

Das Schauspiel der Kulturen am Ende der Moderne oder die Retraditionalisierung in der Früheren Sowjetunion¹

Prolog

Letztes Jahr wurde in Moskau nach knapp dreijähriger Bauzeit die Rekonstruktion der Christi-Erlöser-Kathedrale fertiggestellt. Die Kathedrale, die an den russischen Sieg über Napoleon erinnern sollte, wurde auf Geheiß Stalins in den dreißiger Jahren abgerissen. An ihrer Stelle sollte der gigantische Palast der Sowjets, gekrönt von einer nicht minder gigantischen Statue Lenins, errichtet werden. Allein der sumpfige Boden, auf dem der Palast stehen sollte, trug das Gewicht des monumentalen Baus nicht. So blieb die Parzelle im Zentrum Moskaus unbebaut, bis Chruščev an dieser Stelle ein Freibad bauen ließ. Heute nun steht an der Stelle des Freibades wieder die Erlöser-Kathedrale – als Chiffre der zahlreichen Versuche kultureller (Re-)Konstruktion im Transformationsraum der Früheren Sowjetunion. Der Boden aber bleibt sumpfig.

1. Die Sowjetunion als Tradition

Die Sowjetunion als System sui generis war nicht allein durch spezifische politische und wirtschaftliche Regulierungsmechanismen geprägt; sie war überdies eine ungemein effektive soziale Fabrik, die spezifische Normen, Werte, Verhaltensmuster und semantische Kodizes – kurz: kulturelle Praktiken im umfassenden Sinne – produzierte, verbreitete und zwischen Riga und Vladivostok, zwischen Murmansk und Barnaul beheimatete. Die Sowjetunion, zu Staat gewordene moderne Utopie par excellence, war in höchstem Maße traditionsbildend – oder besser: traditionsbauend.

In A. Platonovs wunderbarer, realistischer Grotteske *Džan* zieht der junge Turkmene Nazar, Absolvent einer Moskauer Ingenieurschule, aus, um in der Wüste Turans das Volk der *Džan* zu finden. Nazar kommt mit leeren Händen, aber mit einer Mission – dem Volk der *Džan*, das in äußerster Armut lebt und sich selbst vergessen möchte, um Hunger und sinnloser Existenz zu entfliehen, will er die Menschenwürde zurückgeben. Nazar ist ein Erlöser, der die Sowjetmacht bringt und Traktoren verspricht, einer, der die Sowjettradition begründen hilft.

Džan ist eine Parabel – und eines der wertvollsten literarischen Zeugnisse der zwanziger und dreißiger Jahre in der Sowjetunion, weil die Erzählung die Gründerjahre der Sowjetzivilisation in ihrer seltsamen Mischung aus Utopie und Grotteske, Mission und rationaler Ernsthaftigkeit widerspiegelt. *Džan* ist die Geschichte der sowjetischen Traditionsgründung, und Nazar ist der Prototyp des „organischen Intellektuellen“ (Gramsci), der die neu zu schaffende Tradition, oder, um in der Terminologie Gramscis zu bleiben, die kulturelle Hegemonie zu verbreiten sucht.

Hier ist nicht der Ort, um die Entwicklung der Sowjetkultur aus dem Geist der Moderne, ihren Aufbruch in den zwanziger Jahren, ihre Verfestigung, Verknöcherung und Pervertierung in den dreißiger Jahren und ihre Dekonstruktion seit den siebziger Jahren² weiter zu verfolgen.

Die Feststellung aber bleibt, daß das Projekt der sowjetischen Traditionsbildung – die Herstellung der kulturellen Hegemonie – das mit einem ungeheuren Aufwand an Ressourcen, menschlichen und materiellen, mit Zwangsmaßnahmen und gesellschaftlicher Mobilisierung betrieben wurde, bis weit in die achtziger Jahre eine kaum zu überschätzende Wirkungsmacht hatte.

Aus heutiger Sicht – und ich bin mir hier des groben Pinsels, den ich benutze, bewußt, denn natürlich gab es Gegenbeispiele, gesellschaftliche Nischen, Protestkulturen – präsentiert sich die sowjetische Traditionsbildung vor allem als große Maschine, die mit ihren Filtern Fremdeinflüsse herausfilterte, mit ihren Kühlaggregaten Differenzierungsprozesse einfro, mit grossen Walzen Nivellierungsarbeit leistete und am Fließband hergestellte kulturelle Halbfabrikate über ein weitverzweigtes Röhrensystem in die entlegensten Winkel des Imperiums pumpete, als eine Maschine, die die Sowjetunion im Zustand der Moderne immer wieder reproduzierte, so lange, bis die Moderne als Epoche plötzlich der Vergangenheit angehörte, die Maschine also eine überholte Zeit festhielt.

