

Thomas Mergel

Lokomotiven im Nachbau

Moderne Revolutionsgeschichte als Mimesisgeschichte*

Am 3. November 1918 wurde im Zug der Feierlichkeiten zum 1. Jahrestag der Oktoberrevolution im Kreml eine Statue von Maximilien de Robespierre aufgestellt. Weitere Statuen von Aufklärern und jakobinischen Revolutionären in der Stadt waren geplant. Aber wegen des Kriegs konnte man nur einen minderwertigen Stein verwenden, weshalb die Büste des Jakobiners innerhalb kurzer Zeit zerbröselte. Wladimir Iljitsch Lenin machte zwar die Konterrevolution dafür verantwortlich – aber am Ende war es nur das Wetter.¹

Diese Geschichte ist wohlbekannt und verweist wie viele andere darauf, wie sehr sich die Bolschewiki als Nachfolger der Jakobiner verstanden. Das ist nun nicht neu, aber für die Historiografie der modernen Revolution ist wenig daraus gefolgt. Historiker haben sich daran gewöhnt, »Revolution« als einen analytischen Begriff zu verwenden, der einen spezifischen Ereignistypus fasst, dem vor allem mit der Moderne eine Beschleunigungsfunktion im Prozess des politischen und sozialen Wandels zugeschrieben wird: als Lokomotiven der Geschichte eben, wie die kanonische Metapher des kanonischen Revolutionstheoretikers Karl Marx lautet. Was eine Revolution denn sei, durch welche Kriterien eine solche sich auszeichne und wie man sie miteinander vergleichen könne: Das sind Fragen, die sich durch die meisten historischen Einlassungen ziehen, insofern sie über die reine Ereignis- und Faszinationsgeschichte hinausgehen. Der Zugriff der historischen Soziologie, wie sie vor allem in den USA seit den 1960er-Jahren blühte, ist dabei unverkennbar.² Auch die verschiedenen Überblicke über Theorien der Revolution argumentieren gerne mit solch einem strukturalistischen Gerüst.³

Mit einem solchen Ansatz vergessen die Historiker gerne, dass sie Ereignisse und Akteure historisch einordnen und vergleichen, die sich selbst ebenfalls vergleichen und ihr eigenes Tun in einen historischen Zusammenhang einordnen. Sie vergessen, dass Revolutionäre sich nicht nur nach Vorbildern umsehen und fragen, was sie von diesen übernehmen und was nicht, sondern auch auf ihre eigene Nachwirkung zielen und im Bewusstsein agieren, dass sie selber Geschichte im Wortsinn »machen«. Wenn man sich bewusst ist, dass die später Geborenen zwar zurückschauen und manches von dem, was sie tun oder lassen, genau aus diesem Rückblick erfolgt, dass dieser Blick andersherum aber nicht möglich ist, kann man dann, wie es das berühmte Buch von Theda Skocpol tut, die Französische, die Russische und die Chinesische Revolution auf ihre Formen von Staatsbildung, von Konflikt und Organisation und Weiteres hin miteinander vergleichen, ohne zu

* Dem DHI London danke ich für seine Gastfreundschaft im Sommersemester 2019, während dessen dieser Aufsatz entstand. Christiane Reinecke (Leipzig/Osnabrück) danke ich sehr für ihre Hinweise und kritischen Kommentare.

1 Gabriel Schoenfeld, *Uses of the Past: Bolshevism and the French Revolutionary Tradition*, in: Gail M. Schwab/John R. Jeanneney (Hrsg.), *The French Revolution of 1789 and Its Impact*, Westport 1995, S. 285–303.

2 Klassische Beispiele dafür wären: Charles Tilly, *European Revolutions, 1492–1992*, Oxford 1993; Theda Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge 1979. Prägend war die Studie des Doktorvaters der beiden: Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston 1966.

3 Eine Ausnahme: Florian Grosser, *Theorien der Revolution zur Einführung*, Hamburg 2013.

berücksichtigen, dass die Bolschewiki sich selbst am Vorbild der Jakobiner maßen und dass sie ihrerseits gedachten, vorbildhaft für andere Revolutionen zu wirken? Dass wir also, wenn wir die Geschichte der modernen Revolution schreiben, auch eine Geschichte der Traditionsbildung, des Nachspielens, des Umschreibens, der negativen und positiven Vorbilder schreiben? Die folgenden Überlegungen wollen einen solchen Zugang skizzieren und wenigstens stichwort- und sicher holzschnittartig den Mythos der Revolution, wie er im 19. Jahrhundert entstanden ist, auch als das Ergebnis einer solchen Mimesis beschreiben.

Für einen solchen Zugang gibt es wenige, aber doch einige Vorbilder. Klaus Deinert hat in einer materialreichen Studie die (französische) Nachgeschichte der Französischen Revolution analysiert und die folgenden 80 Jahre als eine Zeit der Nachahmung, die Revolutionen von 1830, 1848 und die Pariser Kommune als verschiedene »Wiederaufführungen« beschrieben.⁴ Er fasst die Mimesis als Form einer nationalen kollektiven Erinnerung, die die Revolution reinszenieren muss, weil sie mit ihr nicht zurande kommt. »Mimesis« kann dabei beide Seiten meinen: die »verherrlichende« ebenso wie die »perhorreszierende« Mimesis⁵; beide Formen stehen im Bann des Ereignisses, das – so Deinert – erst in der Dritten Republik an Faszination einbüßte, als die Revolutionen – 1789 wie 1793 – an Umstrittenheit verloren und dem kollektiven Gedächtnis eingegliedert werden konnten.

Dieser Ansatz ist höchst anregend für die folgenden Überlegungen; er greift aber für meine Zwecke zu kurz, weil er erstens nicht danach fragt, wie sehr die Kategorien der Revolution in ihrer Umstrittenheit auch in Frankreich weiterleben, etwa im Konstrukt der *deux France*, das aus der Revolutionsverarbeitung entstanden ist, aber erst mit der Dritten Republik ein stabiles Eigenleben führte; oder, wie die Rebellen – sollte man sie vielleicht »Revolutionäre« nennen? – vom Mai 1968 sich ihrerseits auf die Pariser Kommune bezogen. Und zweitens wird mit der Beschränkung auf die nationale kollektive Erinnerung die Fernwirkung der Revolution über Frankreich hinaus nicht thematisiert – das einführende Beispiel ist ein Hinweis darauf.

Der Osteuropahistoriker Martin Malia hat in beißender Kritik an den strukturalistischen Modellbildungen gefragt, wie das Muster »Revolution« in der Neuzeit entstanden ist.⁶ Er betonte, dass »Revolution« eine europäische Erfindung gewesen sei, und gewichtete das nationsbildende Moment, also die politischen und kulturellen Umwälzungen, weitaus stärker als das Moment des sozialen Umbruchs. Man kann sein Buch auch als eine Polemik gegen die marxistische Selbstzuschreibung lesen, eine historische Mission der sozialen Revolution zu verfolgen. Das führte ihn allerdings wieder zu der befremdlichen – und ebenso strukturalistischen – These, dass eine große Revolution in jedem Land nur einmal passieren könne, wenn es nämlich darum gehe, ein Ancien Régime abzuschütteln und eine neue – nationale – Gesellschaft zu gründen.⁷ Die deutsche (Semi-)Revolution war demgemäß, man staunt: die Reformation Martin Luthers. Wenngleich man eine solche Behauptung mit spitzen Fingern anfassen möchte, weil sie ausgesprochen unhistorisch daherkommt, so ist doch der enge Zusammenhang von Revolution und Nationsbildung gerade auch mit Blick auf Außereuropa nicht zu leugnen. Malia konzipiert die Entstehung eines kanonischen Konzepts von Revolution für die Zeit zwischen 1789 und 1917, geprägt durch einen Prozess der fortwährenden Überbietung und Radikalisierung. Dem wird ohne Weiteres zuzustimmen sein. Das 20. Jahrhundert, obwohl in seinen Augen das Jahrhundert mit den meisten Revolutionen, bleibt in der Darstellung aber dünn; es ist für ihn lediglich durch

4 Klaus Deinert, *Die mimetische Revolution oder die französische Linke und die Re-Inszenierung der Französischen Revolution im neunzehnten Jahrhundert (1830–1871)*, Stuttgart 2001.

5 Ebd., S. 449.

6 Martin Malia, *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*, New Haven/London 2006.

7 Ebd., S. 279.

den Export nach Außereuropa charakterisiert sowie die Imitation der hier geschaffenen, nun sich als sozialistisch beziehungsweise kommunistisch begreifenden Vorbilder. Hierzu wird im Folgenden noch einiges zu sagen sein.

Die Frühneuzeithistoriker Keith Michael Baker und Dan Edelstein haben die Frage nach der Mimesis im Grunde umgedreht und sich mit dem Begriff des Scripts auf die Suche nach »Drehbüchern« gemacht, die den Akteuren Anleitungen lieferten, was zu tun sei, um eine ordentliche Revolution zu machen; Anleitungen, denen jene folgen konnten, die sie aber auch jeweils umschrieben, in Teilen ignorierten oder anders interpretierten.⁸ Der Begriff des Scripts, so verführerisch und einleuchtend er auf den ersten Blick scheint, ist allerdings mehrdeutig und in seiner analytischen Kraft nicht ohne Weiteres zu bestimmen. Zunächst beschreibt er einen Ansatz aus dem Feld der Intellectual History: Baker interessierte sich ursprünglich dafür, inwieweit und in welcher Form die Französische Revolution vorgedacht worden war.⁹ Im Denken des französischen politischen Theoretikers Gabriel Bonnot de Mably etwa fand er um die Mitte des 18. Jahrhunderts Kategorien vorgezeichnet, die eine (nicht: »die«) Französische Revolution kennzeichnen sollten und die in der Tat nach 1789 wieder aufgenommen wurden. Baker sieht in Mably eine Kontinuierung des »klassischen Republikanismus« aus dem englischen 17. und 18. Jahrhundert in das vorrevolutionäre Frankreich und fragt folglich, inwiefern damit eine lange politikphilosophische Tradition eine Fortsetzung fand und eventuell auch ein Ende. »Script« meint hier also zunächst nur eine Konzeption, eine politische Erwartung, die eventuell aufgenommen wird (oder auch nicht).

Der Begriff des Scripts hat aber dann wesentliche Erweiterungen erfahren, allerdings auch eine schillernde Mehrdeutigkeit angenommen: Baker und Edelstein betonten nun seine präskriptive Funktion (»scripts generate events«¹⁰); »Script« meint damit so etwas wie eine Regieanweisung im Theater, eine Anspruch auf Umsetzung erhebende Darstellung, die vorgibt, wie es sein *soll* – dies allerdings immer noch im Modus des Intellektuellen, der Traditionen aufgreift, umarbeitet und damit die zukünftige Umsetzung beschreiben (und auch vorschreiben) will: »Marx rewrote the script of the French Revolution; Lenin revised Marx; Mao revised Lenin; and so on and forth.«¹¹

Was hieraus deutlich wird und auch in den folgenden Überlegungen zentral ist, ist die Betonung der Selbstbeobachtung und der gegenseitigen Bezüglichkeit von Revolutionen, der Spannung von Nachfolge und (bewusster) Vorbildhaftigkeit. In »Scripting Revolutions« sind es aber dann doch sehr häufig die politischen Theoretiker, Intellektuelle und ihre Produktionen (im Fall von Kuba etwa der Film), die dieses Script ausmachen, das dann viel stärker auf ein Vordenken als auf ein Nachmachen zielt.

Revolutionen werden aber nicht nur gedacht, sondern auch gemacht; und sie sehen selten so aus, wie politische Theoretiker sich das im Vorhinein vorstellen. Sie entwickeln eine häufig kontingente Handlungsdynamik, sie generieren symbolische Situationen, Handlungen und Sprachen, und sie erweitern insofern den Kreis der Handelnden wie der Handlungsformen enorm; sie entwickeln eine Beschleunigungslogik, die häufig die Beteiligten selbst überfordert, und ihre Ergebnisse sind oft alles andere als geplant. Ereignisse werden in einem solchen Kontext schnell in *historische* Ereignisse umgedeutet und dieser

8 Zum Folgenden: Keith Michael Baker/Dan Edelstein (Hrsg.), *Scripting Revolution. A Historical Approach to the Comparative Study of Revolutions*, Stanford 2015.

9 Zum Folgenden vgl. Keith Michael Baker, *A Script for a French Revolution. The Political Consciousness of the Abbé Mably*, in: *Eighteenth-Century Studies* 14, 1981, S. 235–263.

10 Keith Michael Baker/Dan Edelstein, *Introduction*, in: *dies.*, *Scripting Revolution*, S. 1–21, hier: S. 3.

11 Ebd., S. 2.

Deutung (die ja auch eine Erwartung ist) gemäß weitergeführt.¹² Revolutionen sind deshalb sehr weitgehend auch performative Prozesse; das revolutionäre Denken muss sich im revolutionären Sprechen und Handeln zeigen.

Es scheint mir produktiver, nach einem Script für Formen des revolutionären *Handelns* zu fragen. In dem Maße, in dem »die« Revolution als ein identifizierbarer, vergleichbarer (und vielleicht auch vorbereitbarer) historischer Ereignistyp entstand, entstanden auch Formen des Handelns, die in der Lage waren, auszuweisen, dass es sich um eine »richtige« Revolution handelte. Eine bestimmte Sprache konnte Zuordnungen liefern, bestimmte Symbole sagten etwas über Zugehörigkeiten und Zuordnungen aus. Das Schlüsselereignis dafür ist zweifellos die Französische Revolution. Mit ihr, vor allem in ihrer Verarbeitung, entstand ein Repertoire an Worten und Sätzen, politischen Ausdrucks- und Selbstdarstellungsformen, Gesellschaftsvorstellungen, die den Zeitgenossen erkennbar waren als »revolutionär«.¹³ Und damit entwickelten sie ein Eigenleben. Dieses Script, so der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, war umgekehrt die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass aus »den« Revolutionen im 19. Jahrhundert »die« Revolution im Kollektivsingular werden konnte: eine quasi naturhafte, jedenfalls übergesellschaftliche und überpersönlich wirkende Macht eigenen Rechts und eigener Gesetzmäßigkeit, die, so Reinhart Koselleck, »die Abläufe aller einzelnen Revolutionen in sich zu versammeln scheint«. Ein metahistorischer Begriff, der

»eine transzendente Pointe [erhält], sie wird zu einem regulativen Prinzip sowohl für die Erkenntnis als auch für das Handeln aller von der Revolution erfassten Menschen. Der revolutionäre Prozeß und das davon affizierte und auf ihn zurückwirkende Bewusstsein der Revolution gehören seither untrennbar zusammen.«¹⁴

Wenn Hannah Arendt noch 1963 im Singular »Über *die* Revolution« (im englischen Originaltext: »On Revolution«) schreiben konnte, ohne sich auch nur lange mit der Frage aufzuhalten, was nun ihren Gegenstand ausmache, so spricht daraus eine gewisse Selbstverständlichkeit, ebenso, als würde man »Über die Schwerkraft« schreiben.¹⁵ Die vergleichende Revolutionsgeschichte, wie sie uns bei Theda Skocpol, Charles Tilly und anderen begegnet, ist selbst eine Frucht dieser Metahistorisierung, die »der« Revolution in ihren verschiedenen Ereignisformen eine geradezu naturale Kraft zuschreibt.

