

## **Die Kunst des Widerstands**

Vortrag zur Eröffnung der 21. HANNAH ARENDT TAGE 2018

Milo Rau

Sehr geehrte Damen und Herren,  
Liebe Freundinnen und Freunde,

zuerst einmal herzlichen Dank, dass Sie mich eingeladen haben, diese Rede zu halten. Es ist eine Ehre, dass ich im Rahmen einer Veranstaltungsreihe sprechen darf, in der es um Hannah Arendt geht – und dann auch noch die Eröffnungsrede. Früher – zur Zeit Arendts, bin ich versucht zu sagen, aber jedenfalls in jenen finsternen Zeiten, als Rhetorik und Propaganda oft ein und dasselbe waren – konnte eine Rede oder, was die schriftliche Form davon ist, ein Essay einiges bewirken. Arendts Buch über Eichmann führte – auch wenn oder gerade weil ihre Annahme der „Gedankenlosigkeit“ in Bezug auf Eichmann nicht zutraf: er wusste sehr genau, was er tat – zu einer Neuausrichtung der Faschismus-Studien: von einem eher psychologischen zu einem strukturellen Ansatz. Und Hannah Arendt selbst verlor durch ihren Essay viele Freunde: Solche, die ihn richtig verstanden hatten und nicht einverstanden waren; und solche, die ihn absichtlich missverstanden.

Ich las etwa Arendts Briefwechsel mit Gershom Scholem in Vorbereitung auf diese Rede wieder. Ich glaube, Scholem gehört zur zweiten Gruppe, also zu jenen, die Arendt absichtlich missverstanden, fast so, als wäre Arendt nur der archimedische Punkt, an dem sich Scholems Unmöglichkeit zeigte, den deutschen Völkermördern zu verzeihen. Denn das Problem, das Scholem mit Arendts Analyse hatte, war nur am Rand ihr ironischer Ton oder ihre berühmte Kritik der Judenräte. Gershom Scholems Problem war eines der Theodizee: in einer Welt zu leben, die nach Auschwitz einfach weiterging, weiterdebattierte, weiterbestand – das war ihm, wie er schrieb, moralisch unmöglich, und ich würde hinzufügen: existenziell unmöglich. Als ihm einige Jahre später der Ordre pour le Mérite der Bundesrepublik Deutschland verliehen wurde, schrieb er: „Ich werde also den goldenen statt des gelben Flecks auf der Brust tragen.“

Er verstand, dass die Deutschen in die Gemeinschaft der Völker zurückgekehrt waren und ihre Schuld, ihre unverzeihliche Schuld auf dem besten Weg war, sich in ein erinnerungspolitisches Kapital zu verwandeln. Und wir verstehen, denken wir darüber nach, dass Scholem nur zynisch auf die Tatsache reagieren konnte, dass jenem, den man versäumt hatte zu ermorden, nun von den Rechtsnachfolgern seiner Mörder ein Orden verliehen wurde. Es erinnerte mich an eine andere Szene, zu dessen Zeuge ich einmal in Ruanda geworden war: ein Überlebender stand dort am Rand eines Dorffests, auf dem einer der Völkermörder, der gerade aus dem Gefängnis zurückgekehrt war, den Chor der Tänzer anführte, und er sagte mir: „Jetzt singt und tanzt er mit unseren Kindern, und gestern noch hat er versucht, sie zu töten.“ Und was Arendt anging: Wie später Claude Lanzman, der Regisseur von „Shoah“, es als grundsätzlich amoralisch empfand, dass jemand anderes als die Überlebenden über Auschwitz sprachen, dass dieser Ort reproduziert würde, in Bildern oder Filmen, so lehnte es Scholem ab, könnte man sagen, den Täter Eichmann in seiner Gewöhnlichkeit und damit Menschlichkeit anzunehmen.

Und ich verstehe Scholem, ich denke, wir alle verstehen ihn: Die Welt und mit ihr die Sprache hätte verschwinden müssen nach Auschwitz, die Täter, unwürdig des aufrechten Gangs, hätten wieder zu Tieren werden müssen, wie am Ende von Euripides' „Bakchen“ die Thebaner, die den Gott, der ihnen erschienen war, nicht erkannt hatten und deshalb von ihm mit blinder Raserei gestraft wurden. Verdammt zu ewigem Umherirren, sprach- und geschichtslos, beraubt sogar des aufrechten Gangs. Wäre das besiegte Nazideutschland ein Theben, ein Troja, eine jener mythischen antiken Städte gewesen, die wir aus den Tragödien kennen: Wir alle würden (und ich zähle die Schweiz als ökonomisch mit Hitlerdeutschland verbündetes Land dazu) nicht über Hannah Arendt sprechen, sondern in Sklaverei leben, ausgestoßen für immer aus der Gemeinschaft der freien Bürger. Denn das radikal, oder mit Arendt: das extrem Böse ist unbeschreibbar, es ist unerklärbar, und deshalb auch unentschuldigbar. Es kann nur festgestellt werden, es kann nicht verarbeitet, es kann nur ausgestoßen werden aus der Geschichte der Menschen.

Meine Arbeit bringt es mit sich, dass ich in den letzten 10 Jahren so einige Völkermörder traf, in Ruanda, in Serbien, im Ostkongo, im Irak. Obwohl keiner von Ihnen die Schuld eines Eichmann auf sich geladen hatte, waren doch einige von ihnen – etwa die Moderatoren des ruandischen „Radio des Mille Collines“, das über Radiowellen den Völkermord an den Tutsi bis ins letzte Dorf trugen – mitschuldig am Tod Hunderttausender Menschen. Wie bei Eichmann sind die Verkettungen der Verantwortlichkeit in einer Weise unübersichtlich, dass in den meisten Fällen direkter Sadismus – also Sadismus am *Körper* des Getöteten, wie es die Griechen so gern beschrieben, zum Beispiel der ganze erste Teil der „Orestie“, „Agamemnon“, ist ein Schwelgen in den Kriegsverbrechen in Troja – dass also dieser Sadismus keine Rolle spielte. Doch jeder dieser Mörder hatte, um noch einmal Gershom Scholem zu zitieren, „das Böse sehr genossen, solange noch etwas zu genießen war.“ Sie waren, wie Eichmann, erst zu den banalen Langweilern geworden, denen ihre Richter und Hannah Arendt gegenüber saßen, als es darum ging, die Folgen ihrer Taten so minimal wie möglich zu gestalten, im Fall von Eichmann: das Todesurteil zu verhindern. Und gegen das Argument, dass sie in einem Rechtsraum „böse“ gewesen waren, in dem das Böse tatsächlich das Normale und Geforderte war – Eichmann sprach in seinem Schlusswort nietzscheanisch von der „staatlicherseits vorgeschriebenen Umwertung aller Werte“ –, sprach schon die exponierte und exzessive Rolle, die sie in diesem Zusammenhang eingenommen hatten.