So wie die großen Kohlen- und Eisenkombinate, die Staudämme, Kraftwerke und Neulandkampagnen obsolet wurden, weil sie mit viel zu hohem Aufwand Güter produzierten, die keiner mehr brauchte, so hatten sich auch die von der sowjetischen Kulturindustrie produzierten Güter überholt. Die Produktion von Parolen und Losungen, von Normen und Werten, von Weltanschauung und semantischen Kodizes geriet ins Stocken und versiegte.

Während dreier Generationen lief die Maschine der sowjetischen Traditionsbildung effizient. Im Lauf der siebziger Jahre geriet sie ins Stocken und in den achtziger Jahren gab sie ihren Dienst auf. Zu reparieren ist sie nicht. Aber sie hinterläßt ein nach wie vor wirkungsmächtiges Erbe – gesunkenes Kulturgut. Zu Recht fordert Karl Schlögel, die Sowjetgesellschaft zu entdämonisieren, sie als spezifischen Zivilisationstypus zu verstehen und so für die Forschung zurückzugewinnen,³ denn es ist die Sowjetzivilisation mit ihren fest etablierten, identitätsstiftenden kulturellen Praktiken, die den Hintergrund bildet für den Prozeß der „Entobjektivierung der Traditionen und Enttraditionalisierung der Gesellschaft“⁴, der mit der Perestrojka begann und seither eine zentrale Dimension des Transformationsprozesses, die kulturelle Differenzierung nämlich, bestimmt.

2. Enttraditionalisierung

Die Vorstellung, daß Moderne und Tradition in einem Gegensatz zueinander stehen, daß also die Ausbreitung der Moderne auf Kosten der Tradition geschehe, greift zu kurz. Sie übersieht, daß die Moderne höchst erfolgreich universalistische Traditionen erfunden und befestigt hat und diese seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weltweit exportiert.⁵ Moderne steht in diesem Sinne zwar in einem Gegensatz zu lokalen, partikularen vor-modernen Traditionen; sie ist aber an sich traditionsbildend: Nation und Nationalstaat, Rationalismus und Fortschrittsglaube, Glaube an die Emanzipation der Menschheit, aber auch die konkrete Regulierung von Gesellschaft und Wirtschaft, wie sie sich mit der industriellen Revolution herausgebildet hat, bilden die universalistischen Traditionen der Moderne.

Zu Modernität gehören Industrialisierung, Urbanisierung, Säkularisierung, die Herausbildung einer zentralisierten, hierarchischen bürokratischen Kultur und eine immer größere Reichweite der staatlichen Administration.

Mit Modernität ist weiter ein ganz bestimmtes Normen- und Wertesystem verbunden, das ungeachtet bestimmter lokaler kulturelle Spezifika in modernen Gesellschaften aus verschiedenen Kulturkreisen ein hohes Maß an Übereinstimmung aufweist und gekennzeichnet ist durch Vorherrschen materialistischer Werte, Akzeptanz von sozialer Mobilität, hohen Stellenwert von technisch-wissenschaftlichem Denken, Glaube an Fortschritt und Individualisierung.

Seit Ende der sechziger Jahre beobachtet die Soziologie – und keineswegs nur ihre postmodernen Vertreter – einen Prozeß der Enttraditionalisierung: Im Übergang von der Moderne zur Postmoderne⁶, darauf hat Lyotard in seiner *Condition postmoderne* hingewiesen, werden die großen Traditionen hinterfragt und ihres universalistischen Anspruchs enthoben. Die objektiven Prozesse der Enttraditionalisierung, die in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, in der Arbeit, in der Politik, in der individuellen Lebensführung oder auch im Bereich der kulturellen Symbolik festzustellen sind, korrespondieren mit einer geweckten Aufmerksamkeit – Reflexivität – für die Partikularität des Eigenen und die Möglichkeit des Fremden. Mit der Formel „Entobjektivierung der Traditionen und Enttraditionalisierung der Gesellschaft“ bringt Ionin (1995) diese Entwicklung auf den Punkt.

