

Zweiter Teil

Die soziale Magie der Repräsentation

Während Stellvertretung auf stellvertretendes Handeln im Sinne eines *acting for* verweist, geht es bei der politischen Repräsentation als *standing for* um Abbildung. Beides ist auf eigentümliche Art und Weise miteinander verwachsen. Lässt sich dieser Zusammenhang in kleinere Komponenten zerlegen und verständlicher machen? Wenn ein Stellvertreter handelt, so handelt er für andere und für diese beginnt er etwas darzustellen, zu repräsentieren. Der Repräsentant bezieht dabei »seine magische Macht über die Gruppe aus dem Glauben der Gruppe an seine Repräsentation der Gruppe«, so Pierre Bourdieu, die darüber hinaus »eine Repräsentation der Gruppe selbst und ihrer Beziehungen zu den anderen Gruppen ist« (2001: 99). Die Aufgabe des Repräsentanten ist es folglich, die Gruppe zu inszenieren, wobei es ihm gelingen muss, dass jene, die ihn beobachten, ihn als Repräsentant der Gruppe erkennen und anerkennen – und also seiner Darstellung Glauben schenken. Bereits bei den Brüdern August Wilhelm und Friedrich Schlegel findet sich eine ähnliche Interpretation, allerdings ohne Verweis auf irgendeine darin wirkende Magie: »Repräsentant ist nur, wer das politische Ganze in seiner Person, gleichsam identisch mit ihm, darstellt, er mag nun gewählt seyn oder nicht; er ist wie die sichtbare Weltseele des Staats.« (1798: 112) Dass in diesem Zitat auch nicht-gewählte Repräsentanten in den Blick rücken ist purer Zufall. Jedoch weisen sowohl Bourdieu als auch die Brüder Schlegel darauf hin, dass der Repräsentant eine performative Leistung zu erbringen hat. Er hat sie nicht nur in der Handlungszone seiner Gruppe zu leisten, sondern auch und vor allem in jener der anderen Entscheider. Ein Repräsentant ist insofern immer ein Grenzgänger. Es stellt sich nun die Frage, ob sich Grenzgänger auf symbolischer Ebene unterscheiden lassen. Der Weg dorthin führt von der kritischen Überprüfung und Erweiterung der These vom »Doppelkörper« des Repräsentanten zu »Masken« und »Identitätsfacetten«, mit denen eine Person für andere Personen etwas darstellen kann, weiter über magische »Verwandlungen« wie sie durch »Maskensprünge« oder »Einsetzungsakte« geschehen, bis schließlich zur Emergenz von Repräsentation durch vertretende Handlungen, die von einer Interpretationsgemeinschaft als »Heldentaten« gedeutet werden müssen. Ein Repräsentant, ob gewählt oder nicht, lässt sich schließlich in eine Heldentypologie einordnen.

DAS WESEN DES REPRÄSENTANTEN

Der Doppelkörper

Die These vom ›Doppelkörper des Repräsentanten‹ reicht zurück bis ins Altertum. Intensiv bearbeitet wurde sie von Ernst H. Kantorowicz (1957), der in diesem Zusammenhang meist zitiert wird, später auch von Philip Manow (2008) und Ulrich Haltern (2009). Alle Beiträge zu diesem Thema postulieren, dass zwischen einem natürlich-biologischen und einem symbolisch-politischen Körper zu differenzieren sei. Diese Idee ist alles andere als neu. Bereits der chinesische Philosoph Menzius (Mong Dsi) formuliert sie in seinem Aphorismus von der *Verscherzten Königswürde* (ca. 300 v. Chr.):

»König Xuan von Qi fragte: ›Darf man an einem Herrscher Mord verüben?‹ Menzius erwiderte: ›Wer der Menschlichkeit Gewalt antut (zei), ist ein Gewalttäter. Wer der Gerechtigkeit Gewalt antut, ist ein Zerstörer. Wer raubt und zerstört, ist ein Herr Niemand. Ich habe nur davon gehört, daß man einen Herrn Niemand namens Zhou mit dem Tod bestrafe, nicht, daß man einen Herrscher namens Zhou ermordet hat.« (Jäger 2010: 247)

Der deutsche Soziologe Georg Simmel, der neben diesem Aphorismus – wohlgemerkt in einer älteren Übersetzung in welcher »Herr Niemand« noch ein »Privatmann« war¹ – auch noch andere Beispiele aus verschiedenen Zeiten und Kulturen anführt (1908: 386), sah darin eine soziale Universalie, nämlich dass der politische Körper – hier der des Herrschers – als symbolisch konstituierter Körper wie ein ›Gefäß‹ den durch göttlichen Willen hergeleiteten Führungsanspruch aufnehmen kann. Er wird für die Zeit der Repräsentation vom natürlichen Körper absorbiert, wodurch der Körper zum Ort der Repräsentation wird. In ihn wird das, was zu repräsentieren ist, ›hineingeladen‹. In diesem Sinne wird dann auch verständlich, wie durch Repräsentation etwas, das abwesend ist, anwesend gemacht werden kann. Der Körper des Stellvertreters wird zum Vehikel dessen, was repräsentiert werden soll: die Einheit jener Gruppe, für die er stellvertretend handelt.

In der Tradition dieser soziologischen Interpretation argumentiert auch Bourdieu. Für ihn ist Repräsentation jedoch eine Form der ›Alchemie‹, in der eine ›performative Magie‹ wirkt, bei der ein Repräsentant erstaunliches vollbringt:

1 Bei Simmel: »Ein chinesischer Weiser beantwortete deshalb die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Tötung des Kaisers Scheu so: ›Wer die Tugend verletzt, heißt ein Räuber, wer das Recht verletzt, ein Tyrann; ein Räuber und Tyrann aber sind immer nur Privatleute. Ich habe gehört, daß Scheu als Privatmann getötet wurde, ich habe aber nicht gehört, daß er als Fürst ermordet worden sei.« (1908: 386)

»Die Gruppen (insbesondere die sozialen Klassen) sind immer zu einem bestimmten Teil Artefakte: das Produkt der Logik der Repräsentation, die es einem biologischen Individuum oder einer kleinen Gruppe – Generalsekretär oder Zentralkomitee, Papst und Bischöfe und so weiter – erlaubt, im Namen der ganzen Gruppe zu sprechen, die Gruppe ›wie ein Mann‹ zum Sprechen und Marschieren zu bringen, glauben zu machen – und dies zuvörderst die Gruppe, die sie repräsentieren –, daß die Gruppe existiert. Als Mensch gewordene Gruppe verkörpert der Wortführer eine fiktive Person, jene Art mystischen Körper, aus dem eine Gruppe besteht; er reißt die Gruppenmitglieder aus dem Zustand eines bloßen Aggregats isolierter Individuen und ermöglicht es ihnen, vermittels seiner im Gleichklang zu handeln und zu sprechen. Im Gegenzug erhält er das Recht, im Namen der Gruppe zu handeln und zu sprechen, sich für die Gruppe, die er verkörpert (Frankreich, das Volk ...) zu halten, sich mit der Funktion zu identifizieren, der er sich mit Leib und Seele hingibt, wobei er auf diese Weise einen biologischen Körper für einen konstituierten Körper hergibt.« (Bourdieu 1989: 44-45, vgl. auch 1990/2005: 100)

Der Repräsentant ist »Mensch gewordene Gruppe«, so Bourdieu. Wie kann man so etwas glauben? Der konstituierte Körper, kurz: der politische Körper der Gruppe, muss durch Repräsentationsansprüche als symbolische, mentale Repräsentation erst erschaffen werden, bevor er durch einen Repräsentanten in einem magischen Akt oder durch einer Sequenz magischer Akte ›belebt‹ werden kann. Der politische Körper muss dazu aktiv symbolisiert und von einer Gruppe mit Bedeutung belegt werden. Diese Bedeutungszuschreibung wirkt als kollektive Rollenerwartung in einer spezifischen Weise profilbildend. Für das Amt, welches vom Vertreter ausgeübt wird, kann eine ›Amtsautorität‹ entstehen, welche dadurch gekennzeichnet ist, dass die Gruppe der Vertretenen »dem Amtsinhaber, nicht dem Amtsinhaber als Person« gehorchen« (Sofsky/Paris 1994: 43 [Herv. i.O.]). Die Erwartungen an die Ausübung eines Amtes werden an den Repräsentanten herangetragen, so dass dieser die Rolle auf eine bestimmte Art und Weise ausfüllen muss, um anerkannt zu werden. Nur ein begrenzter Spielraum steht ihm zur Verfügung, dieses Amt selbst zu prägen. Rückblickend auf seine Zeit als Außenminister kommentierte daher Joschka Fischer: »Die Verwandlung des Amtes durch den Menschen dauert etwas länger als die Verwandlung des Menschen durch das Amt.« (zitiert nach Koelbl 2002) In diesem Zitat weist der Politiker und Staatsmann Fischer auf die Eigentümlichkeit des symbolischen Körpers hin. Und er thematisiert einen wichtigen Aspekt, auf den wir später noch zu sprechen kommen: die Verwandlung.

Der Repräsentant muss Rollenerwartungen verkörpern und den politischen Körper wie ein Schauspieler durch seine *performance* in Szene setzen und ihm Leben einhauchen (vgl. Alexander 2009). Autorität entsteht dabei durch ›Verkörperung‹ der Gruppe, in diesem Sinne durch Darstellung der Einheit der Gruppe. Will ein Repräsentant den politischen Körper authentisch ausfüllen, muss er ihn aus tiefstem Inneren empfinden. Er muss sozusagen vergessen, dass er auf der politischen Bühne schauspielert. Wie der

politische Körper durch den Vertreter belebt wird, darin bleibt ihm ein gewisser Spielraum. Ob seine Inszenierung Anerkennung erfährt und seinem Führungsanspruch gefolgt wird, ist nicht zuletzt von seiner Fähigkeit abhängig, mit seinem Körper als Projektionsfläche eine kollektive Bedeutung aufzunehmen und entsprechend abzubilden. Der politische Körper ist Träger, Leinwand, ›Gefäß‹ für eine kollektive Identität. Allerdings begegnet man insbesondere bei Verbänden und der organisierten Zivilgesellschaft nicht gerade selten der Situation, dass ein Repräsentant mehrere ›Hüte‹ aufhat. Bei einem *cumul des mandats* hat der Repräsentant mehrere politische Körper in sich zu vereinigen. An diesem Punkt wird deutlich, dass die Metapher vom ›Doppelkörper‹ nicht hinreichend präzise ist.

Ein Repräsentant hat nicht bloß zwei Körper, einen natürlichen und einen öffentlichen, sondern vielmehr konstituiert jedes Amt einen eigenen politischen Körper. Das kann Stellvertretung zu einer heiklen Angelegenheit machen. In extremer Form ist ein Doppelagent mit den Herausforderungen von Stellvertretung konfrontiert: als ›außer-ordentlicher Interessenvertreter‹ gleich zweier Staaten droht ihm von beiden Seiten eine Anklage wegen Hochverrat, sollten seine Aktivitäten dem einen oder anderen Auftraggeber Schaden zufügen. Die Interessenvertretung muss in beiden Handlungszonen, sofern diese sich zumindest phasenweise gegenseitig beobachten können, weitestgehend ohne Widerspruch durchführbar sein, um Anerkennung zu finden.

Um diese symbolische Dimension der Repräsentation aufzugliedern, wird vorgeschlagen, sich erneut dem Repräsentationskonzept zuzuwenden, das Thomas Hobbes im *Leviathan* ausformuliert. Er spricht davon, dass ein Autor oder ein Akteur als Person zu begreifen sei. Aufschlussreich ist dabei die ursprüngliche Bedeutung des Wortes. Hobbes nutzt die Deutung, dass »*persona* im Lateinischen die *Verkleidung* oder *äußere Erscheinung* eines auf der Bühne dargestellten Menschen bezeichnet und zuweilen im engeren Sinne jenen Teil davon, der das Gesicht verbirgt, wie eine Maske oder ein Visier« (1651/1996: 135 [Herv. i.O.]). Der englische Philosoph war der Ansicht, dass jeder Mensch eine Person – und damit ein Autor und ein Vertreter – werden kann, wenn es ihm gelingt, eine Maske aufzusetzen, über die ihm eine Identität zugeschrieben werden kann (vgl. Skinner 2007). Wenn sich die politische Projektionsfläche des natürlichen Körpers statt als ›politischer Körper‹ als ›Maske‹ begreifen lässt, bieten sich einige Konzepte von Elias Canetti an, um diesem Aspekt der Repräsentation weiter auf den Grund zu gehen.

Masken und Identitätsfacetten

Elias Canetti legt in seinem sozialanthropologischen Hauptwerk *Masse und Macht* (1960/1994) seine Gedanken über Masken im Kontext der ›Verwandlung‹ an. An der ›Verwandlung‹ fasziniert ihn, dass sie ein konstantes Verlangen der Menschen darstelle, jemand oder etwas zu werden, was sie vor-

her nicht sind (ebd.: 395-455). Allein an dieser Ausgangsstellung wird klar, dass hier etwas über Repräsentation gelernt werden kann. Eine Maske ist für Canetti jeweils als Endprodukt einer Verwandlung zu sehen: »An die Stelle eines nie zur Ruhe kommenden, immer in Bewegung befindlichen Mienenspiels setzt sie das genaue Gegenteil davon, eine vollkommene Starre und Konstanz.« (ebd.: 443) Während die Verwandlung ein Prozess ist, erscheint die Maske als Zustand.² Die oft religiöse und magische – durchaus aber auch politische – Qualität der Maske hat aufgrund ihrer Starre und Konstanz eine ordnende und beruhigende Funktion, denn »sie steht zwischen dem Gefährlichen, das hinter ihr ist, und dem Beschauer« (ebd.: 446). Die Maske wird damit zum eigentlichen Ort der Repräsentation. Sie verleiht dem materiellen natürlichen Körper des Vertreters immaterielle Bedeutung; wie ein »symbolisch-soziales Gewebe« kann sie mit ihm verwachsen. Die Maske bildet jenen kollektiven Sinn ab, die sowohl der Gruppe der Vertretenen als auch anderen Entscheidern vertraut ist und welche dadurch auf den maskentragenden Repräsentanten übergeht. In der Maske können die Repräsentierten sich selbst erkennen.

Der Repräsentant – jemand, der überzeugend behauptet ein Repräsentant zu sein – kreiert eine Maske durch seine *performance*, die sein politisches Sprechen beinhaltet, aber auch Mimik, Gestik, Insignien und Kleidung. Er erzeugt durch die Maske ein Abbild der Mannigfaltigkeit der Vertretenen. Wie ein Spiegel reflektiert der Repräsentant dann jene, die ihn beobachten. Zugleich ergänzt er dieses Abbild noch durch sein eigenes Zutun, weil bei ihm Maske und Körper aufs engste miteinander verschmelzen. Dem Repräsentanten steht mit seinem Körper ein Träger zur Verfügung, der anstelle eines »politischen Körpers« viele »politische Masken« präsentieren kann, auf denen soziale Identitäten abgebildet werden können. Ohne Masken, ohne Persona, ohne Körper scheint weder Identität noch Repräsentation möglich. Das Paradoxe an diesen Masken ist, dass man, indem man sie trägt, zugleich verbirgt wer man ist und zeigt als was man erscheint. Denkt man diesen Gedanken etwas weiter, dann entsteht auch so etwas wie »Persönlichkeit« erst in komplexen und langfristigen wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen zwischen Maskenträgern und Betrachtern.

