



Online-Schriften aus der Marburger
kulturwissenschaftlichen Forschung und
Europäischen Ethnologie, Band 7/2016

Johanna Rolshoven

Kultur, ein Theater der Komplikationen

Unfertige Gedanken zum Selbstmordattentat

Schriftliche Fassung des Festvortrages zum 80. Geburtstag von Martin Scharfe,
Philipps Universität Marburg/L., 22.4.16

Online-Schriften aus der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, Band 7/ 2016,
herausgegeben vom Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft
der Philipps-Universität Marburg und dem Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung
und Europäischen Ethnologie e. V.

Johanna Rolshoven: Kultur, ein Theater der Komplikationen – Unfertige Gedanken zum Selbstmordattentat.
Marburg: Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie e. V.,
2016.

Alle Rechte vorbehalten.

© MakuFEE e. V. – Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, 2016

ISBN 978-3-8185-0527-1



Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung
und Europäischen Ethnologie

Schriftliche Fassung des Festvortrages zum 80. Geburtstag von Martin Scharfe,
Philipps Universität Marburg/L., 22.4.16

Johanna Rolshoven[©]

Kultur, ein Theater der Komplikationen Unfertige Gedanken zum Selbstmordattentat

« *Toute acte anthropologique est un acte politique.* »

Michelangelo Giampaoli, Paris 2013

Auftakt

Martin Scharfe verdanken wir¹ die Herausarbeitung der Tiefen und Untiefen von Kultur-Feldern, erschlossen über analytische Denkfiguren, die aus Volkskunde, Philosophie und Philologie schöpfen, aus Bildwissenschaft und Historischer Volkskulturforschung, aus Psychoanalyse und Kritischer Theorie. Seit vielen Jahrzehnten auf immer wieder überraschende, ungewohnte, und auch verstörende Art schält er an scheinbar unscheinbarem Stoff die kulturwissenschaftlichen Episteme heraus.

Ihm geht es dabei weniger um den befriedigenden Furor des lustvollen Deutens und damit der Pazifizierung des Stoffes, sondern darum, der Welt ihre Unberechenbarkeit und Kontingenz zu belassen. Kultur stellt sich hier als „Theater der Komplikationen“ dar und ähnelt kaum mehr dem als strukturiert, sinnhaft, sogar regelmäßig imaginierten Muster jenes „Kulturgewebes“, von dem Clifford Geertz gesprochen hatte².

Scharfe zwingt uns, den Oberflächen und dem Antlitz der Erscheinungen, aber auch den Denkgewohnheiten und Konventionen zu misstrauen und die Dinge auf den Kopf zu stellen, um schließlich – nach einem Bad in konzisen Wortfindungen – Ambivalenzen zum Ausgangspunkt der Kulturanalyse zu machen. Bei der Lektüre seiner Texte gehen wir durch eine Schule des Denkens, denn diese sind ungewohnt, anstrengend und häufig nicht leicht aufzufinden: schonungslose Blicke auf die Kultur, auf Schrecken, Lust und Schwindel, verpackt in das Nebensächliche, das Dezentrale, und zu allem und mit Vorliebe – unter

© Univ.-Prof. Dr. Johanna Rolshoven, Institut für VK & Kulturanthropologie, Karl-Franzens Universität Graz, 24.7.2016

¹ Das im folgenden Text häufig aufgesuchte „wir“ will nicht den einstigen *pluralis majestatis* der/des Wissenschaftler/s/in wiederbeleben. Eher will es das weiße bürgerliche europäische „Wir“, und damit die geografisch und klassenspezifisch begrenzte Reichweite der hier zusammengestellten Perspektivierungen unterstreichen – weniger aus ‚auto-ethnographischen‘ Gründen denn zum Kenntlichmachen des reformbedürftigen post-volkskundlichen Blicks.

² Vgl. C. Geertz: Dichte Beschreibung 1991 [1985], 9

sympathischer Missachtung aller „Impaktfaktoren“ – in entlegene Publikationsorgane versteckt.

Leben und Denken, und die Wissenschaft, die von ihnen handelt, sind nicht linear, sondern komplex und verschlungen. Mit Martin Scharfe müssen wir nicht zu den *Entrelacs* oder *Rhizomen* gehen, um das zu verstehen, sondern schöpfen aus kulturtheoretischen Fach-Ressourcen, die er geschaffen und erschlossen hat. Ein Beispiel als Auftakt: Vertraut mit dem Drama der Bergerfahrung hat Martin Scharfe in seinen Konfessionen, die denen von Augustinus und Rousseau mit einer neuzeitlichen Schärfe verblüffend ähnlich sind, die Süchtigkeit nach dem Berg historisch nachvollziehbar gemacht. Die allererste Abbildung seines Buches „Bergsucht“³ über den frühen Alpinismus ist ein Trickspiegel, der die Verhältnisse verwischt. Man sieht darauf Horace Bénédict de Saussure’s Mannschaft auf dem Weg zum Gipfel des Montblanc im Jahr 1787. Darüber schwebt der Gasballon von Jacques Charles, mit dem dieser vier Jahre zuvor (im Sommer 1783) erstmals sechzehn Kilometer bemannten Flugs bewältigt hatte. Niemals hätte er den Montblanc überfliegen können. Auch wenn man weiß, dass de Saussure die Entwicklung der Montgolfière aktiv verfolgt hatte, fällt man noch in die Falle des narrativen Lochs der vier Jahre, die das eine Ereignis vor dem anderen liegt. Zu allem Überfluss entstand das Bild mit dieser polemisch erfundenen Situation erst in der zweiten Hälfte des nachfolgenden Jahrhunderts. Aber hier liegt keine Geschichtsfälschung vor, sondern eine „Komplikation“ – wie die sogenannte Komplikation eines Uhrwerkes, die zusätzlich andere Zeiten als die konventionellen Stunden, Minuten und Sekunden anzeigt: das dahinter Liegende, das Unerwartete, das Unbewusste, das Unerwünschte, aber auch das Ersehnte.

In Martin Scharfes Empirischer Kulturwissenschaft sind solche Situationen nicht erfunden. Sie werden vorgefunden – wie die fragliche Abbildung: Sie ist weniger ein Produkt der Erinnerung als ein die Erinnerung verfälschendes Produkt. Fast hundert Jahre nach dem dargestellten Ereignis wurde die Abbildung in Holz geschnitten, und wir sind schnell zur Hand mit dem Urteil, dies sei nicht mehr „authentisch“. Der quellenkritische Geist, den Martin Scharfe vermittelt, urteilt aber nicht über den Inhalt der Quelle, sondern erkundet ihr Zustandekommen, ermittelt die Verschlingungen der stets verqueren Denkpfade, von denen wir immer hoffen, dass sie sich irgendwo in Zeit und Raum, wie Kleist schrieb: „nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfinden“⁴; und die sich dann als gestreckt und überschaubar erweisen würden. Auf die Gnade der Überschaubarkeit hat er nie gewartet und sie auch niemandem gewährt.

Ich möchte im Folgenden das Thema, das sich bei der erneuten Auseinandersetzung mit Scharfes Schriften in einer von mir nicht erwarteten Weise aufgetan hat, einleitend kurz skizzieren, um sodann den Kulturbegriff aufzusuchen und zur eigentlichen Entwicklung des Themas, das dschihadistische Selbstmordattentat, überzuleiten.

Aus der evozierten Geschichte bewege ich mich in die Gegenwart, vom Gebirge in die Stadt, an ihre zentralen Orte und ihre Sozialwohnungsmonumente. Die Berichterstattung über die Attentate in Paris und Brüssel 2015 und 2016

3 M. Scharfe: *Bergsucht* 2007, 25

4 H. v. Kleist: *Marionettentheater* 1810

macht uns mit den Namen von Quartieren und Straßenzügen vertraut, deren Bekanntschaft wir sonst nicht ohne weiteres gemacht haben wollten. Die Stadtethnologin der ersten Stunde, Colette Pétonnet⁵, kannte diese Gegenden schon, als es noch mehr oder weniger tabu war, sich mit ihnen ethnografisch zu befassen. Sie hat immer eine klare Sprache gefunden, wenn es darum ging, die angetroffenen Verhältnisse zu beschreiben. Zum Beispiel die Situation in Frankreich Ende der 1950er Jahre:

„Selbstverständlich war die Isolation der Bewohner in der *banlieue* das Übliche, und aus diesen Lebensbedingungen ergab sich eine gewisse Verzweiflung, auf die ich aufgrund meiner Erfahrungen mit der einfachen Bevölkerung aus den (ärmeren) Vierteln nicht vorbereitet war.“⁶

Seither kennen wir – hier viele, in Frankreich wohl alle – die Namen der Quartiere, die Pétonnet zuvor über mehrere Jahrzehnte erforscht hatte, beispielsweise Gennevilliers bei Paris, das sogenannte Problemviertel Le Luth, aber auch die benachbarte, bürgerlich wirkende Rue Basly. Dort hatten die Brüder Kouachi, Chérif und Saïd, die nach den Ereignissen des 7. Januar 2015 auf der Flucht erschossen wurden, gewohnt. Sie befanden sich wohnbiografisch auf dem Weg von der Pariser Vorstadt an die Rue Nicolas-Appert, in das Zentrum der vielleicht charismatischsten modernen europäischen Stadt. Die Namen dieser Straßen sind heute und auf immer mit dem der radikal von ihrer säkularen Meinungsfreiheit Gebrauch machenden Zeitschrift *Charlie Hebdo* verbunden. Die „*banlieue*“, von der Volkskunde fast gänzlich unerforscht, erweist sich in dieser Geschichte weniger als Stadtteil denn als sozial zugewiesene Position in der Gesellschaft.