In den neunziger Jahren gewinnen Prozesse der De- und Retraditionalisierung – die Entwertung der modernen Traditionen und die (Wieder-)Erfindung lokaler, partikulärer Traditionen, Kulturmuster und Identitäten⁷ – im Zuge der Globalisierung eine neue Dynamik und eine neue Qualität: Die wachsende globale Interdependenz unterminiert faktisch die Funktionsfähigkeit traditioneller moderner Institutionen und befördert so weiter ihre Delegitimierung; die globalen Kommunikations- und Migrationsströme erschließen die letzten weißen Flek-

ken, transportieren Lebensstile und Konsummuster und vergrößern das Repertoire an verfügbaren Identifikationsmustern; die Angst vor einer globalen, standardisierten Konsumkultur, McWorld und Planet Rebook, fördert wiederum die Herausbildung defensiver oder fundamentalistischer Identitäten. Die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien schließlich beschleunigen und verbilligen Kommunikation und Vernetzung und ermöglichen so die Entstehung von defensiven oder projektorientierten Wertegemeinschaften.

Anstelle der Eindeutigkeit und des Universalismus treten Option, Kontingenz und Pluralismus. Was in der Moderne als essentialistische, quasi-biologische Größe galt – Nation, Kultur, Rasse, Geschlecht – gilt nun als sozialer Konstrukt und damit als prinzipiell veränderbar.

3. Die Enttraditionalisierung der Sowjetunion

Das sowjetische System läßt sich unter anderem als Versuch interpretieren, mittels einer dazu angelegten „kulturellen Fabrik“ Eindeutigkeit und Universalismus, essentielle Attribute der Moderne, festzuschreiben. Das Ende der Sowjetunion bedeutete deswegen auch das Ende der künstlichen Abschirmung (soweit die Impulse von außen kamen) oder des Einfrierens (soweit es sich um endogene Impulse handelte) gegenüber dem Prozesse der Ent- und Retraditionalisierung: Dieser vollzieht sich in der Früheren Sowjetunion seit Mitte der achtziger Jahre in komprimierter und beschleunigter Form. Er wiederholt damit (ohne daß damit identische „Ergebnisse“ vorprogrammiert wären!) den Übergang in die postindustrielle/posttraditionale Gesellschaft, die Giddens und andere als unmittelbare Folge der Globalisierung beschreiben.⁸

Dazu kommt, daß der „Verlust der großen Metaerzählungen“ (Lyotard) und der „Verlust des Zentrums“ (Lemart), die in der westlichen Debatte zur Postmoderne gängige Metaphern zur Unterscheidung zwischen moderner und postmodernen Bewußtseinslage sind, in der Sowjetunion eine reale Erfahrung gewesen ist, da die kulturelle Konfiguration der Moderne hier mit einem konkreten, zentral organisierten staatlichen Gebilde aufs engste verflochten war.⁹

Die konkrete Erfahrung der (metaphorisch gemeinten) Wendung vom Verlust des Zentrums bedeutet in der Früheren Sowjetunion schließlich auch, daß Raum und Zeit im wahrsten Sinne aus den Fugen geraten sind. Seit das Moskauer Zentrum seine nivellierende und regulierende Rolle eingebüßt hat und nicht mehr über die Ressourcen verfügt, um durch Umverteilung/Transferzahlungen oder durch Zentralisierung der Kommunikation die Einheit zu bewahren, hat die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen an Dynamik gewonnen – die südostetischen Uhren, welche Moskauerzeit plus eine Minute anzeigen, sind dafür die Chiffre.

Möglicherweise ist dieses ein Grund für das Faszinosum „Frühere Sowjetunion“, das Publikum und Experten glei-

chermaßen in Bann schlägt und dazu verleitet, die Frühere Sowjetunion als Projektionsfläche für Ideen aller Art, von Katastrophenszenarien bis hin zu positiven Utopien eines dritten Weges, zu benutzen. Selten läßt sich der beschleunigte und verdichtete Übergang – bei offenem Ausgang – eines Staates aus der Moderne in die Postmoderne wie im Zeitraffer beobachten. Es kommt hinzu, daß dieser Staat, bezogen auf die Produktion von Schuhen und Atomraketen, auf Bildungs- und Gesundheitswesen, auf Kultur und Tradition, ein moderner war – so modern wie der „Westen“. Seine Größe und geographische und kulturelle Vielfalt machen ihn schließlich zu einer Art Mikrokosmos, zu einem Zivilisationsmodell. Es scheint, als ob der Kollaps der Sowjetunion Rußland jene Funktion zurückgegeben hat, die es für den Westen schon öfter gespielt hat¹⁰: Als Projektionsfläche für positive oder negative Utopie, als das große Andere, als Spiegel oder Zukunftslaboratorium.

