen, die in der frühen Neuzeit viel häufiger sind, nicht einbezieht und sich zu sehr auf die Rhetorik der Hofschranzen verlässt, vgl. Marin 1980, 123-133.

Schlachten oder eroberten Ländern ausmünzt?[77] Wie bringt man zur bildlichen Anschauung, was sich oft in den einsamen Höhen der Abstraktion verliert, zumindest aber begrifflichen Charakter hat? Schon seit der Renaissance, vereinzelt schon seit der Antike, als erste Philosophen auf provinzialrömischen Prägungen auftraten,[78] hat man zu jener Verlegenheitslösung gegriffen, die beispielsweise auch bei Politikern und Dichtern üblich war: Man nahm den Kopf, ließ ihn bedeutend aussehen, versah ihn mit Namenszug und beließ es dabei.

Auch wer keine Ahnung von Numismatik hat, weiß doch mit Gewissheit, dass jede Medaille zwei Seiten hat. Hier zeigt sich die peinliche Bedrängnis, in der jede:r potenzielle Medaillenproduzent:in gerät, wenn er oder sie keinen Gegenstand hat, der zum Bilde drängt: Nicht nur die Vorderseite, jetzt notdürftig mit bedeutendem Denker:innenkopf versehen, will gefüllt sein, sondern auch die Rückseite, der Revers, wie die Fachleute sagen. Der *Reverszwang*, dem die Medaillenproduzentin unterliegt, belastet im Falle von heroisierten Denker:innen noch mehr als die Aversfrage: Wie soll man beispielsweise den Kategorischen Imperativ ins Medaillenrund bringen – oder den Willen zur Macht oder die Ideenlehre?

Da verspricht der dritte Zwang schon fast wieder Erleichterung: eine Medaille ist in der Regel ein ziemlich kleines Artefakt mit einem Durchmesser von wenigen Zentimetern. Auf diesem muss dann untergebracht werden, was andernorts Bibliotheken oder riesige Wandgemälde füllt. Wer sich als Medaillenschaffende:r betätigen will, kann dem *Verknappungszwang* nicht ausweichen und muss sich also sehr gut überlegen, wie und wozu er oder sie den äußerst knappen Raum nutzt. Medaillenschaffende müssen sich in der Kunst der Aussparung und der Kunst der Andeutung üben. Aber wie kann das geschehen, wenn die Werke, also die konkreten Wirkungen der dazustellenden Denkerpersönlichkeiten, äußerst komplexe Gebilde sind, die sich nicht auf Schlagworte herunterkochen lassen? Die einfachste, oft gewählte und langweiligste Art, mit dem Verknappungszwang bei heroisierten Philosophen umzugehen, ist die, ein dickleibiges Buch ins Medaillenbild zu setzen, auf dem leicht lesbar der passende berühmte Titel prangt – *Kritik der reinen Vernunft* beispielsweise oder *Also sprach Zarathustra.* Sollen doch die Betrachter:innen der Medaille selbst zusehen, was sie damit anstellen

77 Eingehend dazu Sommer 2023.

78 Siehe z. B. Franke 2011 zu Chrysipp und Aratos auf Münzen aus Pompeiopolis im 3. nachchristlichen Jahrhundert, die man in diversen außernumismatischen Medien neuzeitlich imitiert hat. Siehe Voutiras 2016, 69-72.

und ob sie sich irgendetwas unter der *Kritik der reinen Vernunft* oder unter *Also sprach Zarathustra* vorstellen könnten.

Der letzte mediale Medaillenzwang sticht besonders im Kontrast zu avantgardistischer Performancekunst der Gegenwart scharf heraus: Es ist der *Festlegungszwang*. Was einmal geprägt ist, ist – zumindest nach menschlichen Maßstäben – in ziemlich alle Ewigkeit festgelegt. Ist das Kinn schief oder die Nase krumm, wird man noch in ein paar tausend Jahren Gelegenheit haben, daran Anstoß zu nehmen. Und ist das Bild schief und das Holz krumm, mit denen man die Wirksamkeit des Denkerhelden einzufangen hoffte, wird die fernste Nachwelt sich darüber gerne und lauthals mokieren. Was erst einmal in den Stempel graviert, was erst einmal geprägt ist, lässt sich nicht wieder aus der Welt schaffen. Hat man sich einmal festgelegt, entgeht man der Festlegung nur, indem man eine neue Medaille herstellt. Medaillen scheinen also gänzlich ungeeignete Medien zu sein, wenn sich ein Denken der Festlegung entzieht und lieber alles in der Schwebe hält.[79] Oder liegt gerade darin der große Reiz für findige Medallieur:innen: das, was sich entzieht, weil es in Bewegung ist, im Metall für einen Augenblick zu bannen und dann diesen Augenblick gelassen der Ewigkeit zu überantworten?

Es fragt sich freilich schon, warum man sich all diesen Zwängen unterwerfen soll, wenn sie bei der Darstellung von heroisierten Denker:innen doch offenkundig so beschwerlich fallen. Eignen sich zur Dokumentation denkheldischer Wirksamkeit nicht ohnehin andere Medien viel besser – Bücher natürlich, Artikel und Flugblätter, aber auch Seminare und Vorlesungen – jedenfalls Lesbares und Sagbares? Könnte man das Medium der Medaille nicht viel leichter darstellbaren Held:innen überlassen – Kriegern und Heiligen beispielsweise, die abbildbare Effekte zeitigen, wie tote Feinde oder zum Leben erweckte Tote?

Vielleicht – aber dass es seit der Renaissance bis in die Gegenwart eine sehr stattliche Anzahl von Medaillen gibt, die Denker und seltener auch Denkerinnen als außerordentliche, das Landläufige überschreitende, weithin wirksame und mitunter auch kämpferische oder doch zumindest geistig kampfbereite Figuren in Szene setzen, belegt, dass die Praxis die theoretischen Bedenken überwiegt. Das hängt unmittelbar daran, dass die Medaille keineswegs nur ein exemplarisches Medium ist, die Wirksamkeit von Held:innen zu dokumentieren: Seht

79 Vgl. z.B. *Nietzsche: Grosser Schnauz, noch grösserer Denker | Philosophie | Denkorte der Schweiz | SRF Kultur*, https://www.youtube.com/watch?v=4ghzzYuMs34&t=134s (9.9.2023).

her, X war eine Heldin, die diesen Drachen besiegt und jenen Prinzen wachgeküsst hat! Vielmehr verstärkt, ja erzeugt die Medaille selbst Wirksamkeit, weist sie doch im Vergleich zu anderen Medien einige Vorteile auf. Die vier genannten Zwänge schlagen ins Positive aus: Der Verbildlichungszwang führt dazu, dass die Denkerin, der Denker mit den jeweils abstrakten Ideen in die Anschaulichkeit überführt wird. Der Reverszwang führt dazu, dass man sich als Medaillenbetrachter:in nicht mit einem nichtssagenden Porträt begnügen muss, sondern tatsächlich etwas darüber erfährt, worin die Außerordentlichkeit, die Transgressivität und mitunter auch Agonalität der Denkerin, des Denkers liegen. Der Verknappungszwang kommt der Bekräftigung, ja Erzeugung von Wirksamkeit sehr entgegen, wird wirksam doch in der Regel nur, was sich in nuce verdichten lässt. Das gilt auch für den Festlegungszwang, denn nur als Erfinder knapper und vermeintlich eindeutiger Formeln – »Kategorischer Imperativ!«, »Wille zur Macht!« – setzt man sich als Denker:in im kulturellen Gedächtnis fest.

Zwei weitere Vorteile kommen hinzu, ein formaler und ein materialer. Der formale: Die Medaille ist ein *Singularisierungsmedium*. Ihrer Kleinheit wegen lässt sich auf ihr etwa Raffaels *Schule von Athen* nicht angemessen wiedergeben. Daher konzentriert sie sich in der Regel auf die Darstellung einer oder höchstens zweier Personen. Das wiederum kommt dem heroisierenden Zugriff auf Denker:innen zugute: Die Medaille stellt sie als singuläre Gestalten heraus, weil für weitere schlicht kein Platz ist. Der materiale: Als geprägtes oder gegossenes Metallobjekt ist die Medaille fast unverwüstlich. Während Papier und selbst Knochen zu Staub zerfallen, überdauert sie nicht nur das individuelle Menschen- und Heldenleben, sondern erhält sich über zahllose Generationen, solange sie nicht in den Schmelztiegel wandert. Diese Gefahr droht ihr übrigens umso weniger, je unedler das Metall ist, aus dem sie gefertigt wurde: Stücke aus Gold, Platin oder Silber werden ob ihres Materialwertes – Sammler:innen gibt es wenige, sodass ihr Sammlerwert oft ihren Materialwert kaum übertrifft – gerne eingeschmolzen, was sich bei Stücken aus Bronze, Messing oder Zinn nicht lohnt. Sie haben also eine größere Chance, noch in fernster Zukunft von den Geistesheldentaten jener zu künden, die sie zeigen. Die Zeit kann dem einmal Geprägten nur sehr schwer etwas anhaben.

Medaillen sind vorzüglich dazu geeignet, gerade auch Denker:innen zu heroisieren: Sie stellen sie aus in strenger Analogie zu den landläufigen Darstellungen beispielsweise kriegerischer Held:innen, namentlich auch der »starken Männer«, die immer das Medaillenrund als Ausdrucksform suchen. Die Medaille ist ursprünglich keineswegs an die adressiert, die

sich schon für die dargestellten Personen interessieren oder sie näher kennen, sondern diente wesentlich dazu, sie erst zu publikumswirksamen Held:innen zu machen. Das ist besonders deutlich beim ersten hier ausgewählten Fallbeispiel, wo eine über lokale Kreise hinaus noch unbekannte Zwanzigjährige zum Gegenstand einer propagandistischen Parallelaktion der Bild- und Medailleurskünste sowie der poetischen Publizistik gemacht wird. Die Medaille steht – über die drei Jahrhunderte geblickt, aus denen die drei nachfolgenden Beispiele stammen – in ganz unterschiedlichen Gebrauchszusammenhängen, auch wenn die Freude am schönen, geprägten Bild sicher eine wesentliche Rolle spielte: Eine spezifische, nämlich die Bologneser Stadtkultur, feiert sich in der Medaille selbst. Im ersten Fall aus dem 18. Jahrhundert – demjenigen Laura Bassis – werden manche Liebhaber zunächst die handwerklich tatsächlich vorbildlich gestaltete Medaille als Kunstwerk geschätzt haben und darüber erst auf Bassi aufmerksam geworden sein. Im dritten Fall aus dem 20. Jahrhundert – demjenigen Hannah Arendts – ist hingegen die Dargestellte längst berühmt und kanonisch – und der Produzent versucht, sein Erzeugnis entweder einem Publikum schmackhaft zu machen, das sich für das Denken Arendts schon interessiert, oder aber einem ausgeuferten Sammlermarkt, der wahllos alles – auch schlechte Kunstmedaillen – schluckt. Im zweiten Fall aus dem 19. Jahrhundert schließlich ist die Medaille zunächst gar kein kommerzielles Objekt und wurde wohl nicht beliebigen Käufer:innen und Sammler:innen angeboten, vielmehr verliehen an eine bestimmte Gruppe, Doktoren der Philosophischen Fakultät an der Prager Universität. Hier ging es, im Unterschied zum ersten und zum dritten Fall, gar nicht primär um die dargestellte Denkerinnengestalt, sondern diese hat hier den Charakter eines schönen Ornaments. Aber über sie lassen sich subkutane Botschaften platzieren.

Dennoch: Die starken Denker:innen, die zur Ehre der Medaille erhoben werden, sind Schaffende – sie verfügen über geistesschöpferische, gelegentlich auch über normsetzende Kraft. Ihr Problem ist es, dass ihre Wirksamkeit nicht so leicht und mit bloßem Auge zu erkennen ist wie beispielsweise bei jenen Held:innen, die Schlachten schlagen oder Drachen besiegen. Diese werden in ihrer Wirksamkeit allenfalls durch Medaillen beglaubigt. Im Falle der starken Denker:innen hingegen übernehmen die Medaillen auch wesentliche Funktionen der Wirksamkeitserzeugung. Das Heldentum von Denker:innen kommt auf Taubenfüßen daher – es muss erst sichtbar gemacht, ans Licht gestellt werden. Dabei ist die Geschlechterdifferenz von sekundärer Bedeutung: Zwar gibt es sehr viel weniger Medaillen von Denkerinnen als von Den-

kern, was wesentlich daran liegt, dass der Kanon der Philosophie und der Wissenschaften sehr stark männlich geprägt ist (das Verhältnis von Dichterinnen zu Dichtern wäre da auch bei den Medaillen wesentlich günstiger). Aber die Darstellung von Denkerinnen unterscheidet sich nicht fundamental von der von Denkern: Etwa die fürstliche Pose, in der im ersten Fall Bassi (mit Hermelin!) dargestellt ist, finden wir bei männlichen Kollegen gleichermaßen, die ebenfalls mit der Pallas Athene ihren Auftritt haben können. Es wäre darüber weiter nachzudenken, ob Medaillen – Stichwort Verknappungszwang – im Blick auf Geschlechterdifferenz eine egalisierende Tendenz haben.

Abb. 6 Bronzemedaille auf Laura Bassi (1711-1778) von 1732.

Die Medaille hat der italienische Maler Domenico Maria Fratta (1696-1763) entworfen, gestaltet und umgesetzt hat sie der Graveur an der Münzstätte Bologna, Antonio Lazari, wie auf dem Abschnitt unten auf der Rückseite zu lesen ist: »ANT[ONIO] LAZARI FEC[IT]«. Sie entstand anlässlich der Doktorpromotion von Laura Maria Caterina Bassi an der Universität Bologna sowie ihrer ersten öffentlichen Vorträge im Jahr 1732 – als die junge Frau gerade einmal zwanzig Jahre alt war.[80] All das verrät die Vorderseiteninschrift, »LAVRA MAR CATH BASSI BON PHIL DOCT COLLEG LECT PVB« im äußeren Kreis, »INST SCIEN SOC – AN XX MDCCXXXII« im inneren, die das nach links gewendete Brustbild der Philosophin umgibt. Sie trägt einen Lorbeerkranz und einen Hermelinumhang.

80 Die numismatischen Daten: Bronze geprägt (es gibt auch Exemplare in Silber), Gewicht: 82,47 g, Durchmesser: 70 mm, Stempelstand: 0°, Provenienz: Asta Numismatica Ranieri, Bologna, Italien, E-Auction 2, Nr. 12, 2. April 2019, Standort: Sammlung des Verfassers.

Bassi, die ihre Bildung autodidaktisch erworben hatte, war die zweite Frau der Welt, der der Doktorgrad verliehen wurde, und zwar am 12. Mai 1732 von der Universität ihrer Heimatstadt Bologna, auch auf Betreiben des dortigen Erzbischofs Prospero Lambertini, des späteren Papstes Benedikt XIV. Im Vormonat, am 17. April, hatte sie in einer öffentlichen Disputation 49 Thesen philosophischen und physikalischen Inhalts erfolgreich verteidigt,[81] unter der Akklamation der gesamten Prominenz Bolognas. Sie wurde Professorin, hielt eine im selben Jahr im Druck erschienene Antrittsvorlesung *De aqua corpore naturali elemento aliorum corporum parte universi* und begann im Herbst 1732 als »Pubblica Docente e Collegiata« zu lehren, was die Medaille ebenfalls vermerkt. Das Ganze geschah unter größter öffentlicher Anteilnahme – nicht weniger als drei Gedichtbände erschienen 1732, um Bassi zu ehren.[82] Ihre spätere ordentliche universitäre Lehrtätigkeit scheint durch Eifersüchteleien ihrer männlichen Kollegen stark eingeschränkt worden zu sein; öffentlich trat sie aber wiederholt auf und wandte sich ab 1738 verstärkt der Experimentalphysik (»Naturphilosophie«) zu – schließlich erhielt sie an ihrer Heimatuniversität 1776 den entsprechenden Lehrstuhl. Sie war entscheidend beteiligt an der Verbreitung des Newtonianismus in Italien und stand mit berühmten europäischen Gelehrten wie Voltaire in regem Austausch, wenn auch die Zahl ihrer wissenschaftlichen Publikationen sehr überschaubar blieb.[83] Aber für Bologna war und blieb Bassi die herausragende Persönlichkeit, als die sie auch schon auf der Medaille von 1732 erschien. Deren Rückseite, mit der Inschrift »SOLI CUI FAS VIDISSE MINERVAM«, stellt rechts eine stehende junge Frau dar, die mit der Rechten, in der sie zudem einen Lorbeerkranz hält, auf ein offenes Buch in der Linken zeigt. Unschwer wird man diese mitunter auch als Philosophia oder Scientia allegorisch gedeutete Figur mit Bassi selbst zu identifizieren geneigt sein. Links, größer, ist die herbeieilende Göttin der Weisheit, Athena, mit Helm, Aigis-Schild und brennender Öllampe zu sehen, die sie offensichtlich Bassi überreichen will. Zwischen beiden Frauen steht

81 *D. O. M. Laura Maria Catharina Bassi civis bononiensis academiae Instituti Scientiarum Socia Se suaque philosophica studia humiliter D. D. D.*, Bologna [1732]. Die Thesen beschäftigen sich – in dieser Reihenfolge – mit Logik, mit Metaphysik, mit Physik und schließlich mit der Seele.

82 Die bibliografischen Angaben dazu bei Elena 1991, 512, Anm. 5.

83 Zu den biografischen und werkgeschichtlichen Einzelheiten siehe Elena 1991, ferner Cavazza 2020. Diverse Originaldokumente sind faksimiliert online greifbar unter dem Titel *The Bassi-Veratti Collection*, https://exhibits.stanford.edu/bassi-veratti (11.9.2023).

ein Globus, auf dem eine Eule sitzt. Er macht die welterschließende Kraft der Erkenntnis sinnfällig. Die Inschrift ist ein Satz aus Lukans *Pharsalia* I 598 oder im Zusammenhang: »Vestalemque chorum ducit vittata sacerdos, / Troianam soli cui fas vidisse Minervam.« (I 597-598), übersetzt von Julius Kraus (dort die Verse 589-590): »Und die Priesterin führt mit der Binde den Chor der Vestalen, / Welcher allein zu schauen vergönnt die trojanische Pallas« (Lucanus 1863, 37). Einzig der *sacerdos Vestalis*, der Vesta-Priesterin ist es vorbehalten, die Minerva/Athena zu sehen. Männer haben zur Sphäre der Weisheit hier jedenfalls keinen Zutritt – die Göttin eilt herbei, um der auf sicherem Grund stehenden, geduldig wartenden Gelehrten, die das Zeichen ihrer irdischen Würde, den Lorbeerkranz demütig vom Haupt genommen hat, das göttliche Licht zu bringen. Wer wie die klassisch Gebildeten des 18. Jahrhunderts die Textvorlage von Lukan kennt, weiß, dass der Satz an die Vesta-Priesterin gerichtet ist. Das Rollenmodell der Denkheldin ist hier also die Priesterin. Aber sie opfert nicht, sondern sie hütet – wie ihr Rollenmodell im Tempel der Vesta das Herdfeuer – das ihr gebrachte Licht. Sie beugt ihr Haupt nicht, sie betet nicht. Sie erkennt. Sie sieht. Das ist ihr Heldentum, zu dem sie, im Unterschied zu Athena mit Rüstung, Helm und Schild, weiter keine Wappnung braucht.

Aber man erinnere sich: Bassi war zum Zeitpunkt, als ihr die prächtige Medaille dediziert wurde, gerade einmal zwanzig Jahre alt. Der Ruf ihrer denkheldischen Wirksamkeit ist bis dahin kaum über Bologna hinausgedrungen – und auch da musste sie sich, zumal als Frau, zuallererst beweisen. Die Medaille, die sie – mit Hermelinumhang – als Geistesfürstin und Geistespriesterin zeigt, trägt wesentlich dazu bei, ihre Wirksamkeit zu vervielfältigen.

Völlig anders geartet ist das nächste Beispiel, eine Preismedaille der Philosophischen Fakultät der Universität Prag, die im frühen 19. Jahrhundert für die Doktoren der Fakultät emittiert worden ist.[84] Der Stempel wurde vom Graveur an der Münzstätte Wien, Joseph Lang (1776-1835), gefertigt, wie sich aus der Signatur I. LANG im Halsabschnitt des auf der Vorderseite abgebildeten Kopfes ergibt. Die Rückseite nennt im Kranz die Dedikation, nämlich als Beigabe zum Doktorat »ARTIVM / ET / PHILOSOPHIAE / DOCTORATVS / IN VNIVERSIT. / PRAG. / INSIGNE«, die Kranzschleife bringt das schöne Motto »ESSE NON VIDERI« (»Sein, nicht Scheinen«). Bemerkenswert

84 Die numismatischen Daten: Bronze geprägt, Gewicht: 13,29 g, Durchmesser: 36 mm, Stempelstand: 0°, Provenienz: WAG Online, Arnsberg, Auktion 110, Nr. 415, 6.7.2020, Standort: Sammlung des Verfassers.

ist aber die Vorderseite, laut Inschrift »SANCTA – CATHARINA«, also die heilige Katharina von Alexandria. Dargestellt ist ihr Kopf nun aber nicht so, wie man sich eine Heilige vorzustellen pflegt, mit verhülltem Haupt und Nimbus, sondern als junge Frau mit geflochtenem Haar und breitem Haarband nach rechts. Oben über der Stirn steht ein Stern, der immerhin so etwas wie metaphysisches Oberlicht andeuten könnte. Darunter steht »ΚΑΘΑΡΑ ΓΝΩΜΗ« – »reine Einsicht«, »reine Vernunft«.

Nun ist die heilige Katharina von Alexandria bekanntermaßen die Patronin der Philosophischen Fakultäten, sodass die Wahl des Motivs nicht überraschen muss. Nach der Legende soll der heidnische Kaiser Maxentius, der die Christen hinrichten ließ, von der christlichen Jungfrau Widerspruch geerntet haben. Der Kaiser habe daraufhin fünfzig Philosophen aufgeboten, um Katharina zu widerlegen, die aber soll so brillant argumentiert haben, dass sämtliche Philosophen zum Christentum übertraten. Überraschend ist vielmehr die Art der Darstellung: Die Heilige erscheint klassizistisch säkularisiert, entspricht dem philhellenischen Schönheitsideal der Zeit und weist keine äußerlichen Anzeichen überirdischer Heiligkeit auf. Mit dem Haarband und dem offenen Haar erinnert sie vielmehr an die Libertas, die Verkörperung der Freiheit, wie sie bis heute auf den Vorderseiten schweizerischer 5-, 10- und 20-Rappenstücke erscheint, dort explizit als LIBERTAS ausgewiesen. Diese Darstellungsweise neutralisiert im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die Zumutung, eine Heilige als Fakultätspatronin zu haben, die die Philosophen in Grund und Boden geredet haben soll, und passt zugleich das Sakrale an den säkulareren Zeitgeschmack an. Mit einer heiligen Katharina, die der Libertas zum Verwechseln ähnlich sieht, konnten die Doktoren der Prager Philosophischen Fakultät wohl gut leben – vielleicht doch mehr VIDERI als ESSE. Eine Pointe der jüngeren Forschung konnten sie vermutlich noch nicht kennen – dass die heilige Katharina von Alexandria wohl nur eine erfundene Figur gewesen ist, modelliert ausgerechnet nach Hypatia (355-415/16 n. Chr.), einer heidnischen Philosophin, die in Alexandrien gewirkt hat. Im Unterschied zu Katharina, von der es kein gesichertes geschichtliches Wissen gibt, hat Hypatia philosophisch gelehrt und gewirkt, in der Tradition der antiken Philosophie und in Opposition zum christlich gewordenen Zeitgeist. Schließlich hat sie ein schreckliches Martyrium unter den Händen des vom Patriarchen Kyrill von Alexandria aufgestachelten christlichen Pöbels erlitten. In der jüngeren, kritischen Forschung ist unbestritten, dass die Legende um die Märtyrerin Katharina von Alexandria aus Versatzstücken der verbürgten Hypatia-Vita geformt worden ist – unter umgekehrten

Abb. 7 Bronzemedaille auf Katharina von Alexandria (angeblich 3. oder 4. Jh. n. Chr.), frühes 19. Jahrhundert.

Vorzeichen:[85] Die Verfolger, nämlich die Christen, werden zu den Verfolgten – die intellektuell triumphierenden Philosoph:innen zu den Beschämten. Der Verdacht, dass sich hinter Katharina eigentlich Hypatia verbirgt, ist schon im 19. Jahrhundert virulent.[86] Die überraschend säkular anmutende Katharina auf der Prager Medaille könnte – falls den dafür Verantwortlichen die Zweifel an der Katharinen-Legende bekannt waren – ein historisches Unrecht ironisch gebrochen haben, ohne dass dieser Umstand der katholischen Obrigkeit der Donaumonarchie auffällig geworden wäre: Die als Katharina verchristlichte Heidin wird jetzt wieder paganisiert, weil sie als Heilige eine unerträgliche Zumutung für säkulare Angehörige einer Philosophischen Fakultät wäre.

Das Medaillenbild dient nicht wie im Falle Bassis der Wirksamkeitsverstärkung der nominell Dargestellten: Der heiligen Katharina werden aufgrund der Prager Medaille kaum die bekehrten Herzen der

85 Vgl. z. B. Dzielska 1996, 21-22 und Deakin 2007, 135.

86 Vgl. z. B. Sepp 1879, 20, der anlässlich des Besuchs der »Katakombenkirche der *hl. Katharina*« notiert: »Ihre Legende ist vielleicht die Umschreibung eines nachweisbaren historischen Vorfalls. Nehmlich *Hypatia*, Tochter des Mathematikers Theon, wurde in Alexandria unter den Augen des Bischofs Cyrillus, dessen Oheim der obige Theophilus, als Philosophin vom Lektor Petrus in die Kirche geschleppt und mit einem Knüttel erschlagen. Sie hatte in Athen ihre philosophischen Studien vollendet, hielt in der Vaterstadt öffentliche Vorlesungen über Plato und Aristoteles, wie über die Geometrie des Apollonios und Diophantos, und gewann den Synesios von Cyrene zum begeisterten Schüler; der Neuplatoniker und nachmalige Bischof Suidas gibt die Eifersucht des Cyrillus auf ihre Beredsamkeit als Anlass zu ihrer Ermordung durch den Christenpöbel an. Ihr Martyrium steht geschichtlich fest, an ihre Stelle tritt die christliche Philosophin und die Sage von der Uebertragung der hl. Katharina durch Engelshände nach dem Mondgebirge Sinai.«

dort Promovierten zugeflogen sein. Auch dokumentiert die Medaille nicht einfach die anhaltende Wirksamkeit jener christlichen Denkerin, die angeblich den Philosophen so himmelweit überlegen gewesen sein soll. Sie ist aller typischen Attribute entkleidet, die ihr in der christlichen Ikonografie eigentlich zustehen: Es fehlen das (zerbrochene) Rad, das Kreuz, das Buch, die Krone, der Palmzweig und das Schwert – damit auch die Hinweise auf das Martyrium. Ihre sakralen Instrumente stehen der heiligen Katharina nicht mehr zu Gebote. Vielmehr ist sie hier Projektionsfläche für zeittypische Schönheits- und Werteideale – das offene Haar und das Haarband der Libertas; falls hier nicht insgeheim das Heldenlied der Hypatia gesungen werden soll.

Abb. 8 Bronzemedaille auf Hannah Arendt (1906-1975) von 1997.

Der deutsche Schriftsteller Patrick Salmen erzählt von seinen jüngsten Spielplatzerfahrungen: »Einige Meter weiter spielen die Kinder Superheld. Kleiner Junge (circa acht Jahre alt) schreiend: ›Ich bin Batman! Ich bin Batman!‹ Mädchen (circa 10 Jahre alt): ›Ich bin Hannah Arendt! Ich bin Hannah Arendt!‹ Dieses Akademikerviertel macht mich fertig.«[87]

Arendt ist zweifellos die exemplarische starke Denkerin des 20. Jahrhunderts, die schon aus Gründen des Geschlechterproporzes in keiner Kanonzusammenstellung fehlen darf. In der Medaillenserie, die der niederländische Bildhauer Eric Claus (* 1936) auf 21 Philosophen von Friedrich Nietzsche bis Paulin J. Hountondji Ende der 1990er Jahre geschaffen hat, ist Arendt die einzige Frau.[88]

87 Salmen 2018, 51.

88 Die numismatischen Daten: Bronze gegossen, Gewicht: über 250 g, Durchmesser: 92,2 mm, Stempelstand: o', Provenienz: Schulman B. V, Amsterdam, Auktion 367, Nr. 931, 18.6.2021, Standort: Sammlung des Verfassers.

Das großformatige Stück zeigt auf der Vorderseite neben dem Namen der starken Denkerin ihren Kopf über einer Ratsche, während die Rückseite – Stichwort Reverszwang – ein Incusum, also einen negativen Abdruck der Vorderseite aufweist, immerhin ergänzt durch Arendts Lebensdaten, links 1906 oben, 1975 unten. Links steht »PARIA«, rechts sieht man ein Vernetzungsmodell. Nun gibt es einen prächtig illustrierten Band zu Claus' Philosophenserie, von dem man sich naturgemäß Informationen aus erster Hand verspricht, was den Künstler zu seiner Arendt-Wahl gebracht hat und was er mit den Sujets Ratsche, Paria und Vernetzungsmodell dem geneigten Publikum sagen wollte. Leider Fehlanzeige: Die vier einschlägigen Seiten[89] geben zwar Einblick in Claus' Skizzenbuch, wo auch noch das auf der Medaille dann fehlende, echte Arendt-Stichwort der Natalität aufscheint, und Betrachter:innen lernen, dass die Ratsche auf Niederländisch »ratel« heißt. Der zugehörige Text zu Arendt ist freilich nur eine Kurzcollage aus Klappentexten und Lexikonartikeln (Wikipedia gab es damals noch nicht) und verrät mit keinem Wort, wie der Künstler zu seinen im Falle Arendts offenkundig sehr beschränkten Einfällen kam.

Dass Vernetzung immer irgendwie mit Philosophie zu tun hat, wird man bereitwillig einräumen, auch wenn man es von Eric Claus nicht erläutert bekommt. Dass der Paria-Begriff bei Arendts Reflexionen über das Judentum und namentlich in der 1929/38 verfassten, 1957 zuerst auf Englisch veröffentlichten Studie über *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* eine wichtige Rolle spielte, ist ebenfalls allgemein bekannt – auch wenn man sich fragen darf, weshalb ausgerechnet dieses Schlagwort Arendts Werk insgesamt in der Medaille verdichten soll. Rätselhaft freilich bleibt, was es denn mit der so prominent platzierten »ratel«, Ratsche oder Schnarre auf sich hat, die ich – allerdings als Nichtkenner der feinsten Verästelungen ihres Œuvres – bei Arendt schlicht nicht finden konnte. Will uns der Künstler sagen, dass Arendts geistiges Heldentum darin bestehe, besonders viel Lärm gemacht zu haben? Dass ihr Denken so dissonant und ohrenbetäubend sei wie Fastnachter:innen oder Kinder, die sich der Ratsche besonders gern bedienen? Die wahrscheinlichste Deutung ist freilich die von Daniel Wunderlich, dass es sich nämlich um eine Purimrassel handelt, »die während der Gottesdienste in einer Synagoge an Purim verwendet wird, um möglichst viel Lärm zu erzeugen. Vermutlich spielt die Medaille nicht nur auf ihr [sc. Arendts] philosophisches Werk, sondern auch auf ihre persönliche Geschichte

89 Claus 1999, 74-77.

an. Bei Purim wird das Überleben im achaimenidischen Reiches gefeiert und sie als deutsch-amerikanische Jüdin hatte die Judenverfolgung im Dritten Reich, dank ihrer rechzeitigen Ausreise, überlebt.«[90] Die Spekulationen verlieren sich in einem Abgrund. Nehmen wir an, dass der Künstler in avantgardistischer Absicht genau das wollte.

Claus' Arendt-Medaille wird die Wirksamkeit der Philosophin vermutlich weder verstärken noch bleibend dokumentieren. Dazu ist sie zu nichtssagend. Der Künstler hat die starke Denkerin gewählt, um seine eigene Wirksamkeit zu sichern – um sich von ihrem Glanz ein kleines Stück abzuschneiden. Er weiß darum, dass Medaillen der Zeit widerstehen und beständiger sind als alle Superheld:innen aus Fleisch und Blut. Medaillen wollen einerseits auf Ewigkeit festlegen, festprägen. Andererseits sind sie hochgradig deutungsbedürftig, weil sie, dem Verknappungszwang unterworfen, so viel, womöglich das meiste weglassen müssen.

90 Daniel Wunderlich in einer elektrobrieflichen Nachricht an den Verfasser vom 3. April 2024.

Ulrich Bröckling, Dorna Safaian, Nicola Spakowski

Starke Männer

Der Strongman als politische Figur

Als stark gilt und zum Helden oder zur Heldin taugt, wer Schwieriges vollbringt oder Bedrohliches abwendet, wer Widerstände überwindet und sich durchsetzt, wer Gehorsam erzwingt und im Extrem die Realität nach seinen bzw. ihren Vorstellungen zurechtmodelt – kurzum: Stark ist, wer Außerordentliches bewirkt oder zumindest andere davon überzeugen kann, dass dies der Fall ist. Das gilt in besonderem Maße für jene zeitgenössischen Figuren, die im öffentlichen Diskurs als »starke Männer« firmieren.[91]

Die Strongmen sind ein globales politisches Phänomen, das in vielen Farben schillert.[92] »Starke Männer« treten auf als charismatische Anführer populistischer Bewegungen und Parteien, die durch demokratische Wahl an die Macht gelangt sind (z.B. Donald Trump in den USA) und nicht selten auch wieder abgewählt werden (z.B. ebenfalls Trump oder Jair Bolsonaro in Brasilien), wenn es ihnen nicht durch Wahlmanipulationen oder Verfassungsänderungen gelingt, die Opposition auszuhebeln und ihre eigene Stellung abzusichern (z.B. Recep Tayyip Erdoğan in der Türkei). Sie treten ebenfalls auf als Herrscher in autokratischen Systemen (z.B. Wladimir Putin in Russland) oder Ein-Parteien-Regimen, so Kim Jong-un in Nordkorea und Xi Jinping in China, die als Vorsitzende einer »starken« Partei einen Sonderfall darstellen.[93] Was das Gros der Strongmen eint, ist ein disruptiver Politikstil mit zumeist nationalistischer Ausrichtung, der sich um historisch

91 In die folgenden Ausführungen sind Überlegungen und Formulierungen eingeflossen, welche die Verfasser:innen an anderer Stelle veröffentlicht haben. Vgl. Bröckling u.a. 2023a; Bröckling u.a. 2023b; Bröckling 2023; Safaian 2023a; Spakowski 2023.

92 Vgl. zum Folgenden Bröckling u.a. 2023b, 5.

93 Vgl. die Ausführungen zu Xi Jinping in Spakowski 2023. In China ist die Macht zwar im Parteiführer zentralisiert, in der Inszenierung Xis ist das personale Moment aber etwas schwächer ausgeprägt. Individuelles Gebaren tritt hinter sozialistischen Konventionen und Elementen eines konfuzianischen Herrschaftsverständnisses zurück.

gewachsene Bündnisse und eingespielte politische Spielregeln wenig schert. Er schürt einerseits ein generelles Misstrauen gegenüber dem Staat und seinen Institutionen, setzt andererseits aber alles daran, das Justizsystem und den staatlichen Gewaltapparat unter seine Kontrolle zu bringen. Grenzverletzungen gehören zum Repertoire der Strongmen genauso wie die Polarisierung gesellschaftlicher Debatten und die Verengung politischer Prozesse auf ihre eigene Person, die, glaubt man ihren Selbstdarstellungen und den Lobreden ihrer Anhänger:innen, alle anderen überragt. »Starke Männer« zeichnen das Bild einer antagonistischen Welt voller Feinde, in der nur diejenigen eine Chance haben, die keine Skrupel kennen und rücksichtslos ihre Interessen verfolgen.

Figurationen und Selbstinszenierung

Strongmen wollen als heroische Einzelgestalten gesehen werden. Was sie tun und bewirken (und darüber hinaus auch vieles, was andere tun und bewirken), soll allein ihrer Durchsetzungskraft und Entschiedenheit, kurz ihrer Handlungsmacht zugeschrieben werden. Indem sie sich als autonome Figuren inszenieren, blenden sie Kooperationsbeziehungen und überhaupt die relationalen Elemente ihrer Herrschaft aus – dazu zählt ein Netz von Fans, Unterstützern, Profiteuren, Bewunderern, Gefolgsleuten, aber auch von Rivalen und Widersachern. Auch die Tatsache, dass sich die Strongmen gegenseitig nachahmen oder voneinander abgrenzen, schließlich die Konkurrenz- und Loyalitätsverhältnisse, die den Kreis um sie herum prägen, würden das Image ihrer exorbitanten Agency trüben und werden daher in ihren Selbstinszenierungen abgedunkelt. – Ihre Realität ist jedoch eine andere. Bei den Strongmen-Regimen handelt es sich um Sozialfigurationen,[94] d.h., sie sind das Ergebnis eines prozessualen, dynamischen sozialen Geschehens, in dem Menschen aufgrund »ihrer Angewiesenheit aufeinander und ihrer Abhängigkeit voneinander auf die verschiedenste Weise aneinander gebunden sind und demgemäß miteinander Interdependenzgeflechte […] mit mehr oder weniger labilen Machtbalancen verschiedenster Art bilden«.[95] Dieses relationale Machtgefüge ist im Falle der Strongmanherrschaft besonders prekär. Denn diese beruht nicht auf dem institutionellen Rahmen eines Amtes, sondern auf der Autorität der Person und der Loyalität ihrer Anhängerschaft. Charakteristisch für die personale

94 Vgl. zum Folgenden Bröckling u.a. 2023b, 5-6.
95 Elias 2014 [1970], 14.

Herrschaft der Strongmen ist daher ein Patronage- und Vasallensystem, das die Nähe zum Machthaber und die damit verbundenen Begünstigungen an unbedingte Treuepflicht, vorauseilenden Gehorsam sowie devote Ehrerbietung knüpft und im Falle von Illoyalität die Machtbalance mit repressiven Mitteln stabilisiert. Die Art und Weise, wie der Präsident der Russischen Föderation, Wladimir Putin, drei Tage vor dem russischen Einmarsch in die Ukraine die selbsterklärten »Volksrepubliken« Donezk und Luhansk durch den Nationalen Sicherheitsrat als unabhängige Staaten anerkennen ließ, steht sinnbildlich für ein solches Machtverständnis.[96] Die Mitglieder des Sicherheitsrates wurden am 21. Februar 2022 im Rundsaal des Kremls weit entfernt von Putin platziert. Dann mussten sie einzeln nach vorne treten und erklären, ob sie Putins Entscheidung unterstützten. War dieser mit einer Aussage nicht zufrieden, unterbrach er die Redner – zum Beispiel den dadurch sichtlich verunsicherten Chef des Auslandsgeheimdienstes Sergej Naryschkin – und hakte ungehalten nach. Die Bilder der live übertragenen Sitzung zeigten offensichtlich keine Beratungssituation, sie erinnerten vielmehr »an die politische Ikonographie der Huldigung«,[97] in der die »Regierungsmitglieder […] durch ihre devote Aufführung [bekunden], dass sie sich in das asymmetrische Herrschaftsverhältnis fügen und dem Präsidenten gehorsam unterordnen«.[98] Dieses politische Loyalitäts- und Unterwerfungstheater zeugt von der »entgrenzten Personalisierung des Regimes«.[99]

Wie dieses Beispiel zeigt, sind Machtausübung und -inszenierung eng miteinander verbunden. Dies gilt zwar nicht nur, aber in besonderem Maße für Strongmanregime. Im Gegensatz zu demokratischen Repräsentationsformen, in denen die Körperlichkeit des Repräsentanten dem Amt untergeordnet ist, verkörpern Strongmen buchstäblich ihre Politik, d.h., sie machen ihren eigenen Körper zum Symbol der Macht.[100] Dazu gehören Kleidung, Körperform, Ernährung, Gestik, Mimik und physische Aktivitäten, die sie in unterschiedlichen medialen Formaten inszenieren. Indem sich beispielsweise der ehemalige brasilianische Präsident Jair Bolsonaro bei Kabinettssitzungen im Fußballtrikot und in sozialen Netzwerken bei einem einfachen Frühstück mit Brötchen und Käse zeigte, kommunizierte er Volksnähe und Elitenverachtung.

96 Vgl. Burkhardt 2023, 33.
97 Feitscher 2023, 16.
98 Feitscher 2023, 16.
99 A.a.O. Burkhardt 2023, 33.
100 Vgl. zum Folgenden Bröckling u.a. 2023b, 7.

Putin hingegen ging es mehr um die Demonstration von Wehrhaftigkeit und Kontrolle als um die Nähe zum Lebensstil des »einfachen Mannes«, als er sich 2017 beim Urlaub in Sibirien filmen ließ. In einem offiziellen Video des Kremls sieht man, wie er unter Wasser einen Hecht jagt, später an Deck mit nacktem Oberkörper eigenhändig einen Fisch nach dem anderen aus dem See zieht und die zappelnden Fische triumphierend in die Kamera hält.[101] Durch solche medialen Inszenierungen, aber auch durch ihre physische Präsenz auf den Wahlkampfbühnen strahlen die Strongmen Stärke, Durchsetzungsvermögen, Autorität, aber auch elitenkritische Unangepasstheit bis hin zur rebellischen Auflehnung aus. Dabei beziehen sie traditionelle ebenso wie zeitgenössische Darstellungsmuster in ihre Inszenierungen ein. Insbesondere die Populisten unter ihnen wie Donald Trump und Jair Bolsonaro arbeiten mit heroischen Klischees aus Film, Fernsehen und dem Symbol- und Darstellungsrepertoire sozialer Netzwerke. Social-Media-Praktiken wie Memes und GIFs, die nicht selten komische Inhalte transportieren, zeichnen sich durch einen hohen Interaktions- und Affizierungsgrad aus und eignen sich gerade deshalb für politische Mobilisierung und disruptive Kommunikation.[102]

Männlichkeiten

Die Strongmen sind, sieht man von Ausnahmen wie Marine Le Pen oder Giorgia Meloni einmal ab, tatsächlich *Männer*. Macht und Maskulinität bedingen sich in ihrem Selbstverständnis gegenseitig und Gender ist eine zentrale Dimension ihres Auftretens und ihrer Rhetorik. Als »starke Männer« stellen sie klischeehafte männliche Körper- und Rollenideale zur Schau. Sie trumpfen auf mit misogynem Gebaren und sexistischen Sprüchen. Die Geschlechterordnung, die sie zu installieren versprechen, sieht Männer und Frauen in klar definierten, komplementären Rollen und kennt keinen Platz für sexuelle Minderheiten. Homosexualität, Transgender und Feminismus sind wichtige Elemente ihres Feindbildes. In ihrer politischen Rhetorik beschwören sie eine »Krise der Männlichkeit« herauf, innen- und außenpolitische Gegner attackieren sie als verweiblicht. Im Einzelfall variiert die Maskulinität der Strongmen. Typisch für Wladimir Putin ist die Zurschaustellung

101 Kremlin 2017.
102 Vgl. Safaian 2023a.

des eigenen maskulinen Körpers.[103] Der Sportler Putin ist in ›harten‹ Sportarten zu sehen: Krafttraining, Eishockey, Judo als Kampfsportart. Wo er militärische Stärke zum Ausdruck bringt, gehören Gewehre zu seinen Accessoires und militärisches Gerät zum Setting. Nach innen hat Putin Homosexuelle und Transsexuelle kriminalisiert. Im Framing des Krieges zeichnet er die Ukraine in femininen Zügen und verhöhnt ihre politischen Führer als Weichlinge.

Donald Trump fehlt das (in den letzten Jahren weniger zur Schau gestellte) sportliche Erscheinungsbild Putins und er geriert sich eher als sexuell potenter *womanizer*.[104] Privat umgibt er sich mit schönen Frauen: Seine Ehefrauen und die bekannten außerehelichen Affären sind Models oder Beautyqueens. Als Besitzer einer Modelagentur und des Miss-Universe-Schönheitswettbewerbs hat er im Übrigen mit Models auch Geschäfte gemacht. Auch seine älteste Tochter Ivanka passt ins Muster. Trump preist sie nicht nur als schön, sondern auch als sexuell attraktiv. Frauen sind für Trump Objekte sexuellen Begehrens, über die ein Star ganz selbstverständlich verfügt – wie er in einem 2016 mitgeschnittenen Gespräch zum Besten gab: »I'm automatically attracted to beautiful – I just start kissing them. It's like a magnet. Just kiss. I don't even wait. And when you're a star, they let you do it […] You can do anything. Grab ›em by the pussy. You can do anything.«[105] Dass Trump mit Frauen tatsächlich alles macht, was ihm passt, ist aus den diversen Vorwürfen und Anklagen von Frauen bekannt, die Opfer seiner sexuellen Übergriffe geworden sind. Sexuelle Potenz und Verfügungsgewalt über Frauen sind für ihn Ausdruck politischer Stärke. Das politische Feld wiederum ist in seiner Sicht generell heterosexuellen weißen Männern vorbehalten. Politisch aktive Frauen werden von ihm sexistisch und rassistisch beleidigt. Die sexistischen Übergriffe (und auch ihre öffentliche Kritik und strafrechtliche Verfolgung) verstärken das Strongmanimage. Die »starken Männer« nehmen sich heraus, wovon ihre Anhängerschaft vielleicht nur träumt.

Die Selbstpräsentation der Strongmen kennt auch Varianten, die nicht von Hypermaskulinität und Virilität geprägt sind. Der chinesische Staatschef Xi Jinping etwa tritt eher zurückhaltend-seriös auf und verzichtet auf misogyne Äußerungen.[106] Er ist männlich im konfuzianischen Sinne:

103 Zum Verhältnis von Männlichkeit und Macht im Falle Putins siehe etwa Randall 2020, Wood 2016, Sperling 2016.

104 Zum Folgenden vgl. Völz 2023.

105 Zit. n. Völz 2023, 120.

106 Zum Folgenden vgl. Spakowski 2023.

Als Staatsführer gibt er den fürsorglichen Vater der Nation, als Ehemann und Sohn verkörpert er dieselbe konfuzianische Geschlechterordnung, die er auch der chinesischen Gesellschaft verordnen will. Sie beruht auf binär definierten Geschlechterrollen, Familienharmonie sowie Respekt der Kinder gegenüber den Eltern. Chinas Stärke nach außen inszeniert Xi in militärischen Settings, teilweise in Camouflage. »Starke Frauen« wiederum, wie sie populistischen Bewegungen vorstehen, müssen als Frauen zwangsläufig anders punkten. Dies zeigt das Beispiel Marine Le Pen.[107] Diese wird von ihren Anhänger:innen in ihrem Aussehen als weiblich und schön wahrgenommen, in ihrem Verhalten und Führungsstil als stark. »Männliche« Stärke legt sie politisch dort an den Tag, wo sie infragen von Einwanderung und Kriminalität für eine Politik der starken Hand plädiert. Von ihrer Anhängerschaft wird sie auch deshalb verehrt, weil sie »Politik macht wie ein Mann«.[108]

Affizierung

Die Verbindungen zwischen Führergestalt und Anhängerschaft beruhen, um einen Topos aus dem Wortschatz Donald Trumps zu bemühen, auf einem Deal.[109] Getauscht wird Loyalität – sei es als Mobilisierbarkeit bei Wahlen oder Plebisziten, sei es als politische Abstinenz – gegen die Zusicherung eines gewissen Wohlstands und stabiler Verhältnisse. Mindestens so wichtig wie die materielle Seite des Deals ist indes die emotionale Dimension. Affektpolitik ist das wichtigste Bindemittel aller Strongmanregime. Die »starken Männer« bieten sich zum einen als Identifikationsobjekte an, in deren Bewunderung und Verehrung ihre Gefolgschaft eigene Grandiositätsfantasien ausleben kann. Der Strongman verkörpert die starke Nation. Mit einer »Make-America-Great-Again«-Basecap auf dem Kopf darf sich auch der Underdog als Teil einer historischen Mission fühlen. Zum anderen zeichnen die Strongmen das Bild einer polarisierten Welt, in der sich die Kräfte des Guten und die des Bösen unversöhnlich gegenüberstehen. Sie verbreiten Verschwörungsmythen, wittern Feinde allerorten und schaffen Gelegenheiten, an diesen ein Exempel zu statuieren. Die Bedrohungsszenarien, die sie an die Wand malen, postulieren einen fortgesetzten Ausnahmezustand, der nach einer harten Hand verlangt und demokratische Aushandlungs-

107 Zum Folgenden vgl. Geva 2023.
108 Geva 2023, 107.
109 Vgl. zum Folgenden Bröckling 2023, 18-19.

prozesse als fahrlässige Schwäche denunziert. Damit füttern sie nicht nur die Ressentiments ihrer Anhänger:innen, sondern dienen sich auch selbst als Rettergestalten an. Wer Ängste ebenso wie Hass zu schüren vermag, verschafft sich damit die Lizenz, Regeln zu suspendieren.

Mit den Mitteln affektiver Überwältigung operiert auch jene Strategie der Dauerirritation, die insbesondere Trump während seiner Regierungszeit perfektionierte: Das Feuerwerk an dreisten Provokationen, abstrusen Behauptungen und haltlosen Vorwürfen, das er abbrannte, wirkte nicht auf diskursiver Ebene, sondern gerade dadurch, dass es sich jedem Anspruch auf kognitive Kohärenz verweigerte. Sein Auftreten, bei dem machtpolitisches Kalkül und ungebremste Egomanie bis zur Ununterscheidbarkeit verschmelzen, ist ganz und gar postideologisch. Es beruht nicht auf Demagogie, sondern auf der Aufmerksamkeitsökonomie eines Spektakels, das jeden Augenblick mit neuen Tabubrüchen aufwartet und so das Publikum an sich bindet. Wenn Argumente ohnehin keine Rolle spielen, bleibt nur die Fixierung auf die Person. Stark ist, wer das Spektakel am Laufen hält. Die Eskapaden des großen Zampanos mögen bewundernde Identifikation oder leidenschaftliche Abscheu auslösen, entscheidend ist, dass keine Indifferenz ihm gegenüber aufkommt.

Trump und viele andere Strongmen changieren in ihrem Auftreten zwischen Herrscherheld und *rebel hero*, zwischen väterlicher Autorität und personifizierter Auflehnung gegen eben diese.[110] Sie antworten damit auf die ihrerseits zwischen autoritärer Aggression und autoritärer Unterwürfigkeit pendelnden affektiven Dispositionen ihrer Anhänger:innen und ermöglichen diesen, sowohl ihr Misstrauen und ihre Wut gegen ›die da oben‹ zu artikulieren als auch sich als Teil einer mächtigen Bewegung fühlen zu dürfen, die von einem noch mächtigeren Führer angeführt wird. Mit den gegenstrebigen Erwartungen der Vielen korrespondiert die ambige Selbstpräsentation des Einen als verfemter Outsider und souveräner Alleinherrscher in Personalunion.

Sowohl in der Rolle des »Systemsprengers« als auch in der des autoritäreren Entscheiders fungieren die Strongmen als personale Verdichtungspunkte sozialer Energien und repräsentieren heroische Imaginationen von eminenter Handlungsfähigkeit. Angetrieben von megalomanem Sendungsbewusstsein, von narzisstischer Selbstüberschätzung und Kränkbarkeit generieren oder transformieren sie politische Kraftfelder und prägen so die Zeitläufte – nur selten zum Guten. Befeuert werden sie dabei wiederum von der öffentlichen Resonanz, die sie erfahren, von der Gehorsamsbereitschaft und Verehrung, wel-

110 Vgl. zum Folgenden Bröckling 2023, 19.

che ihnen ihr Umfeld entgegenbringt, und von der Befehlsgewalt, die ihnen qua Amt zukommt. Die »starken Männer« verkörpern also weder souveräne Ausnahmegestalten noch bloße Exekutoren politischer oder ökonomischer Imperative, sondern sind selbst ein aktiver Teil jener Kräfteverhältnisse, von denen sie hervorgebracht und getragen werden. Wie andere Heldenfiguren auch affizieren sie, nötigen zur Parteinahme für oder gegen sie und »stark« sind sie nur, solange man an sie glaubt beziehungsweise sie fürchtet und ihre Anordnungen befolgt.[111]

111 Vgl. Bröckling 2023, 18.

Ulrich Bröckling, Dorna Safaian

8 Polarisierung

Polarisierung und Heroisierung – Befunde[1]

Heldinnen und Helden polarisieren, und das in mehrfacher Hinsicht: *Erstens* handelt es sich bei ihnen um agonale Figuren. Die Geschichten über sie erzählen meist von Kämpfen gegen äußere wie innere Gegner, in denen widerstreitende Interessen, unversöhnliche Leidenschaften oder inkompatible Charakterzüge aufeinandertreffen. Dass Zuhörer:innen oder Leser:innen eine Heldengeschichte als spannend empfinden, hat viel mit den Spannungen zu tun, welche die Erzählfiguren miteinander und mit sich selbst austragen. Wären sich alle einig, käme kein Plot zustande. Heroisches Handeln folgt dabei weder dem Äquivalenzprinzip des Tauschs noch den Kommunikationsregeln lebensweltlicher Verständigung, sondern geht aufs Ganze und setzt sich der Gefahr aus. Konsensorientierung und Kompromissbereitschaft sind keine Qualitäten, mit denen Heldinnen und Helden punkten können.

Für den Agon brauchen Held:innen *zweitens* Antagonist:innen, weshalb zu allen Heldenfiguren Kontrahent:innen gehören, die sie herausfordern, zum Bösen verführen oder zu vernichten drohen und ihnen vor allem in puncto Kampfeswillen nicht nachstehen. Was wäre Antigone ohne Kreon, Robin Hood ohne den Sheriff von Nottingham und Scott of the Antarctic ohne Roald Amundsen? Der Literaturwissenschaftler Albrecht Koschorke hat – im Rekurs auf den Märchenforscher Vladimir Propp und den Kultursemiotiker Jurij Lotman – die polare Grundstruktur heroischer Erzählungen herauspräpariert:

1. Der Held überschreitet die Grenze des Gewöhnlichen.
2. a) Er wird dadurch stigmatisiert.
   b) Er wird dadurch ausgezeichnet.
3. Er findet Mitstreiter, Helfer, Bewunderer.
4. Ein Widersacher stellt sich ihm entgegen.
5. a) Der Held wird besiegt. Er muss sich den herrschenden Normen beugen.