Sie können sich also vorstellen, wie nervös ich war, als ich vor ziemlich genau 10 Jahren zum ersten Mal Valérie Bemeriki im Zentralgefängnis von Kigali traf, eine Frau, die zwei Generationen von Ruandern als die Verkörperung des Monströsen gilt. Sie ist eine fast mythische Figur, eine Hexe wie aus einem Grimmschen Märchen. Nur eben sehr real: Valérie Bemeriki war (und ist bis heute) die erste und einzige Radiosprecherin, die wegen Völkermords verurteilt worden ist, in ihrem Fall zu lebenslänglichem Gefängnis. Im Vorfeld hatte ich mir einige der Aufzeichnungen von Bemerikis Radio-Shows angehört: Bemeriki liebte es, ihre Mordaufrufe und das Verlesen von Opferlisten mit Scherzen zu pfeffern. Wie Eichmann wusste sie sehr genau, was sie tat, und sie tat es mit Genuss – so rief sie zum Beispiel immer wieder dazu auf, Frauen vor ihrer Ermordung zu vergewaltigen, am liebsten zu Tode zu vergewaltigen, ja, das war

gewissermassen ihr Markenzeichen. Als ich sie jedoch in Kigali traf, erging es mir wie 50 Jahre zuvor Hannah Arendt in Jerusalem: Bemeriki war kein Monster, sondern eine kleingewachsene, sympathische Dame, die meine Großmutter hätte sein können. Was an ihr ungewöhnlich war, jedenfalls konnte ich mich von diesem Eindruck bis zum Ende nicht befreien, war ihre Gewöhnlichkeit. Jedes Mal, wenn ich den Film, der über dieses Projekt gedreht wurde – es heißt passenderweise „Hate Radio“ – in einem Seminar läuft, schaue ich woandershin, wenn es zur Szene mit einem meiner Besuche in Bemerikis Zelle kommt: Man sieht darauf, wie wir uns Fotos anschauen, wie ich mir Bemerikis Klagen über den Alltag anhöre, wie wir Kaffee trinken. Am Ende lachen wir und ich lege ihr die Hand auf die Schulter.

Der Vorteil und zugleich der Nachteil, den Arendt gegenüber uns hatte, war der, Eichmann tatsächlich zu treffen – nur im falschen Moment. Und es ist natürlich genau der Vorteil, beziehungsweise der Nachteil, den ich in Bezug auf den Genozid an den ruandischen Tutsi habe: Bemeriki (und einigen anderen Völkermördern) wirklich gegenüber gesessen zu sein. Denn was tun mit dieser Erfahrung? Eine Begegnung mit Menschen ist immer nur menschlich, nie dämonisch, das kann man ohne jede Theorie verstehen. Hannah Arendt schrieb über Eichmann, dass er sich „niemals vorstellte, was er eigentlich anstellte“, und das gilt natürlich genauso für sie, Eichmanns Besucherin, oder für mich, der mit Bemeriki Kaffee trinkt und lacht. Was tue ich eigentlich, wenn ich mich mit Völkermördern treffe? Warum lasse ich mich fast augenblicklich von ihrer Gewöhnlichkeit bezwingen? Wenn man diese Frage, in aller Kürze, zu Ende denkt, so könnte man sagen – und das ist natürlich Arendts Argument: Widerstand gegen die Banalität des Bösen, Protest oder Widerstand gegen das banale Mitläufertum, bei welchem Verbrechen auch immer, ist in erster Linie eine Frage der Vorstellungskraft. Und wenn ich hier diesen schönen Kantischen Begriff verwende, so meine ich nicht ein intellektuelles Verstehen, sondern tatsächlich so altertümliche Dinge wie Identifikation, Einfühlung, Mitleid. Eben so etwas wie konkrete, szenische Phantasie.

Das Böse, sagte Arendt, braucht keine Phantasie, und deshalb hat es auch keine Tiefe. Eichmann stellte sich nicht vor, was seinen Opfern geschah, er stellte sich auch nicht vor, was er eigentlich tat, er war gleichsam abgetrennt von seinen Taten. Als ich mit Valérie Bemeriki sprach, mangelte es ihr nicht an Verständnis für ihre Fehler, nicht an Einsicht – es war ihr schlicht unmöglich, die völkermordende Bemeriki mit der kaffetrunkenen Bemeriki in irgendeine Beziehung zu bringen. Sie empfand mit ihren Opfern keine Sympathie, weil sie auch mit der „bösen“ Bemerike keine empfand: „Ich habe doch alles gestanden, warum verzeiht man mir nicht?“, fragte sie mich einmal, als würde es sich um eine mathematische Transaktion zwischen zwei virtuellen Mengen, den Tätern und den Opfern handeln. Ja, es mangelt dem Bösen an Phantasie, an Konkretheit. Das Gute jedoch, sagte Arendt, braucht Phantasie, vor allem aber braucht es das, was jeder Völkermord zu verhindern versucht: Begegnung, Konkretheit, Solidarität zwischen Menschen, die in die gleiche historische Situation gestoßen sind.

Es gibt eine Anti-Eichmannsche Figur, und zwar jene Mutter, von der Astrid Lindgren in ihrer Rede 1978 anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels spricht. Lindgren sagte damals, da war ich gerade geboren worden: „Ich möchte das erzählen, was mir einmal eine alte Dame berichtet hat. Sie war eine junge

Mutter zu der Zeit, als man noch an diesen Bibelspruch glaubte, dieses „Wer die Rute schont, verdirbt den Knaben“. Im Grunde ihres Herzens glaubte sie wohl gar nicht daran, aber eines Tages hatte ihr kleiner Sohn etwas getan, wofür er ihrer Meinung nach eine Tracht Prügel verdient hatte, die erste in seinem Leben. Sie trug ihm auf, in den Garten zu gehen und selber nach einem Stock zu suchen, den er ihr dann bringen sollte. Der kleine Junge ging und blieb lange fort. Schließlich kam er weinend zurück und sagte: »Ich habe keinen Stock finden können, aber hier hast du einen Stein, den kannst du ja nach mir werfen.« Da aber fing auch die Mutter an zu weinen, denn plötzlich sah sie alles mit den Augen des Kindes. Das Kind musste gedacht haben, »meine Mutter will mir wirklich weh tun, und das kann sie ja auch mit einem Stein.«

Auch im ruandischen Völkermord war das eine klassische Methode: das Opfer die Waffe, mit der es getötet werden sollte, selbst suchen oder wählen zu lassen. Und natürlich ist das mehr als eine Geschichte von Astrid Lindgren, es ist eine fast biblische Metapher für den Ursprung der Revolte, in diesem Fall einer Revolte gegen die, ja, bösen Erziehungsmethoden einer glücklicherweise längst vergangenen Zeit: die Revolte eines Täters und eines Opfers, einer Mutter und ihres Sohns, die, was vielleicht die grundsätzlichste Erfahrung institutioneller Gewalt ist, einander bei aller Nähe unkonkret waren, „Mutter“ und „Sohn“ in Führungszeichen, so unkonkret, dass die Mutter für die reale Gewalt einer Tracht Prügel keine Vorstellung hatte, es war ja nur eine Erziehungsmethode, ein Teil in einem Plan, den sie sich nicht selbst ausgedacht hatte. Der Protest oder der Widerstand, den ich hier meine, ist also ein Aufruf, die Dinge konkret zu sehen, und vielleicht habe ich als Theatermacher, der konkretesten aller Künste – man nennt sie auch die darstellende Kunst – einen kleinen Vorteil: Theater ist eine Kunst der Körper, der Begegnung, der Präsenz. Es ist schlichtweg unmöglich, Theater zu machen, das sich von diesen Grundlagen des humanen In-der-Welt-Seins emanzipieren würde.

Ich will also im Folgenden von einigen solcher konkreter Erfahrungen erzählen und wie sie, meines Erachtens, Anstöße zu einer Theorie des Protests und des Widerstands sein können. Es sind kleine und sicher zufällige Lektionen in der Schule des Schreckens und der Solidarität, wie ich sie mit meinem Team in immer neuen Zusammenhängen, in Theatersälen oder wo auch immer ins Leben zu rufen versuche: in ganz Europa, in Afrika, in Lateinamerika, in unserer heutigen Welt, über 70 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs. Denn was Arendt über Eichmann schrieb – oder etwas philosophischer: über das Böse und wie es in die Welt kommt –, mag auf das Funktionieren des klassischen Holocaust-Täters zutreffen oder eben nicht, wie Gershom Scholem meinte. Es trifft aber sicherlich auf jene Situation zu, in der wir uns heute befinden, und die üblicherweise als „postideologisch“ bezeichnet wird: auf ein Handeln, das auf geisterhafte Weise von jeder Verantwortlichkeit abgekoppelt scheint; auf Zusammenhänge globaler und irreversibler Vernichtung, in die wir in tatsächlich *extremer* Phantasielosigkeit verwickelt sind. Kurz gesagt: Es fehlt uns, vielleicht mehr noch als früheren Generation, an Erfahrungsmöglichkeiten dessen, was wir tun, an einem Verständnis dafür, warum wir fast besessen am Untergang dieses Planeten arbeiten – und wie wir, vielleicht, gemeinsam etwas dagegen tun können.