Die große Transformation seit Mitte der achtziger Jahre läßt sich also in mancher Hinsicht auch als Übergang aus der Moderne in die Postmoderne interpretieren. In einer anregenden Studie deutet die Anthropologin Nancy Ries die *perestrojka* als *rite de passage*, als einen rituellen Ort jenseits tradierter Strukturen, wo unter Bedingungen von Unsicherheit und Unbestimmtheit ein geschlossenes kulturelles System geöffnet wird und der Überprüfung, Veränderung und letztlich Transformation unterworfen wird:

„During this time, as a more typical example of ritual, a number of key symbolic processes occurred throughout Russian (and all Soviet) society: the previously masked structuring principles, paradoxes, failures, and tragedies of Soviet Society were publicly examined, lamented, and condemned; many people subverted the stable Soviet norms of political participation and reclaimed officially inviolable urban spaces by attending mass rallies or meetings; the sacred symbols, ideologies, and practices of Soviet Society were thrown down, unmasked, and rejected wholesale...“¹¹

Aus kultursoziologischer Sicht bedeutet die Perestrojka also die Entwertung der tradierten kulturellen und sozialen Praktiken, die Verflüssigung jenes kulturellen Kitts, der die Sowjetgesellschaft zusammenhielt. Diese forcierte Enttraditionalisierung führte zwangsläufig zum vielfach beklagten geistigen oder kulturellen Vakuum, das durch Rückgriffe auf altes oder Herstellung von neuem kulturellen Material gefüllt werden mußte.

Anstelle der entwerteten sowjetischen Einheitskultur bilden sich partikulare, distinkte und oftmals konfligierende kulturelle Muster, die die Gesellschaften (jetzt im Plural) und ihre Normen, Werte, Verhaltensmuster und Kodizes im Transformationsraum Frühere Sowjetunion restrukturieren.

Der Prozeß der Retraditionalisierung, also die Herausbildung von neuen kulturellen Mustern, basierend auf dem

verfügbaren regionalen, geographischen, ethnischen und historischen Material, ist noch längst nicht abgeschlossen. Die Herausbildung von urbanen Lebensstilen, Protestkulturen, regionalen Identitäten, überregionalen, ethno-kulturell und/oder religiös begründeten *imagined communities* und vor allem natürlich die zahlreichen Versuche des *nation building* auf dem Gebiet der Früheren Sowjetunion legen davon Zeugnis ab. Durch die hohe Veränderungsgeschwindigkeit lassen sich diese Prozesse gleichsam im Zeitraffer beobachten und der Charakter dieser wiedererfundenen Traditionen als soziales Konstrukt tritt in aller Deutlichkeit hervor.

4. Die Retraditionalisierung in der Postmoderne

Eine Reihe von Autoren haben in letzter Zeit darauf hingewiesen, daß sich der Prozeß der Ent- und Retraditionalisierung und, damit verbunden, die Funktion von Kultur, im Übergang von der Moderne zur Postmoderne grundlegend verändert hat.¹²

Die Retraditionalisierung auf dem Gebiet der Früheren Sowjetunion vollzieht sich unter den Bedingungen der Postmoderne – die Metapher von der Maschine hat, wie die Maschine selber, ausgedient. Eine neue Metapher könnte das vielzitierte „Netzwerk“ sein – ein künstlicher Organismus, zentral nicht zu kontrollieren, aus vielen, sich frei vernetzenden Zellen bestehend, die Information, Wissen, Kultur- und Konsummuster miteinander austauschen und über diesen Austausch die Rekonstruktion alter oder die Konstruktion neuer Identitäten erheblich vereinfachen.

Verlassen wir die Metaphern, wenden wir uns den Abstraktionen zu: Die Retraditionalisierung – die Erfindung neuer kultureller Muster und Praktiken – unter den Bedingungen der Postmoderne ist gekennzeichnet von sechs Prozessen: Pluralisierung, Reflexivisierung, Autonomisierung, Ökonomisierung, Mediatisierung und Globalisierung.

Die Ursachen für diese Entwicklung sind vielfältig – in jedem Fall aber spielen die globale Kommunikation und die erhöhte Mobilität eine zentrale Rolle, indem sie einen Dialog zwischen dem Eigenen und dem Fremden schaffen: *Reflexivität* und *Pluralität* werden so institutionalisiert. Durch technologischen Fortschritt wird „imagination (...) a collective, social fact. This development, in turn, is the basis of the plurality of imagined worlds.“¹³

Eine weitere Entwicklung ist die Autonomisierung der kulturellen Sphäre.¹⁴ Kultur und Tradition als soziales Konstrukt können weder *nur* als Reflex zugrundeliegender sozialer Strukturen (Überbauphänomen) noch *nur* als strategisches Handeln einer bestimmten Schicht zur Durchsetzung bestimmter, dominanter Werte und Normen verstanden werden. Ersteres ist im Zeitalter der Reflexivität nicht mehr möglich, letzteres angesichts der prinzipiellen Pluralität, die immer auch Optionen eröffnet, nicht mehr durchsetzbar.

