

2 Fremdheit und Fortschritt

»Am Anfang«, glaubt John Locke, sei »die ganze Welt ein Amerika« gewesen: nichts als Natur und nichts, was man mit ihr hätte »wirklich« anfangen können. Wann war dieser Anfang zu Ende? Nach Lockes Meinung, als die Leute auf den Gedanken verfallen sind, aus der Natur Kapital zu schlagen, nachdem sie das Geld erfunden hatten. Nun beginnt »der Mensch unverzüglich damit«, das, was in ihm offenbar angelegt ist, auch auszuleben, nämlich »seinen Besitz zu vergrößern« (Locke 1977, 230). Vorher war die allgemein attestierte Antriebsschwäche der Eingeborenen durchaus nachvollziehbar: »Denn«, fragt sich Locke, »welchen Wert soll ein Mensch zehn- oder hunderttausend Acres vortrefflichen, fertig bebauten und gut mit Vieh besetzten Bodens mitten im Innern Amerikas zumessen, wo er keinerlei Hoffnung hat, um mit der übrigen Welt Handel treiben zu können, um durch den Verkauf seiner Erzeugnisse Geld zu gewinnen?« (Locke 1977, 230)

Von hier nimmt die amerikanische Geschichte aber einen ganz anderen Verlauf, denn das Geld, nachdem es einmal in die Welt gekommen ist, eröffnet den Indianern kein neues Paradies auf Erden, sondern schließt sie von dessen Segnungen systematisch aus. Wie das? Offenkundig setzt Lockes Dynamikvorstellung Eigentum an Grund und Boden – soundso viele »Acres« – voraus. Für Indianer war das eine fremde Vorstellung, weil ihre Reproduktionsweise, die Jagd, mit Immobilien (Häusern, Ställen, Feldern etc.) nichts anfangen konnte. Zwar hätten sie mit ihren Produkten Geld verdienen können, aber auch diese Möglichkeit wurde ihnen verbaut: Die zivilisierte Idee, man könne eine Landmasse durch Bearbeitung in Eigentumsanteile parzellieren, hat den Indianern gewissermaßen den Boden unter den Hufen weggezogen (Armitage 2004, Damler 2008). Und weil Land »Hauptgegenstand des Eigentums« (John Locke) war, ging die ökonomische mit der territorialen Expansion Hand in Hand, weshalb wilde – nicht sesshafte – Völker immer mehr in die Defensive geraten sind.

2.1 AM ENDE DER STAAT?

Dem Menschen sei es bestimmt, postuliert Hegel, im Staat zu leben – und »ist noch kein Staat da«, so sei dafür zu sorgen, »dass er gegründet werde« (Hegel 1986a, 159). Wer diese Forderung überhört, den überrollt die Geschichte.

Dass »wildes« Leben ohne Staat im Moment seiner Konfrontation mit dem zivilisierten den Kürzeren ziehen würde, ist heute eine Selbstverständlichkeit – und war es auch früher schon. Hegel selbst drückt dieses »mismatch«, wieder am amerikanischen Fall demonstriert, so aus: »Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so. Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen.« (Hegel 2012, 108) Allmählich sind sie weggehaucht worden. Erkennbar hat Hegel weniger das militärische Ungleichgewicht im Sinn (Feuerwaffen gegen Pfeil und Bogen) als vielmehr eine, nicht nur von ihm bemerkte, zivilisatorische Differenz. Auf der einen, schwächeren Seite stehen einheimische Wilde, welche sich in erster Linie dadurch auszeichnen, dass sie *nicht* arbeiten. Das gilt jedenfalls für den Teil, der zählt, die Männer. Deren Renitenz sticht zivilisierten Beobachtern ins Auge. Auch dem Jesuitenpater Joseph-François Lafiteau, einem bis heute geschätzten Zeitzeugen, erscheint der Müßiggang bemerkenswert: »An den Arbeiten im Dorf beteiligen sich die Männer nicht. Sie machen aus ihrer Trägheit keine große Geschichte – oder nur insoweit, als sie zu verstehen geben, dass sie für Größeres, vor allem den Krieg, geboren sind.« (Lafiteau 1724, 161) Selbst das Jagen und Fischen würden sie wohl den Frauen überlassen, wären diese Aktivitäten kein gutes Training für den Ernstfall. Die eigentliche Arbeit jedenfalls tun die anderen – sie bleibt den Frauen überlassen.