## **Erstens: Die Dinge geschehen tatsächlich**

Das bekannte Argument, das Mitläufer, so groß oder klein sie sein mögen, immer als erstes vorbringen, ist: Man hätte es damals, als die schrecklichen Dinge geschahen, nicht gewusst. Man hätte die eigentliche Realität und das eigentliche Ausmaß der Sache, an der sie beteiligt waren, vor ihnen verheimlicht, ja: man hätte es mit anderen, positiveren Worten belegt. Nun ist es jedoch gerade die Logik von Massenverbrechen, dass sie angekündigt und benannt werden, und nicht ganz zufällig besteht die Definition eines Genozids, wie sie etwa am Den Haager Tribunal zur Anwendung kommt, darin, dass es einen nachweisbaren *Plan* gab. Der Genozid an den europäischen Juden, an den Tutsis Ruandas oder aktuell an ganzen Völkerstämmen im Ostkongo, jene Verbrechen also, in deren Herzen etwas Unvernünftiges und Unerklärliches bleibt, die man nicht versteht, nicht begreift, solange man auch darüber nachdenkt: sie waren alle angekündigt und bekannt, und gerade weil sie angekündigt waren, weil sie schon bevor sie geschahen beschreibbar waren, glaubte niemand daran, dass sie tatsächlich geschehen würden, wie man eben an Geschriebenes nicht glaubt.

So wird immer wieder darauf hingewiesen, dass alles, was Hitler und seine Armeen in den 40er Jahren umsetzten, bereits in den 20er Jahren genau ausformuliert und käuflich zu erwerben war: in Hitlers etwas wirrem Kompendium „Mein Kampf“, das an Explizitheit nichts zu wünschen übrig ließ. Wie das Possessivpronomen im Titel klarmacht – es hieß nicht „unser“ oder „der“ Kampf, sondern „mein“ Kampf – war Hitler sogar so ehrlich, in dem Buch die pathologische Verfasstheit seiner politischen Überzeugungen auszubreiten. Die ersten Kapitel von „Mein Kampf“ sind eine Auflistung von beruflichen Niederlagen, ein Panorama umfassenden Losertums, von der Jahrhundertwende über den Ersten Weltkrieg bis zum komödienhaften Marsch auf die Feldherrenhalle. Doch gerade das perverse, zwanghafte Herausposaunen umgab die Pläne Hitlers mit einem Dunst aus Unechtheit, und sogar 10 Jahre später, als Hitler tatsächlich Reichskanzler wurde, wirkte dieser Vorgang derart phantasmagorisch, ja irgendwie unernst und theaterhaft, dass es unmöglich von Dauer sein konnte. Man gab Hitler eine Woche, einen Monat, schließlich ein Jahr, so unwahrscheinlich war es, dass dieser Mann tatsächlich einen Staat lenkte. Aber wenn es etwas zur Ermordung der europäischen Juden zu sagen gibt, dann dies: Es wurde umfassend angekündigt.

Doch verlassen wir für einmal die 1930er Jahre, und lassen wir, was die diskursive Nachfolgeregelung Hitlers angeht, auch Trump, Putin, Erdogan und die AfD beiseite. Vermutlich haben einige von Ihnen gehört, dass ein Journalist vor einigen Tagen in der saudischen Botschaft mit einer Säge in Einzelteile zerlegt wurde – unter den Augen der Vertreter des saudischen Staates, der der wichtigste Verbündete Deutschlands im Nahen Osten ist. Vermutlich wissen Sie, dass der syrische Präsident Assad, der gerade den Bürgerkrieg in seinem Heimatland gewinnt, über 100'000 Menschen zu Tode hat foltern lassen. Berühmt sind seine Sondereinheiten unter anderem dafür, dass sie Frauen in eroberten Städten Ratten in die Vagina einführen und diese dann zunähen, worauf die Opfer von innen aufgefressen werden und verbluten – bei Männern tun sie das gleiche, indem sie die Bauchhöhle öffnen. Sie alle kennen diese Dinge, täglich sehen wir Bilder davon – auf seltsame Weise verstehen wir sie aber nicht. Sie scheinen uns so unernst wie den Zeitgenossen Hitlers dessen Ankündigung, dass die Juden den Zweiten

Weltkrieg nicht überleben würden. Und obwohl wir im Gegensatz zu damals über Bilder verfügen, Filme, über Tausende von Flüchtlingen, die alle dasselbe erzählen, protestieren wir nicht. Denn es ist, als wären wir davon nicht gemeint, als würde es sich um Bilder aus einem anderen Zeitalter handeln. Nicht um menschliche Körper, sondern gleichsam um anatomische Skizzen von Insekten.

1943 hatte Hannah Arendt in ihrem Text „We Refugees“ (dt. „Wir Flüchtlinge“, 1986) im Hinblick auf die Ereignisse in dem von Hitlerdeutschland besetzten Europa geschrieben: „Die Hölle ist keine religiöse Vorstellung mehr und kein Phantasiegebilde, sondern so wirklich wie Häuser, Steine und Bäume.“ Nur war für die Leser in den USA Deutschland oder Osteuropa damals, als in Auschwitz oder Dachau Frauen, Männer und Kinder erstickt, von Hunden zerrissen und lebendig begraben wurden, sehr weit weg: ein Land, das sie nur aus den Märchen der Gebrüder Grimm kannten. Mein Großvater, ein italienischstämmiger Schweizer namens Dino Larese und übrigens ein Biograph und vielleicht sogar ein Freund von Martin Heideggers, pflegte – ich schreibe in meinem Buch „Althussers Hände“ darüber – in den letzten Kriegsjahren vom Kirchturm des am Bodensee gelegenen Städtchens Amriswil auf das bombardierte Deutschland hinüberzuspähen. Die Friedrichshafener, erzählte er mir, fuhren mit Booten auf den See hinaus, um vor dem Feuer zu fliehen, und sie legten sich noch in den Booten auf den Boden, um vor Splintern und der Hitze geschützt zu sein – oder vielleicht auch einfach nur, um etwas Schlaf zu finden. Das Entscheidende ist aber: Obwohl mein Grossvater diese Menschen kannte, einige davon liebte (seine Tochter, meine Mutter, sollte später den Sohn eines deutschen Flüchtlings heiraten, weshalb ich nicht Larese heiße, sondern den deutschen Namen Rau trage), obwohl diese Menschen also die Nachbarn meines Großvaters waren, reichte der Bodensee aus, sie ihm zu unendlich entfernten Anschauungsobjekten zu machen, deren Schreie gewissermaßen aus dem Mittelalter kamen. Was diesen Menschen Böses widerfuhr, das war etwa so wie das Böse, das den Menschen auf den Bildern von Bosch oder Breughel widerfährt. Und indem mein Großvater, wie tausende andere Soldaten, den Handelsplatz Schweiz und die Alpenpässe vor jeder Bombardierung durch die Alliierten schützte, obwohl er die italienischen Faschisten hasste, ermöglichte er das Überleben des Dritten Reichs bis zu seinem Ende. Seine Absichten waren gut, sein Blick war mitleidig – aber das Resultat seiner Handlungen war, nun ja: böse.