1 Vgl. zum Folgenden Bröckling 2020, 32-36. In den vorliegenden Abschnitt sind Überlegungen und Formulierungen aus diesem Buch eingeflossen.

b) Der Held überwindet den Widersacher und verändert die Normen.[2]

Narratives Potenzial besitzen vor allem Konstellationen, die entweder auf maximaler Differenz oder auf Ähnlichkeit mit umgekehrtem Vorzeichen beruhen. Spannung liefern sowohl Auseinandersetzungen vom Typ David gegen Goliath, die den überraschenden Triumph des Kleinen gegen den allzu selbstgewissen Großen inszenieren, als auch die wechselvollen Kämpfe zwischen annähernd gleich starken Opponenten, in denen die Heldenfigur an ihrem Gegner wächst. Geschichten vom Typus »starker Held besiegt schwachen Gegner« fehlt es dagegen an erzählerischer Dramatik.

Deshalb zeichnen Heldengeschichten *drittens* auch das Bild einer agonalen Welt, die nach eindeutiger Parteinahme ruft und Indifferenz verabscheut. Neben Modellen des heroischen Subjekts enthalten sie implizite oder explizite Sozialtheorien, welche auf die konstitutive Konflikthaftigkeit jeglicher Vergesellschaftung abheben oder aber die heldenhafte Überwindung der Gegensätze in einem finalen Entscheidungskampf annoncieren. Der würde dann freilich auch die Heroenzeit beenden. Harmonische Gemeinschaftsutopien sind weitgehend heldenfreie Zonen und haben narrativ ebenfalls wenig zu bieten. Den sozialen Raum entlang polarer Kraftfelder zu ordnen, bedeutet größtmögliche Komplexitätsreduktion: Die Vielfalt an Differenzen schnurrt auf den einen großen Widerspruch zusammen, welches Gegensatzpaar auch immer am Ende die Masterposition einnimmt. Ambiguitäten verschwinden zugunsten überscharfer Kontraste. Durch die Heldenbrille betrachtet, erscheint die Welt in Schwarz und Weiß. Grautöne werden entmischt und andere Farben ohnehin nicht durchgelassen. Polar ist nicht zuletzt die heroische Geschlechterordnung: Heldengeschichten verhandeln zumeist Männlichkeitsvorstellungen und mit diesen zumindest *ex negativo* auch unterschiedliche Konzepte von Weiblichkeit.[3] Vor allem aber halten sie beide Seiten voneinander getrennt und lassen kaum Platz für Zwischenlagen.

Polarisierung bedeutet *viertens*, das Bewusstsein für Frontlinien zu schärfen. Dass die Welt agonal ist, zeigt sich vor allem dort, wo die antagonistischen Kräfte aufeinanderstoßen. In der Welt der Heroen sind die Grenzen zwischen Freund und Feind, Gut und Böse, ›uns‹ und ›den anderen‹ klar gezogen. Helden und Heldinnen stehen auf der

2 Koschorke 2012, 48-49.

3 Vgl. den Beitrag »Wirksamkeit« (Kapitel 7) von Nicola Spakowski in diesem Band.

positiv konnotierten Seite jener »asymmetrischen Gegenbegriffe«,[4] mit denen Kollektive Zugehörigkeiten bestimmen und Identitäten festlegen. Zum personalen Fokus einer Gemeinschaft können sie werden, weil sie deren zur Nachahmung empfohlene und/oder bewunderte Ideale exemplarisch verkörpern und zugleich in klarer Opposition zum Wertekosmos der Outgroup stehen: Kriegshelden sind stets die Helden der einen Partei, während die Gegenpartei sie als Schlächter verdammt oder als Nieten verspottet. Wer das Kämpfen generell verweigert oder die Fronten wechselt, hat ohnehin jede Aussicht auf heroischen Ruhm verwirkt. Auch Nationalhelden werden kaum grenzüberschreitend verehrt; Denkmäler errichtet man ihnen immer nur im eigenen Land. Tugendhelden wiederum stehen für einen Rigorismus des Guten, der keine Zonen der Indifferenz kennt und schon den Laxen die sittliche Satisfaktionsfähigkeit abspricht. Moralischer Heroismus ist allein deshalb polemogen, weil er all jene ächtet, die seinen Ansprüchen nicht genügen.[5] Je leuchtender die Vorbilder, desto finsterer erscheinen die Verworfenen. Das Wechselspiel von Identifikation und Gegenidentifikation prägt auch andere heroische Bewährungsfelder: Sporthelden finden ihre Fanbase nicht unbedingt bei den Anhänger:innen konkurrierender Teams; Revolutionshelden gibt es nur, wo auch die Kräfte der Konterrevolution ihr Haupt erheben; *rebel heroes* lehnen sich gegen die bestehende Ordnung auf und rufen deren Hüter auf den Plan; Glaubenshelden können ihre Heiligmäßigkeit vor allem dann demonstrieren, wenn ihnen das Martyrium droht oder nebenan Ketzer verbrannt werden; zu Wissenschaftshelden avancieren meist jene, die in *science wars* obsiegen und Paradigmenwechsel durchsetzen; und selbst die Held:innen des Alltags brauchen, um als solche wahrgenommen zu werden, den Kontrast zu ihren mediokren Zeitgenoss:innen, die für die Anrufungen des Exzeptionellen taub bleiben.

Fünftens sind Heldenfiguren nicht nur streitbar, sondern auch umstritten. Sie ziehen den Widerspruch derer auf sich, welche die Regeln des Status quo verteidigen; den besonnenen Hütern der Normalität gelten sie als unbequeme Störenfriede. Ihr Unbedingtheitspathos macht sie jenen suspekt, die für Selbstopfer nichts übrighaben. Die Geschichten ihrer Großtaten affizieren, aber sie mobilisieren bei unterschiedlichen Publika konträre Affekte. Man mag diesen Helden oder jene Heldin verehren oder hassen – nur gleichgültig kann man ihnen gegenüber nicht sein. Ein verbindlicher Kanon heroischer Gestalten lässt sich,

4 Koselleck 1979, 211-259.

5 Vgl. Luhmann 2008.

zumal in pluralistischen Gesellschaften, nicht dekretieren. Wo immer man es versucht, wuchern auch die Gegenfiguren. Des einen Held ist des anderen Schurke, was heute als heroische Tat gefeiert wird, hält man morgen für ein Verbrechen, und ob es überhaupt Held:innen braucht und wer gegebenenfalls dazu taugt, ist Gegenstand ausufernder Debatten. Die Kontroversen kommen schon deshalb an kein Ende, weil die appellative Kraft heroischer Narrative Widerspruch provoziert. Immer findet sich jemand, der oder die sich den Nachahmungs- und Verehrungsimperativen entzieht oder den Heldenstatus der vermeintlichen Ausnahmegestalten infrage stellt.

Weil das so ist, lassen sich Heldengeschichten *sechstens* seismografisch lesen. Präzise verzeichnen sie die Haarrisse und Bruchstellen jener Gesellschaften, in denen sie kursieren. Als Faustregel kann gelten: Je lauter das Heldengetöse, desto gravierender die Verwerfungen im sozialen Gefüge – oder zumindest die Angst davor. Die Sehnsucht nach Integrationsfiguren, die das von außen bedrohte oder von inneren Konflikten erschütterte gemeinsame Ganze verkörpern, wächst mit Erfahrungen von Desintegration. Wo immer Helden und Heldinnen auftauchen, wird man sie als Problemanzeiger verstehen müssen. Sie machen die auseinanderstrebenden und konfligierenden Kräfte sichtbar, denen die gesellschaftliche Tektonik ausgesetzt ist. Auch wenn die heroischen Selbst- und Fremdinszenierungen das Gegenteil suggerieren, sind Heldenkulte eher ein Symptom von Entzweiung oder Zersplitterung als ein Gradmesser des Zusammenhalts. Sie mögen Verehrergemeinschaften im vereinten Blick auf den großen Einen zusammenschweißen, können dies aber nur um den Preis, dass andere Gruppen ebenso leidenschaftlich ihren eigenen Heroen huldigen.

Siebtens wächst der Heldenbedarf, wenn in Krisen- und Umbruchszeiten die polarisierende Logik des Entweder-oder Oberhand gewinnt und gesellschaftliche Prozesse nicht mehr im vertrauten Bearbeitungsmodus bewältigt werden können.[6] Eindeutige, affektiv aufgeladene Identifikations- und Rettungsangebote fallen dann auf besonders fruchtbaren Boden und verdrängen ausgleichende Positionen. Je bedrohlicher die Lage, desto dringlicher die Sehnsucht nach »starken Männern«, die sie beenden. Solche Phasen der Verunsicherung stellen »bisherige Routinen und Regeln, gewohnte Handlungsformen, Denkweisen, Strukturmuster und Ordnungssysteme zur Disposition«[7] und erzeugen gesellschaftliche Sinn- und Bewältigungsbedürfnisse, die sich

6 Vgl. Steg 2020, 430-431.

7 Steg 2020, 431.

in einer Person konkretisieren können. Tatsächliche oder empfundene gesellschaftliche Spaltungen und Heilserwartungen werden auf eine herausgehobene Figur projiziert und an ihr exemplarisch verhandelt. Statt sich der gesellschaftlichen Komplexität zu stellen, wird diese personalisiert und auf eine figurative Opposition reduziert. Nicht selten werden Krisen heraufbeschworen, um Gelegenheiten heroischen Durchgreifens zu schaffen und so Herrschaftsambitionen durchzusetzen. Ihren herausgehobenen Status können Held:innen sowohl als Treiber sozialen Auseinanderdriftens als auch als einigende Kraft gewinnen. In beiden Fällen bietet Polarisierung Orientierung und vereinfacht es, sich zu positionieren. Held:innen rufen ihr Publikum in die Entscheidung, ihnen entweder zu folgen oder die Gefolgschaft zu verweigern. Identifikation oder Gegenidentifikation, *tertium non datur*. Auf dieser Vereindeutigung beruhen sowohl ihre Autoritäts- als auch ihre Subjektivierungseffekte.

Polarisierung und Subjektivierung

Begreift man Subjektivierung im Anschluss an Louis Althusser, Michel Foucault und Judith Butler[8] als Wechselspiel von Konstitution und Behauptung des Selbst auf der einen, seiner Formung durch und Unterwerfung unter gesellschaftliche Anrufungen, Anthropotechniken und Anerkennungsverhältnisse auf der anderen Seite, so handelt es sich um ein ebenso ambivalentes wie paradoxes Geschehen. Zu einem Subjekt (gemacht) zu werden, bedeutet »Autonomie und Heteronomie, Selbständigkeit und Abhängigkeit, Selbsttransparenz und Verkennung«.[9] Ambivalenzen sind gekennzeichnet durch die Kopräsenz konträrer Wertungen und Gefühle, Paradoxien verknüpfen einander widersprechende Aussagen. Weder die einen noch die anderen lassen sich auflösen, die einen wie die anderen sind aber zugleich nur schwer auszuhalten. Deshalb prozessieren sie als Probleme, die immer wieder neu moralisch ausbuchstabiert, ästhetisch inszeniert, politisch ausgehandelt (oder durchgekämpft) und in pädagogische Curricula oder therapeutische Entwicklungsaufgaben übersetzt werden. Anders ausgedrückt: Subjektivierung ist jener Prozess, in dem Ambivalenzen und Paradoxien sowohl produziert als auch bearbeitet werden.[10]

8 Vgl. Althusser 1977; Foucault 2005b; Butler 2003.
9 Saar 2013, 25.
10 Vgl. Bröckling 2007, 19-45.

Eine probate Strategie für diese ebenso unhintergehbare wie unabschließbare Arbeit am Selbst sind Polarisierungen. Statt die Widersprüche im Subjekt unsichtbar zu machen oder zu versöhnen, schärfen sie die Kontraste und spitzen die Gegensätze zu Antagonismen zu. Das dient der Dynamisierung und mindert affektive Dissonanzen, vor allem, wenn jeder der beiden Pole mit einem positiven beziehungsweise negativen Vorzeichen versehen wird. Zeitgenössische Persönlichkeitstheorien und darauf aufbauend auch die Ratgeberliteratur, Therapie- und Coachingpraxis zeichnen sich allerdings durch einen Umgang mit Polaritäten aus, der gerade nicht den positiven Pol mobilisiert, um die Wirkungen des negativen einzudämmen. Eingeschrieben ist diesen einflussreichen Subjektivierungsinstanzen vielmehr implizit oder explizit eine Idealvorstellung des Selbst, die auf eine Integration der gegenstrebigen Kräfte – Lustprinzip versus Realitätsprinzip, Anziehung versus Abneigung, Introversion versus Extraversion usw. – hinausläuft und die Pole entweder auf eine imaginäre Mitte hin ausrichtet oder eine Balance zwischen ihnen durch Kopräsenz der Extreme herstellt.[11] Polare Spannungen erscheinen hier weniger als bedrohliche Anzeichen von Spaltung oder Zerfall des Subjekts, sie bilden vielmehr ein notwendiges Durchgangsstadium zu einem reifen Selbst oder garantieren ein wohltariertes Gleichgewicht der in diesem Selbst widerstreitenden Impulse. Eine solche Indienstnahme von Ambivalenzen und Paradoxa wäre wohl postheroisch zu nennen, nutzt sie die intrapersonalen Polaritäten doch eher für die Normalisierung des Subjekts als für die Ausbildung heroischer Exzeptionalität.

Als Subjektivierungsinstanzen fungieren zweifellos auch Heldengeschichten, doch statt auf Ausgleich und Balance ist ihre narrative Struktur darauf angelegt, die polaren Gegensätze zu dramatisieren. Das geschieht zunächst vertikal: Indem Heldengeschichten komplexe Zusammenhänge auf *personal stories* herunterbrechen und den Glauben nähren, dass große Männer (und bisweilen auch große Frauen) Geschichte machen, liefern sie Identifikationsangebote für diejenigen, die nicht zu diesen zählen. Die Distanz zwischen den heroisierten Gestalten und ihrem Publikum ist eine zwischen unten und oben. Die Menge mag voller Bewunderung zu den heroisierten Gestalten emporblicken und nachahmend zu ihnen aufzuschließen versuchen oder aber in der Begegnung mit ihnen demütig das eigene »Knirpstum«[12] erkennen und mit Erleichterung oder Bedauern selbst von heroischen Ambitionen

11 Vgl. Bröckling 2002.

12 Burckhardt 2000, 497.

Abstand nehmen – beide Male sticht die Kluft zwischen den herausgehobenen Einzelnen und den Vielen ins Auge. Zum Helden oder zur Heldin (gemacht) zu werden, heißt die Zone der Normalität hinter sich zu lassen und ins Reich der Außerordentlichkeit aufzubrechen, das den Gewöhnlichen versperrt bleibt. Ob die »vertikalen Spannungen«[13] nach oben zur *imitatio heroica* drängen oder im Gegenteil ganz und gar unheroische Selbstentwürfe befördern, die dazu einladen, es sich unten bequem zu machen, ist freilich nicht ausgemacht. Sowohl der Appell als auch die Antworten der von ihm Adressierten können in beide Richtungen gehen. Heldengeschichten haben – wie alle Geschichten – immer mehr als nur eine Moral und heroische Subjektivierung ist – wie jede Subjektivierung – kein simpler Reiz-Reaktions-Mechanismus.

Das gilt nicht zuletzt im pädagogischen Feld: Auf Kinder und Jugendliche üben Heldengeschichten mit ihren polaren Erzählmustern eine besondere Faszination aus. Die vertikale Blickrichtung ist ihnen vertraut; zu den Großen aufschauen und vor den Starken kuschen müssen sie ohnehin den ganzen Tag.[14] Kein Wunder, wenn sie sich wenigstens in den Welten der Fantasie mit denen identifizieren wollen, die sich von weit unten nach ganz oben hochgekämpft haben. Dass in der Heroenwelt Licht und Schatten strikt getrennt sind, schult ihre moralische Urteilskraft und lehrt sie, Gut und Böse auseinanderzuhalten. Die kindliche Neigung, sich mit Heldenfiguren zu identifizieren und die Niederlage der Widersacher herbeizuwünschen, ist deshalb ausgeprägt. Doch auch Kinder und Jugendliche sind keine Lernautomaten,[15] die nur mit dem richtigen Input gefüttert werden müssen, um die erzieherisch gewünschten Subjektivierungseffekte zu erzielen. Die heldenpädagogischen Interventionen changieren selbst zwischen Singularitätsverheißungen und Gehorsamstraining, und was als Empowerment gemeint war, entpuppt sich allzu oft als Schule der Resignation.

Politisch betrachtet, lassen sich aus der heroischen Vertikalspannung zwischen Heldenfiguren und gewöhnlichen Menschen ebenfalls disparate Subjektprägungen herleiten, die sich nur darin treffen, dass sie das Selbst in antagonistischen Konstellationen verorten. Wer seine Rollenmodelle in Heldengeschichten sucht und findet, kann bei einem autoritären Selbst landen, das die eigene Herrschaftsbedürftigkeit und Unterwerfungsbereitschaft affirmiert, indem es »starken Männern« und Frauen huldigt, genauso gut aber bei einem liberalen Selbst, das sich als

13 Sloterdijk 2000, 927.
14 Vgl. Bröckling 2020, 67.
15 Vgl. Luhmann und Schorr 1979.

seines Glückes Schmied imaginiert, Verlierer:innen verachtet und seine Selbstheroisierung als Optimierungsprogramm betreibt, oder aber bei einem antiautoritären Selbst, das sich zum »Mensch in der Revolte« (Albert Camus) stilisiert und seine Bestimmung darin sieht, die Mächtigen vom Thron zu stürzen.

Auch auf der horizontalen Achse verstärkt die polarisierende Erzählstruktur heroischer Narrative ihren zur Selbstpositionierung auffordernden Sog. Heldenfiguren setzen besonders dann moralische Maßstäbe, bewegen durch Mut wie durch Opferbereitschaft, fesseln mit ihren Geschichten und avancieren zu bewunderten Vorbildern, wenn sie die Seite des Guten gegen die Kräfte des Bösen zum Sieg führen und sich dabei gegen ebenso mächtige Gegenspieler behaupten, oder aber wenn sie ihr tragisches Fatum annehmen und kämpfend zugrunde gehen. Heroische Agonalität als Subjektanrufung impliziert den Appell, den eigenen Gefahrensinn zu schulen, die Umwelt ebenso wie die Mitmenschen als potenziell bedrohlich anzusehen, Freund und Feind auseinanderzuhalten und stets mit dem Schlimmsten zu rechnen. Ein Selbst, das sich an heldenhaften Vorbildern ausrichtet, befindet sich fernab jeder Komfortzone im dauerhaften Alarm- beziehungsweise Kampfmodus. Dieselbe Disposition soll zugleich für das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst gelten. Von den Heldenfiguren, die immer wieder mit ihrer Trägheit, ihrem Leichtsinn oder ihrem Hochmut ringen und ihre Mission nur erfüllen, wenn sie zuallererst den Feind in ihrem Innern bezwingen, soll es lernen können, wie es seine eigenen dunklen Seiten in Schach hält, seine Furcht überwindet und den Kampf mit dem inneren Schweinehund aufnimmt. Subjektivierung in diesem Sinne erweist sich als Generalmobilmachung gegen sich selbst, oder um es mit dem italienischen Philosophen Paolo Virno martialisch auszudrücken: »Das Subjekt ist ein Schlachtfeld.«[16] Die Fronten mögen sich verschieben, ein Ende des Krieges ist nicht in Sicht.

Polarisierung und politische Autorität

Polarisierung ist ein Prozess ideologischer und affektiver Divergenz,[17] bei dem politische Einstellungen und Überzeugungen zu extremen Gegensätzen tendieren. Verbunden damit ist eine dominant negative Ausrichtung: Unter polarisierten Bedingungen grenzen sich Individuen

16 Virno 2005, 80.

17 Vgl. Lelkes 2016; Neubaum 2022, 3.

oder Gruppen stärker von der gegnerischen Gruppe ab, als sie sich mit der eigenen identifizieren. Die »Anderen« werden als schlechthin konträr markiert, der Kampf gegen sie bildet den zentralen Referenzpunkt der eigenen Positionierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Forschungen haben untersucht, wie und in welchem Grad sich polarisierende Dynamiken entwickeln und entlang welcher Konfliktlinien sich das politische Leben zweidimensional organisiert. Diese Studien beschäftigen sich unter anderem mit Blockbildung im Wählerverhalten, populistischen Bedrohungs- und Feindbildkonstruktionen, voneinander abgeschotteten Filterblasen in den sozialen Medien und anderen gesellschaftlichen Spaltungstendenzen.[18] Auffällig ist, dass sich die Polarisierung nicht allein und nicht einmal in erster Linie auf der Ebene ideologischer Gegensätze vollzieht. So zeigt der Politikwissenschaftler Alan Abramowitz am Beispiel der USA, dass die Betonung einer intensiven emotionalen Ablehnung der jeweils anderen Partei bzw. gegnerischer Kandidat:innen eine Form der »negative partisanship«[19] darstellt, die vor allem auf eine »affective polarization«[20] hindeutet. Von »affektiver Polarisierung« sprechen auch Steffen Mau, Thomas Lux und Linus Westheuser in einer aktuellen Studie zu »Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft«.[21] In Gang gesetzt wird sie, so die drei Soziologen, über »Triggerpunkte«, jene von Polarisierungsunternehmern eifrig bewirtschafteten »Orte innerhalb der Tiefenstruktur von moralischen Erwartungen und sozialen Dispositionen, auf deren Berührung Menschen besonders heftig und emotional reagieren«.[22]

Unabhängig davon, welche Formen der Polarisierung beobachtet werden, führt die Forschung die Herausbildung extremer Positionen und politische Verhärtung in der Regel auf ökonomische Ungleichheitskonflikte[23] oder auf die Konkurrenz politischer Eliten zurück.[24] Spaltungslinien verlaufen außerdem häufig entlang religiöser oder ethnischer Zugehörigkeiten. Mau, Lux und Westheuser identifizieren für Deutschland vier Konfliktarenen, die ein hohes Polarisierungspotenzial besitzen: Sie unterscheiden zwischen »sozioökonomischen Verteilungskonflikten (Oben-Unten-Ungleichheiten), Kontroversen

18 Vgl. kritisch dazu Mau 2022; Kaube 2022; Kumkar 2023; Baldassarri und Bearman 2007.
19 Abramowitz 2018, 109.
20 Abramowitz 2018, 109.
21 Mau 2023, 246.
22 Mau 2023, 246.
23 Vgl. McCarty u.a. 2006.
24 Vgl. Sohlberg 2017.

um Migration, territorialen Zugang und Inklusion (Innen-Außen-Ungleichheiten), identitätspolitischen Anerkennungskonflikten (Wir-Sie-Ungleichheiten) und umweltpolitischen Auseinandersetzungen (Heute-Morgen-Ungleichheiten)«.[25] Kaum untersucht wurde hingegen die Rolle heroischer Autoritätsfiguren in Polarisierungsdynamiken, obwohl Studien nahelegen, dass im politischen Bereich das Auftreten charismatisch-heroischer Führungsfiguren mit gesellschaftlichen Polarisierungstendenzen korreliert: »nations with higher levels of charismatic leadership will also tend to exhibit higher levels of political polarization«,[26] so das Ergebnis einer transnationalen Studie.

Die charismatische Herrschaftsform legitimiert sich nach Max Weber durch die »Autorität der außeralltäglichen Gnadengabe (Charisma), die ganz persönliche Hingabe und das persönliche Vertrauen zu Offenbarungen, Heldentum oder anderen Führereigenschaften eines Einzelnen«.[27] Die »überalltägliche Stellung«[28] der Held:innen wird wiederum durch spezifische Eigenschaften hergestellt, zu denen insbesondere Transgressivität zählt. Haltungen und Handlungen, die soziale Normen und Gewohnheiten infrage stellen, können zu sozialen Verwerfungen und einem Auseinanderdriften von Gesellschaft und öffentlicher Meinung führen. Populistische Politiker:innen machen diese Vorgehensweise zum Prinzip. Der 45. Präsident der Vereinigten Staaten, Donald Trump, steht mit seiner rüpelhaften Rhetorik, seinen Tabubrüchen und seinem erratischen, öffentlichkeitswirksamen Verhalten für ein Prinzip, das auch andere Strongmen vor und nach ihm praktiziert haben, um sich als Helden zu präsentieren und die Aufmerksamkeit ihrer Anhängerschaft zu binden. Mit ihren Grenzüberschreitungen erwecken die »starken Männer« nicht nur den Eindruck, dass sie im Vergleich zum »Durchschnittsmenschen« besonders mutig und durchsetzungsstark sind, sondern delegitimieren die normative Ordnung, indem sie ihre Verletzung enttabuisieren. Dieser Prozess kann auf einen Moment zulaufen, »in dem sich entscheidet, ob der Grenzüberschritt diskriminiert und sanktioniert oder eben heroisiert, d. h. als heroische Tat anerkannt wird«.[29] Nicht selten aber mündet er in ein dynamisches Nebeneinander von Stabilisierung und Destabilisierung, mit anderen Worten: in einen Polarisierungsprozess. Denn Held:innen

25 Mau 2023, 25.
26 Davis und Vila-Henninger 2021, 604; vgl. auch Moffitt 2016.
27 Weber 1992, 8.
28 Weber 1980, 299.
29 Schlechtriemen 2018, 111.

belassen es nicht bei ihren Taten, sie appellieren an die Loyalität ihrer Gefolgschaft, d.h., sie erzeugen Bekenntnisdruck. Ihre appellative und affektive Wirkung führt »bei Teilen des Publikums in verschiedenen Graden zu Zustimmung, Identifikation, Bewunderung, Verehrung oder Imitation, bei anderen Gruppen dagegen zu Indifferenz, Ablehnung oder Kritik«.[30] Dabei ist immer mitzudenken, welchen aktiven Anteil die Anhänger:innen als die eigentlichen »Heldenmacher«[31] an diesem Prozess haben. Autorität ist – ganz allgemein gesprochen – eine Zuschreibung, »da jemand nur Autorität hat bzw. ist, wenn andere ihm diese zuerkennen«, wobei sich diese Anerkennung »grundsätzlich auf die gesamte Person, die Persönlichkeit«[32] bezieht. Es ist also das Publikum, das sich seiner Heldenfigur unterordnet und dieser einen »höheren normativen Status«[33] verleiht. Diese »Ansehensmacht«[34] stiftet das hierarchische Verhältnis zwischen Führungsfigur und Gefolgschaft, das in sich eine polare Konstellation darstellt. Zugleich etabliert sie ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden, das die Polarisierung des politischen Feldes wiederum verschärft. Charismatische Autorität beruht auf intensiver Identifikation der Gefolgschaft mit der Führungsfigur. Im Umkehrschluss heißt das: »If followers are not dogmatic, this raises doubts about the heroic status of the leader«,[35] so die Sozilologen Andrew. P. Davis und Luis Vila-Henninger. Die affektive Identifikation der Anhängerschaft äußert sich in einem ausgeprägten Abwehr- und Abgrenzungsverhalten gegenüber anderen Positionen, denn: »those who question the authority of the leader also question the judgment of the followers.«[36] Für die Anhänger:innen heroischer Führungspersönlichkeiten steht in der politischen Auseinandersetzung mehr auf dem Spiel als für diejenigen, die sich eher an Positionen als an Personen orientieren. Da sie emotional stärker involviert sind, sind sie politisch unbeweglicher – und sozusagen »polarisierter« – als andere. Durch Opposition und Kritik sehen sie mit dem Status der Heldin oder des Helden auch ihren eigenen gefährdet. Aber ohne diese Opposition, ohne die »Anderen«, gibt es auch keine Held:innen.

30 Sonderforschungsbereich 948 2022b.
31 Sonderforschungsbereich 948 2022b.
32 Imbusch 2018, 284-285.
33 Wendt 2018, 9.
34 Geiger 1931, 137; vgl. Kapitel 4 in diesem Band.
35 Davis und Vila-Henninger 2021, 598.
36 Davis und Vila-Henninger 2021, 598.

Als relationales Geschehen[37] konstituieren sich Heroisierungen durch antagonistische Grenzziehungen, die mit der Heldenfigur auch ihre Gegenspieler:innen hervorbringen. »Dem *we-image* steht – durch eine klare Grenze getrennt – die als Feind markierte Gruppe gegenüber. An die Stelle komplex verflochtener Interaktionen, die das alltägliche Geschehen kennzeichnen, tritt die binär strukturierte Blockbildung.«[38] Doch erst wenn dieser Mechanismus auf beiden Seiten greift, entfalten sich Polarisierungsdynamiken im politischen Raum. Dieser reziproke Prozess lässt sich am Beispiel des Rechtspopulismus in den USA verdeutlichen: Anhand der Kundgebungen von Donald Trump und seiner Karriere als Comedyobjekt in diversen Late-Night-Shows zeigt Johannes Völz in einer Studie zur Ästhetik des Populismus, dass Polarisierung dann entsteht, wenn der Held gegen einen »Feind« mobilisiert und damit den Rest des Landes effektiv gegen sich und seine Basis in Stellung bringt. Erst das mache den Populisten zu einer polarisierenden Figur.[39] Die populäre *Late Show with Stephen Colbert* sei ein Beispiel für diese Entwicklung. Hatte die Sendung vor der Wahl Donald Trumps das parteipolitische Feld satirisch aufs Korn genommen, richtete sich Colberts Komik danach personalisierend und empört gegen den neuen US-Präsidenten und das Lachen in der Sendung nahm den Charakter eines Überlegenheitslachens an.[40] »The Late Show with Stephen Colbert has increasingly turned into a manifestation of the affective dynamics of polarization within the political left«,[41] so das Fazit von Völz. Die Kritik, die Figuren wie Trump, Silvio Berlusconi oder Jair Bolsonaro von ihren Gegnern erfahren, führt nicht nur zu einer Verhärtung der politischen Fronten, sondern schärft zugleich das Profil der populistischen Strongmen. Vor dem Hintergrund einer zur Gefahr und Bedrohung stilisierten politischen Opposition verfestigt sich sowohl die kollektive Identität ihrer Basis als auch die heroische Kontur ihrer personalen Autorität: Das Bild des Retters wird durch den wechselseitigen Antagonismus umso plausibler und wirkungsvoller aufrechterhalten – es verleiht ihm Authentizität. Dies ist ein zentrales Merkmal charismatisch-heroischer Herrschaftsformen, deren »politische Autoritätsbehauptungen […] sich auf der Authentizität der Person begründen«.[42] Als Donald Trumps

37 Vgl. Schlechtriemen 2018, 109.
38 Schlechtriemen 2018, 113.
39 Vgl. Völz 2019, 263.
40 Vgl. Völz 2019, 277-279.
41 Völz 2019, 277.
42 Govrin 2021, 130.

demokratische Herausforderin, Hillary Clinton, 2016 bei einer Wahlkampfveranstaltung Trumps Anhänger:innen als rassistischen, sexistischen, homo-, xeno- und islamophoben »basket of deplorables«[43] bezeichnete, verlieh dies Trumps Selbstinszenierung als Verteidiger der »forgotten men and women«[44] in den Augen seiner Fans nur Glaubwürdigkeit. Offensiv begrüßte er seine begeisterte Anhängerschaft in Miami – nach einem Lied aus dem Musical *Les Misérables* – mit den Worten: »Welcome to all of you deplorables!«[45] Sein Selbstbild des heroischen Retters und die Bereitschaft seiner Anhänger:innen, ihm Bewunderung und Gefolgschaft zu erweisen, wurden durch die Angriffe auf seine Gefolgsleute intensiviert.

Solche mit Heroisierungsprozessen einhergehenden Autoritäts- und Polarisierungseffekte stellen in als krisenhaft interpretierten Situationen eindeutige Bewältigungsangebote bereit. Sie ordnen unübersichtliche Gemengelagen und entlasten von Ambivalenzkonflikten, reduzieren Entscheidungen auf die Wahl zwischen antagonistischen Alternativen. Auf dieser Komplexitätsreduktion beruht die Polarität heroischer Figurationen als »kulturelle Konstrukte, die ein kollektives Bedürfnis nach Orientierung erfüllen«.[46] Dazu gehört auch die für Heroisierungsprozesse typische Ausblendung sozialer Interdependenzgeflechte. Demonstrationen heroischer Autorität machen unsichtbar, dass demokratisches Handeln darin besteht, Dissens auszuhalten und auszutragen und tragfähige Lösungen für divergierende Interessen auszuhandeln. Stattdessen reduzieren sie das Politische auf die souveräne Entscheidungsmacht einer herausragenden Figur, die sich vor dem Hintergrund einer polaren Konstellation wirkungsvoll als handlungsfähig und legitim inszeniert.

43 CBS News 2016.
44 Politico Staff 2016.
45 Bloomberg 2016.
46 Posth 2017, 21.

Benjamin Marquart

Der tote Held Napoleon

Für die europäische Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts war Napoleon Bonaparte die Figur, anhand derer Fragen des Heroischen verhandelt wurden. Diese Bedeutung weit über den eigenen Tod hinaus ging auf die gezielte Konstruktion eines Heldenmodells zurück, das im Rahmen der Selbstinszenierung Napoleons zunächst als erfolgreicher Revolutionsgeneral und anschließend als Konsul und Kaiser entstand. Nach der theoretischen Fragmentierung des Heldenbegriffs, die im 18. Jahrhundert vor allem durch Diderots *Encyclopédie* vorangetrieben worden war,[47] gelang es Napoleon, die Differenzierungen von militärischem und bürgerlich-politischem Heldentum in einem ausschließlich auf die eigene Person und eigene Biografie zugeschnittenen Heldenmodell zu amalgamieren. Dieses napoleonische Heldenmodell erwies sich nicht nur zu Lebzeiten, sondern auch lange über Bonapartes Tod hinaus als äußerst flexibel und wirkmächtig. Napoleons Tod am 5. Mai 1821 bedeutete in diesem Zusammenhang lediglich einen Moment der Neuausrichtung, an dem seine hinterbliebenen Anhänger und Anhängerinnen den napoleonischen Heldenmythos erfolgreich zu einem Instrument des – vornehmlich antiroyalistischen – politischen Protests umdeuteten.

Polarisierung spielte im Kontext dieses Heldenmodells eine zentrale Rolle. Zu Lebzeiten vollzog sich diese ausschließlich anhand der Person Napoleons und der Frage nach Freund oder Feind. Nach seinem Tod fanden diese Polarisierungen allerdings an sehr viel nuancierteren Bruchstellen statt. So vollzogen sich in Frankreich nach 1821 anhand der Auseinandersetzung mit der heroischen Figur Napoleon grundsätzliche innenpolitische Spaltungen: Auf der einen Seite standen die postrevolutionären Monarchien und ihre Parteigängerinnen und Parteigänger, auf der anderen ihre breiten politischen Oppositionen, die sich anhand der Identifikationsfigur des Helden Bonaparte in der Tradition eines anderen, ›wahren‹ Frankreich seit 1789 wähnten. In Deutschland

47 Hier ist vor allem der Eintrag Louis de Jaucourts zum Heldenbegriff zu nennen, mit dem er die Figur des militärischen Helden deutlich abwertete, indem er ihm das Konzept des »grand homme« als neues, eindeutig bürgerlicheres Modell gegenüberstellte, das im Deutschen am ehesten den Ideen des Geisteshelden und des Genies entspricht (vgl. Jaucourt 1778).

dagegen brach 1821 eine andere Form der Polarisierung auf. Nach den enttäuschten Hoffnungen auf eine nationalstaatliche Einigung der deutschen Kleinstaaten infolge der Befreiungskriege markierte der 5. Mai hier den Beginn einer zeitlichen Polarisierung, die im Zeichen einer tiefen Epigonalität stand. Prominente Zeitgenossen wie Goethe, Grillparzer oder Chamisso sahen in Napoleons Tod einen einschneidenden Epochenwechsel, der die eigene (klein-)bürgerliche Gegenwart von einem vergangenen Heldenzeitalter trennte, zu dessen Repräsentanten sie den Verstorbenen stilisierten. Polarisierung erfolgte hier historisierend. In Großbritannien dagegen vollzog sich die Polarisierung anhand der heroischen Figur Napoleon nach 1821 noch eher auf einer national geprägten Ebene, nahm jedoch zusehends eine gesellschaftliche und ideologische Komponente an. Napoleon wurde weiterhin als eine Reibungsfläche verhandelt, an deren Überwindung sich die eigene nationale Größe erwiesen habe. Diese Dynamik wurde besonders in der Verhandlung eigener Heldenfiguren wie der des Herzogs von Wellington ersichtlich, den man Bonaparte als direkten Gegenhelden und Verkörperung der überlegenen »Britishness« entgegenhielt. All diese unterschiedlichen Polarisierungen, die sich in der postumen Auseinandersetzung mit dem Helden Napoleon im 19. Jahrhundert zeigten, werden am Beispiel eines Ereignisses besonders sichtbar: der Überführung der sterblichen Überreste Bonapartes von St. Helena nach Paris im Jahr 1840.

Am 15. Dezember 1840 war Victor Hugo 38 Jahre alt. In den literarischen Kreisen Frankreichs hatte er zu diesem Zeitpunkt bereits einige Berühmtheit erlangt. Sein größter literarischer Erfolg mit dem 1862 veröffentlichten Romanepos *Les Misérables* lag aber noch lange vor ihm. Schon zu diesem Zeitpunkt verkörperte Hugo als Publizist und Literat wie kaum ein anderer seiner Zeit den fragmentierten politischen Erfahrungsraum des postrevolutionären und postimperialen Frankreichs nach der Wende von 1814/15. Hugo wuchs in einem royalistischen Elternhaus auf, begab sich unter der Restauration in offene liberale Opposition, war unter der Julimonarchie – je nach Ausrichtung der jeweiligen Ministerregierung – in stetem Wechsel entweder Befürworter oder Gegner des Regimes, bevor er 1848 seinen endgültigen Zustand als überzeugter Republikaner fand.[48] Man könnte sagen, dass sich in Hugo die politischen Polarisierungen der für das frühe 19. Jahrhundert so prägenden Dynamik der *deux France* exemplarisch niederschlugen. Eine Konstante gab es jedoch bis dahin in Hugos Biografie und sie sollte über das Jahr 1840 hinaus auch bestehen bleiben: Hugo war

48 Für diese biografisch-politische Entwicklung Hugos vgl. Gohin 1987.

zeitlebens Napoleonist – allerdings kein Bonapartist. Der Unterschied bestand darin, dass Hugo kein Anhänger eines konkreten politischen Programms war, wie es der spätere Kaiser Napoleon III. in Anlehnung an und Nachahmung seines heroischen Onkels für sich beanspruchte. Im Gegenteil, direkt nach dessen Staatsstreich am 2. Dezember 1851 ging Hugo in Opposition zu Bonapartes Neffen und musste sich daraufhin ins Exil auf die britischen Kanalinseln Jersey und Guernsey begeben. Napoleon I. erkannte er dagegen stets als eine Figur von besonderer historischer Bedeutung und schrieb ihm – wenn auch nicht vollkommen unkritisch – heroische Qualitäten zu.

Diese Verehrung trieb den 38-jährigen Schriftsteller am 15. Dezember 1840, einem besonders kalten Dienstag im Winter, ebenso wie Abertausende anderer Pariserinnen und Pariser auf die Straßen der Hauptstadt, wo er der letzten Etappe eines ganz besonderen und von Teilen der französischen Bevölkerung lange herbeigesehnten Ereignisses beiwohnen wollte: der Überführung der sterblichen Überreste Napoleon Bonapartes nach Frankreich und deren Beisetzung im Invalidendom.[49]

Auch wenn die realpolitische Bedeutung dieses Ereignisses äußerst gering war, so muss es kultur- und geistesgeschichtlich dennoch als ein Schlüsselmoment der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit der umstrittenen Figur Napoleons sowie einer damit zusammenhängenden abstrakteren Auseinandersetzung mit Konzepten des Heroischen im langen 19. Jahrhundert gesehen werden – und das nicht nur für Frankreich.

Napoleon war seit seiner Absetzung 1814/15 und noch stärker seit seinem Tod am 5. Mai 1821 ein Katalysator der politischen Polarisierung in den postrevolutionären Monarchien Europas. Seine Rückkehr aus dem ersten Exil und seine Herrschaft der hundert Tage von 1815 zerstörten das Bild, das die 1814 zurückgekehrten Bourbonen von sich propagierten. Ludwig XVIII. formulierte in seinen Selbstdarstellungen den Anspruch, als zutiefst national geprägter Herrscher auf den französischen Thron zurückzukehren, der die prärevolutionären monarchischen Traditionen mit den gemäßigten Errungenschaften von 1789 zu konsolidieren suchte.[50] Dem stellte sich Napoleon 1815 entgegen und

49 Für eine ausführliche Darstellung der Ereignisse der Rückführung von Napoleon Bonapartes Leichnam nach Paris im Jahr 1840 und der sie begleitenden Diskurse vgl. Marquart 2019.

50 Dieses Bild Ludwigs XVIII. wurde 1814 sowohl in Bild- als auch Textmedien propagiert. Zahlreiche Lithografien hoben zum Beispiel den Akt des Oktrois der *Charte constitutionelle* oder seine Verfassungstreue hervor, um ihn als modernen Monarchen darzustellen, der die Tradition der gemäßigten Revolution von 1789 zumindest anerkannte. Die prominenteste schriftliche Darstellung der Bourbonen

stilisierte sich hier erneut zu einem »héros des idées liberales«,[51] der sich den vereinten Kräften der antiliberalen europäischen Erbmonarchien entgegenstemmte. Seine Niederlage bei Waterloo wurde ihm in diesem Zusammenhang nicht nur von seinen Anhängern und Anhängerinnen heroisch als eine »défaite glorieuse« interpretiert.[52] Dies zeigt bereits, inwiefern der napoleonische Heldenmythos schon zu diesem Zeitpunkt umgedeutet worden war. Napoleon musste nicht mehr gewinnen, um als heroisch zu gelten, es reichte schon, dass er gegen übermächtige Widerstände in die Schlacht gezogen war. Der problematische und in der Öffentlichkeit äußerst repressive Umgang der Restaurationsmonarchie mit dem Tod Bonapartes 1821 befeuerte diesen neuen Heldenkult um den verstorbenen Kaiser vollends. Die Tatsache, dass die Bourbonen jegliche publizistische Auseinandersetzung mit und Erinnerung an Napoleon vollständig zu unterbinden suchten, verlagerte diese lediglich in die Illegalität und beförderte eine Instrumentalisierung des Helden als wirkmächtige Identifikationsfigur einer breiten antiroyalistischen Opposition.[53]

Umso weniger überraschend ist es, dass während der Barrikadenkämpfe in den drei Tagen der Julirevolution von 1830, welche die Zeit der Restauration in Frankreich beenden sollten, seitens der Aufständischen immer wieder die Rufe »Vive l'empereur!« und »Vive Napoléon!« zu vernehmen waren.[54] Der Held war zu diesem Zeitpunkt längst zu einer Chiffre für die Geschichte des anderen, ›wahren‹ Frankreichs in der Tradition von 1789 geworden – obwohl seine eigene Herrschaft damit tatsächlich sehr wenig zu tun gehabt hatte. Gerade aufgrund der heroischen Aufladung Napoleons gelang es in zeitgenössischen Diskursen aber, die politischen Komplexitäten und inhaltlichen Differenzen zwischen unterschiedlichen Oppositionsgruppen – zum Beispiel zwi-

als national geprägte Dynastie stellte das Pamphlet *De Buonaparte et des Bourbons* des royalistischen Schriftstellers und Politikers François-René de Chateaubriand dar (vgl. Chateaubriand 1814).

51 Der Begriff des »héros des idées libérales« war bereits seit 1799 in den Selbstinszenierungen und -stilisierungen Napoleons immer wieder präsent. Interessanterweise geht er auf seinen ehemaligen Privatsekretär Louis Antoine Fauvelet de Bourrienne zurück, der sich nach einem persönlichen Zerwürfnis rasch zu einem harschen Kritiker Bonapartes entwickelte. Für einen Überblick über Napoleons Selbstdarstellung als Held der liberalen Ideen vgl. Leonhard 2001.

52 Für eine ausführliche, kulturgeschichtliche Untersuchung der »défaite glorieuse« von Waterloo als heroisierendes Narrativ vgl. Largeaud 2006.

53 Vgl. Marquart 2019, 103-104.

54 Vgl. Petiteau 2006, 56.

schen gemäßigten Liberalen und radikalen Revolutionären – zumindest zeitweise zu überbrücken und diese Kräfte in ihrem antimonarchischen Streben zu vereinen.

Diese gesellschaftliche Integrationskraft der heroischen Figur versuchte sich die kurz nach den Revolutionstagen im Juli 1830 eingesetzte Monarchie unter dem Bürgerkönig Louis-Philippe zunutze zu machen, doch auch sie sollte sehr schnell an diesem Vorhaben scheitern. Unter dem Einfluss eines ersten liberalen Kabinetts kündigte der neue König noch 1830 einige großangelegte Projekte an, mit denen er sich den Helden Napoleon als erinnerungspolitische Figur anzueignen suchte. Dazu gehörte die Aufstellung einer neuen Napoleonstatue auf der Siegessäule auf der Place Vendôme 1833, nachdem die alte 1814 unter der Besatzung alliierter, vornehmlich russischer Truppen gestürzt worden war,[55] die Fertigstellung des noch unter Bonaparte begonnenen Arc de Triomphe 1836, kleinere Projekte wie die Herstellung eines neuen Frontispizes für das Pantheon 1837, auf dem Napoleon einen prominenten Platz einnahm,[56] sowie eben die Rückführung seiner Gebeine von St. Helena, dem Ort seines zweiten Exils, nach Paris – mit Abstand das wichtigste und folgenschwerste dieser Projekte.

Bei all diesen Gelegenheiten zeigte sich, dass sich die heroische Figur Napoleon aufgrund ihrer inhaltlichen Neujustierung überhaupt nicht mehr für monarchische Symbol- und Legitimationspolitik eignete. Denn selbst in solchen, vom König selbst angestoßenen Kontexten war sie als Identifikationsgestalt des politischen Protests ungleich wirkmächtiger, was sich zum Beispiel anhand von Protesten und Demonstrationen radikaler Oppositioneller zeigte, die bereits 1830 mit der Errichtung einer neuen, im Vergleich zur Restauration kaum veränderten Monarchie als Ergebnis der Julirevolution äußerst unzufrieden gewesen waren. Für Louis-Philippe wurde Napoleon bei diesen Ereignissen stets zu einer historischen Messlatte, an der er nur scheitern konnte, und das Regime sah sich stets mit dem Vorwurf konfrontiert, dass seine Inszenierungsstrategien der heroischen Qualität und Bedeutung Napoleons nicht gerecht würden.[57] Die Restaurationsmonarchie hatte

55 Für eine ausführlichere Darstellung der Geschichte der Vendôme-Säule vgl. Marquart 2019, 205-210.

56 Für eine ausführlichere Darstellung dieser anderen napoleonistischen Projekte der Julimonarchie vgl. Marquart 2019, 227-233.

57 Die Julimonarchie hatte schon ein sehr spezifisches Inszenierungsmuster für öffentliche Feierlichkeiten wie die hier angesprochenen entwickelt. Zentraler Bestandteil dieses Musters war stets die große Präsenz im Ablauf der Feierlichkeiten, da die Garde für Louis-Philippe ein zentrales Legitimationsinstrument seiner

wenigstens noch die Möglichkeit, Napoleon und das mit ihm verbundene Erbe vollends abzulehnen und zu versuchen, es zu unterdrücken. Die Julimonarchie, die sich schon bald nach ihrer Einführung weit von ihren liberalen Wurzeln entfernt hatte, sah sich dagegen schnell in einer anderen Dynamik gefangen. Sie war dazu gezwungen, die in der liberalen Euphorie der ersten Monate ihres Bestehens angekündigten napoleonistischen Heldenfeiern durchführen zu müssen, obwohl sie sich darüber bewusst war, dass die Erinnerung an den Helden Napoleon sie selbst in den Augen erheblicher Teile der Bevölkerung delegitimierte.

Die Rückführung der Gebeine Napoleons von 1840 ist dafür das beste Beispiel. Angestoßen wurde das Projekt Anfang 1840 durch eine kurzfristig liberalere Regierung unter Ministerpräsident Adolphe Thiers. Am 7. Juli desselben Jahres stach eine Expedition unter der Leitung des französischen Thronfolgers in See, um den Leichnam von der weit entfernten Insel St. Helena abzuholen. Kurz darauf kam es im Zuge der sogenannten Orientkrise zu diplomatischen Spannungen zwischen Frankreich und Großbritannien, die beinahe zu militärischen Auseinandersetzungen eskalierten, was in Paris zum Ende der liberalen Regierung und der Amtszeit Thiers' als Ministerpräsident führte.[58] Als sich am Morgen des 15. Dezember der pompöse Trauerzug mit den Gebeinen Napoleons von Courbevoie aus in Richtung des Invalidendoms in Bewegung setzte, war schon seit Monaten eine konservative, von François Guizot dominierte Regierung an der Macht, die sich nun widerwillig dazu gezwungen sah, diese Heldenfeier zu Ende zu bringen. Die geschilderte widersprüchliche Dynamik, in der sich die Julimonarchie in der Begegnung mit dem Erbe Napoleons gefangen sah, zeigte sich daher in potenzierter Form an diesem Ereignis. Die künstlerische Ausgestaltung der Hauptstadt wurde in der Presse und anderen publizistischen Diskursen als billig und unzulänglich kritisiert, man warf dem Bürgerkönig vor, dem endlich zurückgekehrten Helden ängstlich und feige zu begegnen und den Leichnam Napoleons sowohl im Zuge der Prozession als auch der anschließenden kurzen öffentlichen Aufbahrung im Invalidendom geradezu vor der französischen Bevöl-

Herrschaft war. Obwohl es im Lauf der 1830er Jahre zu teils starken Spannungen zwischen dem König und der Garde gekommen war (vgl. Marquart 2019, 276), so stand sie auch am 15. Dezember 1840 im Mittelpunkt der Inszenierung des Trauerzuges, während noch lebende, einfache Veteranen der napoleonischen Kriege offiziell kaum darin eingebunden waren. Diese Tatsache wurde der Monarchie in der oben beschriebenen Weise zur Last gelegt.

58 Für eine Darstellung der Orientkrise von 1840 aus französischer Perspektive und ihrer innenpolitischen Folgen für das orleanistische Frankreich vgl. Goujon 2012.

kerung verstecken zu wollen.[59] Das feierliche Ereignis wurde erneut als Zeichen der Schwäche des Monarchen ausgelegt, die sich wieder einmal – und dieses Mal in der direkten Begegnung mit dem heroischen Erbe Napoleons – bewiesen habe.

Dieser Wahrnehmung konnte sich auch Victor Hugo nicht erwehren, als er am 15. Dezember 1840 auf den Pariser Boulevards dem Trauerzug beiwohnte, zumindest schrieb er sie so in einem schriftlichen – freilich hochgradig literarisierten – Bericht über diesen Tag nieder, der erst sehr viel später aus der Durchsicht seines Nachlasses hervorgehen sollte.[60] Auch ihm erschienen die Feierlichkeiten gescheitert und dem Andenken an den Helden Napoleon nicht angemessen.

Hugo war allerdings nicht der einzige Literat von Rang und Namen, der an diesem Tag über die Boulevards von Paris flanierte, um die feierlichen Vorgänge zu beobachten. Auch Heinrich Heine wohnte den Ereignissen bei. Seit 1831 lebte der deutsche Schriftsteller im selbst gewählten Exil in der französischen Hauptstadt, da man ihn in seiner Heimat für einen Vertreter des Jungen Deutschlands hielt und fast im gesamten Deutschen Bund ein Publikationsverbot für seine Schriften galt. Deshalb verdingte er sich seit 1832 als Pariser Korrespondent der in Augsburg erschienenen *Allgemeinen Zeitung*. In dieser Funktion beobachtete er den Trauerzug, der am 15. Dezember 1840 durch die Hauptstadt zog, und verfasste ebenso wie Hugo einen Augenzeugenbericht, der 1854 – zwei Jahre vor seinem Tod – zusammen mit anderen Artikeln in der Sammelschrift *Lutezia* erschien.[61]

Kann Hugos Wahrnehmung des Ereignisses als exemplarisch für einen typisch französischen Blick auf die Figur des Helden Napoleon gelten, so repräsentiert Heines Auseinandersetzung mit der Rückführung von dessen Leiche die deutschen Diskurse um Bonaparte seit 1821.

Während Napoleon in französischen Debatten weit über seinen Tod hinaus noch aktuelle politische Bedeutung und Wirkmacht zugeschrieben wurde, war dies in den Staaten des Deutschen Bundes nicht der Fall. Ein gewichtiger Grund dafür war, dass die »linke« Opposition gegen die restaurativen Kräfte der Fürsten aus den nationalistischen Bestrebungen der Befreiungskriege hervorgegangen und damit antinapoleonisch geprägt war. Insofern eignete sich die heroische Figur Bonaparte anders als in Frankreich nicht als Identifikationsfigur der demokratisch und nationalistisch orientierten Oppositionen. Deshalb fand die prominenteste

59 Vgl. Marquart 2019, 305; 311.
60 Vgl. Hugo 1888.
61 Vgl. Heine 1988, 108-110.

Auseinandersetzung mit Napoleon nach seinem Tod im deutschen Raum vor allem künstlerisch statt. Das zeigte sich unmittelbar 1821. Einer der fruchtbarsten Impulse war zu diesem Zeitpunkt Alessandro Manzonis Ode auf den Tod Bonapartes, »Il cinque maggio«. Deutschsprachige Dichter versuchten sich in den folgenden Jahren an Übersetzungen und Bearbeitungen. Im Jahr 1823 legte Goethe eine der bedeutendsten Übersetzungen des Gedichts vor, die ebenso wie die italienische Vorlage als elegische Heldenfeier des Verstorbenen zu lesen ist. Stärker als Manzoni zeichnete Goethe allerdings das Bild der Insel St. Helena als Golgota, und damit das eines geradezu messianischen heroischen Martyriums im letzten Exil. Schon hier scheint das Narrativ von Napoleons Tod als einer Zeitenwende auf, das für die deutsche Auseinandersetzung mit ihm bis in die 1840er Jahre prägend sein sollte.[62]

Noch erkennbarer war dies bei dem österreichischen Schriftsteller Franz Grillparzer – eigentlich ein loyaler Anhänger des österreichischen Kaisers und ein strikter Gegner Napoleons zu dessen Lebzeiten –, der in seiner schon 1821 verfassten Bearbeitung von Manzonis Vorlage den verstorbenen Helden als Repräsentanten eines vergangenen Heldenzeitalters darstellte, welcher der eigenen bürgerlichen Gegenwart den Spiegel vorhielt: »Zum mindsten wardst du strahlend hingestellt, / Zu kleiden unsrer Nacktheit ekle Blöße, / Zu zeigen, daß noch Ganzheit, Hoheit, Größe / Gedenkbar sei in unsrer Stückelwelt, / Die sonst wohl selbst im eignen Nichts zerflösse […].«[63] Im letzten Vers seines Gedichtes fasste er dieses Bild Napoleons noch einmal prägnant zusammen: »Er war zu groß, weil seine Zeit zu klein!«[64]

Diese Wahrnehmung der Figur Napoleons in Deutschland (und Österreich) muss einerseits als deutlicher Wandel im Vergleich zum deutschen Napoleonbild der Befreiungskriege gesehen werden, die von starken antinapoleonischen und antifranzösischen Ressentiments sowie ultranationalistischen Gesinnungen geprägt waren, wie sie zum Beispiel an prominenter Stelle in der Kriegslyrik von Friedrich Rückert oder Theodor Körner zum Ausdruck kamen. Andererseits muss die semantische Einheitlichkeit solcher Gesinnungen sowie von Konzepten von Nation, Volk und Vaterlandsliebe, welche den Befreiungskriegen als scheinbare Initialzündung eines nationalen Empfindens in Deutschland

62 Mit der literarischen Auseinandersetzung in Deutschland mit Napoleon anlässlich seines Todes und speziell seiner Deutung als Epochenwende hat sich Barbara Beßlich umfassend auseinandergesetzt (vgl. Beßlich 2007).