Scharf kontrastiert damit die *vita activa* des fortgeschrittenen Teils der Menschheit in Amerika: »Es waren industriöse Europäer, die sich des Ackerbaus, des Tabak- und Baumwollbaues usw. befleißigten. Bald trat eine allgemeine Richtung auf die Arbeit ein, und die Substanz des Ganzen waren die Bedürfnisse, die Ruhe, die bürgerliche Gerechtigkeit, Sicherheit, Freiheit und ein Gemeinwesen, das von den Atomen der Individuen ausging, so dass der Staat nur ein äußerliches zum Schutz des Eigentums war.« (Hegel 2012, 111f.) Der Staat – eine nützliche Einrichtung, entstanden aus dem Bedürfnis »industriöser« Menschen,

den Ertrag ihrer Arbeit vor dem Zugriff arbeitsscheuer Aggressoren zu schützen. Doch früher oder später verlangt nach ihm auch die »besitz-individualistische« Motorik. Sie ist, ganz wörtlich verstanden, raumgreifend, daher wird irgendwann der Platz knapp, und die Fleißigen müssen sich anderweitig umsehen. Welche gewaltigen Veränderungen, aufs Ganze gesehen wie in politischer Hinsicht, das scheinbar harmlose Ereignis nach sich zieht, liest Hegel am europäischen Fortschritt ab: »Was nun das Politische in Nordamerika betrifft, so ist der allgemeine Zweck noch nicht als etwas Festes für sich gesetzt, und das Bedürfnis eines festen Zusammenhaltens ist noch nicht vorhanden, denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden und ein solches Verhältnis eintritt, dass eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann.« So weit ist es aber noch nicht: Fürs Erste geht das Land »dieser Spannung noch nicht entgegen, denn es hat unaufhörlich den Ausweg der Kolonisation in hohem Grade offen, und es strömen beständig eine Menge Menschen in die Ebenen des Mississippi. Durch dieses Mittel ist die Hauptquelle der Unzufriedenheit geschwunden, und das Fortbestehen des jetzigen bürgerlichen Zustandes wird verbürgt.« Sobald aber, fährt Hegel fort, »wie in Europa die bloße Vermehrung der Ackerbauern gehemmt ist, werden sich die Bewohner, statt hinaus nach Äckern zu drängen, zu städtischen Gewerben und Verkehr in sich hineindrängen, ein kompaktes System bürgerlicher Gesellschaft bilden und zu dem Bedürfnis eines organischen Staates kommen« (Hegel 2012, 113 f.; diese Geschichte ist später öfters wiederholt worden, wiewohl unter anderen Vorzeichen; klassische Texte sind Sombart 1906, Turner 1931).

Hegels Genealogie – Staatlichkeit als Folge von Zivilisation – stellt eine Kopfgeburt auf die Füße, der seit Hobbes etwas Selbstverständliches anhaftet. Ohne Zentralgewalt, heißt es bekanntlich im *Leviathan*, gibt es keine Lebensqualität: »keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin und her zu bewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen«. Fehlt der Staat, ist das Leben »einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz« (Hobbes 1984, 96). Egal wie herum – beide Denker sind Klassiker geworden, weil die Nachfahren von ihrem Denken nicht los-

kommen, bis heute und selbst in Kreisen, die im Feld und am Fall geforscht haben: »Große, politisch komplexe Gesellschaften«, schreibt Napoleon A. Chagnon, »sind ausnahmslos eine Folge davon, dass verwandtschaftlich oder nepotistisch organisierte Ordnungen durch jene Macht abgelöst worden sind, die Hobbes zufolge den Menschen Ehrfurcht einflößt, d. h., durch den Staat und sein Gesetz.« (Chagnon 2013, 231) Andernfalls höre der Hobbes'sche »Krieg eines jeden gegen jeden« (Hobbes 1984, 96) nie auf: »Stammeskriege tendieren dazu, chronisch zu werden, weil es keine starken Machtmonopole gibt, die den Frieden erzwingen können.« (Jared Diamond, in: The Guardian, 03.02.2013) Das Heil müsste man den Heillosen schon bringen.

Der Fortschritt drängt zum Staat, den Wilden drängt es nicht. So viel steht fest. Dass sich das westliche Denken, hier wie überhaupt, an Hobbes gehalten und Hegels Erzählung verdrängt hat, bleibt gleichwohl nicht folgenlos. Macht es doch einen großen Unterschied, ob der »wilden« Natur *Fleiß* (Hegel) oder *Einsicht* (Hobbes) abgeht, wenn sie den Staat nicht hat. Denn: Faulheit ist eine Lebensform, Dummheit nicht, jene kann man wählen, mit dieser ist man geschlagen.

Wer für den Staat zu faul ist, hat eine Entscheidung getroffen, deren Plausibilität selbst dem großen Propheten des »industriösen« Lebens, Benjamin Franklin, zu denken gibt. Diese merkwürdige Erfahrung hält er 1753 fest: »Ein Indianer-Kind mag bei uns aufgewachsen sein, unsere Sprache gelernt und sich an unsere Sitten gewöhnt haben. Und dennoch: Wenn es seine Stammesangehörigen wieder sieht und mit ihnen einmal auf Wanderschaft gegangen ist, dann gibt es kein Zurück mehr. Dass das keine spezifisch indianische Vorliebe ist, sondern ein allgemein menschlicher Zug, dies zeigt sich daran: Weiße Kinder, egal ob Jungen oder Mädchen, seien von Indianern verschleppt und einige Zeit später wieder freigekauft worden. Dann mag man sie noch so liebevoll umsorgen, um ihnen das englische Leben zu versüßen – es wird ganz schnell so weit kommen, dass diese Kinder von unserer Art zu leben und dem Aufwand, den es dafür braucht, angewidert sind. Daher nehmen sie die erste sich bietende Gelegenheit wahr, um wieder in die Wälder zu flüchten, woraus sie niemand mehr zurückholen wird.« (Franklin 2003, 74 f.)