Doch nicht nur die Distanz im Raum, nicht nur die Distanz zur Vergangenheit entfremdet uns gleichsam von dem, was geschieht: genauso verhält es sich mit unserer nächsten Gegenwart und Zukunft. Wie leidenschaftslose Dandys beobachten wir momentan das langsame Absinken der westlichen Zivilisation ins Chaos. In einer fast genial zu nennenden Mischung aus geistiger und Herzensdummheit schauen wir zu, wie fast alles, was wir lieben, ins Feuer stürzt. Jährlich verschwinden Tausende von Tiersorten, und was die Menschheit angeht, so grenzt das, was wir unseren Kindern zumuten, an einen geplanten Genozid. Künftige Generationen von Deutschen, Schweizern, Europäern werden in einem Haus in Flammen leben, umgeben von einem Garten, der zu trocken oder überschwemmt ist, um darin überhaupt noch leben zu können. Ein grässlich stiller Garten übrigens, ohne das Geräusch von Insekten und Bienen, und was Europa angeht: ein Garten, der umzäunt ist mit Stacheldraht.

Das Interessanteste daran aber ist: Es kann überhaupt keinen Zweifel geben, dass dem so ist, auch wenn meine Zusammenfassung natürlich ein bisschen gerafft und dadurch sehr apokalyptisch ist. Die Zeit, als die betreffenden Studien angezweifelt wurden, die Zeit der Leugner des Klimawandels ist genauso vorbei wie die Zeit der Holocaust-Leugner – heute verdrängen wir nur noch. Denn wie kommt es sonst, dass wir nicht im Kreis rennen vor Verzweiflung, weil wir unsere Kinder einer geradezu alptraumhaften Welt aussetzen? Und das ist die erste Lektion in einer Kunst des Widerstands: Seine eigene Zeit gleichsam aus dem Alltag zu befreien, sie faktisch und damit „historisch“ zu betrachten, aus der Zukunft, die ja bekannt und beschrieben ist, mit dem rückwärtsgewandten Blick des „Engels der Geschichte“, wie Paul Klee ihn gemalt und Walter Benjamin ihn beschrieben hat, „die Augen geweitet vor Schreck“.

Protest heißt, die eigene Zeit nicht mitleidig oder liebevoll, sondern katastrophisch und unverhüllt, also zynisch zu betrachten. Denn der Zyniker unterliegt, wie man weiß, dem Zwang, die Wahrheit zu sagen. Anders ausgedrückt: Der Zyniker verfügt nicht über die beachtliche Verdrängungsleistung, der es bedarf, das eine zu sehen, etwas anderes zu tun und sich etwas Drittes dabei zu denken. Oder mit Erich Kästners Worten: „Das Gegenteil von gut ist nicht böse, sondern gut gemeint.“ Kein Nationalsozialismus ohne Schweizer Neutralität, kein Syrien und kein Saudi-Arabien ohne EU, oder anders ausgedrückt: Der banale Faschismus unserer Zeit liegt – wenn man „Faschismus“ als so oder so ideologisch überhöhte Praxis des Ausschlusses definiert, der einer zufällig ausgewählten Gruppe in einer Krisen- oder Kriegssituation das Überleben sichert – nicht im sittlich verwerflichen Verhalten irgendwelcher Eichmanns oder anderer Sadisten innerhalb dieser Gruppe. Es liegt nicht in Symbolen, nicht in Worten, kurz: nicht darin, wie die faschistisch agierende Gruppe sich selbst oder die eigene Vergangenheit beschreibt. Sondern in der Art und Weise, wie diese Gruppe sich weigert, für ihr aktuelles Tun eine Phantasie zu entwickeln.

Und das ist deshalb wie gesagt die erste Lektion in einer Kunst des Widerstands: das konsequente Entwickeln einer Phantasie (oder schlicht Ehrlichkeit) in Bezug auf die Gegenwart, darüber hinaus aber auch eine prospektiv-utopische Phantasie in Bezug auf alternative Handlungsmöglichkeiten. Denn für das Böse – um noch einmal meinen Lieblingssatz von Hannah Arendt zu wiederholen – braucht man keine Phantasie, für das Gute jedoch schon. Was wir also brauchen, ist Phantasieforschung im großen Stil. Oder anders ausgedrückt: Es reicht nicht, sich die Boshaftigkeit Assads, Eichmanns, der AfD vor Augen zu führen. Es reicht nicht, die Prognosen für den Klimawandel in, sagen wir, 50 Jahren zu kennen. Was wir brauchen, ist Arbeit an den Real-Utopien des Guten, und zwar ganz praktische Arbeit, gemäß dem Erich-Kästner-Quote: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“. Wir müssen uns fragen: Was wollen wir von der gegenwärtigen Gesellschaft behalten und was muss dringend verändert werden? Und dann müssen wir anfangen, das umzusetzen.

## **Zweitens: Es gibt keine großen Frauen und keine großen Männer**

Etwas, was mich persönlich an den großen Frauen und den großen Männern immer verwirrt hat: Sie sind gar nicht groß. Ich weiß noch, als ich Max Frisch zum ersten Mal

im Fernsehen sah: ein klein gewachsener Mann mit riesiger Brille und einem absurden Dialekt. Genauso erging es mir mit Marguerite Duras, mit Patricia Highsmith, mit Friedrich Dürrenmatt: alles Enttäuschungen, und diese Enttäuschung wiederholte sich in der Folge noch oft, etwa als ich kürzlich in einer Ausgabe von Arendts Eichmann-Buch ein Bild von Anton Schmid sah. Schmid sieht aus wie der klassische Kleinbürger, Schnäuzer, Krawatte und Seitenscheitel, vor dem Krieg war er Installateur und im Krieg dann Feldwebel, hierarchietechnisch eine der tristesten Stellungen im Militär, da weder Soldat noch wirklich Offizier. In dieser Funktion aber rettete Schmid im Krieg mehr als 300 Juden das Leben, bevor er dafür hingerichtet wurde. Hannah Arendt schrieb zu ihm: „Die Lehre solcher Geschichten ist einfach, ein jeder kann sie verstehen. Sie lautet, politisch gesprochen, dass unter Bedingungen des Terrors die meisten sich fügen, einige aber nicht.“

Vergangenen Monat, als ich mehr Arendt las als üblich – und viele ihrer Texte überhaupt zum ersten Mal – um mich auf diesen Kongress vorzubereiten, geschah eine erfreuliche und eine traurige Sache. Die schöne Sache zuerst: An Denis Mukwege, Gynäkologe in Bukava, eine Großstadt im Ostkonog, wurde der Friedensnobelpreis verliehen. Ich erinnere mich gut, wie ich Doktor Mukwege zum ersten Mal traf. Es war früh am Morgen, so früh, dass es sogar in Zentralafrika, wo die Sonne regelmäßig um sechs Uhr früh aufgeht, noch dunkel war. Natürlich hatte ich schon oft von Mukwege gehört, denn er war schon seit vielen Jahren eine Art Mythos, und zwei Freunde von mir – der Regisseur Thierry Michel und die Journalistin Colette Braeckman – drehten damals einen Dokumentarfilm über ihn.

Wenn man Mukwege treffen wollte – und das wollte ich öfters, da ich nicht weit von seiner Klinik am „Kongo Tribunal“ arbeitete, eines Volkstribunals gegen einige der Verantwortlichen im kongolesischen Bürgerkrieg, das ich zwischen 2014 und 2017 durchführte – musste das jeweils um 6 Uhr früh geschehen, denn anschließend arbeitete er bis zum Einbruch der Nacht. Zuletzt traf ich ihn im vergangenen Sommer, als wir in einer Kirche über den damals fertig gedrehten Film zum „Kongo Tribunal“ diskutierten. Mukwege wurde von Blauhelmen begleitet, kurz vor unserer Diskussion war ein Anschlag auf sein Haus verübt worden. Obwohl kein zweiter Arzt in dem Land, in dem jährlich Hunderttausende von Frauen vergewaltigt werden, soviel Gutes getan hat wie er, wird er von vielen gehasst: Seine Energie und sein Wunsch, die Welt zu verbessern, können sich viele nur mit persönlicher Gier erklären.