Dieser Gedanke würde jedoch zu weit führen und so lohnt es, hinsichtlich politischer Repräsentation einige Einschränkungen zu benennen. Ein Repräsentant hat keine freie Wahl bei seiner Entscheidung, welche Maske er

2 Ein prozessoziologischer Ansatz kann Zustände nur als äußerst langsame ablaufende Wandlungsprozesse begreifen. In diesem Sinne sind Masken eher an eine Rolle oder Rollenerwartung gebunden, wobei eine Maske als besondere Übersteigerung und Verdichtung der Rolle begriffen werden kann. Claessens schreibt, dass »überall dort, wo die Rolle in einer Weise verwirklicht wird, die – mindestens – insofern einen Argwohn erregt, als »des Guten etwas zu zuviel« getan wird, »Rolle« beginnt, in »Maske« umzuschlagen oder aber überhaupt Maske – d.h. »aufgesetzt« – ist.« (1970: 27f)

tragen will. Nicht jedes Profil erhält Zuspruch. Je nach Kontext sind mal diese, mal jene Masken notwendig, um glaubwürdig, vertrauenswürdig und anerkennungswürdig zu wirken. Konventionen und Rollenerwartungen machen Vorgaben, welche Masken wann angebracht sind und wie diese durch persönliche Interpretation zu beleben sind. Die Fähigkeit, sich an unterschiedliche Rollenerwartungen anzupassen, wird damit zur Schlüsselqualifikation für politische Repräsentanten. Sie müssen in der Lage sein, die jeweiligen einer Situation entsprechenden Masken aufzusetzen und die richtigen Worte zur richtigen Zeit zu finden.

Um Repräsentation zu erklären, muss neben dem Repräsentanten auch auf die Repräsentierten geschaut werden, denn teilweise beruht die Akzeptanz von Repräsentationsansprüchen auf Ähnlichkeiten zwischen beiden. Repräsentation verbindet etwas gemeinsam Geteiltes – nicht nur Interessen oder Anliegen. Repräsentation knüpft letztlich so etwas wie ein soziales Band und wird damit zum Verbindungselement einer sozialen Identität. Folgt man dieser Einsicht, wird die Angelegenheit sehr komplex, denn in jeder Kultur ist ein breites Repertoire an sozialen Identitäten vorhanden. Die Menschen können folglich über unzählige persönliche Masken verfügen, von denen einige kommen und gehen wie Moden, während andere über Generationen hinweg stabil bleiben. Auch können einige Masken nicht ohne weiteres abgelegt oder aufgesetzt werden, da sie an offensichtliche biologische oder soziale Tatsachen angelagert sind. Geschlecht und Alter sind in hohem Grade sozial evident wie auch Körperbau und ethnische oder phänotypische Zugehörigkeit. Einige dieser dann schon eher als ›Identitätsfacetten‹ denn als Masken zu benennende Aspekte sind eher belanglos, beispielsweise ob man blaue, braune oder grüne Augen hat, eine kleine oder große Nase besitzt oder ob man Rechts- oder Linkshänder ist. Allerdings genügen auch geringste Differenzen zur Stereotypenbildung.

Einige ›Identitätsfacetten‹ jedoch beeinflussen die Lebenschancen der Maskenträger in höchstem Maße, wie Familienhintergrund, Ort und Zeitpunkt der Geburt und damit in der Regel die Staatsbürgerschaft, Geschlecht, angeborene Behinderungen oder genetische Veranlagungen für bestimmte Krankheiten. Manche ›Identitätsfacetten‹ können mit einigen Anstrengungen abgestoßen oder erworben werden, beispielsweise durch Berufsausbildung, Religions- oder Staatsbürgerschaftswechsel, akzentfreien Spracherwerb oder gar operative Geschlechtsumwandlung. In vielen Fällen sind ›Identitätsfacetten‹ durch rechtliche und kulturelle Normen reguliert (Offe 2004). Darüber hinaus sind Gruppenzugehörigkeit und sozialer Status auch durch Ge- und Verbote von »Verwandlungen« und »Entwandlungen«, wie Canetti sie nennt (1960/1994: 445-449), reglementiert. Neben der Maskierung existiert also auch die Demaskierung; die Maske kann ›herunter gerissen werden‹, es kann zur Entlarvung der wahren Gesinnung kommen und man kann ›aus der Rolle‹ fallen. Eine korrekte Inszenierung seiner selbst ist vor dem Hintergrund der Komplexität von Kultur alles andere als einfach.

Zusätzlich ist zu beachten, dass jede Inszenierung in größere soziale Kontexte eingebettet ist, in denen ›Identitätsfacetten‹ mit hohem oder niedrigem Prestige assoziiert werden. Sind sie mit kollektiver Bedeutung aufgeladen und verweisen sie dann auf soziale Identitäten, können sie auch von anderen Mitgliedern der Gesellschaft wiedererkannt werden. Sie sind politisierbar. Verweisen sie auf Gruppenidentitäten, dann können die Beziehungen der Gruppen zueinander durch Zuweisungen von ›Gruppencharisma‹ und ›Gruppenschande‹ in relationale Rangordnungen umstrukturiert werden (vgl. Elias/Scotson 1965). Der Status einer Gruppe wird dann von Milieu-, Kasten- und Klassensystemen einer Gesellschaft mitbestimmt. Auch auf dem politischen Feld haben Akteure unterschiedliches Prestige. ›Zivilgesellschaft‹ ist dabei stark positiv konnotiert. Es ist eine relativ stabile Zuschreibung. Veränderungen in Prestige und Status ergeben sich – außer in Krisensituationen – für gewöhnlich in langfristigen Prozessen über mehrere Generationen hinweg, weil immer auch das ganze soziale Gefüge umgestaltet werden muss.

Interessant wird nun die Frage, wie es dazu kommt, dass sich ein Repräsentant eine Maske mit einer sozialen Identität aufsetzen kann – wodurch er ja erst zum Repräsentanten wird. Canetti bietet als Erklärung den ›Maskensprung‹ an, Bourdieu spricht von ›Einsetzungsriten‹. Es erscheint lohnend, sich diese Mechanismen etwas genauer anzuschauen.

Maskensprünge und Einsetzungsriten

Ein Maskensprung indiziert eine Verwandlung – und Verwandlungen sind für Canetti zentrale Bedürfnisse der Menschen. Auch der Politiker Joschka Fischer thematisiert die Notwendigkeit oder gar Unvermeidbarkeit von Verwandlungen für die Ausübung stellvertretender und repräsentativer Tätigkeiten. Ein Maskensprung nun verwandelt einen normalen Menschen auf magische Weise in einen außergewöhnlichen Menschen; durch ihn kann ein Mensch, der eine Identitätsfacette als Bürger trägt, von einem Moment zum nächsten ein Mensch werden, der als Repräsentant vieler Bürger in Erscheinung tritt. Um von einer Maske zu einer anderen zu gelangen – Canetti verweist sogar auf ›Doppelmasken‹ (›man öffnet die eine, eine andere erscheint darunter‹) – ist ein Maskensprung notwendig:

»Es ist ein Sprung, der von einer zur anderen führt. Was immer dazwischen sein könnte, ist ausgeschaltet; es gibt keinen mildernden Übergang, wie er sich etwa auf dem Gesicht eines Menschen abspielen möchte. Das neue, das andere ist plötzlich da. ... Von Maske zu Maske ist alles möglich, aber nur im Maskensprung, auf die eine, gleiche, konzentrierte Weise.« (Ebd.: 444)

Während Canetti auf die plötzliche Veränderung hinweist, die durch den Maskensprung geschieht, wird diese magische Verwandlung von Bourdieu in seinen Überlegungen zur politischen Repräsentation noch etwas tiefer

durchdacht. Aber auch Bourdieu untersucht diese Verwandlung in einem kurzen Moment komprimierter Bedeutung und intensiver Beobachtung. Die soziale Magie des Identitätswandels entfaltet sich dann in ›Einsetzungsriten‹ (1990/2005: 118), die sich in »feierlichen Kollektivakten des Ernennens, Feierns oder Verurteilens« zeigen (ebd.: 99). Zu verstehen ist der Begriff der ›Einsetzung‹ wie bei der Einsetzung eines Erben – also im Sinne einer Ernennung durch eine Autorität oder vermittelt autoritativer Regeln und Rituale. Ihre soziale Funktion ist es, Grenzen sowohl zu etablieren als auch zugleich zu überschreiten:

»Von Einsetzungsriten sprechen heißt, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass jeder Ritus auf Bestätigung oder Legitimierung abzielt, also darauf, dass eine *willkürliche Grenze* nicht als willkürlich erkannt, sondern als legitim und natürlich anerkannt wird; oder, was auf dasselbe hinausläuft, die feierliche, das heißt statthafte und außer-ordentliche Überschreitung grundlegender Grenzen der – um jeden Preis zu wahren – sozialen und mentalen Ordnung zu vollziehen.« (Ebd.: 111 [Herv. i.O.]

Für Bourdieu ist ein solcher Einsetzungsritus »ein Akt sozialer Magie« – er erschafft eine gänzlich neue Unterscheidung aus dem Nichts oder er macht sich bereits bestehende Differenzierungen zunutze, etwa Geschlechtsunterschiede, Altersunterschiede oder andere Markierungen von Gruppenzugehörigkeiten (ebd.: 113). Mit Einsetzungsriten werden neue politische oder soziale Masken erschaffen und aufgesetzt. Die jeweilige Bedeutung einer Maske oder Identitätsfacette gilt es unter den Mitgliedern einer Interpretationsgemeinschaft zu bestimmen. Repräsentation wird dadurch als symbolischer Verwandlungsprozess erkennbar, der sowohl das Wesen des Repräsentanten als auch das Wesen der Repräsentierten verändert. Immaterielle Bedeutung erfährt durch Einsetzungsakte materielle Manifestation. Die Ähnlichkeit mit dem Maskensprung wird von Bourdieu selbst angedeutet, aber dahingehend präzisiert, dass die Verwandlung einer Person ›herbeigeredet‹ werden muss:

»Somit ist der Einsetzungsakt ein Kommunikationsakt, aber von besonderer Art: Er *bedeutet* jemandem seine Identität, aber in dem Sinne, dass er sie ihm ausspricht und sie ihm zugleich, indem er sie ihm vor aller Augen ausspricht, auferlegt (*kategoreshai* heißt eigentlich ›öffentlich anprangern‹) und ihm auf diese Weise mit Autorität mitteilt, was er ist was er zu sein hat.« (Ebd.: 114 [Herv. i.O.]

Mit einem Einsetzungsakt wird ein Mensch sozusagen ›abgestempelt‹. Man erhält eine Zuschreibung und mit dieser Zuschreibung eine neue Identität. Ob die Zuschreibung anerkannt wird, hängt, worauf Bourdieu ebenfalls aufmerksam macht, maßgeblich von der Autorität desjenigen ab, der als Autor von Repräsentationsansprüchen (denn nichts anderes sind solche Zuschreibungen) spricht:

»Jener Akt sozialer Magie, der in dem Versuch besteht, dem Benannten Existenz zu verleihen, kann nur gelingen, wenn derjenige, der ihn vollzieht, der Macht seines Wortes – die es sich durch Usurpierung einstweilen oder endgültig anmaßt – Anerkennung verschaffen kann, der der sozialen Welt durchzusetzen, *regere fines, regere sacra*, eine neue Grenze festzuschreiben. Die Wirkung des performativen Diskurses, der den Anspruch erhebt, das Gesagte mit dem Akt des Sagens herbeizuführen, ist so groß wie die Autorität dessen, der spricht.« (Ebd.: 124-5 [Herv. i.O.])

Bereits bei Elias konnte gesehen werden, dass bei der Zuweisung sozialer Identität in der Selbst- und Fremdbeschreibung sowohl Belobigungen als auch Beleidigungen ihre Relevanz haben, wenn sie als »Lobkutsch« und »Schimpfkutsch« an der Konstruktion, Konsolidierung und Verstärkung von »Gruppencharisma« und »Gruppenschande« mitwirken (vgl. 1998).

Durch Einsetzungsriten, durch das Aufsetzen einer Maske im Sinne einer anerkannten Inszenierung einer Identitätsfacette, wird die soziale Magie der Repräsentation zur Wirkung gebracht. Magie besteht dabei aus ritualisierten Handlungen, die weitreichenden Einschränkungen und Regeln unterliegen, welche nur wenigen besonders befähigten und autorisierten Personen im Detail bekannt sind. Um magische Rituale etablieren zu können, muss demnach eine Grenze gezogen werden zwischen dem »Alltäglichen« und dem »Außeralltäglichen«; aus dem Kontinuierlichen muss etwas Diskontinuierliches werden. Zwischen dem Besonderen und dem Normalen gilt es zu trennen. Somit verleitet die Inszenierung von Magie auch zur Konstruktion von Verhaltensnormen, die eine Unterscheidung ermöglichen zwischen dem, was erlaubt und was verboten ist. Damit Magie wirkt, muss sie durch die korrekte Anwendung von Ritualen zu einer »geglückten Inszenierung« geführt werden: »Felicitous performances create fusion between speaker and audience. When performances fuse, we endow them with verisimilitude. They seem real. We think the words of politicians are true and their selves are authentic.« (Alexander 2009: 67, vgl. auch 2004: 547-555)

Einsetzungsriten lassen sich am Beispiel der allgemeinen, gleichen und freien Wahl darstellen. In Demokratien hat der kollektive Wahlakt auch eine solche Funktion der Herstellung sozialer Kohäsion (vgl. Bourdieu 2005). Er beginnt mit der Registrierung der Wähler, beinhaltet den Gang zum Wahllokal – manchmal im feierlichen Sonntagsstaat –, wo man dann in der Wahlkabine einen Moment mit sich ist, um seiner Bürgerpflicht aus freiem Willen und unbeeinflusst von anderen nachzukommen, die lange Kandidatenliste zu begutachten und darauf ein Kreuz zu machen. Zum Ritual gehört auch die einmalige Abgabe des Stimmzettels in eine versiegelte Urne. Der politische Wille des Einzelnen ist damit in das Kollektiv eingespeist und harrt seiner öffentlichen Auszählung. Ist die Inszenierung »geglückt«, d.h. wird weder gegen Durchführung, Wahlmechanismus oder Wahlergebnis lautstark protestiert, sind aus gewöhnlichen Mitbürgern – durch Anerkennung und Beglaubigung der zu größtmöglicher Beteiligung und Aufmerk-

samkeit aufgeforderten Wählerschaft – politische Repräsentanten geworden. Die Magie beginnt zu wirken und die offizielle

»Anerkennung vollendet sich in ihrer öffentlichen Manifestation, einem typisch magischen (was nicht heißt: wirkungslosen) Akt, mit dem die praktische, virtuelle, unerkannte, negierte, verdrängte soziale Gruppe anderen sozialen Gruppen *sich selbst* sichtbar wird, manifest, und ihre Existenz als bekannte und anerkannte Gruppe mit Anspruch auf Institutionalisierung beweist.« (Bourdieu 1990/2005: 126 [Herv. i.O.])

Nach dieser Interpretation einer politischen Soziologie à la Bourdieu kommt eine Anerkennung demokratischer Repräsentationsverhältnisse demnach durch das Wirken einer sozialen Magie zustande, bei der unterschiedlichste Einsetzungsriten, welche das gesellschaftliche und politische Leben der Gemeinschaft strukturieren und für eine soziale Integration und Kohäsion sorgen, in einer komplexen Choreographie ineinanderspielen (vgl. auch Bourdieu 1981, 1986, 1991, 2005). Ob eine solche Inszenierung glückt oder nicht, hängt aber letztendlich auch vom Resultat ab. Konnte die erlebte Gegenwart wie gewollt durch intentionales Handeln verändert werden? Bereits in der Herbeiführung dieser intendierten Veränderung müssen magische Rituale regelkonform durchgeführt werden. Es darf keine Abweichung von den festgelegten ritualisierten Schritten geben, sonst beginnt der Glaube an die Wirkung der Magie – was die eigentliche Magie ist – schwächer zu werden. Magie muss, will sie erfolgreich inszeniert werden, frei von Zweifeln bleiben. Sie benötigt daher für die Inszenierung der notwendigen Rituale jene mit Bedeutung aufgeladenen Orte, Zeiten oder Dinge, die der Gemeinschaft als Symbole oder Tabus wichtig sind.