Was er im Kleinen beobachtet, erklärt sich für Franklin aufs Ganze gesehen: »Die menschliche Natur tendiert zu einem Leben, das bequem ist, dazu frei von Sorgen und Mühen. Das kann man daran erkennen, wie wenig Erfolg alle Versuche gehabt haben, unsere amerikanischen India-

ner zu zivilisieren. So wie sie jetzt leben, liefert ihnen die Natur fast alles, was sie brauchen. Zugesezt werden muss nur ganz wenig Arbeit – sofern Jagen und Fischen den Namen »Arbeit« überhaupt verdienen, wo Wild im Überfluss vorhanden ist. Die Indianer kommen häufig zu uns und haben genügend Verstand, um die Vorzüge zu erkennen, die mit Gewerbe, Wissenschaft und einer stabilen Gesellschaft verbunden sind. Gleichwohl haben sie niemals auch nur die geringste Neigung gezeigt, ihr Leben mit unserem zu tauschen oder unsere Gewerbe zu erlernen.« (Franklin 2003, 74) Franklin trifft also nicht auf baffes Staunen und stupides Unverständnis, sondern hat es mit Leuten zu tun, die notieren, was ihnen da geboten wird, dann abwägen und zum Schluss kommen, dass es der Fortschritt nicht wert ist.

»Wilde Kerle« haben gute, womöglich sogar bessere Gründe. Der Ursprung des möglichen Attraktivitätsgefälles liegt in einer humaneren »Work-Life-Balance«; Indianer, resümiert Franklin, »haben nur wenige – natürliche – Bedürfnisse, die sich leicht befriedigen lassen. Wir dagegen habe endlos viele, künstlich erzeugt und gleichwohl keinen Deut weniger dringend, aber sehr viel schwerer zu stillen« (Franklin 2003, 75). Also: Das Natürliche ist das Vernünftige, während ein zivilisiertes Leben künstlich erzeugte Bedürfnisse mit mühsam antrainierter Arbeitswut ohne Ende bezahlt. Franklins Landsleute sehen das zwar anders, doch mehr als ein Unentschieden ist in diesem Vergleichsgeschäft nicht drin: »Wilde nennen wir sie wegen ihrer anderen Sitten und Gebräuche. Wir halten unsere eigenen für die Vollendung der Kultur, sie denken dasselbe von ihren.« (Franklin 2003, 368) Auch ohne Staat kann das Leben attraktiv sein. Sogar noch 1784, nachdem der Krieg um die eigene Unabhängigkeit schon gewonnen war.

Beachtenswert ist Franklins Genealogie der modernen Gesellschaft und ihres starken Staates: mitnichten Ausdrucksform, geschweige denn Endstadium einer zivilisatorischen Höherentwicklung, stellen sie sich ihm als notwendige Übel dar, geboren aus Konsumgier und Verteilungskonflikten. Das Verdikt, regiert werde letzten Endes »not from choice, but from necessity« (Franklin), weil es der sozial-ökonomischen Verdichtung wegen nicht mehr anders gehe (Hegel), müsste dann insoweit ergänzt werden, als die Agglomeration selbst wieder davon angestoßen worden ist, dass »natürliche« Knappheiten entdeckt, ja künstlich geschaffen worden sind (Xenos 1990). Man hätte sie vermeiden können – und manche wollten das auch. Allen voran Thomas Jefferson, der sich als »savage of

the mountains of America« vorgestellt hat: Sein Leitbild war der »virtuous farmer«, und Europa galt ihm als ein einziger Hort der Verkommenheit (Jefferson 1985, 390 ff.). Der Trend, sekundiert durch Feuerwaffen und -wasser, ging jedoch in eine andere Richtung – das »industriöse« Moment hat sich nicht bremsen lassen.

2.2 WILDHEIT WÄHLEN

Wem soll man glauben: Hobbes, der Menschen, die keinen Staat zustande bringen, für verrückt hält? Oder Hegel, dessen Meinung nach ein faules Leben ohne Staat auskommt? Oder wäre es gar denkbar, dass man – wesentlich und willentlich – auf den Staat *verzichtet*, weil auch dafür vernünftige Überlegungen sprechen mögen? »Wildes Denken« also (wiewohl von ganz anderer als der gewöhnlichen Art; s. Lévi-Strauss 1973).