Baumann hat überzeugend dargelegt, daß in postmodernen kapitalistischen Gesellschaften überdies auch gar kein Bedarf an kultureller Hegemonie, vermittelt durch die Arbeit der organischen Intellektuellen (Gramsci), besteht, denn in einem solchen Staat „erhält und perfektioniert sich die Effektivität der staatlichen Gewalt und ihre Leistungsfähigkeit bei der systemischen Reproduktion unabhängig vom Wirkungsgrad und der Intensität des gesellschaftlichen Engagements für die ‘herrschenden Werte’ – oder für jede Art von Werten überhaupt.“¹⁵

Anstelle der systemreproduzierenden Arbeit der Intellektuellen tritt, im Übergang zur Massen- und Konsumkultur, die Kraft des Marktes: „In dem Maße, indem das Interesse des Staates an der Kultur schwand (d.h. die Relevanz der Kultur für die Reproduktion der politischen Gewalt sich verringerte), kam die Kultur in die Einflußsphäre einer anderen Macht, mit der die Intellektuellen sich nicht messen konnten: in die des Marktes. Literatur, bildende Kunst, Musik – der ganze Bereich der Geisteswissenschaften – wurden nach und nach von der Bürde befreit, eine ideologische Botschaft zu tragen und als Unterhaltung immer weiter in das Fundament der marktbestimmenden Konsumtion eingelassen.“¹⁶

Träger – oder eben Medium – von Kultur- und Konsummustern sind die Massenmedien, allen voran die global agierenden elektronischen Medien. Der pluralisierte, massenmedial aufbereitete Informationsfluß spielt im Prozeß der Ent- und Retraditionalisierung in der Früheren Sowjetunion ohne Zweifel eine zentrale Rolle, indem er neue, importierte oder revitalisierte Kulturmuster und Identitäten bereitstellt und propagiert, zur Herausbildung von Wirkgruppen mit geteilten Normen, Ritualen, Inszenierungen beiträgt und so die Strukturierung der Gesellschaft als Ganzes vorantreibt. Inwiefern dieser Prozeß konflikthaft wirkt oder im Gegenteil über die Herausbildung von Differenz und Konkurrenz die Grundlage für eine zivile Gesellschaft legen kann, ist von Fall zu Fall verschieden.

5. Retraditionalisierungen in Postsowjetien – Typologien

Am Ende der sowjetischen Moderne im August 1991 stand auch das Ende der universellen sowjetischen Tradition. Der postsowjetische Raum strukturiert sich seither zunehmend nach partikularen, lokalen, rekonstruierten oder neu geschaffenen Kulturmustern und Identitäten.

Die Parade der Souveränitäten von 1989/1990, als sich alle Sowjetrepubliken und anschließend die meisten der Subjekte der Rußländischen Föderation für unabhängig erklärten, ist die eine, die politische, Seite der Medaille. Auf der anderen Seite steht das Schauspiel der Kulturen und die Baustelle der Identitäten. Nationale Unabhängigkeitsbewegungen, zunächst an der Peripherie der Sowjetunion – in den Baltischen Staaten, der Ukraine, den transkaukasischen und mittelasiatischen Staaten – später auch innerhalb der Rußländischen Föderation, etwa an der

Wolga, im Nordkaukasus oder im russischen Norden – sind immer auch kulturelle Bewegungen, ein Kampf um eine eigene, distinkte Identität.

Der postsowjetische Völkerfrühling ist jedoch nur der sichtbarste und möglicherweise der politisch relevanteste Aspekt des Schauspiels der Kulturen. Auch anderswo wird an der Wiedererfindung der Tradition gearbeitet: Die postsowjetischen *Megacities*, selber Werkräume neuer urbaner Lebensstile, bilden ihre eigene Kultur heraus, die sich zunehmend von derjenigen der russischen Provinz unterscheidet. Einige Regionen, die selbstbewußten, entwickeln eine spezifisch regionale Identität. Sibirien, der russische Norden oder der Ferne Osten sind längst mehr als geographische Begriffe. Im Nordkaukasus konkurrieren verschiedene Angebote – je nach Situation und Zweck wird eine ethnische („Tschetschene“), kulturelle („die Bergbewohner“) oder religiöse („Muslime“) Identität propagiert. Die „neuen Russen“ bilden eine Kaste mit spezifischen Kulturmustern, die längst in zahlreichen Anekdoten kodifiziert sind. Politische „Parteien“ strukturieren sich mehr aufgrund ihrer spezifischen politischen Kultur und ihres Diskurses als aufgrund divergierender politischer Programme und Strategien. In Südrußland bilden sich praktisch über Nacht Kosakenverbände, die ihre Mitglieder zum beträchtlichen Teil aus der städtischen Intelligenzija rekrutieren.