Die folgenden Überlegungen versuchen deshalb, die Geschichte »der« modernen Revolution als Geschichte einer Mimesis zu konturieren, die im Nachspielen das Drehbuch entwickelt, das seinerseits präskriptive Wirkung hat. Dabei soll es nicht allein um performatives *Handeln* im engeren Sinn gehen. Auch einen klassischen Satz zu zitieren, einen Theoriebezug zu invozieren ist performativ. Und damit werden natürlich immer auch Vorstellungen von Gesellschaft, von Politik und politischen Menschen transportiert. Die Ideen, denen Baker und Edelstein hinterherspüren, sind also damit keineswegs in die Abstellkammer gestellt; ein Karl Marx oder Alexis de Tocqueville waren aber eben auch nur Beobachter ihrer Zeit.¹⁶

12 Vgl. etwa zum Sturm auf die Bastille: William H. Sewell Jr., Historical Events as Transformations of Structures. Inventing Revolution at the Bastille, in: Theory and Society 25, 1996, S. 841–881.

13 Eine klassische Untersuchung der Sprach- und Symbolwelt der Französischen Revolution bietet Lynn Hunt, Politics, Culture, and Class in the French Revolution, Berkeley 1984.

14 Reinhart Koselleck, Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1989, S. 67–87, hier: S. 76f.

15 Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1965 (zuerst engl. 1963).

16 Nicht verfolgt werden im Folgenden die Bezüge auf antike Autoren, auf die Re-Inszenierung eines republikanischen Geistes, wie man ihn etwa bei Cato dem Älteren sah, Denktraditionen, die munter mit frühneuzeitlichen Autoren wie John Locke oder Montesquieu vermischt wurden; dass insbesondere die amerikanischen und die französischen Revolutionäre sich als Wiedergänger von

Diese Mimesis war gleichzeitig die Geschichte einer steten Veränderung. Denn nicht nur die Zeiten änderten sich und mit ihnen das, was veränderungswürdig, veränderbar erschien. Sondern das Lernen aus den Vorerfahrungen musste auch andere Handlungs- und symbolische Formen generieren. Auch das »Andersmachen« ist eine Form des Lernens und verbleibt im Deutungskosmos des Scripts. Jedoch, so eine wichtige Hypothese der folgenden Ausführungen: Das Script, das sich in der Französischen Revolution entwickelte, schrieb sich nicht selber *ad ultimum* fort. Im 20. Jahrhundert lässt sich beobachten, dass die Strahlkraft verblasste. So manche Revolutionen dieser Zeit – und es handelt sich vor allem um solche außerhalb Europas – haben mit der Französischen Revolution nicht mehr viel mehr gemein als den Namen. Warum das so ist, soll lediglich tentativ diskutiert werden, wie überhaupt die folgenden Überlegungen nicht mehr tun als einen Denk- und Forschungsprozess zu dokumentieren, der noch sehr am Anfang steht. Er zielt auf eine komparative Revolutionsgeschichte, die »die« Revolution als einen Produktionsprozess fassen will, der im Weg der Mimesis seinen eigenen Mythos produzierte. Dadurch kann auch der impliziten Teleologie begegnet werden, die den von der historischen Soziologie beeinflussten Revolutionsgeschichten häufig innewohnt, denn diese konstruieren zumeist aus dem Verlauf und dem Ausgang eine mehr oder weniger als »notwendig«, jedenfalls immer als »hinreichend« hypostasierte Ausgangslage. Das Argument würde also lauten: Nicht einen (komparativ zu entschlüsselnden) logischen Verlauf gibt es, wohl aber ein Bewusstsein der Akteure, sich durch ein bestimmtes Verlaufsmodell in eine Tradition zu setzen, die als »revolutionär« verstanden wird. So kann vielleicht die Revolution aus den Höhen der Geschichtsphilosophie herabgeholt und in ein deutendes, sich selbst historisch kontextualisierendes Handeln von Akteuren eingebettet werden.

Die Blackbox in diesem Zugriff ist die Revolution als Gegenstand selbst; und das mit Absicht. Denn was die komparativen Revolutionshistoriker meist als erstes angehen ist, zu definieren, was man unter einer Revolution verstehen kann, weil sie damit ihren Untersuchungsgegenstand bestimmen. Wenn man aber unterstellt, dass jene Historiker und auch Soziologen einem Nachahmungshandeln auf den Leim gehen, dass also das, was sie als definitionsgemäß untersuchen, aus dem Bedürfnis der Handelnden entstanden ist, sich selbst einzuschreiben in eine historische Form namens »Revolution«, dann ist der begrifflichen Zirkularität kaum zu entgehen: Revolution ist, was sich als eine solche bezeichnet, denn um das zu ermöglichen, muss sie bestimmte Dinge tun und bestimmte Worte sagen.

Nun ist es freilich auch so, dass manches, was sich *in actu* nicht als Revolution bezeichnete, *ex post* oder von Außenstehenden so genannt worden ist. Die »samtenen Revolutionen« 1989 wären das signifikanteste Beispiel. Sie erhielten diese Benennung, als klar wurde, welch grundlegender Umsturz der Verhältnisse dabei passiert war. Was aber ist mit den Revolutionen, die scheitern oder steckenbleiben? Ist es wirklich so, dass sie »schwerlich als solche etikettiert werden, bestenfalls als ›Umsturzversuch‹ in die Geschichte eingehen«?¹⁷

Athen und Rom sahen, dass mythische Figuren wie Herkules regelrechte Handlungsvorbilder werden konnten, ist vielfach beschrieben. Vgl. etwa *Bernhard Bailyn*, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge/London 1967; *Wilfried Nippel*, *Die Antike in der amerikanischen und französischen Revolution*, in: *Gianpaolo Urso* (Hrsg.), *Popolo e potere nel mondo antico. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli*, Pisa 2005, S. 259–269; *Claude Mossé*, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989; *Harold T. Parker*, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A Study in the Development of the Revolutionary Spirit*, New York 1965.

17 *Nicole Wiedemann/Kay Kirchmann*, *Revolution als Selbstmandatierung und -inszenierung*, in: *Sven Grampp/Kay Kirchmann/Marcus Sandl* u. a. (Hrsg.), *Revolutionsmedien – Medienrevolutionen*, Konstanz 2008, S. 25–64, hier: S. 27. Zu der Frage, inwieweit man dies alles eine »Revolution« nennen könne: *Jürgen Kocka*, 1989 – eine transnationale Revolution und ihre Folgen, in: *ders.*, *Arbeiten an der Geschichte. Gesellschaftlicher Wandel im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2011, S. 295–306.

Ganz offensichtlich nicht. Es gilt etwa nicht für die deutsche Revolution von 1848/49, die man allenthalben, wie berechtigt auch immer, als gescheitert bezeichnet, auch nicht für die deutsche Revolution 1918/19, die zumindest als »stecken geblieben« gilt. Diese Bewegungen haben sich aber selbst sehr früh als Revolutionen benannt, und zwar, weil sie sich damit einen Auftrag gaben; einen Auftrag, den sie im Vollzug einer historischen Aufgabe sahen: Die Selbstetikettierung war Teil der Mimesis. Ähnlich war es mit der Bewegung von 1968. Denn diese bezeichnete sich zwar selbst nicht als durchgeführte Revolution, sah sich aber auf dem Weg dazu.

Von daher wird es im Folgenden nicht darum gehen können, zu definieren, was jeweils als »Revolution« zu bezeichnen ist; vielmehr soll das in den Blick genommen werden, was die Zeitgenossen so verstanden, von innen wie von außen, als Verheißung oder als Bedrohung, und es wird der Frage nachzugehen sein, was sie zu dieser Benennung bewegte. Das bedeutet aber auch: Wir haben es mit einer westlich-europäischen Erfindung zu tun.¹⁸ »Revolution« als Begriff ist zunächst außerhalb dieses westlichen Europas (wozu zu dieser Zeit auch die Amerikas zu zählen sind) unbekannt und wurde erst seit dem 19. Jahrhundert übernommen, verändert und angeeignet. Revolutionsgeschichte in dieser Weise schreiben bedeutet, eine vorerst europäische Geschichte zu erzählen, eine Geschichte, die freilich bald in die Welt hinaus exportiert wurde und dadurch mit der Zeit ihre Gestalt sehr grundlegend wandelte.

I. DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION VON 1789 ALS »DIE MUTTER ALLER REVOLUTIONEN« – UND IHRE VORGESCHICHTE

In der Vormoderne galt, so lernen wir von der Begriffsgeschichte und im Besonderen von Reinhart Koselleck, der der Astronomie entstammende Begriff *revolutio* als Ausdruck eines Kreislaufmodells. Wie der sich stetig regelmäßig wiederholende Kreislauf der Sterne bestand der Zweck einer politischen Revolution darin, einen vorherigen guten Zustand wieder aufzusuchen. Die Revolution in einem modernen Sinn zielte jedoch auf eine gänzlich neue Welt. Sie entfaltete eine Dynamik der kategorialen wie der räumlichen Expansion, wollte nicht nur den Staat, sondern auch die Gesellschaft und die Menschen neu machen und beschränkte sich dabei nicht auf den gegebenen Raum, sondern stellte einen Anspruch auf die ganze Welt.¹⁹ Der grundlegende Wandel, der meist nicht beim politischen Wandel stehen bleibt, sondern auch einen ökonomischen und sozialen Wandel, und am Ende auch einen kulturellen Wandel meint: Dieser Anspruch sollte Revolutionen seither kennzeichnen; und das gilt auch für die nationsbildenden und antikolonialen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts, weil sich damit ein umfassendes Freiheitsversprechen verband.

In diesem Sinne galt die Französische Revolution für die Zeitgenossen wie die Nachlebenden als die Mutter aller Revolutionen in einem modernen Sinn.²⁰ Mit ihr entstand nicht nur im Hinblick auf Ziele und Methoden, sondern auch auf den Ablauf ein Verständnis von einer »richtigen« Revolution, sowohl für Freunde wie für Gegner. Mit ihr begann nicht nur für Jakob Burckhardt das Zeitalter »der« Revolution. Dessen berühmte Vorlesung beschäftigte sich eigentlich nur mit der Französischen Revolution, endend mit Napoleon

18 So auch (mit vielen Kronzeugen) *Ferdinand Seibt*, *Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt. Strukturen, Elemente, Exempel*, München 1984.

19 Ebd.; *Reinhart Koselleck*, Art. »Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 653–788, insb. S. 714–725.

20 Vgl. *Mona Ozouf*, *Revolution*, in: *François Furet/dies.* (Hrsg.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, Bd. 2: Institutionen, Neuerungen, Ideen, Deutungen und Darstellungen, Frankfurt am Main 1996, S. 1289–1307.

Bonaparte, und er begann seine Einleitung mit dem Hinweis, dass dieser »Curs« keiner sei wie die anderen. »Er redet vom Anfang dessen was noch fortwirkt und wirken wird, von dem Weltalter, dessen weitere Entwicklung wir noch nicht kennen.«²¹ Er charakterisierte die Zeit seither als »im Grunde lauter Revolutionszeitalter« und wandte sich gegen die Vorstellung, »die Revolution sei ein Abgeschlossenes«.²² Burckhardt attestierte der Zeit danach allerdings auch, »daß Cultus und Nachahmung der ersten französischen Revolution ein Element der jetzigen Bewegung, also schon historisch zu deren Erkenntniß nöthig sind«.²³ Den Nachweis der Nachahmung überließ er anderen, aber für ihn war evident, dass die Französische Revolution das Vorbild für die folgenden Bewegungen geliefert habe.

Doch bedurfte auch diese Revolution der Blaupause. Auf zwei Traditionsbezüge ist zu verweisen, die die Bewegung im Sommer des Jahres 1789 den Zeitgenossen sofort als eine Revolution – und nicht einfach als eine Revolte – zu beschreiben erlaubten und die ihrerseits als Anleitungen für das Handeln der Revolutionäre selbst gelten mussten: Die soeben geschehene Amerikanische Revolution – wir übersehen gern, in welcher zeitlicher Nähe sich diese abspielte und wie direkt die Kontakte zwischen den beiden waren – und die Revolutionen im England des 17. Jahrhunderts.²⁴ Drei Momente waren es, die vorbildhaft wurden für die Französische Revolution: die Erfahrung des absoluten Tabubruchs und die Einsetzung der Revolution als Letztbegründung des neuen Rechts (1); der Konstitutionalismus als Rahmen der neuen Legitimität (2); und die Erfahrung des revolutionären Bürgerkriegs (3).

(1) 1649 geschah in London etwas in der bisherigen Welt Unerhörtes: Die Untertanen richteten ihren eigenen König hin, und zwar in einem (wenn auch höchst umstrittenen) rechtsförmigen Prozess, und gründeten eine Republik.²⁵ Für die Zeitgenossen wie die Nachlebenden war die Hinrichtung des von Gott eingesetzten Königs ein Schock, ein ikonischer Ausdruck von unerhört Neuem. Lange Zeit galt die Englische Revolution als »the first undeniably modern revolution« und gleichzeitig als »the last European upheaval to be made in the name of backward-looking ideals.«²⁶ Die Theorie, dass die Englische Revolution der 1640er-Jahre gewissermaßen unintendiert war und dass sich erst in deren Rezeption eine moderne Semantik entwickelte, ist aber selbst ein Teil der Mythenbildung um den Revolutionsbegriff; sie wurde bezeichnenderweise zuerst von dem französischen Historiker

21 *Jacob Burckhardt*, *Geschichte des Revolutionszeitalters*, hrsg. v. *Wolfgang Hardtwig/Simon Kießling/Bernd Klesmann* u. a., München 2009, S. 3.

22 Ebd., S. 14.

23 Ebd., S. 15f.

24 Hierbei soll nicht diskutiert werden, inwieweit es sich bei dem, was man früher Englische Revolution und heute den Englischen Bürgerkrieg nennt (also die Zeit zwischen 1642 und 1660), sowie bei der Glorious Revolution »tatsächlich« um Revolutionen handelte. Vgl. zu dieser Diskussion zusammenfassend *Ronald G. Asch*, *Triumph des Revisionismus oder Rückkehr zum Paradigma der Bürgerlichen Revolutionen?*, in: *ZHF* 22, 1995, S. 523–540.

25 Zur Problematik des Regizids, unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenhangs von englischem und französischem Fall vgl. *Michael Walzer*, *Regicide and Revolution*, in: *ders.* (Hrsg.), *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI.*, London 1974, S. 1–89; zur Forschungslage: *Philip Baker*, *The Regicide*, in: *Michael J. Braddick* (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the English Revolution*, Oxford/New York etc. 2015, S. 154–169. Zum Folgenden insb. *Tim Harris*, *Did The English Have a Script for Revolution?*, in: *Baker/Edelstein*, *Scripting Revolution*, S. 25–40.

26 *Malia*, *History's Locomotives*, S. 134. Das gilt unbeschadet neuerer Forschungen, in denen unter anderem darauf verwiesen wird, dass ein »moderner« Revolutionsbegriff zu dieser Zeit in anderen Teilen Europas, vor allem in Südeuropa, durchaus eingeführt war. Vgl. *Ilan Rachum*, »Revolution«. The Entrance of a New Word into Western Political Discourse, Lanham 1999; *Keith Michael Baker*, *Revolution 1.0*, in: *JMEH* 11, 2013, S. 187–219; als Zusammenfassung: *David R. Como*, *England, Europa, and the Concept in Revolution in the Mid-Seventeenth Century*, in: *Baker/Edelstein*, *Scripting Revolution*, S. 41–56.

François Guizot entwickelt, der in den 1820er-Jahren damit schon Traditionsbildung für die Französische Revolution betrieb; in der Einleitung verglich er die beiden Revolutionen mit dem Ergebnis, dass erst die Französische Revolution erlaubt habe, das Revolutionäre an den englischen 1640er-Jahren zu erkennen.²⁷ Erst die Ereignisse ab 1789 hatten demnach deutlich werden lassen, was eine regelrechte Revolution ausmachte.