Colette Pétonnet formulierte zu Beginn der 1990er Jahre in ihrer Hommage an den langjährigen Kollegen, den jüdischen Religionsethnologen und gemeinsam mit ihr Pionier der Stadtethnographie Jacques Gutwirth:

„Übertriebene Frömmigkeit kann jederzeit in einen Sektarismus und in die Intoleranz hineinführen und die Menschen bis zum Wahnsinn verletzlich und den Weg zu Kriegen frei machen. Alle Fanatismen, Integrismen, Extremismen und andere Arten von blindem Eifer, die zweifellos alte Ängste wecken, lassen mich mein Interesse für das menschliche Denken vom Religiösen fernhalten.“⁷

Dass sie nicht anders könne, schreibt die Stadtanthropologin und würde, wenn sie es noch erlebt hätte, den Überfall auf den koscheren Supermarkt (*Hyper Cacher*) an der *Porte de Vincennes* im Januar 2015 zu ihren Albträumen gerechnet haben. In einem Satz geht ihre ganze furchtbare Hellsichtigkeit um: „Und da ein muslimischer Vater, der aus Scham über seine gottlosen Kinder gänzlich verstummt ist.“⁸

Hier geht es nicht mehr nur um *Glaube und Zweifel in der Volkskultur*⁹, sondern auch um *Scham und Wut in der Stadtkultur der postkolonialen Gesellschaft*, ein Werk, das wir erst noch schreiben müssen. Die Kulturanalyse

5 sowie auch Monique Selim: *Rapports sociaux* 1979

6 C. Pétonnet: *Libres pensées* 1993, 17; eigene Übersetzung

7 C. Pétonnet: *Libres pensées* 1993, 19

8 Ebd. 17

9 M. Scharfe: *Über Religion* 2004

fragt nicht nach Frömmigkeit, sondern nach Radikalisierung, auch sie als Form der „Wiederbelebung kultureller Altertümer“¹⁰. Aber sie stellt gleichzeitig das Wort „radikal“ in Frage, da es die Speerspitze eines Kriegsrechtes als Normalzustand sein könnte¹¹. An die Stelle des Jenseits treten in irritierender Weise 72 Jungfrauen, und die Schriftgelehrten exorzieren das Bild sogleich als unkoranisch und überantworten es damit der Satire. Der Weg nach Syrien ersetzt die Wallfahrt und der Tod wirkt eher wie ein Zwischenfall, zumal in den westlichen Medien (aus guten Gründen) keine Leichen gezeigt werden, es sei denn von ertrunkenen Flüchtlingskindern.

Solche Verwicklungen und Komplikationen kennzeichnen eine offene Gesellschaft, wie sie Karl Popper 1945 als demokratische Gesellschaft vorgezeichnet hatte; sie porträtieren eine Welt, die sich in die späte Moderne hinein zunehmend mobilisiert und globalisiert hat, aber weniger aus den erhofften politischen und sozialen, als vielmehr aus wirtschaftlichen Gründen. Mit *dieser* Welt müssen wir umgehen, wenn wir den Kulturbegriff in unserer Methode, in der Theorie und auch im Namen unserer Institute tragen.

1946, zeitgleich mit Poppers offener Gesellschaft, schreibt Richard Weiss unter dem Eindruck der Faschismuserfahrung des großen Nachbarlandes seiner Schweiz, dass jede Generation von Volkskundlern die Fragen des Faches und seiner Gegenstände immer wieder aufs Neue bestimmen müsse. Mit Martin Scharfes Worten: „Jede Zeit hat andere Ohren“, immer einen „neuen Mund“¹². Oder auch mit Elisabeth Katschnig-Fasch, die die Frage „In welcher Gesellschaft leben wir?“ in den letzten Jahren ihres tätigen Lebens von Mal zu Mal eindringlicher gestellt hat¹³. Diese Frage ist *Wegweisung*: die Aufforderung zum Bestimmen des sich immer neu darstellendes Stoffes der Kultur, aus dem wir selber als gesellschaftliche Akteure schöpfen, den wir hervorbringen und bearbeiten. Aus ihr leiten sich jene brennenden Fragen der Gegenwart ab, auf die wir uns als Erkenntnisinteresse unseres Faches im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts geeinigt hatten. Für heute sind sie leicht aufzuzählen: die sozialen und Umwelt-Folgen der von Verantwortung freien Übertreibung von Wachstums- und Konsumgesellschaft, deren Logik zu Kriegsgewalt und Flucht führt, massenhaftem Töten und Sterben; das weltweit zunehmende Auseinanderklaffen von Einkommens- und Reichtumsschere, desolante Lebensverhältnisse in den Peripherien der Gesellschaft – und einiges andere mehr. Die Gesellschaft kommt auf das Fach zu und fordert es auf, Stoff und Werkzeuge (ob alt oder neu) immer wieder neu zu sortieren, zu feilen, dabei manches auszusortieren, Vergessenes hervorzuholen und Neues zu zuschneiden.

Das Missverständnis des Kulturbegriffs

Neu zuschneiden: zum Beispiel den Kulturbegriff! Als aufmerksamen DiskursbeobachterInnen fällt uns auf, dass das Argument der Kultur nahezu alle der eben genannten Situationen und Ereignisse durchzieht und dabei Ambivalenzen und

10 G. Sautermeister: Werther 1985, 440

11 Nachtrag: Der politische und mediale Missbrauch des Begriffes „Radikalisierung“ wird nach dem LKW-Anschlag in Nizza vom 14. Juli 2016 manifest!

12 M. Scharfe: Signaturen 2011, 9

13 Vgl. E. Katschnig-Fasch: In welcher Gesellschaft 2006

Widersprüche provoziert, an denen man, Scharfe im Gepäck, kulturalistisch ansetzen kann.

Der Kulturbegriff ist und war widersprüchlich. Er ist historisch aufgeladen mit Bedeutungshöfen und Konnotationsfeldern und auf einer interdisziplinären Wanderschaft von Einsatzgebiet zu Einsatzgebiet unterwegs, immer wieder anders definiert, multipliziert, verdichtet, verkompliziert. Er ist interdisziplinärer und demokratischer geworden, darüber aber auch anstrengender, weswegen man sogar in den Kulturwissenschaften immer weniger auf ihn rekurriert. Nach wie vor ist Kultur ein vor allem positiv besetzter Begriff: Er schmückt inzwischen nicht nur eine Fülle vermeintlich erneuerter geisteswissenschaftlicher Disziplinen und Fakultäten, sondern auch das Alltagsleben, die politische Repräsentation und den Warenmarkt. Diese Kultur-Konjunktur hat gesellschaftliche Gründe. Ihre Aura übertönt die Schwierigkeit der Vielstimmigkeit des Begriffes – oder vielleicht ist gerade diese als „definitorische Offenheit“, wie Heidemarie Uhl schreibt, sein Erfolgsrezept¹⁴.

Das alles mag weder als neu noch als weiterführend erscheinen, aber es betrifft das hier gemeinte Fach als „Empirische Kulturwissenschaft“ oder „Kultur-anthropologie“ *namentlich*; es betrifft es als „Kulturalanalyse“ oder „Kulturfor-schung“ *methodologisch*; und weil sein Gegenstand Lebenswelten sind, der gesellschaftliche Alltag der Gegenwart und die historische Volkskultur, auch *theoretisch*.

Von Innsbruck ging unlängst eine neue wichtige Kulturdebatte aus. Ingo Schneider und Martin Sexl postulieren ein „Unbehagen am Kulturbegriff“¹⁵, das sie theoretisch mit dem Kern des Zeitgeschehens verknüpfen. Auch meine Arg-umentation bewegt sich in diesem Fahrwasser und damit in einer Wissenschaft, die, wie Martin Scharfe sagt, „weder dem Glanz der Idealisierung“ erliegt noch „vor dem Abtrünnigen“ erschrickt.¹⁶

Während im Namen von ›Kultur‹ getötet wird, klammern die westwissen-schaftlichen Kulturbegriffe Krieg, Massenmord und das prekäre Leben der Anderen aus. Heterogenität und Diversität, soziale Bewegungen und Armut, Leid oder Flucht – auch sie „Menschenwerk“¹⁷ – werden konzeptuell ebenso unter-schlagen wie die grundsätzliche Erkenntnis, dass jede kulturelle Errungenschaft, so der Literaturwissenschaftler und Kulturkritiker Terry Eagleton, auf Ausbeu-tung beruht¹⁸; dass jeder Rassismus und Antisemitismus, so die Sozialpädagogin Iman Attia, sich auf eine Gemengelage von biologistischen und kulturalistischen Stigmatisierungen stützt.¹⁹