Kurz – die Baustelle der Identitäten ist omnipräsent. Dies ist für Rußlandreisende ein ungeheures Faszinosum und für Politikwissenschaftler mit konstruktivistischer Neigung ein Festmahl, das allerdings methodisch nicht leicht zuzubereiten ist.

Die Wiedererfindung der Tradition geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern in Abhängigkeit von verschiedenen Faktoren.

Erstens gilt es zu klären, welches Material zur Verfügung steht: Geographische, politische, kulturelle und besonders historische Faktoren, die Kraft der selektiven Erinnerung bestimmen und beschränken zugleich den Prozeß der Retraditionalisierung.

Zweitens gilt es zu fragen, an welche Gemeinschaft die wiedererfundene Tradition gebunden werden soll und wer sich aufgrund welcher Eigenschaften als Mitglied dieser Gemeinschaft qualifizieren kann.

Drittens stellt sich die Frage, ob die wiedererfundene Tradition an einem territorial definierten Raum gebunden wird, also etwa innerhalb der Grenzen eines neuen Nationalstaates oder einer Region angesiedelt wird, oder ob es sich um einen virtuellen Raum („Netzwerk“) handelt, den die Mitglieder der Gemeinschaft bilden, also zum Beispiel Umweltbewegungen, die pantürkische Bewegung oder die russischen Nationalkommunisten.

Viertens muß gefragt werden, an welchem Typus Identität gearbeitet wird. In Anlehnung an Castells lassen sich drei verschiedene Typen unterscheiden:¹⁷

Reproduzierende oder *legitimierende Identität* wird durch die dominanten gesellschaftlichen Institutionen gefördert, um durch die Etablierung verbindliche Normen und Werte gesellschaftliche Akteure zu kontrollieren und so die Systemreproduktion zu gewährleisten.

Defensive Identität wird durch gesellschaftliche Akteure gefördert, die ihren Status durch sozialen Wandel oder durch als fremd, aber dominant wahrgenommene Werte, Normen und Institutionen bedroht sehen. Als Reaktion fördern sie defensive, von den dominanten Werten und Institutionen verschiedene Identitäten.¹⁸

Projekt-Identität meint die Konstruktion einer neuen Identität unter Verwendung von altem oder neuem „kulturellen Material“ durch gesellschaftliche Akteure, die sich dadurch eine Verbesserung ihres gesellschaftlichen Status oder die Veränderung der gesamtgesellschaftlichen Strukturen überhaupt erhoffen.

Der Zweck der großen sowjetischen Traditionsmaschine war die Produktion von legitimierender und reproduzierender Identität. Daß die Maschine endgültig defekt ist, zeigen gerade die Versuche, sie wieder in Gang zu bringen. Jutta Scherrer beschreibt in ihrem Beitrag (in diesem Heft S. 6ff.), wie die staatlich geförderte Kulturologie als Surrogat an die Stelle der entwerteten universalistischen Tradition treten soll und auch, wie dieser Versuch, neue Inhalte in alten Strukturen zu befestigen, scheitert.

Nicht weniger zum Scheitern verurteilt ist der Versuch des Präsidenten, mittels einer von ihm eingesetzten Expertenkommission eine russische Idee ausarbeiten zu lassen. Die Experten haben keine Mühe gescheut, sie haben auf einer Datscha unweit Moskaus nachgedacht und sie haben gogoleske Studienfahrten ins Landesinnere unternommen, auch nach Saratov, zum Beispiel:

„On May 23, a group of presidential staffers, headed by Yeltsin aide Georgi Satarov, arrived in Saratov from Moscow. On his arrival, Satarov lost no time in explaining that he had come to discuss the elaboration of a new Russian state ideology. Satarov explained that he and his team of philosophers, political scientists and sociologists were touring the provinces in order to investigate the situation that had taken shape outside Moscow since Yeltsin first called for a new state ideology nine months before. Yeltsin had expressed concern that many Russian people, deprived of the old certainties of the Soviet era, lack a coherent mental framework with which to make sense of the fast-changing society in which they now live (...) He said that study of the outside world reveals that all countries in the world have a ‘national idea’ such as the ‘American dream’.“¹⁹