63 Grillparzer 2007, 141.

64 Grillparzer 2007, 141.

zugrunde lagen, angesichts aktuellerer Forschungsergebnisse infrage gestellt werden – was wiederum das Ausmaß des Wandels im Napoleonbild relativiert.[65]

Und auch Heines Ausführungen zum 15. Dezember 1840 spiegelten die Wahrnehmung des Helden Napoleon als Repräsentant vergangener Größe wider. Die Feierlichkeiten erschienen ihm geradezu als Fata Morgana einer vergangenen heroischen Ära, die hier noch einmal kurz aufleuchtete, um ein äußerst ernüchterndes Licht auf die eigene Gegenwart zu werfen: »Hier brach die Sonne plötzlich aus dem trüben Gewölk und küßte zum letztenmal ihren Liebling […] und wie mit sanftem Mitleid bestrahlte sie die armen, spärlichen Überreste jener Legionen, die einst im Sturmschritt die Welt erobert und jetzt, mit verschollenen Uniformen, matten Gliedern und veralteten Manieren, hinter dem Leichenwagen als Leidtragende einherschwankten.« Für alle anderen als die greisen Veteranen der großen Armee sei »[d]ieser Napoleon Bonaparte, den man begraben sah, […] schon längst dahingeschwunden in das Reich der Sage, zu den Schatten Alexanders von Mazedonien und Karls des Großen […].«[66] Abschließend kam Heine zu einem vernichtenden Urteil über die eigene Zeit, in dem sich der epigonale deutsche Blick auf die heroische Figur Napoleon zeigte und in dem er sehr deutlich die Polarisierung einer heroischen Vergangenheit im Verhältnis zu einer unheroischen Gegenwart befeuerte: »Der Kaiser ist tot. Mit ihm starb der letzte Held nach altem Geschmack, und die neue Philisterwelt atmet auf, wie erlöst von einem glänzenden Alp. Über seinem Grabe erhebt sich eine industrielle Bürgerzeit, die ganz andre Heroen bewundert, etwa den tugendhaften Lafayette oder James Watt, den Baumwollespinner.«[67]

Der dritte und jüngste prominente Literat, der nicht nur während der Feierlichkeiten am 15. Dezember 1840 anwesend war, sondern sich später auch publizistisch damit auseinandersetzte, war der 1811 geborene britische Schriftsteller William Makepeace Thackeray. Im Lauf der 1830er Jahre hatte er immer wieder in Paris gelebt, studiert und gearbeitet. Im Jahr 1840 schrieb er bereits für Zeitungen und Zeitschriften wie die *Times*, den *Morning Chronicle* und *Fraser's Magazine* und kurz zuvor war mit dem Roman *Catherine* sein erster großer literarischer

65 Zu nennen sind hier beispielsweise die Arbeiten Ute Planerts (Planert 2009; 2001) zu den Befreiungskriegen.

66 Heine 1988, 110.

67 Heine 1988, 110.

Erfolg erschienen.[68] Bereits 1841 veröffentlichte er mit *The Second Funeral of Napoleon* einen satirischen Bericht über die Rückführung der Gebeine Napoleons, in dem er die Augenzeugenschaft an den Ereignissen seinem Pseudonym Michael Angelo Titmarsh, einem Prototyp des snobistischen britischen Gentlemans, in den Mund legte.[69]

Im Gegensatz zu Hugo und Heine beschäftigte sich Thackeray jedoch nicht mit der politischen oder historischen Bedeutung Napoleons, sondern machte sich über das übertriebene Pathos der Feierlichkeiten lustig. Thackeray kontrastierte also nicht nur wie Heine eine unheroische Gegenwart mit einer heroischen Vergangenheit, sondern zweifelte grundsätzlich die Gültigkeit einer heroischen Weltsicht – zumindest im französischen Sinne – an.

Thackerays Bild von Napoleon entsprach am ehesten einer Polarisierung nationaler Heldenkonzepte. Als am 14. September 1852 der Herzog von Wellington (der Feldherr, dem man aufgrund seiner Rolle bei der Schlacht von Waterloo die entscheidende Verantwortung für den endgültigen Sieg über den ehemaligen Kaiser der Franzosen zuschrieb) im Alter von 83 Jahren das Zeitliche segnete, starb nicht nur eine Heldenfigur, deren heroische Wertigkeit allein aus ihrer Begegnung mit dem Helden Napoleon resultierte, sondern auch eine, die in fast jeder Hinsicht das absolute Gegenteil Bonapartes symbolisierte. Während Letzterer im 19. Jahrhundert – selbst bei seinen Gegnerinnen und Gegnern – geradezu als Prototyp des transgressiven Tathelden galt, verkörperte der Herzog ein vermeintlich typisch britisches Gegenmodell, das dem Charisma des ungestümen Napoleon die Prinzipien des Patriotismus, der getreuen Pflichterfüllung und unermüdlichen heroischen Arbeit gegenüberstellte und sich nach vollbrachter Heldentat wieder in die Reihen der gewöhnlichen Gentlemen eingliederte. Wellington verkörperte in den Augen aller, die ihn verehrten, einen Helden, der eben nicht von Geburt an heroisch gewesen war, sondern sich durch Fleiß und Tugend dazu gemacht hatte.

Anlässlich des monumentalen Staatsbegräbnisses, das dem Herzog zuteilwurde, blieben die britischen Vergleiche mit dem 15. Dezember 1840 wie zu erwarten nicht aus. Wellingtons Begräbnis wurde zu einem eigenen *retour des cendres* (wie die Rückführung der Gebeine

68 Für die Biografie Thackerays im Allgemeinen und seine Verortung um das Jahr 1840 vgl. Fisher 2007.

69 Vgl. Thackeray 1841.

Napoleons nach Paris zeitgenössisch genannt wurde) stilisiert, nur eben einem besseren.[70]

Thackerays satirische Auseinandersetzung mit der zweiten Beisetzung Napoleons zwölf Jahre zuvor kann im Zusammenhang mit dieser Polarisierung französischer und britischer Heldenmodelle gelesen werden. Denn seine Ironisierung des französischen Heldenpathos implizierte letztendlich die Existenz eines britischen Verständnisses des Heroischen, das dieses Pathos in seinen Augen nicht benötigte.

Wenngleich also die konkrete, greifbare politische und historische Bedeutung der Feierlichkeiten des 15. Dezember 1840 vergleichsweise gering war, so zeigte sich daran doch wie kaum an einem anderen Moment die große polarisierende Wirkung, die noch zwanzig Jahre nach Bonapartes Tod von der Heldenfigur Napoleon ausging. An und mit ihm verhandelten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen die politischen Gräben und Fliehkräfte ihrer Gesellschaften, fundamentale Geschichtsbilder, die der historischen Einordnung der eigenen Gegenwart dienten, und sogar vermeintlich prägende und bedeutsame Konzepte nationaler Identität. Im weiteren Verlauf des langen 19. Jahrhunderts sollte sich daran nicht viel ändern.

70 Für eine ausführliche Darstellung der Ereignisse um Wellingtons Staatsbegräbnis vgl. Marquart 2019, 431-448. Für das Verhältnis der Figuren Wellington und Napoleon im Lauf des 19. Jahrhunderts ist außerdem Iain Pears' äußerst gewinnbringender Aufsatz zu nennen (vgl. Pears 1992).

Dorna Safaian

»Death stare«: Greta Thunberg vs. Donald Trump

Am 23. September 2019 begegneten sich Donald Trump, der 45. Präsident der Vereinigten Staaten, und Greta Thunberg, Mitbegründerin der Klimabewegung Fridays for Future (FFF), im Gebäude der Vereinten Nationen. Streng genommen befanden sie sich nur für die Dauer einer Presseerklärung Trumps im selben Korridor. Es gab weder Blickkontakt zwischen den beiden noch andere Interaktionen, Trump ging wortlos an Thunberg vorbei. Dennoch ging die auf den ersten Blick unspektakuläre, nur wenige Sekunden dauernde Videoaufnahme dieser Szene viral und befeuerte die Heroisierung der Klimaaktivistin.[71] In den sozialen Netzwerken und in Teilen der Presse wurde sie zum Symbol für die Polarität der beiden Figuren stilisiert, zum dramatischen Höhepunkt zweier KontrahentInnen – weil die Öffentlichkeit in Thunbergs Blick ihre Verachtung für Donald Trump zu erkennen glaubte.

Hintergrund der Begegnung war, dass die Klimaaktivistin nach New York gereist war, um im Rahmen des UN-Klimagipfels eine Rede vor der Generalversammlung zu halten, die Trump allerdings nicht hörte. Er besuchte die vom Weißen Haus organisierte Konferenz »Protect Religious Freedom«, die parallel im selben Gebäude stattfand.[72] Wie in dem besagten Video zu sehen ist, betrat der US-Präsident mit seiner Delegation nach Greta Thunberg den Flur der Vereinten Nationen. Dementsprechend richtet sich die Kamera zunächst auf Thunberg, die die ankommende Gruppe zu registrieren scheint und mit ihren Blicken den Flur absucht, und schwenkt dann auf Trump, als dieser vor die versammelte Presse tritt. Man sieht, wie sich Thunbergs Gesichtsausdruck, die einige Meter hinter ihm steht, kurz verändert, als sie Trump und

71 Vgl. Rosen 2019; das öffentliche Bild von Greta Thunberg – und damit auch ihr Status als Heldin – wandelte sich nach dem Überfall der palästinensischen Terrororganisation Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 sowohl in der medialen Öffentlichkeit als auch in Teilen ihrer Anhängerschaft. Thunberg postete nach dem Massaker an Zivilist:innen palästinasolidarische Beiträge in den Profilen ihrer sozialen Netzwerke. Erst nach öffentlicher Kritik verurteilte sie den Angriff der Hamas. Die deutsche Sektion von FFF distanzierte sich wegen ihrer Haltung zum Nahostkonflikt von Greta Thunberg und einigen internationalen Kooperationen der Klimabewegung (vgl. das Gespräch mit der Klimaaktivistin Luisa Neubauer: Beyer und Schaible 2023).

72 UN 2019.

seine Delegation erkennt: in den Augen vieler Beobachter:innen in den sozialen Netzwerken der zentrale Moment, der Thunbergs authentische Emotionen für den US-Präsidenten offenbart. Genauer gesagt, meinten sie, in Thunbergs Mimik einen verächtlichen, wütenden Blick, gar einen »death stare«[73] zu erkennen, den sie als Meme und GIF[74] auf Portalen wie Reddit, Instagram und Twitter (heute X) zirkulieren ließen und unter Rückgriff auf dramatische Ereignisse theatralisierten. In einem auf Twitter geteilten Meme zum Beispiel wurde Thunberg in Anlehnung an das erdgeschichtliche Ereignis des Dinosauriersterbens als zerstörerischer »Asteroid« und Trump als Vertreter der »Dinosaurs« markiert (Abb. 9). Andere Nutzer:innen fühlten sich durch die kurze Sequenz des GIFs inspiriert. Mit Aussagen wie »Greta Thunberg's glare at Donald Trump is giving me the energy to get through this Monday«[75] oder »This Greta Thunberg stare down is life goals«[76] beschrieben Unterstützer:innen den »hard stare«[77] als ermutigende und nachahmenswerte Tat. Doch nicht nur sie zeichneten das Bild eines strafenden, wütenden Blicks, auch der *Guardian* diagnostizierte einen »steely look«[78] und das Magazin der Süddeutschen Zeitung *jetzt* schrieb: »Wenn Blicke töten könnten, müssten sich die USA nun einen neuen Präsidenten suchen. Denn wütender kann ein Blick nicht sein als der, den Greta Thunberg Donald Trump zugeworfen hat.«[79] Auch Jody Rosen von der *New York Times*, die die Szene und ihre Rezeption differenzierter betrachtete, meinte eine Intention in Thunbergs Blick zu erkennen. »That withering ›death stare‹ was directed at Trump«, schrieb sie und fügte vor dem Hintergrund, dass Thunberg alle Erwachsenen in der Verantwortung für das Klima sieht, hinzu »— but was it directed *only* at Trump?«[80]

Es mag einerseits verwundern, welche Eindeutigkeit der Mimik und Körperhaltung Greta Thunbergs zugeschrieben wurde. Schließlich ließe die Offenheit des körperlichen Ausdrucks auch andere Deutungen zu, etwa eine situativ irritierte oder ungeduldig-abwartende Haltung; gestisch und mimisch eindeutig ist sie jedenfalls nicht. Betrachtet man die Szene jedoch vor dem Hintergrund der öffentlichen Rolle von Greta Thunberg in den Jahren 2018 und 2019, so erscheint die polarisierende

73 TheGodPod (@thegoodgodabove) 2019.
74 Als GIF (»Graphics Interchange Format«) werden kurze Animationen bezeichnet.
75 Stryker (@sbstryker) 2019.
76 Vanderpool (@girlsreallyrule) 2019.
77 Milano (@DanMilanoHere) 2019.
78 Milman 2019.
79 jetzt 2019.
80 A.a.O. Rosen 2019.

Darstellung dieser Szene auf dem UN-Korridor als charakteristisch für ihre mediale Heroisierung. Denn Held:innen erscheinen häufig in antagonistischen Konstellationen bzw. werden in solche eingeschrieben. Gerade die heroischen Konturen von Figuren, die wie Thunberg als Retter:innen bzw. Wegweiser:innen aus einer Krise wahrgenommen werden, treten in Abgrenzung zu einer Gegenfigur umso deutlicher hervor. Diese Figur war auf dem Höhepunkt der Heroisierung Thunbergs Donald Trump. Für den US-Präsidenten, dessen Anhängerschaft Thunberg in den sozialen Netzwerken mitunter angriff und dämonisierte, trifft das umgekehrt zwar ebenfalls zu, allerdings in einem eingeschränkten Maße; als Amtsträger und Strongmanfigur polarisiert er auch in anderen politischen Feldern.

Abb. 9 Meme-Interpretation von Thunbergs angeblichem »death stare«.

Ein Jahr vor Greta Thunbergs Klimastreik im Jahr 2017 hatte Donald Trump als US-Präsident den Ausstieg aus dem Pariser Klimaabkommen angekündigt, das die Vorgängerregierung unter Barack Obama mit dem Ziel unterzeichnet hatte, den globalen Temperaturanstieg auf möglichst 1,5 Grad Celsius zu begrenzen. Der menschengemachte Klimawandel war seit 2007 durch die Berichte des IPCC (sogenannter Weltklimarat) und Veranstaltungen wie den UN-Klimagipfel und die UN-Klimakonferenzen zunehmend in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt.[81] Nach dem Scheitern früherer Versuche, sich auf konkrete Klimamaßnahmen zu einigen, konnte auf der Klimakonferenz in Paris im Jahr 2015 ein Beschluss gefasst werden, zu dem der damalige US-Präsident Obama sagte: »Now, just as I believe the Paris Agreement will ultimately prove to be a turning point for our planet, I believe that history will judge today's efforts as pivotal.«[82] Angesichts des Durchbruchs, als den nicht nur Obama das Pariser Klimaabkommen deutete, löste die politische Kehrtwende der größten Volkswirtschaft der Welt unter der neuen Regierung in der internationalen Presse Besorgnis aus und rückte das Thema Klimawandel als Gegenstand populistischer Agenda

81 Vgl. Garrelts u.a. 2013, 15.
82 Somander 2016.

in den Blick. Denn Trump begründete den Ausstieg nicht nur mit seiner »America-First«-Linie, sondern – populismustypisch – auch mit einer elitenkritischen Kurskorrektur der Politik eines Washingtoner Machtzirkels, der den USA nicht wohlgesinnt sei: »The Paris Climate Accord is simply the latest example of Washington entering into an agreement that disadvantages the United States to the exclusive benefit of other countries.«[83] Als Thunberg im August 2018 mit ihren Protesten begann, setzte sie sich entschieden von dieser durch Trump verkörperten Gefahr für die Klimapolitik ab. Nicht nur inhaltlich, sondern auch als Figur, als Frau, als Kind und in ihrer verletzlichen Selbst- und Fremdinszenierung stellte sie einen Kontrast zu ihm dar: Hier die kindlich zerbrechliche Heldin, die auf großspurige und rebellische Gesten verzichtet, dort der erratische Businessman-now-President mit einer Geschichte rhetorischer Grenzüberschreitungen.[84] In dem Maße, in dem Trump von einem Teil der Weltöffentlichkeit als disruptiv wahrgenommen wurde, erschien Greta Thunberg nun als Gegenpol zur Bedrohung des Klimas durch den Aufstieg des globalen Autoritarismus und avancierte zur Heldin. In den Jahren 2018 und 2019 wurde die Aktivistin von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens mit Propheten verglichen[85] und in Magazinen als »Greta the Great«[86] und als »icon of a generation«[87] gefeiert, die als Kind den Mächtigen der Welt den Spiegel vorgehalten habe. Die polare Konstellation, die sie in der medialen Wahrnehmung zu ihrer zentralen Gegenfigur Donald Trump bildete, wurde auch durch explizite Bezugnahmen der beiden aufeinander befeuert. Auf einen Clip ihrer Rede vor den Vereinten Nationen, in der sie den Erwachsenen und Mächtigen ihre berühmt gewordene rhetorische Frage »How dare you?« stellte, twitterte er: »She seems like a very happy young girl looking forward to a bright and wonderful future. So nice to see!«[88] Nachdem Greta Thunberg vom *Time Magazine* zur »Person of the Year« 2019 ernannt worden war, erklärte Trump auf der Plattform Twitter in Anspielung auf Greta Thunbergs emotionale Ansprache bei der UN Climate Conference: »So ridiculous. Greta must work on her Anger Management problem, then go to a good old fashioned movie with a

83 Trump White House 2017.
84 Vgl. Safaian 2022.
85 Vgl. Domradio.de 2019.
86 Pattinson 2021.
87 Alter 2019.
88 Trump 2019a.

friend! Chill Greta, Chill!«[89] Thunberg reagierte mit einer Inversion und übernahm Trumps Aussage als Profilbeschreibung für ihr Twitterprofil, das dann lautete: »A teenager working on her anger management problem. Currently chilling and watching a good old-fashioned movie with a friend.«[90] Solche wechselseitigen Bezugnahmen, die nicht im Stil einer sachpolitischen Auseinandersetzung, sondern einer persönlichen Fehde geführt wurden, trugen dazu bei, die Polarisierung der beiden Personen zu verfestigen, ihre medialen Konturen zu schärfen, die affektive Bindung ihrer Anhänger:innen zu verstärken und die politische Auseinandersetzung zu dramatisieren, ja sogar unterhaltsam zu machen.

Die Emotionalität, die der eingangs dargestellten Szene im Korridor der Vereinten Nationen zugeschrieben wird, ist im Kontext dieser medialen Polarisierungsprozesse zu sehen. Der »death stare« ist kein politisches Statement, sondern wird als Ausdruck einer persönlichen Abneigung verstanden, die sich affektiv äußert, also ein Beziehungsgeschehen zweier Körper zueinander beschreibt. Er impliziert auch, dass – wie die Bilder der Szene zeigen – keine Kommunikation zwischen den beiden KontrahentInnen stattfindet: Die Fronten sind verhärtet, es herrscht Sprachlosigkeit. Thunberg, so suggeriert diese Zuschreibung, wehrt sich mit ihrer moralisch legitimierten affektiven Aufladung gegen einen Gegner, der nicht nur ein politischer, sondern auch ein persönlicher ist. Ein User brachte die aus diesem Cage-Fight-Szenario resultierende affektive Lagerbildung auf den Punkt, indem er dazu aufforderte, von Trump auf seine Anhänger:innen zu schließen: »Dear Humans, This is EXACTLY how I want you to look at every Trump supporter every time one crosses thy path. GIVE THEM THE THUNBERG DEATH STARE [Totenkopf-Emoji]«,[91] schrieb er über die Videosequenz. Dieses Freund-Feind-Schema wird auf visueller Ebene durch den Rückgriff auf Präfigurationen verstärkt, ein für Heroisierungsprozesse typisches Spiel mit historischen Erzählmustern. In Anlehnung an die biblische Erzählung vom Kampf des körperlich unterlegenen David gegen den Riesen Goliath nimmt Thunberg sowohl in den Memes als auch in den Pressefotos weniger Raum im Bildfeld ein, wirkt im Vergleich zu Trump klein und zerbrechlich, ist aber die wachere, aggressivere und dominantere Figur. Trump ist in den Fotografien abgewandt, er scheint sich der unmittelbaren Nähe seiner Gegenspielerin nicht bewusst zu sein. Das David-Goliath-Schema bedient auch ein Instagram-Post, der

89 Trump 2019b.
90 Reuters Staff 2020.
91 A.a. O. TheGodPod.

Abb. 10 Thunberg als Kind in dem Märchen »Des Kaisers neue Kleider«, Illustration © Albert Pinilla.

ebenfalls im Zusammenhang mit dem UN-Klimagipfel entstand und die Polarität zwischen Trump und Thunberg mit einem Rückgriff auf Hans Christian Andersens Märchen »Des Kaisers neue Kleider« beschreibt (Abb. 10). Die Rolle des Kaisers, dem von Betrügern neue Kleider versprochen wurden, die nur für Dumme unsichtbar seien, nimmt Trump ein. Greta Thunberg wird hingegen in die Figur des Kindes eingeschrieben, das diese Farce im Gegensatz zu allen anderen mit den Worten entlarvt: »He has no clothes!« Der Stolz und die Arroganz des Kaisers werden aber dadurch nicht gebrochen. Indem – wie in der biblischen Geschichte von David und Goliath – moralische Positionen und Sympathien klar verteilt und Gut und Böse scharf konturiert werden, wird eine wesentliche Funktion polarisierender Heldengeschichten erfüllt: dem Publikum klare Orientierungsangebote zu machen und komplexe Zusammenhänge wie den Klimawandel zu vereinfachen. Neben der Personifizierung moralischer Werte in einem binären Arrangement weist das Posting weitere polarisierende Elemente auf, die für Greta

Thunbergs Rhetorik in den ersten Jahren ihres Aktivismus charakteristisch waren. Denn in ihrer Figur werden nicht nur unschuldige Wahrheit und arglistige Täuschung einander gegenübergestellt, sondern auch ein Kind einem Erwachsenen und schließlich eine Person ohne die Wirkmacht eines Amtes einer mächtigen Person. Was sich hier zeigt, ist ein Generationenkonflikt und eine politische Asymmetrie, die Greta Thunberg in ihren Reden anprangerte, als sie selbst noch minderjährig war. So klagte sie zum Beispiel 2019 in London aus der Position der »children« an: »We children are doing this to wake the adults up. We children are doing this for you to put your differences aside and start acting as you would in a crisis. We children are doing this because we want our hopes and dreams back.«[92] Thunberg kritisierte die Abhängigkeit ihrer Generation von »den Erwachsenen«, die sie als homogene Gemeinschaft von Verantwortlichen und potenziell Handlungsfähigen adressierte– ein weiteres polares Motiv und ein roter Faden in den ersten Jahren ihres Aktivismus.

Posts wie »Trumps neue Kleider« und das Medienereignis »death stare« sind Bausteine in der Heroisierung Greta Thunbergs. Die Erzählung von der Schülerin, die mit ihrer moralischen und affektiven Kraft gegen den »mächtigsten Mann der Welt« kämpft, schürt affektive Bindungen, verstärkt den Vorbildcharakter der Figur und die polare Dynamik des Klimadiskurses. Schuld- und Verantwortungszuschreibungen werden ohne Nuancen und Zwischentöne binär vereindeutigt und die komplexe Herausforderung des Klimawandels wird auf den Kampf öffentlicher Figuren reduziert. Polarisierende Narrative wirken so vereinfachend und entlasten das Publikum von Unentschiedenheit und Gefühlen der Ambivalenz.

92 Thunberg 2019, 66.

Vertiefungen:

Medien- und regionalwissenschaftliche Perspektiven

Dorna Safaian

9 Körper – Bild – Macht: Donald Trump als Held

»I feel better than I did 20 years ago«,[1] twitterte Donald. J. Trump, 45. Präsident der Vereinigten Staaten, am 5. Oktober 2020, um seine Entlassung aus dem Walter-Reed-Militärkrankenhaus anzukündigen. Trump war am 2. Oktober, mitten im Präsidentschaftswahlkampf, während der Covid-19-Pandemie an dem Virus erkrankt und ins Krankenhaus eingeliefert worden – auf Anraten der Ärzte, nicht auf eigenen Wunsch, wie er zunächst betonte. Seine Krankheit heizte Spekulationen an: über seinen Krankheitsverlauf, seinen möglichen Tod, über die Funktionsfähigkeit der Regierung, über Infizierte in seinem Stab. Um die Diskussion über seine Krankheit zu steuern, richtete er täglich Videobotschaften an die Öffentlichkeit, in denen er sich der Nation als robuster, arbeitsfähiger Körper präsentierte, seine Krankheit als Konfrontation mit einem Gegner umdeutete und seine Entlassung aus dem Krankenhaus filmisch als heroische Rückkehr aus einer Schlacht inszenierte. Einen Tag später wandte er sich in einer Videobotschaft an die Nation. Mit gebräuntem Teint und unter freiem Himmel (Abb. 11) eröffnete Trump sein Statement mit den Worten: »Hi, perhaps you recognize me, it's your favourite president.«[2] Was zunächst wie ein Witz klingt, hat einen tieferen Sinn. Trump hat die Autorität seines Herrscherkörpers behauptet, indem er,

Abb. 11 Videoansprache von Präsident Donald Trump am 7. Oktober 2020.

1 Trump (@realDonaldTrump) 2020a.
2 Trump (@realDonaldTrump) 2020b.

wie Juliane Vogel erkannte, deutlich machte: Die Krankheit hat diesen Körper nicht entstellt.[3] Trumps politischer Körper ist unversehrt, also wiedererkennbar, aus dem Kampf mit dem Virus zurückgekehrt. Der Präsident, so erfahren wir weiter, habe seinen Körper mutig eingesetzt, um aus dem Kampf gegen das Virus mit einer Rettung für die Nation zurückzukehren, nämlich mit dem Medikament »Regeneron«. Seine Krankheit war also keine dunkle Episode, im Gegenteil: »I think this was a blessing from God that I caught it. This was a blessing in disguise. I caught it. I heard about this drug [Regeneron]. I said: Let me take it! It was my suggestion. And I said – let me take it. And it was incredible the way it worked.«[4] Nachdem Trump durch den Einsatz seines Köpers als Versuchsobjekt zur Entdeckung dieses umfassenden Heilmittels beigetragen habe, verspricht er nun, der Nation diese Gabe zu schenken: »I want to get for you, what I got. And I'm going to make it free, you're not going to pay for it.«[5] Donald Trump inszeniert sich hier als der Held, der »mit der Krankheit gekämpft hat wie mit einem Drachen und im Anschluss alle an seinem Triumph teilnehmen lässt«.[6]

Mit solchen Medienauftritten gelang es Donald Trump, die prekäre Situation seiner eigenen Coronaerkrankung geschickt zu nutzen. Eine Episode, die die Schwächen seines Körpers hätte sichtbar machen, ihn in eine passive Rolle drängen und seine männliche Autorität beschädigen können, verwandelte er in eine heroische Bewährung. Trump wurde für seine Anhänger:innen zur Verkörperung amerikanischer Resilienz, zum Retter in der Krise und zur personalen Metonymie der »great nation«, kurzum: Er stabilisierte sich für seine Anhängerschaft als heroische Autorität. Denn dieser Status setzt Anerkennung und Legitimation voraus[7] und muss beglaubigt werden – etwa durch Taten, die von Handlungsmacht und Außergewöhnlichkeit zeugen, zwei zentralen heroischen Eigenschaften. Doch die Tat allein reicht – gerade im Kontext der politischen Medienöffentlichkeit – noch nicht aus; heroische Autorität muss in Bild und Text kommuniziert werden, um Bewunderung hervorzurufen und das asymmetrische Machtverhältnis von Autorität und Gefolgschaft zu begründen bzw. zu festigen.[8] Die Coronaepisode des US-Präsidenten steht in dieser Hinsicht exemplarisch

3 Vgl. Vogel 2020.
4 Trump (@realDonaldTrump) 2020b.
5 Trump (@realDonaldTrump) 2020b.
6 Vogel 2020.
7 Kojève 2020, 19.
8 Zum Verhältnis von Bewunderung und sozialer Hierarchie siehe Zink 2019.

für eine heroische Strategie zur Aufrechterhaltung und Belebung des politischen Autoritätsstatus. Der Umgang mit der eigenen Krankheit wirkt dabei wie ein Brennglas, unter dem die Rolle des Körpers in heroischen Inszenierungen der Politik hervortritt. Der Einsatz des eigenen Körpers in einer riskanten Aktion (»I said: Let me take it!«), die Demonstration nationaler Stärke in der Krise durch die Visualisierung des Herrscherkörpers, die Inszenierung einer triumphalen Rückkehr aus dem Krankenhaus wie aus einem Kriegseinsatz – dies sind einige Beispiele für heroische Darstellungsformen und narrative Elemente von Trumps »Heldenreise«, als die er seine Coronakrankheit präsentierte.

Eine Politik, die die – häufig männliche – Physis des Herrschers heroisch auflädt und sie als kräftig und gesund inszeniert, ist nicht nur im zeitgenössischen Rechtspopulismus zu finden. Es gibt sie auch in Autokratien und anderen autoritären Systemen, in denen personale Autorität über dem Prinzip der Institutionalisierung steht und die Quelle der Macht nicht von einem Amt, sondern einer Person ausgeht. Um den heroischen Status einer Figur in der Ordnung der politischen »Sichtbarkeitsrelationen«[9] zu etablieren und aufrechtzuerhalten, bedarf es Inszenierungen, die sich verschiedener Darstellungsmodi und -traditionen bedienen. Anhand von Beispielen aus der Endphase der Amtszeit Donald Trumps werden in diesem Beitrag einige ihrer zeitgenössischen populistischen Repräsentationen vorgestellt: Die Inszenierung eines Herrschers als fiktiver Superkörper und als Triumphalkörper sind Erscheinungsformen, die heroische Personalisierungen erzählbar, tradierbar, anschlussfähig an nationale Narrative – und für das Publikum aneignungsfähig machen. Heroisierungen sind dynamische Prozesse, kein Top-Down-Geschehen. Die Anhänger:innen von Führungsfiguren konstruieren ihre Held:innen mit, sie kreieren sie in Memes, GIFs und Videoclips, sie verbreiten ihr Bild in sozialen Medien, sie ikonisieren sie in Merchandising und Fan-Art. So wird Heroisierung in ein Subjektivierungsgeschehen eingebunden, in dem »ein Individuum durch seine Teilnahme an sozialen Praktiken den Status eines intelligiblen, als ›mitspielfähig‹ anerkannten Subjekts«[10] erlangt. Durch mediale Aneignung, d.h. durch die Art und Weise, wie Subjekte Medieninhalte deuten und verarbeiten,[11] werden Heroisierungen in die individuelle Lebenswelt und Selbstbildung integriert. In manchen Fällen, wie im Fall des Gewalt- und Medienereignisses »January 6« 2021, als Trump-

9 Macho 2011, 213.
10 Alkemeyer 2013, 34.
11 Vgl. Schurzmann-Leder 2021, 35.

Anhänger:innen das US-Kapitol angriffen, kann dies in eine Selbstheroisierung münden. Mithilfe ihrer Smartphones inszenierten sich viele der Angreifer:innen als heroische Subjekte, die den physischen Widerstand mit dem politischen Establishment aufgenommen hätten. Wie in diesem Beitrag dargelegt wird, ermöglichten es ihnen die Öffentlichkeit und der hohe Interaktionsgrad der sozialen Netzwerke, diese Selbstbilder in die eigene *Bubble* zu kommunizieren und Heroisierungsprozesse von außen anzustoßen. Auch diese Protestselfies und -videos der »January-6«-Akteur:innen zeigen, dass die mediale Inszenierung des Körpers ein zentrales Moment von Heroisierungsprozessen ist.

Inszenierung politischer Körper

Politik ist eine Frage der Inszenierung. Ob es sich um Instagram-Videos, Fotografien, Fernsehauftritte oder Straßenproteste handelt – politisches Handeln ist ästhetisch arrangiert. Es ist auf »sinnliche Ausdrucksformen«[12] angewiesen, die »performativ auf die Konstruktion politischer Wirklichkeit«[13] einwirken. Diese Visibilität des Politischen hat zwei Seiten: Bilder, Rituale und Symbole machen politische Macht sichtbar und zugleich andere Aspekte des Politischen unsichtbar. Dieses Spannungsverhältnis bestimmt den Charakter politischer Inszenierungen. Als »Visualisierungen und Invisibilisierungen von Macht«[14] sind sie somit ein strategisches Instrument politischen Handelns. Dies kommt gerade in modernen Staaten zum Tragen, weil Sichtbarkeit hier nicht zeremoniell, sondern »repräsentativ und demonstrativ«[15] angelegt ist. Der »Anspruch der Moderne, Politik sei Öffentlichkeit, verlangt notwendigerweise eine Schau- und Zeigelust«,[16] die durch die Reproduktionsmedien und die Nutzung digitaler Medien noch verstärkt wird. Eine figurativ-personale Ästhetik befriedigt dieses Bedürfnis freilich nicht immer. Auch Fahnen, Gebäude und abstrakte Symbole können Ausdrucksformen einer politischen Ästhetik sein. Dort aber, wo politische Inszenierungen heroisch akzentuiert werden, steht zumeist der menschliche Körper im Mittelpunkt.

Der Körper ist seit der Antike eine Denkfigur der politischen Theorie.

12 Vorländer 2003, 1.
13 Diehl 2015, 14.
14 Sauer 1998, 124.
15 Münkler 1995, 220; vgl. auch Sauer 1998, 124.
16 Sauer 1998, 123.

Von Titus Livius' Fabel vom Streit der Gliedmaßen mit dem Bauch über Thomas Hobbes' Leviathan, den Abraham Bosse als gigantischen Staatskörper einer Kompositfigur visualisierte, bis hin zu heute gebräuchlichen Bezeichnungen wie »Staatsorgan«, »Staatsoberhaupt« und »Herz der Demokratie« – die Körpermetaphorik erweist sich als beharrlich.[17] Die »Politik hat sich schon immer des Körpers als Medium ihrer Repräsentation bemächtigt«.[18] Bereits in der antiken europäischen Tradition[19] diente er dazu, die Interdependenz der Elemente des Staates und seiner Hierarchien zu beschreiben.[20] In der Moderne bezeichnet der *body politic* dann eine »staatlich verfasste Einheit wie eine Nation oder ein Gemeinwesen«.[21] Bis heute einflussreich für die Vorstellung des Herrscherkörpers wiederum ist die mittelalterliche Lehre von den zwei Körpern des Königs, die der Historiker Ernst Kantorowicz in seiner gleichnamigen Studie herausgearbeitet hat. Sie besagt, dass der Körper des Königs aus einem natürlich-physischen (*body natural*) und einem politisch-unsterblichen (*body politic*) Körper besteht.

> Sein natürlicher Körper ist für sich betrachtet ein sterblicher Körper, der allen Anfechtungen ausgesetzt ist, die sich aus der Natur oder aus Unfällen ergeben […]. Dagegen ist der politische Körper ein Körper, den man nicht sehen oder anfassen kann. Er besteht aus Politik und Regierung, er ist für die Lenkung des Volks und das öffentliche Wohl da. Dieser Körper ist völlig frei von Kindheit und Alter, ebenso von den anderen Mängeln und Schwächen, denen der natürliche Körper unterliegt.[22]

Die Idee des *body politic* sicherte dabei die »Kontinuität der weltlichen Herrschaft«.[23] Konkret bedeutete dies, dass im Todesfall die beiden Körper getrennt wurden. An die Stelle des unsterblichen *body politic* des Königs trat dann eine Effigie, während der sterbliche *body natural* bestattet wurde. In Form einer lebensechten Puppe blieb der politische

17 Vgl. Haltern 2009, 37.
18 Diehl und Koch 2007, 7.
19 Eine politische Körpermetapher wird erstmals im Rigveda (ca. 1500 v. Chr.), dem ältesten heiligen Buch des Hinduismus, erwähnt (vgl. Rollo-Koster 2017).
20 Vgl. Rollo-Koster 2017.
21 Schmincke 2019, 17.
22 Kantorowicz 1990, 31.
23 Schmincke 2019, 18.

Körper des Königs im dynastischen Totenkult präsent[24] und behielt seine Ordnungsmacht.

Die Zwei-Körper-Theorie ist für das Verständnis moderner Verhältnisse relevanter, als es auf den ersten Blick scheint. Sie liefert die analytischen Kategorien, mit denen man z.B. die Prinzipien demokratischer Repräsentation verstehen kann, wenn man ihre christologisch-metaphysischen Elemente abstreift. Sie macht deutlich, dass der Körper ein Medium der Sichtbarmachung eines zweiten zeichenhaften, politisch-symbolischen Körpers ist,[25] der in medialen Repräsentationen entsteht. In Demokratien zielt dieser Mechanismus nicht auf die Verkörperung von Macht im Körper des Repräsentanten ab, im Gegenteil: Hier soll die Inszenierung der »Vergegenwärtigung von politischer Rolle, politischen Institutionen und Prinzipien«[26] dienen, sie soll auf Prinzipien jenseits des Körpers verweisen. In autoritären Systemen hingegen fällt die Macht mit einer Person zusammen – es sind »Präsenz-System[e]«,[27] in denen sich Macht nicht aus einem Amt speist, sondern in der Person als unmittelbar-leibhaftig imaginiert wird. Soweit die idealtypische Darstellung. Auch wenn Verkörperungsvorstellungen Demokratien in ihrem Selbstverständnis fremd sein mögen, zeigt die Forschung, dass die moderne Demokratie nicht gänzlich »entkörperlicht« ist. Das öffentliche Interesse an körperlichen Auffälligkeiten, Essgewohnheiten und dem Gesundheitszustand von Politiker:innen legt nahe, dass Macht auch in demokratischen Systemen verkörpert wird[28] und ein Bedürfnis nach Wiedererkennung von gesellschaftlichen Gruppen befriedigt. »Die Körper der Repräsentierten sind Teil des Körpers des Repräsentanten. Ihre Physiognomien sind eingezeichnet in die Züge des Politikers, und umgekehrt sind die Züge des Politikers in den Physiognomien der Repräsentierten erkennbar.«[29] Gerade in Zeiten erodierenden Vertrauens in politische Institutionen spielt der Populismus mit diesem Interesse am Körper und verstärkt es. Politiker wie Silvio Berlusconi, Donald Trump oder der ehemalige brasilianische Präsident Jair Bolsonaro haben immer wieder durch grotesk-disruptive Inszenierungen auf ihre Person und damit auf ihren Körper als Ort der Macht aufmerksam gemacht.[30] An-

24 Vgl. Belting 2002.
25 Vgl. Diehl 2015, 30.
26 Diehl 2015, 30.
27 Sauer 1998, 126.
28 Vgl. Manow 2009, 140-141.
29 Haltern 2009, 48.
30 Vgl. Safaian 2023a.

dere Inszenierungspraktiken verstärken die Präsenz des Machtkörpers und laden ihn symbolisch auf, indem sie an bestehende kulturelle Praktiken anknüpfen – dies gilt für demokratische wie für nichtdemokratische Systeme. Die Praxis, politische Führer mit siegreichen Sportlern zu inszenieren, ist nach Horst Bredekamp ein Versuch, »im Moment bedeutender Siege von der Aura astraler Körper zu zehren«.[31] Wie er in einer »Ikonologie des Schwimmens« zeigt, gilt das auch für die Inszenierung von Herrschern als Sportler.[32] Eine berühmte athletische Performance lieferte zum Beispiel Mao Zedong im Juli 1966 (Abb. 12), als er kurz vor der Ausrufung der Kulturrevolution mit einer Schwimmaktion im Yangtse körperliche und politische Führungsstärke performativ inszenierte.[33] Solche Auftritte provozieren die Zuschreibung heroischer Eigenschaften wie Außergewöhnlichkeit und Handlungsmacht, nicht zuletzt, weil das Heroische ein Körperphänomen ist.

Abb. 12 Mao als Schwimmer: Titelseite der Liberation Army Daily, 25. Juli 1966.

Heroisierte Körper

Der Körper strukturiert unsere Wahrnehmung sozialer Räume und politischer Verhältnisse. Wesentliche Muster unserer sozialen Orientierung leiten sich von ihm ab. »Oben und unten, links und rechts bezeichnen nicht bloß körperliche Orientierungspunkte, sondern soziale Beziehungen und politische Verhältnisse: Oben und unten kennzeichnen Macht

31 Bredekamp 2014, 17.
32 Vgl. Bredekamp 2016.
33 Vgl. Poon 2019.

und Ohnmacht, Beherrschung und Unterwerfung.«[34] Diese räumlichen Hierarchien prägen auch die politische, insbesondere die heroisierende Inszenierung. Wer oben steht, führt. Wer von unten nach oben schaut, bewundert und folgt. Solche Grundmuster kennzeichnen die räumlichen Dramaturgien der politischen Selbst- und Fremdrepräsentation. Aber nicht nur aus dem Körper des Menschen leiten Gesellschaften soziale Bedeutungen ab, sondern auch durch die Zuschreibung von Eigenschaften an das Erscheinungsbild wird die Physis »zur ›authentischen‹ Visitenkarte«[35] der Gruppen- bzw. Statuszugehörigkeit. Auch Darstellungen von Held:innen werden, abgesehen von Denkerfiguren, über den Körper verhandelt bzw. kommuniziert.[36] Obwohl diese Zuschreibungen wandelbar sind, lassen sich historisch wiederkehrende Muster erkennen. Opferbereitschaft wird beispielsweise mit der Bereitschaft, körperliche Schmerzen zu erleiden, in Verbindung gebracht und aus Wunden, Narben und anderen Verletzungen des Körpers abgeleitet. Außergewöhnliche Tapferkeit wird vor dem Hintergrund einer drohenden physischen Gefahr zugesprochen und oft in ein muskulöses Erscheinungsbild eingeschrieben, das als gesund und stark gelesen wird. Auch das in heroischen Konstellationen häufig aktualisierte agonale Freund-Feind-Schema verweist in seinen Ursprüngen auf kriegerische Auseinandersetzungen. Auch wenn nicht alle Heroisierungen vom – meist männlichen[37] – Körper ausgehen, schwingt der physische Kampf doch oft als semantisches Hintergrundrauschen in Heroisierungsprozessen mit. In der visuellen Repräsentation können zudem Gesten[38] und »Extensionen des Körpers«[39] wie Attribute, Kleidung und Insignien – natürlich historisch und regional variabel – zum Ausweis heroischer Qualitäten[40] wie Handlungsmacht, Autonomie und Transgression werden.[41] Aber auch gesellschaftliche Ideale und Tugendvorstellungen drücken sich

34 Govrin 2022, 57-58.
35 Alkemeyer 2007.
36 Vgl. Feitscher 2019.
37 Vgl. Gölz und Brink 2020, 20; zum Zusammenhang von Heroisierung und Männlichkeit unter besonderer Berücksichtigung ihrer visuellen Repräsentation vgl. die Ausführungen von Andreas Plackinger in: Plackinger u.a. 2024, Kapitel 2.
38 Zu heroischen Gesten vgl. Marstaller und Safaian 2023; weiterführend Marstaller 2023.
39 Feitscher 2019.
40 Vgl. Feitscher 2019.
41 Vgl. Schlechtriemen 2018, 111-114.

im Körper und seinen Bewegungen aus. Dies macht heroische Figuren zum »gestalthaften Fokus einer Gemeinschaft«.[42]

Das Soziale vermittelt sich wirksam über den Körper, weil es ihm inhärent ist. Die kulturwissenschaftliche Körpertheorie begreift den Körper nicht als biologisches Faktum, sondern als Produkt »sozialer und performativer Praktiken«.[43] Nicht Bewegungen, Gesten und Gebärden formen den Körper. Vielmehr sind es diese Handlungen, »die den Körper als individuell, geschlechtlich, ethnisch, kulturell markierten überhaupt erst hervorbringen. Identität – als körperliche und soziale Wirklichkeit – wird also immer durch performative Akte konstituiert«.[44] Bewegungsmuster sind in gesellschaftliche Vorstellungen eingebettet: »Das Körperwissen wird von den Ordnungsrufen der Umgebung aktiviert.«[45] An heroischen, sich von der Masse abhebenden Körpern und ihren Repräsentationen lässt sich daher ablesen, welche »Identitätsmerkmale in einer Gesellschaft als ideal angesehen werden und welche sozialen Normen und Hierarchien darauf aufbauen«.[46] Heldenfiguren werden also durch performative Praktiken, aber auch durch gesellschaftliche Projektionen als Ideale konstruiert und entfalten »eine affektive und appellative Wirkung«.[47] Mit anderen Worten: Sie bewegen andere Körper. Affizierung ist eine Vorstufe von benennbaren Emotionen wie z.B. Wut oder Freude. Sie ist eine relationale Dynamik, die sich zwischen präsenten, aber auch medialisierten Körpern abspielen kann.[48] Auch ein Pressefoto, ein Videoauftritt oder ein Protestselfie können zum Gegenstand einer »Praxis und Politik von Affizierung«[49] werden, die Affekte als »intensive, aber nicht klar umrissene Bewegtheiten zwischen Bildern und verschiedenen Akteuren« hervorruft und »diese zueinander in Beziehung«[50] setzt. Sie kann zu Vergemeinschaftungseffekten, zur Herausbildung einer kollektiven Identität, z.B. in sozialen Bewegungen, oder zur Festigung der Anhängerschaft von Politiker:innen führen. Dies gilt umso mehr für heroisierte Figuren. Ihre appellative Kraft intensiviert die Affektdynamik und die Präsenz ihres (Bild-)Körpers.

42 Bröckling 2020, 69.
43 Feitscher 2019.
44 Fischer-Lichte 2004, 37.
45 Govrin 2022, 61.
46 Feitscher 2019.
47 Schlechtriemen 2018, 112.
48 Vgl. Schankweiler, 12-14.
49 Schankweiler 2016, 15.
50 Schankweiler 2016, 15-16.

Zeiten der Unsicherheit sind Heldenzeiten.[51] Krisen sind »sich zuspitzende Entscheidungsphasen mit prinzipiell offenem Ausgang«, in denen Gesellschaften mit einer »nicht-intendierte[n] Abweichung von der Normalität«[52] konfrontiert werden. Bewährte Steuerungsmechanismen können ihre Wirkung verlieren, gesellschaftliche Selbstverständnisse brüchig werden. In solchen Situationen finden Heroisierungsprozesse einen fruchtbaren Boden, auf dem Retter-, Anführer- und Wegweiserfiguren hervorgehoben und intensiviert werden oder neu entstehen können.

Eine der schwersten Gesundheitskrisen der letzten Jahre war die Coronapandemie. Die durch eine Infektion mit dem SARS-CoV2-Virus ausgelöste Krankheit trat erstmals Ende 2019 in Wuhan (Volksrepublik China) auf und breitete sich zunächst endemisch aus, bis sie im März 2020 von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zur Pandemie erklärt wurde.[53] Allein in den USA forderte sie bis Oktober 2020, als der US-Präsident selbst an Covid-19 erkrankte, über 200.000 Todesopfer.[54] Nicht nur wegen dieser Zahl wurde Trumps Coronapolitik kritisiert. Trump verharmloste das Virus und spielte die Gefahr herunter. Seine medialen Auftritte förderten zudem die Politisierung und Polarisierung der Pandemie und rahmten den Umgang mit dem Virus (ähnlich wie in anderen Ländern, z.B. China)[55] in eine kriegerische Rhetorik ein – ein Framing, das in seine Selbst- und Fremdheroisierung einfloss, als der Präsident selbst zum Coronapatienten wurde. So erklärte Trump die Pandemie zu einem Krieg mit einem »invisible enemy«[56] und versicherte: »[W]e will win this battle, we will defeat the enemy […]. Across the country, we're attacking the enemy on all fronts.«[57] Die Kriegsrhetorik[58] erhielt einen nationalen Charakter, als Trump Covid-19 später als »China virus«[59] bezeichnete – ein Begriff, der an die koloniale und rassistische Trope der »gelben Gefahr« und an Stereotype unhygieni-

51 Vgl. Bröckling 2020, 232.
52 Steg 2020, 430.
53 Vgl. World Health Organization (WHO) 2020.
54 Vgl. World Health Organization (WHO) o.J.
55 Zu den Hintergründen der Kriegsrhetorik der chinesischen Staatsführung siehe Kapitel 10 in diesem Band.
56 Trump White House 2020a.
57 Trump White House 2020b o.J.
58 Vgl. Esfandiary 2021, 195.
59 Trump White House 2020c.

scher Asiaten anknüpfte.[60] Der Kampf gegen das biologische Phänomen »Virus« wurde nationalisiert, China und »die Chinesen« biologisiert. Keine ganz neue Tendenz in Trumps China-Rhetorik: Er bediente den »victimhood nationalism«[61] bereits in seinem Wahlkampf, als er über die wirtschaftliche Konkurrenz mit China sprach, etwa bei einem Wahlkampfauftritt 2016: »We can't continue to allow China to rape our country.«[62] Trump stilisierte sich damit zum Heilsbringer, der die USA im Sinne seines Slogans »Make America Great Again« aus einer feminisierten und vergewaltigten Position in eine maskulin-dominante überführen könne.[63] Der Begriff »China virus« aktivierte diese Agonalität und die Anrufung einer ›muskulösen‹ Politik.

Polarisierung prägte auch Trumps Umgang mit der Schutzmaske. Er verfolgte dabei eine Strategie der kommunikativen Unschärfe, d.h., er äußerte sich widersprüchlich bis ablehnend. Seine inkonsistenten Äußerungen auf einer Pressekonferenz im Weißen Haus am 13. August 2020 bringen seine Haltung auf den Punkt: »We have urged Americans to wear masks, and I emphasized this is a patriotic thing to do. Maybe they're great, and maybe they're just good. Maybe they're not so good.«[64] Auf der anderen Seite aber stellte er das Tragen von Masken als Schwäche dar, insbesondere gegenüber seinem politischen Herausforderer und Antagonisten Joe Biden, dem er als »Sleepy Joe« die physische Kraft für das Präsidentenamt absprach. Bei einem TV-Duell am 29. September 2020 warf er ihm vor: »When needed, I wear masks. I don't wear masks like him [Biden]. Every time you see him, he's got a mask. He could be speaking 200 feet away from them, and he shows up with the biggest mask I've ever seen.«[65] Dass der Schutz der Gesundheit als Schwäche angesehen wurde, spiegelte sich auch in der Veranstaltungspolitik des Weißen Hauses wider. Eine Woche bevor Trump seine Erkrankung öffentlich machte, wurde die Nominierung von Amy Coney Barrett als Richterin am Supreme Court im Rose Garden und in den Innenräumen des Weißen Hauses verkündet, ohne dass Masken getragen werden mussten. Als Zeichen der Vorsicht, der körperlichen Gebrechlichkeit und der Freiheitsbeschränkung, die Trump den Masken zuschrieb, hätten sie nicht ins Bild des Strongman gepasst.

60 Vgl. Coulson 2020, 885.
61 Coulson 2020, S. 882.
62 BBC 2016.
63 Vgl. Coulson 2020, 886.
64 PBS News Hour 2020.
65 Guardian News 2020.

Abb. 13 und 14 Die Rückkehr des Präsidenten: Screengrab eines von Donald Trump getweeteten Videos, 6. Oktober 2020.

Trumps Bestreben, auch in Zeiten der Pandemie einen gesunden, maskulinen und widerstandsfähigen *body politic* zu demonstrieren,[66] auch im Zusammenhang mit Spekulationen über seinen Gesundheitszustand, bildet den Hintergrund für die medienwirksame Inszenierung seiner eigenen Coronaerkrankung. Seine Rückkehr aus dem Krankenhaus war der heroische Höhepunkt einer Kette von Videobotschaften und das kommt nicht von ungefähr: Es sind die Heimkehrenden, an denen sich die Spuren der Schlacht ablesen lassen, die von Sieg oder Niederlage künden. Die Literaturwissenschaftlerin Juliane Vogel geht in ihrem Vortrag »Enter the King. Kunst und Krise des politischen Auftritts« weiter und bezeichnet Trumps Inszenierung in Anlehnung an die Rückkehr römischer Feldherren aus dem Krieg als »Triumphalauftritt«.[67] Tatsächlich zeigt das am 6. Oktober 2020 auf Trumps Twitter-Account veröffentlichte Video den Auftritt eines siegreichen Herrscherkörpers, der sich nach einer Schlacht ›im Feld‹ mit dem architektonischen Staatskörper des Weißen Hauses vereint.