Was bedeutet das in der Konsequenz für die Fragestellung der Studie nach der Repräsentativität der Zivilgesellschaft? Damit die organisierte Zivilgesellschaft in modernen Demokratien mehr ist als eine Ansammlung verärgelter oder besorgter Bürger, muss sie eine ›magische Verwandlung‹ durchlaufen. Erst dann kann und darf sie als politischer Repräsentant in politische Entscheidungsprozesse eingreifen. Wie aber entsteht Repräsentativität, wenn es keine etablierten und institutionalisierten Einsetzungsriten wie Wahlen gibt? Die Antwort ist relativ naheliegend. Eine Rolle darin spielen die vielen kleinen und kleinsten ›Heldentaten‹, die von den Aktivisten der Zivilgesellschaft erbracht werden.

HELDENTATEN UND CHARISMATISIERUNGSPROZESSE

Heldentaten als stellvertretendes Handeln

Ein Hinweis auf ein heroisches Element findet sich in der häufig zitierten Schrift *Politik als Beruf* (1919) von Max Weber. Er hebt den Zusammenhang von Politik und Heldentum deutlich hervor:

»Die Politik bedeutet ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich. Es ist ja durchaus richtig, und alle geschichtliche Erfahrung bestätigt es, daß man das Mögliche nicht erreichte, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre. Aber der, der das tun kann, muß ein Führer und nicht nur das, sondern auch – in einem sehr schlichten Wortsinn – ein Held sein.« (Weber 1919/1992: 82-83)

Beim politischen Führungspersonal *per se* von Helden zu sprechen mag irritierend wirken, denn nicht jeder Präsident, Kanzler, Minister, Parteiführer, Gewerkschafter oder Vorstandsvorsitzende einer Zivilgesellschaftsorganisation scheint auf den ersten Blick in diese Kategorie zu passen. Die außerordentlich wichtige Frage, die es also auch zu stellen gilt, ist: *für wen* ist jemand ein Held? Später wird dieser Aspekt ausführlicher behandelt, aber bereits jetzt sei festgehalten, dass ein Held immer ein Held einer Interpretationsgemeinschaft ist, die in Größe, Zusammensetzung und Dauer sehr verschieden sein kann. Der hier gewählte Ansatz ist dadurch nicht akteurszentriert, sondern akteursrelational – nämlich figurationssoziologisch.

Dennoch ist es zunächst hilfreich, sich etwas näher mit dem »schlichten Wortsinn« zu beschäftigen. Was ist ein Held? In der Geschichte der Menschheit wird häufig von Helden berichtet, von ihnen wird bereits im Alten Testament gesprochen: »In jenen Tagen waren die Riesen auf der Erde, und auch danach, als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen eingingen und sie ihnen (Kinder) gebaren. Das sind die Helden, die in der Vorzeit waren, die berühmten Männer.« (1.Mose 6:4)³ Versuchend die Figur des Helden näher zu fassen, beschreibt ihn Weber als charismatische Person, dessen Außeralltäglichkeit sich auch im Konflikt mit den höheren Mächten zeigt: »Trotz der Götter, nicht durch die Götter, oft gegen sie, behauptet der Held seine überalltägliche Stellung.« (Weber 1920/1976: 299) Er impliziert dabei, dass einige wenige Personen liminale Grenzerfahrungen machen und deswegen im kollektiven Gedächtnis der Gemeinschaft einen Platz zugewiesen bekommen. Es erstaunt, dass Helden in einschlägigen sozialwissenschaftlichen Handwörterbüchern kaum Erwähnung finden. Vielleicht liegt es daran, dass, wenn man die Figur auf ihre Essenz verdichtet, lediglich eine Banalität übrig bleibt: ein Held ist jemand, der etwas erreicht, was man selbst nicht glaubt erreichen zu können. An diesem Formulierungsversuch wird deutlich, dass ein Held stellvertretend handelt. Die Figur des Helden ist dabei äußerst wandlungsfähig.

Helden können fiktiv oder echt sein. Sie sind tot oder lebendig. Je nach Kontext lassen sich religiöse Helden, politische Helden, stille Helden, Helden der Arbeit, Helden des Sports und Anti-Helden unterscheiden, um nur

3 Erstaunlich ist der Zusammenhang zwischen riesenhafter Statur und göttlicher oder teilgöttlicher Herkunft der Helden. Der Zusammenhang findet sich in allen klassischen Mythen und selbst noch in zeitgenössischen journalistischen Berichterstattungen zu Sport, Populärkultur und Politik.

einige Kategorien zu nennen. Man kann von großen und kleinen Helden sprechen, wenn sie in Relation zur Größe der jeweils deutenden Interpretationsgemeinschaft gesetzt werden. Meist wird jedoch an Nationalhelden gedacht, wenn man von Helden spricht. Die Dominanz nationaler Mythen verzerrt allerdings den Blick auf die Figur des Helden. Aber selbst dabei wird deutlich, dass erst im Kontext mythischer oder mythisierender Erzählungen Helden entstehen. In der vergleichenden Forschung zu Helden-erzählungen konnte dabei ein grundlegendes narratives Muster als »Durchschnittssage« (Rank 1909) oder »Monomythos« (Campbell 1949/1973) identifiziert werden. Im Rahmen solcher Erzählungen muss ein Held auch nicht zwangsläufig ein Mensch sein; in der Populärkultur gibt es zahlreiche Beispiele von Tieren oder vermenschlichten Maschinen, die entsprechend inszeniert werden. Um Identifikationspotential herzustellen, wird ihnen ›Persönlichkeit‹ zugesprochen. Auf diese Weise wird über die Körperlichkeit des Helden eine Person mit kollektiver Bedeutung aufgeladen. Helden sind demzufolge verkörperte Erinnerungen und materielle Manifestation von immateriellen Tugenden, Werten und Idealen in einer Gesellschaft. Der Held ist eine ›symbolische Figur‹, welche innerhalb eines dem Publikum bekannten Erzählmusters inszeniert wird.

Da Erzählungen immer wieder neu erzählt werden müssen und damit einem dynamischen Anpassungsprozess unterliegen, ist es ein ganz normaler Prozess, dass Heldenerzählungen modifiziert werden und Helden aus der Erinnerung verblassen. Gemessen am Potential mythischer Heldenerzählungen sind uns nur eine relativ begrenzte Anzahl an Helden über mehrere Generationen hinweg vertraut. Die meisten Heroen erstrahlen nur kurz im Lichte ihrer Taten, werden schnell vergessen und von anderen verdrängt, welchen dann wiederum für eine Weile öffentliche Aufmerksamkeit zukommt. Immer aber hat ein Held im Rahmen seiner Erzählung – oder der Berichterstattung über ihn – eine außergewöhnliche und »überalltägliche Stellung« (Weber), die ihn aus dem Kreis seiner Mitmenschen heraushebt. Ein Held steht *über* den Dingen.

Die relationale Metapher – *über* – verweist bereits auf die Struktur und die Position des Helden innerhalb einer ›symbolischen Topographie‹ der Interpretationsgemeinschaft. Er ist ein Protagonist und ein Akteur, der die Welt verändert, indem er die Grenzen der Welt und des menschlich Machbaren erreicht und ausdehnt. Der Held ist, wie auch der Stellvertreter, ein Grenzgänger. In den Worten von Friedrich Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* (1886): »Das Heroische besteht darin, daß man Großes tut (oder etwas in großer Weise nicht tut), ohne sich im Wettkampf mit anderen vor anderen zu fühlen. Der Heros trägt die Einöde und den heiligen unbetretbaren Grenzbezirk immer mit sich, wohin er auch gehe.« (2000: 1004) Der Held vergleicht sich nicht mit anderen, denn darauf kommt es ihm nicht an. Er geht seinen eigenen Weg. Und dieser Weg führt ihn, so Nietzsche, in die Einöde, eine Region, in der Gesetze nicht gelten. Entweder sie existieren nicht oder sie müssen erst durch ihn etabliert und von ihm

durchgesetzt werden. »Der Held steht außerhalb der gewöhnlichen Ordnung, er gehorcht nicht Regeln, sondern setzt sie neu, er verachtet den Tod und gewinnt dadurch Unsterblichkeit.« (Giesen 2004a: 15)

Canetti hebt nicht ›Unsterblichkeit‹, sondern ›Überleben‹ als zentrales Merkmal des Helden hervor. Gerade am kriegerischen Helden wird dies deutlich, wie er in seinem eigentümlich-apidiktischen Stil schreibt: »Man hat sich unter vielen bewährt, denn alle, die liegen, leben nicht. Wem dieses Überleben oft gelingt, der ist ein Held. Er ist stärker. Er hat mehr Leben in sich. Die höheren Mächte sind ihm gewogen.« (1960/1994: 268) Die größte Tat des Helden sei demnach das Überleben angesichts von Gefahren. Und er überlebt dabei *stellvertretend* für andere – für jene, die von seiner Tat profitieren, für jene, die sich durch sie ermutigt fühlen, für jene, die Hoffnung schöpfen können. Sie sind es, die den Überlebenden zum Helden machen.

Es ist folglich nicht sonderlich relevant, was der Held ist, woher er kommt oder woran er glaubt, denn durch seine Taten und insbesondere die Erzählung dieser Taten wird er zum Helden. Es ist nicht ganz unerheblich danach zu fragen, was so besonders an diesen Taten ist und worin sie sich von anderen, nicht-heroischen Taten unterscheiden. Ein Held handelt scheinbar vollkommen selbstbestimmt, unabhängig von allen anderen, abhängig nur von seiner Kraft, seiner Ausdauer, seiner List oder seinem Geschick. Auf seine Einstellung kommt es an. Wenn er handelt, so handelt er unverzagt und bestimmt und scheint dadurch ein freies Radikal in der Gesellschaft zu sein; er wird zum Inbegriff der souveränen Subjektivität. Er realisiert seine Intention. Und dadurch gelingt es ihm, jenen, die ihn anerkennen, zu vermitteln, »dass ein scheinbar nicht zu bewältigendes Risiko tatsächlich – und zwar durch ihn – zu bewältigen ist« (Turner 2007: 95). Manche Helden besitzen prophetisches Kapital, welches sie dadurch erlangen, dass sie Vorhersagen machen, welche sich später bewahrheiten. Andere verfügen über politisches Kapital, also eine Glaubwürdigkeit, die aus der Authentizität ihres Handelns herrührt und damit verbunden ist, dass sie tun, was sie sagen. Sie demonstrieren ihre Fähigkeiten wenn es darauf ankommt – auch und gerade im Konflikt. Sie setzen sich durch, auch gegen Widerstreben, und vollbringen immer wieder Heldentaten, mit denen sie den Lauf der Dinge beeinflussen. Helden produzieren in diesem Sinne zu einem guten Stück die soziale Wirklichkeit jener Gemeinschaft, deren Schicksal sie mitbestimmen.

Sowohl bei der repräsentierenden Abbildung als auch der Stellvertretung für die Gemeinschaft haben charismatische Helden dadurch eine wichtige Funktion. Aber diese Funktion muss kontextualisiert werden. Natürlich erfolgt die Abbildung des Kollektivs auch durch Symbole wie Flaggen, Hymnen, Karten etc. Und auch Stellvertretung wird überwiegend durch rational operierende bürokratische Verwaltungen in Vertretungspyramiden mit klaren Kompetenzhierarchien organisiert. Vor allem die staatlichen Bürokratien sind es, die die delegative Politik der gesellschaftlichen Arbeitsteilung koordinieren und ausführen. Und dennoch befinden sich an der

Spitze der politischen Verbände Personen, die zugleich symbolisch aufgeladen die Einheit der Gruppe abbilden und für die Gruppe als deren Vertreter in anderen Kontexten sprechen und handeln. Von einer solchen Person spricht Weber, wenn er sagt, sie müsste »Führer und nicht nur das, sondern auch – in einem sehr schlichten Wortsinn – ein Held sein« (Weber 1919/1992: 82-83).

Ein solcher Politiker wird dann oft als ›charismatisch‹ beschrieben, ohne dass genauer gesagt werden kann, was das denn überhaupt bedeuten soll. Festhalten können wir zum jetzigen Zeitpunkt lediglich, dass der politische Wortführer in irgendeiner Weise immer ein Held einer Gruppe ist, die ihn zum Symbol erkoren hat oder der er seine Führung anbietet. Wenn ein politischer Repräsentant nun ein Held ist und das Heldenhafte an ihnen mit ›Charisma‹ umschrieben wird – was ist eigentlich mit ›Charisma‹ gemeint?

Charisma und Charismatisierungsprozesse

Der Begriff ›Charisma‹ wurde von Max Weber in die Soziologie eingeführt, der ihn von Rudolph Sohm übernahm, umdeutete und präzierte (vgl. Smith 1998). Als ›charismatisch‹ wurden herausragende und einflussreiche oder in besonderem Maße attraktive Persönlichkeiten bezeichnet, deren Bedeutung und Anziehungskraft einer inneren Quelle entsprang (Turner 2007: 81). Im Zuge seiner Säkularisierung wurde das Konzept von religiösen und magischen Bezügen gereinigt und Charisma verlor den ursprünglichen Sinn einer von Gott empfangenen Gnadengabe. Es steht letztlich nur noch für das nicht-rationale, außergewöhnliche und außeralltägliche Element (Weber 1920/1976: 124, 140ff; Duso 2006: 138).

Auch die neuere wissenschaftliche Diskussion des Charisma-Konzepts beginnt und endet meist mit einer Weber-Exegese und ist dadurch relativ gut überschaubar. Eine Diskussion von Charisma als spezifischer Typus von Herrschaft findet sich im deutschen Sprachraum bei Lepsius (1993: 95-118), Gebhardt (1993; 1994), Sofsky und Paris (1994: 90-98) und Lipp *et. al.* (2005). Im englischen Sprachraum findet sie sich bei Glassman und Swatos (1996) und unter Einbeziehung der Ideen von Durkheim und Ansätzen der Massenpsychologie, bei Lindholm (1990; 1992). Charisma wurde dabei als Prozess der Zuschreibung besonderer Fähigkeiten auf den Führer (Vertreter) durch seine Gefolgschaft diskutiert, wobei vor allem die Veralltäglicung und das langsame Verschwinden und Verblässen des ›irrationalen‹ Charismas zugunsten ›rationalerer‹ Herrschaftsstrukturen bearbeitet wurde. Charisma wurde auch als Autoritäts- oder Herrschaftsbeziehung im Rahmen von Rational-Choice-Ansätzen diskutiert. Es war damit nicht länger ein ›irrationales‹ Element; allerdings nur unter der Prämisse, Rationalität als ›begrenzte Rationalität‹ anzuerkennen. Mit diesem Schritt muss man sich jedoch bereiterklären, auch andere nicht-rationale Elemente wie Magie als potentiell relevant für gesellschaftliche Verhältnisse zu akzeptieren. Der Anspruch auf Rationalität muss folglich eingegrenzt und teilweise aufgegeben werden

(Turner 1995, 2007). Als Gegenpol von Charisma wurde auch das Stigma eingehender bearbeitet (Lipp 1985, Goffman 1967). In unzähligen Arbeiten wurde Charisma zur Beschreibung außergewöhnlicher politischer oder religiöser Führer herangezogen, deren Aufzählung hier jedoch nicht nötig ist, da sie keine theoretische oder konzeptuelle Weiterentwicklung bieten.

Jenseits der Beiträge zur Analyse der Beziehung zwischen einem charismatischen Führer und seiner Gefolgschaft wurde Charisma auch als ordnungsschaffende Macht (Shils 1965) und als ordnungsschaffende Macht-illusion (Sennett 1977/2002: 269-293) diskutiert. Charisma wird somit nicht nur bei sozialen Vertretungsverhältnissen, sondern auch in der repräsentierenden Abbildung einer symbolischen Ordnung relevant. Neuere Ansätze für die postmoderne Konsumwelt (Lenz 2002) und die medialisierte Politik (Grande 2000; Tänzler 2007) lenken den Blick stärker auf askriptive Symbolisierungsprozesse. Dabei wird es dann notwendig, Charisma als in ein soziales Beziehungsgefüge zwischen »Charismaträger« und »Charismagläubigen« eingebettet zu betrachten, was durch eine Synthese von Weber mit den Bourdieu'schen Begriffen »Habitus« und »Feld« herausgearbeitet werden konnte (Kraemer 2002, 2008).