Unbestritten ist immerhin: »Wilde« denken nach. Dass die kriegerische Existenz Kopfarbeit impliziert, ist sogar dem Neugierigen aufgefallen, den das wilde Treiben alles in allem einfach ratlos macht. Darunter fällt auch Caspar Gottschling, ein Amateurethnologe aus Halle, dessen Befremden zwar tief sitzt, gleichwohl aber Platz lässt für Unerwartetes. Gerade dann, wenn Indianer ihren Müßiggang unterbrechen, um sich auf den Kriegspfad zu begeben, lassen sie, seinen Recherchen zufolge, Vernunft walten – und sehen nicht einfach rot: »In Krieges-Sachen«, berichtet er, »nehmen sie niemals ohne reife Überlegung des Rats etwas vor. Dieser besteht aus allen Alten der Nation, das ist, aus solchen Männern, welche über sechzig Jahre alt sind. Ehe sich dieser Rat versammelt, so berichtet solches der Ausrufer zuvor durch das Geschrei, welches er macht, in allen Gassen des Dorfes. Hierauf kommen diese alten Leute in einer gewissen Cabane [Hütte], welche dazu ausersehen ist, zusammen.« Nachdem »sie nun über alles dasjenige, was der Nation zum Besten reichen kann, sich beratschlagt haben, so geht der Redner aus der Cabane heraus, und die Jungen schließen ihn mitten in einen Zirkel, welchen sie machen, ein. Alsdann hören sie die Beratschlagungen der Alten mit großer Aufmerksamkeit an, und schreien allezeit zu Ende eines jeglichen Periodi [Satzes]: Sehet, das ist gut!« (Gottschling 1713, 219 f.) Der Stubengelehrte stößt hier auf ein Phänomen, das man in wilden Zirkeln nicht vermutet hätte, dessen Existenz aber auch von Augenzeugen wie Lafiteau, dem Jesuitenpater, berichtet wird: »Der Kriegsrat legt sich nie auf einen

Krieg fest, ohne dass er nicht gründlich die Strategie durchdacht sowie das Für und Wider reiflich überlegt hätte. Damit beschäftigen sich alle Versammlungen. Man prüft dabei sorgfältig sämtliche Folgen, die ein Vorhaben von solcher Reichweite haben könnte. Die Mittel, über welche man verfügt, und die Maßnahmen, die sich gegebenenfalls ergreifen lassen, werden erwogen, wobei nicht die kleinste Vorsichtsmaßnahme vernachlässigt wird.« (Lafiteau 1724, 170 f.)

Also keine Spur von viriler Militanz, kein Anzeichen einer überhitzten Aggressivität, keine Wildheit, der jede x-beliebige Gelegenheit, ihr Mütchen zu kühlen, zupasskommt. Stattdessen eine ausgeklügelte Gewaltenteilung, die Deliberation (Alte) und Exekution (Junge) nach Maßgabe der unterschiedlichen Qualitäten (Erfahrung vs. Athletik) zuweist, gepaart mit einem Entscheidungsprozess, dessen Resultate kommunikativ vermittelt und konsensuell festgelegt werden. Wenn es darauf ankommt, wissen diese Leute ihren Verstand offenbar sehr wohl zu nutzen. Was indessen nicht heißen soll, sie würden ihn bei anderer Gelegenheit zwangsläufig brachliegen lassen – für gewöhnlich »sehr sensibel und scharfsinnig« seien die wilden Objekte seines Interesses, berichtet Andrés Bernaldez, ein spanischer Geistlicher, der sein Wissen Christoph Columbus verdankt (Bernaldez 1838, 59). Auf den zweiten Blick erweist sich die »wilde« Existenz ein ums andere Mal als eine Herausforderung, die den Verstand stimuliert und sich ohne Intelligenz nicht bewältigen lässt. Laufend müssen ganz unterschiedliche Fähigkeiten aktiviert werden, manchmal reicht handwerkliches Geschick, zu anderen Zeiten ist strategisches Denken gefragt: »In erster Linie«, so zeichnet der Baron de Lahontan, seinerzeit ein renommierter Gentleman-Anthropologe, den idealen Wilden, »muss er folgende Qualitäten mitbringen und Dinge beherrschen: lange Märsche, Jagen, Fischen, Schießen (mit Pfeil und Bogen oder Gewehr), ein Kanu steuern, Kriegsführung, die Kenntnis der Wälder, unermüdliche Ausdauer, Genügsamkeit, Bau von Hütten und Kanus« (Lahontan 1704, 55).