Das Unbehagen an der Nobilitierung des Kulturbegriffs ist nicht neu. In nahezu allen seinen Arbeiten lässt Martin Scharfe es uns spüren. „Krieg, Gewalt, Roheit“, schreibt er in seinem großen Kulturbuch, „das Tierische, das Chaos empfinden wir als den Gegensatz zur Kultur, Kultur dagegen wäre der saubere Rahmen“²⁰. Im öffentlichen Diskurs haben sich inzwischen gegensätzliche

14 H. Uhl: ‚Kultur‘ und/oder Gesellschaft? 2003, 245

15 I. Schneider, M. Sexl (Hg.): Unbehagen 2015

16 M. Scharfe: Menschenwerk 2002, 5

17 Ebd.

18 T. Eagleton: Wider die Kultur 2015, 66

19 I. Attia: Religion und die Kultur der Anderen 2015, 181f.

20 M. Scharfe: Menschenwerk 2002, 4

Bedeutungsinhalte zu einer populär bis populistisch gehandhabten Gemengelage verwickelt, in der Kultur sowohl als hehre Errungenschaft als auch als denunziatorische Etikette vorkommt. Wir treffen sie sowohl im Singular der „Kultur“ als auch im Plural der „Kulturen“, eingebunden in problematische Auslegungszusammenhänge. Die theoretische Erweiterung des bildungsbürgerlichen hegemonialen Kulturbegriffs hat sich Hand in Hand mit der Demokratisierung der Deutungshoheiten vollzogen. Der Kulturwissenschaftler John Storey meint, der erweiterte Kulturbegriff vermöge die Geister nicht mehr zu bändigen, die er einst rief.²¹ Nicht nur die nationalstaatlichen Argumentationsweisen mit Kultur und „Leitkultur“, sondern auch die Alltagsauslegungen im harmlosen Lob des Eigenen stehen unter Verdacht, die Denunzierung des *Anderen* im Namen der Kultur zu pflegen. Mit der Kulturalisierung der Gesellschaft „wird Politik gemacht“²²; „Macht, Vernunft und Recht“ hüllen sich „in die verführerischen Gewänder der Kultur, wenn sie nicht als zu abstrakt und einschüchternd erscheinen wollen.“²³

Wir haben es hier nicht mit ideologischen Nebeneffekten zu tun, sondern mit einem Problem, das dem Begriff zutiefst eigen ist. Der zeitgenössischen Politisierung und Kommerzialisierung von Kultur liegen essentialistische Festschreibungen zugrunde: von eigen und fremd, von weiblich und männlich, von weiß und schwarz. Diese machen den Kultur- ebenso wie den Ethnosbegriff für den wissenschaftlichen Zusammenhang suspekt. Ein verwässerter Kulturbegriff, der alles umfasst, sagt Wolfgang Fritz Haug, taue kaum mehr als wissenschaftliche Kategorie, sondern allenfalls als „Wasserstandsmeldung zum Geist der Zeit“.²⁴

Wir sollten also, Martin Scharfe folgend, das kritische Moment des Kulturbegriffs auffrischen und mit Kulturforschung grundsätzlich an Antagonismen und Differenzen ansetzen, an Paradoxien und Widersprüchlichkeiten. Kultur vom Standpunkt der Differenz her zu begreifen, lässt sich mit einer namhaften Genealogie begründen, die von Raymond Williams über Stuart Hall, Ina-Maria Greverus und Gottfried Korff zu Rolf Lindner reicht. Kultur nicht mehr als Stoff betrachtet, sondern als „analytische Perspektivierung“²⁵ von Gesellschaft, wie Sabine Eggmann sie entwickelt, instrumentalisiert den Begriff zur Brille und Situierungspraxis und damit zu einem heuristischen Instrument.

Lässt sich dieser Vorspur zufolge unsere Frage nach dem „Theater der Komplikationen“, das das Wesen der Kultur ausmacht, sozusagen verfahrenstechnisch: mit der Methode der Kulturanalyse beantworten?²⁶ Ich greife die eingangs evozierten Beispiele politischer Attentate auf und versuche im Folgenden eine Annäherung an diesen Brennpunkt der Gegenwart. Die bisher genannten WissenschaftlerInnen sitzen *mir* auf der Schulter, um das Bernard von Chartres zugeschriebene und durch Robert Merton bekannt gewordene²⁷ Bild

21 Mündliche Äußerung von John Storey auf der Tagung „Unbehagen an der Kultur“, Universität Innsbruck 22.-25.9.2014. Publierte Fassung des Vortrags „Kultur in den britischen Cultural Studies“. In: I. Schneider, M. Sexl: Unbehagen 2015, 67-84

22 I. Attia: Religion und die Kultur der Anderen, 183

23 T. Eagleton: Wider die Kultur 2015, 62

24 Mündliche Äußerung von W. F. Haug auf der Tagung „Unbehagen an der Kultur“, Universität Innsbruck 22.-25.9.2014. Publierte Fassung des Vortrags „Was ist kulturell an der Kultur“. In: I. Schneider, M. Sexl: Unbehagen 2015, 39-59

25 S. Eggmann: Forschen mit Kultur 2014, 281

26 Vgl. R. Lindner: Kulturanalyse 2003

27 Vgl. R. Merton et al.: Shoulders of Giants 1993 (1965)

abzuwandeln. Wir spielen einander nicht als Geistesriesen und -zwerge aus: *Sie* stehen auf unseren Schultern, üben Druck aus, aber sie soufflieren auch in unser Ohr. Bei mir immer wieder Hannah Arendt mit ihrem eindrücklich betonten Satz in dem berühmten Interview mit Günter Gaus (1964): „Ich muss verstehen!“²⁸ Es geht (im folgenden) um das Selbstmordattentat.

Das Selbstmordattentat

Ich nehme das Selbstmordattentat als Beispiel, um die Umriss einer kritischen Kulturanalyse im Rahmen einer Empirischen Kulturwissenschaft mit Wurzeln in der einstigen „Volkskunde“ zu skizzieren. Das Beispiel fügt sich, unter dem Eindruck des aktuellen und zukünftigen Geschehens, in den noch fragmentarischen Entwurf einer *Kulturanalyse des Dschihad*.

Das sogenannte Selbstmordattentat ist ein Skandal, ein grausames öffentliches Spektakel. Aber es erfüllt alle Voraussetzungen zu männlichem Heldentum. Seit den 1990er Jahren erreichen den Westen an zentralen städtischen Orten Bomben- und andere Anschläge und Massaker mit automatischen Waffen an Zivilisten. Es handelt sich um politische Akte, um Formen paramilitärischer Gewalt, die die gesellschaftliche Erinnerung an Anschläge und Attentate in der letzten Jahrhunderthälfte, überhaupt an Gewalt in der Kultur zurückdrängen. Der zur Zeit der Französischen Revolution geprägte Begriff des (gegen die herrschende Gewalt gerichteten) Terrorismus²⁹ wurde unter anderem von der deutschen Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg für die Résistance, die Partisanen, den Widerstand überhaupt, mit Bedeutung aufgeladen und verlangt heute nach Behutsamkeit im Gebrauch.

Die aktuellen Ereignisse finden planvoll auf effizient geschaffene maximale Aufmerksamkeit hin statt. In der Folge findet ihre diskursive Verdrängung an den Rand der Kulturauffassungen statt, der zugleich ein Rand des Ermessens zu sein scheint. Die Vorkommnisse – jüngst in Paris, Brüssel, Istanbul, Nizza, Lahore, Kabul, Orlando, aber auch in anderen Regionen der Welt, die das westliche mediale Bewusstsein verdrängt, – verstören mit ihrer alle Routinen brechenden Faktizität, mit ihrem durch die mediale Bilderlosigkeit die Vorstellungskraft aufladende und kollektive Verdrängung provozierenden Horror. All dies rinnt in diffuse Alltagsängste, die für nicht einlösbare politische Kontroll- und Sicherheitsversprechen empfänglich machen und das Quecksilber der west-östlichen und nord-südlichen Fremdenfeindlichkeiten in die Höhe treiben. Michel Foucault hat 1977 in einem Interview gesagt: „Der Terrorismus erschreckt die Regierung und erregt ihren keineswegs gespielten Zorn vor allem deshalb, weil er sie gerade auf der Ebene attackiert, auf der sie den Anspruch erhebt, den Menschen garantieren zu können, dass ihnen nichts passiert.“³⁰

In der Berichterstattung von Fernsehen und Tageszeitungen, mit Sonder-sendungen und Beilagen, Runden von vertrauenswürdigen und selbsternannten Experten findet nach dem Politikwissenschaftler Sebastian Hunholz eine „Kultu-

28 Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus. TV-Aufzeichnung 1964. <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw> (20.6.2016)

29 Vgl. D. Freudenberg: *Theorie des Irregulären* 2008, 212; P. Waldmann: *Terrorismus* 1998

30 M. Foucault: *Sicherheit* 2010 [1977], 349

ralisierung des Terrors“³¹ statt, die die sozialen Gründe für einen politischen Akt dem Bereich der Kultur, insbesondere der Religion zuweisen. Zur Debatte steht der Islam in einem Minenfeld von Missverständnissen, das die grundsätzliche Barbarei des Tötens oder des Krieges monokausal grausamen Sonder-Tötungsarten zuschreibt, die im Gefolge eines radikalen Religionskrieges im Internet verbreitet werden. Diese Mediatisierung brutaler Gewaltakte erreicht die Mehrheit der westlichen Gesellschaft dort, wo sie sich hauptsächlich aufhält: vor ihren Bildschirmen.