Der kurze Videoclip beginnt mit einer Untersicht – als ob die Kamera einem Blick folge, der zwischen den Säulen des Weißen Hauses auf eine Bewegung am wolkenverhangenen Himmel gewartet hat und nun den Hubschrauber »Marine One« heranfliegen sieht (Abb. 13). Bezeichnenderweise beginnt der Clip nicht mit dem Abflug oder dem Ort der heroischen Bewährung, dem Krankenhaus. Dies hätte dem Eindruck entgegengewirkt, der Hubschrauber käme aus unbestimmter Ferne, wie es hier die Zentralperspektive suggeriert, die den Raum vor dem

66 Vgl. Polak und Zwetsloot 2022, 382.
67 Vogel 2020.

Weißen Haus aufspannt. Zu den Klängen einer epischen Filmmusik à la Hans Zimmer im Stil der Hollywood-Blockbuster der 2000er Jahre landet die »Marine One« auf dem South Lawn. Der Moment, in dem die Räder des Hubschraubers den Boden berühren, ist in einer eigenen Einstellung festgehalten (Abb. 14). Es ist der dramatische Moment, in dem der Souverän buchstäblich vom Himmel auf die Erde zurückkehrt. Dass wir ihn nicht sofort aus dem Hubschrauber steigen sehen, sondern zunächst ein Soldat die Tür öffnet, weckt nicht nur die Erwartung, dass sich der Herrscher zeigt, sondern verleiht der Situation auch einen militärisch-zeremoniellen Charakter. Trump steigt dann in Anzug und Maske aus dem Hubschrauber, salutiert – eine Geste, die von seinem Vorbild Ronald Reagan eingeführt wurde[68] – und gibt sich damit als militärischer Führer zu erkennen: Der Souverän als Feldherr zieht in sein Territorium ein. Juliane Vogel spricht in diesem Zusammenhang treffend von »Ankunftsenergien«,[69] die sich entfalten.

Abb. 15 Goldmultiplum Konstantins I., 313 n. Chr., Bibliothèque nationale de France, Paris.

Diese speisten sich auch aus der politischen Ikonografie des *Adventus principis*, der Ankunft des Souveräns. »Ankunft und Empfang des Herrschers in einer Stadt waren als herausragendes Ereignis, als Begegnung von Herrscher und Bevölkerung schon in der Antike zu einem Zeremoniell ausgestaltet worden, das der Propagierung von Herrschaftsvorstellungen wie auch der herrscherlichen Selbstdarstellung diente«,[70] konstatiert Bruno Reutenbach. Als ikonografisches Beispiel nennt er das Medaillon aus dem Jahr 313, das, laut Inschrift, die »FELIX ADVENTUS AUG NN«, die »Glückliche Ankunft des edlen Kaisers« Konstantin zeigt (Abb. 15). Dem Kaiser, der als Ankunftsgeste seine Rechte hebt, schreitet die Victoria zur »Macht- und Siegesdemonstration«[71] voran. Triumph- und Ankunftssymbolik fallen zusammen, Sieg und heilbringende, »glückliche« Rückkehr bilden eine Einheit. Elemente davon finden sich – ohne einen spiegelbildlichen Vergleich zwischen dem Typus des Kaisers und dem Herrscherkörper des populistischen US-Präsidenten ziehen zu wollen – auch in der Rückkehr Trumps. Auch er begegnet bei seinem triumphalen Einzug ins Weiße Haus dem »Volk«, symbolisiert in der Position des Zuschauers. Denn Trump winkt direkt

68 Vgl. Nisley 2011, 131.
69 Vogel 2020.
70 Reudenbach 2011, 61.
71 Reudenbach 2011, 62.

Abb. 16 und 17 Die Rückkehr des Präsidenten: Screengrab eines von Donald Trump getweeteten Videos, 6. Oktober 2020.

in die Kamera, bevor er weitergeht und sich der kritischen Öffentlichkeit stellt, die näher am Ort des politischen Geschehens, also näher am Weißen Haus ist. Den Kameras, Objektiven und Mikrofonen, die sich ihm dort hinter einer Absperrung entgegenstrecken, zeigt er nicht, wie uns, die Geste der Ankunft, sondern eine Geste des Sieges: Er hebt die Faust und schüttelt sie mehrmals, um seinen Triumph zu bekräftigen (Abb. 16). Ein Sieg über was? Das bleibt so lange offen, bis er die dialogische Ebene des Volkes und der Öffentlichkeit verlässt und in den monumental illuminierten Baukörper des Weißen Hauses eintritt, oder besser: »aufsteigt«. Hier steht er zum ersten Mal allein auf dem Balkon, heroisch aus der Untersicht und nun: ohne Maske. Das letzte Zeichen des Kampfes, aus dem er siegreich zurückgekehrt ist, ist von ihm abgefallen. Der Angriff auf den Körper, auf den die Maske als Schutzsymbol verweist, ist abgewehrt. Sein *body politic* zeigt sich als robuster, männlich-starker Triumphkörper, in dessen Gestik und Physis sich die Stärke der Nation in der Krise verkörpert. Dass er am Ende dem abfliegenden Hubschrauber salutiert (Abb. 17), verbindet die Demaskierung des triumphalen Körpers mit einem militärischen Akt, der damit vom Präsidenten offiziell beendet wird. Die Entlassung aus dem Krankenhaus wird wie die Rückkehr aus einer militärischen Schlacht inszeniert. Aus dieser kehrt der Herrscher siegreich zurück und mit seinem Körper auch die staatliche Ordnungsmacht.

Bemerkenswert an dem Video ist nicht nur, wie Trump als außergewöhnlicher, autoritär-singulärer, kämpferischer und siegreicher, kurz: heroischer Präsident inszeniert wird, sondern auch, was nicht gezeigt wird, aber von der Presse und in den sozialen Netzwerken beobachtet wurde. Was nicht zu sehen ist, ist der – für eine heroisierende Inszenierung eigentlich geeignete – dramatische Wendepunkt, an dem Trump

die Maske vom Gesicht nimmt (Abb. 18). Ein Teil des Publikums glaubte in den Pressebildern der Szene zu erkennen, dass der Präsident in diesem Moment atemlos nach Luft rang. The Guardian schrieb: »Video footage suggests the US president, still infectious, was experiencing laboured breathing during part of the photo op«,[72] während auch in den sozialen Netzwerken über Trumps Gesundheitszustand spekuliert wurde. Zum Beispiel unter dem Clip der Szene, den CNN-Reporter John Acosta auf Twitter (heute X) teilte. »He can't breathe!«,[73] kommentierte eine Nutzerin und gab damit die Einschätzung vieler wieder. Statt des *body politic* meinte sie den *body natural*, den kranken, gezeichneten, natürlichen Körper erkannt zu haben. Ob dieser Moment deshalb nicht in das Video aufgenommen wurde, bleibt Spekulation. Auffällig ist jedoch, dass das Video auf Trumps Account ihn nie aus der Nähe zeigt. Die Kamera hält Distanz zu ihm, zoomt nicht auf Körperdetails, die den *body natural* sichtbar machen könnten, sie bleibt in einer heroisierenden, bewundernden Distanz.

Abb. 18 Spekulationen über Trumps Gesundheitszustand: Screengrab einer TV-Übertragung, 5. Oktober 2020.

Der authentische Superkörper

Um einen Heroisierungsprozess in Gang zu setzen, muss die Selbstheroisierung mit einer Aneignung der heroischen Zuschreibungen durch andere einhergehen. Heroisierungen sind soziale Prozesse.[74] Es reicht nicht, sich selbst zur Heldenfigur zu erklären. Um eine zu sein, muss man von anderen dazu gemacht werden. Donald Trump wurde bereits in seinem ersten Wahlkampf und während seiner Amtszeit zum Helden einer Anhängerschaft über die Grenzen der USA hinaus. Sie bewunderten ihn als charismatischen Strongman, der traditionelle Männlichkeit und weiße Vorherrschaft gegen die Bedrohungen durch

72 Guardian 2020.
73 Leslie (@LeslieTypes) 2020.
74 Vgl. von den Hoff u.a. 2013, 8.

Globalisierung, Feminismus und Einwanderung verteidigt.[75] Sie eigneten sich sein mediales Bild an, schrieben es in popkulturelle Figuren ein und machten ihn so anschlussfähig an bestehende Diskurse. Thor und Captain America[76] sind nur zwei dieser Charaktere, die bis heute in Form von Memes im Internet zirkulieren. Memes sind häufig Text-Bild-Kombinationen, grundsätzlich aber jedes digitale Artefakt, das auf andere Memes verweist[77] und »Nachahmungen in Form von Parodien, Remixen oder Mashups«[78] auslöst. Kurzum: Memes können affizieren, andere User:innen bewegen und Partizipation provozieren. Die Teilhabe, die gegenseitige Aufmerksamkeit, die die Produktion von Memes ausmacht, schafft eine Gemeinschaft,[79] die Affekte, Emotionen und Zeichen in Umlauf bringt. So verbreiten diese »symbolische[n] Form[en] affektiver Medienpraktik«[80] politische Ideen, wie die der Wiederherstellung traditioneller, weißer, heteronormativer Männlichkeit, in ästhetischer, oft humoristisch aufgeladener Form.[81] Als ehemaliger Entertainer in der Show »The Apprentice«, als Playboy[82] und Investor in der Unterhaltungsindustrie war Trump vor seiner politischen Karriere eine popkulturelle Figur. Auch als Politiker bediente er sich der (Bild-)Sprache des Entertainments. Der Superman, als der er in den Memes seiner Fans heroisiert wurde,[83] sollte angeblich auch Teil seiner Inszenierung nach der Entlassung aus dem Walter-Reed-Hospital sein. So lautete ein Gerücht, das wenige Tage nach Trumps Entlassung die US-Presse beschäftigte. The New York Times berichtete am 10. Oktober 2020, Trump habe aus dem Krankenhaus heraus geplant, bei seiner Entlassung zunächst gebrechlich zu wirken, dann aber sein Hemd aufzureißen und ein darunter getragenes Superman-T-Shirt zu präsentieren.[84] Nicht nur die Presse, sondern auch die sozialen Netzwerke griffen die Nachricht auf, mit memetischen Reaktionen von Trump-Anhängern und -Gegnern.[85] Unabhängig davon, ob Trump diesen Stunt tatsächlich geplant hatte oder nicht, war das Superman-Selbstbild des Präsiden-

75 Vgl. Butter 2019, 117.
76 Vgl. Butter 2019, 119.
77 Vgl. Shifman 2014, 44.
78 Shifman 2014, 10.
79 Vgl. Shifman 2014, 37.
80 Lünenborg 2016, 13.
81 Vgl. Butter 2018, 119.
82 Vgl. Gözen 2021.
83 Vgl. Butter 2019, 119.
84 Vgl. Karni und Haberman 2020.
85 Vgl. Polak und Zweetslot 2022, 382.

ten bis in die mediale Debatte vorgedrungen – und mit ihm die Idee der Fiktionalisierung des politischen Körpers zum Zwecke der Affirmation seiner heroischen Autorität.

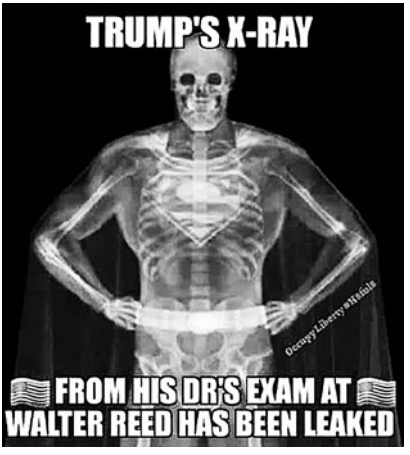

Abb. 19 Twitter-Meme: Trump als Superkörper.

Für einige Fans von Donald Trump war jedoch schon vor der Veröffentlichung des Berichts klar, dass Donald Trump nicht nur einen robusten, quasi ›antiviralen‹ Körper hat, sondern einen Superkörper. Nach der Veröffentlichung des Videos, das Trumps triumphale Ankunft im Weißen Haus zeigt, wurde noch am selben Tag auf seinem Twitter-Profil ein Video einer Rede des Präsidenten veröffentlicht, in der er die Zuschauer:innen ermuntert: »Don't let it [das Coronavirus] dominate you. Don't let it take over your lives. Don't let that happen. We're the greatest country in the world.«[86] Ein Nutzer antwortete darauf mit einem heroisierenden Meme (Abb. 19), das ein fiktives Röntgenbild von Trump zeigt. Der Text gibt an, dass es sich um ein geleaktes Röntgenbild handle, das während einer medizinischen Untersuchung im Walter-Reed-Militärkrankenhaus aufgenommen worden sei. Es soll also ein Abbild seines Körpers zu einem Zeitpunkt sein, als er noch krank war, doch das Bild zeigt alles andere als einen kranken Körper: Trumps Skelett strahlt, das Knochengerüst wirkt durch die glänzenden Punkte energetisiert. Ein idealer Körper – Heldenfiguren sind Projektionen von Normvorstellungen, auch von normativen Körperbildern. Was Trump über das Ideal erhebt und zu einer unerreichbaren Figur macht, ist das Superman-Logo auf dem männlich-athletischen Oberkörper; auch die Schleppe, der emblematische Gürtel und die entschlossene Anpackpose machen deutlich, dass es sich um einen Trump-Superman-Mischkörper handelt. Dieses popkulturelle, ironische Spiel mit Bild- und Figurentypen lässt mehr darüber erkennen, wie heroische Vorstellungen über Körperdarstellungen kommuniziert werden, als es auf den ersten Blick scheint. Denn was hier visualisiert wird, ist das Verhältnis zwischen der Heroisierung von politischer Autorität und Authentizität.

86 Trump (@realDonaldTrump) 2020c.

Das Meme arbeitet mit dem Medium des Röntgenbildes, dem wie anderen naturwissenschaftlichen Bildern gemeinhin Evidenz unterstellt wird.[87] Mit ihnen ist der Anspruch verbunden, nicht vom Menschen verzerrt zu sein, sondern sich auf die reine Naturbeobachtung zu beziehen.[88] Röntgenbilder rufen somit Authentizitätsvorstellungen auf, die auf die Verbindung von Anschauung und »objektivem« Wissen zurückgehen: »Das Konzept der Augenzeugenschaft, wie es in der Anatomie der Frühen Neuzeit zur Beglaubigung von neuem Wissen am eigentlichen Objekt etabliert wurde, wird in der Radiologie aufgegriffen, um die medialen, nämlich bildlichen Darstellungen des Körpers als authentisch zu bezeugen.«[89] Was wir auf diesem Bild sehen, so lässt sich interpretieren, sei also Trumps echtes, reales Skelett. Das Körperbild ist hier der »symbolische Ort der Authentizität«,[90] der Trumps außergewöhnlichen Superman-Status biologisiert. Der Autoritätsanspruch des Helden, »der primär auf der symbolischen Legitimierung durch seine Persönlichkeit«[91] beruht, wird naturalisiert und in seinen idealen männlichen Körper gelegt. Dies ist typisch für charismatische Heroisierungen in der Politik, insbesondere in reaktionären Politiken, wie Jule Govrin feststellt. In ihnen spielen »Authentizitätsinszenierungen in ihren ästhetischen und affizierenden Wirkungsweisen eine wesentliche Rolle«.[92] Führungsfiguren wie Trump präsentieren sich als Männer, »die den vermeintlich authentischen Willen des Volkes repräsentieren«.[93] Ihre »authentische Autorität« beruht »auf der Authentizität der Person« und zielt »damit primär auf symbolische Legitimierung« ab.[94] Die Inszenierung des Körpers in dem Posting erfüllt diese Funktion: Trumps körperliche Gesundheit trotz der Coronakrankheit und die männliche Idealität seines Körpers legitimieren, dass er als Autorität führt und andere ihm folgen. Das Meme bedient sich der Authentizitätsästhetik des Röntgenbildes, um diese heroische Körperlichkeit symbolisch zu beglaubigen. Obwohl Trump also offiziell als krank galt, sei er in Wirklichkeit gesund, mehr noch: übergesund, entschlossen und kämpferisch. Dass das Röntgenbild auch noch als »geleakt« bezeichnet

87 Vgl. Werner 2008, 30.
88 Vgl. Werner 2008, 30.
89 Sandfort 2019, 152.
90 Hans 2017, 159.
91 Govrin 2021, 127.
92 Govrin 2021, 130.
93 Govrin 2021, 130.
94 Govrin 2021, 130.

wird, verstärkt nur, was das Bild ohnehin zu sein vorgibt: ein Abbild des ›wahren‹ *body politic*.

Der rebellische Selfiekörper

Heroisierung ist ein dynamischer Prozess. Ein Kollektiv kann eine Person – z. B. durch mediale Aneignung in Memes – zu einer Heldenfigur stilisieren und als Anhängerschaft in einer bewundernden, aufschauenden Haltung verharren. Es kann sich aber auch von ihr zur Selbsterhöhung anstacheln lassen. Die Subjektivierung des Heroischen nimmt dann eine gegenläufige Bewegung an: Aus ehemaligen Anhänger:innen werden schließlich selbst Held:innen. Dies war der Fall des »January 6« 2021, als Anhänger:innen von Trump das Kapitol angriffen, um die offizielle Anerkennung der Wahl Joe Bidens zum US-Präsidenten zu verhindern. Die Art und Weise, wie sie ihre Smartphones während des Geschehens einsetzten und die Öffentlichkeit der sozialen Medien nutzten, zeigt, wie eng Helden- und Bildwerdung im digitalen Zeitalter miteinander verknüpft sein können.

Bevor Trumps Anhänger:innen zu Tausenden das mediale Großereignis, das weltweit live verfolgt wurde, provozierten und inszenierten, waren sie von ihrem Helden systematisch vorbereitet worden. Trumps Verschwörungstheorie der »Big Lie« besagte, dass nicht Joe Biden, sondern er selbst die Präsidentschaftswahl gewonnen habe. Er hatte sie bereits im Frühjahr 2020 in die Welt gesetzt, indem er behauptete, das während der Coronapandemie verstärkt genutzte Briefwahlsystem sei betrugsanfällig.[95] Als sich seine Niederlage gegen den Herausforderer Biden abzeichnete, verstärkte er die Desinformationskampagne, sprach offen von Wahlbetrug, ließ die Wahlergebnisse in einzelnen Bundesstaaten juristisch anfechten und heizte seine Anhänger:innen in einem Tweet für den Tag an, an dem Senat und Repräsentantenhaus das Wahlergebnis formell anerkennen sollten: »Statistically impossible to have lost the 2020 Election. Big protest in D.C. on January 6th. Be there, will be wild!«[96] Bei der Demonstration, die am 6. Januar unter dem Motto »Stop the Steal« vor dem Weißen Haus stattfand,[97] stachelte er seine Anhänger:innen mit Sätzen an wie »We will stop the steal«, »We're going to walk down to the Capitol«, »If you don't fight like

95 Vgl. Torres-Spelliscy 2022, 1737.
96 Trump (@realDonaldTrump) 2020d.
97 Vgl. Torres-Spelliscy 2022, 1748.

hell, you're not going to have a country anymore«.[98] Eine Menge von mehreren Tausend Trump-Anhänger:innen[99] setzte sich daraufhin in Bewegung, militante Gruppen wie die Proud Boys waren nach den Erkenntnissen einer später eingesetzten Untersuchungskommission bereits vor Ort.[100] Die Menge stürmte Absperrung um Absperrung und drang in das Kapitol ein. Sie schlugen Fenster ein, die Sitzung der beiden Kammern musste unterbrochen und Politiker:innen in Sicherheit gebracht werden. Am Ende durchwühlten Trump-Anhänger:innen Akten auf den Bänken im Sitzungssaal, andere suchten nach Kongressabgeordneten, teilweise mit der Absicht, sie zu töten; insgesamt kamen bei dem Angriff fünf Menschen ums Leben. So schwer es für die Sicherheitskräfte war, die Situation vor Ort unter Kontrolle zu halten, so leicht fiel es den Strafverfolgungsbehörden im Nachhinein, einige der Täter:innen zu identifizieren. Denn viele hatten das Geschehen gefilmt, Selfies von sich gemacht und teilweise live über eigene Accounts mit Klarnamen ins Internet gestreamt.[101] Warum gaben sie ihre Identität so bereitwillig preis? Die Anhängerschaft begriff den Angriff »als eine, aus ihrer Sicht, heroische Tat«,[102] konstatierte Horst Bredekamp zwei Tage später. Mit dem Anspruch, ein undemokratisches Verfahren heroisch zu stoppen, könnte es den Akteur:innen in der Tat unplausibel erschienen sein, Unrecht zu tun. In diese Richtung argumentiert die Bildwissenschaftlerin Charlotte Klonk. In ihrer Studie zum »6. Januar« kommt sie zu dem Schluss, dass das zentrale Motiv der Trump-Anhänger:innen die Wiederherstellung der Volkssouveränität und die Rückkehr zu den Zuständen der Gründung der Vereinigten Staaten im Jahr 1776 gewesen sei, als politische Mitbestimmung nur weißen, frei geborenen Männern zustand:[103] »Es ging nicht um eine gewaltsame Etablierung oder Abschaffung der Demokratie, sondern im Gegenteil im Namen der Demokratie um eine Erhebung zum Erhalt vergangener Zustände, in denen die weiße Vorherrschaft nicht infrage stand. Während das Ziel von Revolutionen neue Gesellschaftsordnungen sind, galt der Aufstand am 6. Januar der Rückabwicklung von demographischen Prozessen.«[104] Dieser Originalismus ziele darauf ab, den

98 NPR 2021.
99 Vgl. Klonk 2022, 5.
100 Vgl. Select Committee.
101 Vgl. Gunn 2021, 150.
102 Vgl. Bredekamp 2021.
103 Vgl. Klonk 2022, 11.
104 Klonk 2022, 43.

Staat in einen Zustand zurückzuversetzen, in dem er nicht Menschen anderer Herkunft, Hautfarbe und sexueller Orientierung Rechte und Teilhabe einräumt, sondern von Weißen bestimmt wird, so wie die 95 Prozent der Menschen – davon 85 Prozent Männer –, die das Kapitol stürmten.[105] Klonk bezeichnet das Ereignis daher als »Retrovolution«, als »vermeintliche[n] Volksaufstand zur Wiederherstellung eines wie auch immer imaginär verklärten vergangenen Zustands«.[106] Einer der Hashtags, unter dem die Trump-Anhänger:innen Bilder des Angriffs posteten, lautete #1776.

Auch der mittlerweile zu einer Haftstrafe verurteilte Edward Jacob (»Jake«) Lang nutzte diesen Hashtag für einige seiner Postings aus dem Kapitol. Sein Umgang mit Bildern während und nach der Tat zeigt exemplarisch, dass die Selbstmedialisierung der Akteur:innen nicht nur aus der Haltung resultierte, im Recht zu sein und daher diesen historischen Moment naiv dokumentieren zu können, sondern dass insbesondere Selfies selbst als Medium der Selbstheroisierung genutzt wurden. Am 6. Januar gegen 20.04 Uhr soll er laut den auf der Website der Staatsanwaltschaft öffentlich einsehbaren Gerichtsakten auf seiner Facebook-Seite ein Video gepostet haben, das ihn mit einer größeren Menschenmenge auf der unteren Westterrasse des Kapitols zeigt.[107] In der Bildunterschrift heißt es: »I was the leader of Liberty today. Arrest me. You are on the wrong side of history« (Abb. 20). Er schreibt sich hier gleich mehrere heroische Qualitäten zu: eine Führungsrolle in der Aktion, die auf eine außergewöhnliche Agency verweist; eine transgressive Handlung, auf die die provokative Aufforderung, ihn doch zu verhaften, verweist; und er scheint auch von dem Bewusstsein erfüllt zu sein, nicht in einem privaten, sondern in einem historischen Radius zu handeln. Diese Selbstzuschreibungen verbindet er mit dem Bild seines Körpers, das nicht nur die Heldentat des Vordringens zum Kapitol beglaubigt. Als heroisch begreift er offenbar schon die Tatsache, dass er das Bild von sich selbst veröffentlicht. Denn das »Arrest me« richtet sich an seinen Gegner, die Sicherheitsbehörden. Er ist sich der Gefahr bewusst, der er sich mit der Preisgabe seiner Identität aussetzt und die er im Hinblick auf seine Mission auf der »right side of history« heroisch auf sich nimmt, indem er sie im wahrsten Sinne des Wortes ›in the face‹ provoziert. Der Selbstheroisierung diente auch der prahlerische Stil eines weiteren Selfies, das er vermutlich am nächsten

105 Vgl. Klonk 2022, 15-17.
106 Klonk 2022, 46.
107 Vgl. U.S. Department of Justice 2021.

Abb. 20 Facebook-Post: Jake Lang auf der Westterrasse des Kapitols, 6. Januar 2021.

Abb. 21 Instagram-Post: Jake Lang auf dem Gelände des Kapitols, 6. Januar 2021.

Tag veröffentlichte.[108] Es zeigt ihn mit lächelndem Gesicht, im Hintergrund die Kuppel des Kapitols, auf der Terrasse Menschen, zum Teil mit Fahnen (Abb. 21). Sein Gesicht ist leicht gerötet, worauf die Bildunterschrift direkt anspielt: »Pepper spray really does wonders for your complexion #1776.« Das Bild seines vermeintlich verletzten Gesichts soll die körperlichen Strapazen demonstrieren, die er durch die Konfrontation mit dem »Feind« für die Mission #1776 auf sich genommen hat. Dass er dies nicht beklagt, sondern als Verbesserung seines Teints bezeichnet, illustriert die Männlichkeitsvorstellungen, als deren Verfechter er sich sieht.

In ähnlicher Weise brüsteten sich auch die ehemaligen Polizeibeamten, die wie Lang das Kapitol gestürmt hatten und durch ihre Selbstheroisierung in den Medien überführt wurden. Laut den öffentlichen Gerichtsakten zu ihrem Fall posteten sie am 6. Januar ein Selfie auf Instagram (Abb. 22), das die beiden Männer vor einer Statue von John Stark zeigt, einem General der US-Armee im Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg, auf den das Motto des Bundesstaates New Hampshire zurückgeht: »Live free or die.« Die beiden Männer stellen sich visuell in seine Gesellschaft, assoziieren sich mit seinem Heldentum und gestikulieren in die Kamera: Einer zeigt den Mittelfinger, der andere deutet auf ihn, vermutlich, um Zustimmung zu seiner Geste auszudrücken. In einem Instagram-Kommentar erklärte einer der Männer, er sei »fucking PROUD« auf das Foto, denn: »It shows 2 men willing to actually put skin in the game and stand up for their rights. If you are too much of a coward to risk arrest,[sic]being fired, and actual gunfire to secure

108 Vgl. U.S.Department of Justice 2021.

your rights., [sic] you have no words to speak I value.«[109] Dass sich das »skin in the game« nicht nur auf ihre Beteiligung am Angriff auf das Kapitol, sondern auch auf die Veröffentlichung des Bildes selbst bezieht, zeigt sowohl der auch hier den Gegnern entgegengestreckte Mittelfinger als auch ein Facebook-Post des anderen Ex-Polizisten, in dem er explizit auf die Verfügbarkeit seines Bildes eingeht: »Lol to anyone who's possibly concerned about the picture of me going around …. sorry I hate freedom? Sorry I fought hard for it and lost friends for it?«[110] Auch diese beiden »January-6«-Akteure haben sich nicht nur aus einem Gefühl des Rechthabens heraus ins Bild gesetzt. Wie ein Teil der medial aktiven »January-6«-Akteure agierten sie als Selfierebellen, die die Veröffentlichung ihres Bildkörpers bewusst nutzten, um sich selbst zu heroisieren – und von anderen ihrer medialen *Bubble* heroisiert zu werden, wie etwa Jake Lang, der für seine Unterstützer:innen in den sozialen Netzwerken mittlerweile ein »Hero«[111] ist und als »Political Prisoner«[112] bewundert und interviewt wird.

Abb. 22 Instagram-Post: Zwei Akteure des »January 6« im Kapitol vor einer Statue von John Stark.

Schluss

Der Körper ist ein Medium der Heroisierung. Er ist Projektionsfläche und symbolische Form, in der heroische Imaginationen ausgedrückt, tradiert und transformiert werden. In der politischen Praxis und Theorie hat es eine lange Tradition, Macht und Autorität als im Herrschenden verkörpert zu denken. Mit der Etablierung moderner Demokratien wurde die symbolische Macht des Herrscherkörpers zwar institutionell eingehegt, verschwunden ist sie aber nicht. Gerade in Krisen- und Umbruchzeiten, in Episoden schwindenden Vertrauens in die Institutionen, kehrt der Körper zurück – z.B. in Gestalt von politischen Held:innen.

109 U.S. Justice Department 2022.
110 U.S. Justice Department 2022.
111 Lang (@jakelangofficial).
112 Lang (@JakeLangJ6).

Oft sind es populistische Bewegungen, die ihn hervorbringen, weil sie die Autorität einer – oft männlichen – Führungsfigur betonen, wie überhaupt die Personalisierung ihrer Politik. In heroisierenden Inszenierungspraktiken wird der Körper dieser Figur ins Bild gesetzt, um bei der Anhängerschaft Autoritätseffekte wie Bewunderung und Legitimation auszulösen, aber auch, um zur medialen Aneignung der Figur zu animieren. Das Beispiel der Coronaerkrankung Donald Trumps zeigt, dass sowohl tradierte als auch popkulturelle Bildformen genutzt werden, um politische Autorität heroisch im Körper zu fundieren. Gerade die Öffentlichkeit der sozialen Netzwerke, in denen Trump und seine Anhängerschaft agier(t)en, ist mit ihren schnellen Kommunikationswegen und niedrigschwelligen Medienpraktiken ein Treibhaus für heroische Aufheizungseffekte. Dass diese nicht nur auf Seiten der Führungsfigur im Verhältnis von Autorität und Gefolgschaft stattfindet, sondern Subjektivierung auch Selbsterhöhung der Heldenmacher:innen bedeuten kann, zeigt das Beispiel des Angriffs auf das US-Kapitol am 6. Januar 2021. Trumps Anhänger:innen inszenierten sich in Selfies und dokumentierten ihre Taten. Nicht trotz, sondern gerade im Bewusstsein der Grenzüberschreitung. Sie setzten sich auf dem ›eroberten‹ Kongress ins Bild als Akt der Transgression und der Behauptung von Autonomie und Handlungsmacht: Bildwerdung als im Körper beglaubigte heroische Tat.

Nicola Spakowski

10 Heroische Personalisierung in transkultureller Perspektive – das Beispiel China

Helden, Vorbilder, Stars, Celebrities – die Orientierung an Personen hatte und hat in China einen hohen Stellenwert.[1] Dies drückt sich in vielerlei Phänomenen aus: den »Heldinnen« und »Helden« oder auch »Modellen«, die vom Staat ausgezeichnet werden; politischen Personenkulten; der Beliebtheit biografischer und autobiografischer Literatur; Geschichtsnarrativen, die auf individuelle Akteure fokussieren (die »großen Männer«); den historischen Beispielerzählungen von berühmten Persönlichkeiten, die, destilliert in Sprichwörtern, aus der gesprochenen und geschriebenen Sprache nicht wegzudenken sind. Neben dieser Kontinuität von Phänomenen der älteren und neueren Geschichte haben heutzutage Stars, Celebrities und Influencer jeglicher Couleur ihre Fans und Follower.[2] Die Orientierung an Personen ist offensichtlich ein Thema, das auch auf China zutrifft. Und auch in China geht es um Prozesse der Subjektivierung und um die Herstellung von Autoritätsbeziehungen, wenn Personen als Held:innen oder Vorbilder verehrt werden.

Der vorliegende Beitrag wendet die zentralen Begrifflichkeiten dieses Bandes, wie sie aus der westlichen Theorietradition heraus entwickelt wurden – Personalisierung, Subjektivierung, Autorität –, auf China als nichtwestliche Gesellschaft an. Dies geschieht in der Gewissheit, dass sich die genannten Begriffe in dieser Allgemeinheit auf universale Phänomene beziehen und sich eine chinesische Spezifik lediglich in besonderen Erscheinungsformen des Heroischen und ihrer unterschiedlichen Gewichtung manifestiert. China ist also besonders, aber nicht einzigartig und unvergleichbar.[3] Mit »China« ist überdies keine gegenüber der Außenwelt isolierte Gesellschaft gemeint, deren Mitglieder von einer homogenen chinesischen »Kultur«[4] oder »Mentalität« geleitet sind, welche der west-

1 Mein Dank gilt Daniel Leese und Tim Epkenhans für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Beitrags.

2 Edwards und Jeffreys (Hg.) 2010.

3 Wang und Huang 2016.

4 Siehe auch Dittmer 1983, 51: »[T]here seems to be a tendency in Western social science to resort to a concept of culture whenever attempting to understand systems that are alien, hostile, or apparently irrational.«

lichen dichotomisch gegenübersteht – wie es etwa in der hartnäckigen Gegenüberstellung von angeblich chinesischer »kollektivistischer« und westlicher »individualistischer« Kultur zum Ausdruck kommt.[5] Vielmehr kennen die chinesische Geschichte und Gegenwart unterschiedliche philosophische und politische Schulen, Elite- und populäre Kulturen, hegemoniale Diskurse und Gegendiskurse, staatlich propagierte Held:innen und Gegenfiguren. Spätestens mit der imperialistischen Aggression seit Mitte des 19. Jahrhunderts war China westlichem Denken ausgesetzt und politische und intellektuelle Eliten haben sich intensiv mit Begriffen und Theorien aus dem Westen auseinandergesetzt. Ein Ausdruck dieser Auseinandersetzung ist die Tatsache, dass sich einzelne Personen gerade an Begriffen oder Theorien und vielleicht sogar an heroischen Beispielen orientieren, die *nicht* der chinesischen Tradition entstammen, und dass sie selbst wiederum über nationale Grenzen hinweg gewürdigt oder sogar verehrt werden. »Kollektivismus« und »Individualismus« sind, wie zu zeigen sein wird, Konstrukte einer politischen Rhetorik, die autoritäre Strukturen rechtfertigt bzw. diese herausfordert.

Heldenfiguren und Heroisierungen sind in Vergangenheit und Gegenwart Chinas ein ubiquitäres Phänomen, in der Chinawissenschaft aber bisher nicht systematisch untersucht.[6] Das vorliegende Kapitel orientiert sich an der Fragestellung des Bandes und fokussiert dabei auf Phänomene und Entwicklungen seit 1949, die von der autoritären Herrschaft der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) geprägt sind. Heroisierungen stehen hier im Zusammenhang mit Legitimierungsstrategien und die Auszeichnung heroischer oder vorbildlicher Personen gehört zu den Herrschafts- und Subjektivierungstechniken des autoritären Regimes. Dieses stützt sich nicht nur auf einen Machtapparat, der mit Zwang und Gewalt regiert, und es untermauert seinen Herrschaftsanspruch nicht allein mit abstrakten ideologischen Texten und Parolen. Vielmehr bedient es sich, wie die China-Wissenschaftlerin Elizabeth Perry darlegt, auch Methoden der »cultural governance«, womit sie »the deployment of symbolic resources as an instrument of political authority«[7] meint.[8] Gleichzeitig setzt das Regime alles daran, das Feld

5 Eine grundsätzliche Infragestellung dieses extrem einflussreichen Paradigmas nehmen Herdin 2012, Voronov und Singer 2002 sowie Wang und Huang 2016 vor.

6 Wichtige Beiträge sind im vorliegenden Text zitiert. Darüber hinaus liegen viele Studien zu einzelnen historischen Figuren vor, die oft in Form von Stoffgeschichten behandelt werden.

7 Perry 2013, 2.

8 Zum politischen System und Strategien des Machterhalts seit 1978 siehe Spakowski 2022a, 55-76. Zur Frage der Resilienz des Systems siehe auch Saich 2020.

des Heroischen zu kontrollieren und seine Heldenpolitik notfalls mit Gewalt zu verteidigen. Die Autorität, Helden und Heldinnen zu schaffen, und die Deutungshoheit über Figuren mit heroischem Potenzial liegen beim Parteistaat und werden über alle möglichen Kanäle und Instrumente ausgeübt: das Bildungssystem, die Medien (Bücher, Plakate, Zeitungen und Zeitschriften, das Internet), Museen, Denkmäler, Auszeichnungen, Orden usw. Ob das Regime Heldinnen und Helden duldet, die nicht von ihm selbst gesetzt wurden – auf lokaler Ebene, in kulturellen Nischen oder als Elemente einer massenmedial verbreiteten Unterhaltungskultur –,[9] hängt von ihrem Potenzial ab, die gesellschaftliche und politische Ordnung zu stabilisieren oder zumindest nicht zu destabilisieren.

Wen der Parteistaat konkret zum Helden oder zur Heldin ernennt, wem er Vorbildcharakter zuschreibt und welche Medien er zur Verbreitung von heroisierten Personen nutzt, entscheidet sich an ideologischen Leitlinien, politischen Prioritäten und medialen Kontexten. Diese sind wechselhaft und unterscheiden sich nach drei Phasen: erstens die revolutionäre Phase von der Staatsgründung 1949 bis zum Tod Mao Zedongs im Jahr 1976 – mit Wurzeln in der kommunistischen Revolution seit den 1920er Jahren –, die vom Marxismus-Leninismus als Leitideologie geprägt war, einem hohen Grad der Politisierung der Gesellschaft, der Einförmigkeit und strikten Kontrolle der Medien und auch der Uniformität des Identifikationsangebots, das diese verbreiteten. Mit der von Deng Xiaoping 1978 eingeleiteten Reformpolitik setzte ein Prozess der Entideologisierung ein bzw. die Partei erhob die Ökonomie zum Motor des Fortschritts und beanspruchte Legitimität durch Wohlstandszuwachs. Das System blieb autoritär, ließ aber eine gewisse gesellschaftliche Pluralisierung zu, lockerte die Kontrolle über die Medien und schuf damit auch den Raum für alternative Orientierungsmöglichkeiten und neue Orientierungsfiguren. Als Antwort auf die Tian'anmen-Proteste von 1989 wurde eine patriotische Erziehungskampagne lanciert und das Regime argumentierte zunehmend nationalistisch. Dieser Trend wurde mit dem Amtsantritt Xi Jinpings 2012 deutlich vertieft; Na-

9 Auch nach 1949 existierten Nischen exzeptioneller Figuren mit starker Agency jenseits der Parteigeschichte, insbesondere in traditionellen Romanen wie dem »Roman der Drei Reiche« (*Sanguo yanyi*) oder den »Räubern vom Liangshan-Moor« (*Shuihu zhuan*), in Figuren der Volkstradition oder der traditionellen Oper. Auf die beiden genannten Romane bezog sich Mao selbst, als er gegenüber dem Journalisten Edgar Snow bekannte: »Wirklich gern hatte ich die Romane des Alten China, besonders Erzählungen von Rebellionen« (Snow 1986, 135).

tionalismus ist, neben dem materiellen Fortschritt, die zweite Säule der Legitimierung des Systems. Unter Xi Jinping wurde überdies das System rezentralisiert und die Kontrolle der Gesellschaft erhöht. Zu den Instrumenten der Repression gehört auch die Zensur, die allerdings der Explosion gesellschaftlicher Debatten in den sozialen Medien nur bedingt beikommt.

Im Folgenden werden vier Phänomene beleuchtet, in denen sich spezifische Formen der heroischen Personalisierung, Autorität und Subjektivierung in China seit 1949 manifestieren. Zunächst geht es um die explizite Heldenpolitik der KPCh in legitimatorischer Absicht: Wie nutzt sie das Heroische, um ihre eigene Autorität zu stützen? Was ist ihr Heldenbegriff? Wen heroisiert sie konkret? Mit welchen Mitteln kontrolliert sie Heldendiskurse? In diesem Teil geht es vor allem um den Heroismus, den die Partei sich selbst zuschreibt und der in einer exzeptionellen Leistung im Kontext existenzieller Herausforderungen besteht. Dabei korrespondiert der exklusive Führungsanspruch der Partei mit einer Exklusivität eines solchermaßen »echten« Heldentums. Der nächste Teil widmet sich im Gegensatz dazu Phänomenen des Heroischen, die sich durch Exemplarität und Nachahmbarkeit auszeichnen und für die sogar entsprechende Ersatzbegriffe gefunden wurden: Aus dem »Helden« (*yingxiong*) wird das »Vorbild« oder »Modell« (*mofan*). Hier geht es um Heldinnen und Helden, an denen sich das Volk orientieren soll, um Personen mit Vorbildcharakter, die Orientierung im Alltag bieten und das Ideal des sozialistischen Menschen exemplifizieren. Der dritte Teil richtet den Blick auf die Führungsspitze des Systems und die personalistische Umformung der Ein-Parteien-Herrschaft unter Mao und Xi Jinping. Worin schlägt sich die personale Zuspitzung ihrer Autorität nieder und inwiefern handelt es sich doch um zwei unterschiedliche Formen personaler Autorität? Schließlich wird mit dem Friedensnobelpreisträger Liu Xiaobo eine transnationale Figur behandelt, deren Inspirationsquellen im Westen lagen und die inner- und außerhalb Chinas verehrt bzw. diskreditiert wurde. Liu ist für die Heldenthematik aber auch in anderer Hinsicht relevant: als Rebell, der sich selbst zum Helden stilisierte, und als Dissident, der einer personalen Begründung von Autorität ein Modell abstrakter Werte und Strukturen entgegensetzte. Mit Liu Xiaobo wird also auch die Frage des Dissens angeschnitten und ein Gegenmodell zur staatlichen Heldenpolitik thematisiert.

Heroisierung und Herrschaftslegitimation: von der Partei zur Nation

Der »Held« war in der Geschichte des chinesischen Kommunismus bis Anfang der 1940er Jahre ein tabuisierter Begriff und wurde erst ab dem Zeitpunkt aktiv genutzt, als das aus der Sowjetunion bekannte Konzept der Arbeiterhelden eingeführt wurde, um die Produktion in den kommunistischen Stützpunktgebieten anzukurbeln. Heroisierung als Auszeichnung von Individuen und vor allem der »großen Männer« der Geschichte widersprach dem Prinzip des historischen Materialismus, demzufolge die Geschichte von den »Massen« gemacht wird und die Arbeiterklasse tragende Kraft im Übergang zum Sozialismus ist. Die Parteiideologen riefen deshalb einen »neuen«, »kollektiven« Heroismus aus, das Heldentum der Arbeiter:innen, in dem sich gleichzeitig der »neue Mensch« manifestiere.[10] Ohne weitere Theoretisierung wurde aber auch der revolutionäre Kampf heroisiert, mit der Partei als kollektiver Trägerin und unter – eher schemenhafter – Würdigung der individuellen Beiträge der »Märtyrer« und »Märtyrerinnen« der Revolution. Diese Heroisierung der Partei war wichtiger Teil der Legitimationsstrategie: Die Partei beanspruchte, China von der Unterdrückung durch Feudalismus und Imperialismus zu befreien und in dieser agonalen Konstellation Mut und Opferbereitschaft aufzubringen.

Das zentrale »heroische« Kapitel in der Geschichte der KPCh und geradezu ihr Gründungsmythos ist der »Lange Marsch« (1934/35), der strategische Rückzug der Roten Armee aus den verschiedenen kommunistischen Stützpunktgebieten Südchinas in die sicherere Gegend um Yan'an im Nordwesten des Landes. Das Heroisierungspotenzial dieses Rückzuges lag in den unzähligen Gefahren und Herausforderungen, die die marschierenden Soldat:innen meistern mussten: den Durchbruch durch feindliche Blockaden, verbunden mit gefährlichen Gefechten, und die Überwindung natürlicher Hindernisse: hoher Gebirge, weiter Sumpflandschaften. Erschöpfende Tagesmärsche summierten sich zu einer Strecke von 12.000 Kilometern Länge. Allein von der Ersten Feldarmee überlebten nur 10.000 der ursprünglich 86.000 Marschierenden.[11]

An der Mythisierung des »Langen Marsches« war entscheidend der amerikanische Journalist Edgar Snow beteiligt, der mit den Kommunisten sympathisierte und auf der Grundlage von Interviews 1937 das

10 Spakowski 2021; siehe auch den nächsten Teil dieses Kapitels.

11 Enhua Zhang 2011; siehe auch Spakowski 2009, 158-197.

Buch *Red Star over China* publizierte, das im Februar 1938 auch auf Chinesisch erschien und in China eine große Propagandawirkung entfaltete.[12] Snow attestierte dem »Langen Marsch« epochalen Charakter und beschrieb ihn als wahrhaft heroisches Kapitel in der Geschichte des noch jungen chinesischen Kommunismus:

> Der Geist des Abenteuers, der Erforschung und Entdeckung, menschlicher Mut und menschliche Feigheit, Ekstase und Triumph, Leiden, Opfer und Treue, und dann durch all dies wie eine Flamme hindurchleuchtend ein ungetrübtes Feuer, unauslöschliche Hoffnung und erstaunlicher revolutionärer Optimismus dieser Tausenden von jungen Menschen, die nicht zulassen konnten, von Menschen oder Natur oder Gott oder Tod besiegt zu werden – all dies und mehr schien in der Geschichte einer unvergleichlichen modernen Odyssee verkörpert zu sein.[13]

Snows Verweis auf die »Odyssee« erhob den »Langen Marsch« nicht nur in den Rang eines welthistorischen Ereignisses, sondern legte den Grundstein für die Rezeption des »Langen Marsches« als »Epos« – eine Gattung, die Heldenkonzepte in der westlichen Tradition geprägt hat.[14] Mao bezeichnete den »Langen Marsch« 1935 als »Propagandabuch« und erklärte: »Er verkündet der ganzen Welt, dass die Rote Armee aus Helden und ganzen Kerlen (*yingxiong haohan*) besteht, die Imperialisten hingegen und deren Lakaien wie Chiang Kai-shek komplett nutzlos sind.« Mao befand überdies, dass der »Lange Marsch« ein »siegreiches Ende« genommen habe[15] – womit er die hohen Verluste unterschlug, die seine Truppen erlitten hatten. Nichtsdestotrotz wird der »Lange Marsch« bis heute heraufbeschworen, um die Überlebenswillig- und -fähigkeit der Partei unter schwierigsten Umständen zu bezeugen. Später wurde der »Lange Marsch« in- und außerhalb Chinas zur Metapher für ein mühsames und langwieriges Unterfangen. In China ist er Namensgeber für eine Trägerraketenreihe.

Neben der heroischen Aufladung speziell des »Langen Marsches« als

12 Spakowski 2009, 289; Enhua Zhang 2011, 38.

13 Snow 1986, 195-196.

14 Siehe die Titel von Wilson 1971 (*The Long March 1935. The Epic of Chinese Communism's Survival*) und I.G.Edmonds 1973 (*Mao's Long March. An Epic of Human Courage*). Der chinesische Forscher Chen Yu spricht ebenfalls vom »Langen Marsch« als »Heldenepos« und einem »epischen Drama« (Chen 2006, 1). Zum Epos als heroischer Form siehe Tilg und von den Hoff 2019.

15 Mao 1967, 136.

Sinnbild der Stärke der Partei wurden und werden einzelne Held:innen und Märtyrer:innen der Revolutionsgeschichte heroisiert, die im Kampf gegen Imperialismus und Feudalismus gefallen sind. Hierzu gehören zunächst die »roten Märtyrer«, die in den diversen Aufständen und Kämpfen der kommunistischen Bewegung seit 1920 einen heroischen Tod starben. Die Auszeichnung dieser unzähligen Heldinnen und Helden begann 1944, also bereits vor der Staatsgründung, und wurde 1949 systematisch fortgesetzt und ausgebaut. Ihnen zu Ehren wurde ein nationaler Gedenktag ausgerufen, es wurden Statuen und ganze Gedenkstätten errichtet, Friedhöfe angelegt und Biografien publiziert.[16]

Die Kulturrevolution (1966-1976) stellt eine gewisse Ausnahme in der parteigesteuerten Heldenverehrung dar, denn Mao förderte ein besonders militantes Heldenbild, um damit gegen den angeblichen »Revisionismus« in den eigenen Reihen vorzugehen. Die Heldengeschichten dieser Zeit zeichneten sich durch stärkere Polarität und größere Dramatik aus, die heroisierten Figuren durch einen existenziellen Einsatz, Opferbereitschaft und Todesmut.[17] Speziell Frauenfiguren wurden unter der Kulturpolitik von Jiang Qing, der Ehefrau Maos, prominenter und auffallend militant gezeichnet. Bekanntestes Beispiel hierfür ist »Das Rote Frauenbataillon« – ein Stück, das an einen historisch verbürgten Stoff, nämlich eine Fraueneinheit in einem kommunistisch kontrollierten Gebiet der frühen 1930er Jahre, anknüpfte und die Geschichte einer fiktiven heroischen Kämpferin für Film und Ballett aufbereitete. Stücke wie »Das Rote Frauenbataillon« waren Teil des Versuches, das Ideal einer radikalen Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kulturpolitik durchzusetzen. Für Jiang Qing ging es dabei auch um ihre eigenen politischen Ambitionen.[18]

Auf der Grundlage eines kollektiven Verständnisses von Helden und Heldinnen und der Bedeutung der »Massen« für den Gang der Geschichte wurde der Heroismus der Revolutionsgeschichte gleichzeitig pauschal auf das gesamte Volk erweitert. Neben den revolutionären Märtyrerinnen und Märtyrern der Parteigeschichte werden so auch die »Helden des Volkes« (*renmin yingxiong*) der – weiter gefassten – Revolutionsgeschichte seit den 1840er Jahren geehrt, die China in kollektivem Kampf aus der Unterdrückung geführt haben und damit den Zusammenhalt und die gemeinsamen Ziele der Nation verkörpern. Zentraler Gedenkort hierfür ist das in den 1950er Jahren

16 Hung 2011, 213-234.
17 Sheridan 1968, 66-68.
18 Spakowski 2003, 188-204; Roberts 2010.

errichtete »Denkmal für die Helden des Volkes« auf dem symbolisch nicht zu übertreffenden Platz des Himmlischen Friedens im Zentrum der Hauptstadt. Beschriftet mit den Worten »Ewiger Ruhm den Helden des Volkes« in der Kalligrafie Mao Zedongs, zeigt es in Marmorreliefs Szenen aus acht kanonischen Ereignissen der Revolutionsgeschichte seit den 1840er Jahren, in denen sich namenlose Revolutionäre und Aufständische im Kampf gegen die jeweiligen feindlichen Kräfte befinden. Diese Szenen sind durch starke Kontraste – Gut gegen Böse – und die Entschlossenheit der kämpfenden Chinesinnen und Chinesen gekennzeichnet, ausgedrückt in der für den sozialistischen Realismus typischen militanten Pose.[19] Der politische und militärische Kampf der Revolutionsgeschichte gehört bis heute zu den zentralen Themen der Kulturproduktion. Unzählige Kriegsfilme waren und sind zentrale Produkte der staatlich gesteuerten Heldenkultur.[20]

Kollektiver Heroismus kommt in weiteren Phänomenen zum Ausdruck: im »Geist des Langen Marsches« (*changzheng jingshen*), der ein geeintes, optimistisch und heroisch voranschreitendes Volk kennzeichnet,[21] oder in den diversen »Volkskriegen«, die die chinesische Bevölkerung in der revolutionären Phase und danach auszufechten hatte. Mao prägte den Begriff des »Volkskrieges« (*renmin zhanzheng*) 1945 und meinte damit zunächst die bisherige militärische Praxis einer engen Kooperation zwischen Armee und lokaler Bevölkerung, wie sie v.a. das Vorgehen in den Guerillagebieten gekennzeichnet hatte. Nach 1949 wurde der Begriff auf alle möglichen nicht militärischen Krisensituationen wie Fluten, Erdbeben und Epidemien übertragen, um Tatkraft und Opferbereitschaft der Einsatzkräfte und der Bevölkerung zu mobilisieren.[22] Hierin liegt ein etabliertes Muster der Kommunikation und emotionalen Mobilisierung, das als »Katastrophennationalismus« bezeichnet werden kann: Die Toten werden kollektiv betrauert, die heroische Einsatzbereitschaft wird gepriesen und die nationale Stärke und Geschlossenheit wird beschworen.[23] Legitimierend wirkt dieses narrative Muster insofern, als über allen kollektiven Anstrengungen der Paternalismus der Partei steht, die durch gesteuerte Emotionalisierung

19 Hung 2011, 235-255.
20 Cai 2018.
21 Siehe z.B. Bai 2016.
22 Spakowski 2007; Pugsley 2006; Zhang 2022.
23 Zhang 2022, 223.

der Krise von strukturellen Defiziten und fehlerhaftem politischen Handeln ablenkt.[24]

Im Zuge der Öffnung gegenüber einem nationalistischen Legitimationsmuster nach 1989 wurde die Nationalgeschichte aus dem engen Korsett des historischen Materialismus befreit und neu geschrieben. Insbesondere die vorrevolutionäre Geschichte wurde genutzt, um über die kulturellen Errungenschaften der Tradition und die Geschichte von Staat und Nation nationale Identität zu stiften. Heldenstatus erhielten jetzt nicht mehr vorrangig die Führer von Aufständen gegen die herrschende Klasse, sondern Patrioten und Patriotinnen, die sich für die nationale Einheit eingesetzt hatten und als »nationale Helden« ausgezeichnet wurden.[25] Unter Xi Jinping wurde der Nationalismus vertieft. Die Heldinnen und Helden der Revolution werden dabei nicht ersetzt, vielmehr wird parallel ein umfassendes historisches Narrativ präsentiert, in dem sich China aus der Tiefe der Tradition in eine strahlende Zukunft bewegt und das sozialistische Kapitel seiner Spezifika beraubt wird. Kulturelle Einzigartigkeit und systemische Überlegenheit gehen hier eine Verbindung ein, gefährdet – so das Regime – durch feindselige Kräfte aus dem Westen, die China intern unterwandern und international seinen Aufstieg zur Weltmacht verhindern möchten.[26] Nationalismus und das antagonistische Weltbild sind dabei nicht ausschließlich von oben verordnet, sondern Ergebnis der Interaktion von Staat und (ultra-)nationalistischen Bürgerinnen und Bürgern – die natürlich dort ihre Grenzen hat, wo die Interessen des Regimes verletzt werden. In der Populärkultur breitet sich ein männlich akzentuierter Heroismus aus, der etwa über nationalistisch aufgeladene Kriegsfilme China ein »männliches« Image zu verleihen sucht.[27] Und im Internet floriert ein aggressiver Nationalismus, der seine eigenen ›Machohelden‹, z. B. Wladimir Putin, kürt – ohne dass die Regierung dem Einhalt gebieten würde. Regierung und nationalistische Netizens verorten China im Systemkonflikt mit den USA, prangern die Hegemonie der USA an und behaupten die Überlegenheit des eigenen Systems. Diplomaten vertreten selbstbewusst Chinas Interessen im Stile von »Wolfskriegern« – eine Bezeichnung, die dem Titel zweier populärer Kriegsfilme entlehnt ist.[28]

24 Zhang 2022, 224; 230.

25 Spakowski 1999.

26 Spakowski 2023; siehe auch den Teil zur personalistischen Ausformung der Parteispitze unten in diesem Kapitel.

27 Hu und Guan 2021.

28 Hu und Guan 2021; Spakowski 2023.

Alle genannten Akteure tragen zu einer Heroisierung der Nation bei, deren Überlegenheit und Durchsetzungsfähigkeit implizit oder explizit der Führung durch die KPCh zu verdanken ist, oder nehmen selbst heroische Posen ein, wenn sie die Interessen der Nation verteidigen.