Aber: Genügt eine instrumentelle Vernunft, deren es ersichtlich bedarf, um wildes Leben zu bewältigen, für die Einsicht in den zivilisatorischen Mehrwert des Staates? Glaubt man Hobbes, dann gibt es kein Problem – wer diesen Vorteil übersieht, ist nicht wild, sondern dumm (gehalten worden). Umgekehrt ist das »primitive Denken« durchaus auf der Höhe, falls es einen Frieden ablehnt, dessen ganzer Zweck darin besteht, ihm den Garaus zu machen, weil er permanent mobile, habituell

arbeitsscheue, notorisch militante Menschen – Männer – nicht brauchen kann. Darauf spielt, vor Ort mit dem Thema konfrontiert, auch Thomas Jefferson an, überraschend klarsichtig für diese Zeit (1785): »Höchstwahrscheinlich hat es in alten Zeiten«, so beginnt seine Rekonstruktion der indianischen Geschichte, »drei Stämme gegeben, die im Laufe der Zeit immer größer geworden sind und sich in viele kleine Gesellschaften auseinanderdividiert haben. Dieser Spaltpilz findet seinen Nährboden darin, dass Indianer sich niemals irgendeinem Gesetz, irgendeiner Gewalt oder auch nur dem Schatten einer Regierung unterworfen haben.« Und weiter: »Man hält es für ausgemacht, dass große Gesellschaften ohne Staat nicht existieren können. Die Wilden brechen sie daher in kleine herunter.« (Jefferson 1985, 133 f.) Anders gesagt (mit Clastres 1976) und aufs Schärfste zugespitzt: Entweder soll der Staat den Krieg eliminieren (»wir«) oder der Krieg den Staat verhindern (»die«).

In manchen Regionen scheint man Staatsfeindschaft tatsächlich so konsequent ausgelebt zu haben. Andere waren Schauplatz subtilerer Formen des hartnäckigen Widerstands gegen Zumutungen von Zentralen. Sie belegen, dass unterhalb des blutigen Krieges ein ganzer Katalog wilder Strategien existiert, mit deren Hilfe selbst »maximalinvasive« Behandlungen pariert werden können: die »Kunst, nicht regiert zu werden« (Scott 2009). Es manifestiert sich dort eine verdeckte Intelligenz des Schwächeren, derer sich Menschen immer wieder bedient haben (und bis auf den heutigen Tag bedienen), wenn sie Herrschaftsansprüche abwehren wollen, den ungeschützten Affront aber scheuen müssen. Zumindest haben Invasoren, die nicht nur Vertreibung oder Vernichtung im Kopf haben, sondern auf *Verwertung* aus sind, viel Arbeit vor sich – wie ein französischer Besatzungsoffizier aus leidvoller Erfahrung berichten kann: »Diese Leute, die überall und nirgends sind, müssen in Einheiten gruppiert werden, damit man sie dingfest machen kann.« Denn: »Haben wir sie einmal in unserer Hand, lässt sich mit ihnen manches anstellen, was heute noch nicht funktioniert. Sobald wir die Körper gefasst haben, mag es sogar möglich sein, ihre Hirne in den Griff zu bekommen.« (Zit. bei Scott 2009, 98)

Gegen den Strich gebürstet verwandelt sich das Rezept des Besatzers in eine Regieanweisung für den Staatsfeind: Er soll seinen Kopf nutzen, um seinen Körper zu schützen. Was noch einmal verdeutlicht, dass Wildheit kein primitives Relikt sein muss, sondern unter bestimmten Umständen eine durchaus intelligente Strategie ist: »a deliberative and re-

active statelessness«. Im konkreten Fall ist es sogar die einzige, weil sich nur primitive Existenzen nicht »gruppieren« lassen. Wer von der Macht katalogisiert werden kann, wird für die Macht disponibel, sprich: »legible, taxable, assessable, and confiscable« (Scott 2009, X, 5).

Ganz handgreiflich wird die rebellische Entzugspolitik, wo sie sich als geographische Mobilität äußert. Stämme retirieren immer weiter in fern abgelegene und unwegsame Regionen, um ihrer »Verwertung« durch übermächtige Nachbarn zu entgehen; andere verlegen sich aufs »Wandern« und wechseln regelmäßig ihre Standorte. So oder so sind sie entweder gar nicht bzw. nur mit prohibitiv hohem Aufwand fassbar. Natürlich fallen für diese Gruppen auch beträchtliche Selbstkosten an: in Form einer – gewollten – Verwilderung (»self-barbarization«), die dieser unablässig beweglichen Existenz eingeschrieben ist. Was Hobbes vom militanten Leben sagt – es sei einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz –, trifft auch aufs mobile zu. Das Klima in den Bergen ist rau, die Ernährung simpel, der Sozialkontakt rudimentär, und wer andauernd wandert, fängt immer wieder von vorne an. Dafür lebt man frei, in einem sehr konkreten Sinn: unbehelligt von staatlichen Instanzen, welche darauf aus sind, »die Arbeitskraft zu kontrollieren, produktive Ressourcen zu besteuern und sich den Zugriff auf Bevölkerungsgruppen zu sichern, die als Soldaten, Diener, Mätressen und Sklaven« fungieren (Scott 2009, 129 f.). Diese Gelüste bleiben über Zeiten und Regionen hinweg weitgehend konstant (Sigrist 1994).