Die tiefe Verankerung des Tötens in der Kultur macht die Kehrseite von Kultur sichtbar, die Martin Scharfe immer wieder akribisch am Stoff herausgeschält hat: das Verdrängte, das Böse, den Schrecken und das Entsetzen, das Vernichten, die Sabotage als „Kulturgebärde“, eben „Kultur als Gewalt“, aber auch ihr Kippbild: Selbstzerstörung als Kultur³² – Figuren, an denen wir nicht vorbeikommen.

Die Analyse des aktuellen Geschehens verlangt die Leistung des Differenzierens auf mehreren Ebenen, von denen hier nur wenige angedeutet werden können. Einen ersten Zugang verschafft die rationale Analyse kriegs- und terrorismuswissenschaftlicher Erkenntnisse. Zum zweiten ermöglicht die historische, mentalitätsgeschichtliche Situierung der Akteure, ihrer Akte und Reaktionen, Einsichten, die Tabuisierungen aufbrechen und die tiefe Abwehr der Auseinandersetzung mit Tat und Täter kenntlich machen, von der Elisabeth Katschnig-Fasch zu Beginn der 1990er Jahre in Bezug auf die Jugoslawienkriege gesprochen hatte³³. Zum dritten lässt sich eine Kulturanthropologie des Tötens und des männlichen Heldentums heranziehen; aber auch Zugänge aus der Stadtanthropologie, der Jugendforschung oder der Religionsethnologie sind denkbar sowie weitere Kompetenzbereiche des Faches als theoretische und thematische Einbettungszusammenhänge, die ich hier vernachlässigen muss.

Krieg des Augenblicks

Das „Selbstmordattentat“ wird kriegswissenschaftlich als effiziente „Kleinwaffe“³⁴ und zentrales Element des Guerillakrieges definiert. Es stellt „alle Regeln des Krieges und der Macht auf den Kopf“³⁵. Diesen Krieg des Augenblicks charakterisiert dank ungleicher Gegner eine sog. *asymmetrische* Kriegsführung. Deren ProtagonistInnen würden wir, stünden wir auf der Seite der Attentäter, vermutlich eine ähnliche Bewunderung zollen, wie einst aus der Ferne den Internationalen Brigaden, den Titopartisanen, dem südfranzösischen Maquis, oder allgemein der Résistance, Che Guevara und vielen anderen Guerilleros aus lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen. Sie nahmen „kampfesmutig“ den Tod in Kauf, um dem Feind zu trotzen, töteten dabei aber selbst auch massenhaft, was wir vielleicht als Nebenwiderspruch hingonnen hätten.

Auch bewaffnete Frauen gab und gibt es in ihren Reihen³⁶. Sie eignen sich kulturtechnisch weniger zur Heroisierung; häufiger als ihre männlichen Mitstreiter fallen sie durch die Maschen der Wikipediaeinträge, der Geschichts-

31 S. Hunholz: *Kulturalisierung des Terrors* 2010, 69

32 Vgl. M. Scharfe: *Wie die Lemminge* 1993, 122

33 E. Katschnig-Fasch: *Gewalt des Helden* 1993, 98

34 S. Hunholz: *Kulturalisierung des Terrors* 2010, 69

35 D. Freudenberg: *Theorie des Irregulären* 2008, 223

36 Vgl. J. Rolshoven: *Revolver meiner Großmutter* 1993

bücher und des kollektiven Gedächtnisses, weil nicht sein kann, was nicht sein darf: Frauen und Töten? Ann Jones oder auch Klaus Theweleit etwa haben die gewichtigen politischen, sozialen und psychoanalytischen Gründe dieser kulturellen Paradoxie schon vor langer Zeit sehr grundlegend und schwer widerlegbar herausgearbeitet³⁷. Aber natürlich gibt es sie unbestreitbar und tatsächlich, berühmte wenig bekannte Heldinnen (was kein Widerspruch ist) wie etwa die in Graz aufgewachsene Anarchistin, Interbrigadistin und Tito-Partisanin, später dann berühmte Psychoanalytikerin der Morgenthalergruppe Goldy (Elisabeth Charlotte) Parin-Matthèy, oder die kurdische Peschmergakämpferin Margareth George Shello, oder die italienische Rotbrigadistin Margherita Cagol, beide Märtyrerinnen ihrer Bewegung.

Das Selbstmordattentat blickt, in Orient wie Okzident, auf eine lange – auch christliche – Krieger- und Widerstandsgeschichte zurück, und seine moralische Wertung erweist sich rückblickend als dem Zeitgeist, der Diskursmacht und Reichweite der jeweiligen politischen Lager tributpflichtig. Wäre, um ein Beispiel zu nennen, eines der nicht wenigen, akribisch vorbereiteten (Selbstmord)Attentate auf Adolf Hitler³⁸ *geglückt* statt *verfehlt*³⁹, würde Deutschland auf eine andere Nachkriegsgeschichte zurückblicken, hätte man in seinen Städten andere Helden auf die Sockel gestellt und lebte vielleicht in der Nachfolge einer durch den Kreisauer Kreis entworfenen, sozialistisch durchdachten Gesellschaftsordnung mit einer verfassungsrechtlich garantierten Gleichheit aller Religionen⁴⁰. Vielleicht wäre dann ein „Volkskundler“, der als „europäischer Planetarier“⁴¹ bezeichnete Adolf Reichwein, zum ersten Nachkriegs-Kultusminister gewählt worden, so wie nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ 1989 unser Kollege Bertalan Andrásfalvy dieses Amt in der ersten postsozialistischen ungarischen Regierung besetzte.

Aber spekulieren wir nicht über eine nicht stattgefundene Zukunft als Geschichte. Betrachtet man den Menschen im Sinn des Cyborg-Paradigmas als kriegerische, mit Technologien ausgestattete Mordwaffe – Hunholz spricht vom „Waffencharakter des Freitods“⁴² – dann lässt sich die übliche Scheidung in die eigene zivilisierte und die andere barbarische Kultur nicht aufrecht erhalten. Ein erweiterter Begriff der selbstmörderischen Tötungstäterschaft bezeichnete dann nicht mehr nur explizit japanische Kamikazeflieger oder deutsche Wehrmachts-Jagdbomber, sondern auch jeden einfachen Soldaten als „Kanonenfutter“, der sein Leben bewusst für einen Auftrag riskiert, ja riskieren muss, sei es nun für den Führer, Gott und Vaterland oder 72 Jungfrauen. An ideologisch gebilligten

37 Vgl. A. Jones: *Frauen, die töten* 1986; K. Theweleit: *Männerphantasien* 1985 [1977/78]

38 Vgl. P. Hoffmann: *Widerstand* 1979

39 Vgl. hierzu Martin Scharfes kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit den von Sigmund Freud psychoanalytisch formulierten Fehlleistungen in der Kultur als „kritische Formen“. Vgl. u.a. M. Scharfe: *Bagatellen* 2011 [1985], 41

40 Vgl. H. Mommsen: *Neuordnung Deutschlands* 1994; U. Karpen (Hg.): *Europas Zukunft* 2005

41 Vgl. A. Reichwein: *Museumspädagogische Schriften* 1978, 14. Der am Berliner Volkskundemuseum wirkende Adolf Reichwein war Mitglied der Kreisauer Kreises und wurde wie die meisten seiner Gefährten aus der Widerstandsgruppe 20. Juli von Roland Freisler am Berliner Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und am 20.10.1944 hingerichtet.

42 S. Hunholz: *Kulturalisierung des Terrors* 2010, 74

Anreizsystemen ist in dieser Hinsicht auch die Geschichte des Christentums reich.

Die Terrorismusforschung erkennt, dass Selbstmordattentate lediglich drei Prozent der Kriegsschauplätze der Gegenwart ausmachen. Ihre Bedeutung gewinnen sie durch ihre Unberechenbarkeit und hohe Effizienz.⁴³ Die meisten dieser Attentate finden fernab von Europa und ohne religiösen Hintergrund statt (z.B. u.a. Fatah, PKK), die Opfer der Anschläge hingegen sind mehrheitlich muslimischen Glaubens.

Anschläge im Kontext des *Jihad* als „Gotteskrieg“ mit höchst weltlich-politischen Zielen erfolgen vor allem im Rahmen der strategischen Kriegsführung des *Da'esh* mit der Absicht der Instaurierung eines 2014 ausgerufenen transnationalen Kalifates, das von Nordafrika bis Zentralasien reichen soll. Es handelt sich um eine dezentral agierende „vielarmige“ Kriegsführung von etwa 30'000 Kämpfern, die mit den Mitteln des klassischen Krieges, aber auch mit Selbstmordattentaten und anderen Anschlagformen außerhalb des „Kriegsvölkerrechtes“⁴⁴ der Vereinten Nationen – man ist versucht zu sagen: postmodern – agieren. Das Archaische ihres ideologischen Anliegens⁴⁵ wirkt paradox angesichts des hohen Standards ihres strategischen, waffen- und kommunikationstechnologischen Wissens, das die Kriegs- und Eroberungsstrategie stützt.