Die Hinrichtung des von Gott eingesetzten Königs war ein Tabubruch, der in seiner Gewaltförmigkeit das Udenkbare denkbar machte; denn mit Michael Walzer kann die Monarchie tausend Morde überleben, aber keine Hinrichtung.²⁸ Den König hinzurichten ist etwas anderes als seine Tötung im Kontext eines Machtkampfs; es bedeutete, ein neues, nur durch die Revolution legitimes Recht zu schaffen. Dass man den König hinrichten musste, obwohl man dadurch einen gegenrevolutionären Märtyrer schuf, ergab sich nun aus einem revolutionären Selbstverständnis, das der Hydra des Ancien Régime buchstäblich den Kopf abschlagen wollte. »I tell you, we will cut off his head with the crown on it« (Oliver Cromwell).²⁹ Dieses Ereignis wurde wieder aufgenommen im Prozess gegen Ludwig XVI., in der Ermordung der Zarenfamilie, ja, man könnte seine Spuren auch noch in der Hinrichtung des Ehepaars Ceaușescu 1989 finden.

(2) Von den Protagonisten der Amerikanischen Revolution waren die englischen Revolutionen vor allem unter dem Aspekt der Konstitutionalisierung wahrgenommen worden, und deshalb rekurrierten sie auch eher auf die Glorious Revolution als auf die 1640er-Jahre.³⁰ Die Amerikanische Revolution, die zum Staatsgründungsakt wurde³¹, war begleitet und gefolgt von Diskussionen über die Verfassung; sie war geprägt von der Frage, wie Tyrannei verhinderbar sei. Konstitutionalismus war auch das beherrschende Moment der frühen Phase der Französischen Revolution, die hierbei besonders auf die amerikanische Erfahrung rekurrierte. Die Einsetzung einer Nationalversammlung, die – anders als in England, aber wie in Amerika – das *ganze* Volk, die *ganze* Nation zu vertreten beanspruchte, die Verabschiedung einer Verfassung sowie der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: hierin wurden vor allem die amerikanischen Konstitutionalismuserfahrungen, aber auch die englischen Erfahrungen der Bill of Rights von 1689 reflektiert und weitergedacht. Im Konstitutionalismus zeigte sich ein Typ von Revolution, der hinter dem von François Furet so genannten »jakobinischen Mythos«³² leicht verschwand: dass es nämlich Traditionen der Revolution gab, die nicht im Robespierre-Lenin-Mao-Muster aufgingen. Das hat es den Revolutionstheoretikern immer schwer gemacht, die Amerikanische Revolution, »the odd man out of modern revolution«³³, in ihr Konzept einzufügen. »Die Amerikanische Revolution war keine, denn die Guillotine fehlte«, so resümierte der Amerikahistoriker Willi Paul Adams Diskussionen mit deutschen Studenten in den 1970er-Jahren.³⁴ Vor allem die Verfassungsrevolutionen des 19. Jahrhunderts, von den lateinamerikanischen Unabhängigkeitsrevolutionen bis zu den Revolutionen 1847–1851, haben sich stärker auf diese Form der Tradition bezogen – und dafür von Marx höhnische Kommentare geerntet. Dass

27 François Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre*, Bd. 1, Paris 1826, S. XVII.

28 Walzer, *Regicide and Revolution*, S. 5.

29 Ebd., S. 4.

30 Zum Folgenden vgl. auch Jack Rakove, *Constitutionalism. The Happiest Revolutionary Script*, in: Baker/Edelstein, *Scripting Revolution*, S. 103–117; Dan Edelstein, *From Constitutional to Permanent Revolution*, in: ebd., S. 118–130.

31 Was aber, wie Jack Rakove argumentiert, erst relativ spät ins Blickfeld der Revolutionäre geriet – um nationale Unabhängigkeit ging es keineswegs von Anfang an, Rakove, *Constitutionalism*, S. 107.

32 Vgl. François Furet, *1789 – Jenseits des Mythos*, Hamburg 1989 (zuerst frz. 1978).

33 Malia, *History's Locomotives*, S. 308.

34 Willi Paul Adams, *Zur Amerikanischen Revolution*, in: Michael Salewski (Hrsg.), *Die Deutschen und die Revolution*, Göttingen/Zürich 1984, S. 55–69, hier: S. 56.

die Amerikanische Revolution – obwohl sie sich früh als eine solche begriffen hat – weniger denn ihre französische Schwester für nachfolgende Generationen als Schablone gedient habe, hat Hannah Arendt im Grunde mit einer geschichtsphilosophischen Figur begründet: Während die Amerikaner ihre Revolution steuerten und das Heft in der Hand behielten, schien es in Frankreich umgekehrt. Hier handelten nicht die Revolutionäre, sondern die Revolution selbst, und dadurch zeigte sie sich selbst als die welthistorische Akteurin, als die sie zum Mythos geworden ist.³⁵

Die »Sister Revolutions«³⁶ sind häufig in Kontrast zueinander gesehen worden. Die intensiven Austauschbeziehungen zwischen Amerika und Frankreich, die mit dem Austausch von Texten wie der Bill of Rights und mit Namen wie Thomas Paine, Thomas Jefferson oder Marie-Joseph de Lafayette nur sehr grob umrissen sind, die Dichte der gegenseitigen Beobachtung verweisen dagegen auf eine intensive Auseinandersetzung. Vieles, was die Franzosen ablehnten, wie etwa das amerikanische Konzept der *checks and balances*, das ihrem Konzept der Souveränität des *einen* Volkes zuwiderzulaufen schien, entsprang der genauen Kenntnis der amerikanischen Verhältnisse.³⁷ Und umgekehrt: Dass die amerikanischen Staatsgründer ihre eigene Revolution im Vergleich zur Französischen als die rationalere und zivilere darstellen konnten, entsprang ihrem intimen Einblick dort.³⁸ Der Gegensatz war Frucht der Nähe, und beiderseits des Atlantiks war man sich wohl bewusst, dass man zwei Modelle lieferte, die man nach- und auch gegeneinander ausspielen konnte.

(3) »Every great revolution is a civil war«:³⁹ Diese Aussage galt in jedem Fall für die englische und die amerikanische Erfahrung, und sowohl zeitgenössisch als auch in der Nachbearbeitung war (und ist) umstritten, ob es sich eher um das eine oder das andere gehandelt habe. Neu in Frankreich war, dass der Bürgerkrieg eine *Folge* der erfolgreichen Umwälzung war, und auch, dass nun ein neuer Begriff ins Spiel kam: Nun war der Bürgerkrieg ein Kampf gegen die Konterrevolution. Anders als bei der Semantik des Bürgerkriegs waren bei der Semantik der Revolution Gut und Böse klar verteilt, und der Kampf gegen die Feinde der Revolution legitimierte sich aus diesen Wertigkeiten. Der revolutionäre Bürgerkrieg in der Vendée, aber auch die *Terreur* wurden nun auch als ein moralischer Kampf geführt. Dass Edmund Burke die Französische Revolution konstant einen Bürgerkrieg nannte, entsprang seinem Bemühen, dieser die moralische Superiorität nicht zuzuerkennen – schon hatte »Revolution« eine Semantik des Guten angenommen, der sich auch ihre Gegner nicht entziehen konnten.⁴⁰ Was aber mit der Entfaltung des revolutionären Bürgerkriegs immer deutlicher wurde: In drei Tagen war eine Revolution nicht zu schaffen. Revolution wurde zu einem oft quälend langen, gewalttätigen, sich selbst perennierenden Prozess.

In dreierlei Hinsicht wurde die Französische Revolution nun ihrerseits zum welthistorischen Vorbild:

(1) Anders als die Vorgängerrevolutionen beanspruchte sie nun selbst, eine ganz neue Welt zu schaffen. Nicht mehr nur die politischen Verhältnisse, sondern auch die rechtlichen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse, ja am Ende auch der Mensch und seine kulturellen Kontexte sollten ganz neu werden. Dazu gehörte zunächst die Vorstellung, tatsächlich

35 Arendt, Über die Revolution, S. 60ff.

36 Susan Dunn, *Sister Revolutions. French Lightning, American Light*, New York 1999.

37 Ebd., S. 144f.; vgl. auch, mit stärkerem Bezug auf den französischen Blick nach den USA Philippe Raynaud, Amerikanische Revolution, in: *Furet/Ozouf*, Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution, S. 961–978.

38 Ulrich Niggemann, Normative Modelle für die amerikanische Präsidentschaft. George Washington in der Funeralliteratur von 1799 und 1800, in: *Historisches Jahrbuch* 129, 2009, S. 101–130.

39 David Armitage, Every Great Revolution Is a Civil War, in: *Baker/Edelstein*, *Scripting Revolution*, S. 57–68.

40 David Armitage, *Bürgerkrieg. Vom Wesen innerstaatlicher Konflikte*, Stuttgart 2018 (zuerst engl. 2017), S. 179f.

diese neue Welt selbst zu *machen*: Mit der Französischen Revolution ist das Bewusstsein in die Welt gekommen, dass Revolutionen nicht einfach passieren, sondern *gemacht* werden können – im Wissen darum, dass man als Werkzeug der Weltgeschichte handelte; der Revolutionär war ein neuer Handlungstypus, der zuerst von den Jakobinern vertreten und seit dem 19. Jahrhundert geradezu ein Berufsstand wurde – ein sehr männlicher übrigens. Erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde (ungeachtet der sehr aktiven weiblichen Beteiligung an den vorangegangenen Revolutionen) die Figur der Revolutionärin denk- und bezeichnbar.

Und weil mit Revolutionen eine ganz neue Welt aktiv zu erschaffen war, wurden der Regelbruch und die Schaffung neuer Rechtsnormen essenziell für eine revolutionäre Selbstbeschreibung. Wer sich um Recht und Gesetz – und zwar auch um angeblich unveräußerliches Recht oder Naturgesetz – kümmerte, konnte demnach nicht beanspruchen, »Revolution« zu machen. Das unterschied die Französische Revolution von ihren Vorgängerinnen; die Hinrichtung des Königs aufgrund einer Entscheidung des Konvents, der kein Gericht sein konnte und wollte, sondern die Vertretung der Nation, die nicht über Fehlverhalten, sondern über einen *Feind* richtete: Diese Hinrichtung symbolisierte die Aufhebung des alten Gesetzes.⁴¹ Und die Argumentation war bewusst eine Lehre aus dem Verfahren von 1649 gegen Karl I., das sich rechtsförmig geriert hatte; aber der englische König, der sich in Übereinstimmung mit Gesetz und Verfassung gesehen hatte, hatte seine parlamentarischen Richter mit der Frage konfrontiert, aufgrund welchen Rechts sie über ihn urteilen wollten: In diese Falle wollten sich Robespierre und Saint-Just nicht begeben, und deshalb setzten sie nicht auf irgendeinen Rechtstitel.⁴²

Das Vorhaben, bewusst mit der alten Welt zu brechen, beinhaltete auch die Idee des Neuen Menschen. Vorgedacht in Rousseaus »*Émile*«, in der Bolschewistischen und der Chinesischen Revolution Programm, konnte man die Utopie noch in Kuba und Nicaragua nachhallen hören; protoreligiöse Töne sind dabei nicht zu überhören. Es hat immer einen der zentralen Widersprüche der modernen Revolutionsphilosophie – allen voran Karl Marx' – ausgemacht, dass, so säkularistisch sie sich auch selbst verstand, sie sich auf dem Weg in ein wenn auch irdisches Paradies wähnte, in dem alle Widersprüche letztlich aufgehoben seien.⁴³ Aus dem Anspruch heraus, alles neu zu machen, schuf die Französische Revolution ein neues Zeichenrepertoire, eine neue Sprach- und Symbolwelt, bis hin zu einem neuen Kalender, der sogar die naturalen Bedingungen neu und rational ordnen wollte. Aus diesem Anspruch auch speiste sich die Vorstellung: je radikaler, desto besser. Der Kompromiss, der Pragmatismus, das Innehalten und sich Zufriedengeben (wie das etwa in der Amerikanischen Revolution noch gut sichtbar ist): All das gehörte seither nicht mehr ohne Weiteres zu dem, was man sich unter »Revolution« vorstellte. Damit trug dieser Maximalismus auch den Kern der permanenten Revolution in sich. Sie musste sich immerzu selbst überholen, musste beschleunigen, um nicht stecken zu bleiben. Revolutionen, die irgendwann einhalten, wie etwa die deutsche Revolution von 1918/19, haben deshalb für ihre »Inkonsequenz« (die ja eine geschichtsphilosophische Zumutung war) meist schlechte Rezensionen erhalten.

41 Allerdings gegen die Position der Gironde, die an einem rechtsförmigen Verfahren festhielt, vgl. Grosser, Theorien der Revolution zur Einführung, S. 55–59. Vgl. vor allem Walzer, Regicide and Revolution; Volker Sellin, The Breakdown of the Rule of Law: A Comparative View of the Depositions of George III, Louis XVI and Napoleon I, in: Robert von Friedeburg (Hrsg.), Murder and Monarchy. Regicide in European History, 1300–1800, Basingstoke 2004, S. 258–289.

42 François Furet, Revolutionary France 1770–1880, Oxford 1988, S. 118ff.

43 Zum religiösen, genauer: christlichen Kern der Vorstellung vom Neuen Menschen in Russland vgl. Thomas Tetzner, Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des »Neuen Menschen« in Russland, Göttingen 2013.

(2) Die frohe Botschaft der Französischen Revolution richtete sich nicht nur an die Franzosen, sondern – jedenfalls theoretisch – an alle Menschen. Der Anspruch auf eine Universalisierung des Umbruchs – vor dem Hintergrund einer grundlegenden Gleichheit der Menschen – bedingte eine systematisch offensive Ausrichtung, und insofern ist Napoleon als Exporteur der Französischen Revolution nicht ihr Beender, sondern vielmehr ein Teil von ihr. Die Revolution als Exportartikel – das wiederum ängstigte all diejenigen, die dabei etwas zu verlieren hatten, und darum ist mit dem Anspruch auf Universalisierung jede Revolution, die sich darauf bezog, auch sofort zu einem internationalen Problem geworden, ihre Bekämpfung oder zumindest Einhegung zu einer primären Aufgabe der Nachbarn.

(3) Und schließlich berief sich die Französische Revolution als erste auf das Volk, auf »alle« gewissermaßen, aufgehoben im Verheißungsbegriff der Nation, gleichzeitig aber auch die Unterschichtensemantik des »peuple« aufnehmend. In dieser Konjunktion des Gleichheitsversprechens für alle kondensierte die Affinität von Revolution und Nationsbildung. Die soziale Universalisierung bereitete den Boden für alle politischen Partizipationsbewegungen des 19. Jahrhunderts, und seit Napoleon III. konnte nicht einmal mehr die Diktatur ohne Berufung auf das Volk auskommen. Die Dignifizierung der Unterschichten als politische Player hat aber auch die Politik außerhalb der Institutionen aufgewertet. Die revolutionäre Öffentlichkeit der Unterschichten wurde von Robespierre offensiv genutzt, um die Institutionen unter Druck zu setzen, und nach seiner Ansicht endete die politische Repräsentation, die Vollmacht des Konvents, sobald das Volk versammelt war. Damit ging nicht nur ein generelles Misstrauen gegenüber politischen Institutionen und politischen Eliten einher, sondern auch eine sozusagen mythische Vorstellung von einer spontanen Demokratie, die sich zwar nicht durchhalten ließ, aber immer wieder aufplopte und dauernden Einfluss erhielt, ob nun in den russischen Sowjets, der Chinesischen Kulturrevolution oder der Versammlungskultur von 1968 und 1989. Mit den Jakobinern bildete sich auch sofort eine politische Elite heraus, die sich als unmittelbare Vertreterin des Volkswillens imaginierte – und diesen Widerspruch zwischen Elite und Volk, zwischen Institutionsbildung und Institutionsbekämpfung trugen Revolutionen das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurch mit sich.