Nun ja, nun hat er den Nobelpreis bekommen, niemand hatte ihn auf dem Schirm, im Gegensatz zu so absurden Kandidaten wie Donald Trump oder Kim Jong Un. Mukwege ist ein Mann wie aus einem alten Buch: Einer, der seine Arbeit tut, weil sie getan werden muss – eine Arbeit, die unsäglich anstrengend und gefährlich ist. Doktor Mukwege hat seine Wissenschaft nicht revolutioniert, er hat den Bürgerkrieg im Ostkongo nicht gelöst, und als Erscheinung ist er eher unscheinbar, kein schöner oder besonders rhetorisch begabter Mann. Aber er ist ein Held unserer Zeit, und wie der Feldwebel Schmid ist er einer, der alltäglich mit seinen Taten gegen das Böse protestiert – auch wenn er pro Tag nur 2 oder 3 oder 5 Frauen behandeln kann, eine Handvoll von wie gesagt Hunderttausenden. Aber „menschlich gesprochen“, so Arendt zu Schmid und damit zu

Mukwege, „ist mehr nicht vonnöten und kann vernünftigerweise mehr nicht verlangt werden, damit dieser Planet ein Ort bleibt, wo Menschen wohnen können.“

Die andere Person, von der ich Ihnen gern kurz berichten will, heißt Solange Lusiku. Diese Geschichte ist trauriger, denn Lusiku, Chefredakteurin der einzigen unabhängigen Zeitung des Ostkongo – passenderweise „Le Souverain“ genannt – ist vergangene Woche gestorben. Im Rahmen des „Kongo Tribunals“ hatte sie mehrere investigative Nummern ihrer Zeitschrift veröffentlicht, eine führte zur Entlassung des Gouverneurs, eine andere zur Entlassung von zwei Ministern. Sie war das Gegenteil von dem, was Arendt „gedankenlos“ nannte: sie durchdachte alles, bis sie eine für sich richtige Lösung gefunden hatte, und danach handelte sie. Im Ostkongo, wo es keine einzige Druckmaschine gibt, bedeutet das Herausgeben einer Zeitung ständige Lebensgefahr, und tatsächlich ist unsicher, woran Solange Lusiku, wie Doktor Mukwege ein unauffälliger Mensch, Mutter von 7 Kindern, eigentlich gestorben ist.

Jetzt, wo ich spreche, wird sie gerade begraben – vor allem aber zeigt ihr Leben, wie auch das Leben von Doktor Mukwege: Selbst in einer Situation, in der das Böse alles durchdringt, besteht die Möglichkeit, sich handelnd dagegen aufzulehnen, auch wenn man diesen Protest mit dem Leben bezahlt. Denn das Böse ist nicht tief, vor allem aber ist es nicht zwingend, es ist nicht *nötig*, was auch immer behauptet werden mag. Und deshalb kann es vom Geringsten unter uns negiert werden, wo sie oder er auch gerade stehen mag.

### **Drittens: There is no such thing as society**

So etwas wie Gesellschaft gibt es nicht, das ist bekanntlich ein Zitat von Margaret Thatcher. Es ist eines der berühmtesten Zitate überhaupt: die Flagge, unter der der Liberalismus ins neoliberale Abendrot ritt, der Slogan zur Auflösung des Sozialstaats. Es mag ein bisschen seltsam sein, dieses in seiner Banalität ebenfalls sehr folgenreiche (oder sprechende) Zitat im Zusammenhang mit Arendt ins Spiel zu bringen. Aber tatsächlich träumte Arendt, wie viele Emigranten ihr Leben lang abwechselnd begeistert und enttäuscht vom amerikanischen Kommunitarismus, von einem Staat, der kein Staat wäre, sondern nichts weiter als eine Art institutionalisierte Selbstverwaltung der Bürger. Diese Vision eines nicht-essentialistischen Staates war inspiriert durch Arendts Totalitarismus-Studien: denn ein Staat, der „utopische Ideale“ aufstellte, so wie es fast alle europäischen Nationalstaaten getan hatten, würde „unweigerlich zu einer Zwangsherrschaft führen.“

Arendt war eine Denkerin der Moderne, alles Staatliche, Ideologische, das die Rechte des Einzelnen einschränkt, war ihr verdächtig – aus der Erfahrung des Faschismus und des Stalinismus heraus. Zugleich prangerte sie, sehr unzeitgemäß, in den 60er Jahren das Verschwinden einer *wahren* politischen Verantwortlichkeit des Einzelnen an, die Regression des Politischen in eine identitäre Mischung aus Moralismus und Alarmismus, der wir immer noch ausgesetzt sind. Arendt war – um zwei naheliegende Strömungen zu nehmen – keine Feministin und auch keine Zionistin. Dass sie Jüdin und Frau war, spielte in ihrer politischen Theorie nur insofern eine Rolle, dass es sie zum Flüchtling

und zur Liebenden machte, aber grundsätzlich war ihr Identitätspolitik genauso fremd wie ideologische Politik. There is no such thing like individuality, könnte man hinzufügen – jedenfalls nicht im politischen Raum.

Mit anderen Worten: Reine Erfahrung, reine Geprägtheit war Arendt im Bereich der Politik genauso unzureichend wie reine Meinung, reines Ideal, reine Institution. Gesellschaft – oder Gemeinschaft – war ihr deshalb etwas, das nicht irgendwie gegeben war, weder als ethnische oder regionales Faktum noch als ideologisches Endziel, sondern das im Spannungsfeld der unterschiedlichen Geprägtheiten immer neu ausgehandelt werden musste. Für Arendt war jeder Mensch per Geburt eine unwiederholbare Setzung, dessen Erscheinen die Welt insgesamt neu macht. Und dieser fast schon messianische Auftrag des Einzelnen ist das Befreiende an ihrer Philosophie: Es gibt keine Gesellschaft, es gibt auch keine Individuen, es gibt nur beides zugleich, nur Individuen, die sich in Gesellschaft begeben. Und umgekehrt gibt es kein „Ich“, es gibt nur Praxisformen, anhand derer ich mich im Umgang mit anderen selbst humanisiere. Kollektiver Widerstand, machtvoller Protest beruht meines Erachtens auf dieser Einsicht: There is no such thing as society, es gibt gar keine Gesellschaft. Alles ist von Menschen, von uns gemacht, und kann deshalb auch anders gemacht werden. Jederzeit können wir uns zusammenschließen, zu kleineren oder zu grösseren Gruppen, Gegengesellschaften – und wie man 1968, wie man bei der Friedensbewegung oder im Hambacher Forst gesehen hat: Der sogenannte Staat, die sogenannte Gesellschaft, der nur aus seinen Bürgerinnen und Bürgern besteht, wird folgen.

Denn Gewaltlosigkeit, also das für die Zivilgesellschaft kennzeichnende Fehlen von Zwangsmitteln, schreibt Arendt in ihrer Studie „Macht und Gewalt“, ist nicht Machtlosigkeit. Macht kann an niemanden delegiert werden, schon gar nicht an den Staat. Macht entsteht da, wo sich Menschen zusammentun und gemeinsam handeln. Die Zivilgesellschaft muss sich ihrer Macht nur bewusst werden, sie muss ihre Macht erfahren, und das ist der Grund, warum ich mit meinen Töchtern so oft wie möglich auf Demonstrationen gehe: um ihnen zu zeigen, dass es schlichtweg wahnsinnig und unnötig wäre, die Macht dem Staat, der Gesellschaft, dem System – oder wie man das auch immer nennen will – zu überlassen. Die Vorstellung, dass man nur die Fakten präsentieren muss, damit die Welt in Bewegung kommt, ist unreal. Aus Wissen resultiert keine Macht, sondern nur aus Erfahrung, aus kollektiver praktischer Erfahrung, aus kollektivem Widerstand, und sei es nur ein Kippa-Marsch oder der Marsch durch den Hambacher Forst.