Die Effizienz der Anschlagsmethode lässt sich in den Zahlen rationalisieren, die Sebastian Hunholz 2010 ermittelt hat. Demzufolge entspräche der vergleichsweise hohe Schaden, den ein solcher Akt anrichtet – ein Selbstmordattentäter kann bis zu 300 Opfer mitreißen – in etwa den Opferzahlen, die *Da'esh* selbst durch die asymmetrisch stärkeren Militärmächte erleidet. Die tödlichen Effekte dieser Attentatsform sind somit ein strategisches Mittel, die gegebene „höhere Schädigungsmacht des stärkeren Feindes“ auszugleichen⁴⁶.

Die Rationalisierung der „Anschlagseffizienz“ wirkt plausibel, berührt aber Sinn und Sinnlosigkeit des Selbstmordattentates nur an der Oberfläche. Sie ist als Begründung nicht hinreichend. Die Anschlagziele in Europa lassen sich nicht territorial begründen; sie sind nicht von Landgewinn motiviert wie diejenigen im Mittleren Osten. Zum einen sind sie symbolisch, ein Widerstandsakt in „der Freiheit zum eigenen Tod“⁴⁷, die den Märtyrer kennzeichnet und seine für die Bewegung hochfunktionale Heroisierung; zum anderen sind sie politisch, da sie die Demütigung des übermächtigen Gegners bezwecken.⁴⁸

43 Ebd. 72; B. Sausal: *Gare au terrorisme* 2016, 9

44 Vgl. S.T.: *Maître de la terreur* 2015, 15. Zu « Kriegsvölkerrecht » vgl. Art. 2 der Charta der Vereinten Nationen

45 Zitat aus der fundamentalistischen Islamisierungsbewegung der Muslimbrüderschaft: *Islam ist „Dogma und Kultus, Vaterland ebenso wie Nationalität, Religion und Staat, Spiritualität und Handlung, Koran und Schwert“* (Hasan Al-Bannā, Übers. aus dem frz. JR). 1938 glorifizierte al-Bannā in dem Traktat *Die Todesindustrie* den Tod des individuellen Gläubigen aus religiösen Beweggründen als Mittel zur Durchsetzung politischer Forderungen. Vgl. N. Mouhine: *Genèse du Djihadisme* 2015, 14

46 S. Hunholz: *Kulturalisierung des Terrors* 2010, 72, formuliert in Anlehnung an Herfried Münkler 2006.

47 Ebd. 74

48 Ebd. 75

Akteure und Aktanten

Die Protagonisten von Anschlägen in europäischen Städten lassen sich, soweit sie posthum erkennbar werden, biographisch und sozial in einem gesellschaftlichen Handlungszusammenhang verorten. Sie lebten in einem Netzwerk aus Familien, Freunden, WeggefährtInnen und institutionellen AkteurInnen. Ein näherer Blick darauf offenbart, wie hier, mit Rolf Lindner gesprochen, „soziale, kulturelle und biographische Komponenten auf eine zeitspezifische Weise zusammen treffen“ und kulturelle Konstellationen sichtbar werden lassen⁴⁹.

Die Hauptakteure der Anschläge 2015 und 2016 in Frankreich und in Belgien waren französische Staatsbürger: die Brüder Kouachi und Abdeslam, Omar Ismaïl Mostefai, Mehdi Nemmouche, Amedy Coulibaly oder Mohamed Lahouaiej Bouhlel – um nur einige der als Haupttäter Identifizierten zu nennen. Sie alle sind in Frankreich geboren, ihre Eltern und Großeltern waren in französisch-kolonialen Zusammenhängen beheimatet und sozialisiert. Fast alle sind französisch-algerischer, -tunesischer oder -marokkanischer Familienherkunft, ihre Familien in das vielversprechende Mutterland Frankreich emigriert oder geflohen – in das Frankreich, das bis heute in ehemaligen Kolonien, in einer noch immer wirksamen ideologischen Verschmelzung von Hauptstadt und Nation, nicht als „Frankreich“, sondern als „Metropole“ bezeichnet wird. Die verdrängten Gräueltaten der bis in die 1970er Jahre und länger reichenden Dekolonisierungskämpfe im nordafrikanischen Maghreb (Marokko, Tunesien bis 1956, Algerien bis 1962, Libanon bis 1943), aber auch in Syrien (frz. Protektorat 1920-1946) und Libyen (frz. Protektorat 1943-1949), werden in Frankreich eben erst aufgearbeitet. Allzu lange war es verboten, die Kollateralschäden und Nachtseiten der Kolonialpolitik der *Grande Nation* zur Kenntnis zu nehmen. Nicht nur die zentralistische Archivsperre verordnete dies, sondern auch ein gleichsam nationales Schweigegebot für Opfer und Täter, die „Maskierung“⁵⁰ und „Kaschierung“⁵¹ vieler an Folter, Massenmord, Vergewaltigung beteiligter, in manchen Fällen vor kurzem erst pensionierter Militärs und Politiker⁵². Die Schuld an dem Pariser Massaker von 1961⁵³, am Tod Hunderter Algerienfranzosen, nahm der Pariser Bürgermeister Bertrand Delanoë erst 2001 mit einem damals noch umstrittenen offiziellen Gedenkakt auf die Schultern seiner Nation⁵⁴; der erste französische Staatspräsident, der sich im Namen Frankreichs offiziell zu diesem Ereignis bekannte, war 2012 François Hollande.

Die von den Umwälzungen der Dekolonisierung betroffenen, nach Frankreich geflohenen arabischen Familien wurden von Armut und Wohnungsnot zunächst in die verrufenen Blechcontainer der Bidonvilles gezwungen. Später, in den 1960er und 1970er Jahren, wurden diese in die sogenannten Banlieues transfor-

49 R. Lindner: Kulturanalyse 2003, 184

50 M. Scharfe: Kultur als Oberfläche 2011, 83

51 M. Scharfe: Es und Es 2011, 95

52 Vgl. mein Interview mit dem französischen Unternehmer, Politiker und Ex-Militär MJL, Juli 2014 in S.

53 Vgl. J.-L. Einaudi: La bataille de Paris 1991

54 Zugang zu den Auswirkungen des Sprechverbots über diese Ereignisse, diese diskursive Abwesenheit, gewähren u.a. der 1983 publizierte Kriminalroman von Didier Daeninckx: *Meurtre pour mémoire* 1983 oder der 2005 veröffentlichte Film «Caché» von Michael Haneke.

miert, den immensen Wohneinheiten an den einstigen Stadträndern. Die Kinder der von Colette Pétonnet beschriebenen Einwanderergeneration waren dem Ruf der laizistischen Nation gefolgt, die ihnen Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit versprochen hatte. Sie haben sich angepasst und ihre Herkunftskultur unauffällig gelebt, während die Kindeskiner ihre Situation zwischen allen Stühlen kulturell und politisch zum Ausdruck bringen⁵⁵. „Obwohl diese jungen Muslime in Frankreich geboren und aufgewachsen sind und das französische Bildungssystem durchlaufen haben, sehen viele ihren Alltag von Rassismus, Arbeitslosigkeit und Chancenungleichheit bestimmt.“⁵⁶

Mit den Lebenswelten der Akteure sollte man sich differenziert befassen, was auch geschieht. Doch Soziologisierung oder ethnologisches Verstehen für sich genommen – wenngleich unerlässliche empirische Grundlagen – greifen hier als Erkenntniswege und Verstehensmodi zu kurz⁵⁷. Auch sie bergen die Gefahr, ein zusätzliches Moment der Entmündigung der Subjekte zu sein. Weiterführend erscheint Martin Scharfes „Symptomatologie der Kultur“, die anleitet, ein solches Selbstmordattentat als Indikator, Symptom und „Gebärde der Zeit“ zu lesen⁵⁸. Welcher Zeit aber und welcher Gesellschaft?

Die Diagnose einer „problematischen Gegenwart“ trifft derzeit auf einen Diskurs, der „unsere“⁵⁹ aufgeklärte Zivilisation durch die fremde Kultur verunehrt sieht, durch ihre – wie die deutsche Presse in den ersten Monaten des Jahres 2016 vielfach deklamierte – „giftige Mischung aus Religion und Kultur“⁶⁰. In seiner Diagnose von Anfang der 1990er Jahre spricht Ulrich Beck von der „Nachtseite der Moderne“, in der sich „Nationalismus, Ethnozentrismus, Fremdenhass und Gewalt“ als Produkt einer unabgeschlossenen „Dialektik zwischen Moderne und Gegenmoderne“⁶¹ entladen. Wir sind also gut beraten, *verdrängte Prägungen und Vorspuren* in Betracht zu ziehen.