Wann immer sich Charisma in einer Person »offenbart«, wird vorausgesetzt, dass die Anerkennenden die kognitive Fähigkeit besitzen, Charisma auch erkennen zu können. Die »Charismagläubigen« müssen an das bedeutungsvolle dessen, was sich ihnen da zeigt, im wahrsten Sinne des Worte glauben, denn durch direkte Sinneswahrnehmungen lässt es sich nicht prüfen. Es lässt sich anders kaum formulieren, als dass eine charismatische Person mit ihrem Körper eine symbolische Bedeutung »abspeichert«. In diesem Sinne argumentiert Turner in Anlehnung an Edward Shils, dass beispielsweise Laienrichter als »Träger eines »göttlichen Funkens« gesehen werden, der sich der Tatsache verdankt, dass sie als Richter den heiligen Kern der Gesellschaft verkörpern und verteidigen: sie verkörpern und verteidigen das heilige Ideal der Gerechtigkeit selbst« (Turner 2007: 90). Ergänzt werden können diese Zugänge mit kultursoziologischen Interpretationen, die sowohl den Aspekt der Symbolisierung von Personen als auch auf die Bedeutung von Erzählungen, Erinnerungen und Mythen aufmerksam machen. Ein Ergebnis des Nachdenkens über Narrationen charismatisierter Personen, außergewöhnlicher Orte und außeralltäglicher Zeiten ist, dass diese letztlich eine wichtige stabilisierende Funktion für die Legitimität sozialer und politischer Ordnungen haben (Giesen 2004b, Alexander/Giesen/Mast 2006).

In fast allen Beiträgen zu Charisma wurde von Weber ausgehend mit dessen Konzeption weitergearbeitet. Analytisch überprüft wurden seine Prämissen zu diesem Begriff jedoch kaum. Auf eine kritische Auseinandersetzung mit Webers Charisma-Konzept, das neben dem persönlichen Charisma auch das Amts-, Erb- und Gentilcharisma kennt, ließ sich Norbert Elias ab Mitte der 1960er Jahre ein. Allerdings wurden diese Ergebnisse bis heute weitestgehend ignoriert, auch, weil sie nicht in gebündelter Form

aufgearbeitet wurden. Eine empirische Herangehensweise an Charisma findet sich im Rahmen seiner Studie *The Established and the Outsiders* (Elias/Scotson 1965), einige theoretische Überlegungen wurden 1964 in Heidelberg beim 15. Soziologentag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie vorgetragen (gekürzte Fassung auf Englisch abgedruckt in Elias 1998) und eine weitergehende Diskussion findet sich schließlich in der 1969 überarbeiteten Fassung seiner Habilitationsschrift *Die höfische Gesellschaft* (Elias 1969/2002: 208-217). In einem kurzen Artikel über den charismatischen Führer brachte er viele Jahre später ein neues innovatives Element ein, indem er Charisma mit einer psychosozialen Erkrankung in Verbindung brachte (Elias 1989) – auch dieser Aspekt wird noch relevant werden. Warum nun bietet sich gerade diese Weiterentwicklung des Begriffs für die vorliegende Studie an?

Durch den figurationssoziologischen Zugang gelingt es Norbert Elias, eine relationale Perspektive auf Charisma zu gewinnen. Um die Entstehung von Charisma im Zusammenhang mit der Konstruktion von sozialen Identitäten zu erfassen, schlägt er vor, mit den komplementären Begriffspaaren ›Gruppencharisma‹ / ›Gruppenschande‹ und ›Lobklatsch‹ / ›Schimpfklatsch‹ zu arbeiten. Ursprünglich bezeichnet Klatsch übles oder gehässiges Gerede. Elias verwendet diese Termini jedoch als soziologische Fachbegriffe, auch wenn er einräumt, dass sie noch die Charakteristika vorwissenschaftlicher Begriffe haben. Klatsch steht für die Kommunikation von Informationen über andere, welche zwei oder mehr Personen miteinander teilen. Eine der Hauptfunktionen von Klatsch liegt darin, wertende Aussagen zu machen und dadurch Meinungen zu (re)produzieren. Lob- bzw. Schimpfklatsch kann, je nach Kontext, emotional eingefärbt oder sachlich und nüchtern erscheinen. Zum erweiterten Vokabular gehören auch Nachrichten- und Klatschflüsse, Klatschkanäle, Schmähklatsch, Klatschgeschichten, Binnengruppenklatsch und Klatschzentren. Mit diesem relationalen Ansatz kann Kommunikation auf gesellschaftliche Effekte hin analysiert werden. Den Zusammenhang von Klatsch und Charisma erklärt er folgendermaßen: »›Lobklatsch‹ mit der Tendenz zur Idealisierung und [...] ›Schimpfklatsch‹ mit der Tendenz zur stereotypen Herabsetzung [...] hängt aufs engste mit dem Glauben an das eigene Gruppencharisma und die Gruppenschande anderer zusammen« (Elias/Scotson 2002: 185-186). An anderer Stelle macht Elias die Differenzierungsmechanismen durch diese Form der Kommunikation noch deutlicher. ›Lobklatsch‹ besteht aus »news items of communal interest which support a stereotyped belief in the special goodness of one's own group.« (1998: 107) ›Schimpfklatsch‹ hingegen sind »news items which confirm the unfavourable standard beliefs about outsiders or deviants, and can be used as a device for controlling and checking them« (ebd.).

Für die Untersuchung von Charisma muss also nun nicht mehr allein auf die charismatische Person geschaut werden, sondern die Kommunikation rückt ins Blickfeld. Welche Konsequenzen hat dieser Zugang für das Konzept von Charisma? Für Elias hat Charisma keine ›magische‹ Qualität; es ist

keine Gottesgnadengabe oder anderweitig inhärente Eigenschaft von Personen, Personengruppen oder Objekten. Es ist wenig mehr als eine durch Kommunikation erzeugte und auf Personen oder Gruppen projizierte verdichtete Bedeutung, die dieser Person oder Gruppe eine Valenz in Relation zu anderen Personen oder Gruppen gibt und auch in die Selbstbeschreibung der charismatisierten Person Eingang finden kann. Zwar sagt man für gewöhnlich, eine Person *habe* Charisma, es bedeutet jedoch dann viel eher, dass einer Person eine charismatische Ausstrahlung von einer Interpretationsgemeinschaft zugeschrieben wird. Folglich kann eine gestrandete Person auf einer einsamen Insel immer noch eloquent sein, charismatisch jedoch nicht. Präziser ist es daher, wenn man von Charismatisierung spricht. Die Aktivität des Zuschreibens lässt sich noch deutlicher betonen, wenn man den Begriff ›Charismatisierungsprozesse‹ wählt.

Ausgelöst werden Charismatisierungsprozesse durch ›Heldentaten‹. Sie machen aus der charismatisierten Person zugleich eine repräsentierende Person. Heldentaten sind oft kriegerischer oder prophetischer Natur und verschaffen dem ›Charismaträger‹ ein Kompetenz- und Wahrheitsmonopol (Bourdieu 2001: 56). Sie heben ihn – oder gar eine ganze Gruppe – als Träger jenes »göttlichen Funken«, welcher von den ›Charismagläubigen‹ erkannt wird, auf eine höhere Bedeutungsebene. Es ist diese symbolische Bedeutungsaufladung, welche die Identitätsfacette des Repräsentanten prägt und ihn in einem Maskensprung oder vermittelt durch Einsetzungsriten auf magische Weise verwandelt. Damit diese Art der symbolischen Repräsentation sich entfalten kann, benötigt die charismatisierte Person einen sozialen Kontext. Es sind Zuschauer notwendig, welche die ›Gnadengabe‹ erkennen, beglaubigen und bezeugen können. Sie sind es, die den göttlichen Funken, die Inspiration, den Enthusiasmus, den unbedingten Glauben jener Person anerkennen, für die sie sich begeistern und die sie dann als ›charismatisch‹ akzeptieren.⁴ Sie bestimmen, ob sie dieser Person in der Gemeinschaft eine zentrale Rolle zuweisen und sie zum Helden ernennen oder ob die Person aus der Gemeinschaft ausgestoßen und zum Schurken gemacht wird.

Aufgrund dieses sozialen Kontextes, der durch Kommunikation hergestellt werden muss, sind Charismatisierungsprozesse auch als soziale Lernprozesse zu begreifen. Sie erschaffen mentale Vorstellungen – und zwar nicht nur Vorstellungen über die Masken des Repräsentanten sondern auch

4 In der Worterkunft von Inspiration, Enthusiasmus und Begeisterung stecken Referenzen auf magische Akte. Inspiration wurde im 17. Jh. aus dem lateinischen *inspiratio*, das Einhauchen oder die Eingebung entlehnt. Dies gehört zu dem Verb lat. *in-spirare* hineinblasen, einhauchen; begeistern, das im 18. Jh. als inspirieren, anregen, erleuchten, begeistern übernommen wurde. Im Englischen wird die Nähe von *inspiration* zu *spirit* (Geist) noch stärker deutlich. Auch Enthusiasmus zeigt diesen Ursprung; aus dem Griechischen entlehnt bezeichnet es *enthousiasmós*, zu: *éntheos*, gottbegeistert, zu: *théos*, Gott(heit), eine leidenschaftliche Begeisterung und Schwärmerei (GWDS 1999).

über die Welt, in der dieser sich befindet. So entsteht in einem komplexen und langwierigen Prozess ein Vokabular kollektiver Vorstellungen, das in den symbolischen Wortschatz einer Gemeinschaft aufgenommen wird. Mit der Charismatisierung von Repräsentanten wird demnach immer auch die politische Realität des Gemeinwesens konstruiert und modifiziert, wenn neue Symbole in diesen Wortschatz eingepasst werden müssen. Die Attribution und Assoziation von Bedeutungen und Erwartungen an die Rolle, die von den politischen Repräsentanten ausgefüllt werden soll, sind vielfältig und keinesfalls widerspruchsfrei. Wie Worte im Sprachgebrauch keine einheitliche Bedeutung haben und deswegen immer wieder definiert werden müssen, um Verständigung zu ermöglichen, sind auch Symbole immer wieder zu konturieren und in ihrer Bedeutung zu bestimmen. Das gute und richtige Verhalten wird sowohl durch religiöse als auch durch zivile Skripte in großem Maße ausdefiniert, so dass die organisierte Zivilgesellschaft gerade durch den Legitimitätsverlust politischer Parteien in eine Position geraten kann, wo sie Deutungsangebote über die sich ständig wandelnde politische Realität und über das korrekte und angebrachte Verhalten zum Fortbestand der Ordnung der Gemeinschaft machen sollen. Die Zivilgesellschaft wird in ihrer Rolle als ›Prophet‹ einer Utopie gefordert, in der eine andere, eine bessere Welt möglich wird.

Während bislang tendenziell mit optimistischen Worten über die Dynamiken von Charismatisierungsprozessen gesprochen wurde, so ist zugleich darauf hinzuweisen, dass Charisma auch zu einer seltsamen Wirklichkeitsverzerrung führen kann, was Elias bereits andeutete. Charismatisierung beschreibt eine positive oder negative Bedeutungsaufladung durch Diskurse, was einen Repräsentanten in den Augen seiner Interpretationsgemeinschaft heroisieren kann. Diese Prozesse verändern jedoch die Wahrnehmung der Wirklichkeit des Stellvertreters. Im Rückblick auf die Elemente der charismatischen Führerschaft bei Adolf Hitler argumentierte Elias, dass Personen, die charismatisiert werden, den Bezug zur Realität verlieren können und ethische sowie moralische Standards der Gemeinschaft zu modifizieren vermögen. Es kann zu einer »eigentümlichen Form der psychosozialen Erkrankung« führen, »zu deren Symptomen ein gewisser Schwund des Realitätssinnes, eine Überschätzung der eigenen Potentiale, kurzum, eine Art von Größenwahn gehört« (1989: 43).⁵ Ganz ähnlich ist in einer journalistischen Beobachtung deutscher Politiker vielen Abgeordneten eine Form der Wirklichkeitsverzerrung zugeschrieben worden; sie seien von einer Art ›Höhenrausch‹ betroffen (vgl. Leinemann 2004).

Problematisch ist Charisma in der Politik, da der Begriff immer wieder positiv konnotiert werde und allzu oft als Synonym für sympathisch miss-

5 Auch bei Personen der Öffentlichkeit, die als Stars bezeichnet werden, scheint eine psychosoziale Erkrankung häufiger als im Bevölkerungsdurchschnitt vorzuliegen (vgl. die mit Vorsicht zu lesende Abhandlung von Bandelow 2006).

verstanden werde, so Elias.⁶ Anstelle eines Wirklichkeitsverlustes wird dadurch, solange die Heldentaten die innere Ordnung der Gemeinschaft nicht gefährden und sogar zur Stabilisierung beitragen, von der Interpretationsgemeinschaft durch ihr Vertrauen in den charismatischen Führer, dessen Weltsicht als Wirklichkeitsgewinn bewertet. Weil die Anerkennung von Vielen unter ähnlichen Relevanzgesichtspunkten hergestellt wird, kann Charisma jedoch nicht als Krankheitsbild einer Massenpsychose diagnostiziert werden. Es stellt sich ganz im Gegenteil als Normalität dar. Die Anerkennenden sind in ihrem Glauben mehr oder weniger geeint, dass die Welt tatsächlich so ist, wie sie sie wahrnehmen, denn ein charismatischer Führer versteht es, Wünsche Wirklichkeit werden zu lassen. Sein bevorzugter Imperativ des Wandels ist: »Change!«⁷ Als Wortführer erzeugt der politisch Sprechende jene Repräsentationsansprüche, in denen er selbst oft eine zentrale Rolle spielt und mit denen er andere durch Schimpfklatz herab- oder sich selbst durch Lobklatz heraufsetzen kann. Dies kann nicht zuletzt an den repräsentativen Protagonisten der organisierten Zivilgesellschaft wie etwa Greenpeace, Attac oder Amnesty International aufgezeigt werden, die mit unermüdlicher Dringlichkeit Wandel einfordern und zum Handeln aufrufen.

Gänzlich entzaubert von jeglicher Magie sind die hier besprochenen Charismatisierungsprozesse als Prozesse der Wirklichkeitskonstruktion zu verstehen. Indem eine Person eine Grenzerfahrung macht, welche sowohl sie selbst dem Risiko des Scheiterns nahebringt als auch von einer beobachtenden Gemeinschaft für riskant bewertet wird, kann es zur kollektiven Neujustierung der Wirklichkeit kommen. Die Person wird durch ihr Handeln, dessen Effekte auf andere wirken und welches dadurch die Qualität stellvertretenden Handelns erhält, von diesem »Publikum der Betroffenen« charismatisiert. Durch diese »Heldentat« wird sie in einen Repräsentanten »verwandelt« – mittels Maskensprünge oder Einsetzungsriten. Als politischer Akteur, der um Führung bemüht ist, wird er im Weber'schen Sinne als charismatischer Führer auch zum Fixpunkt der Orientierung für seine Gemeinschaft. Der Blick auf den charismatischen Helden bündelt und einigt die Blicke aller Betrachter auf eine Person, wodurch – so erstaunlich das klingen mag – eine Perspektive zur Deutung der Welt konstruiert wird. Die Perspektive ist jedoch invertiert. Weil alle auf den Helden schauen, wird

-
- 6 Diese begriffliche Nähe von Charisma und Sympathie ist allerdings gar nicht so irreführend, wie ein Blick in den Duden verdeutlicht. Sympathisch wird als »1. Sympathie erweckend und 2. (veraltet) als mitfühlend; *aufgrund innerer Verbundenheit gleich gestimmt*« (GWDS 1999) definiert und macht vor allem im zweiten Wortsinne eine Brücke zum Begriff der Empathie.
- 7 Die Anspielung bezieht sich auf den Wahlkampfslogan von Barack Obama, dem später gewählten 44. Präsidenten der USA. Bei den Auftritten antwortete sein Publikum auf »Change!« mit »Yes we can!« Zur Wirkungskraft dieser Metapher und des Slogans siehe Wehling (2009).

dieser zum Fokuspunkt der Perspektive. Seine Stellung ermöglicht es ihm, die Welt als Ganzes zu betrachten. Er hat alle und alles im Blick. Von seiner Position aus können die Betrachter betrachtet werden. Und indem man auf den Helden schaut und seinem Blick folgt, kann, sozusagen durch ihn vermittelt, die Welt selbst und auch die Gemeinschaft betrachtet werden. Der charismatische Held wird dadurch zum Spiegel für die Blicke der Vielen. Worauf er seine Aufmerksamkeit richtet, darauf sollten auch andere ihre Aufmerksamkeit richten. Was ihm bedeutsam erscheint, wird durch seinen Blick auch auf für jene, die ihn beobachten, mit Bedeutung angefüllt.