#### **Viertens: Protest ist nicht zwingend gut**

Demokratie heißt, dass die Mehrheit entscheidet, oder wie Aristoteles so schön sagte: Wahr ist, woran die Mehrheit glaubt. Staatsrechtlich umformuliert heisst das, ich habe es bereits weiter oben als utopische Möglichkeit des Protests erwähnt: Unser Zusammenleben funktioniert so, wie wir es beschließen, dass es funktionieren soll. Schon morgen könnten wir den Coltan- und Gold-Handel mit dem Kongo verbieten und die Rohstofffirmen verpflichten, ihre Raffinerien nicht in der Schweiz, sondern im Kongo zu betreiben – womit die 20fache Wertsteigerung nicht einigen Genfer

Finanzkapitalisten, sondern dem kongolesischen Volk zugute käme. Schon morgen (oder immerhin nächstes Jahr) könnten wir alle Benzin- oder Dieselbetriebenen Autos verbieten. Die Demokratie ist die Herrschaftsform des institutionalisierten Protests, darin liegt Hoffnung, aber eben auch die Möglichkeit, dass sich das Undemokratische, das Undurchdachte, ja: das Böse per Wahlentscheid durchsetzt, so wie Hitler, Erdogan, Putin sich per Mehrheiten durchgesetzt haben (und, klar, mit Mithilfe korrupter Eliten und Großindustrieller, aber darauf gehen wir ein anderes Mal ein).

Das Problem der Demokratie ist also die Demokratie, oder noch simpler auf das Motto dieses Kongresses gemünzt: das Problem des Protestes ist der Protest selbst. Ich gebe Ihnen zwei Beispiele dafür: Aktuell findet in meiner Heimat, der Schweiz, ein Wahlkampf statt. Vielleicht haben Sie davon gehört, ich meine die sogenannte Selbstbestimmungsinitiative. Kurz zusammengefasst geht es bei der Initiative darum, dass die Schweizer Verfassung künftig im Rang über dem Völkerrecht stehen soll – ja, lassen Sie sich das auf der Zunge zergehen. Der Grund dafür ist, dass die im Jahr 2010 per Volksinitiative eingeführte „automatische Ausschaffung“ von für eine Straftat verurteilte ausländische Staatsbürger - die in der Schweiz zwischen 25 und 30 Prozent der gemeldeten Wohnbevölkerung ausmachen – natürlich mit dem Völkerrecht unvereinbar ist. Oder einfacher ausgedrückt: Um den per Ausschaffungsinitiative bereits in die Verfassung der Schweiz geschriebenen Wunsch nach einer Apartheidsgesellschaft, in der die Rechtsgleichheit zwischen Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern aufgehoben ist, durchzusetzen, muss nun zusätzlich die Gültigkeit übernationaler Menschenrechte ausgesetzt werden. Das ist so absurd, dass es einem sprachlos macht. Und doch erwartet man Ende November eine knappe Entscheidung, aufgrund der sogenannten Protestwähler, und natürlich argumentieren die Mütter und Väter dieser Initiative mit der Stärkung der Demokratie, eben mit Selbstbestimmung.

Hannah Arendt hat die Absurdität solcher Vorgänge, zu dessen Opfer sie selbst wurde, in ihrem berühmten Text „Wir Flüchtlinge“ und später dann in den „Ursprüngen totaler Herrschaft“ beschrieben und am eigenen Leib erfahren: Universale Menschenrechte sind solange ein bloßes Desiderat, wie es keine Institutionen gibt, die sie schützen. Nun leben wir natürlich, gerade in der EU, die ein wirres Gemisch aus nationalem und transnationalem Recht ist, in einem Kafkaesken Gewirr aus Bestimmungen, in dem der Letztzuständige oft nicht lokalisierbar ist. Ähnlich wie im sprichwörtlichen Eichmannschen Aktengewirr ganze Züge an deportierten Menschen verschwanden, Flüchtlinge zwischen den Ländern herumgeschoben wurden, bis sie dann doch in Auschwitz landeten (mein deutscher Familienteil hatte das Glück, früh dran zu sein und schon in den 30ern in die Schweiz zu emigrieren), ähnlich also dem faschistischen Europa braucht es oft gar keine Boshaftigkeit, damit Böses geschieht, sondern einfach nur unklare Zuständigkeiten. Ja, das Böse ist manchmal einfach nur absurd, es ist „komisch“, wie Arendt in Bezug auf Eichmann sagte, die bei Lektüre der Prozessakten immer wieder laut lachen musste (noch etwas, das ihr Gershom Scholem zum Vorwurf machte). Oder mit einem neueren Beispiel: Als der Kapitän der *Lifeline* vor Gericht stand, weil er Flüchtlinge vor dem Ertrinken gerettet hatte, schrieb ein Bekannter von mir auf Facebook: „Jemanden anzuklagen, weil er Menschen vor dem Ertrinken gerettet hat, das ist ja, als würde man jemanden anklagen, weil er Menschen vor dem Ertrinken gerettet hat.“

Sie verstehen, worauf ich hinauswill: Das Böse braucht keinen Hitler, keinen Stechschritt, keinen irren Chirurgen, der Journalisten bei lebendigem Leib die Finger abschneidet oder Menschen Ratten implantiert. Es braucht keinen Mengele, keinen Assad. Es braucht im Grund nur eine Mehrheit, die ihre zufällig gerade vorhandenen Konsum- und Überlebensvorteil im allgemeine Taumel, in dem sich unsere Welt befindet, als ihr demokratisches Recht betrachtet. Natürlich wissen die Menschen, die im November für eine Abschaffung des Völkerrechts und eine Ausschaffung ihrer Nachbarn stimmen werden – wie gesagt fast eines Drittels der Bewohner der Schweiz – dass sie damit genau das wiederholen werden, was sie ab den späten 1930er-Jahren den Juden angetan haben: Menschen jenen Regimes auszuliefern, vor denen sie geflohen sind, aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen. Aber eben: Vom Mister Bon Saw werden nicht wir zersägt, wenn wir einen kritischen Artikel schreiben, sondern die Saudis, die Iraker, die Iraner. Verhungern und in der Sonne verbrennen werden nicht die Schweizer und schon gar nicht die Norddeutschen, sondern die nordafrikanischen Staaten. Das Ende steht bevor, aber nur für die anderen.

Protest heißt also, auf Menschlichkeit zu bestehen, und Menschlichkeit meint immer: *alle* Menschen oder *keinen* Mensch. Denn jede Form von Externalisierung, von Ausschluss ist Faschismus und undemokratisch, das müssen wir uns vor Augen führen. Und dies ist auch der Grund, warum ich gemeinsam mit Robert Menasse und Ulrike Guérot und vielen anderen an einer Europäischen Republik und im Endeffekt an einer Weltrepublik arbeite. Denn Protest heißt, utopisch und universalistisch zu denken und zu handeln, sich mit den unmöglichsten Akteuren zu solidarisieren und ja, dafür Nachteile in Kauf zu nehmen. Protest ist Arbeit an der anderen, der humaneren, der vielleicht unpopulärerem Idee. Protest heißt also, Mehrheiten für Minderheiten zu schaffen, und sich völlig ergebnisoffen die Frage zu stellen: Was wollen wir eigentlich behalten von der heutigen Gesellschaft? Und dann sollten wir versuchen, nicht gerade das wegzuwerfen, woran unsere Vorfahren über Jahrtausende gearbeitet haben (etwa die Menschenrechte), nur weil es in einer zufälligen historischen Situation einen kurzen Vorteil verschafft. Es gibt keinen Protest ohne Universalismus, ohne Emanzipation des Denkens von den Zufällen der privaten Erfahrung. Protest heißt, die Arbeitsteiligkeit des Bösen zu überwinden, sich eine Universallösung anzumaßen, sich zur Avantgarde aufzuschwingen: das Richtige zu tun, auch wenn es nicht das Bequeme, vielleicht nicht mal das im Moment Logische ist.