Moderne, das zeigen nicht nur die beiden Weltkriege des letzten Jahrhunderts, bedeutet auch „Modernisierung der Barbarei“⁶², einer Barbarei, deren Erleben und Verursachen Generationen übergreifend weiter getragen wird und sich in kulturellen Äußerungen zeigt und auch entlädt. Aleida und Jan Assmann sprechen in Anlehnung an Maurice Halbwachs von etwa drei bis vier Generationen Memorie⁶³ als ‚Halbwertzeit‘ des sozialen Gedächtnisses; mit Scharfes Arbeiten über Religion im Blick müssen wir von weit größeren Spannen ausgehen. Das „Erbe der Kolonial- und Expansionspolitiken seit der Wende zur Neuzeit [...] und einer darin durch die christliche Offenbarungsreligion gestützten kirchlichen Gewalt“ begleitet die europäische Geschichte bis in die Gegenwart.⁶⁴

55 N. Tietze: Laizismus und Islam 2016, 139

56 S. Schmitz, R. Karaca: Geschichte des Islams 2016, 118

57 Vgl. J. Manemann: Dschihad 2015, 31

58 M. Scharfe: Signaturen 2011, 11

59 Vgl. Anm. 1

60 Unter vielen anderen links zu finden in: <http://ef-magazin.de/2016/02/01/8331-religion-und-politik-wenn-der-koran-zum-gesetzbuch-wird-teil-2> (21.06.2016)

61 U. Beck: Erfindung des Politischen 1993, 16

62 Ebd., 6

63 Vgl. J. Assmann: Kollektives Gedächtnis 1988, 11; M. Halbwachs: La mémoire collective 1950 [1925]

64 E. Katschnig-Fasch: Gewalt des Helden 1993, 102

Rolf Lindners Anleitung zur Kulturanalyse folgend müssen wir uns daher mit den „verborgenen Grundgedanken einer Generation“⁶⁵, dem „kulturell Unbewussten einer Epoche“⁶⁶ und der „Gefühlsstruktur“ einer Generation⁶⁷ befassen. Wir sollten diese Aufmerksamkeit nicht nur, wie gewohnt, der Generation der Opfer zollen, die aus vielfältigen historischen und europäisch ethnologischen Studien bekannt sind, sondern auch der der Täter. Solche Zeitzeichen lassen sich in den (vergriffenen) Vorstadt-Ethnographien Colette Pétonnets nachlesen. Sie zeugen von Verlusterfahrung, Erniedrigung⁶⁸, Elend, ebenso wie von Zukunftshoffnungen und Zuversicht⁶⁹. Der zweite Band ihrer Vorstadtforschungen, 1979 unter dem Namen „Wir alle stehen im Nebel“ erschienen, schließt mit einem eindringlichen Schlusskapitel, das sich mit dem Thema der Autodestruktion, der „Selbstbestrafung und Selbstzerstörung“ der maghrebinischen Stadtrandbevölkerung befasst:

« Le désir de mort pour soi qui veille au fond d’eux-mêmes comme en chacun de nous est plus persuasif chez eux, et le combat plus fort que livre au jour le jour une virulente force de vivre. » / „Der Todeswunsch selbst, der in ihnen wie in uns allen schlummert, ist für sie schlüssiger, und darum ist auch der täglich neu zu führende Kampf mit seiner ansteckenden Kraft zum Leben größer.“⁷⁰

Pétonnet beschreibt die soziale Lage dieses Sub-Proletariats in Begriffen der Schuld, Unterklasse zu sein: Ihre Lebensverhältnisse zwingen die Menschen zu Verhaltensweisen, die der Staat sanktioniert, und die die Gesellschaft in sie hinein projiziert und zugleich von ihnen erwartet. Gefangen in dieser Double Bind-Situation erscheinen Todeswunsch, Gewalt gegen sich und andere, Drogenabhängigkeit und Geisteskrankheit als „befreiende Strategeme“⁷¹ für das handelnde Individuum: « on peut entrer en délinquance comme en entre en religion, pour éviter la folie » / „Man kann delinquent werden so wie man einer Religion beitrifft, damit man nicht durchdreht.“⁷²

« Aggressor autrui et soi-même, riposter et se meurtrir ne s’excluent pas mais parfois se confondent dans une action simultanée ou dans une alternance sans priorité. » / „Den nächsten und sich selbst angreifen, zurückschlagen und sich selbst zertreten schließen einander nicht aus, aber vermengen sich

65 Alfred North Whitehead, zit. n. R. Lindner: Kulturanalyse 2003, 182

66 Pierre Bourdieu, zit. n. R. Lindner ebd., 182

67 Raymond Williams, zit. n. Lindner ebd., 183

68 H.E. Richter zitiert Orhan Pamuk: „Der Westen hat leider keine Vorstellung von dem Gefühl der Erniedrigung, das eine grosse Mehrheit der Weltbevölkerung durchlebt und überwinden muss, ohne den Verstand zu verlieren oder sich auf Terroristen, radikale Nationalisten oder Fundamentalisten einzulassen.“ In: Moral in Zeiten der Krise 2010, 169

69 C. Pétonnet: Ces gens-là 1968, C. Pétonnet: Brouillard 1979. Der Neuaufgabe von 2012 steht ein Zitat von Herbert Marcuse voran: « Leur opposition est révolutionnaire, même si leur conscience ne l’est pas. » (mgl. aus Eros und Zivilisation 1963)

70 C. Pétonnet: Brouillard 2012 [1979], 477; eigene Übersetzung

71 Ebd. 466

72 Ebd. 471; eigene Übersetzung

manchmal in einer Tat oder in einer Abfolge ohne erkennbaren Vorrang des einen vor dem anderen.“⁷³

Ist „der Freiheit die Möglichkeit genommen, sich zu konkretisieren“, schreibt die Philosophin Jeanne Hersch, „so wendet sie sich gegen das menschliche Leben und spricht ihm seinen tieferen Wert ab.“⁷⁴

Wie ihr Freund und Zeitgenosse Michel Foucault sieht Colette Pétonnet den gesellschaftlichen Nutzen dieser Diskriminierungspolitik, die am Anfang jeder Selbstentwertung eines Menschen steht, in der Konstitution des „Selbst auf indirekte Weise durch den Ausschluss anderer“⁷⁵; und sie beschließt ihr Buch mit dem Satz:

« Pour l’heure, il semble bien que les gens unanimement désignés comme marginaux, asociaux, inadaptés ou handicapés, soient à la société contemporaine ce que les *pharmakoi* étaient aux Athéniens, c’est-à-dire, à la fois, le mal et le remède. »⁷⁶ / „Augenblicklich scheint es tatsächlich so zu sein, dass die einhellig marginal, asozial, unangepasst oder behindert genannten Leute für die Gesellschaft der Gegenwart das darstellen, was die *pharmakoi* für die Athener waren, nämlich Übel und Heilmittel zugleich.“

Paradoxerweise liegen Selbstentwertung und Heroisierung nahe beinander. Nicht nur die Selbsttötung des Attentäters, sondern auch ihre Folgen, die von Attentaten ausgelöste Erschütterung, schmieden die Heroisierung des Märtyrers und verwandeln die Ohnmacht des Täters und der gesellschaftlichen Gruppe, aus der er spricht, in Macht. Er wird durch diesen, seinen „edelsten Tod“⁷⁷, für andere zum ersehnten Helden; er erreicht eine Personifizierung, die „verspricht, aus der persönlichen Ohnmacht zu helfen“, während er selbst als Einzelner durch den Gewaltakt Befreiung von seinem „Recht auf Ohnmacht“ erwirkt⁷⁸. Die Identifikation jugendlicher Dschihadisten, auch die der „Pop-Dschihadisten“ im Westen⁷⁹, ermöglicht es, „selbst Teil des Helden“ zu werden und damit das für sie ausgebliebene „irdische Heilsversprechen“⁸⁰, ihre „metaphysische Obdachlosigkeit“ – eine Formulierung des Literaturwissenschaftlers Gert Sautermeister – zu erfüllen⁸¹. „Gedanken, Gefühle und Affekte“, schreibt Elisabeth Katschnig-Fasch mit Bezug auf die grausamen Helden im „Balkankrieg“, „nähren sich aus dem Unbewussten“, sind als Bilder nicht mehr erkennbar und „werden zur erlebten Real-

73 Ebd. 477

74 J. Hersch: *Hoffnung* 1991 [1976], 10

75 Vgl. M. Foucault: *Politische Technologie* 2010 [1988], 46 – eine von ihm 1982 in Vermont gehaltene Vorlesung, in der er über sein großes Werk „Überwachen und Strafen“ spricht.

76 C. Pétonnet: *Brouillard* 2012 [1979], 520

77 Vgl. D. Freudenberg: *Theorie des Irregulären* 2008, 221

78 Pétonnet überschreibt das Buchkapitel « Unordnung, Gewalt und Ordnung » mit einem Zitat von Henri Lefebvre: « Mieux vaut la persécution que le droit à l’impuissance. » Vgl. ebd. 384.

79 Vgl. J. Manemann: *Dschihad* 2015, 13

80 E. Katschnig-Fasch: *Gewalt des Helden* 1993, 106

81 G. Sautermeister: *Werther* 1985, 449

tät“.⁸² Praktiken und Repräsentationen vermischen sich und verwischen an ihren Rändern, das Spektakel gerinnt zur falschen Realität⁸³.

Doch der Täter wird nicht allein durch seine Tat oder auch seine (Verweigerungs)Haltung, *résistance*, zum Helden. Das von ihm verursachte Spektakel, die Tat und ihre Fama bedürfen grundsätzlich der Zuschauer⁸⁴. Das von Jacques Rancière beschriebene „Paradox des Zuschauers“, das sich auch auf Antonin Artauds „Theater der Grausamkeit“⁸⁵ stützen kann, besagt: „Es gibt kein Theater ohne Zuschauer“⁸⁶ – und da die gesellschaftliche Repräsentation des Helden männlich ist, bedarf das Spektakel der Heldenschmiede insbesondere der Zuschauerin⁸⁷.