Die charismatisierte Person, als liminale Figur des Helden, ist jedoch nie Solist auf der Bühne des politischen Theaters. Jede Gesellschaft besitzt ein großes Repertoire an Helden, die miteinander und gegeneinander um Aufmerksamkeit konkurrieren und dabei wie Fixsterne gleich am Himmel über dem politischen Feld emporgehoben schweben und so jenen, die darunter wandeln, als Orientierung dienen. Ein Held, auch wenn er hier der Einfachheit der Erklärung halber im Singular beschrieben wird, kann natürlich auch als Heldenkollektiv gedacht werden. Der Prozess der Charismatisierung führt dann zur Zuschreibung von Gruppencharisma. Dieses kann Bewohnern, Angehörigen von Berufsgruppen, Fußballmannschaften, Rockbands, Militäreinheiten, Firmen oder Organisationen der Zivilgesellschaft etc. zugesprochen werden, wenn diese eine symbolische Bedeutung für eine Gemeinschaft, also ein Profil oder ein *Image* und dadurch eine kollektive Persönlichkeit erhalten. Auch eine negative Bedeutungsladung ist eine Form der Charismatisierung, die eine ganz ähnliche Funktion erfüllt. Es lässt sich also auch von Schurken und Schurkenkollektiven sprechen; gängige negativ eingefärbte Zuschreibungen für solche Gruppen sind Seilschaften, Cliques, Clans, Gangs und so weiter.

Die Entzauberung von Charisma: Vertrauen und Emotionen

Wird eine charismatisierte Person ›heroisiert‹ und als Repräsentant von den Repräsentierten anerkannt, dann wird ihr Vertrauen zugewiesen. Und das Vertrauen der Vielen in seine Person wird zum zentralen politischen Kapital des Repräsentanten, denn es ist ein Vertrauen in seine Glaubwürdigkeit. Um diesen Zusammenhang genauer zu durchdringen bietet sich erneut Weber an. Bei seinen drei Idealtypen der Herrschaft (traditionale, legal-rationale und charismatische Herrschaft) ist vor allem letztere für politische Repräsentation relevant, denn hier ruht das Vertretungsverhältnis auf einer direkten Machtbeziehung zwischen dem Vertreter und Vertretenen; es ruht auf Heldenverehrung und ganz persönlicher Hingabe. Herrschaft ist dabei als institutionalisierte Autoritätsbeziehung zu verstehen, die auf Vertretung basiert. Ohne Rückgriff auf diese Form des Vertrauens lässt sich politische Repräsentation nicht konzipieren, wie Duso argumentiert:

»inmitten einer Form legaler, für moderne Rationalität typischer Herrschaft [tritt] das Element des Persönlichen auf den Plan. Wenn der Repräsentant nämlich nicht Diener, also nicht an genaue Anweisungen und einen bestimmten, vorab feststehenden Willen gebunden ist, dann kann seine Ernennung oder Wahl nicht objektiv, d.h. durch Vertrauen in die Regeln, geschehen, sondern ist offenbar gebunden an das Vertrauen in die Person, die entsprechend ihrem Gewissen und ihren Überzeugungen die Einheit des gesamten Volkes repräsentiert. Dieses Vertrauen ist persönlich und weist ein Merkmal auf, das, wenn auch in säkularisierter Form, nicht anders verstanden werden kann denn als charismatisch, in der spezifisch Weber'schen Bedeutung des Wortes. Auch dieses Element des Vertrauens in die Person ist bereits im Szenario der modernen Naturrechtslehre angelegt, denn schon bei Hobbes weist die vollkommene, rationale Rechtfertigung der Herrschaft und mithin der Notwendigkeit des Herrschers in ihrem Kern eine Leerstelle auf, nämlich bei der Auswahl des Herrschers, der eben eine Person ist und deshalb das Vertrauen in die Person voraussetzt.« (2006: 146-147)

Duso wagt es, einen großen Bogen von Hobbes zu Weber zu schlagen und das Kernelement der Fragestellung einzukreisen. Er expliziert nicht nur die Leerstelle bisheriger politischer Repräsentationsansätze, er benennt sie auch gleichzeitig mit dem ›Vertrauen in die Person‹. Die hierarchische Beziehung der Repräsentierten zu ihrem Repräsentanten erhält durch die Zuweisung von Vertrauen eine ›affektive Valenz‹, wie Elias sagen würde, oder um es alltagssprachlich auszudrücken, sie erlangt besondere emotionale Qualität.

Mit einer charismatisierten Person wird eine emotionale oder affektive Beziehung eingegangen – wobei die Intensität der Beziehung sehr verschieden sein kann. In diesem Zusammenhang lassen sich Emotionen primär als Handlungsimpulse verstehen, was auf eine Bedeutung verweist, die bereits im Wort selbst angelegt ist.⁸ Emotionen sind in Form des Mitgefühls zugleich auch eine Form der Handlungsrezeption. Sie haben in jeder sozialen Beziehung und somit auch in jedem sozialen Gefüge wichtige Funktionen, um untereinander Orientierung über die Umwelt und die gesellschaftliche Ordnung zu kommunizieren.⁹ Mit ihrer unvermittelten Authentizität kom-

8 Emotion leitet sich ab vom frz. *émotion*, von *émouvoir*, bewegen, erregen; lat. *emovere*, herausbewegen, emporwühlen (GWDS 1999).

9 Kommuniziert wird natürlich auch durch abstrakte Symbole wie Texte, bei denen Emotionen kaum angeregt werden. Aber bei der Inszenierung von Symbolen durch unmittelbare persönliche Kommunikation können Symbole in ihrer Bedeutung präzisiert werden, indem Emphase und Emotionalität in die Darbietung einfließen. Audiovisuelle Medien und Versammlungsöffentlichkeiten werden dann relevanter und es kann eine starke emotionale Resonanz, vor allem in der ›Masse‹ oder ›Meute‹ wie Canetti sie beschreibt, entstehen. Auch wenn viele Versammlungsöffentlichkeiten, bei denen politische Themen behandelt werden, nur unaufgeregte Langeweile unter den Teilnehmern produzieren, können Wortfüh-

munizieren Emotionen eine archaische Ernsthaftigkeit und sind gerade deswegen für die Vertrauensbildung wichtig. Und an diesem Punkt drängt sich das emotionale Moment in die Erklärung, denn wenn einer dem anderen vertraut und Glauben schenkt, sind Emotionen häufig bereits auf einer unterbewussten Ebene ins Spiel gekommen, um Vertrauen herzustellen. So schreibt beispielsweise Jan-Philipp Reemtsma in *Vertrauen und Gewalt*: »Die Demonstration des Ernstes (oder manchmal wenigstens die eindeutige Abwesenheit von Unernst) macht soziale Praktiken zu Ritualen des Vertrauens.« (2009: 49) Authentische Emotionen entstehen nicht notwendigerweise ›unkontrolliert‹ als Reaktionen auf Umweltreize, sondern können von guten Schauspielern hervorgebracht werden. Die Fähigkeit zur Erzeugung von Repräsentationen – und die Verkörperung einer Rolle ist ja schließlich der Kern jeder Schauspielkunst – ist Resultat der evolutionären Entwicklung des Menschen. Die Pantomime eines Clowns zu lesen fällt schon kleinen Kindern leicht, aber auch nur, weil sie die Fähigkeit zur Empathie entwickelt haben.

In vielfacher Hinsicht hat Schauspiel – als stellvertretendes Handeln unter Beobachtung eines Publikums – enge Artverwandtschaft mit politischem Handeln. Politisch repräsentatives Handeln benötigt für das erwartete *standing for* eines gewissen Maßes an Schauspielkunst; Talent und Bühnenpräsenz sind ebenfalls förderlich. Man denke an den ehemaligen US-Präsidenten Ronald Reagan, der seine Karriere als Darsteller in Hollywood begann, an den Laienschauspieler Karol Wojtyła, dem späteren Papst Johannes Paul II., oder an das politische Engagement von George Clooney, Angelina Jolie oder Bono. Ausdrucksstarke Mimen können die ganze Klaviatur der Emotionen hervorbringen und werden von den Zuschauern mit ungeteilter Aufmerksamkeit belohnt. Gut gespielte Emotionen scheinen nicht durch strategische und rationale Überlegungen verzerrt zu sein; sie sind ›echt‹, ›authentisch‹, ›mitreißend‹. Ohne dass ein freier Wille dabei großen Einfluss hätte, wird durch emotionalisierte Kommunikation soziales Vertrauen generiert, weil unter anderem ein Spiegelneuronenmechanismus seine Arbeit im Gehirn verrichtet (vgl. Rizzolatti/Sinigaglia 2008).

Emotionen haben dabei einen evolutionären Nutzen. Sie helfen bei oft überlebenswichtigen Unterscheidung von gefährlich und ungefährlich, wertvoll und wertlos, wichtig und unwichtig. Sie übermitteln Differenzen und Bewertungen. Zwar sind diese Aspekte in kulturelle Prägungen eingearbeitet, aber die emotionalen Triebhaushalte der Menschen sind niemals so stark verregelt, dass nicht auch jederzeit durch eine Emotionalisierung einer Kommunikationssituation, beispielsweise um Gefahr anzuzeigen, normale Verhaltensmuster durchbrochen werden könnten.

Was bedeutet das für politisches Handeln, das sich mit Fragen nach Machtbalancen und Herrschaftsverhältnissen befasst? Der Machtbegriff von

rer durch ihre Bühnenpräsenz und *performance* ein großes Maß an Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Max Weber ist nützlich. »*Macht* bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.« (Weber 1920/1976: 29 [Herv. i.O.]) Ihm zufolge wird aus einer interpersonalen Anerkennungsbeziehung eine Autoritätsbeziehung, weil Mindermächtige Mächtige anerkennen und aus Fügsamkeit, gespeist aus Furcht oder Vertrauen, zur Gefolgschaft werden. Ist die Autoritätsbeziehung von Furcht geprägt, folgen sie den Anweisungen des (Wort-)Führers *unfreiwillig*, ist die Autoritätsbeziehung von Vertrauen geprägt, begleiten sie ihn *freiwillig*. In dieser Autoritätsbeziehung kommt es zu einer symbolischen Aufladung, wodurch dem Körper des (Wort-)führers soziale Identitätsfacetten mit politischer Aussagekraft zugeschrieben werden. Diese werden mit glaubwürdigen Einsetzungsriten durch magische Rituale offiziellisiert. Eine solche »Glaubensgemeinschaft« wird durch soziales Vertrauen zusammengehalten. Dennoch braucht es zur Abbildung des Zusammenhaltes und der Gemeinsamkeit eine kollektive Symbolik und auch Koordinationsinstanzen für die Steuerung von Handlungen mit kollektiver Relevanz. Es braucht Stellvertreter mit Autorität, die zugleich Repräsentanten mit Bedeutung sind.

In dieser Hinsicht spielt der Aspekt des Vertrauens in das Machtgefüge von Vertretungsfigurationen hinein, denn Vertrauen dient letztlich der »Reduktion von Erwartungsunsicherheit« (Reemtsma 2009: 37). Vertrauen kann dabei, wie Luhmann es definiert, als Funktion zur Reduktion von Komplexität betrachtet werden. Das Resultat ist die erhöhte Kalkulierbarkeit zukünftiger Ereignisse: »Wer Vertrauen erweist, nimmt Zukunft vorweg. Er handelt so, als ob er der Zukunft sicher wäre. Man könnte meinen, er überwinde die Zeit, zumindest Zeitdifferenzen.« (Luhmann 1968/1989: 7-8)

Die Zukunft und deren Vorhersage oder gar Prophezeiung sind seit jeher das Metier außergewöhnlicher Personen oder von Personen mit spezifischen gesellschaftlichen Funktionen; früher waren es Priester, heute andere Gruppen mit spezifischem Expertenwissen. Da jedoch zukünftige gesellschaftliche Entwicklungen kaum berechenbar sind und außerdem immer mehrere Zukunftsprognosen miteinander konkurrieren, kann auch hier Vertrauen als ein Mechanismus zur Überwindung ebensolcher Zukunftsunsicherheiten nur hinsichtlich der Rückbindung an das Vertrauen in eine Person oder Personengruppe gesehen werden. Durch die Zuweisung von Vertrauen wird, so Reemtsma, dadurch das konstruiert, was als Normalität und Alltag gilt. In diesem positioniert man sich und andere: »Soziales Vertrauen ist ein permanent praktisch vor Augen geführtes Konglomerat von Annahmen über die Welt als Normalfall [...] und führt permanent Antworten auf die Fragen »Wer bin ich?«, »Wer bist du?«, »Wer sind wir?« mit sich.« (2009: 55) Er kommt schließlich zur Überzeugung: »Vertrauen und Misstrauen sind Strategien, sich im Unübersichtlichen einzurichten, im Überfordertsein durch die Welt zu steuern.« (Ebd.: 66) Nicht zuletzt wird durch die Zuweisung von Vertrauen anstelle von Chaos und lähmender Angst auch »richtiges« Verhalten erst möglich, so Luhmann (1968/1989: 1). Ein elementarer Bestand-

teil zur Herstellung von Vertrauen ist allerdings ein *leap of faith* (vgl. Möllering 2006).¹⁰ Ab einem bestimmten Punkt kann man etwas nicht mehr wissen und hat keine Wahl mehr als zu ›glauben‹ – Vertrauen ist daher nur als begrenzt rationale Handlung zu verstehen (vgl. Dumouchel 2006). Ein Glaubenssprung wird immer dann nötig, wenn Unvorhersehbares eintreten könnte. Das ist, selbst bei Zugriff auf die raffiniertesten Prognosetechniken, immer noch recht häufig der Fall.

Persönliches Vertrauen basiert zwar fundamental auf interpersonaler Anerkennung, aber jene sozialen Identitäten, Identitätsfacetten und Masken, die für den Repräsentationsprozess notwendig sind, entstehen keineswegs nur im Dialog zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden, sondern auch durch die Anerkennung der Repräsentationsansprüche außerhalb des eigentlichen Adressatenkreises. Bei direkten zwischenmenschlichen Kontakten liegt das Fundament interpersonaler Anerkennung auch im Vertrauen der Spieler innerhalb ihrer Figuration auf eine gewisse Regelgebundenheit ihres Mit- und Gegeneinanderspielens. Auf höherer gesellschaftlicher Ebene lässt sich dieses Vertrauen als Legitimität bezeichnen. Legitimität bezeichnet dabei die positive Anerkennungswürdigkeit einer politischen Ordnung und kann folglich auch definiert werden als »Macht ohne Furcht« (Ferrero 1944: 482). Im Kontext des Politischen, was immer darauf hinweist, dass Herrschaftsstrukturen existieren, entsteht soziales Vertrauen dann als gegenseitige stabile Erwartungshaltung von Regierenden und Regierten in die sie verbindenden und trennenden Autoritätsbeziehungen. Anerkennung beruht demnach, gerade in modernen Demokratien auf Vertrauen oder Misstrauen, aber nicht auf Furcht.