Protest ist deshalb oft minoritär. Änderungen werden durchgesetzt von einer Minderheit, von ein paar Menschen, die sich sagen: Probieren wir es mal. Der Präsident meines „Kongo Tribunals“, Jean-Louis Gilissen, ein Provinzanwalt aus Lüttich, ein Mann mit einem Schnauzer, der zufällig aussieht wie der oben genannte Feldwebel Schmid, hatte vor etwa zwanzig Jahren mit einigen Kollegen eine Idee: einen Internationalen Strafgerichtshof zu gründen. Damals erschien das völlig wahnsinnig – woher das Geld beschaffen, woher die Rechtsgrundlage nehmen, es gab ja gar kein internationales Recht? Aber nur drei Jahre, nachdem sie diese Idee auf einer Konferenz in Rom präsentiert hatten, hatten sie das Geld beisammen – eine Milliarde Euro – hatten sie die Rechtsgrundlage geschaffen, begannen die Untersuchungen gegen die Verantwortlichen aus Serbien und Ruanda, und heute sitzen die serbischen und die ruandischen

Völkermörder hinter Gittern. Oder ein anderes Beispiel, nochmal aus Belgien. Denn zufällig lebe ich in Gent, und dort hat die sozialistische Regierung vor einigen Jahren gesagt: Lasst uns die Stadt autofrei machen. Sie haben es durchgesetzt, mit der Macht, die ihnen vom Wähler verliehen worden war, gegen die Widerstände fast aller Gruppierungen und Gruppen, der Kleinunternehmer natürlich, der Tourismusbetriebe und sogar des Genter Theaters, das ich seit ein paar Monaten leite.

Das ist zwei Jahre her, und obwohl man dem Experiment höchstens einen Monat gab, würde heute niemand mehr daran denken, die Entscheidung rückgängig zu machen. Es ist schlichtweg normal geworden. Und bin ich in einer anderen Stadt, so kommt es mir höchst unpraktisch und fast ein wenig wahnsinnig vor, wie man diese engen alten Städte überhaupt jemals hat für Autos öffnen können. So schnell wird aus Protest Alltag, aus einer verrückten Idee Tatsächlichkeit.

### **Fünftens: Protest bedarf der Großzügigkeit**

Das vermutlich größte Problem der Aufklärung liegt darin, dass sie von klugen Menschen angetrieben wird, normalerweise von einer kleinen Avantgarde von einigen Prozent der Bevölkerung. Und kluge Menschen lieben es zu debattieren – oder mit anderen Worten: Recht zu behalten. Was auch immer man sagt und vorschlägt, die Kolleginnen und Kollegen stehen bereit, um einen misszuverstehen. Vielleicht bin ich deshalb so lange auf dem (einseitigen) Streit zwischen Gershom Scholem und Hannah Arendt rumgeritten, weil wohl jeder, der sich engagiert, diese Art des Streits kennt: Er ist auf eine untergründige Weise boshafter, erbitterter, weniger auf Ausgleich aus, als man es bei Gleichgesinnten eigentlich annehmen könnte.

Insofern appelliere ich, Lektion fünf in unserer kleinen Kunst des Widerstands: an Ihre, an unsere Großzügigkeit. Denn ich bin mir nicht ganz sicher, ob wir diese Lektion aus unserer Geschichte gelernt haben. Erinnern wir uns: Der Aufstieg des Nationalsozialismus, wie Arendt ihn erlebt hat, war nur möglich in einer bürgerlichen Gesellschaft, die sich selbst schwächte und demontierte, in einer politischen Szene, in der Minimaldissense zwischen, sagen wir, Sozialdemokraten, Linken und Liberalen letztlich den Sieg davon trugen über den tatsächlich wichtigen, epochalen Dissens zwischen demokratischer und totalitärer Gesellschaft, zwischen Pluralismus und Terror, zwischen Debatte und Völkermord. Das Problem ist natürlich, noch einmal, dass die Demokratie die Regierungsform des Protestes ist – und damit eine Regierungsform der Instant-Wahrheiten, des Versuchs, der Meinung, des kollektiven Try-Outs. Gesellschaftliche Veränderungen, egal ob im Sinne einer Revolution oder einer Reform, sind langfristige Prozesse mit offenem Ausgang. Da gibt es nur Voraussagen und Erfahrungswerte, Herzensgewissheiten, rationale und utopische Euphorie-Werte, aber keinen Garantieschein dafür, dass es am Ende funktioniert – so wie es diesen Garantieschein in allen geschichtsphilosophisch abgesicherten Systemen gibt, so imaginär oder metaphysisch er auch sein mag.

Deshalb, noch einmal: Protest heißt „Nein“ zu sagen, aber ohne zu wissen, wie es ausgeht, und es ist gut möglich, was mich selbst angeht, dass die Vorschläge, die meine

Mitarbeiter und ich in den letzten Jahren gemacht haben, dass ein Weltwirtschaftsgerichtshof wie das „Kongo Tribunal“, ein Weltparlament wie die „General Assembly“, all diese auf Zeit gestellten Solidaritäten bloß unfertige Entwürfe sind, keine Lösungen, sondern eher Komplikationen.

### **Sechstens: Beginnen wir jetzt.**

Die Zeit läuft mir davon, und wir wollen ja im Anschluss noch diskutieren. Und ich werde also so langsam zum Schluss kommen, mit der Frage: wie beginnen? Sie alle kennen vermutlich das Problem, aus dem Studium oder aus ihrer Arbeit: Viele Aufgaben sind so groß und kompliziert, dass man sich gar nicht traut, damit anzufangen.

Ich erinnere mich, als ich, da war ich 19 Jahre alt, in Paris meine erste Seminar-Arbeit schreiben sollte, es war – seltsamerweise, muss ich sagen – über den Begriff des Bösen in der Poesie von Baudelaire. Nun gibt es über keinen anderen Autor in der französischen Literaturwissenschaft vergleichbar viele Artikel und Bücher wie über Baudelaire, und das Wort „Böse“ steht dummerweise im Titel des berühmtesten seiner Werke, den „Fleurs du Mal“, den „Blumen des Bösen.“ Ich verbrachte einen Monat, dann zwei Monate in der Universitätsbibliothek, ich las am Ende an die 16 Stunden pro Tag und natürlich hatte ich auch nach drei Monaten nicht einmal 1 Prozent, vielleicht sogar nicht mal ein Promille aller Abhandlungen zum Begriff des „Bösen“ bei Baudelaire gelesen. Gelähmt saß ich schließlich an meinem Schreibtisch, umgeben von Notizzetteln. Meine Gedanken rasten, aber mein Kopf war unfähig geworden, irgendetwas Sinnvolles mit dem angehäuften Wissen anzufangen.

Das wiederholte sich später bei jeder Arbeit, jeder Inszenierung, jedem Film – und vielleicht gilt das für unsere Zeit, die sogenannte Wissensgesellschaft insgesamt: dass wir zu viel wissen, um überhaupt noch ins Handeln zu kommen. Für die Filmfassung des „Kongo Tribunals“ häufte ich über die Jahre an die 500 Stunden Filmmaterial an, und Sie können sich vorstellen, wie grässlich, fast unmöglich die Montage war. Und für diese Rede, für die ich nun vor Ihnen stehe, habe ich Bücher von und über Hannah Arendt gelesen – oder sie immerhin bei meiner Buchhandlung bestellt. Und natürlich wurde die Aufgabe, etwas über Arendt zu sagen, desto schwerer und unmöglicher, je länger und intensiver ich mich mit ihr beschäftigte. Es ist seltsam, nicht wahr: Wenn man nur genug über etwas weiß, dann geht es einem am Ende nichts mehr an, dann weiß man damit nichts mehr anzufangen. Oder mit Arendts Worten: Je mehr Gedanken ich mir machte, umso gedankenloser wurde ich.