Anthropologie des Tötens

Der Westen wähnt sich auf dem Podest einer höheren, aufgeklärten Zivilisationsstufe, was ich hier nicht bestreiten will. Gleichwohl ist sie – Scharfe zeigt es in seinem Religionsbuch – jung und fragil und auch vergesslich. Viele Beispiele aus der älteren und jüngeren Kriminalgeschichte, die diese Repräsentation in Zweifel ziehen, ließen sich hier anführen. Nur am Rande sei die erfolgreiche Europäisierungsgeschichte der Guillotine angezeigt, des letzten Aktes der (lange öffentlichen) „Züchtigungstheater“, die Michel Foucault beispielhaft anführt, um die historisch-genetischen Zusammenhänge zwischen Herrschaftsform, Menschenbild, Rechts- und Strafauffassung zu erklären.⁸⁸

Mit der Erfindung der Guillotine, einst zur Humanisierung des Strafvollzugs gedacht, wurde die Todesstrafe in der Schweiz bis 1940, in Westdeutschland bis 1949 (zuletzt in Tübingen) vollzogen, in der DDR, mit der so bezeichneten „Fall-schwertmaschine“, bis 1968. Im traditionsbewussten Frankreich sogar bis 1981⁸⁹: Die letzte Todesstrafe mit dem Fallbeil wurde im Todeszellentrakt der berüchtigten „Beaumettes“ in Marseille vollstreckt, ein Ort, an dem ich 2015 mit Gefangenen in diesem Trakt über den nachhaltigen Schrecken der Vorstellung dieser Strafe sprechen konnte.

82 E. Katschnig-Fasch: *Gewalt des Helden* 1993, 106.

83 Umberto Eco bezeichnet das „Spektakel als falsches Leben“, in: *Kultur als Spektakel* 2013 [1973], 185, sowie Jacques Rancière zur Passivität des Zuschauers in: *Der emanzipierte Zuschauer* 2008, 14, 18

84 Dieser Gedanke ist an die „Heldentheorie“ des Grazer Soziologen Christian Fleck angelehnt, die besagt, dass der Held zum einen der Tat und zum andern des Zuschauers bedarf, um zum Helden zu werden. Vgl. C. Fleck: „Partisanen, die (angeblich) in der Ostmark für Österreichs Freiheit kämpften und warum sie nie zu Helden wurden“, mdl. Vortrag am 16.3.2016, Institut für VK & Kulturanthropologie, Universität Graz

85 Vgl. J. Rancière: *Der emanzipierte Zuschauer* 2008, 15; A. Artaud: *Theater* 2012 [1938]. Unter „Grausamkeit“ versteht Artaud nicht das Böse, sondern die Unerbittlichkeit der menschlichen Existenz.

86 J. Rancière: *Der emanzipierte Zuschauer* 2008, 12

87 Diese geschlechtsspezifische Perspektive steht im Zentrum unseres aktuellen Masterstudienprojektes 2016/17 „Heroes. Repräsentationen männlicher Einzelkämpfer“ am Institut für Volkskunde & Kulturanthropologie der Universität Graz. Ergebnisse werden 2017 publiziert.

88 M. Foucault: *Überwachen und Strafen* 1994 [1975], 143-145

89 Vgl. die Übersicht in: wikipedia.org/wiki/Guillotine (20.7.2016)

Auch die Tötung mit dem Messer, der klare Schnitt (wie ihn Michael Haneke mit dem Selbstmord eines Algerienfranzosen in seinem Film *Caché* zeigt) oder der Todesstoss, sind tief in unserer Kultur verankert. Sie sind als Praxis präsent, auch wenn sie archaisch wirken angesichts der Sprengung menschlicher Körper, die im Krieg oder auch, Tag für Tag, millionenfach in Bildschirmspielen geschehen, vorprogrammiert: wo die Spieler und ihre Stellvertreterfiguren oder *Avatare* sich nach einem Angriff ins Nichts der Pixel auflösen.

Der amerikanische Kulturanthropologe Joel Halpern, Ethnologe und profundere Kenner der ex-jugoslawischen Länder, wurde Anfang der 1990er Jahre nach den Gründen für die Grausamkeit der Tötungstechniken während des ersten Jugoslawienkrieges befragt. Er meinte, dass es unumgänglich sei, „das Töten in diesem Krieg in Ex-Jugoslawien mit der Art des Tötens im Zweiten Weltkrieg in Zusammenhang zu bringen.“ „Die Barbarei des Dritten Reiches“ sei „von einem der höchstentwickelten Länder Europas [hervorgebracht], von einem Land mit einem großartigen geistigen Erbe [...]“⁹⁰ Die zahlenmäßige, technologische und organisatorische Überlegenheit der deutschen Invasoren in Südosteuropa provozierte die „Asymmetrie“ der einheimischen Tötungstechniken. Ihre Klassifizierung als „archaische Brutalität“, wie sie bis heute als kulturelles Emblem „Balkan“ beschrieben wird und Eingang findet in die Konstruktion der Bösewichte in österreichischen ORF-Krimis, lässt Halpern nicht gelten. Er deutet sie als „symbolische Akte, die den Gegner in seiner *politischen* Gesamtheit treffen sollen“, ohne ihn in seiner *realen* Gesamtheit auszurotten, wie es den Zielen des Hitlerfaschismus entsprochen hatte.⁹¹ Ein grausames Theater, ein tragisches Theater, haben wir da vor Augen, das dem Publikum die Dramen des Lebens synoptisch und performativ spiegelt, aber auch, so Rancière, „der letzte Ort der Konfrontation des Publikums mit sich selbst als Kollektiv“ ist.⁹²

Für Hannah Arendt und für die Kulturanthropologin ist die Dimension des Verstehens, wie zu Anfang angedeutet, zentral. Angesichts von Gräueltaten findet sich dieser für die Geisteswissenschaften grundlegende Begriff jedoch kompromittiert. Wer Motive nachzuvollziehen sucht, „die auf verwerfliche Handlungen zielen, gibt zu, kein ganz guter Mensch zu sein“, schreibt der Journalist Stephan Wehovsky. Er spricht von einer „Tabuierung des Verstehens“ im „Umgang mit Verbrechen, Gewalt, Folter und Krieg“: Man versteht „und versteht doch nicht, man schaut hin und verdrängt“.⁹³ Der Begriff des Verstehens muss an dieser ‚Schmerzgrenze des Tabus‘ neu betrachtet werden. Martin Scharfe sagt, wir „müssen den Gewaltbegriff aus der dunklen Ecke der Affekte herausholen und beleuchten, um Gewalt verstehen zu können“, und zwar nicht im Sinne von Toleranz, „sondern im Sinne von: intellektuellen Zugang finden, und das heißt in unserem Falle: ethnologisieren, semiotisieren, strukturalisieren etc. [und...] das Problem mit denjenigen wissenschaftlichen Mitteln, über die uns Kompetenz gegeben ist, zu rüsten“⁹⁴.

Die Arbeit der Kulturanalytikerin besteht darin, die Komplikationen der Kultur herauszuschälen und den Blick auf das verstanden geglaubte Eigene zu

90 [K. Kaser]: Töten mit dem Messer (1994), 104

91 Ebd. 105

92 J. Rancière: Der emanzipierte Zuschauer 2008, 15

93 S. Wehovsky: Empathie oder Integrität 1994, 69

94 M. Scharfe: Wie die Lemminge 2011 [1994], 121

verfremden und zu befremden. Als gesellschaftliche Akteure und Wissenschaftlerinnen können wir dabei kaum Zuschauer bleiben, in dem von Rancière gemeinten Sinne, als diejenigen, die zugleich „von der Fähigkeit zur Erkenntnis und der zur Handlung getrennt“⁹⁵ sind. Wenn Kulturalisierungs-, Ethnisierungs- und Religionsierungsdiskurse, die „das Andere des Westens“⁹⁶ konstruieren, durch Essentialisierungen entpolitisieren, entlassen sich ihre „Sprecher“ aus der gesellschaftlichen Verantwortung. Dann müssen *wir* „aufhören, Zuschauer zu sein und Handelnde einer kollektiven Praxis“ werden⁹⁷, dann muss wissenschaftliche Praxis „Eingriff, Handeln, Politik“⁹⁸ bedeuten.

Der von Martin Scharfe inspirierte kulturalanalytische Erschließungsweg einer Erscheinung als eine kulturwissenschaftliche Wegleitung – hier am Beispiel einer „Tragödie“ – setzt an der Paradoxie der gesellschaftlichen Erscheinung an, nimmt Gegenteilsbehauptung und Widerspruch ernst und ist offen dafür, über Nebenwege auf Spurlosigkeiten und Abwesenheiten zu stoßen, um Verirrungen fruchtbar zu machen und um, ganz einfach, die ‚Ausnahmesituation als Brennspeigel für die Normalität‘⁹⁹ zu lesen.