Eingeleitet und angeschoben werden diese Herstellungsprozesse von Anerkennungswürdigkeit durch Diskurse. Oft durch die Verwendung von Metaphern und Assoziationen generieren Kommunikationsprozesse mentale Repräsentationen bei Mitgliedern einer Interpretationsgemeinschaft, die durch interpersonale und massenmediale Kommunikation abgeglichen werden. Dabei wirken die gleichen sozialen Mechanismen zur Herstellung von Vertrauen in die »Charismaträger« und die Gemeinschaft der »Charismagläubigen«, die man aus Marketing und Werbung kennt. So ist weithin bekannt, dass Produktwerbung dann besonders wirksam ist, wenn Empfehlungen zwischen Freunden ausgesprochen werden, also zwischen Menschen, die eine Vertrauensbeziehung zueinander haben. Ganz ähnlich verbreitet sich auch die Anerkennung eines Autoritätsanspruches eines Repräsentanten. Nur wird von einem Kunden kein Produkt gekauft, sondern Repräsentationsansprüche werden von Bürgern als legitim akzeptiert. Ähnlich wie das Konsumverhalten im Markt zu einer Kommunikation durch Produkte, Marken und Moden führt (vgl. Douglas/Isherwood 1979/1996),

10 Eine Zusammenfassung und Diskussion soziologischer Konzepte zu Vertrauen, angefangen bei Georg Simmel über Niklas Luhmann, Anthony Giddens und Barbara Misztal, findet sich bei Möllering (2001).

leitet auch die politische Einstellung in der Gesellschaft zu einer Kommunikation durch und über politische Selbstverortung an.

Status, Prestige und Reputation werden in komplexen Inszenierungs- und Zuschreibungsprozessen mit diesen Diskursen transportiert, so dass gesellschaftliche Rangordnungen identifizierbar werden. Elias nutzt insbesondere für diese Kommunikationseffekte die Begriffspaare Lob- und Schimpfklatz sowie dadurch generiert Gruppencharisma und -schande. Kommuniziert werden auch politische Einstellungen, durch die spezifische Versionen eines Gemeinwohls präferiert und artikuliert werden, die – wenn sie die Gesprächspartner nicht überzeugen – so doch zumindest von diesen anerkannt werden wollen. Ähnlich wie die symbolische Aufladung von Produkten durch ein »Produktcharisma« geschehen kann (vgl. Kraemer 2008), werden Charismatisierungsprozesse dann auch in der Politik für bestimmte politische Programme oder Forderungen relevant. Und ähnlich wie in der Werbung durch *branding* für eine Marke ein Profil entwickelt wird, lassen sich auch politische Akteure ihre Selbstdarstellung mittels strategischer Kommunikation inszenieren, um als Repräsentanten auf eine bestimmte und möglichst positive Art und Weise wahrgenommen zu werden. Politikvermittlungsexperten, PR-Agenturen und *spin doctors* übernehmen diese Aufgaben – nicht nur für Spitzenpolitiker der Parteien, sondern auch für nicht-gewählte Akteure der organisierten Zivilgesellschaft.

Die Medien haben einen gewichtigen Anteil an der Emergenz und Verstärkung von ›Charisma‹ (vgl. Lenz 2002), denn sie stellen Öffentlichkeit her. Sie stellen eine massenmediale Kommunikationsinfrastruktur zur Verfügung, welche die Konstruktion jener ›Gemeinschaft von Betrachtern‹, welche sich Repräsentanten durch Charismatisierungsprozesse ernennen können, erst ermöglicht. Dabei ist die spezifische Funktionslogik der Mediensysteme zu beachten. In den Medien konkurrieren verschiedene Akteure um Aufmerksamkeit und stehen dadurch unter bestimmten Handlungszwängen, die die Chancen einer massenmedialen Inszenierung von Repräsentanten beeinflussen und strukturieren. Es kann vorkommen, dass Personen wegen einer bestimmten, eigenständigen und dadurch unabhängigen Handlung in die Öffentlichkeit gelangen, – und sei es nur durch eine kleine ›Heldentat einer Meinungsverkundung‹. Sie können allerdings auch bereits im Zentrum einer kollektiven Aufmerksamkeit stehen, bevor sie zu handeln beginnen, beispielsweise indem sie ihre Meinung äußern, was ebenfalls den Eindruck einer unabhängigen Handlung machen kann, deren Potential für einen erfolgreichen Charismatisierungsprozess dann darin liegt, dass sie medial vermittelt in geballter Präsenz von einer öffentlichen Person artikuliert wurde. Die öffentliche Präsenz steht dann gleichsam als Beweis für die Unabhängigkeit der Meinungsäußerung einer Person. Die Wirkung von ›Charisma‹ liegt jeweils im Auge des Betrachters, desjenigen, der die Öffentlichkeit durch seine Beobachtung der Geschehnisse herstellt.

Wurde bislang die Verwandlung charismatisierter Personen mit ›Maskensprüngen‹ und ›Einsetzungsriten‹ als plötzliche Veränderung markiert,

ist über die Wirkung von Charismatisierungsprozessen bereits deutlich geworden, dass es sich um eine längerfristige Transformation handelt, die zu einer politischen Entfremdung führt. Es lohnt, diesen Prozess der politischen Entfremdung des Vertreters von seiner Basis genauer zu betrachten.

Effekte von Charismatisierung: Politische Entfremdung

Bei der Charismatisierung von Personen kommt es aufgrund der Verdichtung und zunehmenden Intensität der Bedeutung zu einer politischen Entfremdung des Vertreters von der Gruppe der Vertretenen. Entfremdung verweist dabei nicht nur auf eine räumliche Distanz, sondern auf eine zunehmende ontologische Andersartigkeit des Wesens des Repräsentierenden. Diese Andersartigkeit ist in unzähligen Mythen und Sagen elementarer Bestandteil der Narration über den Helden. Ein kleiner Exkurs in die Kulturgeschichte mag auch für die Analyse politischer Repräsentation in der Moderne hilfreich sein.

Bereits in einem der ältesten überlieferten Texte der Menschheit, dem rund 4000 Jahre alten babylonischen Gilgamesch-Epos, wird von einem außergewöhnlichen Helden erzählt. Als König der Stadt Uruk besitzt Gilgamesch nicht nur ›Amtautorität‹, sondern er ist auch der Stärkste unter den Seinen, von riesenhafter Statur und teilgöttlicher Herkunft. Alle diese Elemente sind Ausdruck seiner ›Entfremdung‹:

»Hochaufgewachsener Gilgamesch, vollkommen und ehrfurchtgebietend,

...

Wer ist denn der, der mit ihm sich an Königswürde messen könnte und zu sagen vermag wie Gilgamesch: ›Ich, ja, ich bin der König!‹? – ›Gilgamesch‹ ist er seit dem Tage, da er geboren, mit Namen genannt. Zwei Drittel an ihm sind Gott, doch sein (drittes) Drittel, das ist Mensch.« (Maul 2007)

Die Abstammung von den Göttern gibt ihm sowohl menschliche, als auch nicht-menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten und würde dem Helden in klassischer Lesart als Charisma attestiert werden. Die Körperstatur steht bis heute in einer positiven Korrelation mit Führungspositionen, weil sie zur Attribution von Stärke und Durchsetzungsvermögen einlädt (vgl. Wiswede 1990: 10). Die teilgöttliche Herkunft des Helden findet sich ebenso bei den berühmten Männern der Bibel (1.Mose 6:4), mitunter auch beim König von ›Gottes Gnaden‹ und sie schleicht sich ein in die Propaganda über politischer Führer und selbst deren Selbstbeschreibung, wenn sie ihrem eigenen Personenkult erliegen. Mit dem Verweis auf eine nicht-alltägliche Herkunft können Repräsentationsansprüche derart begründet werden, dass sich diskursive Charismatisierungsprozesse zu Identitätsfacetten ausformen und dann als Rollenprofile festigen lassen können. Mythenbildung erfolgt dabei manchmal ohne Strategie, PR-Kampagnen hingegen versuchen solche Pro-

zesse professionell zu steuern. Idealerweise lässt sich die entfremdete Position einer Person gegen latentes Hinterfragen durch Tabus absichern. Auf diese Weise kann es dazu kommen, dass Helden zu politisch bedeutsamen Repräsentanten ihrer Gemeinschaft werden, ohne dass es einer Wahl bedarf. Weil jede öffentliche Person durch diese charismatisierenden Zuschreibungen kollektive Bedeutung (›Ruhm‹) auf sich akkumuliert, kann sie sich manchmal der Bedeutungszuweisung durch andere auch gar nicht erwehren.¹¹

Eine durchaus bekannte Darstellung des Entfremdungsprozesses findet sich beim Kinderbuchautor Michael Ende in seinem Roman *Jim Knopf und Lukas und der Lokomotivführer* (1962). Die Referenz mag überraschen, aber die Qualität des Gedankens ist hier ausschlaggebend – und der Gedanke ist aufschlussreich für das Verständnis von Entfremdung. Die beiden Hauptfiguren Jim und Lukas begegnen dem Scheinriesen Herr Tur Tur, der einsam in der Wüste lebt, weil sich die Menschen wegen seiner als riesenhaft wahrgenommenen Statur vor ihm fürchten. Er ist kein wirklicher Gigant, sondern wird nur als solcher wahrgenommen. Der Grad der Entfremdung hängt mit der Distanz zusammen: Je weiter entfernt, desto riesiger scheint er zu sein. Verringert sich die Distanz, schrumpft auch der Riese, bis man ihm schließlich auf Augenhöhe begegnet und feststellt, dass er ein ganz normaler Mensch ist. Sowohl von *Gilgamesch* als auch aus dem fiktiven literarischen Beispiel mit *Jim Knopf* kann der Gedanke abgeleitet werden, dass die Entfremdung des Repräsentanten von den Repräsentierten umso größer wird, je komplexer gestaffelt die Hierarchie der Stellvertretungsverhältnisse ist. Oder in anderen Worten: Je schwieriger es ist, die soziale und politische Distanz zu verringern, desto mehr wird der Vertreter zu einem Scheinwesen, weil er durch Charomatisierungsprozesse von seinen Konstituenten entfremdet erscheint.

Dass sich Entfremdung auch ganz real in der Politik beobachten lässt, wird an den Charomatisierungsprozessen deutlich, die Jeffrey Alexander in seiner Analyse des Präsidentschaftswahlkampfes von Barack Obama analysiert (2009). Wie kaum jemand sonst aus der modernen Zeitgeschichte wurde Obama während seiner Kampagne und zu Beginn seiner Präsidentschaft mit dem Adjektiv ›charismatisch‹ in Verbindung gebracht. Mit dem Ansatz der *cultural pragmatics* gelingt es Alexander, das charismatische

11 Als Beispiel: Jean-Paul Sartre stellte seinem Roman *Der Ekel*, frz. *La Nausée* (1938), der auch autobiographische Züge trägt, ein Epigraph aus *Die Kirche*, frz. *L'Église* (1933) von Louis-Ferdinand Céline voran: »Das ist ein Bursche ohne kollektive Bedeutung, das ist ganz einfach nur ein Individuum.« Wenn Sartre in dieser Referenz auf eines seiner schriftstellerischen Vorbilder sich selbst wiedererkannte, erhält das Epigraph *ex post* eine eigentümliche Ironie: Durch seine spätere internationale Bekanntheit als Schriftsteller und Intellektueller galt Sartre einigen Menschen gar als Anwalt und Fürsprecher des Weltgewissens und erhielt dadurch durchaus ›kollektive Bedeutung‹.

Element näher zu beleuchten und den Weg des Kandidaten Obama hin zu seiner Anerkennung als kollektive Repräsentation nachzuzeichnen. Er wird zum Held nicht nur in den USA, sondern in der *civil sphere*, jener Sphäre, in dem auch die organisierte Zivilgesellschaft den Resonanzboden für ihre Argumente findet. Obama bringt, so Alexander, als Brückenbauer verschiedene Sphären miteinander in Kontakt, wodurch er seine Akzeptanz als Abbild der Gemeinschaft steigert und schließlich als Verkörperung der Vielzahl anerkannt wird. Die grundlegende Idee des Repräsentationskonzeptes von Thomas Hobbes wird durch dieses Beispiel erneut bestätigt. Wenn man die Ereignisse der Präsidentschaftswahl als politischen Mythos interpretiert, dann ist die schlüssigste Erklärung, dass bei der Inszenierung und Entstehung seiner Repräsentativität eine politische Entfremdung geschieht.

Als Zugang für eine solche Interpretation bietet sich die Medienberichterstattung an. Es ist nicht zu bestreiten, dass der »mächtigste Mann der Welt«, so sein journalistischer Umschreibungstitel, durch den »Einsetzungsakt« der demokratischen Wahl lediglich von amerikanischen Bürgern und dem *electoral college* für sein Amt als 44. Präsident der USA legitimiert wurde. Aber auch außerhalb seines Staates erhält er eine besondere Funktion als Repräsentant. Im Licht der Öffentlichkeit steht er an der Spitze einer Stellvertretungspyramide, die sowohl durch etablierte demokratische Mechanismen hergestellt wurde als auch – und dieser Aspekt ist hier wichtig – durch eine symbolische Bedeutungsaufladung vor den Augen und durch die Augen einer (westlichen) Weltöffentlichkeit. Gerade letzteres ist für die politische Entfremdung verantwortlich. An diese oberste Position gelangte er, weil er von den Blicken und dadurch, dass man ihn erblickte, emporgehoben wurde. Er verkörpert eine Vielzahl sozialer Identitätsfacetten der multikulturellen amerikanischen Gesellschaft und bietet noch darüber hinaus Identifikationspotential. Obama wurde zum Symbol (gemacht). Er ist zum heilsbringenden Hoffnungsträger und zur Personifizierung des Wandels der US-amerikanischen Politik erklärt worden. Ähnlich wie in klassischen Heldensagen schien er, so die überwiegende Meinung der europäischen Medien zu Beginn seiner Amtszeit im Jahr 2009, wie ein präsidialer Gottkönig am Kopfende des säkularisierten Pantheons der Moderne zu sitzen.

Mit dem Einzug ihres Helden ins Pantheon glaubt sich dann auch dessen Gemeinschaft besonders von ihm geschützt. Anerkennung als Repräsentant erfuhr Obama von allen, die mit ihm als US-Präsident sympathisieren und ihn als »Führer der freien Welt« akzeptieren. In deutlich abgeschwächter Form ist eine solche politische Entfremdung und Wesensverwandlung durch Charismatisierung auch bei der Wahl von Vorstandsvorsitzenden eines zivilgesellschaftlichen Vereins vorhanden. Auch hier funktioniert diese Bedeutungsaufladung auf die gleiche Art und Weise. Allerdings müssen Charismatisierungsprozesse erst eine distanzierte Entfremdung zwischen Vertreter und der Gruppe der Vertretenen herstellen, bevor Einsetzungsriten inszeniert werden können. Die relevante »Interpretationsgemeinschaft« muss

die ›magische‹ Schwelle erkennen können, um an deren Überschreitung glauben zu können. Dazu gleich mehr.

Politische Entfremdung wird jedoch nicht nur über eine positive Charismatisierung in Richtung eines emporgehobenen symbolischen Scheinwesens eingeleitet, sondern kann sich auch in die andere Richtung als negative Bedeutungszuweisung ausprägen und zu einer Dehumanisierung des repräsentierenden Stellvertreters als Täter, Schurke oder Opfer führen. Diskursive Charismatisierungsprozesse rekurrieren dann auf Schimpfklatz und führen zur Konstruktion von Gruppenschande und der Zuschreibung von Stigmata auf Personen oder Personengruppen. Auch dieser Prozess wird durch politische Repräsentationsansprüche angetrieben, mit denen die Wortführer bestimmte soziale Identitäten gegenüber anderen Identitäten herabsetzen. Auf diese Weise werden Hemmschwellen geschliffen, was sogar darin resultieren kann, dass auch Gewaltanwendung ›sinnvoll‹ erscheint, weil ›der Andere‹ fortan ein Fremder ist und als Bedrohung wahrgenommen wird. Er und seine Gruppe sind innerhalb der Gemeinschaft, welche die Repräsentationsansprüche aufnimmt und akzeptiert, ›fremd‹ und unvertraut geworden. Vertrauen wurde durch Misstrauen ersetzt. Das zivile Skript kann nun grundlegend umgeschrieben werden. Wer gerade noch als Nachbar oder gar Familienangehöriger zum Kreis der Vertrauten gehörte, befindet sich urplötzlich durch die objektivierte ›Wahrheit‹ einer Rassentheorie oder einer anderen Deutungsinterpretation der sozialen Welt außerhalb des Anerkennungsraumes jener Gemeinschaft, der sie zuvor noch angehörten oder in der sie zumindest toleriert wurden.