Das Volk als Ausgangspunkt jeder politischen Legitimität brachte nicht nur ältere Legitimitäten wie das Gottesgnadentum zum Einsturz, sondern beförderte auch die Vorstellung von einer Identität und Homogenität, die – ganz anders als in England und den USA – anderen Meinungen, gar einer Opposition, nicht leicht Legitimität zusprechen mochte und sie schnell als konterrevolutionär oder verräterisch einordnete. In dieser Exklusionslogik »des Anderen« steckte vor allem dann die Radikalisierung, wenn nicht mehr der Dritte Stand »alles« war, sondern der Vierte: wenn als »Volk« nur noch Angehörige des Proletariats gelten konnten. Die teils pathologische Suche nach den »Feinden«, die man vornehmlich in bestimmten sozialen Gruppen wählte, verdankte sich diesem hohen Anspruch an Identität.

Grundlegende Neuerung, Universalisierung und Volk: Diese drei Momente machten auch den Weg frei für ein Verhältnis zu den politischen Mitteln, das im Dienste des hohen Ziels Zweck und Mittel entkoppelte. Insbesondere die revolutionäre Gewalt, vor allem in Gestalt der *Terreur*, erfüllte nicht nur das instrumentelle Ziel, die Verräter und Gegenrevolutionäre zu eliminieren, sondern auch die besondere Ernsthaftigkeit des Tuns performativ sichtbar zu machen. Die revolutionäre Gewalt wurde mit der Französischen Revolution zu einem Ausweis für revolutionäre Gesinnung, für eine Gesinnung, die keine vorgängigen Rechtsregeln und keine Kompromisse kannte, kein Mitleid mit ihren Feinden hatte und die sich auch selbst nicht schonte. Der *Terreur* wurde geradezu eine revolutionäre Beschleunigungswirkung zuerkannt.

II. DAS ZEITALTER DER REVOLUTION ALS EPOCHE DER REVOLUTIONÄREN MIMESIS

Das alles war keine Realität, freilich, sondern ein Skript, eine Vorstellung also, und die hier gegebene Beschreibung kann sich der Wirkung des jakobinischen Mythos nicht entschlagen; das konstitutionelle, rechtschaffende, pragmatische Moment ist dabei unterbelichtet. Der jakobinische Mythos war aber andererseits im 19. Jahrhundert höchst wirksam und hat, ob positiv oder negativ rezipiert, das konstitutionelle Moment der Französischen Revolution weit überstrahlt. Nicht zuletzt durch eine breite Memoirenliteratur angefacht, wurde dieses Bild zur von Michel Vovelle beklagten »alten Leier, die für das breite Publikum leider immer noch das quasi offizielle Bild der Revolution abgibt«, als da wären: »die Verbrechen der Schreckensherrschaft, der Leidensweg der königlichen Familie, die phantastischen Porträts der negativen Helden Marat, Saint-Just oder Robespierre.«⁴⁴ Diese »alte Leier« beinhaltete einige kanonische Bilder, die das ganze Jahrhundert hindurch die Koordinaten einer »richtigen« Revolution darstellten. Dazu gehört zunächst ein gewisser Ablauf: ein unter Legitimations- und Handlungsdruck stehendes System, dessen Reformanstrengungen an die Grenzen geraten, weil der Druck »von unten« zu groß wird. Ein Aufstand von städtischen Massen, mit Demonstrationen und bewaffneten Volkshaufen (1830 wurde die Barrikade dazuerfunden und umgehend zu einem emblematischen revolutionären Ort), der überraschend schnell mit dem Sieg der Revolution endet. Das alte System pulverisiert sich mit atemberaubender Geschwindigkeit. Ein neues politisches System wird aufgebaut, mit neuen Ordnungsformen und Zeichen, das sich von Anfang an der Gegenrevolution zu erwehren hat, sich im Kampf damit radikalisiert und die revolutionäre Diktatur samt *Terreur* installiert, die eine Eigenbewegung erhält. Dazu dient insbesondere der revolutionäre (Bürger-)Krieg, der der Revolution ihre Beglaubigung und innere Kohäsion verleiht. Aus der damit gegebenen Überspannung und Überlastung der Revolution erwächst die – vor allem militärisch gestützte und häufig diktatorial verfasste – Normalisierung, die als thermidorianische Mäßigung oder Beendigung der Revolution kommt, leicht aber auch in der Restauration enden kann und – je nach Standort – die Ergebnisse der Revolution stabilisiert oder aber auch verrät.

Dieses Bild gab das ganze 19. Jahrhundert hindurch die Folie ab, die entweder positiv nachgespielt oder aber zu verhindern gesucht wurde. Schon in den 1790er-Jahren bezeichneten sich die politischen Gegner in den USA mit französischen Benennungen, nannten die Federalists die Republicans »Sansculotten« und »Jakobiner«. Insbesondere die Zeit bis 1848 war eine, in der die Revolution geradezu zur Mimikry wurde, und zwar nicht nur in Frankreich.⁴⁵ Bei Straßenunruhen in Leipzig und Dresden im Umfeld der Revolution von 1830 wurde regelmäßig die Marseillaise gesungen, die französischen Farben wurden getragen und es wurde »Vivat Lafette« (= Lafayette) gerufen.⁴⁶ Es deutete auf einen enormen Erwartungsüberschuss, was Gustave Flauberts Held Frédéric in der »Éducation sentimentale« im Frühjahr 1848 auf den Pariser Straßen beobachtete: Jeder Akteur richte sich nach einem revolutionären Vorbild aus, »l'un copiant Saint-Just, l'autre Danton, l'autre Marat, lui, il tâchait de ressembler à Blanqui, lequel imitait Robespierre«.⁴⁷ Auch in Deutschland

44 Michel Vovelle, Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, München 1982, S. 60. Zur memorialen Aufarbeitung der Französischen Revolution nach 1820 vgl. Anna Karla, Revolution als Zeitgeschichte. Memoiren der Französischen Revolution in der Restaurationszeit, Göttingen 2014.

45 Vgl. hierzu vor allem *Deinet*, Die mimetische Revolution.

46 Felicia Kompio, Zwischen Protest und Tradition. Straßenpolitik in Dresden und Leipzig 1830/31, Masterarbeit, Berlin 2016.

47 Gustave Flaubert, *L'éducation sentimentale* (1869), Paris 1891, S. 370. Vgl. auch Christiane Leiteritz, Revolution als Schauspiel. Beiträge zur Geschichte einer Metapher innerhalb der europäisch-amerikanischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin/New York 1994, S. 77–85.

tauchten Phrygiermützen und Freiheitsbäume auf, die Pfarrer predigten von den Kanzeln, dass die Demokraten wie weiland Robespierre die Religion zerstören würden. Und in der Kölner Demokratischen Gesellschaft wurde zur Feier des ersten Jahrestages der Pariser Februarrevolution ein Toast auf »Robespierre, Saint-Just, Marat und die Helden von 1793« ausgebracht.⁴⁸ Negativ wie positiv bildete die radikalisierte Revolution die Folie, vor der die aktuellen Ereignisse gedacht wurden.

Das klingt nun nach einem revolutionären Karneval, und in mancher Hinsicht war es das auch. Solches regelrechte Nachspielen als lediglich eine Form von politischer Maskerade abzutun, wäre aber falsch; diese Bezüge informierten die Selbstbeschreibungen der Akteure, die sich dadurch historisch kontextualisierten und sozusagen ihren historischen Auftrag klarmachten. Und das Nachspielen galt bis in die politischen Institutionen und bis in die nüchternen Analysen hinein; dass die Radikalen in der Nationalversammlung sich wie im Konvent von 1793 »Montagnards« nannten, dass eine Verordnung der provisorischen Regierung sogleich bestimmte, dass die Abgeordneten die Tracht der Konventsmitglieder tragen sollten, ist ein Ausdruck des Selbstgefühls, den historischen Strang von 1789 fortzuspinnen. Den Zeitgenossen wie etwa Alexis de Tocqueville war diese Ebene des Nachahmens unmittelbar präsent (und auch lächerlich).⁴⁹ Bei Karl Marx erhielt das Nachspielen eine geradezu groteske Note, wenn er im 18. Brumaire die Revolutionen bis dato »weltgeschichtliche[] Totenbeschwörungen« nannte, die aus der Wiederaufführung der Vergangenheit lebten.⁵⁰ Damit rezitierte Marx noch einmal die alte Vorstellung, dass Revolutionen ein Vergangenes wiederbelebten, aber unbeabsichtigt Neues schufen:

»So maskierte sich Luther als Apostel Paulus, die Revolution von 1789–1814 drapierte sich abwechselnd als römische Republik und als römisches Kaisertum, und die Revolution von 1848 wußte nichts Besseres zu tun, als hier 1789, dort die revolutionäre Überlieferung von 1793–1795 zu parodieren.«⁵¹

Die Französische Revolution war für ihn der Abschluss dieser Form der Wiederaufführung und gleichzeitig die Schwelle zu etwas Neuem:

»Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, St-Just, Napoleon, die Heroen, wie die Parteien und die Masse der alten französischen Revolution, vollbrachten in dem römischen Kostüme und mit römischen Phrasen die Aufgaben ihrer Zeit, die Entfesselung und Herstellung der modernen *bürgerlichen* Gesellschaft. [...] Die neue Gesellschaftsformation einmal hergestellt, verschwanden die vorsündflutlichen Kolosse und mit ihnen das wieder auferstandene Römertum – die Brutusse, Gracchusse, Publicolas, die Tribunen, die Senatoren und Cäsar selbst.«⁵²

Der neuen, der proletarischen Revolution nun sprach Marx die Eigenschaft zu, von sich aus und willentlich ganz Neues zu schaffen, ohne zurückzublicken.

»Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. [...] Die früheren Revolutionen bedurften der weltgeschichtlichen Rückerinnerungen, um über ihren eigenen Inhalt zu betäuben. Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts muß die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen.«⁵³

48 Jonathan Sperber, Germania mit Phrygiermütze. Zur politischen Symbolik der Revolution von 1848/49 in den Rheinlanden, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hrsg.), 1848/49 in Europa und der Mythos der Französischen Revolution, Göttingen 1998, S. 63–80.

49 Alexis de Tocqueville, Erinnerungen, Wien/Leipzig 2010 (zuerst frz. 1893), S. 114ff.

50 Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852), in: ders./Friedrich Engels, Werke, Bd. 8, Berlin 1960, S. 111–207, hier: S. 115.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 115f.

53 Ebd., S. 117.

Das war genau der Vorwurf an die Revolution von 1848: dass sie, anstatt wissentlich und willentlich eine neue Zeit zu beginnen, sich an der alten Revolution orientiert, diese nachspielt – oder das Nachspielen verweigert – habe. »1848–1851 ging nur das Gespenst der alten Revolution um.«⁵⁴

Und doch etablierte Marx, indem er die Bedingungen für Revolutionen bestimmte und indem er die Französische Revolution als Verlaufsmodell beschrieb, ein Muster, dem künftige Revolutionen folgen würden. Er skizzierte nämlich eine »aufsteigende Linie« von den Konstitutionellen über die Girondisten bis zu den Jakobinern:

»Jede dieser Parteien stützt sich auf die fortgeschrittenere. Sobald sie die Revolution weit genug geführt hat, um ihr nicht mehr zu folgen, noch weniger ihr vorangehen zu können, wird sie von dem kühneren Verbündeten, der hinter ihr steht, beiseitegeschoben und auf die Guillotine geschickt. Die Revolution bewegt sich so in aufsteigender Linie.«⁵⁵

Will sagen: Die Radikalisierung der Revolution ist Teil des geschichtlichen Fortschritts, und die Guillotine ist ihr Antriebsriemen. Und die Revolution 1848–1851 bewegte sich nach Marx' Ansicht in entgegengesetzter, nämlich »absteigender« Richtung.

Dies war nun allerdings auch wieder einem Lernprozess zu verdanken, nämlich der Distanzierung der 1848er von den an sie gestellten Gewalterwartungen.⁵⁶ Das, was Marx an dieser Revolution kritisierte, war Frucht einer Interpretation, die die *Terreur* ablehnte, weil sie meinte, darauf keine neue Gesellschaft bauen zu können. Was Marx und andere Radikale ebenso erwarteten, wie viele Konservative es befürchteten, suchten die konstitutionellen ebenso wie die meisten demokratischen Revolutionäre tunlich zu vermeiden: eine jakobinische Radikalisierung der Revolution. Und beide, Radikale wie Konservative, sahen darin eine Art Nichterfüllung eines historischen Vermächnisses: die einen mit Zorn oder Resignation, die anderen mit Aufatmen. Und, nicht zu vergessen: Auch die Vertreter des alten Regimes hatten gelernt. Sowohl die bereitwilligen Zugeständnisse als auch das geduldige Warten auf die Gelegenheit zur Konterrevolution resultierten aus Lernerfahrungen seit 1789.

III. NACHSPIELEN UND VERSCHIEBEN: PARISER KOMMUNE UND BOLSCHEWISTISCHE REVOLUTION

Die Pariser Kommune trug ein Doppelgesicht: Einerseits bezog sie sich ähnlich emphatisch auf die Französische Revolution, wie das 1848 der Fall war.⁵⁷ Wie 1848 erschien der »Père Duchene« wieder, und zwar mit den Daten des revolutionären Kalenders, Klubs gründeten sich, die in ihrem Namen auf die Heroen von 1793 Bezug nahmen, und die radikale Rhetorik nahm die Sprache der *Terreur* wieder auf.⁵⁸ Der sansculottische Mythos des »petit peuple« erlebte fröhliche Urstände, umso mehr, als eine industrielle Arbeiterschaft in Paris bis dahin nur rudimentär vorhanden war. Andererseits wies die Kommune in ihrer Ausgangssituation auf die Revolutionen des 20. Jahrhunderts, denn sie war nicht

54 Ebd.

55 Ebd., S. 135.

56 Hierzu Klaus Seidl, »Gesetzliche Revolution« im Schatten der Gewalt. Die politische Kultur der Reichsverfassungskampagne in Bayern 1849, Paderborn 2014, S. 9ff.

57 Vgl. zum Folgenden Eberhard Kolb, Kriegsniederlage und Revolution: Pariser Commune 1871, in: Dieter Langewiesche (Hrsg.), Revolution und Krieg. Zur Dynamik historischen Wandels seit dem 18. Jahrhundert, Paderborn 1989, S. 135–153; mit genderhistorischem Blick: Martin P. Johnson, Memory and the Cult of Revolution in the 1871 Paris Commune, in: Journal of Women's History 9, 1997, H. 1, S. 39–57.

58 Vgl. Dominica Chang, Un nouveau '93. Discourses of Mimicry and Terror in the Paris Commune of 1871, in: French Historical Studies 36, 2013, S. 629–648.