Wem die Möglichkeit zu entwischen verbaut ist, der muss, um fremde Herrschaftsgelüste abzuwehren, eine Art Stellungskrieg anzetteln. Dort, wo solche Konfrontationen aufgebrochen sind, lassen sich mancherlei Taktiken studieren, die allesamt darauf setzen, dass produzierte Primitivität ein Zustand ist, den niemand, auch keine bürokratisch aufgerüstete Zentralmacht, einfach zu durchdringen vermag (übrigens bis heute, wie das aktuelle Flüchtlingsproblem vorführt). Wer sucht, der wird dann entweder überhaupt nichts oder nichts Verlässliches finden. »Eskapisten« löschen oder wechseln ihre Identität. Eine Methode besteht darin, Schriftlichkeit konsequent zu meiden: keinerlei Urkunden, Verträge, Aufzeichnungen etc. Denn »sobald ein Text da ist, gibt es auch eine Referenz« (Scott 2009, 227), mit deren Hilfe kontrolliert werden könnte, ob das, was der neugierigen Macht aufgetischt wird, wahre Geschichten oder schlaue Erfindungen sind. So verschwinden existenzsichernde Freiheitsgrade des Erzählens. Am besten, es gibt überhaupt nichts Habhaftes, an dem

sich Annexionsmächte orientieren können. Um diesem Ideal so nahe wie möglich zu kommen, sind manche Gruppierungen den letzten Schritt der Selbstverleugnung gegangen und haben sich für den Analphabetismus entschieden. »In einer oralen Gesellschaft«, zeigt die Erfahrung mit dem Verzicht aufs Schreibvermögen, »ist es vergleichsweise leicht gefallen, die eigene Geschichte den Gegebenheiten dadurch anzupassen, dass Beweise getürkt werden. Denn es hat kaum etwas gegeben, mit dessen Hilfe es möglich gewesen wäre, irgendwelche Behauptungen nachzuprüfen.« (Nieke 2005, 239) So haben Leute ad libitum individuelle oder kollektive Identitäten kreiert, mal diese, mal jene, manchmal auch zwei zugleich, zwischen denen sie dann chamäleongleich nach Bedarf wählen konnten.

Derartige Vermeidungsstrategien und Verweigerungstechniken resultieren aus einer erstaunlich erfindungsreichen »Abneigung gegen Befehle« (Sigrist 1994) – und gegen jenes aufdringliche Regieren, das in domestizierten Hirnen seit Hobbes als unabdingbar gilt. »Wildheit« ist dann kein Mangel, sondern eine Option, die, konfrontiert mit der Penetranz des Staatsapparats, reizvoll erscheinen mag – falls man die Wahl hat. Denn (Herrschafts-)Entzug und (Geschichten-)Erfindung reüssieren nur dort, wo, und so lange, wie »regierungsarme« Zonen existieren. An Orten, wo sich dieselbe Virtuosität nicht zeigt, ist davon auszugehen, dass dieser Mangel auch mit einem höheren Grad an *herrschaftlicher Durchdringung* zusammenhängt. Haben sich lästige Obrigkeiten im Alltag erst einmal festgesetzt, macht »wildes« Leben »wildem« Verhalten Platz: Plünderung, Totschlag, Aufruhr, Bürgerkrieg.

2.3 BEHERRSCHTE WILDE

Der Bürger- war zunächst ein Bauernkrieg. Ins Visier sind Feudalherren geraten, deren Praktiken den Landmännern übel aufgestoßen sind, und was sich daraus entwickelt hat, macht ein (1792 gedrucktes) Theaterstück des zurecht vergessenen Benedikt Dominik Anton Cremeri besonders klar. Es dramatisiert den historischen *Bauernaufstand ob der Enns*, und seine »Kunst« besteht darin, dessen Hergang als Holzschnitt zu präsentieren, so dass der Konflikt exemplarisch ans Licht kommt.

Gleich zu Anfang werden die Fronten abgesteckt. Der Statthalter Freiherr von Herberstorff empfängt eine Delegation an- und aufsässiger Bauern, um sein vollkommenes Unverständnis für den gezeigten Ungehorsam zu

erklären. Er beschimpft sie als »hässliche« Wölfe im Schafspelz, die keinen Anspruch darauf erheben dürften, wie Bürger behandelt zu werden: »Der kann nicht Bürger heißen, der sich seinem Fürsten widersetzt. Nur Gehorsam gegen die rechtmäßige Gewalt, von dem das Glück der Staaten abhängt, macht den Menschen zum Bürger. Ohne Einordnung ist er Naturmensch, in einer bürgerlichen Gesellschaft gefährlicher als ein reisendes Tier, der Fluch des Staates.« (Cremeri 1792, 7f.) »Wilde«: das sind nicht mehr jene, die keine Geschichte haben (wollen) oder des Schreibens unkundig sind (sein wollen); jetzt fällt darunter, wer sich als Bürger oder Untertan, also nicht in zivilisatorischer, sondern politischer Hinsicht disqualifiziert hat. Den Bühnen-Bauern jedenfalls schlägt ihr gesellschaftsfähiges Verhalten – geschliffene Sprache, Kenntnis der Etikette – sogar zum Nachteil aus, weil es als Verstellung gewertet wird.