Dass Heldenpolitik in legitimatorischer Absicht ein hochgradig politisiertes Feld ist, zeigt der Umgang mit all jenen, die staatliche historische Narrative hinterfragen. Sie fallen unter das Verdikt des »historischen Nihilismus«, den Xi Jinping gleich zu Beginn seiner Amtszeit unter die falschen ideologischen Strömungen gerechnet hat. Im April 2018 wurde ein spezielles Gesetz zum »Schutz der Helden und Märtyrer« erlassen, das in dreißig Paragrafen Inhalte und Zuständigkeiten der Ehrung dieser Personen festlegt. Artikel 22 schreibt vor: »It is forbidden to distort, smear, desecrate, or deny the deeds and spirit of heroes and martyrs«.[29] Im März 2021 wurde das Strafrecht um den Straftatbestand der »Verunglimpfung von Märtyrern« ergänzt, der mit einer Haftstrafe von bis zu drei Jahren belegt werden kann. Zu den bisher bekannten Opfern dieses neuen Gesetzes zählen der Blogger Qiu Ziming, der zu acht Monaten Haft verurteilt wurde, weil er die Zahl der Opfer im chinesisch-indischen Grenzkonflikt höher einschätzte als die offiziellen Angaben,[30] sowie Luo Changping, der im Mai 2022 zu sieben Monaten Haft verurteilt wurde, weil er einen Kinofilm über den Koreakrieg kritisiert hatte, in dem die chinesische Seite bis zur Lächerlichkeit heroisiert wird. Luo selbst hatte 2013 von chinesischen Netizens den China Hero Award erhalten, weil er sich als investigativer Journalist mutig um die Aufdeckung von Korruptionsfällen verdient gemacht hatte. Unter politischem Druck hatte er dann 2014 seine journalistische Karriere aufgegeben.[31]

Auch der »Katastrophennationalismus« ist am Ende keine einmütige Angelegenheit. Vehemente Auseinandersetzungen über »Helden« und »Verräter« fanden etwa im Kontext der Ende 2019 ausgebrochenen Covidpandemie statt. Dabei ging es um nicht weniger als die Stabilität des Systems, denn die von der Regierung verfolgte Null-Covid-Strategie in den Megastädten betraf die Lebensumstände der bisher politisch passiven chinesischen Mittelschicht. Der Arzt Li Wenliang, der den Covidausbruch in Wuhan bekannt gemacht hatte und später selbst an der Erkrankung verstarb, wurde von der Lokal- und nationalen Regierung zunächst als »Whistleblower« angegriffen, unter dem Druck der

29 China Law Translate 2018.
30 Deutsche Welle 2021.
31 Bandurski 2022.

Bevölkerung dann aber zum »Märtyrer« erklärt. Die Schriftstellerin Fang Fang, die in ihrem »Wuhan-Tagebuch« die Härten des Lockdowns in Wuhan dokumentierte, wurde zensiert und von Netizens als »Verräterin« diffamiert.[32]

Exemplarische Gesellschaft: Vorbildliche Heldenfiguren zur Verhaltensregulierung

Neben den Heroismus der Exzeptionalität, der sein Profil im Kontext (vermeintlicher) Krisen und Konflikte erhält, eher exklusiv ist und die Autorität der Partei stützt, tritt der Heroismus der Exemplarität, der einfachen Gesellschaftsmitgliedern Orientierung in der Lebensführung bietet und somit Subjekte formt. Unter Mao und teilweise auch nach dessen Tod waren Heldinnen und Helden in China in der Mehrzahl Vorbilder, die nachgeahmt werden konnten und sollten. Dabei schließt das heroische Vorbild im Sozialismus an zentrale Aspekte des Konfuzianismus an: ein Menschenbild, das von der Überzeugung der Formbarkeit des Menschen geprägt ist, eine Lerntheorie, in der Vorbildern eine zentrale Funktion beigemessen wird, eine Praxis der Selbstkultivierung, die sich ebenfalls an Vorbildern orientiert, und ein Konzept des Regierens und der sozialen Kontrolle, das nicht auf Gesetze und Strafen, sondern auf Vorbilder und Moral setzt: Den konfuzianischen Klassikern zufolge entsteht gesellschaftliche Ordnung über den tugendhaften Herrscher und vorbildliche Beamte sowie über Subjekte, die sich in ihrer Haltung an diesen und anderen Vorbildern der Vergangenheit und Gegenwart orientieren.[33] Dass Vorbilder auch im Maoismus eine große Rolle spielen, wurde sowohl für das maoistische China als auch für das China der Reformperiode seit 1978 herausgearbeitet.[34] Der China-Wissenschaftler *Børge* Bakken klassifiziert letzteres sogar als »exemplarische Gesellschaft« oder »Erziehungsgesellschaft«[35] und hebt damit – neben den »disziplinierenden« Tendenzen, die von Foucault für die westliche Tradition festgestellt worden waren – eine Herrschaftstechnik

32 Zhang 2022.

33 Munro 1969.

34 Munro 1977, 135-157; Bakken 2000; siehe auch den Begriff der »virtuocracy« bei Shirk 1982, die berufliche und schulische Selektionskriterien der maoistischen Zeit analysiert hat, sowie Yan 2021, der das Argument moralischer Herrschaft bis in die Gegenwart weiterführt.

35 Bakken 2000.

Abb. 23 »Lerne von Lei Feng und sei ein gutes Kind des Vorsitzenden Mao«, Propagandaposter, 1963.

hervor, die, in Anknüpfung an den Konfuzianismus, auf die Kraft der Vorbilder setzt. Exemplarität kann dabei nicht nur Individuen, sondern auch Kollektiven – Haushalten, Dörfern, Städten – zugeschrieben werden.[36] Der Begriff der »exemplarischen Gesellschaft« ist insofern problematisch, als er die – von Bakken bestrittene[37] – Gefahr eines Kulturdeterminismus birgt sowie Kontrolle, Zwang und Strafe als Herrschaftstechniken des Regimes zu leicht gewichtet. Dennoch fällt die Bedeutung von Vorbildern in Konzepten der Subjektformung sowie die starke exemplarische Komponente von Heldenfiguren auf.[38]

Für das sozialistische China seien hier zwei Beispiele vorwiegend exemplarisch angelegter Heldenfiguren genannt. Das erste sind die Arbeiterheldinnen und Arbeiterhelden, die Anfang der 1940er Jahre in den kommunistischen Stützpunkten eingeführt und nach Staatsgründung 1949 landesweit propagiert wurden. Arbeiterheldinnen und -helden exemplifizierten den »neuen Menschen« des Sozialismus als Gesellschaft der Produktion. Ihr exemplarischer Charakter kommt allein darin zum Ausdruck, dass der zunächst gängige Begriff des »Arbeiterhelden« (*laodong yingxiong*) bereits relativ früh fast ganz verdrängt wurde vom Begriff des »Vorbildes« oder »Modells« der Arbeit (*laodong mofan*).[39] Das zweite Beispiel ist der Soldat Lei Feng (1940-1962), bis heute wohl der bekannteste Held

36 Bakken 2000, 175-176.

37 Bakken 2000, 6.

38 Siehe auch das stark exemplarische Moment in den »Geschichten aus der Vergangenheit« (*lishi gushi*) und die darauf beruhenden Sprichwörter, über die traditionelle Figuren bis heute im kollektiven Gedächtnis tradiert werden (Spakowski 1999).

39 Spakowski 2020; 2021; 2022b; siehe auch Kapitel 5 in diesem Band.

der Volksrepublik China. Lei Feng war Gegenstand einer großen Kampagne, die nach seinem Tod 1963 einsetzte und auch nach Maos Tod mit gewissen Abwandlungen immer wieder neu aufgenommen wurde. Unter dem Slogan »von Genosse Lei Feng lernen« wurde er Kindern und Jugendlichen als Vorbild angepriesen, in Büchern, Schulbüchern, Propagandaplakaten, Filmen, Comics usw. Paradoxerweise war der Soldat Lei Feng aber nicht ein Kriegsheld, der den Opfertod starb, sondern ein Alltagsheld, der im Alter von 21 Jahren von einem umstürzenden Telefonmast erschlagen wurde. Seine Vorbildlichkeit erwies sich in Alltagstätigkeiten: die Kleider der Kameraden waschen, ihre Socken flicken, Geld für eine Familie in Not spenden, auch sonntags arbeiten usw. So banal diese »Taten« waren, zeugten sie doch von der korrekten Gesinnung Lei Fengs: Bescheidenheit, Hilfsbereitschaft, Selbstlosigkeit und, an oberster Stelle, Loyalität zu Mao Zedong. Lei Feng wurde so zu einem wichtigen Element in der politischen Sozialisation dieser Zeit (Abb. 23). Der von ihm verkörperte Heldentypus wies auch die grundsätzliche Widersprüchlichkeit des sozialistischen Heldenbegriffes auf, der Individuen auszeichnet, ihre Bedeutung aber verneint. In seinem viel zitierten Tagebuch (dessen Authentizität allerdings nicht zu klären ist), bekannte Lei Feng, dass er ein namenloser Held sein wolle,[40] und er bemühte die aus dem sowjetischen Kontext bekannte Metapher der Schraube, um seine Unterordnung unter das Kollektiv auszudrücken:

> Die Nützlichkeit eines Menschen für die revolutionäre Sache ähnelt derjenigen einer Schraube in einer Maschine. Die Maschine bildet nur deshalb ein solides Ganzes und kann nur deshalb leichtgängig laufen und so ihre große Arbeitskraft entfalten, weil in ihr unzählige Schrauben verbunden und fixiert sind. Obwohl eine Schraube klein ist, ist ihre Funktion unschätzbar. Ich möchte auf ewig eine Schraube sein. Eine Schraube muss oft gepflegt und gereinigt werden, sonst setzt sie Rost an. So ist es auch mit dem menschlichen Denken: man muss es oft inspizieren, sonst treten Fehler auf.[41]

Typisch für Lei Feng und andere Helden der Zeit war in der Tat die permanente Selbstprüfung in Form eines Tagebuches. Den Lesern dieser veröffentlichten Aufzeichnungen wurde dabei vor Augen gestellt, wie Gedankenreform funktioniert und worin ihr Ziel besteht: Verinnerli-

40 Sheridan 1968, 53.

41 Lei Feng 1989, 60. Hier und in folgenden Fällen wurden fremdsprachige Quellen von der Verfasserin übersetzt.

chung der Ideen Maos und absolute Loyalität zum verehrten politischen Führer.[42] Das Tagebuchschreiben wurde zur Mode der Zeit, wobei die Verfasser:innen allerdings meist nur das festhielten, was von ihnen erwartet wurde. Die Verantwortlichen der Kommunistischen Jugendliga oder der Partei erhielten die Tagebücher zur Einsicht.[43]

Zentral für Lei Feng und andere exemplarisch angelegte »Helden« der Mao-Zeit war, dass sie nicht Transgression, sondern Anpassung an eine bestehende Ordnung exemplifizierten. Lei Feng wurde von einigen jungen Menschen deshalb als »gefügiges Werkzeug« empfunden.[44] Wie schal das Heldentum der alltäglichen Pflichterfüllung Lei Fengs war, erwies sich besonders im Kontrast mit dem Heldentum der Parteipioniere vor 1949. So bekannten Rote Garden, die nach der Kulturrevolution zu ihrer Sozialisation befragt wurden: »We regretted not having participated in all those big revolutionary events: such as the Long March, the Anti-Japanese War, the War of Liberation. Those were the great days. As for us, we found our lives too mundane.«[45] Die Soziologin und China-Wissenschaftlerin Anita Chan, die diese Interviews geführt hat, arbeitet nicht nur den Unterschied zwischen dem transgressiven Heldentum Maos und dem konformen Heldentum Lei Fengs heraus, sondern auch zwischen Nachahmung des Vorbildes und Verehrung des exzeptionellen Helden:

> Even more pertinent, yet left unsaid, was the fact that great heroes, and in particular revolutionary heroes like Mao, became great by changing the established order through acts which were basically unconventional or even rebellious in nature. In the period of socialist construction such creativity and rebelliousness were not appreciated. ›Revolution‹ now meant conforming to established norms; suppressing all unconventional and individualistic inclinations, surrendering the whole being to the party and Chairman Mao; and a willingness to live an ordinary hardworking life. Revolution had become the antithesis of rebelliousness. This underlay the official support for the Lei Feng model, and why Mao was to be venerated but not emulated.[46]

42 Siehe den nächsten Teil dieses Kapitels.
43 Sheridan 1968, 54; Chan 1985, 93.
44 Chan 1985, 103.
45 Zit. n. Chan 1985, 142.
46 Chan 1985, 68.

Der Herrschaft durch Vorbilder unterlag die Idee uniformer Subjekte, die sich in Ketten der Nachahmung ergingen: Personen, die zu Heldinnen oder Helden ernannt wurden, waren inspiriert von früheren heroischen Vorbildern und wurden ihrerseits Gegenstand der Nachahmung.[47] Das Vorbild hatte dabei gegenüber abstrakten Prinzipien, wie sie in ideologischen Texten formuliert sind, den Vorteil, konkret und anschaulich zu sein und überdies Charakterzüge exemplifizieren zu können, die in keinem Werk des Marxismus-Leninismus eine Rolle spielten. Vorbilder waren zudem leichter austauschbar als dogmatische Texte.

Die Propagierung vorbildlicher Helden und Heldinnen ging nach Maos Tod deutlich zurück. Dies hing mit der Entideologisierung und Schritten zur gesellschaftlichen Liberalisierung unter Deng Xiaoping zusammen, in deren Folge die Partei einer autonomeren Gesellschaft gegenüberstand, die sich in kulturelle Milieus diversifizierte, welche von eigenen Werten geleitet wurden. Insbesondere junge Menschen ignorierten oder verspotteten die Vorbilder der Mao-Zeit[48] und interessierten sich mehr für die Stars der Populärkultur. Ohnehin erfordert die Marktwirtschaft stärker individualisierte Subjekte. Anstatt konkrete Vorbilder zu propagieren, um gleichförmige Subjekte heranzubilden, setzte und setzt der Staat der Reformperiode auf die Erhöhung der generellen »Qualität« (*suzhi*) dieser Subjekte, denen er zwar einerseits die zwölf »zentralen sozialistischen Werte« predigt, von denen er andererseits aber auch erwartet, dass sie sich – in Grenzen – selbstbestimmt und individuell formen und optimieren.[49] Der Selbstoptimierung in westlichen Gesellschaften vergleichbar,[50] bedeutet die Erhöhung der eigenen *suzhi*, den Wettbewerbsgeist der kapitalistischen Gesellschaft zu verinnerlichen und flexibel den wechselhaften und jeden Einzelnen auf spezifische Weise ansprechenden Anforderungen des Marktes gerecht zu werden. Menschliche Vorbilder spielen weiterhin eine Rolle, z.B. die Selfmade-Milliardäre des westlichen oder chinesischen Kapitalismus, aber wessen Biografie in den Bestsellerabteilungen der Buchhandlungen aufliegt, ist jetzt eine Frage des Marktes. Der jüngste Twist im Versuch des autoritären Staates, Bürger:innen zur moralischen Perfektionierung anzuhalten, besteht in der 2014 in Angriff genommenen Entwicklung eines »Sozialkreditsystems«, das die Vertrauenswürdigkeit von Bürgern und Bürgerinnen, Unternehmen und Behörden mit den Methoden von

47 Sheridan 1968, 55; 65-66.
48 Bakken 2000, 189-200.
49 Jacka 2009.
50 Bröckling 2007.

Big Data misst und gegebenenfalls sanktioniert.[51] Das System passt zur Stärkung der repressiven Seite des Systems unter Xi Jinping, welchem das Vertrauen in die Selbstregulierungskraft des Einzelnen offensichtlich fehlt.

Personalistische Ausformung der Parteispitze und Personenkult

Autoritäre Systeme sind differenzierbar nach ihren konkreten Herrschaftsträgern und werden von der Politikwissenschaftlerin Barbara Geddes in »military, single-party, personalist, or amalgams of the pure types«[52] unterteilt. Unter diesen Varianten ist das kommunistische China ein klarer Fall einer Einparteienherrschaft – mit Episoden einer personalistischen Ausformung der Macht. Zu diesen gehört zum einen die Kulturrevolution (1966-1976), als ein in Ansätzen bereits seit den 1940er Jahren vorhandener Mao-Kult auf die Spitze getrieben wurde, zum anderen die Ära Xi Jinpings seit 2012, in der die Einparteien- und die personalistische Variante verschmolzen. In China selbst grenzt man einen »kollektiven«, kollegialen von einem »individuellen« Führungsstil ab, bei dem die Macht in der Person des Parteichefs konzentriert ist. Wie erklärt sich nun eine solche Zentralisierung und Personalisierung der Macht in einem System, das dem Individuum die Bedeutung abspricht, und wie unterscheiden sich die beiden Fälle personaler Autorität?

Mao Zedong gehört zu den »paradigmatischen« Fällen moderner Führerkulte,[53] die in sozialistischen Systemen auffällig häufig vorkamen, denen eine institutionalisierte Führungsposition und Regeln von politischem Aufstieg und politischer Nachfolge fehlten.[54] Eine solche institutionelle Lücke begünstigt offensichtlich die Herausbildung personaler Loyalitätsbeziehungen, wie sie für Führerkulte typisch sind. Aus theoretischer Sicht stellt die kultisch verehrte Führungsfigur in kommunistischen Kontexten allerdings eine Anomalie dar, denn aus der Sicht des historischen Materialismus unterliegt der Gang der Geschichte, wie bereits erwähnt wurde, nicht den Taten »großer Männer«, sondern historischen Gesetzmäßigkeiten und dem Wirken der »Massen«. In China und anderen sozialistischen Ländern wurde diese Anomalie mit Verweis auf den marxistischen Theoretiker Georgi Plechanow ge-

51 Zhang 2020.
52 Geddes 2004, 5.
53 Leese 2014, 342.
54 Ursprung 2011, 154; Leese 2014, 342.

rechtfertigt, der in seiner 1898 veröffentlichten Schrift *Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte* das Heldenkonzept von Thomas Carlyle zitierte und einzelnen Individuen die Fähigkeit zusprach, den gesetzmäßigen Gang der Geschichte zum Ausdruck zu bringen:

> Er [der große Mann] ist ein Held. Held nicht in dem Sinne etwa, daß er den natürlichen Gang der Dinge aufhalten oder ändern könnte, sondern in dem Sinne, daß seine Tätigkeit der bewußte und freie Ausdruck dieses notwendigen und unbewußten Ganges ist. Darin liegt seine ganze Bedeutung, darin seine ganze Kraft. Das ist aber eine gewaltige Bedeutung, eine ungeheure Kraft.[55]

Mao selbst verteidigte 1956 die Verehrung großer kommunistischer Persönlichkeiten von Marx und Engels über Lenin zu Stalin als Träger der »Wahrheit« und grenzte deren Verehrung als »korrekte« von den »unkorrekten« Personenkulten ab.[56]

Bemühungen, einen Kult um Mao Zedong zu etablieren, reichen in die frühen 1940er Jahre zurück. Mao hatte bereits in den späten 1930er Jahren die Führungsposition in der Partei erlangt. Im Zuge der »Ausrichtungsbewegung« der Jahre 1942/1943 wurden Parteimitglieder und Intellektuelle, die sich der kommunistischen Bewegung angeschlossen hatten, exklusiv auf Mao und seine Ideen eingeschworen. Die Propaganda bildete eine Rhetorik und Bildsprache heraus, die Mao aus dem bisher egalitär auftretenden Führungskollektiv der Partei heraushob.[57] Gleichzeitig wurde Mao auch gegenüber der einfachen Bevölkerung als »charismatischer« Führer aufgebaut und inszeniert. Eine wichtige Bühne hierfür gaben die Konferenzen der Arbeiterhelden und -heldinnen ab, die dem anwesenden Mao als ihrem »Retter« huldigten und ihm Loyalität gelobten. Arbeiterheldinnen und -helden verdankten der kommunistischen Revolution und deren Führer in der Tat ein materiell besseres Leben und eine extreme Aufwertung im sozialen Gefüge der kommunistischen Stützpunktgebiete. Ihre Dankbarkeit war somit sicherlich genuin – wurde von der Partei aber instrumentalisiert und rhetorisch und medial geformt.[58]

Nach Gründung der VR China hatte die Autorität Maos diverse

55 Plechanow 1998; siehe auch Leese 2011, 35.
56 Leese 2014, 346.
57 Leese 2011, 7-12.
58 Spakowski 2021; siehe auch Kapitel 5 in diesem Band.

Grundlagen.[59] Das charismatische Element erlangte in der Kulturrevolution Vorrang, als ein ausgeprägter Personenkult praktiziert und die gesamte Gesellschaft exklusiv auf den »großen Steuermann« ausgerichtet wurde. Eine besondere Mobilisierungskraft ging dabei von den acht großen »Massenbegegnungen« im Jahr 1966 aus, als Mao Millionen von jubelnden Roten Garden auf dem Platz des Himmlischen Friedens empfing. Mao mobilisierte die ihm ergebene Jugend für seinen Kreuzzug gegen den »revisionistischen« Parteiapparat und demonstrierte damit, wie in Führerkulten etablierte Institutionen durch Führer-Gefolgschaft-Beziehungen, also durch eine personenzentrierte Autorität, ersetzt werden. Der Mao-Kult beherrschte das soziale Leben der Zeit, in Form von Mao-Porträts, die nicht nur den öffentlichen Raum, sondern auch die privaten Wohnungen staffierten, sowie über Mao-Zitate, die in der kleinen roten »Mao-Bibel« zusammengestellt und selbst in der Alltagskommunikation fest verankert waren (Abb. 24).[60] In diesem Zusammenspiel von Personen, Räumen, Artefakten und Verhaltensweisen bildete der Mao-Kult ein starkes affektives Arrangement.[61]

Wie kein anderer verkörperte Mao transgressive Handlungsmacht. Seinen Status als Revolutionär verlängerte er über die Etablierung des sozialistischen Systems hinaus, indem er die Notwendigkeit der »permanenten Revolution« und des Klassenkampfes auch in der theoretisch klassenlosen Gesellschaft des Sozialismus vertrat. Er gerierte sich als Retter des Kommunismus gegen interne und externe revisionistische Kräfte: seine Gegner im parteiinternen »Kampf zweier Linien« und die Sowjetunion. Mit seinem Angriff auf die Parteibürokratie wurde er schließlich zum großen Disruptor der kommunistischen Bewegung selbst.[62]

Nach dem Tod Maos und mit der von Deng Xiaoping initiierten Politik von »Reform und Öffnung« kehrte die Partei zum »kollektiven« Führungsstil zurück und baute bewusst Hürden auf, um den Aufstieg eines neuen Alleinherrschers zu verhindern. Hierzu gehörten insbesondere Altersgrenzen und befristete Amtszeiten für politische Ämter, aber auch eine grundsätzliche Dezentralisierung der Macht.[63] Dieser Prozess wurde unter dem 2012 als Parteichef eingesetzten Xi Jinping wieder umgekehrt: Die Macht verschob sich vom Führungskollektiv der Partei auf den Parteiführer, der unter dem Deckmantel einer Anti-

59 Teiwes 1984, 62-76.
60 Leese 2011.
61 Siehe auch Kapitel 7 in diesem Band.
62 Leese 2011 und 2016; Spakowski 2023.
63 Spakowski 2022a.

Abb. 24 »Lang lebe der Vorsitzende Mao!«, Propagandaposter, 1971.

korruptionskampagne Konkurrenten entmachtete, wichtige Gremien unter seine individuelle Kontrolle brachte und dessen Konterfei in der Propaganda omnipräsent ist. Xi als »neuen Mao« und seine Propagierung als Personenkult zu bezeichnen,[64] ist allerdings problematisch.[65] Xi Jinping verfügt zwar über mehr Macht als seine unmittelbaren Vorgänger und diese Macht stützt sich überdies stärker auf personale Abhängigkeiten. Er ersetzt aber nicht die Partei, sondern hat diese, im Gegenteil, gegenüber dem Staat gestärkt. Bei allem individuellen Machtzuwachs ist er gleichzeitig das Gesicht eines Regimes, das sich auf die Partei, den Sicherheitsapparat und das Militär stützt. Anzeichen eines Personenkultes liegen zwar vor: die Omnipräsenz Xis in der Propaganda, die Überhöhung seiner Fähigkeiten und Leistungen, die ihm verliehenen Ehrentitel, die bisher Mao vorbehalten waren. Es fehlt aber – bei allen Anstrengungen der Zensur – der Grad der Kontrolle der Kom-

64 Beispiele sind die Titel des *Economist* (Nr. 419, 2016) und des *Time Magazine* (Nr. 187, 2016), die Xi als neuen Mao zeichnen. Auch einige Vertreterinnen und Vertreter der China-Wissenschaft betonen Gemeinsamkeiten mit Mao und sprechen von einem Personenkult Xis (z. B. Economy 2019; MacFarquhar 2018; Luqiu 2016; Zhao 2016).

65 Siehe zum Folgenden Spakowski 2023.

munikation, wie sie in der uniformen, überschaubaren, traditionellen Medienlandschaft unter Mao noch möglich war. Beispielhaft hierfür ist ein Meme, das im chinesischen Internet zirkuliert und Xi Jinping mit der Kinderbuchfigur Pu der Bär vergleicht und damit lächerlich macht.[66] Auch fehlt die kultische Verehrung seitens der Bevölkerung. Xi mag unter vielen Bürgerinnen und Bürgern Chinas Zustimmung finden, er wird aber nur von wenigen regelrecht verehrt, er dominiert auch nicht das öffentliche und private Leben der Menschen und er ist nur eines unter vielen Identifikationsangeboten, die dem Einzelnen in der wesentlich pluralistischeren Gesellschaft der Post-Mao-Zeit zur Verfügung stehen. In diesem breiteren Angebot repräsentiert Xi einen neuen Nationalismus, der an die Vergangenheit anknüpft, China eine große Zukunft verheißt und konfuzianische Werte preist, darunter zentral die »Harmonie«. Hierin ist Xi besonders weit von Mao, dem Revolutionär und Spalter, entfernt. Im globalen Vergleich wird er vielfach unter die »starken Männer« gerechnet, doch bei allen Gemeinsamkeiten und Koalitionen mit Figuren wie Donald Trump, Wladimir Putin und Recep Tayyip Erdoğan darf nicht übersehen werden, dass Xis Weg an die Spitze kein Fall der Regression demokratischer Strukturen war, sondern Ausdruck der Machtverschiebung in einem seit Langem bestehenden autokratischen System.[67]

Der Dissident Liu Xiaobo und die transkulturelle Dimension von Heroisierungsprozessen

An verschiedenen Stellen wurde bereits deutlich, dass das Heroische keine nationalen Grenzen kennt. Heldendiskurse bedienen sich global kursierender Ideologien und Heldinnen und Helden inspirieren über kulturelle Grenzen hinweg. Sie finden Unterstützung außerhalb ihres eigenen Landes, ja sie werden im Extremfall Gegenstand internationaler Politik. Jüngere chinesische Beispiele sind der Dissident und Friedensnobelpreisträger Liu Xiaobo (1955-2017), der Dalai Lama, ebenfalls Träger des Friedensnobelpreises, und der mit vielen internationalen Preisen ausgestattete Künstler Ai Weiwei. Alle drei sind Figuren, die dem Widerstand gegen das autoritäre Regime Chinas ein Gesicht verleihen, ja sie dürften zu den wenigen chinesischen Namen gehören, die im Ausland überhaupt bekannt sind. Mit ihrer Prinzipientreue, Friedfertigkeit und

66 BBC 2017.
67 Bröckling u.a. 2023.

»Reinheit« – der Dalai Lama als spiritueller Führer, Liu Xiaobo mit dem Bekenntnis »ich habe keine Feinde«[68] – besitzen sie eine Strahlkraft und moralische Autorität, die über die Grenzen Chinas hinausreicht. Politisch sind sie Subjekte und Objekte internationaler Menschenrechts- und Geopolitik: Eine westliche Regierung, die den Dalai Lama offiziell empfängt, muss mit diplomatischen Verstimmungen und Konsequenzen für die Handelsbeziehungen mit China rechnen.[69] Und die Verleihung des Friedensnobelpreises an Liu Xiaobo 2011 in Oslo hatte zur Folge, dass die chinesische Regierung die politischen Kontakte zu Norwegen einfror und das Land mit ökonomischen Sanktionen belegte. Im Folgenden sei der Fall Liu Xiaobos genauer beleuchtet, weil sich an seinem Beispiel die transnationalen Bezüge besonders gut aufzeigen lassen. Er ist auch deshalb von Interesse, weil das Heroische in seinem Werk und Handeln eine besondere Rolle spielt: Als Rebell, Ikonoklast und Dissident widersetzte er sich den Normen des Kulturbetriebes seiner Zeit und den Erwartungen des autoritären Regimes an seine Subjekte. Elemente der heroischen Selbststilisierung sind dabei nicht zu übersehen. Als Denker changierte er zwischen der von Nietzsche übernommenen (heroischen) Idee des Übermenschen und den (antiheroischen) Prinzipien liberaler Gesellschaften. Diese Widersprüchlichkeit ist in der Rezeption Liu Xiaobos allerdings ausgelöscht, in der Liu zum Helden oder zum Vaterlandsverräter stilisiert wurde.

Liu Xiaobo machte sich in China seit den späten 1980er Jahren als Literaturkritiker einen Namen – und Feinde.[70] Im Kontext des intellektuellen Aufbruchs, der die Protestbewegung von 1989 vorbereitete, trat er als kompromissloser Ikonoklast auf und sprach dem gesamten chinesischen Kulturschaffen seiner Zeit den Wert ab. Auch angesehene Vertreter ideeller und literarischer Neuerungen attackierte er hart. In dieser frühen Phase äußerte sich Liu ausschließlich zu Literatur und Philosophie. Seine Zuwendung zur Politik erfolgte im Zuge der Proteste auf dem Tian'anmen-Platz 1989. Liu nahm selbst an der Besetzung des Platzes teil, trat kurz vor deren Ende sogar in den Hungerstreik, verhandelte schließlich aber mit den Sicherheitskräften den gewaltfreien Abzug der Studierenden. Nach der Niederschlagung der Bewegung hätte er die Gelegenheit gehabt, Schutz im Ausland zu finden, schlug dies aber aus. Für seine Teilnahme an den Protesten erhielt er eine erste Gefängnisstrafe von 18 Monaten, die ihn aber nicht davon abhielt, sich nach seiner Frei-

68 Liu Xiaobo 2012b.

69 Fuchs und Klann 2013.

70 Die biografischen Angaben zu Liu stützen sich auf Béja 2012; Yu 2015; Link 2020.

lassung weiter für Demokratie und Menschenrechte einzusetzen und an die – in seinen Augen – »Märtyrer«[71] des Tian'anmen zu erinnern. 2008 veröffentlichte er mit einem kleinen Kreis von Dissidenten die »Charta 08«, die Freiheitsrechte und Demokratie forderte. Er wurde hierfür 2009 wegen »Untergrabung der Staatsgewalt« zu elf Jahren Haft verurteilt. 2010 erhielt er den Friedensnobelpreis. 2017 starb er an einer Krebserkrankung.

Lius Nähe zum Heroischen bestand in seiner Verherrlichung des Individuums.[72] Diese bildete sich im besonderen Kontext der 1980er Jahre heraus, als chinesische Intellektuelle unter dem Einfluss einer durch die »Öffnung« unter Deng Xiaoping möglich gewordenen Flut von Veröffentlichungen westlicher Literatur begannen, die eigene Tradition (einmal mehr) neu zu bewerten: Wie war die Kulturrevolution möglich geworden? Und warum gelang im China von »Reform und Öffnung« kein wirklicher Durchbruch in die Freiheit? Wie viele Intellektuelle seiner Zeit sah Liu die Ursache im Fortwirken der traditionellen Kultur. Liu befand, dass diese aus dem Kommunismus eine traditionelle Autokratie gemacht habe und in den Köpfen seiner Landsleute, einschließlich der Intellektuellen, als Sklavenmentalität fortlebe. Das Demokratiedefizit Chinas war für ihn deshalb nicht allein eine Frage der autoritären Politik der KPCh, sondern auch der Autoritätsgläubigkeit des Volkes, wie er 2010 darlegte:

> Our countrymen are still like infants who depend entirely on adult care who know only to wait for a wise ruler to appear. Can it be that Chinese people will never really grow up, that their character is forever deformed and weak, and that they are only fit to, as it predestined [sic] by the stars, pray for and accept imperial mercy on their knees?! […] Even when being massacred, starved, imprisoned, exiled, deprived, and discriminated against, the little people still feel eternally indebted and grateful and consider the dictators ›great, honorable, and infallible‹.[73]

Inspiriert von Nietzsche, Rousseau und Sartre sah Liu den Ausweg für China in einem radikalen Individualismus und moralischem Rebellentum. Speziell das Werk Nietzsches – für Liu »the smasher of idols, the symbol of individual freedom«[74] – übte einen großen Einfluss auf die

71 Béja 2012, 19.
72 Zum Folgenden siehe Barmé 1990; Kelly 1991; Gu 1996.
73 Liu Xiaobo 2010.
74 Zit. n. Kelly 1991, 164.

frühen Ideen Liu Xiaobos aus, der offensichtlich auch von der Idee des Übermenschen angezogen war. Im Schlusswort seiner 1988 verfassten Dissertationsschrift, die den Titel *Ästhetik und die Freiheit des Menschen* trug, bekannte Liu, dass dem Menschen als tragischem Wesen nur bleibe, sein Schicksal anzunehmen und »den wahren Sinn des menschlichen Lebens zu erfahren und ein von Wunden durchzogener, äußersten Schmerz erleidender Übermensch zu sein«.[75]

Liu setzte sich mit seinen Ideen radikal von dem Kollektivismus ab, den die Partei predigt. Er lebte diesen heroischen Individualismus selbst, indem er sich ohne Rücksicht auf seine eigene Freiheit und sein Leben für die Demokratisierung Chinas einsetzte. Dass auch hier eine chinesische Tradition durchschien, gibt der China-Wissenschaftler Geremie Barmé zu bedenken, der Liu persönlich kannte und ihn in »the tragedy of individualistic and heroic Chinese intellectuals of the last century: to travel a course from self-liberation to self-immolation«[76] einordnet.[77] Barmé bezieht sich dabei konkret auf die »selbstmörderische Entscheidung« Lius, unmittelbar nach der gewaltsamen Niederschlagung der Protestbewegung 1989 Peking nicht zu verlassen – er hätte die Möglichkeit gehabt, in einer westlichen Botschaft Zuflucht zu nehmen –, sondern im Gegenteil offen auf dem Fahrrad durch die Stadt zu radeln und sich damit den Sicherheitskräften geradezu auszuliefern.[78] Ob Liu auch in seinem weiteren Wirken als Dissident, der kompromisslos einem autoritären System entgegentritt, bewusst oder unbewusst das heroische Opfer suchte, muss offenbleiben.

Auf der anderen Seite war Liu Xiaobos Vision für China eine geradezu antiheroische. Er kritisierte die auf dem Tian'anmen-Platz protestierenden Studentinnen und Studenten dafür, dass sie Demokratie forderten, aber selbst undemokratisch handelten.[79] Die von ihm mitunterzeichnete Hungerstreikproklamation setzte den Slogans und leeren Reden die Erkenntnis entgegen, »the true realization of political democracy requires the democratization of the process, means and structure [of politics]«.[80] Diese Position setzt sich in späteren Texten fort. Im Gegensatz zur stark personalen und partikularistisch angelegten

75 Liu Xiaobo 1988, 197.

76 Barmé 1990, 53.

77 Auch an anderer Stelle attestiert Barmé Liu Xiaobo einen »heroic view of himself« (Barmé 1990, 60).

78 Barmé 1990, 53.

79 Zum problematischen Demokratiebegriff und dem Heroenkult unter den Studierenden auf dem Platz siehe auch Macartney 1990.

80 Zit.n. Barmé 1990, 68.

Legitimationsbehauptung der KPCh sind Lius nach 1989 entstandene Texte, insbesondere die »Charta 08«, getragen von abstrakten, universalen Prinzipien: Freiheit, Menschenrechte, Demokratie. Letztere war für ihn keine Sache von Slogans, Idealen und Gefühlen, sondern ein System der Rationalität, der Kompromisse, mühsamer Verfahren und Methoden. Sie war nicht durch die heroischen Taten von Individuen, einen gewaltsamen Systemsturz oder das entschlossene Handeln einer Elite herbeizuführen, sondern »von unten«, graduell und mit friedlichen Mitteln.[81] Vom jugendlichen Habitus des Rebellen distanzierte er sich später deutlich, indem er den damaligen Gefühlen – Hass, Gewalt, Arroganz – abschwor.[82] Erinnerungen seiner Weggefährten und Verehrer sparen seine frühe Arroganz und Streitbarkeit eher aus und zitieren seine Stellungnahme aus dem Gerichtsprozess von 2009: »Ich habe keine Feinde.«[83] Differenzierte Einschätzungen, welche Lius Kampf für die Freiheit würdigen, ohne die problematischen Seiten seiner Persönlichkeit und seiner Ideen auszulassen, sind nur in der frühen Phase seiner Rezeption zu finden.[84]

Den Nobelpreis erhielt Liu Xiaobo als »strong spokesman for the application of fundamental human rights also in China«.[85] Westliche Medien erklärten ihn zum Helden, so etwa der »Guardian«, der titelte: »Liu Xiaobo – a Democratic Hero Forged in the Fire of Tiananmen Square.«[86] Und auch der Tod Liu Xiaobos zeitigte eine Welle von Sympathiebekundungen. So ließ der für seine besonders konservativen Positionen und antichinesischen Stellungnahmen bekannte amerikanische Senator Ted Cruz wissen: »Today the world lost a hero of liberty and freedom. Liu Xiaobo, a voice for the voiceless and defender of the oppressed in Communist China, passed away.«[87] Freunde und Unterstützerinnen Lius setzten ihm mit einem Erinnerungsband ein Denkmal, dessen Beiträge Titel trugen wie »Remembering a Hero and a Martyr«, »The Last Idealist«, »Liu Xiaobo Who Has Ascended the Altar«, »Liu Xiaobo, an Eternal Momument« etc.[88]

81 Diese Prinzipien spiegeln sich besonders klar wider in der Erklärung zu dem Hungerstreik 1989 (Liu Xiaobo 2012c). Siehe insbes. den Satz: »What we need is not the ideal savior but an ideal democratic system« (Liu Xiaobo 2012c, 280).

82 Liu Xiaobo 2012a, 293.

83 Liu Xiaobo 2012b.

84 Barmé 1990; Kelly 1991; Gu 1996.

85 Press Release 2010.

86 Branigan 2010.

87 Sen. Cruz 2017.

88 Leedom-Ackerman 2020.

Die chinesische Staatsführung auf der anderen Seite tat alles, um Liu zu diskreditieren. Über das offizielle Verdikt hinaus wurden ihm Vaterlandsverrat vorgeworfen und die Zusammenarbeit mit und Finanzierung durch antichinesische Kräfte des Westens.[89] Liu wurde also die Autonomie abgesprochen, die den Helden zum Helden macht. Dass Liu für eine radikale Verwestlichung eintrat und die »Sklavenmentalität« seiner eigenen Landsleute anprangerte, war seinen Schriften und Interviewaussagen zu entnehmen und verletzte die Gefühle chinesischer Patriotinnen und Patrioten. Immer wieder zitiert wird seine gegenüber einer Hongkonger Zeitschrift 1988 getroffene Aussage, dass es dreihundert Jahre der Kolonisierung brauche, um China wahrhaft zu transformieren (mit Verweis auf die hundertjährige Kolonialherrschaft, die das kleinere Hongkong zu dem gemacht habe, was es heute sei).[90] Die nationalistische Argumentation der chinesischen Führung wurde mit diesem Satz umgedreht.

Zweifel an der Nobelpreiswürdigkeit Lius wurden vereinzelt auch außerhalb der Volksrepublik laut. So machten die beiden China-Expert:innen Barry Sautman und Yan Hairong auf verschiedene Punkte aufmerksam, die in der westlichen Berichterstattung übergangen wurden: Liu hatte die Kriege der USA befürwortet, Kolonialismus als Weg der Modernisierung verteidigt, die Privatisierung von Boden auch in China gefordert (was die Gefahr einer Verarmung der Bauern birgt), in privatem Kontext angeblich bekannt, dass er das chinesische Volk als nicht reif für die Demokratie erachte, und die finanzielle Unterstützung der Amerikanischen National Endowment for Democracy in Anspruch genommen.[91] Egal, wie man zu diesen Punkten im Einzelnen steht – Sautman und Yan führen westlichen Bewunderern Liu Xiaobos vor Augen, wie wenig sie von ihrem Helden wissen. Das Ausblenden von Widersprüchlichkeiten und Schattenseiten ist ein Kennzeichen auch von solchen Heroisierungsprozessen, die nationale Grenzen überschreiten.

Schluss

Heldendiskurse und Heldenfiguren in China sind geprägt vom autoritären politischen System, in dem die KPCh die Deutungshoheit über das Heroische beansprucht, dabei aber von ihren Gegnern herausgefordert

89 Liu Xiaobo 2010.

90 Zitiert z. B. in Sautman und Yan 2011, 583. Der Originaltext ist leider nicht auffindbar.

91 Sautman und Yan 2011.

wird. Die von der Partei gesetzten Heldinnen und Helden sind, so sie aus den eigenen Reihen stammen und mit ihren Heldentaten die Legitimität der kommunistischen Herrschaft belegen können, exzeptionelle Figuren; oder sie sind exemplarische Figuren, die die Erwartungen veranschaulichen, welche die Partei an ihre Subjekte stellt. Hierzu gehört die vollständige Unterordnung unter das – von der Partei dirigierte – Kollektiv, wie es der junge Soldat Lei Feng mit der Schraubenmetapher zum Ausdruck brachte. Über diesem Kollektiv thront bisweilen die eine Retterfigur, die wie Mao kultisch verehrt oder wie Xi zumindest über die Partei gestellt wird. Gerade am Beispiel Maos ließ sich dabei der Zusammenhang von Exzeptionalität und Bewunderung auf der einen sowie Exemplarität und Nachahmung auf der anderen Seite zeigen. Kritik an oder sogar Widerstand gegenüber der Heldenpolitik des Regimes wurde an verschiedenen Stellen deutlich: dort wo, wie im Fall des Bloggers Qiu Ziming und des Journalisten Luo Changping, das heroische Narrativ des Staates hinterfragt wird; wo Personen verehrt werden, die sich, wie der Arzt Li Wenliang, staatlicher Politik widersetzen; wo der autoritäre Staatsführer in Memes lächerlich gemacht und wo, wie im Fall Liu Xiaobos, das System als solches herausgefordert wird. Liu Xiaobo war in seinem Kampf gegen das System allerdings eine widersprüchliche Figur: Er war selbst nicht frei von Heldenverehrung und Selbstheroisierung und wurde international zum Helden gekürt – unter Ausblendung der fragwürdigen Seiten seiner Person und Agenda. Gleichzeitig hat Liu verstanden, dass der hohe Grad heroischer Personalisierung von Politik der Demokratisierung Chinas im Wege steht. Demokratie war für ihn nicht das Geschenk eines verehrten Herrschers oder die Errungenschaft des heroischen Einsatzes Einzelner, sondern beruhte auf universalen Prinzipien, mühsamen Verfahren und dem zähen Kampf des gesamten Volkes für seine Rechte.

Schluss

11 Arbeit am Heroischen – ein Gespräch

Den Abschluss des Projektes bildete ein Gespräch, das wir Anfang Dezember 2023 geführt haben. Ziel war es, die Erträge der gemeinsamen Forschung und den Arbeitsprozess als solchen zu reflektieren. Es beteiligten sich Clara Arnold, Ulrich Bröckling, Claudia Danzer, Simon Lieb, Dorna Safaian, Andreas Urs Sommer, Nicola Spakowski (Moderation) und Magnus Striet.

Nicola Spakowski: Was haben wir durch den Zuschnitt auf Personalisierung, Subjektivierung und Autorität über das Heroische herausgefunden?

Ulrich Bröckling: Ich gehe diese drei Begriffe einmal durch und versuche, die aus meiner Sicht wichtigsten Erträge unserer Forschung festzuhalten. Im Hinblick auf Personalisierung steht für mich die politische Dimension von Heroismen im Zentrum. Konkret die Rolle »starker Männer« als disruptive Figuren des Politischen, die wir im Kontext eines Workshops und der daraus hervorgegangenen Veröffentlichung untersucht haben. Die Politikwissenschaft konzentriert sich im Allgemeinen ja eher auf Institutionen, Governancestrukturen, ökonomische Verflechtungen oder militärische Konflikte. Nach der Rolle des Einzelnen in der Politik zu fragen, das klingt dagegen nach 19. Jahrhundert, nach den großen Männern, die angeblich die Geschichte machen. So etwas gilt aus guten Gründen als obsolet. Trotzdem wird man die Frage nicht los. Es gibt zweifellos Dynamiken der Personalisierung des Politischen. Das zeigt nicht zuletzt der globale Aufstieg populistischer und/oder autokratischer Führergestalten in den letzten Jahren, zu deren Erfolgen ihre heroisierenden Selbst- und Fremdinszenierungen maßgeblich beigetragen haben.

Unseren Beitrag zur Subjektivierungsforschung sehe ich darin, dass wir gezeigt haben, wie sehr das Konzept des Subjekts selbst heroisch kontaminiert ist. Die mit dem Subjektbegriff verbundenen Assoziationen von Souveränität, Autonomie und Autarkie, aber auch die agonale Vorstellung eines Selbst, das sich in der Welt behaupten und gegen andere durchsetzen muss – all das sind Heldenmotive.

Schließlich Autorität, der dritte Leitbegriff. Hier geht es um Macht.

Helden und Heldinnen üben Macht aus, sie erzeugen Gefolgschaftsverhältnisse. Heroische Autorität beruht weniger auf Drohpotenzialen oder argumentativer Überzeugungskraft als auf spannenden Geschichten, überwältigenden Bildern und bewegenden Identifikationsangeboten. Anders gesagt: Helden und Heldinnen affizieren. In modernen Gesellschaften sind Autoritätsansprüche im Allgemeinen und heroische Autoritätsfiguren im Besonderen stets umstritten. Heldenfiguren polarisieren. Man ist entweder glühende:r Anhänger:in oder man lehnt sie mit der gleichen affektiven Energie ab.

Magnus Striet: Zunächst stimme ich zu, dass es heroische, zur Nachahmung auffordernde Angebote nur in personalisierter Form gibt. Nicht personalisierbare Werte, Ideale etc. können nicht zur Nachahmung adressiert werden. Interessant und deutungsbedürftig ist, dass es eine enorme Spannbreite von personalisierten Angeboten gibt. Heroisiert werden nicht nur »starke Männer«, martialische Kriegerhelden oder auch Selbstmordattentäter, sondern ebenso Menschen, die andere Wertesysteme und Ethiken verkörpern. Offensichtlich läßt sich an den in Gemeinschaften und Gesellschaften präsenten Angeboten eines personalisierten Heroischen ablesen, welche Beschreibungen des Menschen wirksam sind oder auch verhandelt werden. Deshalb auch noch ein Satz zum Thema Vorbildhaftigkeit. Ich bin nicht sicher, ob ich die These teile, dass Held:innen immer Figuren darstellen, die eine Differenz zwischen sich und ihrem Publikum herstellen. Ich bringe nur ein Beispiel. Der zum Helden erklärte unbekannte Soldat kann selbstverständlich zum Beispiel für das eigene Handeln bis hin zum Einsatz des eigenen Lebens werden. Gleiches lässt sich auf dem religiösen Feld beobachten. Wenn in katholischen Seligsprechungsprozessen überprüft wird, ob ein heroischer Tugendgrad bei der verhandelten Person vorliegt, so wird gerade nicht eine unüberbrückbare Differenz zwischen dieser Person und denen behauptet, denen diese beispielhaft vorgestellt wird.

Dorna Safaian: Ich möchte noch einen übergeordneten Blick hinzufügen. Ich finde es wichtig, festzuhalten, dass wir das Heroische als ein soziales Gefüge untersuchen. Dies unterscheidet sich von anderen Zugängen zum Heroischen. Held:innen erwecken den Eindruck, als Einzelfiguren besonders starke Wirkungen zu erzielen. Unser Zugriff auf die drei Kernbegriffe Autorität, Subjektivierung und Personalisierung zeigt, dass Heroisierung eine spezifische Form von Konstellation darstellt. Norbert Elias verwendet für dieses soziale Zusammenspiel den Begriff der Figuration, der auch bei unserer Untersuchung des Phänomens

»starke Männer« eine Rolle spielt. Indem wir solche heroischen Phänomene als soziales Gefüge betrachten, können wir den Schatten des Heroischen sichtbar machen. Held:innen werden zum Beispiel oft als autonom dargestellt. In unserer Forschung zeigen wir dagegen, dass sie ein Produkt von Abhängigkeits- und Nachahmungsverhältnissen und damit verstrickt sind. Darin sehe ich unter anderem ein Ergebnis unseres Projekts.

Nicola Spakowski: Wie überhaupt der gesamte Sonderforschungsbereich [im Folgenden kurz: SFB] eine Entwicklung vollzogen hat von der konkreten Heldenfigur, der Vielzahl an Held:innen, die man hätte unendlich erweitern können, hin zu Prozessen, Strukturen, Gefügen und übergeordneten Fragen, was eine sehr erfreuliche Entwicklung war.

Andreas Urs Sommer: »Schatten des Heroischen«, wie Dorna Safaian das ausgedrückt hat, finde ich eine sehr passende Metapher, zumal »Schatten« Unterschiedliches bedeuten. Manchmal sind es Schlagschatten, manchmal sind es Schatten, die vor Hitze und gleißendem Licht schützen. Das kann man, glaube ich, beim Reflektieren über die Autorität, aber auch über die Exemplarität deutlich machen. Bei der Exemplarität, der Vorbildlichkeit im Horizont von Personalisierung und Subjektivierung, ist es einerseits so, dass der Aufforderungscharakter der heroischen Figur an die Anhängerschaft adressiert ist, ihr nachzueifern. Auf der anderen Seite aber ist die Entlastungsfunktion genauso stark. Man ist der heißen Sonne des Heroischen nicht unbedingt ausgesetzt, sondern man kann sich auch im Schatten der heroischen Figur entlastet fühlen, nämlich dadurch, dass sie für uns die Arbeit schon gemacht, den Bösewicht besiegt, die Schwierigkeiten aus dem Weg geräumt hat. Und eine ähnliche Doppelfunktion ist etwa auch im Horizont der Autorität zu erkennen: Die Autorität des Heroischen ist mitunter eine plötzlich aufploppende Art von Autorität, eine anarchische Autorität, die zum einen infrage stellt, was es sonst noch an institutionellen Autoritäten in der Welt gibt. Die Heldin tritt mit der Heldentat plötzlich ins allgemeine Bewusstsein und zieht alle Aufmerksamkeit und Verehrung auf sich. Zum anderen aber kann sie Autoritäten, die schon in der Welt sind, wie zum Beispiel Herrschaftsautoritäten, religiöse Autoritäten stützen, indem die Heldin sich für das einsetzt, was in der jeweils gegebenen sozialen Ordnung schon für gut, wertvoll, groß erachtet wird. Die Schatten des Heroischen sind also sehr unterschiedlich. Und die auszumessen, hat im Rahmen des SFB viel Freude bereitet.

Ulrich Bröckling: Diese Ambivalenz halte ich für einen ganz wichtigen Punkt: Auf der einen Seite steht die Vorbildhaftigkeit der Heldenfiguren, die einen Nachahmungsappell impliziert. Auf der anderen Seite steht ihre Entlastungs-, oft kombiniert mit ihrer Disziplinierungsfunktion. Sie schließt Nachahmung aus. Wir können und sollen die heroischen Gestalten bewundern, aber so werden wie sie können und sollen wir nicht. Ihre Aufgabe besteht darin, uns genau das deutlich zu machen. Heldenfiguren sollen uns also, bildlich gesprochen, zu sich emporziehen und gleichzeitig sollen sie uns kleinhalten. Von ihnen gehen zwei gegenstrebige Botschaften aus: »Sei besonders!« und »Schuster, bleib bei deinen Leisten!« Nicht jede:r Held:in ist in der gleichen Weise ambivalent, es gibt Figuren, die auf Nachahmung hin angelegt, und es gibt andere, die auf Entlastung durch Distanz oder auf Einübung des Gehorsams geeicht sind. Aber grundsätzlich hat das Phänomen des Heroischen diese beiden Seiten.

Ich möchte noch auf einen anderen Punkt zu sprechen kommen. Wir haben Subjektivierung, und dasselbe lässt sich vermutlich auch für Autorität sagen, aus zwei Perspektiven untersucht: Zunächst haben wir gefragt, auf welche Weise Heldenfiguren subjektivierende Effekte bei ihren Publika zeitigen: Welche Verhaltensorientierungen, welche Werte werden in diesen Figuren personhaft verkörpert? Wie werden sie zu Anrufungen an die Einzelnen und wozu fordern sie diese auf? Das war sicher die dominante Fragerichtung. Aber mitgelaufen ist immer auch die Frage nach der Subjektivierung *von* Heldenfiguren. Hier ging es dann um die Subjektpositionen der Heldin oder des Helden selbst. Wie wird jemand zum Helden oder zur Heldin? Welche Selbstbilder, welche Imperative der Arbeit an sich sind mit dem Heldenstatus verbunden? Wie lernen Held:innen voneinander? Welche Imitations-, welche Distinktionsanstrengungen unternehmen sie? Das haben wir für die »starken Männer« zu zeigen versucht. Es gibt so etwas wie einen globalen *strongman style in politics* und Trump, Putin, Orbán, Erdogan, Bolsonaro beobachten einander genau, und der eine übernimmt, was sich beim anderen bewährt hat.