Ergebnis eines sozialen Aufstands gegen die Herrschaft, sondern der Kriegsniederlage; und sie war auf Paris isoliert. Sie »stand für ein Paris, das sich selbst überlassen bleiben wollte, das sich an seiner großen Vergangenheit berauschte, ohne doch ernsthafte Versuche zu machen, das Vorbild von 1793 nachzuahmen und dem Land seinen Willen aufzuzwingen«. ⁵⁹ Das gebrochene Verhältnis zur jakobinischen Diktatur zeigt sich in einem symbolischen Akt: dem Verbrennen der Guillotine am 6. April 1871 – denn die Guillotine war inzwischen zum verhassten Herrschaftsinstrument des alten Regimes geworden, sie war nicht mehr das Symbol der jakobinischen *Terreur*. ⁶⁰ Diese Distanzierung aber verdankte sich nicht nur einer eigenen historischen Standortbildung, sondern auch der strategischen Positionierung, dass man der Bewegung vielleicht keinen Gefallen tun würde, wenn man sich allzu offensiv in die Tradition von 1793 stellte. Davon Abstand zu nehmen, kein Plagiat mehr sein zu wollen: Das kennzeichnet etwa die Position des Vordenkers Gustave Courbet, der der Ansicht war, solche Begriffe wie »Montagnards« oder »Jacobins« könnten nicht mehr benutzt werden, diese Revolution müsse ihre eigene Sprache entwickeln.

Diese ambivalente Position zwischen Gestern und Morgen wurde durch die Traditionsbildung verstärkt, die von Marx und in seinem Gefolge von Lenin betrieben wurde mit der Absicht, die Kommune zur ersten proletarischen Revolution zu verklären. In seinem »Bürgerkrieg in Frankreich« behauptete Marx, die Kommune sei wesentlich eine Regierung der Arbeiterklasse gewesen, und wenn er in der von ihm verfassten Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation die kommunistische Zukunft in der Kommune vorweggenommen sah, dann paradoxerweise in deren Wiederholungscharakter: Dass nämlich die »Pariser Arbeiter« – sprich die städtischen Unterschichten – die Initiative zur Revolution ergriffen hätten, war ihm »das erstaunliche Merkmal aller französischen Revolutionen! Es ist nur eine Wiederholung der Vergangenheit«. ⁶¹ Und doch war Entscheidendes neu: Weil die Arbeiter nicht nur die Barrikaden gebaut hätten, sondern auch die Regierung stellten, die für Arbeiterlohn arbeitete, schien ihm dies ein erster Schritt zur Abschaffung des Staates. ⁶² Damit stellte er die Kommune in den Übergang zwischen der Französischen und der kommenden proletarischen Revolution, und Lenin folgte diesen Spuren. Für ihn hatte die Kommune den ersten Schritt der sozialistischen Revolution getan, die bolschewistische Revolution den zweiten. ⁶³ Allerdings lernte Lenin daraus, dass ein revolutionärer Aufstand organisatorisch besser vorbereitet sein musste und dass nicht das romantische Vertrauen auf das Volk, sondern eine tätige Kraft entscheidend sein würde. Die revolutionäre Avantgarde der Kader nahm hier ihren Ausgang; und er kritisierte den »übermäßigen Großmut des Proletariats: Es hätte seine Feinde vernichten sollen, stattdessen aber bemühte es sich, sie moralisch zu beeinflussen.« ⁶⁴ Sprich: zu wenig *Terreur*. Die Kommune, so ephemer sie in der Geschichte der europäischen Revolutionen auch erscheinen mochte, bildete vor allem in dieser Traditionskonstruktion das Scharnier zwischen der Französischen Revolution und der sozialistischen Imprägnierung der Revolution, wie sie sich 1917 zeigen sollte.

59 *Deinet*, Die mimetische Revolution, S. 387.

60 *Martin Philip Johnson*, The Paradise of Association. Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871, Ann Arbor 1996, S. 1f.

61 *Karl Marx*, Erster Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«, in: *ders./Friedrich Engels*, Werke, Bd. 17, Berlin 1976, S. 491–571, hier: S. 556.

62 Ebd., S. 544f.; *ders.*, Zweiter Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«, in: ebd., S. 572–610, hier: S. 591ff.

63 *Wladimir Iljitsch Lenin*, Thesen und Referat über bürgerliche Demokratie und Diktatur des Proletariats (1919), in: *ders.*, Werke, Bd. 28, Berlin 1959, S. 471–488.

64 *Wladimir Iljitsch Lenin*, Die Lehren der Kommune (1908), in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 12, Wien 1933, S. 198–201, hier: S. 199.

Mit Lenin, Trotzki und der bolschewistischen Revolution wurde ein neues Mimesis-Kapitel aufgeschlagen. Denn die Bolschewiki bezogen sich bewusster als irgendwer vor ihnen auf die Französische Revolution und stellten sich entschieden in die jakobinische Tradition.⁶⁵ Bereits 1894 formulierte Lenin, dass ein wirklich revolutionärer Sozialdemokrat Jakobiner sein müsse, und er nannte umgekehrt Robespierre einen Bolschewiken *avant la lettre*. Ohne jakobinischen Zwang, meinte er, sei eine Diktatur des Proletariats absolut sinnlos: Für Lenin – noch mehr für Trotzki – war gerade die *Terreur* Ausdruck einer wirklich revolutionären Revolution.

Die Orientierung an Frankreich als historischer Blaupause galt nicht nur für die Bolschewiki. Schon mit der Februarrevolution brach in Russland eine regelrechte Frankophilie aus. Die Marseillaise wurde zur Hymne der Revolution, die Begriffe für revolutionäre Institutionen wurden den französischen Begriffen nachempfunden, und als Anrede bürgerte sich »graschdanin« und »graschdanka« (»Bürger« und »Bürgerin«) ein. Auch Alexander Kerenski empfand tiefe Verehrung für die Französische Revolution und wollte diese direkt nach Russland übersetzen. Er stellte sich jedoch in die Tradition der konstitutionalistischen Phase von 1789 und befürchtete eine jakobinische Radikalisierung, die er mit den Bolschewiki gegeben sah. Und nicht nur die Menschewiki hatten eine klare Vorstellung von einem musterhaften revolutionären Verlauf: Für Trotzki war der Aufstieg Stalins (und damit, wie er es sah, der Verzicht auf das Ziel der Weltrevolution) der »Thermidor«.⁶⁶ Das neue Element der revolutionären Avantgarde wurde von Lenin ebenfalls auf die Französische Revolution bezogen. Dem war nun nicht wirklich so, und die Jakobiner waren in ihrer Organisationsform, im Selbstverständnis, in der Rekrutierung sehr anders als die Berufsrevolutionäre der bolschewistischen Partei. Aber allein dass eine solche Traditionserfindung für notwendig gehalten wurde und Wirkungen zeigte, ist ein Hinweis darauf, wie stark der Script-Charakter war, den die Französische Revolution für nachfolgende Revolutionen hatte.

IV. DAS AUSLAUFEN DER REVOLUTIONÄREN TRADITION IM 20. JAHRHUNDERT

Die bis hierher beschriebene Tradition beruhte erstens darauf, dass »Revolution« ein essenziell »linkes« Konzept war, das sich einer wie auch immer gearteten Vorstellung von einem Fortschreiten der Geschichte und der Menschheit verpflichtet sah; und als solches war es, zweitens, ein essenziell europäisches, genauer: ein europäisch-atlantisches Konzept. Dies änderte sich im 20. Jahrhundert fundamental, in beiderlei Hinsicht. Hier kann es nur kurz skizziert werden.

(1) Das Revolutionskonzept wurde auch von »rechts« übernommen, und zwar begann diese Entwicklung schon vor dem Ersten Weltkrieg; wichtig sind dabei Übergangsfiguren wie Georges Sorel, die zwischen links und rechts changierten und häufig von der Gewalt

65 Die folgenden Beispiele aus: *George Jackson*, The Influence of the French Revolution on Lenin's Concept of the Russian Revolution, in: *Gail M. Schwab/John R. Jeanneney* (Hrsg.), The French Revolution of 1789 and Its Impact, Westport 1995, S. 273–284; *Gabriel Schoenfeld*, Uses of the Past. Bolshevism and the French Revolutionary Tradition, in: ebd., S. 285–303; *Dmitry Shlapentokh*, The Images of the French Revolution in the February and the Bolshevik Revolution, in: *Russian History* 16, 1989, S. 31–54; *Dunn*, Sister Revolutions, S. 169–175; *Orlando Figes*, Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der Russischen Revolution 1891 bis 1924, Berlin 2008 (zuerst engl. 1996), S. 381ff.

66 *Leo Trotzki*, Arbeiterstaat, Thermidor und Bonapartismus. Eine historisch-theoretische Untersuchung (1935), in: *ders.*, Schriften, Bd. 1,1: Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur (1929–1936), Hamburg 1988, S. 581–609.

fasziniert waren. Diese Übergänge wurden auch zeitgenössisch intensiv wahrgenommen.⁶⁷ Auf der Rechten wurde das Revolutionskonzept aber in ein Denken eingefügt, das stärker zirkulär geprägt war. Damit erhielt es eher den Charakter eines »Zurück zu den Wurzeln«, auch wenn dieses »Zurück« einen ganz arbiträren Zug trug. Die Übernahme des Revolutionskonzepts durch den italienischen Faschismus und beim Nationalsozialismus (und den davon beeinflussten Richtungen, etwa dem Peronismus), aber auch bei dem, was im Nachhinein als »Konservative Revolution« konstruiert wurde, verweist auf die Faszination, die die Gestaltungskonzepte der Linken auf die Rechte ausübten; die Russische Revolution faszinierte vor allem aufgrund ihrer Tatkraft und ihrer instrumentellen Moral; ihre sozialrevolutionäre Ladung beeindruckte den linken Flügel der NSDAP. Joseph Goebbels hat sich intensiv auf die bolschewistische Revolution bezogen; Wilhelm Reich hörte SA-Männer Hitler als den »deutschen Lenin« bezeichnen.⁶⁸ Die ambivalente semantische Selbstbeschreibung der Nationalsozialisten, die sowohl das Revolutionskonzept bediente wie auch konservative organistische Metaphern benutzte⁶⁹, verweist aber auf die Probleme, sich in diese linke Revolutionsgeschichte einzugliedern. Martin Malia nennt den Nationalsozialismus eine »ultra-right caricature of the revolutionary myth« von 1789 – gegenüber der bolschewistischen »ultra-left caricature«. ⁷⁰ Der Anspruch, alle Regeln zu brechen, die Bereitschaft zu orgiastischer Gewalt wie auch die Vorstellung von einem neuen nationalsozialistischen Menschen: Das sind Momente einer Mimesis, die die historischen Vorbilder vor allem der bolschewistischen Revolution umdrehten. Mussolini inszenierte sich selbst als Revolutionär und sah die faschistische Revolution als die Schaffung von etwas grundlegend Neuem, den Neuen Menschen eingeschlossen.⁷¹ Er wie auch die deutschen konservativen Revolutionäre vertraten dagegen weniger eine Geschichtsphilosophie als vielmehr ein Konzept von Subjektivität; Tatmythos, Machtwillen und eine Huldigung der Gewalt um ihrer selbst willen, als Moment von Charismatisierung und Gemeinschaftsbildung; auch der Terror als faschistisches Instrument weiß sich von der linken Revolutionstheorie beeinflusst. Die Militarisierung des Revolutionsbegriffs, wie sie von Lenin vorgenommen wurde, fand sich ebenso bei den paramilitärischen faschistischen Organisationen wie auch in Antonio Gramscis Parallelisierung von Revolution und Krieg.⁷²

(2) Mit dem 20. Jahrhundert breitete sich die Revolution aus dem europäisch-atlantischen Raum nach Asien und Afrika aus. Die lateinamerikanischen Revolutionen zum Beginn des 19. Jahrhunderts hatten eine unmittelbare Reaktion, eine Verarbeitung und Umarbeitung der Revolutionen in Nordamerika und Europa dargestellt, und auch sie waren nicht einfach eine Wiederaufführung, sondern wiesen einen eigenen Charakter auf. Das lag nicht nur an der anderen sozialen Struktur, der kolonialen Situation, sondern auch an der Nähe der USA,

67 Vgl. etwa *Michael Freund*, Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus, Frankfurt am Main 1972 (zuerst 1932). Zum Kontext und der Wirkungsgeschichte Sorels vgl. *Klaus Große Kracht*, Georges Sorel und der Mythos der Gewalt, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 5, 2008, H. 1, S. 166–171.

68 *Wilhelm Reich*, Die Massenpsychologie des Faschismus, Köln/Berlin 1971 (zuerst 1933), S. 103; zu Goebbels' Faszination von der bolschewistischen Revolution vgl. *Ulrich Höver*, Joseph Goebbels. Ein nationaler Sozialist, Bonn/Berlin 1992.

69 Beispiele in: *Koselleck*, Art. »Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg«, S. 785f.

70 *Malia*, *History's Locomotives*, S. 281. Malia hält den Nationalsozialismus für so sehr eine Mimesis der Französischen Revolution, dass er die Herrschaft des »Corporal Hitler« einen »lumpen Bonapartismus« nennt, ebd., S. 282. So weit würde man vielleicht nicht gehen.

71 Vgl. *Emil Ludwig*, Mussolinis Gespräche mit Emil Ludwig, Berlin/Wien etc. 1932, Kap. 4 (»Sozialismus und Nationalismus«).

72 Vgl. *Thomas Mergel*, Die Kühnheit des Revolutionärs. Antonio Gramsci: Quaderni del carcere (1926–1937), in: *Uffa Jensen/Habbo Knoch/Daniel Morat* u. a. (Hrsg.), Gewalt und Gesellschaft. Klassiker modernen Denkens neu gelesen, Göttingen 2011, S. 143–153.

die sehr viel mehr als ein *role model* funktionierten als die Französische Revolution.⁷³ Die lateinamerikanischen Revolutionen, die wie in den USA vor allem als Nationsbildung fungierten, erfolgten hier ebenso wie im Norden im Wesentlichen als die Machtübernahme durch eine kreolische Elite, die (wie die Nordamerikaner) die europäische Diskussion sehr genau wahrgenommen und häufig europäische Erfahrungen hatte, allerdings ihrerseits keineswegs utopische Vorstellungen von einer sozial revolutionierten Gesellschaft hegte. Die persönlichen und theoretischen Austauschbeziehungen waren, wie man bei Francisco de Miranda oder Simón Bolívar sehen kann, ähnlich dicht wie zwischen den nordamerikanischen und den französischen Eliten, und sie wussten sehr genau das eine Beispiel zu imitieren und das andere zu scheuen.⁷⁴ Die Staatsbildungsprojekte Bolívars hatten durchaus utopisches Format, seine sozialen Ordnungsvorstellungen eher nicht.

Die Besonderheit der Haitianischen Revolution, die unmittelbar begann, nachdem 1789 die ersten Nachrichten von der Revolution im Mutterland die Insel erreicht hatten, und die erst in der letzten Zeit wieder stärker ins Visier der Forschung gerät, lag eben darin, dass sie die soziale Botschaft von der Gleichheit aller Menschen aufs Papier schrieb und damit die Sklavenhaltergesellschaft dieser Region nachdrücklich in Panik versetzte – ebenso wie die Rückwirkungen auf die französische Diskussion erheblich waren.⁷⁵ Insbesondere die revolutionäre Gewalt und Gegengewalt, die teils als Fortführung der Sklavereigewalt verstanden wurde, teils als (vorweggenommener!) Transfer der revolutionären *Terreur*, teils (im Nachhinein) als Rechtfertigung für die Wiedereinführung der alten Ordnung, beeindruckte tief, wurde aber immer im Zusammenhang mit der Gewalt in der Metropole selbst gesehen.⁷⁶ Die Antisklaverei-Agenda, die die Haitianische Revolution von den anderen lateinamerikanischen Erhebungen unterscheidet, hatte lange Nachwirkungen, und C. L. R. James, der die Interpretation der haitianischen Revolutionäre als »Black Jacobins« klassisch gemacht hat, hat in der zweiten Auflage seines Werkes 1963 eine direkte Linie von Toussaint Louverture zu Fidel Castro postuliert, auch er, wenn man so möchte, ein »Jacobin«.⁷⁷ Neu war an Haiti vor allem, dass sich diese Revolution gegen ein Regime richtete, das sich selbst als revolutionär verstand; dadurch wurde die Vorstellung von »der« Revolution als einem Ende der Geschichte fraglich schon in dem Moment, in dem sie Kontur gewann: Dass ihre Revolution trotz aller Verve doch Einhalt tat und nicht so weit ging, wie sie hätte gehen können, wurde den Franzosen schon von Anfang an in Haiti vorgeführt.