Politische Entfremdung kann dabei abscheuliche Ausmaße annehmen. Jeder Genozid beginnt mit einer Legitimierung von Gewalthandlungen durch Repräsentationsansprüche. Degradiert man Menschen zu Tieren fällt das Schlachten leichter. Auch hier liefert die Geschichte eine viel zu große Anzahl von Belegen (vgl. Apter 1997, Mann 2005). Gerade in der Moderne haben die Menschen Apparate entwickelt, welche diese ontologischen Verwandlungen und politischen Entfremdungen massenhaft und höchst effizient auszuführen vermögen. Die wichtigsten ›Instrumente‹ sind Metaphern und folglich kommunikativer Art: Bürokratien und Strafvollzugsanstalten reden statt von Menschen öfters von ›Fällen‹, Armeen produzieren zwar auch Bürger in Uniform, aber halt auch ›Kampfmaschinen‹ und ›Kanonenfutter‹. Diese Metaphorisierungen, gleich ob durch selbstbestimmten Lobklatz zum Aufbau von Gruppencharisma oder durch fremdbestimmten Schimpfklatz zur Degradierung und Marginalisierung, führen letztendlich auch zur Verwandlung biologischer Körper in »leibgewordene soziale Körper« (Bourdieu 1989: 43). Die Opfer werden maskiert, um ihre Menschlichkeit zu verbergen.

Damit solche Verwandlungen anerkannt werden können, also die soziale Magie der Repräsentation wirken kann, müssen zuvor die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen geschaffen werden. Die Gemeinschaft muss lernen, wie Einsetzungsriten funktionieren und mit welcher Bedeutung sie kodiert

sind. In diesen Prozessen werden viele Akteure unabhängig voneinander tätig und erschaffen jene sozialen Dispositionen, die die magische Wirksamkeit der Repräsentationsansprüche möglich machen. Denn »Macht üben Worte nur über jene aus, die disponiert sind, sie zu hören und zu verstehen, kurz, ihnen Glauben zu schenken« (ebd.: 43). Der Blick wird, wie schon öfters angedeutet, nun tatsächlich vom heroisierten Repräsentanten abgewendet und nimmt dessen ›Interpretationsgemeinschaft‹ ins Visier.

DIE INTERPRETATIONSGEMEINSCHAFT DES HELDEN

In der Wahrnehmung der Mitglieder einer Interpretationsgemeinschaft erreichen und verschieben Heldentaten die Grenzen dessen, was möglich ist. Heldentaten benötigen dabei Zeugen oder Belege und sie müssen eine narrative Erzählbarkeit aufweisen, um als Mythos in den Bestand des kollektiven Wissens aufgenommen zu werden. Im Beobachten und Miterleben ›glorreicher Momente‹ werden dauerhafte kollektive Erinnerungen erzeugt, die im Erzählen von Helden und Heldentaten ins Bewusstsein zurückgeholt und aktiv erinnert werden. Als Symbole der Gemeinschaft werden sie mit Bedeutung aufgeladen. Wird ein solches Kollektivsymbol unter ähnlichen Bewertungskriterien (Relevanzgesichtspunkten) betrachtet, werden auch die Grenzen der Interpretationsgemeinschaft erkennbar.

Im souveränen Nationalstaat konnte mit der ›Nation‹ eine weitestgehend homogene Interpretationsgemeinschaft noch relativ problemlos bestimmt werden. Der Staat wies eine mehrfache Grenzbündelung von politischem Herrschaftsraum und verschiedenen sozialen Identitäten (sprachlichen, religiösen, etc.) auf. Nation und Staatsbürgerschaft werden jedoch aufgrund mehrerer sich überlappender Prozesse immer weniger deckungsgleich; mit der »Zerfaserung des Nationalstaates« (Genschel/ Leibfried 2008) stellt sich diese Frage nach der sozialen Konstituentenschaft eines politischen Herrschaftsgebildes vor allem im europäischen Integrationsprozess erneut. Um die Fragmentierung nationaler Homogenität zu bearbeiten, bieten sich Konzepte aus der Öffentlichkeitsforschung an. Ein wichtiger Hinweis zur Bestimmung einer sozialen Rahmung kann dabei über das Konzept einer transnationalen Öffentlichkeit gewonnen werden (Eder 2007). Relevant ist einerseits die Reichweite der Kommunikationen (vgl. Deutsch 1953), wobei es nicht so sehr darauf ankommt, dass mittels der gleichen Sprache kommuniziert wird, sondern eher, dass ein gemeinsamer symbolischer Wortschatz als Verständigungsgrundlage existiert. Eine gemeinsame soziale Rahmung im Sinne einer Interpretationsgemeinschaft besteht dann, wenn zur gleichen Zeit unter gleichen Relevanzgesichtspunkten die gleichen Symboliken ausgetauscht werden können – also eine einigende Perspektive auf die beo-

bachteten Ereignisse gefunden werden kann. Das, was verhandelt wird, wird auch ähnlich interpretiert und folglich mit ähnlicher Bedeutung belegt.¹²

Wenn ein gemeinsames Symbolverständnis und ein ähnlicher Symbolgebrauch diese soziale Rahmung mit einer Identitätsfacette ausstattet und voneinander unterscheidbar macht, dann kann eine Interpretationsgemeinschaft auch durch diese Symbole definiert werden. Sie definiert sich selbst durch diese kollektiven Symbole. Grundlage eines daraus resultierenden Gemeinschaftsglaubens oder Kollektivgefühls ist dann nicht so sehr die »Sympathie für Mitmenschen, sondern *Pathos* für eine gemeinsame Sache« (Geiger: 1963: 134 [Herv. i.O.]). Werden die Diskurse der Interpretationsgemeinschaften auf ähnliche Weise abgespeichert, werden sie, so Weber, zugleich auch »Erinnerungsgemeinschaften« (1920/1976: 515). Zum einigenden elementaren Symbolbestand des kulturellen Gedächtnisses solcher Interpretations- und Erinnerungsgemeinschaften gehören dabei jeweils jene Personen, welche die Identität der Gemeinschaft ›verkörpern‹ und ›personifizieren‹ und als Protagonisten des politischen Schicksals dieser Kollektive in Erscheinung treten oder getreten sind. Charismatisierte Repräsentanten sind die herausragenden Akteure einer Gruppe – sie sind öffentlich exponierte Personen und lassen sich in dieser Hinsicht kaum anders denn als Helden begreifen. Und Helden existieren vor allem in der gemeinsamen Erinnerung. ›Lebende Legenden‹ können gewählte politische Repräsentanten und nicht-gewählte Aktivisten der organisierten Zivilgesellschaft sein, die gemeinsam mit allerlei Prominenten die Gegenwart bevölkern. Repräsentanten sind – in dem Sinne, dass sie die berühmten Männer und Frauen sind, an die man sich in Interpretationsgemeinschaften erinnert – demnach immer auch Helden jener Gruppen, die sie als Helden betrachten.

Eine Interpretationsgemeinschaft ist für heroisierte Repräsentanten auch notwendig, da sie das Publikum darstellt, für die und vor dem die soziale Magie der politischen Repräsentation inszeniert wird. Wenn das Publikum einer Inszenierung Aufmerksamkeit zukommen lässt und den Verwandlungen, Maskensprüngen und Einsetzungsriten – und also an die darin wirkende Magie glaubt – dann erst scheinen jene Stellvertreter in der Lage zu sein, durch ihre ›Heldentaten‹ Grenzen zu erreichen und zu überschreiten und die Kontrolle über die externen Umwelten der Interpretationsgemeinschaft auszudehnen. Die Grenzüberschreitung ist das entscheidende Element. Magie verändert dadurch die ›sozialen‹ Gesetzmäßigkeiten der Welt, also vor allem die Wahrnehmung von der Welt. Magisches Handeln überschreitet nicht nur Grenzen, es konstruiert diese Grenzen auch und wird dadurch für Repräsentation relevant, weil soziale Kategorien etabliert werden. Durch die Inszenierung eines besonderen und bedeutungsvollen Rituals gelingt es, die Routinen des Alltags zu durchbrechen, so dass ein magisches Ritual

12 In Anlehnung an die Öffentlichkeitsdefinition von Eder und Kantner (2000), die argumentieren, dass eine Öffentlichkeit besteht, wenn zur gleichen Zeit die gleichen Themen unter gleichen Relevanzgesichtspunkten diskutiert werden.

durch diese Differenzierung und Kategorisierung »das soziale Universum symbolisch auflädt und bestimmte (>heilige<) Orte, Zeiten oder Dinge der freien Verfügbarkeit entzieht« (Breuer 2006: 20-21). In diesem Sinne entsteht eine enge Verflechtung von magischen Handlungen und der Konstruktion von Tabus, was wiederum in einem engen Zusammenhang mit dem >Charisma< der zum magischen Handeln befähigten Person steht (Turner 2007).

Innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft werden die Handlungen der politischen Akteure erst durch einen Deutungsprozess erzählbar. Erst durch die Deutung können sie für eine kollektive Erinnerung vorbereitet werden. Es entstehen rückblickend Mythen und Rituale – wobei Mythen die Inhalte einer narrativen Bewältigung von Komplexität darstellen und Rituale als deren Inszenierung verstanden werden können. Folglich ist es das gemeinsame Erleben der Inszenierung, was aus einer Interpretationsgemeinschaft eine Erinnerungsgemeinschaft macht. Der rituelle Charakter solcher symbolischer Vergegenwärtigungen in der Öffentlichkeit dieser Gemeinschaften führt dazu, dass aus Vertretern Repräsentanten werden. Sie werden in Charismatisierungsprozessen mit Bedeutung aufgeladen oder von Bedeutung entladen. Als Resultat dieser Prozesse konstituiert sich eine Interpretationsgemeinschaft mit ihren Grenzen der Zugehörigkeit für teilnehmende Mitglieder und außenstehende Nichtmitglieder. Giesen hebt die Relevanz von Ritualen und die Notwendigkeit der Inszenierung in >Handlungsereignisse< gesondert hervor:

»Symbolische Vergegenwärtigungen der Vergangenheit sind nicht nur freischwebende Semantiken, Mythen, Erzählungen oder Bilder als Elemente einer platonischen Ideenwelt, sondern sie müssen in Handlungsereignisse umgesetzt werden. Geschichte müssen erzählt, Mythen müssen in mimetischen Ritualen aufgeführt, Bilder müssen ausgestellt und gezeigt werden. Der semantische Gehalt einer kollektiven Erinnerung muss durch performative Praktiken in ein lokal, sozial und zeitlich gebundenes Handlungsereignis umgesetzt werden, dass Teilnahme ermöglicht. In dieser Teilnahme an performativen Praktiken stellt sich häufig ein starkes Gefühl der wechselseitigen Bindung zwischen Anwesenden ein [...]. Diese Bindung wird rituell erzeugt und durch den rituellen Charakter auch gegen Fragen, Zweifel und Verflüssigung geschützt. Die rituelle Form bedarf keiner zusätzlichen Begründung – wer nach Erklärungen fragt, Kritik vorträgt oder Verbesserungsvorschläge macht, enthüllt sich als Außenseiter. Diese Grenzen zwischen den Teilnehmern und den Außenstehenden wir im Ritual besonders scharf und nachdrücklich gezogen.« (2004a: 25)

Die Anerkennung der Rituale einer Gruppe verbindet sich im Alltag mit der Anerkennung oder zumindest Fügung unter die Führung jener, die das Ritual organisieren und praktizieren. Sowohl unter gewöhnlichen als auch ungewöhnlichen Umständen fördert *peer pressure* ein sozial erwünschtes Verhalten innerhalb der Gruppe von *peers*. Die interpersonale Anerkennung erfolgt in der Familie, am Arbeitsplatz, in Versammlungsöffentlichkeiten

und in der Freizeitgestaltung. Das umfassende symbolische Vokabular dient dabei der gesellschaftlichen Kommunikation, denn es eröffnet einen Zugang zu einem reichhaltigen Schatz kollektiver Erinnerungen. Die Anerkennung von Vertretern und somit die Herstellung von Repräsentationsbeziehungen geschieht vor diesem Hintergrund in mannigfaltigen zwischenmenschlichen Situationen, in denen Repräsentationsansprüche ausgesendet und empfangen werden.

Bezogen auf die Politik muss also relativiert werden. Der politische Repräsentant ist keinesfalls alleiniger Urheber von charismatisierenden Repräsentationsansprüchen, auch wenn er großes Interesse an der Steuerung der Interpretation seiner Handlungen hat und dafür auch gerne Politikvermittlungsexperten beauftragt. Jenseits der Handlungssphäre des Stellvertreters zirkulieren Repräsentationsansprüche, verbreitet durch Lob- und Schimpfklausch innerhalb der Interpretationsgemeinschaft zwischen Mächtigen, Mindermächtigen und Ohnmächtigen. In der Kakophonie der Repräsentationsansprüche bestärken sich Mitglieder und Unterstützer gegenseitig in ihrem Glauben an die Richtigkeit der Ansprüche. Und auch mit Fremden und Sympathisanten konkurrierender Gruppen werden Repräsentationsansprüche ausgetauscht. In der Konkurrenz um Glaubwürdigkeit kann es zur Eingliederung neuer Mitglieder in die Gemeinschaft und zur Ausgliederung und Verbannung missliebiger Individuen kommen. Die Anerkennung einer Person und das Vertrauen in diese Person, welche die Gruppe repräsentieren kann und soll, entstehen in einer solchen diffusen gesellschaftlichen Gemengelage. In dieser organisierten gesellschaftlichen Kommunikation werden rituelle Sequenzen eingeleitet, die, weil sie als bedeutungsvoll inszeniert werden, von Tabus abgesichert werden.

Während interpersonale Anerkennung, soziales Vertrauen und Rituale zu den grundlegenden sozialen Vergesellschaftungsmechanismen zählen, sind Tabus bereits komplexe Instrumente gesellschaftlicher Strukturierung. Die Macht von Tabus ist kaum zu unterschätzen – vor allem aber ist sie kaum zu beschreiben, denn Tabus hüllen sich im Allgemeinen in Schweigen und verweigern sich der Verortung und Erörterung. Oft wird ein Tabu nur durch einen Tabubruch erkennbar. Erst dann zeigt sich, dass das Brechen eines Tabus, beispielsweise indem die festgelegte Abfolge einer Sequenz ritueller Handlungen gestört wird, ein Affront gegen diejenigen ist, für die diese Handlungen wichtig und bedeutsam sind. Gemeinhin wird die soziale Funktion von Tabus darin gesehen, dass sie Gefahren spezifizieren und lokalisieren. Dabei ist die Definition von dem, was gefährlich sein kann, immer kulturabhängig und somit interpretationsbedürftig.

Im sozialen Gefüge einer Interpretationsgemeinschaft etabliert sich Ordnung demnach nicht so sehr durch eine vertikale Autoritätsbeziehung der Vertretenen zu ihrem Vertreter, sondern die Vertretenen, die über einen gemeinsamen Kanon an heroisierten Repräsentanten, an politischen Mythen, Ritualen und Tabus verfügen, verregeln sich in ihren sozialen Praktiken gegenseitig und konstituieren sich dadurch als Gruppe und Gemeinschaft.

Tabus sind in diesem Sinne kodierte Verhaltensstandards, die in Form des Verschwiegenen, Unausgesprochenen, Untersagten oder Verbotenen ihre Wirkung als Mechanismen der gesellschaftlichen Disziplinierung entfalten. Weil an ihre Wirkung geglaubt wird, suggerieren sie die Stabilität der bestehenden Ordnung und erhalten dadurch einen aktiven Part bei deren Stabilisierung. Aufgrund dieser Stabilisierungsfunktion besteht eine enge Anbindung an das Konzept der Legitimität und somit an Herrschafts- und Machtbeziehungen. Politische Repräsentation wird somit als ein zentraler Mechanismus von Vergesellschaftung verständlich.