Nicola Spakowski: Ich würde gerne noch mal zurückkommen auf den übergeordneten Blick, von dem Dorna sprach, auf das Dach, das wir mit den theoretischen Grundbegriffen und den vier Dimensionen des Heroischen gebildet haben. Was ich an dem Instrumentarium sehr hilfreich fand, war, dass man damit ein ganzes Gesellschaftsgefüge erklären kann. Das habe ich ja in dem Essay zu China versucht. Mit unserem Blick auf das Heroische kann man Legitimationsprozesse erklären, die

Ausformung der Staatsspitze, aber auch die Position der Subjekte. Man versteht, wie und warum Exzeptionalität und Exemplarität auf unterschiedliche Personen verteilt sind, warum die eine Person heroisiert wird und die andere eher Vorbildcharakter hat und wie mit einem heroischen Gestus Autorität herausgefordert wird. Unser Instrumentarium war für die Analyse eines gesamten Falles extrem nützlich.

Andreas Urs Sommer: Tatsächlich kann man unsere Reflexion über das Heroische für diese allgemeinen Analysen von Gesellschaften nutzbar machen. Wir haben uns in unseren Forschungen nicht nur mit dem Heroischen als Gegenstand beschäftigt, sondern uns auch gefragt, wie weit wir das Heroische in seinen ganz unterschiedlichen Abschattungen als Instrument benutzen können, um eine kulturelle Konstellation oder ein bestimmtes Gefüge zu erklären, das auf den ersten Blick nicht mit dem Heroischen kontaminiert zu sein scheint. Und dass Gesellschaften sich letztlich zeigen, was sie sind, indem sie einem ihre Heldinnen und Helden vor Augen stellen, ist vielleicht auch eine überraschende Erkenntnis. Die Heldin beziehungsweise der Held, die oder den eine Gruppe, eine Gesellschaft oder eine Kultur pflegt und hegt, verrät außerordentlich viel über diese Kultur, diese Gesellschaft, diese Gruppe. Wir sind immer wieder überrascht worden, dass Heroisches aufscheint, wo wir es gar nicht vermutet hätten, aber auch davon, dass das Heroische in unterschiedlichen Einkleidungen überall in den gesellschaftlichen Formationen, die wir untersucht haben, vorkommt, eben in unterschiedlichsten Gestalten. Wir entkommen dem Heroischen nicht. Natürlich gibt es interessante Transformationen. Vorhin war davon die Rede, dass sich die »starken Männer« gegenseitig imitieren, bestimmte Habitus voneinander abschauen. Andererseits ist auch interessant zu sehen, wie plötzlich bestimmte Typen überhaupt erst auftreten. Die »starken Männer«, wie wir sie in der Gegenwart sehen, wären in politischen Konstellationen vor einigen Jahrzehnten so vielleicht noch nicht möglich gewesen. Es gibt also auch starke Brüche in den Leitheldenvorstellungen, die Gesellschaften in ihrer geschichtlichen Entwicklung dann vor das Auge der Beobachterinnen und Beobachter stellen.

Magnus Striet: Ja. Ich möchte das mit Nachdruck unterstreichen. Man kann sowohl in diachroner als auch in synchroner Perspektive am rekonstruierten Heroischen, das jeweils wirksam ist, Gesellschaftsanalysen betreiben. Um es in Anlehnung an ein Sprichwort zu sagen: Sag, welche Held:innen in deiner Gesellschaft verehrt werden, und ich sage dir, in welcher Gesellschaft du lebst. Am Heroischen lässt sich

ebenfalls studieren, wie sich Gesellschaften verändern, weil das jeweils praktizierte Heroische Konzepte der Selbst- und Weltausdeutung, Werteordnungen und normative Einstellungen widerspiegelt. Noch eine Bemerkung zur Ambivalenz von Held:innen. Immer wieder wurde in den SFB-Gesprächszusammenhängen auf deren ambivalente Wirkung hingewiesen. Die einen bewundern sie, die anderen lehnen sie ab. Das gilt natürlich umso mehr in dem Moment, wenn Gesellschaften nicht mehr einheitlich organisiert sind. In homogenen Gesellschaften, die aus einer Weltanschauung heraus existieren, die eine Werteordnung kennen, bleibt die ambivalente Wirkung aus. Ein ambivalenter Blick auf Held:innen kann erst aufkommen, wenn ein reflexiv gewordenes Wissen darum existiert oder auch nur die Ahnung greift, dass man auch ganz anders leben und sich selbst verstehen könnte, als dies bisher der Fall war. Deshalb gibt es in der Moderne, in der westlichen Moderne jedenfalls, miteinander konkurrierende Vorstellungen des Heroischen. Das Heroische tritt im Plural auf, weil ein Bewusstsein für die Kontingenz geschichtlicher Prozesse existiert.

Nicola Spakowski: Ich kann mir allerdings, Magnus, keine Gesellschaft vorstellen, die homogen ist. Und ich denke, dass auch in Gesellschaften, die wir, weil sie weit entfernt sind, als homogen wahrnehmen, diese ganzen Brüche und Ambivalenzen beobachtet werden können. Ich wäre auch, glaube ich, vorsichtig, Gesellschaften nach Kulturräumen oder nach historischen Phasen zu differenzieren, wenn es um das Heroische geht, und würde eher für jedes Forschungsprojekt die Aufgabe sehen, genau diese Ambivalenzen herauszuarbeiten.

Magnus Striet: Gesellschaften sind sicherlich nie vollständig homogen. Aber ich könnte zumindest Gesellschaften benennen, wo das doch größtenteils der Fall war. Das sind die Gesellschaften, die in Europa entstehen unter dem Eindruck des sich verbreitenden Christentums, also spätestens ab dem 5./6. Jahrhundert. Dass Märtyrerinnen zu verehren seien, gehört nun zum geteilten religiösen Wissen der Mehrheitsgesellschaft. Man sucht die Nähe zu ihnen, den physischen Kontakt, um denen möglichst nahezukommen, die in heroischer Weise als christlich ausgegebene Ideale gelebt haben.

Nicola Spakowski: Aber gleichzeitig hat Claudia Danzer an der Figur der Agnes von Rom all die Ambivalenzen herausgearbeitet und sogar das Kapitel unter die Überschrift Ambivalenzen gestellt.

Magnus Striet: In der Wirksamkeit. Aber nicht in den Ursprüngen ihrer historischen Konstruktionsphase.

Ulrich Bröckling: Soziologisch gesehen, können allenfalls überschaubare Gemeinschaften relativ homogen sein. Doch selbst da gibt es Einzelne, die sich dem Homogenisierungssog entziehen, und selbstverständlich jene, die aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Gesellschaften, also größere Aggregationen, die weder durch Verwandtschafts- noch durch eine andere Form von Nahbeziehungen zusammengehalten werden, sind auf Heterogenität geradezu angewiesen, man denke nur an die Arbeitsteilung. Sicher gibt es Versuche, auch Gesellschaften zu homogenisieren, etwa unter Berufung auf weltanschauliche Überwölbungen oder – um bei unserem Thema zu bleiben – durch Ausrichtung auf charismatische Führergestalten. Heldenfiguren sind ein Medium der Homogenisierung in heterogenen Gesellschaften, die jedoch nur partiell gelingt. Deshalb gibt es unterschiedliche, konkurrierende Heldenfiguren. Damit kommt die Differenz wieder hinein. Die gegenläufigen Prozesse der Homogenisierung und Differenzierung lassen sich allenfalls gewaltsam in eine Richtung auflösen, und selbst das nicht auf Dauer.

Andreas Urs Sommer: Das würde ich unterstützen und sagen, dass die Helden sowohl homogenisierend als auch heterogenisierend wirken. Denn tatsächlich sind auch Gesellschaften, die wir vielleicht aus der Vogelperspektive oder der Fernschau als homogene beschreiben, solche, die sehr unterschiedliche Heldentypen hervorbringen. Magnus Striet hat gerade das Beispiel der christianisierten Gesellschaften Europas genannt, die dann das MärtyrerInnen-Ideal ins Zentrum gerückt haben, aber nicht dieses Ideal allein. Genauso ist der christliche Kriegerheld, beispielsweise Kaiser Konstantin I. oder Chlodwig der Frankenkönig, der es schafft, sich angeblich mithilfe des Christentums militärisch und politisch durchzusetzen, ein großes Heldenideal. Das heißt, Helden dienen dazu, eben in Gesellschaften, die nie ganz homogen sind, ganz unterschiedliche Bedürfnisse abzubilden. Man kann davon ausgehen, dass eine Kriegerkaste, in welcher Gesellschaft auch immer, sich nicht Leidens- oder Duldensheld:innen zum Leitstern machen wird. Sondern es sind ganz andere Helden, die für die Kriegerkaste infrage kämen. Offensichtlich dienen Helden und Heldinnen gerade dazu, ganz unterschiedliche Bedürfnisse von unterschiedlichen Gruppen in Gesellschaften zu befriedigen, sodass die Vorstellung eines Einheitshelden für eine Kultur wohl in die Irre führt. Man könnte natürlich sagen, im christlichen Abendland sei Jesus Christus der Heros *par excellence.*

Gerade der aber hat in der Rezeption die unterschiedlichsten Facetten ausgeprägt – oder die unterschiedlichsten Facetten sind ihm aufgeprägt worden. Er kann als stiller Held der Duldung genauso wahrgenommen werden wie als *Christus triumphans*, der die himmlischen Heerscharen aktiviert, um allen Widersachern, den Antichrist und den Satan Mores zu lehren.

Nicola Spakowski: Gehen wir zur nächsten Frage über. Inwiefern haben unsere Diskussionen zum Heroischen und speziell zur Personalisierung, Subjektivierung und Autorität die eigene Forschung befruchtet?

Claudia Danzer: Weil ja gerade schon von den verschiedenen Deutungen der Jesusfigur die Rede war: Ich habe in meinem Promotionsprojekt die Beschreibungen des Heroischen in unterschiedlichen katholischen Theologien während der NS-Zeit angeschaut. Und da findet man eben auch unterschiedliche Deutungen, wie Jesus als Held stilisiert wird. Er kann stilisiert werden als ein »Mensch gewordenes Heldentum« mit einer starken Betonung von Männlichkeit. Hier werden auch Männlichkeitsbilder der NS-Ideologie integriert. Es gibt aber genauso auch katholische Theologien, die sich von nationalsozialistischen Heldenvorstellungen abgrenzen. Die theoriegeleitete Beschäftigung mit Heroisierungen hat mir geholfen, die Schnittstelle anzuschauen zwischen theologischer und gesellschaftlicher Positionierung in diesen theologischen Entwürfen. Mit Heroisierungen und Held:innenbildern kann unglaublich viel über die Zeit ausgesagt werden. Dabei war für mich ebenso hilfreich wie lehrreich, noch mal tiefer darüber nachzudenken, was überhaupt Möglichkeitsbedingungen sind, unter denen Held:innen zu Held:innen werden können.

Clara Arnold: Da kann ich direkt anknüpfen: Ich habe genau wie Claudia meine Dissertation in diesem Projekt geschrieben. Ich möchte etwas aufgreifen, was vorhin schon thematisiert wurde und was im SFB unter dem Stichwort »Aufschließungskraft des Heroischen« läuft. Ich beschäftige mich mit der empirischen Erforschung von Autorität in der Psychologie Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts. Die Diskussionen, die wir hier im Teilprojekt geführt haben, haben mir sehr geholfen, den Blickwinkel zu verändern, nämlich nicht nur zu fragen, was ist der Held, was ist die Heldin, sondern Heldenbeschreibungen und Heroisierungsprozesse zu beobachten und zu fragen, was sie über die Gesellschaft aussagen. Für mein Projekt hieß das, nicht nur zu untersuchen, was Autorität ist, wie Autoritätsverhältnisse beschaffen sind, sondern warum und wie die

Psychologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts beginnt, Autoritätsverhältnisse zu problematisieren, zu erforschen und zu ihrem Gegenstand zu machen. Dabei zeigt sich, dass die Problematisierung und Erforschung von Autorität genutzt wird, um auf Autoritätsverhältnisse als spezifische und einflussreiche Machtform einzuwirken. Dies zeigt sich bis heute in der Pädagogik in Form von Erziehungskonzepten, in Autoritarismusstudien, aber auch in Führungsstil- und Managementkonzepten.

Dorna Safaian: Aus der Perspektive der Bild- und Medienwissenschaft lassen sich mit den Begriffen der Autorität und der Subjektivierung bestimmte Formen der Bildproduktion präziser beschreiben und weiterdenken. Insbesondere wenn es darum geht, zu verstehen, in welchen sozialen Kontexten und Funktionen bestimmte Bildtypen, wie zum Beispiel Memes in sozialen Netzwerken, entstehen und welche Konstellationen sie damit befördern. Um ein Beispiel zu geben: Der Begriff der Subjektivierung ermöglicht eine erweiterte Untersuchung der Praxis medialer Aneignung. Es geht dann nicht nur um die Bilder, die durch diese Aneignungen hervorgebracht werden, sondern auch um die damit aufgerufenen Subjektmodelle. Für die Analyse politischer Phänomene, insbesondere derer, die mit der Mobilisierung von Anhängerschaft zusammenhängen, ist dieser Ansatz sehr produktiv.

Gleichzeitig bleibt die medienwissenschaftliche Perspektive auch umgekehrt für die Heroisierungsforschung relevant. Insbesondere im Hinblick auf die neuen medialen Möglichkeiten wird zu untersuchen sein, welche veränderten Formen der Heroisierung die Infrastrukturen der digitalen Medien hervorbringen. Im Kontext unseres Projekts haben wir nicht über KI gesprochen: Dieses Feld entwickelt sich rasant und wird Einfluss darauf haben, wie Heroisierung im digitalen Raum geformt wird.

Nicola Spakowski: Außerdem hat deine medienwissenschaftliche Kompetenz das Projekt auch insofern extrem befruchtet, als sie uns auf die Heroisierung durch visuelle Elemente hingestoßen hat, die wir bis dahin nicht gut im Blick hatten.

Ulrich Bröckling: Als Soziologe habe ich zunächst mit dem Thema Helden gefremdelt. Unsere Disziplin interessiert sich ja eher für kleine Leute als für große Männer, mehr für Normalitätsverhältnisse als für das Außerordentliche. Aber es gibt doch einige Aspekte von Heldenfiguren und Heroisierungsprozessen, die auch für die Soziologie fruchtbar zu machen und im Freiburger SFB auch fruchtbar gemacht worden sind.

Ich denke da beispielsweise an die Arbeiten von Sebastian Moser und Tobias Schlechtriemen zu Sozialfiguren, die versuchen, herausgehobene Einzelpersonen oder exemplarische Typen als Verdichtungen spezifischer Vergesellschaftungsformen zu beschreiben. Als Personalisierung sozialer Konstellationen könnte man sagen. Der Blick auf die Heldenfiguren war hilfreich, um ein solches Konzept zu entwickeln.

Ich selbst habe mich, lange bevor der Freiburger SFB seine Arbeit aufnahm, intensiv mit Subjektanrufungen der Gegenwart beschäftigt. Auch da ging es vor allem darum, zu schauen, welche Modelle von Subjektivität in zeitgenössischen Diskursen als Anforderungsprofile formuliert werden. Eine Subjektivierungsfigur, auf die ich dabei gestoßen bin, ist das unternehmerische Selbst, das sich dem paradoxen Imperativ ausgesetzt sieht, sich von der Masse abzuheben, um Alleinstellungsmerkmale zu generieren. Außergewöhnlichkeit wird hier zur Regelanforderung. Das Postulat, jede und jeder solle einzigartig sein, hat zweifellos einen heroischen Beiklang: Alle sollen in diesem Sinne auch zu Helden oder Heldinnen werden. Wäre das der Fall, bliebe allerdings von ihrer Außerordentlichkeit nichts mehr übrig. Die Auseinandersetzung mit dem Heroischen im SFB hat geholfen, besser zu verstehen, wie solche paradoxen Anrufungen wirken.

Ähnliches gilt für die Rolle von Affekten. Heroische Anrufungen funktionieren ja nicht so, dass man von Heldenfiguren hört und dann überlegt, liegt es in meinem Interesse oder entspricht es meinem moralischen Kompass, diesem Vorbild zu folgen, selbst Heldenmut zu zeigen und mich aufzuopfern. Ihre Wirkmacht entfalten sie eher auf affektiver Ebene über Intensitäten, Atmosphären und Identifikationen, die gar nicht bewusst ablaufen. Die Soziologie hat im Hinblick auf die affektive Dimension des Sozialen noch einiges nachzuholen. Die Beschäftigung mit Heroisierungsdynamiken kann dabei ihren Blick schärfen.

Magnus Striet: Als langjähriger Beobachter der Entwicklungen der Kirchen, zumal der römisch-katholischen Kirche, habe ich über dieses Forschungsprojekt eine Lernerfahrung gemacht. Bezogen auf die letztgenannte Kirche lässt sich ein massiver Abbau von Autorität beobachten. Gemeint ist eine Autorität, die Personen – in diesem Fall Klerikern – deshalb zugeschrieben wurde, weil sie ein Amt innehatten. Dieser Zuschreibungsprozess scheint an ein Ende zu kommen, der geforderte Gehorsam nicht mehr geleistet zu werden. Interessant ist dies auch deshalb, weil man sich in der Hierarchiespitze der katholischen Kirche bis in die niederen Ränge des Klerus die Rolle zugesprochen hatte, um der Wahrheit willen einen heldenhaften Kampf gegen die Ideen einer

liberalen Moderne kämpfen zu müssen. Dieser Kampf ist gescheitert, was zu einer sichtbaren Pluralisierung innerhalb der Kirche geführt hat. Heroisierbar werden nun Personen, die etwa aus der katholischen LGBTQ-Szene gegen die Lehramtsdoktrin sichtbar aufgestanden sind.

Andreas Urs Sommer: Vielleicht gleich eine Rückfrage an dich, Magnus. Die Autorität, die die Amtsträger in der Kirche, in der katholischen Kirche jedenfalls, haben, ist ja eigentlich eine, die eben auf der Institution gründet, das heißt, nicht auf die hervorragende Einzeltat des Geistlichen baut, sondern darauf, dass die betreffende Person in der apostolischen Nachfolge eine bestimmte Position bekommen hat. Und ist denn jetzt in der katholischen Kirche die Delegitimierung von Autorität nicht eine Delegitimierung von Amtsautorität, die gerade dazu führen könnte, dass anarchische heroische Autorität an anderer Stelle auftritt? Wenn man sich zum Beispiel den Erfolg von Pfingstbewegungen in Südamerika anschaut, die ja sehr stark auch auf die charismatische Funktion des einzelnen Erweckten setzen, steht die dann nicht gegen die Amtsautorität, die aus unterschiedlichen Gründen diskreditiert erscheint?

Magnus Striet: Ja, das stimmt, etwa bezogen auf die Pfingstkirchen. Das sind Gemeinschaften, die auf der Basis von als charismatisch erlebten Persönlichkeiten funktionieren. Wenn diese predigen, kommt ihnen eine ungemeine Autorität zu. Gleichzeitig ist bezogen auf die stark institutionalisierten Kirchen zu beobachten, wie das Konzept der Amtsautorität immer weniger funktioniert beziehungsweise wie es dazu kommt, dass Amtsträger die Gläubigen spalten. Ich mache es an einem Beispiel deutlich. Papst Pius IX. ist eine Figur des 19. Jahrhunderts, die den Antimodernismus auf die Spitze getrieben und dem Papstamt eine bis dahin noch nicht gekannte Machtfülle zugesprochen hat. Bis heute wird dieser Papst in den Teilen des römischen Katholizismus bewundert, zum Helden stilisiert, die mit der liberalen Moderne fremdeln. Andere hingegen sehen in diesem Papst ein Unglück der Kirchengeschichte.

Clara Arnold: Ich möchte auch noch einmal nachfragen: Du hast gerade gesagt, dass der Autoritätsverlust mit Heroisierungsprozessen zu tun hat. Aber was ist damit konkret gemeint? Kannst du das noch einmal präzisieren? Man könnte ja auch sagen, der Verlust der Amtsautorität hängt mit problematischem Amtshandeln zusammen. Ich frage mich, wie du das Verhältnis zwischen Amtsautorität und individuellem Handeln beschreiben würdest? Weil ja sozusagen das individuelle Handeln zum Verlust der Amtsautorität geführt hat. Oder? Ich frage, weil ich

den Eindruck habe, dass die Verwendung der Begriffe Heroisierung/Deheroisierung verdecken kann, was konkret passiert ist.

Magnus Striet: In einer systemtheoretischen Betrachtung kommt es in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften in den jeweiligen Teilsystemen darauf an, ob die handelnden Personen sich als kompetent erweisen oder nicht. Man wird nicht anders können, als zu sagen, dass sich das System als dysfunktional erwiesen hat. Deswegen wirkt auch die ästhetische Inszenierung der Machtfülle des Papstamtes – um es vorsichtig zu sagen – anachronistisch. Die Vorstellung von Christus als dem eigentlichen Helden in klassisch dogmatischer Lesart und die Konzeption hierarchisch verliehener Macht zum Seelenheil der Menschen, gebündelt im Papstamt, tragen nicht mehr. Was aber nicht bedeutet, dass es nicht bis heute eine Faszination für den Juden Jesus gibt. Nur: So wie moderne Gesellschaften plural und teils von diametral einander entgegenstehenden Vorstellungen geprägt sind, so ist dies auch in der römisch-katholischen Kirche der Fall.

Ulrich Bröckling: Vielleicht kann man an dieser Stelle auf das widersprüchliche Verhältnis von Moderne und Heroisierungen zu sprechen kommen. Der Prozess, den du skizziert hast, ist ja ein Modernisierungsprozess, dem auch die Kirchen ausgesetzt sind. Heroische Autoritäten innerhalb wie außerhalb der Kirche geraten unter Legitimationsdruck, weil Autorität mit den Idealen von Egalität und Partizipation kollidiert, wie sie für demokratische Gesellschaften kennzeichnend sind, und deshalb generell problematisiert wird. Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite erleben wir in der Moderne, und das bei Weitem nicht nur in ihren autoritaristischen oder autokratischen Ausprägungen, einen fortdauernden und sich in Krisensituationen verstärkenden Heldenhunger. Über die »starken Männer« haben wir ja bereits gesprochen. Es gibt offensichtlich beides: eine Sehnsucht nach diesen Figuren und eine Zersetzung ihrer Legitimität. Das führt dazu, dass die Halbwertzeit von Heldengestalten abnimmt. Ihr Polarisierungspotenzial, die Spannung zwischen Identifikation und Gegenidentifikation, nimmt dagegen zu.

Nicola Spakowski: Ich würde gerne nochmals auf die einzelnen disziplinären Perspektiven zurückkommen. Andreas, du gehörst ja der Disziplin an, die sich nach meinem Verständnis vor allem mit abstrakten Ideen und nicht mit Personalisierung, mit Personen, befasst. Wie würdest du diese Frage beantworten?

Andreas Urs Sommer: Das ist in der Tat der erste Anschein. Aber praktisch ist es tatsächlich nicht so. Die Philosophie im Unterschied zur Soziologie beschäftigt sich ja traditionell mit den »großen Denkern«, mittlerweile auch mit den »großen Denkerinnen«. Und ich habe tatsächlich in der SFB-Arbeit das Misstrauen gegenüber diesen Ansprüchen an Größe geschult. Dieses Misstrauen ist zwar eins, das die Philosophie seit sehr langer Zeit begleitet, auch im Hinblick auf die Polarität und die Unabschließbarkeit der Denkprozesse. Man pflegt in der Philosophie seit Tausenden von Jahren schon antagonistische Figurationen. Man ist dann eben der Anhänger der einen philosophischen Schule, die Anhängerin der einen philosophischen Lehre und verteufelt oder problematisiert zumindest die entgegengesetzten Positionen. Und das macht sich sehr häufig an einzelnen, heroisierten Denkerfiguren fest, die dann jeweils gegen andere Denkerfiguren ins Treffen geführt werden. Die Diskreditierung spielt, wenn man es sich philosophiehistorisch anschaut, dann häufig eine zentrale Rolle. Also Philosophen werden gerade dann, wenn sie eine wirkliche Versuchung darstellen, gerne als vollkommen untragbare und untaugliche Personen hingestellt. Beispiel etwa Epikur, der in der Rezeption, soweit sie nicht eine der schmalen Gruppe der Epikureer war, stets als Antiheld des Denkens par excellence dargestellt wird. Wenn man es sich dann genauer anschaut, mit dem Blick auf das Heroische kritisch geschult, dann stellt man fest, dass denkerische Autorität häufig nicht im angeblich besten Argument und in der klarsten Theorie begründet liegt, sondern dass diese denkerische Autorität sehr viel mit heroisierenden Zuschreibungen zu tun hat oder auch antiheroisierenden Zuschreibungen. Wiederum das Beispiel Epikur: Wie kann einer, der das Mittelmaß und die Lust ins Zentrum stellt, ein ernsthafter Philosoph sein, fragen seine Gegner, während seine Anhänger sagen würden, selbstverständlich ist er der Einzige, der mir fürs Leben die richtige Lehre vorgibt. Und natürlich hat – und insofern ist das auch interessant mit Blick auf die Autorität der Philosophen und Philosophinnen – diese Autorität innerhalb des Denkens den Charakter, dass sie sich nicht auf ein Amt, wie zum Beispiel bei den kirchlichen Würdenträgern oder den politischen Entscheidungsträgern, stützen kann. Die philosophische Autorität muss sich, wie die heroische Autorität, aus sich heraus begründen. Aber, und das zeigt jetzt der Querblick aus der Heroenforschung, diese Autorität, aus sich heraus begründet, ist häufig nicht »rein« oder nur dadurch entstanden, dass der jeweilige Denker, die jeweilige Denkerin das beste Argument hatte, sondern weil man ihr oder ihm ganz viel anderes zuzuschreiben begann und sie oder ihn dann aufs hohe Podest gestellt hat. In dem Zusammenhang hat mich interessiert,

wie Philosophinnen und Philosophen bildlich inszeniert werden, also was man mit ihnen macht, wenn es darum geht, sie auf knappstem und außerphilosophischem Raum darzustellen. Das Bild ist zunächst kein philosophisches Medium, aber man hat immer das Bedürfnis verspürt, Philosophen auch bildlich darzustellen. Und wie man dann das macht, das hat sehr viel mit heroischen Inszenierungsmustern zu tun. Und häufig ist es dann gar nicht so fundamental anders, als wenn man zum Beispiel einen Politiker oder einen Kleriker ins Bild setzt.

Nicola Spakowski: Dann schließe ich die disziplinäre Runde mit meinen eigenen Einsichten als sozialhistorisch interessierte China-Forscherin. Für mich war das Projekt zunächst einmal eine wunderbare Gelegenheit, ein relativ altes Interesse von mir aufzunehmen, für das ich bisher kein Analyseinstrumentarium hatte, nämlich die große Bedeutung von Orientierungsfiguren in China. Abzulesen an Buchhandlungen, die voll sind mit Biografien und Autobiografien, oder an Sprichwörtern, die sich auf Geschichten und Anekdoten bekannter historischer Figuren beziehen. Mit dem Projekt hatte ich den Anlass, mir die ganze Bandbreite an Orientierungsfiguren von dem kleinen, alltagsnahen Vorbild über die heroisierte Partei bis hin zum großen Mann an der Spitze genauer anzuschauen. Auch die Dimension der Wirksamkeit hat mir geholfen, Phänomene besser in den Blick zu bekommen: Das Charismakonzept und die Auseinandersetzung mit Personenkulten haben natürlich geholfen, die Inszenierung der großen Männer an der Spitze, Mao Zedong und Xi Jinping, zu verstehen. Ein anderer Aspekt, der für sozialhistorische Forschung besonders wichtig ist, ist das Agencykonzept und die Frage, wie Agency konstruiert wird, narrativ und mit Bildern, und wie Handlungsmacht überhaupt erst erzeugt wird, in Bezug auf heroisierte Figuren wie auf soziale Prozesse generell.

Dann gehen wir zur nächsten Frage über. Einige von uns haben ja sehr lange in diesem SFB mitgearbeitet, bis zu zwölf Jahre. Und wir sehen in der Diskussion heute, dass wir ewig weiter diskutieren könnten. Es stellt sich die Frage, ob es im Nachhinein gerechtfertigt war, sich so intensiv mit dem Heroischen zu befassen.

Magnus Striet: Ich bin jetzt acht Jahre dabei. Wenn der SFB weiter additiv gearbeitet hätte, wäre die dritte Förderphase sicherlich nicht gerechtfertigt gewesen. Nachdem Phänomene des Heroischen nun immer stärker theoretisch analysiert worden sind, scheint mir noch ein deutlicher Erkenntnisgewinn stattgefunden zu haben. Für meine eigenen Forschungsinteressen, die sich auf Fragen der Anthropologie

konzentrieren, hat die Beobachtung einer Konstanz des Heroischen eine enorme Erschließungskraft. Dies gilt sowohl in philosophischer als auch in theologischer Hinsicht.

Dorna Safaian: Ich bin 2020 zum SFB gekommen, also in der letzten Projektphase. Das Thema erschien mir von Anfang an relevant. Ulrich hat bereits erwähnt, dass das Aufkommen des Autoritarismus, zum Beispiel in Form von rechtspopulistischen Bewegungen, das Thema wieder auf die politische Bühne gebracht hat. In den letzten Jahren sind heroische Phänomene auch durch Kriege, wie die russische Vollinvasion der Ukraine im Februar 2022, in den Fokus der Medien gerückt. Und in den sozialen Netzwerken versuchen bestimmte Parteien durch heroisierende Personalisierung politischen Einfluss zu gewinnen. Kurz gesagt: Politischer Heroismus ist präsenter geworden und wird es wahrscheinlich auch vorerst bleiben.

Ulrich Bröckling: Als ich 2011 angefragt wurde, an der Vorbereitung des Einrichtungsantrags für den SFB mitzuarbeiten, hatte ich den Eindruck, das ist ein Thema, bei dem soziologisch nicht viel zu holen ist. Was die Soziologie dazu beitragen kann, das wird sehr schnell erschöpft sein. Das würde ich aus heutiger Sicht nicht mehr so sagen. Ich nehme es auch so wahr, dass dem Thema über die letzten zwölf Jahre eine enorme Aktualität zugewachsen ist, aus ebenjenen finsteren Gründen, die du gerade aufgerufen hast. Heldenfiguren haben besonders in Krisenzeiten Konjunktur, wenn die Verunsicherungen zunehmen. Das bestätigt sich einmal mehr in der Gegenwart. Die von außen zugewachsene Aktualität zeigte sich in der Pandemie, sie zeigt sich im Ukraine-Krieg und ebenso in den Reaktionen auf den Terrorangriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 und der militärischen Antwort Israels darauf. Jedes Mal werden neue Held:innen ausgerufen und alte reaktiviert, jedes Mal geht es um die Mobilisierung von Kampf- und Opferbereitschaft, um die Rettung von Menschenleben und um die Rolle von Führergestalten.

Die Dynamiken der Heroisierung zu untersuchen, fördert zweifellos Einsichten über politische Rechtfertigungsordnungen und Identifikationsbedürfnisse, über Mechanismen der Personalisierung und Polarisierung zutage, aber die Aufschließungskraft der Frage nach dem Heroischen bleibt doch auch begrenzt. Sowohl bei der Pandemie wie auch beim Ukraine-Krieg boomte in den öffentlichen Debatten das Thema des Heroischen jeweils in den ersten zwei, drei Monaten. Zu Beginn der Pandemie wurden die Krankenpflegerinnen oder die Supermarktmitarbeiterinnen oder die Müllwerker heroisiert.

Die gefeierten Coronaheld:innen wollten aber gar keine sein, sondern erträgliche Arbeitsbedingungen und angemessene Bezahlung. Das Heldenthema war dann auch sehr schnell wieder durch. Ähnlich im Ukraine-Krieg. Da häuften sich am Anfang die Vergleiche zwischen Selenskyj und Putin. Aus ukrainischer und westlicher Perspektive standen sich ein alert, zivil und moralisch integer wirkender ukrainischer David und ein zur Wachsfigur erstarrter russischer Goliath gegenüber. Die Diskussion darüber, ob Selenskyj ein Held ist, ebbte ab, jedenfalls in den westlichen Medien, als der Krieg in die Phase des Stellungskriegs überging. In den deutschen Debatten, das ist in der Ukraine selbst und auch in Russland zweifellos anders, spielt die Frage nach Heroisierungen seither so gut wie keine Rolle mehr. Ich denke, das hat auch damit zu tun, dass im Prinzip fast alles schon gesagt worden ist und in den öffentlichen Debatten halt immer etwas Neues kommen muss. Natürlich kann man auch noch den sechsten, siebten und achten Helden küren oder darüber streiten, ob dieser oder jene ein Held oder eine Heldin ist. Aber das Interesse schwindet. Die Frage der Aufmerksamkeitsökonomie berührt ein grundsätzliches Problem von SFBs mit ihrer langen Laufzeit: Es ist nicht leicht, über zwölf Jahre die wissenschaftliche Neugierde für ein Thema aufrechtzuerhalten. Das gilt auch für uns. Viele der grundsätzlichen theoretischen Konzepte wurden schon in der ersten oder zweiten Förderphase erarbeitet und in der abschließenden dritten jetzt zusammengeführt und vertieft. Selbstverständlich ist auch in der dritten Phase noch Neues entstanden, nicht zuletzt dadurch, dass wir in größeren, an theoretischen Grundbegriffen orientierten Teilprojekten gearbeitet haben. Was mich angeht, so hatte ich, rückblickend betrachtet, den Eindruck, mit dem Buch über die postheroischen Helden, das 2020, am Ende der zweiten Förderphase erschienen ist, mein Pulver weitgehend verschossen zu haben. Ich konnte die Thesen noch auf aktuelle Beispiele applizieren, aber die Konzepte, in denen ich über Held:innen und Heroisierungen nachdenke, die waren bereits formuliert. Ich hatte dann Mühe, nicht immer wieder in Wiederholungsschleifen zu kommen.

Nicola Spakowski: Aber du bist gleichzeitig derjenige, der gerade in der letzten Phase sehr oft von den Medien angefragt wurde. Mit den »starken Männern« und der Kriegsthematik war deine Expertise besonders aktuell und nachgefragt.

Ulrich Bröckling: Das Buch hat eine Reihe von Zeitungs- und Rundfunkinterviews nach sich gezogen. Aber genau da tauchte das Problem auf,

dass ich irgendwann das Gefühl hatte, ich sollte besser damit aufhören, um nicht immer dasselbe zu sagen.

Andreas Urs Sommer: Tatsächlich fragt sich natürlich, wie weit ein solches Langzeit-Kollaborationsvorhaben wie ein SFB in der Lage ist, auf die Dynamiken der Veränderungen zu reagieren. Ich würde die gestellte Diagnose absolut teilen, dass sich die öffentliche Rolle des Heroischen in der Zeit des SFB verändert hat und dass wir natürlich auch dadurch, dass es auch eine entsprechende mediale Aufmerksamkeit für das Thema gab, uns gerechtfertigt fühlen können, würde aber im Hinblick auf die Arbeit im SFB doch auch selbstkritisch fragen, wie weit das Format SFB in der Lage ist, auf die faktischen Veränderungen zu reagieren. In meinem Fall war es so, dass ich relativ spät zum SFB dazugestoßen bin und dann doch auch stark den Eindruck hatte, dass die begriffliche Arbeit, für die die Philosophinnen und Philosophen sich ja besonders zuständig fühlen, eigentlich weitgehend schon erledigt gewesen war. Man durfte, man sollte in ein gemachtes und vorgefertigtes Begriffskonzept und -korsett eintreten. Und das hat es mir nicht immer leicht gemacht, auch, wie soll ich sagen, verquere Perspektiven einzubringen. Das ging in unserer kleineren Gruppe sehr gut, weil ich da das Gefühl habe, dass da die intellektuelle Agilität trotz der vielen Jahre, in denen manche von uns schon beteiligt sind, nach wie vor anhält. Aber im Großverband bin ich da doch sehr viel vorbehaltvoller. Was zwangsläufig zur grundsätzlichen Frage führt, wie weit solche Formen der wissenschaftlichen Vergemeinschaftung auch langfristig in der Lage sind, gesellschaftliche Themen nicht nur in der Breite, sondern in der analytischen Tiefe zu durchdringen. Und ich gebe zu, dass sich eine gehörige Portion Skepsis bei mir doch gehalten hat, so viel Inspiration ich im Einzelnen aus der Arbeit im SFB zog.

Clara Arnold: Ich bin auch seit 2020 dabei und aus der Sicht der Doktorandin hatte ich auch das Gefühl, dass ich in einem gemachten Nest sitze, aber ich habe das nicht per se als problematisch empfunden. Im ganzen SFB sind wir sechs Doktorand:innen und wir haben in den ersten Semestern aufgearbeitet, was es eigentlich an Theorien des Heroischen gibt und was für unsere Projekte relevant ist. Man hatte das Gefühl, mit seiner eigenen Forschung in einem schon vorstrukturierten Forschungsfeld zu sitzen, das schon eine gewisse Dynamik hat. Gleichzeitig war aber auch eine Offenheit zu spüren, neue theoretische Ansätze zu integrieren oder die alten damit zu befragen. Es war also schon etwas da, aber es ging auch irgendwie weiter.

Claudia Danzer: Ich fand es spannend, wie parallel dann die gleichen Fragen in unserem Kreis entstanden sind. Zum Beispiel zu den Männlichkeitsstudien und Genderfragen, nämlich, dass man genauer auf die Held:innengenese in Bezug auf die Kategorie Geschlecht schauen muss. Es ist ja ganz offensichtlich, dass die Kategorie Geschlecht eine große Rolle spielt. Beispiele wurden bereits genannt: Die »starken Männer« hatten wir schon thematisiert und bei einem Workshop hatten wir auch einen interessanten Vortrag über den Topos »Die Frau, die erste«. Es ging dabei um Narrative über »die ersten Frauen« in ihren jeweiligen Tätigkeitsbereichen. Für meine Arbeit waren die Diskussionen natürlich sehr spannend, weil ich persönlich die Männlichkeitsforschung völlig neu kennengelernt habe, da sie in der katholischen Theologie bisher kaum rezipiert wird. Zum Beispiel werden in der NS-Zeit bestimmte Männlichkeitsideale in die katholischen Theologieentwürfe aufgenommen. Das hat natürlich damit zu tun, dass es antikatholische Polemiken schon in Kontinuität zum 19. Jahrhundert gab, die den Katholizismus abwertend gemeint als weiblich und unmännlich dargestellt haben. Dagegen schrieben einige katholische Theologen an, indem sie beispielsweise die Männlichkeit in der Jesusfigur überbetonten. Was ich im Zusammenhang von Männlichkeitsforschung und katholischer Theologie auch spannend finde, ist, dass gerade auch die Forschungsnarrative über die Zwischenkriegszeit und später die NS-Zeit bestimmte Geschlechterbilder implizit verwenden. Die bestimmenden Forschungsnarrative sind hier die Feminisierungs- und Remaskuliniersierungsthese.

Nicola Spakowski: Kommen wir jetzt zur letzten Frage. Wie hat das kollaborative und interdisziplinäre Arbeiten im SFB unseren Blick auf das Heroische verändert? Und welche Erfahrungen haben wir mit dem kollektiven Verfassen einer Monografie gemacht?

Dorna Safaian: In diesem Zusammenhang möchte ich an die Feststellung anknüpfen, dass sich im Verlauf eines Forschungsprojektes Heuristiken und Begriffskonzepte verfestigen können. Ich teile Andreas Urs Sommers Skepsis in Teilen. Solche Begriffssysteme und Paradigmen können einschränken und unflexibel machen. Genau an dieser Stelle möchte ich aber die Form unserer Zusammenarbeit positiv hervorheben: Die Interdisziplinarität dieses Projekts hat dazu beigetragen, genau solche Paradigmen aufzubrechen. Ein Beispiel dafür ist unsere Zusammenarbeit zum Thema »starke Männer«. Deine Perspektive, Nicola, hat unsere Sichtweise immer wieder erweitert. Insbesondere in Bezug auf China und den Fall Xi Jinping. Im Fall des chinesischen Staatspräsidenten

trafen einige Grundannahmen nicht oder anders zu als zunächst gedacht. Das Interdisziplinäre hilft also dabei, methodische und begriffliche Grundannahmen auf den Prüfstand zu stellen und zu korrigieren.

Ulrich Bröckling: Wir haben in dieser dritten Phase Interdisziplinarität auf einer anderen Ebene praktiziert als in den ersten beiden Phasen. Da gab es jeweils disziplinäre Teilprojekte und die interdisziplinäre Zusammenarbeit fand im Rahmen von Plenar- oder Arbeitsgruppen des Gesamt-SFB statt. Da wurde vor allem die disziplinäre Forschung vorgestellt, bestimmte Themen wurden, zum Beispiel auf Tagungen, auch interdisziplinär verhandelt. In der Abschlussphase haben wir entschieden, stattdessen in vier größeren Teilprojekten mit jeweils vier bis sechs Kolleg:innen aus unterschiedlichen Disziplinen gemeinsam ein Thema zu bearbeiten. Das stellt eine ganz andere Herausforderung dar, weil nicht nur über disziplinäre Forschung interdisziplinär diskutiert wird, sondern die Forschung selber interdisziplinär werden musste und geworden ist. Mein Eindruck ist, dass wir diese Herausforderung in unseren Gesprächen sehr gut gemeistert haben. Wir hatten enorm intensive, anspruchsvolle Diskussionen und es hat Spaß gemacht, so intensiv miteinander zu diskutieren. Da sind die unterschiedlichen Perspektiven auch, wie du, Dorna, es gerade angesprochen hast, im Sinne einer Irritation vermeintlicher Gewissheiten immer wieder zum Tragen gekommen. Sehr viel schwerer haben wir uns allerdings getan, das in einen Schreibprozess zu übersetzen. Es hat große Mühe gekostet, die Diskussionen zu einem gemeinsamen Text oder jedenfalls zu Texten, die Teile eines gemeinsamen Buchs bilden, zusammenzuführen. Es ist sehr viel einfacher, kollaborativ zu diskutieren als kollaborativ zu schreiben. Beim Schreiben schlagen die jeweilige disziplinäre Verwurzelung, der individuelle Denkstil und individuelle Prägungen des Schreibens stärker durch. Am Ende haben wir entschieden, die einzelnen Kapitel unseres gemeinsamen Buches jeweils unter individueller Verantwortung zu schreiben und das auch namentlich kenntlich zu machen. Einzelne Teile sind auch von zwei oder manchmal auch drei Personen geschrieben worden. In solchen kleineren Konstellationen hat das kollaborative Schreiben auch ganz gut geklappt. In der Summe empfinde ich den Kompromiss, den wir gefunden haben, nicht als eine Relativierung unseres Anspruchs im Sinne von, hat halt nicht so geklappt, wie wir es uns zunächst gedacht hatten. Ich sehe darin, dass die Beiträge nicht aus einem Guss sind, eher eine Stärke. Sie divergieren argumentativ und stilistisch, ihre disziplinäre Zuordnung ist offenkundig, aber sie bilden doch die unterschiedlichen Positionen sehr gut ab, die in unseren

Diskussionen in diesen vier Jahren sichtbar geworden sind. Das scheint mir fruchtbarer zu sein als eine Zwangshomogenisierung, bei der wir uns am Ende verstritten hätten und wahrscheinlich auch nicht fertig geworden wären.

Magnus Striet: In Bezug auf das kollaborative Schreiben möchte ich das mit Nachdruck unterstützen. Ich glaube, Geisteswissenschaftler:innen sind auch am Ende zu sehr bei sich, müssen dies sein, als dass das gemeinsame Schreiben wirklich funktionieren könnte. Trotzdem meine ich, dass der Band ein Erfolg ist, weil er eben auch bleibende Dissense in der Arbeit über das Heroische abbildet. Und das schadet ja nicht im Raum der Wissenschaft. Wissenschaft ist Kritik. Und von daher ist das nur gut, dass Dissense sichtbar werden. Bezogen auf das interdisziplinäre Arbeiten, das sage ich als Mitglied einer theologischen Fakultät, war es teilweise eine eigentümliche Erfahrung für mich. Selbstverständlich wird von einem Theologen abverlangt, Theoriemodelle, Forschungsmethodiken etc. anderer Disziplinen zu kennen. Dies erfordert selbstverständlich, Forschungsliteratur – in diesem Fall aus der Philosophie, der Soziologie, den Kultur- und Geschichtswissenschaften – breit wahrzunehmen. Umgekehrt konnte ich nicht oder kaum wahrnehmen, dass es auch ein Interesse an Forschungsliteratur gibt, die der Disziplin der Theologie zugeordnet wird. Wenn mich nicht alles täuscht, herrscht da eine ziemlich ausgeprägte Ignoranz. Neben der Frage der Wahrnehmung akademischer Theologie scheint mir auch das Interesse an der Religionsthematik insgesamt zu schwach ausgebildet zu sein. Dabei spielen religiöse Denominationen weltweit eine immense Rolle im politischen Geschehen. Man muss nicht selbst religiös sein, um dies wahrnehmen zu können – und vielleicht auch zu müssen, will man dieses Geschehen begreifen. Das Religiöse hat historisch betrachtet und bis heute anhaltend eine enorme Aufschließungskraft, will man Gesellschaften verstehen. Wenn man sich allein den in Gesellschaften sich widerspiegelnden Wandel einer starken Transzendenz nach außen, wie sie in den monotheistischen Religionsvarianten zu beobachten ist, zu einer Transzendenz nach innen, die mit keinem Gott mehr rechnet, klarmacht, so lassen sich daran ideengeschichtliche Transformationsdynamiken beobachten, die für die historisch arbeitenden Kulturwissenschaften von höchstem Interesse sein sollten. Unübersehbar sind zudem säkulare Aneignungsformen von Denkfiguren und Praktiken, die auf dem religiösen Feld entstanden sind. Ich verweise hierfür nur auf die umfangreiche Religionssoziologie von Wolfgang Eßbach, die eine wahre Fundgrube für diese Prozesse ist. Man muss nicht selbst religiös

sein, um die Bedeutung des Religiösen würdigen zu können, wenn es darum geht, Gesellschaften und Kulturen zu verstehen.

Nicola Spakowski: Es stellt sich natürlich die generelle Frage, welchen Stellenwert eine einzelne Disziplin innerhalb eines so großen Verbundes hat. Innerhalb unseres SFB hat ja lange Zeit die Geschichtswissenschaft die zentrale Rolle gespielt. Über die Geschichtswissenschaft und die historische Arbeit in anderen Disziplinen wurde eine Art Grundkonsens hergestellt, es wurden Definitionen vorangetrieben und Themen besetzt, in denen sich nicht alle wiedergefunden haben. Auch die Regionalwissenschaften haben eher eine Außenseiterrolle eingenommen. Sie waren zwar sehr willkommen, vielleicht auch, weil man heute keinen SFB mehr beantragen kann, ohne nichtwestliche Regionen einzubeziehen, aber es war nicht ganz leicht, nichteuropäische oder nichtwestliche Perspektiven präsent zu halten. Und ich bin mir nicht so sicher, wie groß unser Erfolg war, ein Umdenken anzustoßen – mit »unser« meine ich die Sinologie und die Islamwissenschaft. Wir haben vermutlich erreicht, dass das Bewusstsein für Geltungsansprüche von Aussagen gewachsen ist. Es wird jetzt eher einschränkend erklärt, dass man sich auf westliche Gesellschaften bezieht. Aber gibt es eine echte Neugier auf das, was in den eher marginalen Disziplinen gemacht wird, oder reden wir am Ende doch eher getrennt über die Regionen, auf die wir spezialisiert sind? Ich hatte in unserer Gruppe manchmal das Gefühl, dass ich die Expertin für das Nichtwestliche sein sollte, und war damit überfordert, denn ich decke mit meiner Expertise ja nicht einmal China ab, sondern nur ganz bestimmte Themenbereiche und Zeiträume. Die großen Verbundprojekte leisten immer noch keine echte Integration verschiedener Kulturräume. Ich weiß ehrlich gesagt nicht, wie das Problem behoben werden kann – vielleicht, indem ein SFB aufgestellt wird, der sich hauptsächlich aus den Regionalwissenschaften speist, unter Hinzuziehung der Disziplinen, die bisher den Mainstream gebildet haben? Positiv war für mich natürlich die Theoriekompetenz in unserer Gruppe. Die Regionalwissenschaften arbeiten am Ende mehrheitlich doch stärker empirisch und durch unsere Diskussionen konnte ich mich mit Theorieangeboten befassen und überlegen, wie ich meine eigene Forschung theoretisch besser aufstellen kann.

Magnus Striet: Ja. Das ist auch meine Erfahrung gewesen in den letzten Jahren. Es gibt keine Alternative zu dieser globalen Perspektive. Das sehe ich sofort ein. Allerdings gebe ich auch freimütig zu, dass ich im Verlauf der letzten Jahre immer wieder einmal eine totale Überforde-

rung gespürt habe. Es wäre einmal eine eigene Diskussion wert, was es eigentlich bedeutet, sich in diesen großen Verbundprojekten zu bewegen, mit globalen Perspektiven, diachron und synchron und auf welchem Niveau das überhaupt machbar ist. Nochmals, es gibt keine Alternative dazu, den Blick zu weiten oder aber auch zu wenden. Schließlich leben wir in einer globalisierten Welt. Allerdings werden die Grenzen auch sichtbarer. Jedenfalls mir.

Andreas Urs Sommer: Ich würde die Dinge, die vorgebracht worden sind zur positiven Erschließungskraft der interdisziplinären Herangehensweise, auf der einen Seite unterstützen. Andererseits macht das von Nicola Spakowski und auch von Magnus Striet herausgestellte Problem der Überforderung der Einzeldisziplinen und ihrer Vertreterinnen und Vertreter auch deutlich, dass wir ein erkenntnistheoretisches Problem haben, wenn wir das Arbeiten in solchen Großverbünden der Wissenschaft zur Norm erheben. Am Ende droht dann doch nur der kleinste gemeinsame Nenner herauszukommen. Man darf nicht übersehen, dass solche Arbeit in Kollektiven (für mich ist das zugegebenermaßen völlig neu, weil ich selbst akademisch nicht so sozialisiert worden bin) doch auch sehr stark zur Nivellierung der originellen Einzelpositionen und der individuellen, auch disziplinären Herangehensweisen beitragen kann. Und ich würde jetzt aus meiner Erfahrung, nicht so sehr in unserer kleinen Gruppe, sondern im Gesamtorganismus SFB, sagen, dass da eine große Gefahr der Herausbildung eines interdisziplinären *juste milieu* besteht, das die freie geistige Auseinandersetzung durchaus nicht immer inspiriert oder fördert, sondern auch stark einschränken kann. Mir scheint auch wissenschaftspolitisch viel zu wenig darüber nachgedacht zu werden, dass die Arbeit in geisteswissenschaftlichen Großverbünden womöglich auch eine disziplinierende Funktion hat, uns alle auf bestimmte Linien zu bringen. Deswegen war es für mich dann auch bezeichnend, dass wir über das Schon-etabliert-Sein der Begriffsschemata froh waren. Alles, was nicht so recht einfügbar ist, wird dann auch nicht wirklich eingefügt und erhält keine Stimme. Das hat natürlich beim Heroischen eine besondere Pointe: Wir beschäftigen uns mit Erscheinungsweisen des Menschlichen, die als außerordentlich wahrgenommen werden, als außerordentlich gelten. Und dann kommt sozusagen die Brille der Nivellierung, die für die Außerordentlichkeit des Außerordentlichen gar nicht den Blick hat, und wir sagen dann: Natürlich, ihr dürft das immer nur im Kontext verstehen, es gibt per se das Außerordentliche nicht, siehe uns selber. Es gibt nur das *juste milieu*. Also ich sehe hier eine strukturelle Problematik bei der Arbeit

in solchen Forschungsverbünden, die mir jetzt an unserem SFB recht klar vor Augen trat.

Ulrich Bröckling: Ich denke, das hat auch mit unserem Thema zu tun, das ja starke Bezüge zum Populären aufweist. Das Heroische ist gezwungen, weil es auf Anhängerschaften zielt, sich populär zu artikulieren. Die Tatsache, dass jede:r schon mit Heldengeschichten in Berührung gekommen ist, hat es einerseits ermöglicht, diese breite interdisziplinäre Zusammenarbeit überhaupt in Gang zu bringen und über so lange Zeit aufrechtzuerhalten. Andererseits kann dadurch auch der Eindruck entstanden sein, dass es sich nicht wirklich um Forschung *on the edge* handelt, bei der man sich an den Grenzen des eigenen Faches bewegt, wo die Probleme bearbeitet werden, die besonders unter den Nägeln brennen, oder wo bahnbrechende Erkenntnisfortschritte erreicht werden. Die Arbeit in unserem SFB ist in vielerlei Hinsicht eine Forschung, die Bestände sortiert, historisch und kulturell vergleichende Fallstudien durchführt, Begriffe schärft und das hervorbringt, was der Soziologe Robert K. Merton »Theorien mittlerer Reichweite« genannt hat. Aber es ist nicht unbedingt Forschung, die neue Wissensfelder erschließt oder wissenschaftliche Paradigmata verändert. Das ist auch ein Unterschied zu naturwissenschaftlichen SFBs. In den Naturwissenschaften braucht es solche großen Zusammenschlüsse, weil ein enormer apparativer Aufwand, aber auch große Teams erforderlich sind, um überhaupt arbeitsfähig zu sein. In den Geistes- und Sozialwissenschaften entstehen die wirklich innovativen Arbeiten, die die Grenzen dessen verschieben, was in einem Fach gewusst wird oder als relevantes Wissen gilt, nicht unbedingt aus größeren kollaborativen Zusammenhängen, sondern werden von Einzelnen oder kleinen Gruppen hervorgebracht. Gleichzeitig braucht es auch in unseren Fächern Formen des Forschens und der Kommunikation von Forschung, die auch eine Öffentlichkeit jenseits der einzelnen Disziplinen und Subdisziplinen adressieren. Dafür ist ein SFB eine gute Schule, das ist uns auch in unserem Teilprojekt gelungen. Der SFB hat vielleicht keine revolutionären Erkenntnisse hervorgebracht in diesen zwölf Jahren, aber er hat eine Menge zusammengetragen, systematisiert, geordnet und nicht zuletzt auch aus den Nischen disziplinärer Spezialforschung herausgeholt, in denen die Forschung über Held:innen und Heroisierung bis dahin doch weitgehend untergebracht war.

Nicola Spakowski: Abschließend habe ich noch eine Frage an Sie, Herr Lieb: Sie haben einige Zeit in unserem Projekt als studentische Hilfskraft gearbeitet. Sie haben intensiv unsere Diskussionen verfolgt, haben sie

protokolliert und sind jetzt damit beschäftigt, die Texte für die Publikation einzurichten. Was sind Ihre Eindrücke als Teilnehmer und Beobachter dieses Arbeitszusammenhangs?