Aus ihrer Warte geht es auch keinesfalls darum, für ein Leben in Wildheit den Regenten mit aller Gewalt abzuschütteln. Das Ressentiment gegen ihre Regierung speist sich vielmehr aus dem Gefühl, ungerecht behandelt worden zu sein. Im konkreten Fall geht es um die rechte Religion (katholisch/protestantisch), deren Bedeutung sich für den Bauern damals nicht darin erschöpft, dass ihr Verhaltenskatalog zum ewigen Leben führt. Legt sie doch fest, was man dem Kaiser geben muss, weil es des Kaisers ist, soll heißen: welche Abgaben in welcher Höhe der Obrigkeit geschuldet sind. Nur allzu verständlich möchte man »einen Glauben, einen Tempel, und einen Pastor« (Cremeri 1792, 11) nach eigenem Geschmack haben, um über den gottgefälligen Betrag mitbestimmen zu können. Pastorale Breitseiten gegen aristokratische Beutelschneider mochten Erleichterungen bewirken, zumindest haben sie der eigenen Sache zu göttlichem Segen verholfen. Herberstorff verdächtigt seine Kontrahenten genau dieser Taktik und entlarvt die aus seiner Sicht fadenscheinige Moral des bäuerlichen Protestes: »Nicht Religionslehrer, Staatsverbrecher« gelte es zu verhindern, die »Religion und Vaterland verraten«, indem sie den Bauern im Gewand der Bibel »Untreue und Empörung« predigen. Vor deren Ankunft hätte man ja »Steuern und Gaben willig als notwendige Hilfsmittel zum Wohl des Landes hingegen« (Cremeri 1792, 6).

Der theatralische Augenblick verdichtet Interessengegensätze, Gewissenskonflikte und Zumutbarkeitsgrenzen, die den populistischen Affekt gegen das Regieren in staatlich verdichteten Räumen charakterisieren. Auch beleuchtet er eine fortlaufende Unsicherheit: Sperrt sich der »gemeine Mann« (Blickle 2011) gegen jegliche Regentschaft (generalisiertes

Ressentiment) oder gilt sein Widerwille lediglich bestimmten Zumutungen – oder lässt sich beides möglicherweise gar nicht trennen? Die Kontrahenten agieren so, als ob es ums Ganze gehe, also Seele und Staat auf dem Spiel stehen würden; sie können einander aber nicht überzeugen. Irgendwann sind dann der Worte genug gewechselt.

Ein verwandter Fall, dieses Mal aus dem wirklichen Leben gegriffen, lässt erahnen, wie schwierig es gewesen sein muss, die Aufmüpfigkeit kleiner Leute zu taxieren. 1525 rebelliert die Landbevölkerung des Voralpenraums ›haufenweise‹, der sog. »Bauernkrieg« bricht aus. Wenn dessen lose Ereigniskette im Rückblick zur Revolution erklärt werden kann und schon damals als »eine große, ungehörte Empörung des gemeinen Mannes« (Blickle 2004, 1) erschienen ist, dann geht diese Aufwertung nicht zuletzt darauf zurück, dass ein rudimentäres Programm die rebellischen Schauplätze verkoppelt hat. In *Zwölf Artikeln* wurde zusammengetragen, was man geändert sehen wollte. Wie bei Cremeris Aufständischen steht die Religionsfrage ganz oben: »Jede Gemeinde soll das Recht haben, ihren Pfarrer zu wählen und ihn abzusetzen, wenn er sich ungebührlich verhält. Der Pfarrer soll das Evangelium lauter und klar ohne allen menschlichen Zusatz predigen, da in der Schrift steht, dass wir allein durch den wahren Glauben zu Gott kommen können«. Gerade vor dem Hintergrund der traditionell engen Verzahnung von politischer Herrschaft und heiliger Schrift (später im Motto *cuius regio, eius religio* festgeschrieben) ist das Bekenntnis zu Gott alles andere als nebensächlich, geschweige denn beruhigend: Wollen diese Schafe doch selbst bestimmen, wer sie weidet – und den Hirten gegebenenfalls verjagen, falls sein Evangelium an ihren Vorstellungen vorbeigeht. Unter solchen Umständen mutiert Gott schnell von einer Ordnungskraft zur Gegenmacht.