Ein vertieftes Studium „of the outside world“, so könnte man dem Präsidenten und seinen Gesandten entgegnen, hätte auch gezeigt, daß kulturelle Hegemonie in Rußland und der Früheren Sowjetunion, ebensowenig wie anderswo, nicht wieder herzustellen ist. In Zukunft dominieren projektive oder defensive Identitäten. Einige werden er-

folgreich sein oder sind es bereits – so zum Beispiel in denjenigen neuen Nationalstaaten, die über ein verwertbares historisches Material verfügen – andere werden nach einer Weile als folkloristisches Material entsorgt werden; wieder andere werden, als eine von mehreren Bezugsgrößen, die verfügbare Auswahl an Kulturmustern vergrößern. Manche tragen „nur“ zum Schauspiel der Kulturen bei, doch andere werden politisch bedeutsam sein: die defensive Identitätsbildung im Nordkaukasus beunruhigt Moskau seit langem; eine fernöstliche Identität, eine Ural-Kultur oder das Auseinanderdriften von Stadt und Land werden nicht ohne Folgen für die staatliche Kohärenz Rußlands bleiben.

Heute würde Platonovs Nazar von der Partei nicht mehr in die Wüste Turans geschickt werden, um dem Volk der *Džan* Sowjetmacht und Traktoren zu bringen. Vielleicht würde er von Georgij Satarov, dem Gesandten des Präsidenten in Sachen Russischer Staatsideologie, losgeschickt werden, „in order to investigate the situation that had taken shape outside Moscow since Yeltsin first called for a new state ideology nine months before“. Und Nazar würde berichten vom Schauspiel der Kulturen: Von den neuen Russen und den blutjungen, weltgewandten, aggressiven *biznesmeny* in den neuen Metropolen, von den wahabitischen Wanderpredigern in den Bergen Dagestans, vom Ataman der Kosaken in Südrußland, vom Weltkongreß der Tataren, von den Abenteuern des verrückten Eddi Limonov, vom russischen Dorf und von der zerfallenden Stahlstadt Magnitogorsk, vom Diamantenstaat in Nordosten und vom transnationalen Megakonzern Gazprom, von blühenden Stadtstaaten und von verödeten Industriestädten, von Sängerfesten und Trachtenvereinen, von neuen Grenzen und neuen Hymnen. Es wäre ein langer Bericht – und keiner, der dem Gesandten des Präsidenten nützen würde. Denn sowenig der sumpfige Boden im Zentrum Moskaus das Gewicht des Palastes der Sowjets trug, sowenig trägt heute der kulturelle Boden in der Früheren Sowjetunion oder sonstwo das Gewicht eines zentral gelenkten Diskurses oder einer uniformen Kultur.

Dr. Christoph Zürcher ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Arbeitsbereichs Politik und Gesellschaft am Osteuropa-Institut der FU Berlin.

¹ Dieser Beitrag ist ein überarbeiteter Ausschnitt aus: Zürcher, Ch., 1998, Aus der Ostmoderne in die Postmoderne – zum Wandel in der Früheren Sowjetunion. Arbeitspapiere des Osteuropa-Instituts, 16, 1998.

² Für ein brillantes Beispiel einer literarischen Dekonstruktion der Sowjetunion siehe V. Erofeevs Roman *Moskva – Petuški* (dt. Die Reise nach Petushki).

³ Schlögel, K., Kommunalka oder Kommunismus als Zivilisation. Plädoyer für eine Entdämonisierung der Sowjetgesellschaft, in: Neue Zürcher Zeitung vom 6./7.4.1996, S. 65–66.

Zwei gelungene Beispiele für eine Umsetzung dieses Postulates sind: Kotkin, S., 1995, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*. Berkeley etc.: University of California Press, und Boym, Svetlana, 1994, *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*. Cambridge MA etc.: Harvard UP.