Mit der Auswanderung der Revolution aus Europa im 20. Jahrhundert gerieten antikonionale Momente wiederum auf die Agenda. Auch die »Third World Revolutions«⁷⁸ verbanden sich häufig mit nationsbildenden Momenten und nahmen hierin wiederum genuin europäische Vorstellungen auf. Das war naheliegend, hatten doch viele der antikolonialen Revolutionäre europäische Erfahrungen und waren häufig in Europa selbst ausgebildet worden, besonders in den imperialen Metropolen London und Paris, später auch Moskau – die gleichzeitig ja historische Metropolen der Revolution waren! Zhou Enlai, Ho Chi

73 Vgl. zum Folgenden *Joshua Simon*, *The Ideology of Creole Revolution. Imperialism and Independence in American and Latin American Political Thought*, Cambridge/New York etc. 2017.

74 Vgl. *Michael Zeuske*, *Francisco de Miranda und die Entdeckung Europas. Eine Biographie*, Münster/Hamburg 1995, S. 291.

75 *Jeremy D. Popkin*, *The French Revolution's Other Island*, in: *David Patrick Geggus/Norman Fiering* (Hrsg.), *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington 2009, S. 199–222.

76 *Laurent Dubois*, *Avenging America. The Politics of Violence in the Haitian Revolution*, in: ebd., S. 111–124.

77 *C.L.R. James*, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York 1963 (zuerst 1938), S. 391. Vgl. *Malick W. Ghachem*, *The Antislavery Script. Haiti's Place in the Narrative of Atlantic Revolutions*, in: *Baker/Edelstein*, *Scripting Revolution*, S. 148–165.

78 Vgl. *John Foran*, *Taking Power. On the Origins of Third World Revolutions*, Cambridge/New York etc. 2005.

Minh, Pol Pot, Kwame Nkrumah, Mahatma Gandhi und viele andere haben ihre Prägungen hier empfangen.⁷⁹ Die revolutionäre Sprache wurde vor Ort gelernt und später für die Bedingungen zu Hause angepasst. Gerade auch die Kontakte mit der Linken vindizierten die Annahme von klassischen Kategorien der Revolution: Klassenvorstellungen, ein wie auch immer gewandeltes Fortschrittsdenken, ein vernakularisierter Marxismus und Nationalismus; die Vorstellungen von einer revolutionären Avantgarde; aber auch Ideen von einer Permanenz der Revolution, der Idee von revolutionärer Tugend und Reinheit; Vorstellungen von einer revolutionären Masse. Insbesondere der Nationalismus fand einen Nährboden in der multikulturellen Atmosphäre von Paris oder London, wo im antikononialen Diskurs keine umfassende Idee von Weltrevolution oder universaler *citizenship* wuchs, sondern von nationsgeprägter Unterscheidung. Das änderte die Vorstellung von einer Weltrevolution; die Introspektion der nationalen Revolutionen wurde nur partiell aufgebrochen durch Theoretiker eines antiweißen Antikolonialismus, die etwa die Afrikaner zusammen im Kampf gegen den europäischen Imperialismus sahen, wie etwa Frantz Fanon – mit sehr begrenzten Folgen.⁸⁰

Diese Auswanderung der Revolution aus Europa im 20. Jahrhundert änderte das Script ganz grundlegend. Und manches davon wanderte wieder nach Europa zurück. Einige wichtige Momente seien genannt:

(1) Die Revolutionen waren in Afrika und Asien im Wesentlichen ländliche Revolutionen. Die Vorstellung von einer städtischen proletarischen Masse, wie sie die Realität von Paris 1789 und die Mythen von Petersburg 1917 angefeuert hatte, war nur noch begrenzt durchzuhalten. Aus einer städtischen Unterschicht wurden nun die ländlichen Bauern, die zur Basis der Revolution erklärt wurden. Deren Inanspruchnahme als revolutionäre Masse findet sich auch schon bei Lenin, indes mit wenig praktischen Konsequenzen und gewissermaßen eher notgedrungen, in Anbetracht der geringen Bedeutung des Proletariats. Maos Chinesische Revolution dagegen, so sehr sie sich in einer Nachfolge der bolschewistischen Revolution sah und einen emphatischen Begriff der Massen und ihrer Weisheit entwickelte, stützte sich eben vor allem auf die *ländlichen* Massen.⁸¹ Und selbst wenn sie nicht explizit revolutionär argumentierten, wie Mahatma Gandhi oder Julius Nyerere: Die bäuerlichen Dorfgemeinschaften wurden in vielen dieser Konzepte zu den Orten, an denen eine neue Gesellschaft entstehen konnte.⁸² Die Guerillataktiken für den Kampf im unwegsamem Hinterland, die manche dieser Bewegungen einsetzten, wanderten auch in Lateinamerika wieder in die Städte und von dort aus nach Europa und Nordamerika zurück.

79 Zum Folgenden vgl. für Paris *Michael Goebel*, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge/New York 2015, insb. S. 216–249.

80 Vgl. *Andreas Eckert*, *Predigt der Gewalt? Betrachtungen zu Frantz Fanons Klassiker der Dekolonisation*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3, 2006, H. 1, S. 169–175.

81 Nicht ohne Widerstände: Maos Vorstellung, dass die Bauern die revolutionären Massen seien, brachte ihm seitens orthodoxer Marxisten in der Partei auch den Vorwurf des Rechtsopportunismus mit konservativ-bäuerlicher Mentalität ein. Vgl. *Willy Kraus*, *Wirtschaftliche Entwicklung und sozialer Wandel in der Volksrepublik China*, Berlin/Heidelberg etc. 1979, S. 7–21. Theda Skocpol hat im Gefolge von Barrington Moore für alle drei großen Revolutionen einen Massenaufstand der Bauern postuliert. Das mag schon sein, aber die feudale französische Gesellschaft des späten 18. Jahrhunderts lässt sich eben nicht ohne Weiteres mit der chinesischen Bürgerkriegsgesellschaft des 20. Jahrhunderts vergleichen. *Skocpol*, *States and Social Revolutions*, S. 112–127. Vgl. mit Blick auf die Heterogenität bäuerlicher Bewegungen den Klassiker (interessanterweise ein Anthropologe): *Eric R. Wolf*, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York 1969.

82 Vgl. etwa das viel rezipierte Konzept der sozialistischen Dorfgemeinschaft von *Julius K. Nyerere*, *Ujamaa. Essays on Socialism*, Oxford/New York etc. 1962.

(2) Die Revolutionen konnten sich in Asien und Afrika der autochthonen philosophischen Denktraditionen nicht einfach entziehen. Auch wenn insbesondere die marxistisch-leninistischen Kategorien hochgehalten wurden: Das Gedankengut der Revolution entwestlichte sich. Das galt für China, Vietnam oder Indien, wo Traditionen von Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus und Hinduismus aufgenommen wurden – etwa in China, wo die marxistische Konflikttradition mit der Harmonievorstellung des Konfuzianismus eigenartige Amalgame einging und eingeht.⁸³ Dass die Revolution nicht mehr auf christliche Gesellschaften traf, änderte die damit verbundenen Heilsvorstellungen, unbeschadet radikaler, bilderstürmerischer Politiken, die die traditionellen Vorstellungen entthronen wollten – aber das war ja auch in Europa so gewesen. Der antikoloniale Grundzug der außereuropäischen Revolutionen bedeutete auch eine Betonung des Eigenen gegenüber dem Fremden, die in durchaus spannungsvoller Beziehung stand zur Übernahme des europäischen Revolutionskonzepts.

(3) Der Gestaltwandel war besonders sichtbar im Hinblick auf die gewandelte Funktion der Religion im Script der Revolution, und das nicht nur außerhalb Europas. Die klassische Revolution war vegetativ säkularistisch gewesen und hatte Religion als »Opium des Volkes« für historisch entbehrlich gehalten; der Revolution schrieb sie die Aufgabe zu, die Menschen auch aus dieser Form von Unmündigkeit zu befreien. Mahatma Gandhi, Ernesto Cardenal oder Ruhollah Khomeini aber haben offensiv auf die religiöse Karte gesetzt, um Legitimation und Massenzuspruch zu erlangen, und ihre Vision einer revolutionierten Gesellschaft war ganz wesentlich religiös geprägt. Religion wurde einerseits zur antikolonialen Ressource, die auch jenseits der klassischen Linken mobilisieren konnte. Das galt in Lateinamerika, aber noch mehr im Ostblock, wo vor allem in Polen der Widerstand gegen das Regime über weite Strecken ein prononciert katholischer Widerstand gegen ein säkularistisches, sich aber selbst als revolutionär verstehendes Regime war. Andererseits wurde Religion zur utopischen Ressource, die eine gerechtere und friedlichere Gesellschaft beschreiben half. Dass Rudi Dutschke sich als religiöser Sozialist verstand, war zwar bei den deutschen 1968ern eine Ausnahme, kann aber auch den utopischen Überschuss erklären, der gerade ihn gegenüber seinen Mitstreitern auszeichnete.⁸⁴ Am deutlichsten war diese religiös-utopische Imprägnierung in Lateinamerika, wo eine messianische Tradition zu einer engen Verquickung von Christentum und sozialrevolutionären Vorstellungen geführt hat; die Theologie der Befreiung hatte eine Scharnierfunktion. Weit ausgestrahlt haben Ernesto Cardenal und Nicaragua, die Revolution, die wie kaum eine andere die westeuropäische und nordamerikanische Linke nach 1968 fasziniert hat. Cardenals Vision eines Neuen Menschen lieferte eine verchristlichte Version der revolutionären Imagination:

»Der Neue Mensch ist der Mensch ohne Egoismus, der solidarische Mensch, der für seinen Nächsten lebt, der dafür lebt, seinem Nächsten zu dienen; es ist der Mensch einer sozialistischen Gesellschaft,

83 Vgl. etwa die Begriffsgeschichte des Worts »geming«, des Korrelats für »Revolution«, das aber eine Reihe historischer semantischer Ladungen aufnimmt, die aus der dynastischen chinesischen Tradition kommen und teilweise auf dem Weg über Japan neue Bedeutungen erhalten haben: *Jianhua Chen*, *Revolution: From Literary Revolution to Revolutionary Literature*, in: *Ban Wang* (Hrsg.), *Words and Their Stories. Essays on the Language of the Chinese Revolution*, Leiden/Boston 2011, S. 15–32.

84 Zu Protokoll. Günter Gaus im Gespräch mit Rudi Dutschke, URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=U6X-ZeYC54E>> [24.6.2019], Min. 28:30–30:10. Im veröffentlichten Text fehlt diese Passage. Vgl. *Angela Hager*, Rudi Dutschke: Radikal fromm, in: *Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg* u. a. (Hrsg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, Leiden 2005, S. 779–796.

in der der Mensch den Menschen nicht mehr ausbeutet, in der der Wert eines Menschen nicht mehr nach dem gemessen wird, was er einem anderen wegnimmt, sondern nach dem, was er einem anderen gibt.«⁸⁵

Sein »Evangelium der Bauern von Solentiname« stellte einen unmittelbaren Bezug zwischen Revolution und dem Reich Gottes her. Hier ging es nicht mehr um eine im Wesentlichen ökonomische Entwicklungsdynamik, die die Widersprüche aus sich hervortrieb und so Revolutionen generierte, sondern um Heilsgeschichte.

Es mag mit diesem anderen Verhältnis zu Religion zu tun haben, dass sich das Verhältnis von Sein und Bewusstsein veränderte: Waren es bei Marx noch die Verhältnisse gewesen, die die Menschen prägten, hatte Trotzki den Neuen Menschen, der es an Intelligenz mit Aristoteles oder Goethe aufzunehmen vermöchte, als einen Effekt der bolschewistischen Revolution imaginiert, so wurde bei Che Guevara, bei Rudi Dutschke oder bei Ernesto Cardenal die Revolution zu einem Emergenzphänomen gewandelten Bewusstseins. War der Neue Mensch in den Utopien des 19. Jahrhunderts noch ein Ergebnis der Revolution gewesen, so wurde er nun mehr und mehr zu ihrer Voraussetzung. Das bedingte einen »langen Marsch« – nicht der Revolution, sondern auf die Revolution hin; womit ein Topos aus der Chinesischen Revolution gewendet wurde, welche auch schon als ein lang dauernder Prozess zu verstehen war, nicht nur in der Durchsetzung, sondern auch in der permanenten Selbstrevolutionierung.⁸⁶ Diese Rückwendung auf das Subjekt ist eines der eigenartigsten Phänomene der Rückwanderung des Revolutionskonzepts in die Metropolen, gewissermaßen eine Aneignung im Kontext der im industriellen Westen laufenden Individualisierungsprozesse – aber aus einem ganz anderen Zusammenhang stammend.

Am deutlichsten wurden der Wandel und die Auffächerung der klassischen Revolutionsbilder in Khomeinis Iranischer Revolution, die der herkömmlichen Vorstellung so gar nicht entsprach, aber doch sehr schnell eine solche genannt wurde.⁸⁷ Denn so sehr sie auch antiimperialistisch war, so sehr sie sich eine neue politische wie auch soziale Ordnung auf die Fahnen geschrieben hatte: Eine Volksrevolution, die von einem alten Kleriker geführt wurde, die dennoch von jungen Menschen unterstützt wurde, die nach landläufigen Maßstäben als »links« durchgehen konnten: Das passte nicht leicht ins Bild. Diese Irritation hat ein Philosoph in einflussreiche Worte gefasst, der damals schon eine Ikone der postmarxistischen Linken war: Michel Foucault. Im November 1978 reiste er im Auftrag des »Corriere della Sera« in den Iran, um als Reporter von diesem eigenartigen Ereignis zu berichten.⁸⁸ Foucault beobachtete, dass die ökonomische und technologische Modernisierung, die der Schah vorangetrieben hatte, den Menschen zur Last geworden war und dass sie sich eine Erneuerung von einem neuen religiösen Bewusstsein versprochen. Der Begriff »politische Spiritualität«, den Foucault in diesem Zusammenhang verwendete, hat ihm viel Kritik eingetragen, aber er verwies auf ein Moment, das nicht nur im Iran, sondern auch in anderen Revolutionen dieser Jahre überdeutlich hervortrat: die Abwendung

85 Ernesto Cardenal, Von der Heiligkeit der Revolution, in: *ders.*, Die Stunde Null, Wuppertal 1979, S. 25.

86 Vgl. Alexander C. Cook, Mao's Little Red Book. The Spiritual Atom Bomb and Its Global Fallout, in: *Baker/Edelstein*, Scripting Revolution, S. 251–266, hier: S. 257ff. Zu Dutschkes Verständnis vom langen Marsch als eines Prozesses der Bewusstwerdung: Rudi Dutschke zu Protokoll. Fernsehinterview mit Günter Gaus, in: *Rudi Dutschke*, Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren, hrsg. v. *Gretchen Dutschke-Klotz/Helmut Gollwitzer/Jürgen Miermeister*, Reinbek 1980, S. 42–57, hier: S. 47ff.

87 Vgl. als Überblick *Frank Bösch*, Zeitenwende 1979. Als die Welt von heute begann, München 2019, S. 18–60, sowie den entsprechenden Beitrag in diesem Band.