So verschob sich, als ich in Paris über das Böse bei Baudelaire nachdachte, meine Konzentration immer weiter in die Ordnung und Verwaltung meiner Notizen hinein, an die Ränder der Bücher schrieb ich boshafte und herablassende Kommentare, während das, was auf meinen Notizzetteln stand (oder gar die Frage, *warum* ich gerade an *diesem* Thema arbeitete) sich immer weniger stellte. Wie auch immer: Ich schrieb die Arbeit am Ende in den drei Tagen vor dem Abgabetermin, unterstützt von meiner damaligen Freundin, die ein besseres Französisch schrieb als ich. Obwohl meine Überlegungen dem Wissensstand über Baudelaire natürlich nichts Relevantes hinzufügten, so erinnere

ich mich doch bis heute an das Gefühl der Befreiung, an dieses ozeanische Gefühl der, ja, der Menschwerdung, das mich beim Schreiben, dann beim Drucken, schließlich beim Heften und Abgeben im Universitätsbüro durchströmte. Es war das gleiche Gefühl, das ich auf Demonstrationen, auf Proben, auf Drehs, während politischen oder Kunst-Aktionen erleben sollte: diese an Rausch grenzende Freude, gemeinsam etwas zu machen aus all unserem Wissensballast, plötzlich einen tätigen Ort zu haben in dieser unüberblickbaren Welt. „Es macht mehr Vergnügen, einen Turm zu sprengen, als ihn zu errichten“, hat Hans Magnus Enzensberger ganz richtig geschrieben. Aber noch schöner ist es, aus dem Nichts heraus einen Turm zu errichten, zusammen mit anderen Menschen, und zwar nicht wegen des Turms selbst, sondern weil im Errichten dieses Turms gewissermaßen die eigene Tatenlosigkeit zerstört wird, unser Wissen plötzlich fruchtbar wird, unsere Hände und Stimmen plötzlich mit traumwandlerischer Sicherheit verstehen, was zu tun und was zu sagen ist.

Denn es zählt nicht, was wir wissen, was wir gern tun würden oder wie wir selbst uns einschätzen. Im Grund ist Wissen nur eine Voraussetzung für das Handeln, für Protest, oder anders ausgedrückt: Wissen haben wir sowieso immer genug. Es zählt nur, was wir damit tun. Insofern lautet Lektion sechs: Fangen wir einfach an – alles andere kommt dann schon.

### **Siebtens: Es ist von Belang**

Keine Angst, das ist ein sehr kurzer und zudem der letzte Punkt. Wie Ihnen bekannt ist, bin ich Theatermacher. Das heißt: Meine Arbeit besteht darin, so zu tun, als wäre ein Raum – meistens Bühnen, oft aber auch andere Räume: im Fall des Kongo-Tribunals waren das Gemeindesäle, manchmal spielen wir auch in Parlamenten – als wären also diese Räume die Welt. So zu tun, als wäre das, was den Menschen (meistens sind es Schauspielerinnen und Schauspieler, oft aber auch Laien oder einfach Betroffene, Minenarbeiter, Politiker, Rebellen, Menschen wie Sie und ich, wie etwa im „Kongo Tribunal“) als wäre also das, was diesen gewöhnlichen Menschen auf dieser Fläche, die nicht grösser als ein kleineres Schwimmbad ist, zustößt, von existenzieller Bedeutung – von Menschen zudem, die oft nur so tun als ob, die spielen, dass ihnen etwas zustößt.

Das Theater ist also, so wie ich es verstehe, ein Ort des Tragischen, und zwar in dem Sinne, als es meines Erachtens drauf ankommt, was auf der Bühne geschieht, ja, dass es von fast erlösungsphilosophischem Belang ist, wie ein Fake-Tribunal wie das „Kongo Tribunal“ oder ein Fake-Prozess wie die „Moskauer Prozesse“ ausgehen – als wäre der Mensch ein Ort der Freiheit, umlagert von Kräften, an denen er zerbrechen muss, als wäre all unser Leben nur Spiel und als könnte der Tod uns erst einholen, wenn wir zu spielen aufhören.

Der Zufall will es, dass ich zur gleichen Zeit, als ich mich mit Arendts Forschungen zum Bösen (und dem Widerstand dagegen) beschäftigte, gleichzeitig mit einer Gruppe von Studentinnen und Studenten ein Seminar zur griechischen Tragödie abhielt. Sie wissen schon: die „Bakchen“ von Euripides, das in Theben spielt, wo – nicht unähnlich der heutigen Welt – die Menschen in Streit geraten, in Bürgerkrieg, und am Ende zur Strafe

in Tiere verwandelt werden. Oder die „Orestie“ von Aischylos, die älteste Tragödien-Trilogie, die uns erhalten ist, die den unglaublich schmerzhaften Weg aus archaischer Gewalt in die Zivilisation, das Verzeihen des Unverzeihlichsten, nämlich des Muttermord zum Thema hat. Von Georges Steiner gibt es in seinem Buch „Der Tod der Tragödie“ den schönen Satz, dass wir heute keine Tragödien mehr, sondern nur noch Dramen kennen würden – und dass eben der Unterschied einer Tragödie zu einem Drama, eines Euripides zu einem Ibsen sei, dass bei Ibsen mit ein wenig Hygiene und etwas mehr Frauenrechten alles in Ordnung käme, während es bei Euripides (und vielmehr noch bei Aischylos) eine grundsätzlich tragische Verfasstheit des Menschen gebe, ein Umlagertsein von dunklen Kräften, dem der Held am Ende zum Opfer fällt. Dass es Entscheidungen gibt, die, trifft man sie falsch (oder noch schlimmer: gar nicht), Konsequenzen von so weittragender Bedeutung haben, dass wir und die folgenden Generationen tatsächlich verdammt sind.

Ich habe zu Beginn gesagt, die Zeiten, in denen Reden nicht nur Geschwätz waren, seien vorbei. Aber ehrlich gesagt, das glaube ich nicht: Ich glaube, dass es in diesem Augenblick, in dem Tausende im Mittelmeer ertrinken, in dem wir uns auf einen Klimakollaps unbekanntem Ausmaßes zubewegen, in dem wir dabei sind, die grundlegendsten Werte des Abendlands zur Disposition zu stellen – dass es in diesem Moment unserer Geschichte darauf ankommt, was wir sagen und was wir tun. Vielleicht ist dies also die wichtigste Lektion in der Kunst des Widerstands, und es ist eine tragische: Es kommt darauf an, was wir tun. Oder wie Jean-Louis Gilissen einmal, einer der Gründer des Internationalen Strafgerichtshofs von Den Haag und Vorsitzender des „Kongo Tribunals“, wie Herr Gilissen also in seinem Schlussplädoyer der Berliner Sitzungen des „Kongo Tribunals“ sagte – er ist Franzose und liebt das Pathos:

„Die Geschichte wird über uns urteilen, und es wird nicht die Geschichte Hegels sein. Nein, es werden unsere Kinder sein, die uns fragen werden: Wie konntet ihr so leben? Warum habt ihr nichts dagegen unternommen? Und es besteht die Gefahr, dass ihr Urteil sehr hart ausfällt. Ja, es ist möglich, dass sie uns nicht verzeihen können, auch wenn sie es versuchen werden, mit ganzem Herzen.“

Vielen Dank für Ihre Geduld.