Die soziale Magie politischer Repräsentation wird letztendlich dann wirksam, wenn durch rituelle Sequenzen ein Charismatisierungsprozess eingeleitet wird, der die Herstellung einer Maske zur Folge hat, die dann in einem Akt sozialer Magie unter größtmöglicher Aufmerksamkeit der Interpretationsgemeinschaft aufgesetzt und angepasst wird. Die soziale Magie vollzieht sich in Einsetzungsriten, beispielsweise bei der Inthronisierung eines Königs oder eines Kaisers, der ein Repräsentant von Gottes Gnaden ist. Er vollzieht sich auch bei der Wahl eines Präsidenten, Abgeordneten oder Vereinsvorsitzenden – wann immer Repräsentationsansprüche als legitim anerkannt und durch Rituale offizielle Anerkennung erfahren, die sowohl in der Interpretationsgemeinschaft als auch jenseits dieser Gemeinschaft akzeptiert werden. Ritualisierte soziale Handlungen fungieren dabei als Bindeglied, denn »ritualized social actions fuse the various components of performance-actors, audiences, representations, means of symbolic production, social power, and mise-en-scène« (Alexander 2004: 536).

Im gesellschaftlichen Kontext rücken somit die inszenierten Narrationen über Mythen und Helden in den Vordergrund. Es ist dieser Kanon symbolischer Repräsentationen, der Gemeinschaften erst zu dem macht, was sie sind. Politische Akteure, zu denen auch zivilgesellschaftliche Interessengruppen gehören, heben über Repräsentationsansprüche immer auch jene Elemente hervor, die als einigende Werte und Ideale ihrer Gemeinschaften gesehen werden. Je emotionaler dabei Diskurse über die Werte und Ideale geführt werden, was also bedeutet, je mehr Themen in dieser Hinsicht politisiert wird, desto einfacher wird die Orientierung in der sozialen Welt. Die Intensität der Inszenierung und Reinszenierung von Helden und Mythen trägt dann unmittelbar zur Glaubwürdigkeit der Rituale bei und steigert deren magische Wirkung. Es kommt zur symbolischen Aufladung politischer Repräsentanten. Es lassen sich dabei verschiedene Figuren in der politischen Repräsentation unterscheiden.

FIGUREN IN DER POLITISCHEN REPRÄSENTATION

Wurden im vorangegangenen Kapitel triadische Stellvertretungsfigurationen voneinander differenziert, um den Varianten des stellvertretenden Handelns gerecht zu werden, ist es nun angebracht, sich den symbolischen Gestalten

zuzuwenden und jene Figuren näher zu beleuchten, die als Repräsentanten – auch in der Politik – immer wieder die öffentliche Bühne betreten. Gelingen kann dies nur als relationale Positionierung der Repräsentanten zu denen von ihnen Repräsentierten. Dazu werden erstere als charismatisierte Personen und letztere als Interpretationsgemeinschaft in den Blick genommen. Ausgangspunkt der Argumentation ist, dass die soziale Wirklichkeit einer Gesellschaft sich vor allem auf die hegemoniale Deutung der politischen Realität bezieht. Die Grenzen dieser Wirklichkeit einer Interpretationsgemeinschaft können anhand einiger weniger Figuren markiert werden. Es sind die triumphierenden und tragischen Helden sowie Schurken, Täter und Opfer einer Gemeinschaft, von denen hier die Rede ist. An ihnen lassen sich die Grenzen einer Binnenwirklichkeit aufzeigen. Anders als bei einer auf Karten eingezeichneten Landesgrenze geht es hier jedoch um eine diffuse und immer umstrittene Grenze von Anerkennung/Nicht-Anerkennung, welche als symbolische Markierung die Innenwelt der Gemeinschaft von externen Umwelten trennt (Giesen 2004a: 15).

Eine soziale Magie politischer Repräsentation kann innerhalb eines solchen Interpretationsraumes ihre Wirkung entfalten, wenn eine Öffentlichkeit als Resonanzboden für die Repräsentationsansprüche bereitsteht. Die Mitglieder einer solchen Öffentlichkeit sind es, die einer Person oder einer Organisation (als Kollektivperson) Vertrauen schenken können und diese dadurch mit Bedeutung aufladen und charismatisieren. Eine derart herausgehobene Person erhält symbolische Bedeutung und fungiert – bei dauerhaft reinszenierter Popularität – irgendwann als Referenz für eine spezifische Identitätsfacette. Als lebendiges Symbol kann ein Repräsentant sich auch selbst mit Bedeutung aufladen, indem er politisch aktiv wird, d.h. indem er beginnt, so zu reden und zu handeln, dass andere davon positiv oder negativ betroffen werden. Ein Wortführer, sein Stab und seine Gefolgschaft können sich ganz bewusst als politische Interessenvertretung um Anerkennung auf dem politischen Feld bemühen. Mit Repräsentationsansprüchen, die Lobklatsch und Schimpfklatsch zuweisen und dadurch bei der Konstitution von Gruppen und deren sozialer Schließung nach innen und Abgrenzung nach außen relevant werden, organisieren und positionieren sich die politischen Akteure und ihre Gruppen in Figurationen auf dem politischen Feld.

Gerade die Wortführer der Zivilgesellschaft und ihre Organisationen sind für jene, von denen sie anerkannt werden, häufig so etwas wie Helden oder Heldenkollektive, denn sie verschieben in der Politik die Grenzen des Möglichen, z.B. wenn eine erst als unwichtig erachtete Forderung wie Umweltschutz durch gezielte Interessenvertretung auf die politische Agenda gelangt und offizielle Anerkennung erfährt. Sie erweitern den Horizont aus Sicht der Interpretationsgemeinschaft und erweitern damit zugleich deren Fähigkeit zur Kontrolle externer Umwelten. Die Figuren in der politischen Repräsentation lassen sich genauer spezifizieren.

Einem triumphierenden Helden gelingt es, die Binnenwelt zu bewahren und durch seine ›Heldentaten‹ in externe Umwelten vorzudringen und diese

zu kontrollieren. Einem tragischen Helden gelingt nur ersteres, er scheitert jedoch beim Versuch, auch externen Umwelten seinen Willen durch seine Handlungen aufzuzwingen und diese dadurch aus einem Zustand von Chaos oder Anarchie in eine überschaubare und kalkulierbare Ordnung zu überführen. Beide Helden aber haben eine positive Bedeutung für ihre Gemeinschaft; es sind Repräsentanten, mit denen man sich identifizieren kann. Der Ursprung und der Grund des Heldentums und der Berühmtheit sind dabei gar nicht so sonderlich relevant; wichtig ist nur, dass diese Figuren in den Diskursen der Öffentlichkeit einer Interpretationsgemeinschaft existieren, um Orientierung zu bieten und der Welt ›Ordnung‹ zu geben.

Wird die Binnenwelt der Gemeinschaft allerdings als beschädigt wahrgenommen oder durch Handlungen des Repräsentanten beschädigt, droht Chaos in die Ordnung einzudringen. Eine Interpretationsgemeinschaft kann dann auch die ›Heldentat‹ des Repräsentanten als ›Verbrechen‹ deuten, um Ereignisse in eine sinnvolle Erzählung überführen zu können. Selbst ein fiktiver Charakter wie Batman sagt daher durchaus realistisch: »*You either die a hero or you live long enough to see yourself become the villain.*« (Nolan/Nolan 2008: 138) Gerade wenn ein Akteur allzu mächtig zu werden beginnt, scheint ein sozialer Reflex der Gruppe einzusetzen. Man beginnt sich vor dem Wohltäter zu fürchten. Ein stellvertretend handelnder Akteur oder dessen Gruppe wird dann – entgegen der Präferenz, eine heroische Figur darstellen zu wollen – als Schurke oder Täter wahrgenommen und aus der Gemeinschaft verbannt, um die Ordnung wieder herzustellen.¹³

Ebenfalls wichtig für die Deutungen der Ereignisse sind die Relationen der Interpretationsgemeinschaft mit anderen Interpretationsgemeinschaften. Die Taten eines Helden wirken mitunter negativ auf andere und lösen Betroffenenheiten aus. Wenn der Held einen Sieg herbeiführt, so gibt es irgendwo Besiegte. Von ihnen ist hier die Rede. Sie stehen außerhalb der eigenen Gruppe und gehören, wenn es sich um ein organisiertes soziales Gefüge handelt, einer anderen Interpretationsgemeinschaft an. Es ist häufig zu beobachten, dass diese Nichtmitglieder der eigenen Gruppe stigmatisiert, stereotypisiert und in extremen Fällen als Barbaren beschrieben werden. Negative Charismatisierungsprozesse können darin enden, dass solchen Nichtmitgliedern ihre Menschlichkeit gänzlich abgesprochen wird. Giesen nennt diese Figur in seiner Typologie symbolischer Repräsentation daher das »Opfer«:

13 Verbannung bzw. Ostrazismus ist die seit Jahrhunderten präferierte Lösung, um Schurken und Täter aus der Gemeinschaft zu entfernen. In der christlichen Kulturgeschichte ist Kain, der älteste Sohn von Adam und Eva, der erste Schurke von Weltrang. Er erschlägt seinen jüngeren Bruder Abel, getrieben von Neid und Zorn. Gott verurteilt seine niederen Beweggründe und verbannet ihn daraufhin nach Nod ins Land der Heimatlosigkeit (1. Mose 4.1-4.16). Die zeitgenössischen Orte der Exklusion sind Gefängnisse und geschlossene Anstalten, die ebenfalls keine Heimat bieten sollen.

»Die entgegengesetzte Grenze, jenseits derer Menschen in bloße Gegenstände verwandelt werden, wird in der Figur des Opfers verdichtet. Das Opfer hat weder Namen noch Gesicht, seine Identität als Person wird geleugnet, es ist ein Fall einer bestimmten Kategorie, die Entscheidung über sein Leben oder seinen Tod wird wie bei Vieh von anderen getroffen.« (Ebd.: 15)

Helden gehören der Interpretationsgemeinschaft und sind folglich Bestandteil ihrer Binnenwelt, während Täter und Opfer als Nichtmitglieder der Gemeinschaft den externen Umwelten zugerechnet werden. Diese Figuren lassen sich in eine typologisierende Darstellung einsortieren (Abbildung 3).

Abbildung 3: Matrix repräsentativer Figuren; Sicht auf die Grenzen externer und interner Umwelten aus der Perspektive einer Interpretationsgemeinschaft

	Externe Umwelten der Gemeinschaft	
	Beherrschung	Scheitern
Bewahrung	Triumphierender Held	Tragischer Held
Binnenwelt der Gemeinschaft	Politische Entfremdung ›berühmter Personen‹	
	Öffentlichkeit einer Interpretationsgemeinschaft	
	Verbannung von Sündenböcken, Dehumanisierungsprozesse	
Beschädigung	Schurke / Täter	Opfer

Eigene Darstellung, nach Giesen (2004a: 15)

Im Zentrum dieser stark simplifizierenden Kartierung befindet sich die Öffentlichkeit einer Interpretationsgemeinschaft, in der die Deutungsarbeit an Repräsentationsansprüchen geleistet wird. Hier werden die direkt und medial vermittelten Repräsentationsansprüche evaluiert und akzeptiert oder abgelehnt. Sündenböcke und berühmte Personen werden ausgewiesen oder emporgehoben, in jedem Fall nähern sie sich den Grenzen der Zugehörigkeit zur Interpretationsgemeinschaft in die eine oder andere Richtung an. Während charismatisierte Helden und Heldenkollektive dafür stehen, wie etwas gemacht werden kann und soll, wird an Schurken und Tätern aufgezeigt, wie etwas nicht gemacht werden darf. Letztere sind damit als Sündenböcke für die Gemeinschaft wichtig, um Einbrüche von Chaos in die Ordnung der

Gesellschaft bearbeiten zu können. Die rituelle Praxis des Opfern zur Besänftigung der Götter oder zum Schutz der geordneten Binnenwelt vor dem Chaos externer Umwelten ist keinesfalls mit der Säkularisierung aus modernen Gesellschaften verschwunden, was in medial inszenierten Skandalen wie beispielsweise über Steuersünder oder Umweltverschmutzer deutlich wird. In Momenten der Unordnung oder Unsicherheit werden politische Akteure, weil sie ja immer auch stellvertretend für andere handeln, durch die Deutung ihrer Handlungen von einer Interpretationsgemeinschaft mit mehr Bedeutung beladen, als sie vorher hatten. Die Repräsentanten werden charismatisiert und heroisiert und dadurch zu triumphierenden oder tragischen Helden gemacht, zu Tätern oder Schurken deklariert oder als Opfer identifiziert.

Der Repräsentant kann jenseits der positiven Anerkennung von seiner Interpretationsgemeinschaft auch mit negativer Anerkennung seitens einer Opfergemeinschaft konfrontiert sein, die ihn als Täter oder Schurken identifiziert. Denn ein Repräsentant konstituiert als Verkörperung einer Identitätsfacette der Gemeinschaft nicht nur die Grenzen der Innenwelt, deren Horizont er durch seine Heldentaten absteckt, sondern er kann anderen Repräsentanten und deren Gruppen auch als Feindbild und Abgrenzung einer Außenwelt dienen. Musste eine fremde Interpretationsgemeinschaft seine Heldentaten ›erleiden‹, kann sie sich schließlich auch eine Identität als Opfer geben. Letztendlich wird die Person des Vertreters zur repräsentierenden Referenz sowohl seiner Konstituenten als auch anderen. Von beiden Seiten wird der Repräsentant dann mit Bedeutung aufgeladen und besitzt dadurch einen doppelt heroischen Charakter.

Ausschließlich die symbolische Ebene zur Erklärung politischer Repräsentation heranzuziehen, wäre jedoch ungenügend. Stellvertretung ist nämlich auch in hohem Maße eine Machtfiguration mit einer spezifischen Grammatik, die häufig zur Entmachtung der Vertretenen führt und jene politische Entfremdung produziert, die dann erst durch eine Interpretationsleistung ihr symbolisches Gehalt bekommt (Sofsky/Paris 1994: 157). Das Konzept der sozialen Magie ist daher keine alleserklärende Alternative zu den herrschaftssoziologischen Theorien Ostrogorskis, Michels, Webers oder anderen, die durch unzählige empirische Studien herausgearbeitet haben, wie politische Vertretungsverhältnisse zwischen Repräsentierenden und Repräsentierten die zwischen ihnen bestehenden Machtbeziehungen strukturieren und dadurch gesellschaftliche und politische Ordnung erzeugen. Aber unter Hinzunahme des Konzeptes der triadischen Figuration und der symbolischen Dimension können bestehende Theorien ergänzt werden. Politische Repräsentation mit einem soziologischen Ansatz zu erklären bietet die Möglichkeit, auch nicht gewählte Interessenvertreter eingehend untersuchen zu können. Die erste Forschungsfrage der Arbeit nach den Wirkungsmechanismen der sozialen Magie politischer Repräsentation ist daher nunmehr beantwortet.

Welche Rolle hat nun die organisierte Zivilgesellschaft in der Politik? Ihre Chancen als politische Repräsentanten in einem Prozess des Anerkennens legitime Stellvertreter von Bürgerinteressen zu werden, steigen mit jedem qualifizierten öffentlichen Auftritt, mit jeder kleinen ›Heldentat‹, sei es via Inszenierung öffentlichkeitswirksamer Kampagnen oder mittels Stellungnahmen in den Medien. Die Zuschauerschaft muss lediglich das Gefühl bekommen, dass die politischen Repräsentanten »hinter ihren Argumenten stehen« (Nullmeier 2000: 94). Die gleichen Prozesse entfalten sich auch in der politischen Verhandlungszone, wenn Anerkennung und Respekt durch Expertise und Sachautorität generiert werden. Auch hier sind Vertrauen und Glaubwürdigkeit die Kernelemente für potentielle Verschiebungen der Machtbalancen in den Figurationen. Wie sich diese Konzepte in Fallstudien bewähren können, wird in den folgenden Kapiteln getestet.