- ⁴ Ionin, L., 1995, *Russische Metamorphosen. Aufsätze zu Politik, Alltag und Kultur*. Hrsg. von Jan Wielgohs (Berliner Debatte – GSFP Berlin): 164.
- ⁵ Robertson, R., 1992, *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London etc.: Sage.
- ⁶ Der Begriff der Postmoderne ist wie kein zweiter geeignet, wütende Abwehrschlachten seitens derjenigen zu provozieren, die Postmoderne zu Unrecht mit „anything goes“ verbinden. Ich halte es mit David Lyon, welcher folgende, sehr offene Definition vorschlägt:
- „I see it (Postmodernity) as a concept that invites participation in a debate over the nature and direction of present-day societies, in a globalized context, rather than one already describing an already existing state of affairs. Quite unprecedented social and cultural shifts are occurring; whether or not ‘postmodernity’ is the best term to sum up is a moot point. The important thing is to understand what is happening, not to agree on a concept to capture it with. ‘Postmodernity’ will do fine for now“ (Lyon, D., 1994, *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 85).
- ⁷ Für empirisch fundierte Analysen anhand verschiedener Fallbeispiele siehe Castells, M., 1996–1998, *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Malden, MA: Blackwell. vol. 2, 1997, *The Power of Identity*.
- ⁸ Giddens, A., 1997, *Jenseits von Links und Rechts*. Frankfurt am Main: 23–27.
- ⁹ Damit ist nicht entschieden, ob der Verlust des Zentrums nicht vielmehr als Gewinn der Freiheit empfunden wurde.
- ¹⁰ Vgl. dazu Groys, B., 1995, *Die Erfindung Rußlands*. München – Wien.
- ¹¹ Ries, N., 1997, *Russian Talk. Culture and Conversation during Perestroika*. London etc.: Cornell UP: 164.
- ¹² Zum Beispiel Giddens, A., 1997, 24, a.a.O., Ionin, L., 1995, a.a.O., 164ff, Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large; Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press: 5.
- ¹³ Appadurai, A., 1995, ebd.
- ¹⁴ Robertson, R., 1992, a.a.O., und Featherstone, M., 1995, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications.
- ¹⁵ Baumann, Z., 1995, *Ansichten der Postmoderne. Argument-Sonderband Neue Folge AS 239*, Hamburg/Berlin: 43.
- ¹⁶ Ebd., 45.
- ¹⁷ Castells, M., 1997, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 2: *The Power of Identity*, a.a.O., 17–18.
- ¹⁸ Callhoun, C., (ed.), 1994, *Social Theory and Politics of Identity*. Oxford: Blackwell: 17–18.
- ¹⁹ Jamestown (Prism), 13. Juni 1997, vol. III, No. 9, Part 2.

Zivilgesetzbuch der Russischen Föderation

(Erster Teil) von 1994

bearbeitet und eingeleitet von
Herwig Roggemann und Wilfried Bergmann
1997, 330 S., kart., 68,- DM, ISBN 3-87061-527-3

Osteuropa Consulting Center (Hrsg.)

Die Entwicklung der Unternehmens- strukturen im Transformations- prozeß der Russischen Föderation

Forschungsbericht. Erstellt im Auftrag
des Bundesministeriums für Wirtschaft
1997, 756 S., kart., 148,- DM, ISBN 3-87061-657-1

Thomas M. Krüßmann

Privatisierung und Umstrukturierung in Rußland

Zur Rolle des Rechts als Instrument
struktureller Wirtschaftsreform
im Übergang zur Marktwirtschaft
1998, 646 S., kart., 118,- DM, ISBN 3-87061-695-4

Jens Fischer

Eurasismus: Eine Option russischer Außenpolitik?

1998, 318 S., 5 Abb., kart., 68,- DM, ISBN 3-87061-737-3

Elisabeth Cheauré (Hrsg.)

Kultur und Krise Rußland 1987–1997

1998, 304 S., kart., 78,- DM, ISBN 3-87061-621-0

Thomas Bremer, Nebojša Popov,
Heinz-Günther Stobbe (Hrsg.)

Serbiens Weg in den Krieg

Kollektive Erinnerung, nationale Formierung
und ideologische Aufrüstung
1998, 526 S., kart., 98,- DM, ISBN 3-87061-694-6

Herwig Roggemann

Die Internationalen Strafgerichtshöfe

Einführung • Rechtsgrundlagen • Dokumente
1998, 420 S., kart., 88,- DM, ISBN 3-87061-531-1

Peter Doralt, Martin Schauer, Eva Micheler (Hrsg.)

Wirtschaftsrechtsindex – Mittel- und Osteuropa

1998, XIV + 1058 S., kart., inkl. CD-ROM, 258,- DM
ISBN 3-87061-684-9



BERLIN VERLAG Arno Spitz GmbH
Pacelliallee 5 • 14195 Berlin • Tel. 030 /84 17 70-0
E-Mail: berlin-verlag.spitz@t-online.de