Simon Lieb: Als ich während meines Bachelorstudiums angefangen habe, bei den Projekttreffen dabeizusitzen, und die ersten Rechercheaufträge bekommen habe, war es schon sehr spannend, die »Forschung im Prozess« zu beobachten. Besonders eindrücklich waren da Diskussionen, wie diese hier zum Beispiel, in denen die Professor:innen der verschiedenen Institute, Postdocs und Doktorand:innen zusammensitzen und über die Themen sprechen, die sie gerade beschäftigen. Das bekommt man sonst in dieser Form nicht mit, meistens liest man nur den fertigen Text, der schon überarbeitet ist und in dem versucht wird, die Ideen und Argumente nach allen Seiten hin wasserdicht abzusichern. Und dann persönlich dabei zu sein und zu beobachten, wie sich unfertige Ideen in der Diskussion formen und immer mehr Kontur annehmen, war schon sehr interessant. Dadurch, dass ich am Anfang eigentlich keine Ahnung von Helden und Heldinnen hatte, war gerade die Art und Weise des Herangehens, des Durchdenkens dieses Phänomens spannend. Vor allem auch, wie verschiedene Disziplinen ihren ganz eigenen Blick auf Texte und Ideen werfen, an welchen Stellen sie sich irritieren oder welche Begriffe für sie Fragen aufwerfen, die andere gar nicht erwähnt haben., sodass man sich immer wieder nach einem Wortbeitrag dachte, jetzt ist die Sache klar, worauf dann wiederum reagiert wurde, und dadurch eine ganz andere Perspektive oder Frage aufgeworfen wurde, an die ich noch gar nicht gedacht hatte. Diese Flexibilität der Perspektiven, das fand ich faszinierend und das hat mir auch nochmal deutlich gemacht, wie mein eigener Blick doch noch recht gleichgültig über mögliche interessante Fragen einfach hinwegstreift. Ich habe ja die Protokolle der Diskussionen geschrieben und dokumentiert, wie manchmal die Gedanken von A nach B und dann nach C gesprungen sind. Jetzt dieselben Gedanken in den fertigen Texten wieder zu lesen, die aus diesen Diskussionen entstanden sind, das war manchmal überraschend, aber auch auf eine komische Weise schön. Der Nachteil des Protokollierens war, dass ich mich selbst kaum an den Diskussionen beteiligen konnte. Zu sprechen und sich selbst zu protokollieren, auf die Beiträge der anderen zu reagieren und dieselben in die Tasten zu hämmern, das war dann doch überfordernd. Entweder man redete oder man protokollierte. Doch selbst durch das Beobachten und das Zuhören habe ich viel gelernt, nicht nur über Helden und Heldinnen, sondern auch darüber, was es heißt, gemeinsam ein Buch zu schreiben.

Anhang

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Gu Yuan, *Sich an Wu Manyou orientieren*, 1943, Holzschnitt.

Abb. 2 Instagram-Post von @car_care_club, 28. Januar 2018.

Abb. 3 a/b Instagram-Post von @tavaana, 28. Januar 2018 und @faheshe90, 30. Januar 2018.

Abb. 4 Instagram-Post von Narges Mohammadi (@nargesmohammadi.ir), 31. Januar 2018.

Abb. 5 Instagram-Post von @myhope.jesus, 24. Januar 2018.

Abb. 6 Bronzemedaille auf Laura Bassi (1711-1778) von 1732.

Abb. 7 Bronzemedaille auf Katharina von Alexandria (angeblich 3. oder 4. Jh. n. Chr.), frühes 19. Jahrhundert.

Abb. 8 Bronzemedaille auf Hannah Arendt (1906-1975) von 1997.

Abb. 9 Meme aus einem Tweet von Jay Kuo, 24. September 2019.

Abb. 10 Albert Pinilla, *The Emperor's New Clothes*, 2019, Illustration.
Geteilt in: Instagram-Post von @2ndhand_building, 6. Oktober 2019. https://www.instagram.com/p/B3RSBLJBWsg/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D (8.9.2023)

Abb. 11 Screengrab aus einem von Donald Trump getweeteten Video, 7. Oktober 2020.

Abb. 12 Titelseite der *Liberation Army Daily*, 25. Juli 1966.

Abb. 13 Screengrab aus einem von Donald Trump getweeteten Video, 6. Oktober. 2020.

Abb. 14 Screengrab aus einem von Donald Trump getweeteten Video, 6. Oktober. 2020.

Abb. 15 Goldmultiplum Konstantins I. 313 n. Chr., Rückseite, Münzstätte Ticinum, Inv. Nr. Beistegui.233, Bibliothèque nationale de France, Département monnaies, médailles et antiques, Paris.

Abb. 16 Screengrab aus einem von Donald Trump getweeteten Video, 6. Oktober 2020.

Abb. 17 Screengrab aus einem von Donald Trump getweeteten Video, 6. Oktober 2020.

Abb. 18 Screengrab der CNN TV-Übertragung vom 5. Oktober 2020.

Abb. 19 Meme aus einem Tweet von KARmA KATz (@realKarmaKatz), 6. Oktober 2020.

Abb. 20 Facebook-Post von Edward Jacob (»Jake«) Lang auf der Westterrasse des Kapitols, 6. Januar 2021.

Abb. 21 Instagram-Post von Edward Jacob (»Jake«) Lang auf dem Gelände des Kapitols, 6. Januar 2021.

Abb. 22 Instagram-Post von Thomas Robertson zusammen mit Jacob Fracker im Kapitol vor einer Statue von John Stark, 6. Januar 2021.

Abb. 23 Chinesisches Propagandaposter, *Xuexi Lei Feng, zuo Mao zhuxi de hao haizi* [*Lerne von Lei Feng und sei ein gutes Kind des Vorsitzenden Mao*], März 1963, Shanghai, 77 × 53 cm, Printno. R8081.8928.

Abb. 24 Chinesisches Propagandaposter, *Mao zhuxi wan sui! Wan wan sui!* [*Lang lebe der Vorsitzende Mao Zedong! Er lebe lange!],* 1971, Shanghai, 77 × 106 cm.

Abbildungsnachweise

Abb. 1 Jiefang Ribao, 10. Februar 1943

Abb. 2 car_care_club (@car_care_club), *Instagram*. 28. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BegZF3YgpSr/?igshid=MWc0MmV3c3lpOTZubQ (18.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 3 tavaana (@tavaana). *Instagram*. 29. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/Beh1Ad3g3dr/?igshid=YWd6aXdvrc3Q3dmts&img_index=1 (18.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG
faheshe90 (@faheshe90), *Instagram*. 30. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BelHkdElZh2/? igshid= MTRhZmU1ODE2NA&img_index=2 (18.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 4 Narges Mohammadi (@nargesmohammadi.ir). *Instagram*. 31. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BemhOwVFzFK/? igshid= MTRhZmU1ODE2NA (18.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 5 myhope.jesus (@myhope.jesus). *Instagram*. 24. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BeVwCWyD4-I/? igshid= MW1pYndsdnQ4ZW9lMw (18.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 6, 7, 8 © Andreas Urs Sommer

Abb. 9 Jay Kuo (@nycjayjay). *Twitter* (heute *X*). 24. September 2019. https://twitter.com/nycjayjay/status/1176308744461914117 (8.9.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 10 © Albert Pinilla

Abb. 11 Donald J. Trump (@realDonaldTrump). *Twitter* (heute *X*). 7.10.2020. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1313959702104023047 (6.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 12 Liberation Army Daily, 25. Juli 1966; zit.n. David Bandurski. 2016. Super Swimmer Mao Zedong. In: *The China Media Project.* 16. Mai 2016. https://chinamediaproject.org/2016/05/16/super-swimmer-mao-zedong/ (1.12.2023)

Abb. 13, 14, 16, 17 Donald J. Trump (@realDonaldTrump). *Twitter* (heute *X*). 6. Oktober 2020. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1313267143232942081 (6.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 15 Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Abb. 18 CNN. 2020. Contagious President Trump Removes Mask at White House. *YouTube*. 5. Oktober 2020. https://www.youtube.com/watch?v=q6_sOuwGbm8 (6.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 19 KARmA KATz (@realKarmaKatz). *Twitter* (heute *X*). 6. Oktober 2020 https://twitter.com/realKarmaKatz/status/1313270570423902214 (6.11.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 20, 21 U.S. Department of Justice a. Capitol Breach Cases. 6. August 2021. https://www.justice.gov/usao-dc/defendants/lang-edward-jacob (30.6.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 22 U.S. Department of Justice b. Capitol Breach Cases. 16. August 2022. https://www.justice.gov/usao-dc/defendants/fracker-jacob (30.6.2023). Zitat nach § 51 UrhG

Abb. 23 Stefan R. Landsberger Collection, International Institute of Social History (Amsterdam). Signatur IISG BG E15/300

Abb. 24 Ann Tompkins (Tang Fandi) and Lincoln Cushing Chinese Poster Collection, East Asian Rare; DS778.7.M3683 1971, East Asian Library, University of California, Berkeley

Literaturverzeichnis

Abensour, Miguel. 1989. Saint-Just: Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire. In: *Esprit* 147, 60-81.

Abramowitz, Alan I. 2018. *The Great Alignment. Race, Party Transformation, and the Rise of Donald Trump*. Yale.

Alkemeyer, Thomas u.a. (Hg.). 2018. *Jenseits der Person. Zur Subjektivierung von Kollektiven*. Bielefeld.

Alkemeyer, Thomas. 2007. Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults. *APuZ. Aus Politik und Zeitgeschichte.* 23. April 2007. https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/30506/aufrecht-und-biegsam-eine-politische-geschichte-des-koerperkults/ (30.9.2023).

Alkemeyer, Thomas. 2013. Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umrisse einer praxeologischen Analytik. In: *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*. Hg. Thomas Alkemeyer u.a. Bielefeld, 33-68.

Allen, Amy. 2000. The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject. In: *The Philosophical Forum* 31.2, 113-130.

Alter, Charlotte u.a. 2019. Time 2019 Person of the Year. Greta Thunberg. *Time*. https://time.com/person-of-the-year-2019-greta-thunberg/ (8.9.2023).

Althusser, Louis. 1977. Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie.* Hamburg, 108-153.

Amlinger, Carolin und Oliver Nachtwey. 2022. *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*. Berlin.

Angenendt, Arnold. 1994. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München.

Arendt, Hannah. 1981 [1958/1960]. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München.

Arendt, Hannah. 1994 [1956]. Was ist Autorität? In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*. München.

Arnim, Bettina von. 1835. *Tagebuch*. Berlin.

Asgari, Helia und Katharine Sarikakis. 2019. Beyond the ›Online‹. Iranian Women's Non-Movement of Resistance. In: *Journal of Arab & Muslim Media Research* 12.2, 235-252.

Auffret, Dominique. 1990. *Alexandre Kojève, la philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*. Paris.

Aurnhammer u.a. 2024. *Ästhetiken des Heroischen: Darstellung – Affizierung – Gesellschaft*. Göttingen.

Aurnhammer, Achim und Johann Steiger (Hg.). 2020. *Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur »imitatio Christi« in der Frühen Neuzeit*. Berlin.

Aurnhammer, Achim und Hanna Klessinger. 2018. Was macht Schillers Wilhelm Tell zum Helden? Eine deskriptive Heuristik heroischen Handelns. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. Internationales Organ für Neuere Deutsche Literatur* 62, 127-150.

Bai, Wenqi. Changzheng jingshen hangshi genji [Der Geist des Langen Marsches – ein solides Fundament legen]. *Renminwang.* 23. Oktober 2016. http://opinion.people.com.cn/n1/2016/1023/c1003-28799965.html (12.10.2023).

Bakken, Boerge. 2000. *The Exemplary Society. Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China.* Oxford.

Baldassarri, Delia und Peter Bearman. 2007. Dynamics of Political Polarization. In: *America Sociological Review* 72.1, 784-811.

Bandura, Albert. 1995. Exercise of Personal and Collective Efficacy in Changing Societies. In: *Self-Efficacy in Changing Societies.* Hg. Albert Bandura. Cambridge, 1-45.

Bandurski, David. Honoring China's Heroes. *China Media Project.* 10. Mai 2022. https://chinamediaproject.org/2022/05/10/honoring-chinas-heroes/ (16.10.2023).

Barmé, Geremie R. 1990. Confession, Redemption and Death. In: *The Broken Mirror. China After Tiananmen*. Hg. George Hicks. London, 52-99.

Barthes, Roland. 2005 [1967]. Der Tod des Autors. In: *Das Rauschen der Sprache*. Frankfurt a.M., 57-63.

Bassi, Laura Maria Catharina. 1732. *D. O. M. Laura Maria Catharina Bassi civis bononiensis academiae Instituti Scientiarum Socia Se suaque philosophica studia humiliter D. D. D. Bologna* (auch abrufbar unter https://exhibits.stanford.edu/bassi-veratti/catalog/jd150kg3726, 11.9.2023).

Bates, Catherine. 2013. *Masculinity and the Hunt. Wyatt to Spencer*. Oxford.

Bauer, Christoph. 2017. *»Subjektorientierung«? Kritik des Subjektbegriffs in der Didaktik der schulischen politischen Bildung*. Bad Heilbrunn.

BBC. 2016. Trump Accuses China of ›Raping‹ US with Unfair Trade Policy. *BBC Online*. 2. Mai 2016. https://www.bbc.com/news/election-us-2016-36185012 (5.11.2023).

BBC. 2017. Why China Censors Banned Winnie the Pooh. *BBC Online*. 17. Juli 2017. https://www.bbc.com/news/blogs-china-blog-40627855 (12.10.2023).

Béja, Jean-Philippe. 2012. Is Jail the Only Place Where One Can »Live in Truth«? In: *Liu Xiaobo, Charter 08 and the Challenges of Political Reform in China.* Hg. Jean-Philippe Béja u.a. Hongkong, 15-29.

Belting, Hans. 2002. Repräsentation und Anti-Repräsentation. Grab und Porträt in der frühen Neuzeit. In: *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation.* Hg. Hans Belting u.a. München, 29-52.

Benedikt XVI. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Kollegsgemeinschaft des »Almo Collegio Capranica« am 20. Januar 2012. *Dicastero per la Comunicazio-*

ne – Libreria Editrice Vaticana. 20. Januar 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120120_collegio-capranica.html (17.10.2023).
Benicke, Jens. 2009. *Von Adorno zu Mao. Die Rezeption der Kritischen Theorie und die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen deutschen Vergangenheit von der antiautoritären Fraktion der Studentenbewegung zu den K-Gruppen*. Diss., Freiburg.
Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. 2016 [1980]. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.
Bernard, Andreas. 2023. Sehet meine Hände und meine Füße. *Süddeutsche Zeitung*. 8. April 2023. https://www.sueddeutsche.de/kultur/klimaaktivismus-klima-kleber-aesthetik-des-widerstands-1.5781967? reduced= true (22.4.2024).
Beßlich, Barbara. 2007. *Der deutsche Napoleon-Mythos. Literatur und Erinnerung 1800 bis 1945*. Darmstadt.
Bette, Karl-Heinrich. 2007. *Sporthelden. Spitzensport in postheroischen Zeiten*. Bielefeld.
Beyer, Susanne und Jonas Schaible. 2023. »Ich will das nicht erklären, das muss sie schon selbst tun«. In: *Der Spiegel*. 18. November 2023, 18-19.
Bianqu nongmin xiang Wu Manyou kanqi [Die Bauern des Stützpunktgebietes orientieren sich an Wu Manyou]. 1942. In: *Jiefang Ribao* 30.4, 1.
Bloomberg Television. Deplorable Entrance: Trumps Takes Stage to ›Les Mis‹ Song. *YouTube*. 17. September 2016. https://www.youtube.com/watch?v=TEiTKloMgBg (24.12.2023).
Bonasera, Lea. 2023. *Die Zeit für Mut ist jetzt! Wie uns ziviler Widerstand aus der Krise führt*. Frankfurt a.M.
Bourdieu, Pierre. 2005 [1982]. *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien.
Branigan, Tania. 2010. Liu Xiaobo – A Democratic Hero Forged in the Fire of Tiananmen Square. *The Guardian.* 9. Dezember 2010. https://www.theguardian.com/world/2010/dec/09/liu-xiaobo-nobel-peace-prize-winner (16.10.2023).
Bredekamp, Horst. 2014. *Der schwimmende Souverän. Karl der Große und die Bildpolitik des Körpers. Eine Studie zum schematischen Bildakt*. Berlin.
Bredekamp, Horst. 2016. Elemente einer politischen Ikonologie des Schwimmens. In: *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektive*. Hg. Paula Diehl und Felix Steilen. Wiesbaden, 195-226.
Bredekamp, Horst. 2021. Kunsthistoriker: Bilder wie aus dem Irakkrieg. *Deutschlandfunk*. 8. Januar 2021. https://www.deutschlandfunk.de/sturm-auf-us-kapitol-kunsthistoriker-bilder-wie-aus-dem-100.html (30.6.2023).
Bröckling, Ulrich. 2002. Das unternehmerische Selbst und seine Geschlechter. In: *Leviathan* 30.2, 175-194.
Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.
Bröckling, Ulrich. 2020. *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*. Berlin.
Bröckling, Ulrich u.a. (Hg.) 2023a. Starke Männer. Figuren disruptiver Politik. *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3.
Bröckling, Ulrich u.a. 2023b. Strongman Politics. Autoritäre Personalisierung im 21. Jahrhundert. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 3-12.

Bröckling, Ulrich. 2023. Starke Männer. Konturen einer globalen Sozialfigur. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 13-27.
Brumlik, Micha. 2008. Autorität und Antiautoritarismus. In: *»Seid realistisch, verlangt das Unmögliche«. Wie 1968 die Pädagogik bewegte*. Hg. Meike Sophia Baader. Weinheim, 184-211.
Buck-Morss, Susan. 2011. *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*. Berlin.
Bueb, Bernhard. 2006. *Lob der Disziplin*. Berlin.
Bueb, Bernhard. 2008. *Von der Pflicht zu führen*. Berlin.
Burckhardt, Jacob. 2000. *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 10: Aesthetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte. Mit dem Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« in der Fassung von 1905.* Hg. Peter Ganz. München.
Burckhardt, Jacob. 2000. Das Individuum und das Allgemeine. (Die historische Größe). In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 10: Aesthetik der bildenden Kunst.* Über das Studium der Geschichte. Hg. Peter Ganz. München, 497-525.
Bürger, Peter. 1998. *Das Verschwinden des Ichs.* Frankfurt a. M.
Burkhardt, Fabian. 2023. Putins personalisierte Macht im Krieg. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 30-56.
Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M.
Butler, Judith. 2003. Noch einmal: Körper und Macht. In: *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Hg. Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M., 52-67.
Butler, Judith. 2007. *Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt a. M.
Butter, Michael. 2019. ›This Beast in the Shape of a Man‹. Right-Wing Populism, White Masculinity, and the Transnational Heroization of Donald Trump. In: *Heroism as a Global Phenomenon in Contemporary Culture.* Hg. Barbara Korte u. a. New York, 114-131.
Cai, Rong. 2018. Screening War in Contemporary China. The Case of the Assembly. In: *Journal of Contemporary China* 27.113, 780-793.
Caillois, Roger. 1982. *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Frankfurt a. M.
Campbell, Joseph. 1953. *Der Heros in tausend Gestalten.* Frankfurt a. M.
Camus, Albert. 1942. *Der Mythos des Sisyphos. Versuch über das Absurde*. Hamburg.
Camus, Albert. 1998 [1947]. *Die Pest*. Hamburg.
Camus, Albert. 2011 [1951]. *Der Mensch in der Revolte. Essays*. Hamburg.
car_care_club (@car_care_club) 2018. *Instagram*. 28. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BegZF3YgpSr/?igshid=MWcoMmV3c3lpOTZubQ (18.11.2023).
Cavazza, Marta. 2020. *Laura Bassi. Donne, genere e scienza nell'Italia del Settecento*. Mailand.
CBS News. 2021. »We Will Never Concede«: Trump Rallies Supporters with False Claims He Won Reelection. *YouTube*. 6. Januar 2021. https://www.youtube.com/watch?v=TEiTKloMgBg (6.1.2021).
CBS News. 2016. Hillary Clinton Says Half of Trumps Supporters Are in the »Basket of Deplorables«. 10. September 2016. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=PCHJVE9trSM (24.12.2023).
chalist1 (@chalist1). 2018. *Instagram*. 25. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BeXr_seFTzs/?igshid=MXJ4ZGxvaXpvcXlvZA (18.11.2023).
Chan, Anita. 1985. *Children of Mao. Personality Development and Political Activism in the Red Guard Generation.* London.

Chateaubriand, François-René de. 1814. *De Buonaparte, des Bourbons, et de la nécessité de se rallier à nos princes légitimes, pour le bonheur de la France et celui de l'Europe*. Paris.

Chen, Yu. 2006. *Shei zui zao koushu changzheng. 20 shiji 30 niandai hongjun changzheng shi zhenben jiedu.* [*Wer hat am frühesten vom Langen Marsch berichtet? Eine Entschlüsselung der raren Ausgaben der Geschichte des Langen Marsches aus den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts*]. Beijing.

China Law Translate. 2018. People's Republic of China Law on Protection of Heroes and Martyrs. *China Law Translate*. 27. April 2018. www.chinalawtranslate.com/en/peoples-republic-of-china-law-on-protection-of-heroes-and-martyrs/ (16.10.2023).

Claus, Eric. 1999. *Eenentwintig filosofen van de twintigste eeuw verbeeld*. Hg. Jos de Mul. Rotterdam.

Clément, Maéva u.a. 2016. The ›Hero-Protector Narrative‹. Manufacturing Emotional Consent for the Use of Force. In: *Political Psychology* 38.6, 991-1008.

Collins, Randall 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton.

Coulson, Benjamin. 2022. ›We Don't Win Anymore‹: Donald Trump, China, and the Politics of Victimhood Nationalism. In: *Polity. The Journal of the Northeastern Political Science Association* 54.4, 882-889.

Diehl, Paula. 2015. *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation*. Baden-Baden.

Dahrendorf, Ralf. 2006. *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. Wiesbaden.

Dassmann, Ernst. 1999. Autobiographie in Hagiographie. Beobachtungen zu den Mönchsviten und einigen Nekrologen des Hieronymus. In: *Anuario de Historia de la Iglesia* 8, 109-124.

Davis, Andrew P. und Luis Vila-Henninger. 2021. Charismatic Authority and Fractured Polities. A Cross-National Analysis. In: *The British Journal of Sociology* 72.3, 594-608.

Deakin, Michael A.B. 2007. *Hypatia of Alexandria, Mathematician and Martyr*. Amherst.

Decker, Oliver u.a. (Hg.). 2022. *Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten. Neue Herausforderungen – alte Reaktionen?* Gießen.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari. 2000. *Was ist Philosophie?* Frankfurt a.M.

Delp, Alfred. 1985 [1985]. Der heldische Mensch. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hg. Roman Bleistein. Frankfurt a.M., 174-182.

Derrida, Jacques. 1976 [1968]. Fines Hominis. In: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt a.M., 88-123.

Derrida, Jaques. 1991. *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Frankfurt a.M.

Descartes, René. 1960 [1641]. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Darmstadt.

Descombes, Vincent. 1981. *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*. Frankfurt a.M.

Deutsch, Karl. 1969. *Politische Kybernetik. Modelle und Perspektiven*. Freiburg.

Deutsche Welle. 2021. China verurteilt Blogger wegen »Verunglimpfung« von »Märtyrern«. *Deutsche Welle*. 1. Juni 2021. https://www.dw.com/de/china-verurteilt-blogger-wegen-verunglimpfung-von-märtyrern/a-57741332 (16.10.2023).

Diehl, Paula und Gertrud Koch. 2007. Vorwort. In: *Inszenierungen in der Politik. Der Körper als Medium*. Hg. Paula Diehl und Gertud Koch. München, 7-9.
Dittmer, Lowell. 1983. The Study of Chinese Political Culture. In: *Methodological Issues in Chinese Studies.* Hg. Amy Auerbach Wilson u.a. New York, 51-68.
Domradio. 2019. »Kirche braucht auch heute echte Propheten«. *Domradio.de*. 13. April 2019. https://www.domradio.de/artikel/freitagsdemos-erinnern-erzbischof-koch-palmsonntag (8.9.2023).
Dörre, Klaus. 2009. Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus. In: *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*. Hg. Klaus Dörre u.a. Frankfurt a.M., 21-86.
Dückers, Peter. 2009a. Ambrosius: De virginibus – *Über die Jungfrauen*. Erstes Buch. In: *Ambrosius: De virginibus = Über die Jungfrauen*. Hg. Peter Dückers. Turnhout, 96-206.
Dückers, Peter. 2009b. Einleitung. In: *Ambrosius: De virginibus – Über die Jungfrauen*. Hg. Peter Dückers. Turnhout, 7-93.
Durkheim, Emile. 2017. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Berlin.
Dzielska, Maria. 1996. *Hypatia of Alexandria*. Cambridge.
Ebeling, Knut. 2007. Alexandre Kojève. Ein Snobismus sans réserve. In: *Der französische Hegel*. Hg. Ulrich Johannes Schneider. Berlin, 49-64.
Ebertz, Michael N. 2016. Charisma und ›das Heroische‹. In: *helden. heroes. herós. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 4.2, 5-16. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2016/02/01.
Economy, Elizabeth C. 2019. China's Neo-Maoist Moment. *Foreign Affairs.* 1. Oktober 2019. https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2019-10-01/chinas-neo-maoist-moment (16.10.2023).
Edmonds, I.G. 1973. *Mao's Long March. An Epic of Human Courage.* Philadelphia.
Edwards, Louise und Elaine Jeffreys (Hg.). 2010. *Celebrity in China.* Hong Kong.
Eisfeld, Rainer (Hg.) 2016. *Mitgemacht. Theodor Eschenburgs Beteiligung an »Arisierungen« im Nationalsozialismus*. Wiesbaden.
Elena, Albert. 1991. In lode della filosofessa di Bologna. An Introduction to Laura Bassi. In: *Isis* 82.3, 510-518.
Elias, Norbert. 1980 [1939]. *Der Prozess der Zivilisation*. Bd. 1. Frankfurt a.M.
Elias, Norbert. 1987. Probleme des Selbstbewußtseins und des Menschenbildes. In: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M., 99-205.
Elias, Norbert. 2014 [1970]. *Was ist Soziologie?* Weinheim.
Emerson, Ralph Waldo. 1870. *The Prose Works.* New and Revised Edition. Bd. 2. Boston.
Engels, Friedrich. 1973 [1872-1873]. Von der Autorität. In: *Werke*. Bd. 18. Hg. Karl Marx und Friedrich Engels. [Ost-]Berlin, 305-308.
Ennker, Benno. 1987. Die Anfänge des Leninkultes. In: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas N.F.* 35, 534-555.
Eschenburg, Theodor. 1976 [1965]. Über Autorität. Frankfurt a.M.
Esfandiari, Haleh. 1997. *Reconstructed Lives. Women and Iran's Islamic Revolution*. Washington, D.C.
Esfandiary, Esmaeil. 2021. Health Campaign or War Campaign? Donald Trump's Metaphoric Narrative on COVID-19. In: *Pandemic Communication and Resilience. Risk, Systems and Decisions*. Hg. David M. Berube. Cham, 191-198.

Eßbach, Wolfgang. 2014/2019. *Religionssoziologie. Bd. 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen. Bd. 2: Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*. Paderborn.

Fatollah-Nejad, Ali. 2023. Der revolutionäre Prozess in Iran. *Bundeszentrale für politische Bildung.* 16. Februar 2023. https://www.bpb.de/themen/naher-mittlerer-osten/iran/518072/der-revolutionaere-prozess-in-iran/#footnote-target-4 (18.11.2023).

Feige, Daniel Martin. 2022. *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*. Berlin.

Feitscher, Georg. 2019. Körperlichkeit. In: *Compendium heroicum.* DOI: 10.6094/heroicum/kd1.0.20190801.

Feitscher, Georg. 2023. Politische Gesten der Nähe und der Distanz. Zur heroischen Inszenierung von Staatspräsidenten im Kontext des russischen Angriffs auf die Ukraine 2022. In: *Heroische Gesten. Formensprachen politischer Körperlichkeit*. Hg. Vera Marstaller und Dorna Safaian, 9-19.

Fichte, Johann Gottlieb. 1845a [1794]. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. In: *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hg. J.H.Fichte. Berlin, 83-328.

Fichte, Johann Gottlieb. 1845b [1794]. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In: *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*. Bd. 6. Hg. J.H.Fichte. Berlin, 291-346.

Fichte, Johann Gottlieb. 1845c [1797]. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hg. J.H.Fichte. Berlin, 417-449.

Fichte, Johann Gottlieb. 1971 [1796]. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke*. Bd. 3. Hg. Immanuel Hermann Fichte. Berlin.

Fichte, Johann Gottlieb. 1971 [1845/46]. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. In: *Fichtes Werke* Bd. 5. Hg. Immanuel Hermann Fichte. Berlin, 9-172.

Filoni, Marco. 2022. Alexandre Kojève. Ein Porträt. In: *Der Gesandte. Alexandre Kojèves europäische Missionen*. Hg. Christine Blättler. Berlin, 12-54.

Fischer-Lichte, Erika. 2004. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a.M.

Fisher, Judith L. (Hg.). 2007. *William Thackeray*. London.

Fludernik, Monika. 2013. *Erzähltheorie. Eine Einführung.* Darmstadt.

Foucault, Michel. 2002. Erwiderung auf Derrida. In: *Dits et Ecrits. Schriften.* Bd. 2. Berlin, 347-367.

Foucault, Michel. 2005a. Gespräch mit Ducio Trombadori. In: *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. 4. Frankfurt a.M., 51-119.

Foucault, Michel. 2005b. Subjekt und Macht. In: *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. 4. Frankfurt a.M., 269-294.

Foucault, Michel. 2005c. Polemik, Politik und Problematisierungen [Gespräch mit Paul Rabinow]. In: *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. 4. Frankfurt a.M., 724-734.

Foucault, Michel. 2005d. Eine Ästhetik der Existenz [Gespräch mit Alessandro Fontana]. In: *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. 4. Frankfurt a.M., 902-909.

Foucault, Michel. 2009. *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Frankfurt a.M.

Frank, Manfred. 1988. Subjekt, Person, Individuum. In: *Die Frage nach dem Subjekt*. Hg. Manfred Frank u.a. Frankfurt a.M., 7-28.

Franke, Peter Robert. 2011. Chrysippos und Aratos aus Soloi. In: *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte der Bayerischen Numismatischen Gesellschaft* 61, 1-22.

Freud, Sigmund. 1972 [1905]. Drei Abhandlungen zur Sexualmoral. In: *Studienausgabe.* Bd. 5. Hg. Sigmund Freud. Frankfurt a.M., 37-145.
Fritzsche, Lara und Johannes Waechter (Protokolle) sowie Sibylle Fendt und Paula Winker (Fotos). 2023. Eindrucksvoll. In: *Süddeutsche Zeitung Magazin* 25, 23. Juni 2023, 10-19.
Fromm, Erich. 1987 [1936]. Sozialpsychologischer Teil. In: *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht aus dem Institut für Sozialforschung*. Hg. Max Horkheimer u.a. Lüneburg, 77-135.
Früchtl, Josef. 2004. *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt a.M.
Fuchs, Andreas und Nils-Hendrik Klann. 2013. Paying a Visit. The Dalai Lama Effect on International Trade. In: *Journal of International Economics* 91.1, 164-177.
Fukuyama, Francis. 1989. The End of History? In: *National Interest* 16, 3-18.
Furedi, Frank. 2013. *Authority. A Sociological History*. New York.
Garrelts, Heiko u.a. 2013. Konturen der internationalen Klimabewegung. Einführung in Konzeption und Inhalte des Handbuchs. In: *Die internationale Klimabewegung. Ein Handbuch*. Hg. Heiko Garrelts u.a. Wiesbaden, 15-35.
Gatterer, Johann Christoph. 1767. Beyträge zu einer Theorie der Medaillen. Bey der Inauguration unserer Gesellschaft den 23. Dec. 1766 in dem grossen Hörsale der Universität vorgelesen. In: *Allgemeine historische Bibliothek von Mitgliedern des königlichen Instituts der historischen Wissenschaften zu Göttingen*. Bd. 1. Hg. Johann Christoph Gatterer. Halle, 97-158.
Gebauer, Gunter. 1983. Wettkampf als Gegenwelt. In: *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie*. Hg. Hans Lenk. Schorndorf, 342-353.
Gebauer, Gunter. 1984. Hand und Gewißheit. In: *Anthropologie*. Hg. Gunter Gebauer. Leipzig, 250-274.
Geddes, Barbara. 2004. *Authoritarian Breakdown.* Los Angeles.
Geiger, Theodor. 1931. Führung. In: *Handwörterbuch der Soziologie*. Hg. Alfred Vierkandt. Stuttgart, 136-141.
Gelhard, Andreas u.a. (Hg.). 2013. *Techniken der Subjektivierung*. München.
Gelz, Andreas. 2016. *Der Glanz des Helden. Über das Heroische in der französischen Literatur des 17. bis 19. Jahrhunderts*. Göttingen.
Gerhardt, Volker. 1987. Politische Subjekte. Zur Stellung des Subjekts in der Politik. In: *Tod des Subjekts?* Hg. Herta Nagl-Docekal und Helmuth Vetter. Wien, 201-229.
Geva, Dorit. 2023. Eine Starke Frau. Marine Le Pen und die Transformation der französischen Rechten. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 95-120.
Geyer, Oliver. 2023. Philosophin Eva von Redecker im Interview: »Nur weil Sie reisen, entdecken Sie noch lange nicht die Welt«. *Der Tagesspiegel*, 3. November 2023. https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/philosophin-eva-von-redecker-im-interview-nur-weil-sie-reisen-entdecken-sie-noch-lange-nicht-die-welt-10714327.html (22.4.2024).
Giesen, Bernhard. 2004. *Triumph and Trauma*. Boulder.
Gill, Brendan. 1989. The Faces of Joseph Campbell. In: *New York Review of Books* 28, 16-19.
Girard, René. 2012 [1961]. *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Münster.

Gohin, Yves. 1987. *Victor Hugo*. Paris.
Goldie, Peter. 2012. *The Mess Inside. Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford.
Goltz, Anna von der und Robert Gildea. 2009. Flawed Saviours. The Myths of Hindenburg and Pétain. In: *Hero Cults and the Politics of the Past. Comparative European Perspectives*. Hg. Robert Gerwarth. London, 439-464.
Gölz, Olmo und Cornelia Brink. 2020. Das Heroische und die Gewalt. Überlegungen zur Heroisierung der Gewalttat, ihres Ertragens und ihrer Vermeidung. Einleitung. In: *Gewalt und Heldentum*. Hg. Olmo Gölz und Cornelia Brink. Baden-Baden, 9-29.
Gölz, Olmo. 2019. Martyrium. In: *Compendium Heroicum.* DOI: 10.6094/heroicum/md1.2.20220907.
Gölz, Olmo. 2021a. Heroes and the Many: Typological Reflections on the Collective Appeal of the Heroic. Revolutionary Iran and its Implications. In: *Theses Eleven* 165, 53-71.
Gölz, Olmo. 2021b. Kerbalaparadigma. In: *Compedium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/kpd1.2.20210615.
Goujon, Bertrand. 2012. *Monarchies postrévolutionnaires 1814-1848*. Paris.
Govrin, Jule. 2021. Affektiv, authentisch, autoritär. In: *Die Emotionalisierung des Politischen.* Hg. Paul Helfritzsch und Jörg Müller Hipper. Bielefeld, 107-135.
Govrin, Jule. 2022. *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*. Berlin.
Gözen, Jiré Emine. 2021. Trumps Mimikry. In: *Pop-Zeitschrift*. 18. Januar 2021. https://pop-zeitschrift.de/2021/01/18/trumps-mimikryautorvon-jire-emine-goezen-autordatum18-1-2021-datum/ (30.6.2023).
Grillparzer, Franz. 2007. Napoleon. Geschrieben im Jahre 1821. In: Barbara Beßlich. *Der deutsche Napoleon-Mythos. Literatur und Erinnerung 1800 bis 1945*. Darmstadt, 141.
Gruß- und Gedenkwort für Getrud Luckner. 1959/60. In: *Freiburger Rundbrief* 12. Folge, 49.7. Sonderausgabe zum 60. Geburtstag von Dr. Getrud Luckner, 29-44.
Gu, Edward X. 1996. The Irrationalistic View of Aesthetic Freedom and the Philosophical Sources of Social Discontent of Liu Xiaobo. In: *Issues & Studies* 32.1, 89-119.
Guardian. 2020. Donald Trump Appears Short of Breath During Maskless Photo Op at White House – Video. *The Guardian*. 6. Oktober 2020. https://www.theguardian.com/us-news/video/2020/oct/06/footage-suggests-trump-was-short-of-breath-during-maskless-photo-op-at-white-house-video (30.6.2023).
Guardian News. Trump Mocks Biden During First Presidential Debate: ›I Don't Wear a Mask like Him‹. *YouTube*. 2. Oktober 2020. https://www.youtube.com/watch?v= acSFjfyEx-0 (30.6.2023).
Gundle, Stephen. 1998. The Death (and Rebirth) of the Hero. Charisma and Manufactured Charisma in Modern Italy. In: *Modern Italy* 3.2, 173-189.
Gunn, Jenny. 2021. Theorising Digital Self-Mediation and the Smartphone as Filmic Apparatus after 6 January, 2021. In: *Frames Cinema Journal* 18, 150-163.
Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.
Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin.
Haltern, Ulrich. 2009. *Obamas politischer Körper*. Berlin.
Hans, Barbara. 2017. *Inszenierung von Politik. Zur Funktion von Privatheit, Authentizität, Personalisierung und Vertrauen*. Wiesbaden.

Hardmeier, Christof. 2003. *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*. Bd. 1/1. Gütersloh.
Hättich, Edgar u.a. 1970. Autorität. In: *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe.* Hg. Josef Speck und Gerhard Wehle. München, 38-53.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970a [1807]. *Werke. Bd. 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970b [1820]. *Werke. Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Frankfurt a.M.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970c. *Werke. Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Frankfurt a.M.
Heine, Heinrich. 1968a [1831]. Einleitung zu: Kahldorf über den Adel. In: *Werke. Bd. 4: Schriften über Deutschland*. Hg. Helmut Schanze. Frankfurt a.M., 20-32.
Heine, Heinrich. 1968b [1834]. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: *Werke. Bd. 4: Schriften über Deutschland*. Hg. Helmut Schanze. Frankfurt a.M., 44-165.
Heine, Heinrich. 1988. Lutezia. Artikel XXIX, 11. Januar 1841. In: *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke*. Bd. 13.1. Hg. Manfred Windfuhr. Hamburg, 108-110.
Helfferich, Cornelia. 2012. Einleitung. Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuche einer Kartierung von Agency-Konzepten. In: *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Hg. Stephanie Bethmann. Basel, 9-39.
Heller, Ágnes. 1993. Der Tod des Subjekts. Ein philosophischer Essay. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41.4, 623-638.
Herdin, Thomas. 2012. Deconstructing Typologies. Overcoming the Limitations of the Binary Opposition Paradigm. In: *The International Communication Gazette* 74.4, 603-618.
Herzinger, Richard. 1997. Wachtposten in der Götternacht des Nihilismus. Der melancholische Heroismus der Konservativen Revolution. In: *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. Hg. Ludger Heidbrink. München, 184-209.
Heyder, Regina. 2018. »Katholische Weiblichkeit« im schriftstellerischen Werk Gerta Krabbels. In: *Literatur – Gender – Konfession*. Hg. Jörg Seiler. Regensburg, 136-148.
Hiepko, Andreas. 2007. Nachbemerkung. In: Alexandre Kojève. *Überlebensformen*. Berlin, 76-81.
Hiepko, Andreas. 2011. Was vom Menschen bleibt. Kojèves atheistische Eschatologie. In: *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*. Hg. Falko Schmieder. München, 331-343.
Hoegen, Jesko. 2007. *Der Held von Tannenberg. Genese und Funktion des Hindenburg-Mythos*. Köln.
Homolka, Walter. 2021. *Der Jude Jesus. Eine Heimholung*. Freiburg.
Honneth, Axel. 1985. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.
Hoppe, Katharina. 2022. ›There is no Planet B‹. Die (Post-)Heroismen der Klimabewegungen. In: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen.* Special Issue 8: Climate Heroism, 33-40. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2022/CH/04.
Horkheimer, Max u.a. 1987 [1936]. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg.

Hotel Matze. 2023. Carla Rochel / Letzte Generation – Wie hat der Protest dich verändert? *YouTube*. 14. Juni 2023. https://www.youtube.com/watch?v=WmAoZZUQ_XE (17.12.2023).
Hugo, Victor. 1888. Funérailles de Napoléon. Notes prises sur place. In: *Oeuvres inédites de Victor Hugo. Choses vues*. Paris, 17-36.
Hume, David. 1874. A Treatise on Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Edited, with Preliminary Dissertations and Notes, by T.H.Green and T.H.Grose. Bd. 1. London.
Hümmeler, Hans. o.J. *Helden und Heilige. Einbändige Sonderausgabe*. Bonn.
Hung, Chang-tai. 2011. *Mao's New World. Political Culture in the Early People's Republic.* Ithaca.
IRNA. 2019. [Verurteilung der Frau der Revolutionsstraße zu einem Jahr Haft, Übers. DS]. 14. April 2019. https://irna.ir/xjsRkH (18.11.2023).
Jacka, Tamara. 2009. Cultivating Citizens. Suzhi (Quality) Discourse in the PRC. In: *Positions. East Asia Cultures Critique* 17.3, 523-535.
Jaucourt, Louis de. 1778. Héros, s.m. (Gramm.). In: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société des Gens de Lettres*. Bd. 17. Hg. Denis Diderot und Jean-Baptiste le Rond d'Alembert. Genf, 381-382.
Jauß, Hans Robert. 1977. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. München.
jetzt. 2019. Showdown zwischen Greta Thunberg und Donald Trump. Der wohl wütendste Blick aller Zeiten. *Süddeutsche Zeitung jetzt*. 24. September 2019. https://www.jetzt.de/politik/greta-thunberg-trifft-donald-trump (8.9.2023).
Jullien, François. 1996. *Über die Wirksamkeit*. Berlin.
Jünger, Ernst. 1979 [1929]. Das abenteuerliche Herz. Erste Fassung: Aufzeichnungen bei Tag und Nacht. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 9. Stuttgart, 31-176.
Kant, Immanuel. 1914. *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / Die Metaphysik der Sitten*. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin, 203-493.
Kant, Immanuel. 1982 [1793/94]. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: *Werkausgabe. Bd. 8: Die Metaphysik der Sitten.* Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.
Kant, Immanuel. 1991 [1794]. Der Streit der Fakultäten. In: *Werkausgabe*. Bd. 11. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M., 261-393.
Kant, Immanuel. 1995 [1803]. Über Pädagogik. In: *Werkausgabe. Bd. 12: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2.* Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M., 691-761.
Kantorowicz, Ernst H. 1990. *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München.
Karnie, Annie und Maggie Haberman. Trump Makes First Public Appearance Since Leaving Walter Reed. *The New York Times*. 10. Oktober 2020. https://www.nytimes.com/2020/10/10/us/politics/trump-white-house-coronavirus.html (30.6.2023).
Katayoon. 2022. ›What Is the Topic Today? Revolution‹ – Reflecting on (Artistic) Solidarity and Agency In- and Outside Iran. *Metropolis M*. 3. November 2022. https://www.metropolism.com/nl/features/48069_what_is_the_topic_today_revolution_reflecting_on_artistic_solidarity_and_agency_in_and_outside_iran (18.11.2023).
Kaube, Jürgen und André Kieserling. 2022. *Die gespaltene Gesellschaft*. Berlin.

Kelly, David. 1991. The Highest Chinadom. Nietzsche and the Chinese Mind, 1907-1989. In: *Nietzsche and Asian Thought.* Hg. Graham Parkes. Chicago, 151-174.
Kelsen, Hans. 2006 [1929]. Vom Wesen der Demokratie. In: Hans Kelsen. *Verteidigung der Demokratie*. Hg. Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius. Tübingen, 149-228.
Kertscher, Jens. 2003. »Autorität«. Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Umgang mit einem belasteten Begriff. In: *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*. Hg. Carsten Dutt. Heidelberg, 133-147.
Kible, Brigitte u.a. 1998. Art. Subjekt. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. DOI: 10.24894/HWPh.5468.
King, Vera. 2021. Autoritarismus als Regression. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1, 87-102.
Kittsteiner, Heinz Dieter. 2001. Die heroische Moderne. Skizze einer Epochengliederung. In: *Neue Zürcher Zeitung*. 10. November 2001.
Kittsteiner, Heinz Dieter. 2006. Die Stufen der Moderne. In: *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*. Hamburg, 25-57.
Klonk, Charlotte. 2022. *Revolution im Rückwärtsgang. Der 6. Januar 2021 und die Bedeutung der Bilder*. Köln.
Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénomenologie de l'esprit*. Paris.
Kojève, Alexandre. 1975. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens.* Frankfurt a.M.
Kojève, Alexandre. 2007a [1956]. Die letzte Neue Welt. In: *Überlebensformen*. Berlin, 27-38.
Kojève, Alexandre. 2007b [1952]. Die Romane der Weisheit. In: *Überlebensformen*. Berlin, 7-26.
Kojève, Alexandre. 2007c [1968]. Philosophen interessieren mich nicht, ich suche Weise. Interview mit Gilles Lapouge. In: *Überlebensformen*. Berlin, 58-66.
Kojève, Alexandre. 2020 [1942]. *Der Begriff der Autorität.* Berlin.
Koschorke, Albrecht. 2012. *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt a.M.
Koselleck, Reinhart. 1967. Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Hg. Hermann Braun und Manfred Riedel. Stuttgart, 196-219.
Koselleck, Reinhart. 1979. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M., 211-259.
Kraemer, Klaus. 2002. Charismatischer Habitus. Zur sozialen Konstruktion symbolischer Macht. In: *Berliner Journal für Soziologie* 12.2, 173-187.
Kremlin. 2017. Поездка в Тыву, 1-3 августа [Reise nach Tuwa, 1.-3. August]. *Kremlin.ru*. 7. August 2017. http://kremlin.ru/events/president/news/55308 (13.9.2023).
Kumkar, Nils C. 2023. Die Spaltung der Politik. In: *Freie Assoziation* 25.2, 10-28.
La Rochefoucauld, François de. o.J.: *Réflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une Notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix de notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes*. Paris.
Lacan, Jacques. 1991 [1958]. Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht. In: *Schriften*. Bd. 1. Weinheim, 171-239.

Landweer, Hilge und Catherine Newmark. 2017. Verdeckte Autorität. Moderne Gefühlsdynamiken. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65.3, 504-519.
Lang, Jake (@JakeLangJ6). *Twitter*. 7. März 2023. https://twitter.com/JakeLangJ6/status/1633218407121268738?cxt=HHwWhMC90Z7fraotAAAA (30.6.2023).
Lang, Jake (@jakelongofficial). *Instagram*. 14. Februar 2023. https://www.instagram.com/reel/ConokL2OjuZ/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D (30.6.2023).
Langfeldt, Bettina. 2009. *Subjektorientierung in der Arbeits- und Industriesoziologie. Theorien, Methoden und Instrumente zur Erfassung von Arbeit und Subjektivität*. Wiesbaden.
Largeaud, Jean-Marc. 2006. *Napoléon et Waterloo. La défaite glorieuse de 1815 à nos jours*. Paris.
Lauth, Hans-Joachim. 2010. Regimetypen. Totalitarismus – Autoritarismus – Demokratie. In: *Vergleichende Regierungslehre. Eine Einführung*. Hg. Hans-Joachim Lauth. Wiesbaden, 95-116.
Le Guin, Ursula. 1996. The Carrier Bag Theory of Fiction. In: *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology.* Hg. Cheryll Glotfelty und Harold Fromm. Athens, 149-154.
Leedom-Ackerman, Joanne u.a. (Hg.). 2020. *The Journey of Liu Xiaobo. From Dark Horse to Nobel Laureate.* Lincoln.
Leese, Daniel. 2011. *Mao Cult. Rhetoric and Ritual in China's Cultural Revolution.* Cambridge.
Leese, Daniel. 2014. The Cult of Personality and Symbolic Politics. In: *The Oxford Handbook of the History of Communism.* Hg. Stephen A. Smith. Oxford, 339-354.
Leese, Daniel. 2016. *Die chinesische Kulturrevolution 1966-1976*. München.
Legal Information Institute. o.J. The Islamic Penal Code of Iran, Book 5. *Cornell Law School*. https://www.law.cornell.edu/women-and-justice/resource/the_islamic_penal_code_of_iran_book_5 (18.11.2023).
Lei Feng. 1989. Lei Feng riji xuan [Auswahl aus den Werken Lei Fengs]. Hg. Zong zhengzhi bu [Zentrale politische Abteilung [der VBA]], Beijing: Jiefangjun wenyi chubanshe 1989.
Lelkes, Yphtach. 2016. Mass Polarization. Manifestations and Measurements. In: *Public Opinion Quarterly* 80.1, 392-410.
Leonhard, Jörn. 2001. *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*. München.
Leslie [@LeslieTypes]. *Twitter*. 6. Oktober 2020. https://twitter.com/LeslieTypes/status/1313255028262612992 (30.6.2023).
Leugers, Antonia. 2020. *Literatur – Gender – Konfession*. Regensburg.
Lewin, Kurt. 1931. *Die psychologische Situation bei Lohn und Strafe*. Darmstadt.
Link, Perry. 2020. The Passion of Liu Xiaobo. In: *The Journey of Liu Xiaobo. From Dark Horse to Nobel.* Hg. Joanne Leedom-Ackerman. Lincoln, 6-13.
Linke, Angelika. 2012. Unordentlich, langhaarig und mit der Matratze auf dem Boden. Zur Protestsemiotik von Körper und Raum in den 1968er Jahren. In: *1968. Eine sprachwissenschaftliche Zwischenbilanz*. Hg. Heidrun Kämper u.a. Berlin, 201-226.
Liu Xiaobo qi ren qi shi [Liu Xiaobo – Person und Fakten]. *Botschaft der Volksrepublik China in der Bundesrepublik Deutschland*. 11. November 2010. http://de.china-embassy.gov.cn//zt/lxb/201011/t20101111_3120639.htm (10.10.2023).

Liu, Xiaobo. 1988. *Shenmei yu ren de ziyou.* [Ästhetik und die Freiheit des Menschen]. Beijing.
Liu, Xiaobo. 2010. Can It Be That the Chinese People Deserve Only »Party-led Democracy«. *Pen America.* 30. Juni 2010. https://pen.org/can-it-be-that-the-chinese-people-deserve-only-party-led-democracy/ (14.9.2022).
Liu, Xiaobo. 2012a. Using Truth to Undermine a System Built on Lies. In: *Liu Xiaobo. No Enemies, No Hatred. Selected Essays and Poems.* Hg. Perry Link u.a. Cambridge, 292-299.
Liu, Xiaobo. 2012b. I Have No Enemies. My Final Statement. In: Liu Xiaobo. *No Enemies, No Hatred. Selected Essays and Poems.* Hg. Perry Link u.a. Cambridge, 321-326.
Liu, Xiaobo. 2012c. The June Second Hunger Strike Declaration. In: *Liu Xiaobo. No Enemies, No Hatred. Selected Essays and Poems.* Hg. Perry Link u.a. Cambridge, 277-283.
Lu, Dingyi. 1943. Wenhua xia xiang. Du »Xiang Wu Manyou kan qi« you gan [Die Kultur begibt sich in die Dörfer. Gedanken beim Lesen von »Sich an Wu Manyou orientieren«]. In: *Jiefang Ribao* 10.2, 4.
Lucanus, Marcus Annaeus. 1863. *Pharsalia. Uebersetzt im Versmaße der Urschrift mit Einleitungen und Anmerkungen von Julius Krais*. Stuttgart.
Lucke, Doris. 1997. Subjektorientierung. Zur Rückbesinnung der Soziologie auf die handelnden Individuen. In: *Ein bißchen feministisch? Anwendungsorientierte Sozialforschung*. Hg. Sibylle Reinhardt u.a. Wiesbaden, 13-24.
Luhmann, Niklas und Karl E. Schorr. 1979. Das Technologiedefizit der Erziehung und die Pädagogik. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 25, 345-365.
Luhmann, Niklas. 1989. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt a.M.
Luhmann, Niklas. 2008. *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
Lünenborg, Margreth. 2016. Soziale Medien, Emotionen und Affekte. In: *Working Paper SFB 1171 Affective Societies* 1.20, 1-21. DOI: 10.17169/refubium-27701.
Luqiu, Luwei. 2016. The Reappearance of the Cult of Personality in China. In: *East Asia. An International Quarterly* 33.4, 289-307.
Lyotard, Jean-François. 1993 [1979]. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht.* Wien.
Macartney, Jane. 1990. The Students. Heroes, Pawns, or Power Brokers? In: *The Broken Mirror. China after Tiananmen.* Hg. George Hicks. Chicago, 3-23.
MacFarquhar, Roderick. 2018. Does Mao Still Matter? In: *The China Questions. Critical Insights into a Rising Power.* Hg. Jennifer Rudolph. Cambridge, 26-32.
Macho, Thomas. 2011. *Vorbilder*. München.
Macho, Thomas. 2017. *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*. Berlin.
Mann, Thomas. 1990. *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden.* Bd. 8 und Bd. 11. Frankfurt a.M.
Manow, Philip. 2008. *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*. Frankfurt a.M.
Mao, Zedong. 1967. Lun fandui Riben diguozhuyi de celüe. [Über die Strategie des Kampfes gegen den japanischen Imperialismus]. In: *Mao Zedong xuanji.* [*Ausgewählte Werke Mao Zedongs*]. Beijing, 128-153.
Marcuse, Herbert. 1987 [1936]. Ideengeschichtlicher Teil. In: *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Hg. Max Horkheimer u.a. Lüneburg, 136-229.