Wie schnell aus den Elementen Glaube, Kirche und Pastor ein britisches Gemisch werden kann, enthüllen die nachfolgenden Artikel des bäuerlichen Beschwerdenkatalogs. Gottes Wort liefert hier den durchschlagenden Grund, um an der leidigen Abgabenlast zu drehen. Im Vordergrund steht der Wunsch, bestimmen zu können, was mit dem abgeführten Geld passiert: Damit sollen, heißt es, »die Pfarrer besoldet werden«, etwaige Reste seien »für die Dorfarmut und die Entrichtung der Kriegssteuer« zu verwenden. Man will selbst disponieren, aber natürlich auch weniger bezahlen: etwa keine Abgabe aufs Vieh, weil sie »von Menschen erdichtet ist, denn Gott der Herr hat das Vieh dem Menschen frei erschaffen.« Herrschaftliche Ansprüche gelten als haltlos, wenn sie, nach

›rustikaler‹ Lesart, in der Bibel keinen Halt finden. Gott als Argument – eine immer und überall praktizierte Strategie, um willkürliche Angriffe auf den eigenen Lebensraum abzuwehren, wenigstens argumentativ. Sie bewährt sich auch auf der nächsten Eskalationsstufe: Es sei, postulieren die Bauern, »dem Wort Gottes nicht gemäß, dass der arme Mann nicht Gewalt hat, Wildbret, Geflügel und Fische zu fangen. Denn als Gott der Herr den Menschen erschuf, hat er ihm Gewalt über alle Tiere, den Vogel in der Luft und den Fisch im Wasser, gegeben.« Die Herren dürfen nicht nehmen, was der Herr nicht genommen hat (alle Zitate bei Laube/Seiffert 1975, 27 ff.).

Die Verwertung des Schöpfers und seiner transzendentalen Gerechtigkeit (Neveu/Österberg 1997, 166) kulminiert schließlich darin, dass das göttliche Recht auch gegen den feudalen Verfassungspakt – Schutz gegen Abhängigkeit – selbst in Anschlag gebracht wird: »Ist der Brauch bisher gewesen, dass man uns für Leibeigene gehalten hat, welches zu Erbarmen ist, angesehen dass uns Christus alle mit seinem kostbaren Blutvergießen erlöst und erkauft hat, den Hirten gleich wie den Höchsten, keinen ausgenommen. Darum ergibt sich aus der Schrift, dass wir frei sind und sein wollen.« (Laube/Seiffert 1975, 28) *Freiheit* – das Wort ist ein Fanal des Schreckens und bei Feudalherren vom Schlage Herberstorffs auch so angekommen: der Hinweis darauf, dass dies nur die Anfänge sind und sie den Anfängen wehren müssen. Ihre Strategie lief darauf hinaus, Freiheit als Wildheit anzuprangern.

Tatsächlich konnte von einer ›Verwilderung‹ keine Rede sein, wenigstens nicht in dem Sinne, dass es den bäuerlichen Rebellen darum gegangen wäre, jegliche Unterordnung kategorisch abzuwehren – das revidierte Ziel bestand darin, sich *in* der Ordnung Freiräume zu sichern, die es ihnen erlauben würden, (auch) auf eigene Rechnung zu leben. »Wir wissen«, konzedieren die murrenden Bauern im Klettgau (um 1600), »dass alle Untertanen eine Obrigkeit haben müssen und sollen und sie derselbigen allen pflichtgemäßen Gehorsam zu leisten schuldig sind.« (Schulze 1998, 425) Ganz ohne Herrschaft, gesteht man den Herren zu, geht es nicht. Doch damit ist keineswegs impliziert, dass das real existierende Regime entlastet wäre – und schon gar nicht die »nähere Obrigkeit«, der lokale Feudalherr, dessen Repression besonders handgreifliche Formen annimmt und sich daher als Anlass für gerechten Zorn besonders gut eignet (s. Blickle u. a. 1980, 211 ff.). Vor den Rebellen findet am Ende nur Gnade, wessen Regiment sich *ihrer* Meinung nach an göttliches Recht

hält: »Was uns das göttliche Wort nimmt und gibt, dabei wollen wir allezeit gerne bleiben und uns nach demselben Wohl und Wehe geschehen lassen«, verkünden die Wortführer des *Baltringer Haufens*, andere Haufen folgen ihnen nach und machen jene »Zwölf Artikel« zum revolutionären Manifest ihrer Aufstände (Blickle 2004, 146).

Selbst dem Stellvertreter Gottes, ob Kaiser oder König, gestanden diese Bauern keine Sonderbehandlung zu. ER hatte ihn zwar eingesetzt, doch sie wussten mit welcher Ordre: nämlich allzeit zu verhindern, dass die kleinen Leute »mit neuen Auflagen beladen werden, die gegen Sitte und Recht verstoßen« und über ihre Kräfte gehen (Blickle u. a. 1980, 212). Frankreichs Bauern sind dabei so weit gegangen, ihren König in einen »leeren Signifikanten« (Ernesto Laclau) zu verwandeln – den Souverän *à la carte*, dessen Wille sich nach Bedarf und Belieben biegen lässt: »Es lebe der König ohne die Salzsteuer!« (Le Roy Ladurie 1987, 371; Kula 1986) Wenn das mit dem gegenwärtigen Regenten nicht zu machen ist, sucht man sich den passenden und geht, wenn es sein muss, bis auf Charlemagne zurück, um sein Anliegen mit einer »monumentalen« Autorität gegen die momentane geltend zu machen.