88 *Michel Foucault*, Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main 2003, S. 850–870, 878–885 und 887–897.

von einer Geschichtsphilosophie, die die Prozesse »über« den Menschen ablaufen ließ, und stattdessen die Hinwendung zu einer am Subjekt und am Sinn orientierten Vorstellung, einer Selbst-Schaffung der Zustände.⁸⁹ Das »Prinzip Hoffnung« Ernst Blochs war Foucault hier ein Gemeinsames. Man möchte annehmen, dass darin ein Missverständnis von Khomeinis Botschaft steckte. Denn Khomeinis politische Philosophie war geprägt von einem ganz negativen naturrechtlichen Menschenbild, das westliche Gemüter an Thomas Hobbes erinnert und das bis zur Wiederkehr des Imam den Staat und die Gesetze als nicht gut, aber unabdingbar hinstellt, um die menschliche Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Die Geistlichen sind beauftragt, wie auch immer unvollkommen, diesen Zustand herzustellen und zu erhalten.⁹⁰

Es handelte sich jedoch um ein produktives Missverständnis, denn so sehr auch Foucault in diesen Artikeln der europäischen Revolution als Heilsbringerin eine Absage erteilte, so sehr band er die Iranische Revolution auch wieder an diese Tradition, im Sinne der Selbstbefreiung der Menschen. Dass Menschen sich gegen die Macht erheben, dass sie dies können, die Freiheit dazu haben, erschien Foucault gerade im Lichte der Erfahrungen mit den revolutionären Regimes von 1789 bis 1917 ein bleibendes Moment. Sein Resümee im November 1978 – noch bevor der islamische Staat sein repressives Gesicht zeigte – lautete:

»Das ist keine Revolution im wörtlichen Sinne, sondern der Versuch, aufzustehen und sich aufzurichten. Es ist eine Erhebung von Menschen mit bloßen Händen. Sie wollen die gewaltige Last heben, die auf uns allen liegt, vor allem aber auf ihnen, auf diesen Ölarbeitern und Bauern an den Grenzen des Imperiums: die Last der Ordnung der ganzen Welt. Das ist vielleicht die erste große Erhebung gegen die weltumspannenden Systeme, die modernste und irrsinnigste Form der Revolte.«⁹¹

Das geschichtsgesättigte Pathos ist mit den Händen zu greifen. »Die Ordnung der ganzen Welt« war für Foucault der Gegner, und insofern war es immer noch ein wenig »die« Revolution, die sich ihm auch im Iran zeigte. Und es zeugt nicht nur von seiner intellektuellen Redlichkeit, sondern auch von dieser (immer noch geschichtsphilosophisch gerahmten) Hoffnung, dass er seine abgrundtiefe Enttäuschung über die terroristische Wendung des neuen Regimes offenlegte, eine Enttäuschung, die ihn am Konzept der selbstgemachten Revolution insgesamt verzweifeln ließ: Die *Terreur* war offenbar nicht auszumerzen.⁹²

Andererseits reformulierte Khomeinis Revolution die schiitische Heilserwartung auch im marxistischen Sinne, maßgeblich beeinflusst durch den marxistisch-muslimischen Intellektuellen Ali Shariati.⁹³ Dass Khomeini ausgerechnet im Herzen der revolutionären Tradition, in Paris, im Exil gewesen war, dass er dort die Sprache der Demokratie als ein performatives Idiom sprechen und die westliche Öffentlichkeit ansprechen gelernt hatte, wirft ein Licht auf die Verbindungen zu westlichen Traditionen auch und gerade bei der Iranischen Revolution.⁹⁴ Ganz ohne Bezüge zur europäischen Revolutionstradition dürfen wir uns auch diese Bewegung nicht denken. Und übrigens waren auch die Bezüge zur lateinamerikanischen Revolution eng; Ernesto Cardenal hat den Iran zur Zeit der Revolution

89 Vgl. hierzu Reinhard Schulze, Vom Anfang und Ende der Revolution – fünf Bemerkungen mit Blick auf die arabische Welt, in: JMEH 11, 2013, S. 220–242.

90 Ruhollah Khomeini, Der islamische Staat, Berlin 1983 (zuerst fas. 1970).

91 Michel Foucault, Das mythische Oberhaupt der Revolte im Iran (zuerst ital. 1978), in: ders., Dits et Ecrits. Schriften, Bd. 3, S. 894–897, hier: S. 897.

92 Ders., Nutzlos, sich zu erheben (zuerst frz. 1979), in: ebd., S. 987–992.

93 Vgl. Harald Wydra, Kontinuitäten und Wandel politischer Religion. Vom Kommunismus zum Politischen Islam, in: Wilhelm Guggenberger/Dietmar Regensburger/Kristina Stöckl (Hrsg.), Politik, Religion und Markt. Die Rückkehr der Religion als Anfrage an die politisch-philosophischen Diskurs der Moderne, Innsbruck 2009, S. 245–271, hier: S. 260f.

94 Vgl. Bösch, Zeitenwende 1979, S. 29ff.

besucht, Khomeini getroffen und war tief beeindruckt von diesem, den er einen »Heiligen« nannte.⁹⁵

Wie sehr sich das Skript der Revolution auch in Europa gewandelt hatte, zeigte sich an der 1968er-Bewegung, die sich zwar in mancher Hinsicht als eine Aufnahme alter Traditionen verstand, aber doch stärker, als das auf den ersten Blick scheinen mochte, von einer Absetzung geprägt war, nicht zuletzt durch die Erfahrung des Kalten Kriegs und die doch einigermaßen desillusionierten Vorstellungen vom osteuropäischen Kommunismus. Weder war die Rede von einer trainierten revolutionären Avantgarde wie den Bolschewiki noch von irgendwelchen militärischen Vorbereitungen oder Aktionen. Im Gegenteil, die revolutionären Studenten waren herzlich antimilitärisch. Auch wenn die Pariser Studenten den Mai 1968 als ein Stück Wiederaufführung der Pariser Revolutionstradition verstanden: die Diskussionskultur, die Selbstverständigungsdebatten, das Subjektbewusstsein, aber eben auch der theatralische Charakter ihrer öffentlichen Auftritte waren ebenso anders wie das kritische Verhältnis zum Proletariat. Die Erfahrung mit der Konsumgesellschaft führte Rudi Dutschke dazu, nicht mehr die Verelendung der Massen (jedenfalls denen in der Metropole) in den Mittelpunkt seiner Krisenanalyse zu stellen, sondern deren Entfremdung: Acht Stunden *langweilige* Lohnarbeit schienen nun das Problem. Was das revolutionäre Volk noch sein sollte, war 1968 keineswegs mehr klar. Umso mehr galt das für die »samtenen Revolutionen« im Ostblock. Sie stellten eine historisch neue Situation dar, denn sie verstanden sich ja als Bewegung gegen ein Regime, das sich selbst als revolutionär verstand und auch das Jahrhundert hindurch immer von außen so verstanden wurde. »Wir sind das Volk« meinte nun nicht mehr ein sansculottisches oder proletarisches, sondern ein staatsbürgerliches, ein inklusives Volk. Dass dieser Begriff sich so drehen ließ, dass die sozialrevolutionären Implikate des Volksbegriffs nicht mehr wirkten, ist ein weiterer Hinweis auf das Auslaufen der klassischen Revolutionstradition. Mit den »samtenen Revolutionen« und dem Mythos, der sich bald damit verband, wurde ein neues Script geschaffen, das seither vielfach nachgeahmt wurde: friedliche Massen auf den Straßen, ein antiutopischer Horizont, Runde Tische, die einen sanften Übergang gewährleisten sollten, die vormalige Herrschaft mitnahmen und eher auf Konsens denn auf Konflikt setzten, und auch eine frühzeitig einsetzende Vergangenheitsbewältigung. Die meisten Länder im kommunistischen Machtbereich hatten lange Erfahrungen des gewaltfreien Widerstands, der im Rückblick nicht mehr als eine Reihe erfolgloser Aufstände erscheint, sondern als das Anlaufen einer Praxis, die auf lange Sicht erfolgreich war. Die Vorbilder dafür lagen aber auch außerhalb. Die Polen haben, wie Dominik Trutkowski gezeigt hat, sehr genau nach Spanien als einem Vorbild gesehen, wo 1975 der Übergang zur Demokratie nach Franco zwar keine Revolution war, aber ebenfalls ein ausgehandelter Systemübergang.⁹⁶ Der Begriff der »negotiated revolutions« hat sich für Osteuropa schnell eingebürgert.⁹⁷

Vielen Aktivisten und Theoretikern war dieses Auslaufen einer Tradition durchaus bewusst, und sie versuchen, in ihren Schriften und Äußerungen das zu versöhnen – selten mit einer direkten Absage an die revolutionäre Tradition; viel häufiger mit Verweis auf

95 John Andrew Morrow, *Religion and Revolution. Spiritual and Political Islām in Ernesto Cardenal*, Cambridge 2012.

96 Dominik Trutkowski, *Die ausgehandelten Revolutionen. Politische Kommunikation in Parlament und Öffentlichkeit beim Umbruch zur Demokratie in Spanien und Polen*, Diss., Berlin 2016. Vgl. auch: Timothy Garton Ash, *Samtene Revolution in Vergangenheit und Zukunft*, in: *ders.*, *Jahrhundertwende. Weltpolitische Betrachtungen 2000–2010*, München 2010 (zuerst engl. 2009), S. 87–100.

97 László Bruszt, 1989: *The Negotiated Revolution in Hungary*, in: *Social Research* 57, 1990, S. 365–387. Vgl. Philipp Ther, 1989 – eine verhandelte Revolution, Version 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 11.2.2010, URL: <<http://docupedia.de/zg/1989?oldid=130614>> [24.6.2019].

geänderte Bedingungen, auf ein revolutionäres »Lernen« und spezifische Kontexte. Doch trotz der Invokation der revolutionären Tradition, etwa der Berufung auf die Pariser Kommune bei den französischen und deutschen 68ern erscheint im Rückblick der Bruch sehr viel prägender. Er galt besonders mit Blick auf die zentrale Tradition: die revolutionäre Gewalt. Sie wandelte ihre Gestalt von einer geradezu mythischen Bedeutung zunehmend dahin, dass sie legitimatorische Probleme mit sich brachte.

V. WANDLUNGEN DER REVOLUTIONÄREN GEWALT

Die Revolution im Iran hatte ohne Gewalt gesiegt; danach war es zu gewalttätigen Aktionen gekommen, waren Hunderte politischer Gegner hingerichtet worden, obwohl international heftiger Protest eingelegt worden war. Im Ausland lebende Gegner wurden verfolgt und ermordet, und im Zusammenhang mit dem Iran-Irak-Krieg wurden Tausende politischer Gefangener hingerichtet. Es ist trotz der öffentlichen Empörung nicht zu übersehen, dass diese (post!-)revolutionäre Gewalt nicht mehr viel mit der Tradition des Terrors seit 1792 zu tun hatte und schon gar nicht mit dem Mythos des revolutionären Bürgerkriegs, wie ihn Lenin nicht nur als Verteidigung, sondern auch als offensive Durchsetzung der Revolution propagiert hatte. Das Trauma der revolutionären Gewalt war dennoch unmittelbar. Im Juli 1979 bezog sich der frisch ernannte nicaraguanische Innenminister Tomás Borge, der noch kurz zuvor selbst im Gefängnis gesessen hatte, darauf, als er bei einer Pressekonferenz meinte: »Ich weiß, dass Sie alle an den Iran denken. [...] Wir wollen das Muster früherer Revolutionen durchbrechen. Würden wir auch mit Hinrichtungen und Folterungen anfangen, wofür hätten wir dann eine Revolution gemacht?«⁹⁸

Diese Szenerie beschreibt ein Muster, das für die Zeit nach 1945 immer stärker zum Charakteristikum von Revolutionen geworden ist: Nicht die revolutionäre Gewalt macht die Legitimation und den Erfolg der Revolution aus, sondern im Gegenteil der Verzicht darauf, und das im Angesicht der Weltmedien.

Die klassische Vorstellung lautet ungefähr so:⁹⁹ Die Gewalt geht ursprünglich von den Revolutionären aus, sie ist offensiv. Die Bastille soll gestürmt, die Stadt erobert, die Herrschaft errungen werden. Die alte Herrschaft ist meist schwach und fällt mehr, als dass sie gestoßen wird. Auch nach dem Sieg herrscht die Revolution mit Gewalt, mit einer offensiven Gewalt, obwohl sie sich häufig defensiv begründet: Es gilt die Revolution zu verteidigen, Verräter und Konterrevolutionäre aufzuspüren und zu eliminieren. Aber sie tut das sehr aktiv, und auch der Export der Revolution ist ein offensiver Akt. Denn die Gewalt ist nicht nur ein Mittel, um Gegenwehr zu brechen, sondern sie ist auch ein performatives Zeichen für die Nichtmehrgeltung der alten Regeln. Gerade die »wilde«, die überschießende Gewalt hat ja auch den Zweck, die Vertreter des alten Regimes mit Angst und Unsicherheit zu erfüllen. »Die Revolution ist ein Aufstand, ein Gewaltakt, durch den eine Klasse eine andere Klasse stürzt. [...] Um einen Fehler zu korrigieren, muss man das Maß überschreiten, andernfalls kann der Fehler nicht korrigiert werden.«¹⁰⁰

Das gilt besonders für die zentrale Form revolutionärer Gewalt: die *Terreur*, die als eine systematische Außerkraftsetzung von geregelten Verfahren (wie etwa: Unschuldsvermutung, Gerichtsverfahren, im Zweifel für den Angeklagten, Taten zählen, Überzeugungen nicht) der revolutionären Ordnung dazu dient, sich Respekt nach innen wie nach außen zu

98 Drei Flügel, in: Der SPIEGEL, 30.7.1979, S. 78–79.

99 Vgl. zum Beispiel *Peter Waldmann*, Strategien politischer Gewalt, Stuttgart/Berlin etc. 1977, S. 62–69, sowie (als theologisch informierte Gewaltkritik) *Karl-Heinz Metz*, Geschichte der Gewalt. Krieg – Revolution – Terror, Darmstadt 2010, S. 35–71.

100 *Mao Tse-tung*, Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan (zuerst zh. 1927), in: *ders.*, Ausgewählte Werke, Bd. 1, Peking 1968, S. 21–63, hier: S. 27f.

verschaffen. Die *Terreur* ist nie nur Mittel ohne Zweck, sondern sie affirmiert die Revolution und bestätigt sie in ihrem Anspruch, hohe Ziele zu verfolgen und dafür auch einen hohen Preis zahlen zu wollen. Gerade in der Radikalität, der Kumulation, der Zuspitzung liegt die revolutionäre Beschleunigung. Revolutionäre Gewalt vor allem in der terroristischen Form ist demgemäß nicht einfach aus der Not geboren; sie ist vielmehr auch ein Faktor der sozialen Revolution, sie dient der Ermächtigung und ist Bedingung des Erfolgs. Vor allem die Radikalen vertreten sie, und sie selbst weist eine inhärente Logik der kumulativen Radikalisierung auf.