Schlusswort

Haïm Korsia, Frankreichs Oberrabbiner, sagt vor dem Eindruck der Anschläge vom November 2015 in Paris: « Ce sont des enfants de France ». Man kann übersetzen: ‚Sie sind Kinder Frankreichs‘ oder auch ‚Es sind Frankreichs Kinder‘, das heißt, sie sind wie wir, oder erschreckender noch, angesichts ihrer Taten: Sie sind wir.¹⁰⁰

Quellen

- Antonin Artaud: Das Theater und sein Double: das Théâtre de Séraphin [Deutsch von Gerd Henninger]. Berlin 2012
- Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders., Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M. 1988, 9-19
- Iman Attia: Die Religion und die Kultur der Anderen. In: Ingo Schneider, Martin Sexl (Hg.), Das Unbehagen an der Kultur. Berlin 2015, 181-200
- Ulrich Beck: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt/M. 1993
- Didier Daeninckx: Meurtre pour mémoire. Paris 1983
- Terry Eagleton: Wider die Kultur. In: Ingo Schneider, Martin Sexl (Hg.), Das Unbehagen an der Kultur. Berlin 2015, 61-66
- Umberto Eco: Kultur als Spektakel. In: Ders., Über Gott und die Welt. München 2013 [1973], 179-185
- Sabine Eggmann: Forschen mit Kultur. Revisionen und Potenziale. In: Zeitschrift für Volkskunde 110 (2014) 269-289
- Jean-Luc Einaudi: La bataille de Paris: 17 octobre 1961. Paris 1991

95 J. Rancière: Der emanzipierte Zuschauer 2008, 13

96 I. Attia. Religion und die Kultur der Anderen 2015, 183

97 Vgl. J. Rancière: Der emanzipierte Zuschauer 2008, 19

98 Vgl. M. Scharfe: Aufhellung und Eintrübung 1992, 57

99 M. Scharfe: Schlangenhaut am Wege, 191

100 In: ARTE Sondersendung „Paris est une cible“, 5.1.2016

- Christian Fleck: Koralmpartisanen. Über abweichende Karrieren politisch motivierter Widerstandskämpfer. Wien, Köln 1986
- Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1994 [1975]
- Michel Foucault: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Hg. Ulrich Bröckling. Frankfurt/M. 2010
- Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M. 1991 [1983]
- Maurice Halbwachs: La mémoire collective. Paris 1950 [1925]
- Wolfgang Fritz Haug: Was ist kulturell an der Kultur. Auf der Suche nach der verlorenen Kritik. In: Ingo Schneider, Martin Sexl (Hg.): Das Unbehagen an der Kultur. Berlin 2015, 39-60
- Jeanne Hersch: Die Hoffnung, Mensch zu sein. Zürich 1991 [1976]
- Peter Hoffmann: Widerstand, Staatsstreich, Attentat. Der Kampf der Opposition gegen Hitler. München 1979
- Sebastian Hunholz: Kulturalisierung des Terrors. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1 (2010), 69-80
- Ann Jones: Frauen, die töten. Frankfurt/M. 1986
- Ulrich Karpen (Hg.): Europas Zukunft. Vorstellungen des Kreisauer Kreises um Helmuth James Graf von Moltke. Heidelberg 2005
- [Karl Kaser]: Töten mit dem Messer. Ein Gespräch mit dem Anthropologen Joel M. Halpern über Geschichte und Kulturanthropologie, über Nationalismus, Gewalt und Vergewaltigung in Ex-Jugoslawien. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichte 5,1 (1994), 100-106
- Elisabeth Katschnig-Fasch: Zur Genese der Gewalt der Helden. In: Rolf W. Brednich, Walter Hartinger (Hg.), Gewalt in der Kultur. 2 Bde. Passau 1993, 97-117
- Elisabeth Katschnig-Fasch: In welcher Gesellschaft leben wir? Zu den paradoxen Entgrenzungs- und Begrenzungsmechanismen einer neuen Definitionsmacht. In: Thomas Hengartner, Johannes Moser (Hg.), Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. Leipzig 2006, 137-151
- Heinrich von Kleist: 'Ueber das Marionettentheater'. In: Berliner Abendblätter 12.-15. Dezember 1810, 1. Jg. (Berlin: Julius Eduard Hitzig)
- Rolf Lindner: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde II (2003), 177-188
- Jürgen Manemann: Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Bielefeld 2015
- Robert Merton, Umberto Eco, Denis Donoghue: On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript: The Post-Italianate Edition. Chicago 1993 (1965): University of Chicago Press
- Hans Mommsen: Die künftige Neuordnung Deutschlands und Europas aus der Sicht des Kreisauer Kreises. In: Peter Steinbach, Johannes Tuchel (Hg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Bonn 1994, 363-377
- Nabil Mouhine: Genèse du Djihadisme. In: Le monde diplomatique, décembre 2015, 14f.
- Colette Pétonnet: Ces gens-là. Paris: Maspero 1968
- Colette Pétonnet: Espace, distance et dimension dans une société musulmane. A propos du bidonville marocain de Douar Doum à Rabat. In: L'Homme II

- (1972), 47-84
- Colette Pétonnet: On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues. Paris : CTHS 2012 [1979]
- Colette Pétonnet: Libres pensées. In: Colette Pétonnet, Yves Delaporte, Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth. Paris: L'Harmattan 1993, 9-21
- Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. Tübingen 2003⁸ [1945]
- Jacques Rancière: Der emanzipierte Zuschauer. Wien 2008
- Adolf Reichwein: Museumspädagogische Schriften. Berlin 1978
- Horst Eberhard Richter: Moral in Zeiten der Krise. Berlin 2010
- Johanna Rolshoven: ‚Der Revolver meiner Großmutter‘. Von wehrhaften Frauen und von der Angst in der Kultur. In: Rolf W. Brednich, Walter Hartinger (Hg.), Gewalt in der Kultur. 2 Bde. Passau 1993, 559-581
- Bovalém Sausal: Gare au terrorisme à bas coût. In: Le Monde 72, 22242, 19.7.2016, 9
- Gert Sautermeister: Vom Werther zum Wanderer zwischen beiden Welten. Über die metaphysische Obdachlosigkeit bürgerlicher Jugend. In: Thomas Koebner u.a. (Hg.), «Mit uns zieht die neue Zeit ». Der Mythos Jugend. Frankfurt/M. 1985, 439-478
- Martin Scharfe: Aufhellung und Eintrübung. In: Susanne Abel (Hg.), Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Hildesheim 1992, 53-65
- Martin Scharfe: Wie die Lemminge. Kulturwissenschaft, Ökologieproblematik, Todestriedebatte. In: Rolf W. Brednich, Walter Hartinger (Hg.), Gewalt in der Kultur. 2 Bde. Passau 1994, 271-295
- Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln u.a. 2002
- Martin Scharfe: Über Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln u.a. 2004
- Martin Scharfe: Berg-Sucht. Eine Kulturgeschichte des frühen Alpinismus 1750-1850. Wien 2007
- Martin Scharfe: Signaturen der Kultur. Studien zum Alltag und zu seiner Erforschung. Marburg 2011
- Martin Scharfe: Bagatellen. In: Ders., Signaturen der Kultur. Marburg 2011 [1985], 35-57
- Martin Scharfe: Kultur als Oberfläche. Zur methodischen Not und Notwendigkeit, in die Tiefe zu gelangen. In: Ders., Signaturen der Kultur. Marburg 2011, 83-87
- Martin Scharfe: Es und Es. Mutmaßungen zum Unbewussten in Kultur und Kulturwissenschaft. In: Ders., Signaturen der Kultur. Marburg 2011, 91-98
- Martin Scharfe: Schlangenhaut am Wege. In: Signaturen der Kultur. Marburg 2011, 185-189
- Sabine Schmitz, Resul Karaca: *Eine* Geschichte des Islams und der Muslime Frankreichs. In: Klaus von Stosch, Sabine Schmitz, Michael Hofman (Hg.), Kultur und Religion. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme. Bielefeld 2016, 105-131
- Ingo Schneider, Martin Sexl (Hg.): Das Unbehagen an der Kultur. Berlin 2015

- Monique Selim: Rappports sociaux dans une cité HLM de la banlieue nord de Paris. Le clos Saint Lazare à Stains. Thèse d'anthropologie sociale et ethnologie, EHESS 1979
- John Storey: Kultur in den britischen Cultural Studies. In: Ingo Schneider, Martin Sendl (Hg.), Das Unbehagen an der Kultur. Berlin 2015, 67-84
- S.T.: Comment Daech est devenu maître de la terreur? In: Le monde diplomatique, décembre 2015, 15
- Klaus Theweleit: Männerphantasien. 2 Bde. München 1995 [1977/78]
- Nikola Tietze: Im Spannungsfeld von Laizismus und Islam. In: Klaus von Stosch, Sabine Schmitz, Michael Hofman (Hg.), Kultur und Religion. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme. Bielefeld 2016, 133-142
- Heidemarie Uhl: ‚Kultur‘ und/oder Gesellschaft? In: Lutz Musner, Gottfried Wunberg (Hg.), Kulturwissenschaften. Freiburg/Br. 2003, 241-258
- Stephan Wehovsky: Empathie oder Integrität? Das Dilemma des Verstehens. In: NZZ am Sonntag no. 140, Sa/So 18.-19.6.1994, 69
- Richard Weiss: Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946