Marin, Louis. 1980. *Portrait of the King*. Übers. Martha M. Houle. Basingstoke.
Marquart, Benjamin. 2019. *Held – Märtyrer – Usurpator. Der europäische Napoleonismus im Vergleich (1821-1869).* Baden-Baden.
Márquez, Xavier. 2018. Two Models of Political Leader Cults. Propaganda and Ritual. In: *Politics, Religion & Society* 19.3, 265-284.
Marstaller, Vera und Dorna Safaian (Hg.). 2023. *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen.* Special Issue 9: Heroische Gesten. Formensprachen politischer Körperlichkeit. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2023/HG.
Marstaller, Vera. 2023. *Heldengesten. Front und Heimat in nationalsozialistischen Kriegsfotografien 1939-1945*. Göttingen.
Marx, Karl. 1932 [1844]. Nationalökonomie und Philosophie. Über den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben. In: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Bd. 1. Hg. Siegfried Landshut und J.P.Meyer. Leipzig, 283-375.
Marx, Karl. 1984 [1867]. *Das Kapital*. Bd. 1. Marx-Engels-Werke. [Ost-]Berlin.
Mau, Steffen u.a. 2023. *Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft*. Berlin.
Mau, Steffen. 2022. Kamel oder Dromedar? Zur Diagnose der gesellschaftlichen Polarisierung. In: *Merkur* 76.874, 5-18.
McCarty, Nolan u.a. 2006. *Polarized America. The Dance of Ideology and Unequal Riches*. London.
Merlio, Gilbert. 2007. Der sogenannte »heroische Realismus« als Grundhaltung des Weimarer Neokonservatismus. In: *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage.* 2. Auflage. Hg. Manfred Gangl und Gerard Raulet. Frankfurt a.M., 395-410.
Merz, Annette. 2012. Gen(de)red power: Die Macht des Genres im Streit um die Frauenrolle in Pastoralbriefen und Paulusakten. In: *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68.1, 1-9. DOI: 10.4102/hts.v68i1.1185.
Metz, Markus und Georg Seeßlen. Postheroismus. Wenn Helden nicht mehr nötig sind. *Deutschlandfunk*. 21. Oktober 2014. https://www.deutschlandfunkkultur.de/postheroismus-wenn-helden-nicht-mehr-noetig-sind-100.html (19.1.2024).
Meyer, Martin. 1993. *Ende der Geschichte?* München.
Milano, Dan (@DanMilanoHere). 2019. *Twitter.* 23. September 2019. https://twitter.com/DanMilanoHere/status/1176160943719550976 (8.9.2023).
Milbradt, Björn. 2020. Was begreift der Begriff »Autoritarismus«? Grundlagen kritischer Autoritarismustheorie. In: *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des autoritären Charakters.* Hg. Katrin Henkelmann u.a. Berlin, 53-71.
Milgram, Stanley. 1974. *Obedience to Authority*. New York.
Milman, Oliver. 2019. Greta Thunberg Stares Down Trump As Two Cross Paths at UN. *The Guardian*. 23. November 2019. https://www.theguardian.com/environment/2019/sep/23/greta-thunberg-trump-stare-video-moment-un-summit (8.9.2023).
Mitchell, W.J.T.The Revolution was Televised. *Critical Inquiry*. 23. Februar 2021. https://critinq.wordpress.com/2021/02/23/the-revolution-was-televised/ (30.6.2023).
Nisley, Thomas Jay. 2011. From Pinstripe Wool to Ripstop Poplin: The US President, Symbolic Politics, and the Salute. In: *Journal of American Studies* 45.1, 131-144.
Mofan nongcun laodong yingxiong Wu Manyou [Der vorbildliche ländliche Arbeiterheld Wu Manyou]. 1942. In: *Jiefang Ribao* 30.4.

Moffitt, Benjamin. 2016. *The Global Rise of Populism. Performance, Political Style, and Representation*. London.
Moser, Sebastian J. und Tobias Schlechtriemen. 2018. Sozialfiguren – zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und soziologischer Diagnose. In: *Zeitschrift für Soziologie* 47.3, 164-180.
Müller, Claudia und Isabell Oberle. 2020. Durchhalten. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/dud1.1.20200212.
Münkler, Herfried. 1995. Die Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisualisierung. In: *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*. Hg. Gerhard Göhler. Baden-Baden, 213-230.
Münkler, Herfried. 2023. *Strategie! Von der Kunst, mit Ungewissheit umzugehen*. Zürich.
Munro, Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China.* Stanford.
Munro, Donald J. 1977. *The Concept of Man in Contemporary China.* Ann Arbor.
Muraro, Luisa. 2018. Der Neid ist ein Huhn, das seine Eier ausbrütet und so unsere heimlichen Wünsche warm hält. In: *Wie männlich ist Autorität? Feministische Kritik und Aneignung*. Hg. Hilge Landweer und Catherine Newmark. Frankfurt a.M., 19-30.
My Stealthy Freedom (@mystealthyorg). 2017.*Twitter*. 7. Juni 2017. https://twitter.com/mystealthyorg/status/872337803056742402 (18.11.2023).
Nagl-Docekal, Herta. 1988. Das heimliche Subjekt Lyotards. In: *Die Frage nach dem Subjekt*. Hg. Manfred Frank u.a. Frankfurt a.M., 230-246.
Najmabadi, Afsaneh. 1994. Power, Morality, and the New Muslim Womanhood. In: *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran and Pakistan*. Hg. Myron Weiner und Ali Banuazizi. Syracuse, 366-389.
Neill, Alexander Sutherland. 2019 [1965]. *Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill.* Reinbek bei Hamburg.
Neubaum, German. 2022. Polarisierung. In: *Handbuch Politische Kommunikation*. Hg. Isabelle Borucki u.a. Wiesbaden, 411-426.
Neutatz, Dietmar und Irina Tibilova. 2020. Arbeitsheldentum. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/ad1.0.20200309.
Newmark, Catherine. 2020. *Warum auf Autoritäten hören?* Berlin.
Niedermeier, Nina. Heroische Tugend (Katholizismus). In: C*ompendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/htkd1.0.
Nietzsche, Friedrich. 1883. Also sprach Zarathustra I. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). Nietzschesource.* http://www.nietzschesource.org/#eKGWB (13.12.2023).
Nietzsche, Friedrich. 1988. *Der Antichrist*. München.
Nietzsche, Friedrich. 1988. *Kritische Studienausgabe. Bd. 13: Nachgelassene Fragmente Frühjahr – Sommer 1888*. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München.
Nietzsche, Friedrich. 1999. *Kritische Studienausgabe. Bd. 2*: *Menschliches, Allzumenschliches.* 3. Auflage. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München.
Nietzsche: Grosser Schnauz, noch grösserer Denker | Philosophie | Denkorte der Schweiz | SRF Kultur. *YouTube*. 16. August 2023. https://www.youtube.com/watch?v=4ghzzYuMs34&t=134s (9.9.2023).
NPR. 2021. Read Trump's Jan. 6 Speech, A Key Part of Impeachment Trial. *npr.org.* 10. Februar 2021. https://www.npr.org/2021/02/10/966396848/read-trumps-jan-6-speech-a-key-part-of-impeachment-trialnpr.org (5.11.2023).

Nymoen, Ole und Wolfgang M. Schmitt. 2023. Influencer: Der Werbekörper als Vorbild. In: *Wem folgen? Über Sinn, Wandel und Aktualität von Vorbildern*. Hg. Jürgen Nielsen-Sikora und André Schütte. Berlin, 111-122.

Oberle, Isabell. 2022. *Von der Handlung zur Haltung. Heroischer Attentismus im westeuropäischen Drama der Kriegs- und Zwischenkriegszeit (1914-1934).* Baden-Baden.

Oesterreich, Detlef. 1974. *Autoritarismus und Autonomie. Untersuchungen über berufliche Werdegänge, soziale Einstellungen, Sozialisationsbedingungen und Persönlichkeitsmerkmale ehemaliger Industrielehrlinge.* Stuttgart.

Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR). 2023. Iran – Concerns over Chastity and Hijab Bill. *OHCHR*. 22. September 2023. https://www.ohchr.org/en/press-briefing-notes/2023/09/iran-concerns-over-chastity-and-hijab-bill (18.11.2023).

Palla, Rudi. 1998. Verblaßte Mythen: Die Horizontale. In: *Süddeutsche Zeitung*. 21./22. November 1998, 13.

Pattinson, Tom. 2021. Greta the Great. In: *Vogue Scandinavia*. 8. September 2021, 116-125.

Pausanias. 1952. *Beschreibung Griechenlands*. Bd. 2. Übers. Ernst Meyer. Zürich.

PBS News Hour. 2020. WATCH LIVE: Trump Leads Coronavirus Task Force Briefing – August 13, 2020. *YouTube*. 13. August 2020. https://www.youtube.com/watch?v=2oE4ilic4TU&t=29s (5.11.2023).

Pears, Iain. 1992. The Gentleman and the Hero. Wellington and Napoleon in the Nineteenth Century. In: *Myths of the English*. Hg. Roy Porter. Cambridge, 216-236.

Pechmann, Alexander von. 2008. *Autonomie und Autorität. Studien zur Genese des europäischen Denkens*. Freiburg.

Perry, Elizabeth J. Cultural Governance in Contemporary China: »Re-orienting« Party Propaganda. *Digital Access to Scholarship at Harvard.* 19. Dezember 2013. https://dash.harvard.edu/handle/1/11386987 (16.10.2023).

Petiteau, Natalie. 2006. La Monarchie de Juillet face aux Héritages Napoléoniens. In: *La France des Années 1830 et l'Esprit de Réforme*. Hg. Patrick Harismendy. Rennes, 55-62.

Pfeifer, Wolfgang. 1993. autoritär. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. www.dwds.de/wb/etymwb/autorit%C3%A4r (1.2.2022).

Plackinger, Andreas u.a. 2024. *Männer, Helden und Held:innen. Effekte des Heroischen in Geschlechterordnungen.* Göttingen.

Plamper, Jan. 2012. *The Stalin Cult. A Study in the Alchemy of Power.* New Haven.

Planert, Ute. 2001. Wessen Krieg? Welche Erfahrung? Oder: Wie national war der »Nationalkrieg« gegen Napoleon? In: *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit*. Hg. Dietrich Beyrau. Tübingen, 111-139.

Planert, Ute. 2009. *Der Mythos vom Befreiungskrieg. Frankreichs Kriege und der deutsche Süden. Alltag – Wahrnehmung – Deutung 1792-1841*. Paderborn.

Plechanow, Georgi. Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte. *Marxists.* 1998. https://www.marxists.org/deutsch/archiv/plechanow/1898/rolle/rolle2.htm (16.10.2023).

Plessner, Helmuth. 1975 [1928]. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin.

Polak, Sara und Anne Zwetsloot. 2023. »And Then I See the Disinfectant Where It Knocks It Out in a Minute«: Donald Trump as Patient Zero and Superspreader of

Covid-19 Cartoon Logic. In: *European Journal of English Studies* 26.3, 377-398. DOI: 10.1080/13825577.2022.2148401.
Politico Staff. 2016. Full Text: Donald Trump 2016 RNC Draft Speech Transcript. 21. Juli 2016. *Politico.com*. https://www.politico.com/story/2016/07/full-transcript-donald-trump-nomination-acceptance-speech-at-rnc-225974 (24.12.2023).
Poon, Shuk-Wah. 2019. Embodying Maoism. The Swimming Craze, the Mao Cult, and Body Politics in Communist China, 1950s-1970s. In: *Modern Asian Studies* 53.5, 1450-1485.
Popitz, Heinrich. 1992. *Phänomene der Macht*. Tübingen.
Posth, Carlotta L. 2017. Krisenbewältigung im spätmittelalterlichen Schauspiel. Elias und Enoch als eschatologische Heldenfiguren. In: *helden. heroes. héros E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 5.1: HeldInnen und Katastrophen – Heroes and Catastrophes, 21-29. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2017/01/03.
Press Release. 2010. *NobelPrize.* 8. Oktober 2010. https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2010/press-release/ (16.10.2023).
Prudentius Clemens, Aurelius. 2020. *Prudentius' Crown of Martyrs (Liber peristephanon)*. Hg. Joseph Michael Pucci. London.
Pugsley, Peter. 2006. Constructing the Hero. Nationalistic News Narratives in Contemporary China. In: *Westminster Papers in Communication and Culture* 3.1, 78-93.
Queneau, Raymond. 1942. *Pierrot mon ami*. Paris. [Dt.: *Mein Freund Pierrot*. 1964. Frankfurt a.M.]
Queneau, Raymond. 1944. *Loin de Rueil*. Paris. [Dt.: *Die Haut der Träume*. 1964. Frankfurt a.M.]
Queneau, Raymond. 1952. *Le Dimanche de la Vie*. Paris. [Dt.: *Sonntag des Lebens*. 1968. Karlsruhe.]
Rabe, Hannah. 1971. Autoritär. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. Joachim Ritter. Darmstadt, 723-724.
Radio Farda. 2018a. Iranian Woman Who Protested Hijab Rule Gets Two-Year Sentence, Leaves Country. *Radio Farda.* 10. Juli 2018. https://en.radiofarda.com/a/iranian-woman-who-protested-hijab-rule-gets-two-year-sentence-leaves-country/29355068.html (18.11.2023).
Radio Farda. 2018b. [Narges Hosseini, die zweite »Frau der Revolutionsstraße«: Ich bereue nichts, Übers. DS]. *Radio Farda*. 25. Februar 2018. https://www.radiofarda.com/a/f4_narges_hosseini_i_am_not_regret/29061912.html (18.11.2023).
Radtke, Frank-Olaf. 2007. Wiederaufrüstung im Lager der Erwachsenen. Bernhard Buebs Schwarze Pädagogik für das 21. Jahrhundert. In: *Vom Missbrauch der Disziplin. Antworten der Wissenschaft auf Bernhard Bueb*. Hg. Micha Brumlik. Weinheim, 204-242.
Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.
Randall, Amy E. 2020. Soviet and Russian Masculinities. Rethinking Soviet Fatherhood After Stalin and Renewing Virility in the Russian Nation under Putin. In: *Journal of Modern History* 92.4, 859-898.
Rauer, Valentin. 2008. Magie der Performanz. Theoretische Anschlüsse an das Charisma-Konzept. In: *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen.* Hg. Pavlína Rychterová u.a. Berlin, 155-171.
Reckwitz, Andreas. 2008a. *Subjekt*. Bielefeld.

Reckwitz, Andreas. 2008b. Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums. In: *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Hg. Stephan Moebius und Andreas Reckwitz. Frankfurt a.M., 75-92.
Redecker, Eva von. 2023. *Bleibefreiheit*. Frankfurt a.M.
Reudenbach, Bruno. 2011. Ankunft. In: *Handbuch der politischen Ikonographie.* Hg. Uwe Fleckner und Martin Ziegler. Bd. 1. München, 60-65.
Reudenbach, Bruno. 2010. Märtyrertode ohne Blut. Mittelalterliche Darstellungen von Martyrien früchchristlicher Heiliger. In: *Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters.* Hg. Andreas Hammer und Stephanie Seidl. Heidelberg, 69-81.
Reuters Staff. 2020. Climate Activist Thunberg Hits Back at Trump Over Anger Management Taunt. *Reuters*. 6. November 2020. https://www.reuters.com/article/us-usa-election-thunberg-idUSKBN27M0TN (8.9.2023).
Ricken, Norbert. 2020. Das Subjekt denken. In: *Zeitschrift für Kritische Musikpädagogik. Subjekte musikalischer Bildung im Wandel. Sitzungsbericht 2019 der Wissenschaftlichen Sozietät Musikpädagogik*, 19-36. https://www.zfkm.org/sitzungsberichte-der-wsmp. (22.12.2023).
Roberts, Rosemary A. 2010. *Maoist Model Theatre. The Semiotics of Gender and Sexuality in the Chinese Cultural Revolution (1966-1976).* Leiden.
Rollo-Koster, Joëlle. body politic. *Encyclopedia Britannica*. 2. Oktober 2017. https://www.britannica.com/topic/body-politic (30.6.2023).
Rosa, Hartmut. 2020. *Unverfügbarkeit*. Berlin.
Rosen, Jodie. 2019. Staring Down Donald Trump, the Same Elephant in Every Room. *The New York Times*. 16. Oktober 2019. https://www.nytimes.com/2019/10/16/magazine/the-same-elephant-in-every-room.html (8.9.2023).
Roth, Michael S. 1985. A Problem of Recognition. Alexandre Kojève and the End of History. In: *History and Theory* 24.3, 293-306.
Roth, Roland. 2016. Autorität und Unterwerfung. In: *Soziologische Basics*. Hg. Albert Scherr. Wiesbaden, 25-31.
Roudinesco, Elisabeth. 1996. *Jacques Lacan. Bericht über das Leben, Geschichte eines Denksystems*. Köln.
Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M.
Saar, Martin. 2013. Analytik der Subjektivierung. Umrisse eines Theorieprogramms. In: *Techniken der Subjektivierung* Hg. Andreas Gelhard u.a. München, 17-27.
Safaian, Dorna. 2022. Greta Thunberg und die Ambivalenz heroischer Vulnerabilität. In: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*. Special Issue 8: Climate Heroism, 21-32. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2022/CH/03.
Safaian, Dorna. 2023a. Clown, Buffoon, Troll. Der Strongman als komische Figur. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 79-94.
Safaian, Dorna. 2023b. Trauer als Widerstand. Über ein Symbol der revolutionären Bewegung »Frau Leben Freiheit«. *Geschichte der Gegenwart.* 22. Januar 2023. https://geschichtedergegenwart.ch/trauer-als-widerstand-ueber-ein-symbol-der-revolutionaeren-bewegung-frau-leben-freiheit/ (18.11.2023).
Safaian, Dorna. 2024. Handlungsmacht. In: *Prinzip Held*. Von Heroisierungen und Heroismen*. Göttingen, 114-127.
Sagan, Françoise. 1954. *Bonjour Tristesse*. Paris. [Dt.: Frankfurt a.M. 1957.]

Sagan, Françoise. 1956. *Un certain sourire*. Paris. [Dt.: *Ein gewisses Lächeln*, Wien 1956.]
Saich, Tony. 2020. What Explains the Resilience of Chinese Communist Party Rule? In: *The Brown Journal of World Affairs* 27.1, 105-117.
Salmen, Patrick. 2018. *Treffen sich zwei Träume. Beide platzen.* München.
Sandfort, Sarah. 2019. Vermittelte Körper. ›Augenzeugenschaft‹ in Kunst und Medizin an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. In: *Augenzeugenschaften als Konzept. Konstruktionen von Wirklichkeit in Kunst und visueller Kultur seit 1800*. Hg. Claudia Hattendorff und Lia Beißwanger. Bielefeld, 143-156.
Sartre, Jean-Paul. 1964. *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*. Reinbek bei Hamburg.
Sartre, Jean-Paul.1971a. ›Sartre über Sartre‹. Ein Interview [mit Perry Anderson]. In: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek bei Hamburg, 11-37.
Sartre, Jean-Paul. 1971b. Der Intellektuelle und die Revolution [Interview mit Jean-Claude Garot]. In: *Der Intellektuelle und die Revolution*. Neuwied, 11-30.
Sartre, Jean-Paul. 1972. Vorwort. In: Frantz Fanon. *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek bei Hamburg, 7-25.
Sartre, Jean-Paul. 1986 [1946]. Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: *Drei Essays*. Frankfurt a.M., 7-51.
Sartre, Jean-Paul. 1991 [1943]. *Das Sein und das Nichts.* Reinbek bei Hamburg.
Sauer, Birgit. 1998. Politische Leiblichkeit und die Visualisierung von Macht. Der 40. Jahrestag der DDR. In: *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert. Zur Sinnlichkeit der Macht.* Hg. Sabine R. Arnold u.a. Wien, 123-145.
Sautman, Barry und Hairong Yan. 2011. The »Right Dissident«. Liu Xiaobo and the 2010 Nobel Peace Prize. In: *Positions. East Asia Cultures Critique* 19.2, 581-613.
Schäfer, Alfred und Christiane Thompson. 2009. Autorität – eine Einführung. In: *Autorität*. Hg. Alfred Schäfer und Christine Thompson. Paderborn, 7-36.
Schankweiler, Kerstin. 2016. Selfie-Proteste. Affektzeugenschaften und Bildökonomien in den Social Media. In: *Working Paper SFB 1171 Affective Societies* 5. 16, 1-19 DOI: 10.17169/REFUBIUM-22459.
Schapp, Wilhelm. 1953. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*. Hamburg.
Scheler, Max. 1947 [1927]. *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* München.
Scheler, Max. 1957. Vorbilder und Führer. In: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. 2. Auflage. Hg. Maria Scheler. Bern, 55-344.
Scheler, Max. 1966. *Gesammelte Werke. Bd. 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 5. Auflage. Bern.
Schkade, David. 2021. *Die Logik des Politischen. Kojèves politische Philosophie zwischen Phänomenologie und Propaganda*. Frankfurt a.M.
Schlechtriemen, Tobias. 2018. Der Held als Effekt. *Boundary work* in Heroisierungsprozessen. In: *Berliner Debatte Initial* 29.1, 106-119.
Schlechtriemen, Tobias. 2018. Konstitutionsprozesse heroischer Figuren. In: *Compendium heroicum.* DOI: 10.6094/heroicum/konstitutionsprozesse.
Schlechtriemen, Tobias. 2019. Handlungsmacht. In: *Compendium heroicum.* DOI: 10.6094/heroicum/hd1.0.20191114.
Schmincke, Imke. 2019. Body Politic – Biopolitik – Körperpolitik. Eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der Body Politics. In: *Body Politics* 7.11, 15-40.

Schmitt, Carl. 2004 [1922]. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin.
Schnädelbach, Herbert. 1992. Gescheiterte Moderne? In: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*. Frankfurt a.M., 431-446.
Scholz, Danilo. 2019. Zwischen Vichy und Résistance. Alexandre Kojève im Krieg. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 13.3, 23-35.
Schulz-Wackerbarth, Wiebke. 2020. *Heiligenverehrung im spätantiken und frühmittelalterlichen Rom*. Göttingen.
Schürmann, Volker. 2014. Bedeutungen im Vollzug. In: *Sport und Gesellschaft – Sport and Society* 11.3, 212-231.
Schurzmann-Leder, Lena. 2021. *Körper. Leistung. Selbstdarstellung. Medienaneignung jugendlicher Zuschauerinnen von Germany's Next Topmodel*. Bielefeld.
Schütte, André und Jürgen Nielsen-Sikora. 2023. Wem folgen? Einleitende Bemerkungen über Sinn, Wandel und Aktualität von Vorbildern. In: *Wem folgen? Über Sinn, Wandel und Aktualität von Vorbildern*. Hg. André Schütte und Jürgen Nielsen-Sikora. Berlin, 1-10.
Schweer, Christoph. 2018a. Nietzsche und der Heroische Realismus der Konservativen Revolution. In: *Nietzsche und die Konservative Revolution*. Hg. Sebastian Kaufmann und Andreas Urs Sommer. Berlin, 67-102.
Schweer, Christoph. 2018b. *Heimweh – Heros – Heiterkeit. Nietzsches Weg zum Überhelden*. Würzburg.
Seeliger, Hans Reinhard und Wolfgang Wischmeyer (Hg.). 2022. *Legendae Martyrium Urbis Romanae. Märtyrerakten der Stadt Rom.* Zweiter Teilband. Freiburg.
Segal, Robert A. 1992. Joseph Campbell on Jews and Judaism. In: *Religion* 22, 151-170.
Select Committee to Investigate the January 6th Attack on the United States Capitol. 2022. Final Report of the Select Committee to Investigate the January 6th Attack on the United States Capitol. *U.S. Government Information*. https://www.govinfo.gov/app/details/GPO-J6-REPORT/ (30.6.2023).
Sen. Cruz. »Today The World Lost a Hero of Liberty and Freedom«. *Ted Cruz.* 13. Juli 2017. https://www.cruz.senate.gov/newsroom/press-releases/sen-cruz-and-lsquotoday-the-world-lost-a-hero-of-liberty-and-freedom-and-rsquo (15.10.2023).
Sennett, Richard. 1983. *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität.* Frankfurt a.M.
Sennett, Richard. 1985. *Autorität*. Frankfurt a.M.
Sepp, Johann Nepomuk. 1879. *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossa's Grab. Im Auftrag des Fürsten Reichskanzler unternommen*. Leipzig.
Sewell, William H. 1992. Duality, Agency, and Transformation. In: *American Journal of Sociology* 89.1, 1-29.
shahriar1956 (@shahriar1856). 2018. *Instagram*. 24. Januar 2018. https://www.instagram.com/p/BeV6XaJl7Ir/?igshid=eXRpOTF2Ym1mZGtu (18.11.2023).
Sheridan, Mary. 1968. The Emulation of Heroes. In: *China Quarterly* 33, 47-72.
Shifman, Limor. 2014. *Meme. Kunst, Kultur und Politik im digitalen Zeitalter*. Berlin.
Shirk, Susan. 1982. *Competitive Comrades. Career Incentives and Student Strategies in China.* Berkeley.
Simmel, Georg. 1908. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig.

Slaby, Jan u.a. 2017. Affective Arrangements. In: *Emotion Review* 11.1, 1-10.
Sloterdijk, Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Berlin.
Snow, Edgar. 1986. *Roter Stern über China. Mao Tse-tung und die chinesische Revolution.* Übers. Gerold Dommermuth und Heidi Reichling. Frankfurt a.M.
Sofsky, Wolfgang und Reiner Paris. 1991. *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*. Wiesbaden.
Sohlberg, Jacob. 2017. The Effect of Elite Polarization. A Comparative Perspective on How Party Elites Influence Attitudes and Behavior on Climate Change in the European Union. In: *Sustainability* 9.1, 39.
Somander, Tanya. 2016. President Obama: The United States Formally Enters the Paris Agreement. *Obama White House*. 3. September 2016. https://obamawhitehouse.archives.gov/blog/2016/09/03/president-obama-united-states-formally-enters-paris-agreement (8.9.2023).
Sommer, Andreas Urs. 2002. Kritisch-moralische exempla-Historie im Zeitalter der Aufklärung. Viscount Bolingbroke als Geschichtsphilosoph. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 53.2, 269-310.
Sommer, Andreas Urs. 2007. *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*. München.
Sommer, Andreas Urs. 2019. Wie viel Freiheit verträgt und braucht Theologie? Philosophisch-numismatische Anmerkungen zu den Bedingungen der Möglichkeit theologischer Liberalität. In: *Liberale Theologie heute / Liberal Theology Today.* Hg. Jörg Lauster u.a. Tübingen, 275-288.
Sommer, Andreas Urs. 2022. Politischer Fiktionalismus. Zur direkten Zukunft der Demokratie. In: *Als ob! Die Kraft der Fiktion*. Hg. Konrad Paul Liessmann. Wien, 108-122.
Sommer, Andreas Urs. 2023. Note 2 [Schreibdenker im erzernen Bild]. In: *Noten zum »Schreiben«. Für Martin Stingelin zum 60. Geburtstag*. Hg. Davide Giuriato u.a. Paderborn, 11-18.
Sonderforschungsbereich 948. 2019a. Attraktionskraft. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/atd1.0.
Sonderforschungsbereich 948. 2019b. Gattungen. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/gd1.0.20191011.
Sonderforschungsbereich 948. 2022a. Heldentat. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/heldentat.
Sonderforschungsbereich 948. 2022b. Heroisierung. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/hed1.2.20220818.
Sophokles. 1966. *Antigone*. Hg. Wilhelm Willige. München.
Spakowski, Nicola. 1999. *Helden, Monumente, Traditionen. Nationale Identität und historisches Bewußtsein in der VR China.* Hamburg.
Spakowski, Nicola. 2003. Bilder der Soldatin in der Volksrepublik China. Das sozialistische Gleichheitspostulat und seine Untergrabung. In: *Gender und Militär. Internationale Erfahrungen mit Frauen und Männern in Streitkräften.* Hg. Christine Eifler u.a. Königstein, 188-220.
Spakowski, Nicola. 2007. »Wie Fische und das Wasser«. Armee und Bevölkerung im Konzept des »Volkskrieges« in der kommunistischen Revolution Chinas (1927-1949). In: *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart.* Hg. Dietrich Beyrau u.a. Paderborn, 355-369.

Spakowski, Nicola. 2009. *»Mit Mut an die Front«. Die militärische Beteiligung von Frauen in der kommunistischen Revolution Chinas (1925-1949).* Köln.
Spakowski, Nicola. 2020. Yan'an's Labor Heroines and the Birth of the Women of New China. In: *Nan Nü. Men, Women and Gender in China* 22.1, 116-149.
Spakowski, Nicola. 2021. Moving Labor Heroes Center Stage. (Labor) Heroism and the Reconfiguration of Social Relations in the Yan'an Period. In: *Journal of Chinese History* 5.1, 83-106.
Spakowski, Nicola. 2022a. *China seit 1978. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft.* Stuttgart.
Spakowski, Nicola. 2022b. Women Labor Models and Socialist Transformation in Early 1950s China. In: *International Review of Social History* 67.30, 131-154.
Spakowski, Nicola. 2023. Xi Jinping – Starker Mann für eine starke Nation. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 57-78.
Spencer-Wood, Suzanne M. 2021. Feminist Critiques and the Modification and Persistence of Popular Androcentric Images of Early Hominin Biosocial Evolution. In: *Visual Anthropology* 34.2, 134-162.
Sperling, Valerie. 2016. Putin's Macho Personality Cult. In: *Communist and Post-Communist Studies* 49.1, 13-23.
Staab, Philipp. 2022. *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*. Berlin.
Steg, Joris. 2020. Was heißt eigentlich Krise? In: *Soziologe* 49.4, 423-435.
Stegmaier, Werner. 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin.
Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2019. Individuum, Subjekt, Person. Hegels Logik und die begrifflichen Probleme der Identität. In: *Subjekt und Person. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der Klassischen deutschen Philosophie*. Hg. Oliver Koch und Johannes Georg Schülein. Hamburg, 163-183.
Sternberger, Dolf. 1995. *›Ich wünschte ein Bürger zu sein.‹ Neun Versuche über den Staat.* Frankfurt a.M.
Streeck, Jürgen. 2009. *Gesturecraft. The Manu-facture of Meaning*. Amsterdam.
Striet, Magnus. 2014. *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*. Freiburg.
Striet, Magnus. 2020. Fragiles Subjekt und Gnade. In: *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*. Hg. Gunda Werner und Bernhard Grümme. Bielefeld, 137-148.
Stryker, Sam (@sbstryker). 2019. *Twitter.* 23. September 2019. https://twitter.com/sbstryker/status/1176176492671193089? ref_src= twsrc%5Etfw (8.9.2023).
Studt, Birgit. 2003. Helden und Heilige. In: *Historische Zeitschrift* 276.1, 1-36.
Taubes, Jacob. 2007. Ästhetisierung der Wahrheit im Posthistoire. In: Alexandre Kojève. *Überlebensformen*. Berlin, 39-57.
Teiwes, Frederick C. 1984. *Leadership, Legitimacy, and Conflict in China. From a Charismatic Mao to the Politics of Succession.* London.
Thackeray, William Makepeace. 1841. *The Second Funeral of Napoleon. In Three Letters to Miss Smith, of London*. London.
The Bassi-Veratti Collection. https://exhibits.stanford.edu/bassi-veratti (11.9.2023).
TheGodPod (@thegoodgodabove). 2019. *Twitter*. 24. September 2019. https://twitter.com/thegoodgodabove/status/1176297473662283777? ref_src= twsrc%5Etfw (8.9.2023).
Theobald, Michael. 2022. *Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen*. Göttingen.

Thunberg, Greta. 2019. *No One is Too Small to Make a Difference*. London.
Tilg, Stefan und Ralf von den Hoff. 2019. Homerische Helden. In: *Compendium heroicum.* DOI: 10.6094/heroicum/homhd2.0.
Tilg, Stefan u.a. 2021. Heldennarrative. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/hnd1.1.20220909.
Torres-Spelliscy, Ciara. 2022. The Political Branding of the Big Lie. In: *University of Illinois Law Review* 5, 1711-1760.
Trump White House. 2017. Statement by President Trump on the Paris Climate Accord. 01. Juni 2017. https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/statement-president-trump-paris-climate-accord/ (8.9.2023).
Trump White House. 2020a. Remarks by President Trump, Vice President Pence, and Members of the Coronavirus Task Force in Press Briefing. 17. März 2020. https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-vice-president-pence-members-coronavirus-task-force-press-briefing-4/ (23.4.2023).
Trump White House. 2020b. Remarks by President Trump, Vice President Pence, and Members of the Coronavirus Task Force in Press Briefing. 7. April 2020.https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-vice-president-pence-members-coronavirus-task-force-press-briefing-21/ (30.6.2023).
Trump White House. 2020c. Remarks by President Trump in an Update on the Nation's Coronavirus Testing Strategy. 28. September 2020. https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-update-nations-coronavirus-testing-strategy/ (30.6.2023).
Trump, Donald J. (@realDonaldTrump). 2019a. *Twitter*. 24. September 2019. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1176339522113679360 (8.9.2023).
Trump, Donald J. (@realDonaldTrump). 2019b. *Twitter*. 12. Dezember 2019. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1205100602025545730?ref src=twsrc%5Etfw (8.9.2023).
Trump, Donald J. (@realDonaldTrump). 2020a. *Twitter*. 5. Oktober 2020. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1313186529058136070 (30.6.2023).
Trump, Donald J. (@realDonaldTrump). 2020b. *Twitter*. 7. Oktober 2020. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1313959702104023047 (30.6.2023).
Trump, Donald J. (@realDonaldTrump). 2020c. *Twitter*. 6. Oktober 2020. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1313267615083761665? ref_src= twsrc%5Etfw (30.6.2023).
Trump, Donald J. (@realDonaldTrump). 2020d. *Twitter*. 19. Dezember 2020. https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1340185773220515840 (30.6.2023).
Tsartsidis, Thomas. 2020. Prudentius' Agnes and the Elegiac puella. In: *Mnemosyne* 74.6, 1034-1054. DOI: 10.1163/1568525X-BJA10011.
UN. 2019. UN / Trump Religious Freedom. *UN Audiovisual Library*. 23. September 2019. https://media.un.org/avlibrary/en/asset/d245/d2452944 (8.9.2023).
U.S.Department of Justice 2021. Capitol Breach Cases. 6. August 2021. https://www.justice.gov/usao-dc/defendants/lang-edward-jacob (30.6.2023).
U.S.Department of Justice 2022. Capitol Breach Cases. 16. August 2022. https://www.justice.gov/usao-dc/defendants/fracker-jacob (30.6.2023).
Ursprung, Daniel. 2011. Inszeniertes Charisma. Personenkult im Sozialismus. In: *Charisma und Herrschaft. Führung und Verführung in der Politik.* Hg. Tatjana Reiber und Berit Bliesemann de Guevara. Frankfurt a.M., 151-176.

Utas, Mats. 2005. West-African Warscapes. Victimcy, Girlfriending, Soldiering: Tactic Agency in a Young Woman's Social Navigation of the Liberian War Zone. In: *Anthropological Quarterly* 78.2, 403-430.
Vanderpool, Amee (@girlsreallyrule). 2019. *Twitter*. 23. September 2023. https://twitter.com/girlsreallyrule/status/1176187041492717574?ref_src=twsrc%5Etfw (8.9.2023).
Verhaeghe, Paul. 2016. *Autorität und Verantwortung*. München.
Virno, Paolo. 2005. *Grammatik der Multitude. Untersuchungen zu gegenwärtigen Lebensformen*. Berlin.
Vogel, Juliane. Enter the King. Kunst und Krise des politischen Auftritts. *Universität Konstanz. KIM.LR | Lecture Recording & Media Production.* 23. November 2020 https://streaming.uni-konstanz.de/index.php?id=113271 (30.6.2023).
Vogelmann, Frieder. 2022. *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*, Berlin.
Völz, Johannes und Tom Freischläger. 2019. Toward an Aesthetic of Populism, Part II. The Aesthetic of Polarization. In: *REAL. Yearbook of Research in English and American Literature*. 35.1, 261-286.
Völz, Johannes. 2023. Locker Room Nation. Die zwei Gesichter der Informalisierung. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 32.3, 120-135.
von den Hoff, Ralf u.a. 2013. Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948. In*: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 1.1, 7-14. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2013/01/03.
von den Hoff, Ralf u.a. (Hg.). 2015. *Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis*. Würzburg.
von den Hoff, Ralf u.a. 2018. Imitatio heroica. In: *Compendium heroicum*. DOI: 10.6094/heroicum/imhd1.0.
Vorländer, Hans. 2003. Demokratie und Ästhetik. Zur Rehabilitierung eines problematischen Zusammenhangs. In: *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung*. Hg. Hans Vorländer. Stuttgart, 11-28.
Voronov, Maxim und Jefferson A. Singer. 2002. The Myth of Individualism-Collectivism. A Critical Review. In: *Journal of Social Psychology* 142.4, 461-480.
Voutiras, Emmanuel. 2016. Nachgeahmte griechische Porträts. Demosthenes auf dem Altar und Chrysipp. In: *Pseudoantike Skulptur I: Fallstudien zu antiken Skulpturen und ihren Imitationen*. Hg. Sascha Kansteiner. Berlin, 63-72.
Wang, Georgette und Yi-Hui Christine Huang. 2016. Contextuality, Commensurability and Comparability in Comparative Research. In: *Cross-Cultural Research* 50.2, 154-177.
Warneken, Bernd-Jürgen. 1990. Bürgerliche Emanzipation und aufrechter Gang. In: *Das Argument* 179, 39-52.
Warzl, Charlie und Stuart A. Thompson. 2021. They Stormed the Capitol. Their Apps Tracked Them. In: *New York Times*. 5. Februar 2021. https://www.nytimes.com/2021/02/05/opinion/capitol-attack-cellphone-data.html (30.6.2023).
Weber, Max. 1968. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. Johannes Winckelmann. Tübingen.
Weber, Max. 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hg. Johannes Winckelmann. Tübingen.

Weber, Max. 1992 [1919]. *Politik als Beruf*. Stuttgart.
Wendt, Fabian. 2018. *Politische Autorität. Eine Einführung*. Paderborn.
Werner, Gabriele. 2008. Bilddiskurse. Kritische Überlegungen zur Frage, ob es eine allgemeine Bildtheorie des naturwissenschaftlichen Bildes geben kann. In: *Das Technische Bild. Kompendium zu einer Stilgeschichte wissenschaftlicher Bilder.* Hg. Horst Bredekamp u.a. Berlin, 30-35. DOI: 10.1524/9783050062198.30.
Westermeier, Jens. 2016. Hans Robert Jauß. Jugend, Krieg und Internierung. Konstanz.
Wilson, Richard Garratt. 1971. *The Long March 1935. The Epic of Chinese Communism's Survival.* Hamilton.
Wimmer, Michael. 2009. Zwischen Zwang und Freiheit. Der leere Platz der Autorität. In: *Autorität*. Hg. Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn, 85-120.
Wirtz, Klara. 1937. *Die heilige Agnes*. Leutesdorf.
Wittgenstein, Ludwig. 1921. Logisch-Philosophische Abhandlung. In: *Annalen der Naturphilosophie* 14, 185-262.
Wood, Elizabeth A. 2016. Hypermasculinity as a Scenario of Power. In: *International Feminist Journal of Politics* 18.3, 329-350.
World Health Organization (WHO) 2020. WHO Director-General's Opening Remarks at the Media Briefing on COVID-19-11 March 2020. *WHO*. 11. März 2020. https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020 (2.11.2023).
World Health Organization (WHO) o.J. WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard. *WHO*. https://covid19.who.int/region/amro/country/us (1.3.2023).
Yan, Yunxiang. 2021. The Politics of Moral Crisis in Contemporary China. In: *China Journal* 85.1, 96-120.
Yanshu fenqu laodong yingxiong xiang Mao Zhuxi xianci [Die Arbeiterhelden der Region Yanshu senden dem Vorsitzenden Mao eine Glückwunschbotschaft]. 1943. In: *Jiefang Ribao* 2.12, 1.
Yu, Jie. 2015. *Steel Gate to Freedom. The Life of Liu Xiaobo.* Lanham.
Zeniter, Alice. 2021. *Je suis une fille sans histoire.* Paris.
Zhang, Chenchen. 2020. Governing (Through) Trustworthiness. Technologies of Power and Subjectification in China's Social Credit System. In: *Critical Asian Studies* 52.4, 565-588.
Zhang, Chenchen. 2022. Contested Disaster Nationalism in the Digital Age. Emotional Registers and Geopolitical Imaginaries in COVID-19 Narratives on Chinese Social Media. In: *Review of International Studies* 48.2, 219-242.
Zhang, Enhua. 2011. The Long March. In: *Words and Their Stories. Essays on the Language of the Chinese Revolution.* Hg. Ban Wang. Leiden, 34-49.
Zhao, Suisheng. 2016. Xi Jinping's Maoist Revival. In: *Journal of Democracy* 27.3, 83-97.
Zilsel, Edgar. 1990 [1918]. *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung*. Frankfurt a.M.
Zimmermann, Anja. 2023. *Brust. Geschichte eines politischen Körperteils*. Berlin.
Zink, Veronika. 2019. Bewunderung und Verehrung. In: *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Hg. Hermann Kappelhof u.a. Stuttgart, 210-214.

Personenregister

Agnes von Rom 17, 32-34, 112, 136, 151-163, 292
Ai, Weiwei 280
Ajax 111
Alexander III., König von Mazedonien (Alexander der Große) 224
Althusser, Louis 73, 179f., 207
Ambrosius von Mailand 152-154, 161
Amos, Prophet 137
Amundsen, Roald 203
Andersen, Hans Christian 232
Antigone 35, 203
Arendt, Hannah 50-52, 63, 89, 137, 186, 192-194
Arnim, Bettina von 44
Aspasius 153, 160
Athene 187
Augustinus von Hippo 32, 154

Bakken, Børge 115, 271f., 275
Bandura, Albert 166
Barmé, Geremie 282-284
Barrett, Amy Coney 247
Barthes, Roland 73
Bassi, Laura Maria Caterina 186-189, 191
Benedikt XVI., Papst *siehe* Ratzinger, Joseph
Berger, Peter 131f.
Berlusconi, Silvio 214f.
Biden, Joe 247, 255f.
Bolingbroke, Henry St. John, 1st Viscount 103
Bolsonaro, Jair 195, 197f., 214, 242, 290
Bonaparte, Charles-Louis-Napoléon *siehe* Napoleon III.
Bonaparte, Napoléon *siehe* Napoleon I.
Bonasera, Lea 145-148
Bond, James 112
Bosse, Abraham 241
Bourdieu, Pierre 87
Bredekamp, Horst 243, 256
Butler, Judith 12, 29f., 207
Burckhardt, Jacob 114, 208

Camus, Albert 37f. 210
Caesar, Gaius Iulius 105f.
Campbell, Joseph 52, 170
Carlyle, Thomas 277
Cervantes, Miguel de 109
Chamisso, Adelbert von 217
Chan, Anita 274
Chavez, Hugo 179
Chiang, Kai-shek 115f., 266
Chlodwig I., fränkischer König 293
Cicero, Marcus Tullius 106
Claus, Eric 192-194
Clinton, Hillary 215
Collins, Randall 179
Connery, Sean 112
Craig, Daniel 112
Cruz, Ted 284

Dahrendorf, Ralf 106
Dalai Lama *siehe* Tenzin Gyatso
David, König von Israel 96, 127, 204, 231f., 302
Davis, Andrew. P. 212f.
Deng, Xiaoping 263, 275, 278, 282
Derrida, Jacques 73, 87f.
Descartes, René 14, 29, 47, 49, 52f., 55, 62f., 73
Descombes, Vincent 63, 67, 69
Durkheim, Émile 179

Ebertz, Michael 91, 175-177
Elias, Norbert 31, 52, 196, 288
Emerson, Ralph Waldo 114
Engels, Friedrich 78, 277
Epikur 299
Eßbach, Wolfgang 306
Evans, Ieshia 127
Erdoğan, Recep Tayyip 195, 280, 290

Fang, Fang 271
Fichte, Johann Gottlieb 14, 29-31, 47, 49, 53-56, 62f., 138
Foucault, Michel 12, 14, 46f., 52, 72-74, 207, 271
Fratta, Domenico Maria 187

Freud, Sigmund 80
Fromm, Erich 84f.
Fukuyama, Francis 72

Gates, Bill 91
Gatterer, Johann Christoph, 181f.
Geddes, Barbara 276
Gerhardt, Volker 50
Goethe, Johann Wolfgang von 44, 217, 223
Govrin, Jule 214, 244f., 254f.
Grillparzer, Franz 217, 223
Goldie, Peter 169
Goliath 127, 204, 231f., 302
Gundle, Stephen 178
Gu, Yuan 118f.

Habermas, Jürgen 73, 138
Hagen von Tronje 111
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 49, 62-64, 66-72, 114
Heine, Heinrich 54, 138, 222, 224f.
Helfferich, Cornelia 166f., 175
Heller, Ágnes 48f.
Hemingway, Ernest 70
Herakles 111
Hesiod 101
Hindenburg, Paul von 91
Hobbes, Thomas 84, 241
Homer 70, 101
Honneth, Axel 73
Hood, Robin 203
Hosseini, Narges 125, 128
Hountondji, Paulin J. 192
Hugo, Victor 217f., 222, 225
Hume, David 36, 105
Hypatia 190-192

Jauß, Hans Robert 173
Jeanne d'Arc 171
Jesus von Nazareth 17, 90, 103, 135f., 144, 156, 293f., 298, 304
Jiang, Qing 267
Jünger, Ernst 38, 139f.
Jullien, François 167

Kant, Immanuel 29f., 36f. 40, 49, 57, 84, 103, 139, 182
Kantorowicz, Ernst 241
Karl der Große, König des Fränkischen Reichs 224
Katharina von Alexandria 190-192
Kelsen, Hans 39f.
Khomeini, Ayatollah 125
Kim, Jong-un 195
King, Martin Luther 137
Kittsteiner, Heinz Dieter 69
Kleomedes von Astypalaia 107f.
Klonk, Charlotte 256f.
Körner, Theodor 223
Kojève, Alexandre 14, 47, 62-72, 80f., 86, 238
Konstantin I., römischer Kaiser 32, 151, 156, 249, 293
Koschorke, Albrecht 49, 169, 203f.
Kraus, Julius 189
Kreon, mythischer König von Theben 203

Lacan, Jacques 63f., 73
Landweer, Hilge 85f.
Lang, Jake 257-260
Lang, Joseph 189
Lazari, Antonio 187
Lenin, Wladimir Iljitsch 39, 277
Le Guin, Ursula 171
Lei, Feng 272-274, 286
Le Pen, Marine 198, 200
Lewin, Kurt 78f.
Li, Wenliang 270, 286
Liu, Xiaobo 21, 204, 280-286
Livius, Titus 241
Lotman, Jurij 203
Louis XIV, König von Frankreich 182
Louis XVIII, König von Frankreich 218
Louis-Philippe, König der Franzosen 220
Lu, Dingyi 119
Luckmann, Thomas 131f.
Luckner, Gertrud 172
Lukan, Marcus Annaeus 50, 189
Luo, Changping 270, 286

Lux, Thomas 211
Lyotard, Jean-François 73

Ma, Xing'er 116
Macho, Thomas 122, 136, 139
Malraux, André 70
Mandela, Nelson 137
Mann, Thomas 105, 110, 111
Manzoni, Alessandro 223
Mao, Zedong 20f., 115-121, 179, 243, 263f., 266-268, 271-280, 286, 300
Marcellina von Mailand 152f.
Marcuse, Herbert 84f.
Maria, Mutter Jesu 171
Marquez, Xavier 178f.
Marx, Karl 48, 60f., 63, 67f., 72, 263, 275-277
Mau, Steffen 211f.
Maxentius, römischer Kaiser 190
Meloni, Giorgia 198
Menelaos 111
Merlio, Gilbert 38
Merton, Robert K. 309
Meyer, Thomas 68, 137
Milgram, Stanley 87
Mohammed 34
Montherlant, Henry de 70
Moser, Sebastian J. 149, 296
Movahed, Vida 122-129
Mühlhoff, Rainer 18
Muraro, Luisa 85
Musk, Elon 91

Napoleon I., Kaiser der Franzosen 19, 40, 54, 68, 92, 216-226
Napoleon III., Kaiser der Franzosen 218
Naryschkin, Sergej 197
Neill, Alexander Sutherland 79
Newmark, Catherine 22, 85f. 89
Nietzsche, Friedrich 35, 37f., 70, 112f., 139, 184, 192, 281f.

Odysseus 112
Orbán, Viktor 290

Panaitios von Rhodos 106
Paris, Rainer 81, 87f.
Parks, Rosa 146
Paulus von Tarsus 154, 159
Perry, Elizabeth 262
Pius IX., Papst 297
Plechanow, Georgi 276f.
Plessner, Helmuth 65, 143
Popitz, Heinrich 15, 81f., 86f.
Putin, Wladimir 18, 195, 197-199, 269, 280, 290, 302

Queneau, Raymond 63, 70f.
Qiu, Ziming 270, 286

Raffael da Urbino 185
Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.) 162f., 188
Rauer, Valentin 177f.
Redecker, Eva von 148f.
Reutenbach, Bruno 249
Rochefoucauld, François Duc de la 103
Rochel, Carla 146
Rommel, Erwin 96
Rosen, Jody 227f.
Roudinesco, Elisabeth 63
Rousseau, Jean-Jacques 84, 282
Rückert, Friedrich 223

Sagan, Françoise 70
Salmen, Patrick 192
Sartre, Jean-Paul 14, 47, 56-63, 72f., 282
Saul, König von Israel 96
Sautman, Barry 285
Scheler, Max 65, 103
Schlechtriemen, Tobias 28, 47, 102, 141, 149, 166, 168-170, 212, 214, 244f., 296
Schleiermacher, Friedrich 84, 182
Schmitt, Carl 39
Scott, Robert Falcon 203
Sebastian, Heiliger 111f.
Seeliger, Hans Reinhard 32f., 152f., 156
Selenskyj, Wolodymyr 302
Sennett, Richard 82, 85, 177
Simmel, Georg 81, 83
Siegfried der Drachentöter 112
Sisyphos 37f.
Snow, Edgar 263, 265f.
Sofsky, Wolfgang 81, 87f.

Sotoudeh, Nasrin 123
Staab, Philipp 148f.
Stachanov, Alexej 115
Stalin, Josef 68, 179, 277
Stark, John 259
Stendhal (Beyle, Marie-Henri) 59
Studt, Birgit 154, 158f.
Symphronius 151f., 155-157, 162

Tenzin Gyatso, 14. Dalai Lama 280f.
Thackeray, William Makepeace 224-226
Thekla von Ikonium 154, 159
Theodosius I., römischer Kaiser 151
Thiers, Adolphe 221
Thunberg, Greta 17, 19, 111, 142, 150, 227-233
Trump, Donald J. 18-20, 174, 195, 198-201, 212, 214f., 227-233, 237-239, 242, 246-257, 260, 280, 290
Trump, Ivanka 199

Utas, Mats 150
Ursprung, Daniel 178f., 276

Varnhagen, Rahel 193
Vesta 152, 156, 189
Vila-Henninger, Luis 212f.
Virno, Paolo 210
Völz, Johannes 199, 214
Vogel, Juliane 238, 248f.

Watt, James 224
Weber, Max 81f., 91, 168, 175-178, 212
Wellington, Arthur Wellesley, 1st Duke of 217, 225f.
Westheuser, Linus 211
Winkelried, Arnold von 102
Wirtz, Klara 161f.
Wischmeyer, Wolfgang 32f., 152f., 156
Wu, Manyou 116-120
Wunderlich, Daniel 193f.

Xi, Jinping 18, 21, 178, 195, 199, 263f., 269f., 276, 278-280, 300, 304

Yan, Hairong 285

Zhang, Chenchen 174, 268f., 271, 276
Zhao, Zhankui 116, 120
Zeniter, Alice 169, 171
Zilsel, Edgar 44

Verzeichnis der Autor:innen

Thomas Alkemeyer, Prof. Dr. phil. habil., ist Professor für Soziologie und Sportsoziologie an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg. Er veröffentlichte unter anderem verschiedene Aufsätze und Bücher im Bereich der praxeologischen Subjektivierungsforschung, der Körpersoziologie und der Kultursoziologie der Gegenwart.

Clara Arnold, M. A., ist Soziologin und seit 2020 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen« an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Sie promoviert zur Geschichte der Autoritätsforschung im 20. Jahrhundert. 0009-0006-0650-6477

Ulrich Bröckling, Prof. Dr., ist Professor für Kultursoziologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er ist seit 2012 Teilprojektleiter und seit 2018 stellvertretender Sprecher des SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen«. 2020 erschien im Suhrkamp Verlag sein Essay *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*. 0000-0001-8693-7344

Claudia Danzer, mag. theol., ist seit 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg. In ihrer vom Cusanuswerk geförderten Promotion forscht sie zu Beschreibungen des Heroischen in katholischen Theologien während des Nationalsozialismus. Seit 2020 ist sie assoziiertes Mitglied im Sonderforschungsbereich 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen« an der Universität Freiburg. 0009-0001-5240-9735

Benjamin Marquart, Dr., ist Historiker und Lehrer am Otto-Hahn-Gymnasium Ostfildern. Zwischen 2012 und 2016 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen« und forschte zur europäischen Kulturgeschichte der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit der Heldenfigur Napoleon Bonaparte nach dessen Tod 1821. 2019 erschien dazu seine Dissertationsschrift unter dem Titel *Held – Märtyrer – Usurpator. Der europäische Napoleonismus im Vergleich (1821-1869)*.

Dorna Safaian, Dr. phil., ist Bild- und Medienwissenschaftlerin und seit 2020 an der Universität Freiburg als wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen« tätig. Ihre Arbeits-

bereiche sind u.a. politische Ikonologie, visuelle Kultur von Protest/sozialen Bewegungen und digitale Bildkulturen. Sie ist Mitherausgeberin des Themenheftes »Starke Männer. Figuren disruptiver Politik« der Zeitschrift *Mittelweg 36* (Juni 2023). 0000-0003-4239-7598

Andreas Urs Sommer, Prof. Dr. phil. habil., ist Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Kulturphilosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und seit 2019 Mitglied der SFB 948. Aktuelle Buchveröffentlichungen mit Held:innenbezug: *Entscheide dich! Der Krieg und die Demokratie* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2023), *Die Münzen des Byzantinisches Reiches 491-1453* (Regenstauf: Battenberg-Gietl, 2023) und *Kommentar zu Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches II* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024). 0000-0002-9215-3172

Nicola Spakowski, Prof. Dr., ist Professorin für Sinologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und war zwischen 2016 und 2024 Mitglied des SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen«. Sie veröffentlichte verschiedene Aufsätze zur Thematik der Arbeiterheld:innen in China und ist Mitherausgeberin des Themenheftes »Starke Männer. Figuren disruptiver Politik« der Zeitschrift *Mittelweg 36* (Juni 2023).

Striet, Magnus, Prof. Dr. theol., ist Professor für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und seit 2015 Mitglied des SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen«. Aktuelle Veröffentlichungen: *Ernstfall Freiheit* (Freiburg: Herder, 2018) und *Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie* (Mainz: Grünewald 2021).