Robespierre verknüpfte die *Terreur* mit dem revolutionären Zentralbegriff der Tugend:

»Ohne Tugend ist die *Terreur* verderblich, und ohne *Terreur* ist die Tugend machtlos. Terror ist nichts anderes als unmittelbare, strenge Gerechtigkeit; sie ist also ein Ausfluss von Tugend. Zerbrecht die Feinde der Freiheit mit Terror und ihr werdet gerechtfertigt sein als Gründer der Republik. Die Herrschaft der Revolution ist die Despotie der Freiheit über die Tyrannei.«¹⁰¹

Gegenüber der überall vorhandenen Feindschaft und Verschwörung ist deshalb Wachsamkeit und Härte notwendig. Je grausamer die Revolution mit den Verrätern umgeht, desto wohlthätiger ist das gegenüber dem guten Bürger. Dieses binäre Freund-Feind-Muster hat seither die Selbstbeschreibung der revolutionären Mission bestimmt. Louis Antoine de Saint-Just hat es so ausgedrückt: »Jeder, der sich dem Volk entgegenstellt, zählt nicht mehr zum Souverän, und jeder, der nicht mehr zum Souverän gerechnet wird, ist ein Feind.«¹⁰² Dahinter stand eine bestimmte Vorstellung von politischer Willensbildung und Konstitution des revolutionären Volks: Das revolutionäre Volk wurde als homogene Entität vorgestellt, der Terror als ein Instrument des Volkswillens, einer Konzeption der *volonté générale*, die es auch dann gibt, wenn viele dem nicht folgen. Das beinhaltet keine Idee einer legitimen Opposition oder des offenen Diskurses. Dissens deutet auf Verschwörung und/oder Verrat; wer Verfahren einfordert, steht im Verdacht, die revolutionäre Legitimität infrage zu stellen.

Der revolutionäre Kronzeuge Karl Marx machte widersprüchliche Aussagen zum Terror der Französischen Revolution; aber deutlich war bei ihm (ähnlich wie bei vielen Zeitgenossen) immer eins: Der Terror brachte die Geschichte vorwärts, und deshalb konnte er auch den Bürger Robespierre schon als einen Proletarier in nuce sehen; wie generell die französische Bourgeoisie ihm als historisch handlungsbewusster und energetischer erschien als das ängstliche deutsche Bürgertum, das vor solchen Grauenhaftigkeiten wie der *Terreur* zurückschreckte.¹⁰³ Insofern wurde der revolutionäre Terror emphatisch als Instrument des Fortschritts konzipiert und nicht als ein bedauerlicher Preis, der zu zahlen sei.

Dieses Prinzip war, wie gesagt, umstritten. Schon Jefferson hatte die Hinrichtung des französischen Königspaars kategorisch abgelehnt, weil dadurch eine Gewaltspirale in Gang gesetzt worden sei, die letztlich der Revolution selbst geschadet habe, indem sie Napoleon den Weg zur Macht ermöglicht habe.¹⁰⁴ Karl Kautsky rechtfertigte in seiner Schrift »Terrorismus und Kommunismus« von 1919 die spontane Gewalt als Ausdruck einer gelernten Brutalisierung, aber auch von Rache; die revolutionäre *Terreur* der Jakobiner rechtfertigte er als defensive Gewalt. Aber, so Kautsky: Diese sei Höhe- und gleichzeitig Schlusspunkt

101 Zit. nach: Rolf Reichardt, Die städtische Revolution als politisch-kultureller Prozess, in: ders. (Hrsg.), Die Französische Revolution, Freiburg im Breisgau 1988, S. 28–80, hier: S. 68.

102 Zit. nach: ders., Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur, Frankfurt am Main 1998, S. 162.

103 François Furet, Marx and the French Revolution, Chicago 1988, S. 38–41. Zu Marx' Rezeption der Französischen Revolution weiterhin: Jerrold Seigel, Politics, Memory, Illusion: Marx and the French Revolution, in: François Furet/Mona Ozouf (Hrsg.), The Transformation of Political Culture 1789–1848, Oxford/New York etc. 1989, S. 625–637.

104 Grosser, Theorien der Revolution zur Einführung, S. 45–49.

der zügellosen revolutionären Gewalt geworden, denn sie habe ja ihrerseits die Ursachen für die Gewalt beseitigt, nämlich das Ancien Régime, sodass das 19. Jahrhundert eine »Milderung der Sitten« mit sich gebracht habe.¹⁰⁵ Vor diesem Hintergrund beurteilte er den bolschewistischen Terror, zu dem er klare Worte fand, als eine Pervertierung der Revolutionsidee, und er erwartete für Lenin in guter Tradition: einen 9. Thermidor.¹⁰⁶

Kautsky reagierte damit auf die emphatische Aufnahme der *Terreur*-Tradition durch die Bolschewiki; Trotzki jedoch hatte für solche Empfindlichkeiten nur Spott übrig: Ebender Terror der Französischen Revolution hatte doch Kautsky zufolge den Boden für die Zivilisierung des 19. Jahrhunderts bereitet – sollte man vom bolschewistischen Terror etwas anderes als Zivilisierung erwarten?¹⁰⁷ Und Lenin warf es seinen Vorgängern explizit vor: dass die Engländer ihr 1649 vergessen hätten, die Franzosen ihr 1793; dass sie vergessen hätten, dass der erbarmungslose Terror der Königszeit sei, um einer Revolution den Erfolg zu sichern. Und Trotzki hoffte, er werde Chefankläger gegen den Zaren, um jenem nach dem Vorbild der Französischen Revolution den Prozess zu machen, und noch im Nachhinein war er böse, dass lokale Sowjets die Zarenfamilie unter dem Druck weißer Banden ohne einen Schauprozess umgebracht hatten.

Allerdings änderte sich der performative Gehalt der terroristischen Gewalt schon unter der bolschewistischen Herrschaft und erst recht später: Zunehmend verschwand er aus der Öffentlichkeit in die Keller der Geheimdienste. Das öffentliche Hinrichten mit der Guillotine, das die Funktion des »shock and awe« ebenso wie der revolutionären Katharsis erfüllt hatte, wurde nun durch die jederzeit drohende Abholung durch die Geheimpolizei ersetzt, durch die Aussicht, auf Nimmerwiedersehen zu verschwinden. Zwar blieb der Schauprozess als Inszenierung der Abweichung und Einforderung der revolutionären Homogenität weiterhin en vogue, aber der eigentliche Gewaltakt, der des Tötens, verschwand aus der revolutionären Öffentlichkeit – ob man darunter mit Kautsky eine »Milderung der Sitten« verstehen konnte? Während die spontane, undisziplinierte revolutionäre Gewalt auch weiterhin öffentlich blieb und sich öffentlich inszenierte, wie auch immer ›von oben‹ angeleitet (wie in der Chinesischen Kulturrevolution), entöfentlichte sich die disziplinierte, strategische revolutionäre Gewalt. Ihren extremen Ausläufer erreichte diese Entöfentlichtung in Kambodscha, wo sich die Führung niemals öffentlich identifizierte, wo kein charismatischer Führer zur Unterdrückung der Gegenrevolution aufrief, sondern wo ein »Bruder Nr. 1« geheime Entscheidungen traf und wo namenlose Schergen die Menschen verhungern ließen, sie durch Arbeit umbrachten oder schlicht mit Knüppeln totschiugten.

Das Muster der revolutionären, massenhaften, reinigenden Gewalt, ob öfentlich oder nichtöfentlich, trat in den Revolutionen nach 1945 indes doch langsam zuröck. In den Vordergrund trat eine Haltung, die entweder Gewalt als notwendiges Übel betrachtete oder gar Gewaltfreiheit als Prinzip für erfolgversprechender hielt. Hans-Jürgen Krahl begründete Gewalt mit »Notwehr und Widerstand«. Rudi Dutschke unterschied: In Lateinamerika würde er eine Waffe in die Hand nehmen, nicht aber in der Bundesrepublik; die Gewalt sah er von der Gegenseite ausgehen.¹⁰⁸ Selbst da, wo Gewalt emphatisch begründet wurde, sei sie als Guerillataktik wie bei Che Guevara oder als Selbstbefreiung wie bei

105 *Karl Kautsky*, *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*, Berlin 1919, S. 97.

106 *Ebd.*, S. 142.

107 *Shlapentokh*, *The Images of the French Revolution in the February and the Bolshevik Revolution*, S. 47. Hiernach auch im Folgenden.

108 Rudi Dutschke zu Protokoll, S. 51f. Allerdings waren sowohl Krahl als auch Dutschke durchaus ambivalent im Verhältnis zur revolutionären Gewalt. Vgl., auch die Debatte darum resümierend, *Petra Terhoeven*, *Guerilla-Mentalität im SDS. Rudi Dutschke/Hans-Jürgen Krahl: Organisationsreferat (1967)*, in: *Jensen/Knoch/Morat u. a., Gewalt und Gesellschaft*, S. 305–316.

Frantz Fanon, verstand sie sich als eine Art Notwehr, als subjektivistisch und nicht mehr als Verbürgung der Tugend.

Es hat mit den Debatten von »1968« zu tun, dass sich seit den späten 1960er-Jahren eine intensive theoretische wie auch anwendungsorientierte Diskussion um Gewaltfreiheit als Mittel politischen und insbesondere revolutionären Handelns entwickelte. Ein noch früherer wichtiger Einfluss ist Mahatma Gandhi zuzuschreiben, unter dessen Führung Indien die Unabhängigkeit erlangte: ein Prozess, der kaum jemals als »Revolution« bezeichnet wurde. Aber Gandhi hat ein Handlungsrepertoire eingeführt, das vielfach nachgeahmt wurde: die demonstrative, öffentlich und medial vervielfachte Gewaltlosigkeit als Widerstand gegen die ungerechte und übermächtige Herrschaft, die Authentizität verbürgte und die Repression eindeutig verortet ließ. Er ist in seinem Einfluss kaum zu überschätzen; der wohl wichtigste Theoretiker des gewaltfreien Widerstands, Gene Sharp, bezog sich unmittelbar auf Gandhi, und der deutsche Politikwissenschaftler Theodor Ebert propagierte ein detailliertes Konzept des »Gewaltfreien Aufstands« als eine Art systematisiertes Anwendungskonzept von Gandhis Ansatz.¹⁰⁹ Gerade Ebert aber, der sich in eine Theorie des revolutionären Handelns einschrieb, betonte, nicht nach der Legitimität der revolutionären Gewalt, sondern nach deren Effizienz zu fragen; seine »Kritik der Gewalt in emanzipatorischer Absicht« stellte – unter Berufung auf Engels! – die Erfolgsaussichten gewaltsamer Strategien, vor allem des zu jener Zeit populären Guerillakriegs infrage.

Man möchte annehmen, dass die Akteure der osteuropäischen Revolutionen 1989 oder des »Arabischen Frühlings«, deren Handlungsformen häufig wie aus dem Lehrbuch des gewaltfreien Aufstands wirkten, wahrscheinlich nicht viel von Gandhi, Sharp oder Ebert wussten, und für die meisten ist dies wahrscheinlich auch zutreffend. Aber Petra Kelly hatte Sharps Handbuch »The Politics of Nonviolent Action« in die DDR geschmuggelt, wo es von der Bürgerbewegung rezipiert wurde; und die Aktivisten der Bewegungen in Tunesien und Ägypten ließen sich von Sharp inspirieren, trainierten gewaltfreie Handlungsformen und tauschten sich international aus.¹¹⁰ In Leipzig wie in Kairo wurde im Angesicht der Weltmedien friedlich demonstriert mit der Forderung »keine Gewalt«.¹¹¹ Die Dinge hatten sich nun augenscheinlich umgedreht: Revolutionäre Gewalt, so schien es, delegitimiert das Anliegen. Erst recht ist nach einem erfolgreichen Umsturz nicht die Rede von einer revolutionären *Terreur* – die Hinrichtung des Ehepaars Ceaușescu (eine moderne Form des Regizids) war eine seltene Ausnahme und wurde eben deshalb so sehr zur Kenntnis genommen. Das Muster des revolutionären Umsturzes hat sich offenbar gewandelt: Die Forderung nach einem grundlegenden Systemwechsel inszeniert sich in gewaltfreien Demonstrationen, die durch die Weltmedien genau abgedeckt werden, sich auch an diese Weltöffentlichkeit wenden und dadurch das Regime unter Zugzwang setzen. Woran mag diese Zurückdrängung der Gewalt liegen? Vier mögliche Gründe:

(1) Es mag mit einem generellen Rückgang an gesellschaftlicher Gewalt zu tun haben. Was Kautsky für das 19. Jahrhundert konstatiert hatte, nämlich eine Zivilisierung der Sitten nach den Gewaltschocks der Französischen Revolution und ihrer Folgen, konstatiert Martin Sabrow für die Zeit nach 1945: eine generelle »Entgewaltung«.¹¹² Und auch er in-

109 *Gene Sharp*, *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power (Three Case Histories)*, Ahmedabad 1960 (mit einem Vorwort von Albert Einstein!); *Theodor Ebert*, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*, Waldkirch 1981 (zuerst 1970).

110 *Revolution nach Plan*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.2.2011.

111 Was übrigens bei vielen ein Grund ist, den Ereignissen im Ostblock eine revolutionäre Qualität abzusprechen: ein Hinweis darauf, wie sehr der Revolutionsmythos des 19. Jahrhunderts auch weiterhin fortwirkt.

112 *Martin Sabrow*, *Der Feind. Zur Geschichte einer verblassten Kategorie*, in: *ZeitRäume. Potsdamer Almanach 2012/2014*, Göttingen 2014, S. 104–118, hier: S. 118.

terpretiert das als einen Überdruß nach einem Zuviel: Die Menschen hätten die Gewaltorgien der ersten Jahrhunderthälfte sattgehabt. Für diese Interpretation spricht manches; im Hinblick auf die kriegerische Gewalt hat der kanadische Sozialpsychologe Steven Pinker für die Zeit nach 1945 eine Abnahme behauptet – nicht unwidersprochen allerdings.¹¹³ Das Hauptargument liegt dabei in einer Verregelung und Verrechtlichung der internationalen Beziehungen. Im Hinblick auf die inneren Beziehungen allerdings hat vor allem Herfried Münkler unter dem Begriff der »Neuen Kriege« ein Wiederaufleben der frühneuzeitlichen Bürgerkriegskonstellation postuliert, jedoch ohne die damaligen Staatsbildungseffekte.¹¹⁴ Diese neuen Bürgerkriege haben im Allgemeinen keine revolutionäre Neugestaltung der Gesellschaft zum Ziel, sondern im Gegenteil eine Prolongation des Kriegs als Basis ihrer Raubzüge. Häufig handelt es sich um postimperiale Kriege, die exzessive Gewalt mit einem Zusammenbruch staatlicher Strukturen verbinden. Im Hinblick auf Revolutionen nach 1945 – also die Bewegungen, die einen grundlegenden Systemwechsel wollen und sich dem gemäß selbst so verstehen – ist dagegen auffällig, dass die Gewalt vergleichsweise abnimmt. Man wird zu Recht einwenden können, dass die These von der Entgewaltung doch einer sehr europäischen Perspektive entspringt.

(2) Ein praktischer Grund für den Rückgang der Gewalt mag darin liegen, dass die staatlichen Systeme so hochgerüstet sind, dass ein gewaltsamer Aufstand dagegen höchst riskant und wenig erfolgversprechend wäre – das wäre ein Argument Theodor Eberts. Diese Erklärung hat vor allem für die kommunistischen Regime einiges für sich, ebenso wie für die autoritären Regime überall auf der Welt. Das klassische Muster des Massenaufstands wurde deshalb in Kuba und anderswo durch den (teils lange währenden) Guerillakrieg ersetzt, der vom Bürgerkrieg wiederum schwer zu unterscheiden ist. Gerade in repressiven Regimen ist die friedliche Massendemonstration, die in weniger repressiven Regimen nicht als revolutionär, sondern als Form der Partizipation auftritt, hier aber schnell als potenziell systemsprengend wahrgenommen wird – von Ost-Berlin über Teheran bis zum Platz des Himmlischen Friedens, bis Kairo und aktuell Caracas –, nach wie vor ein probates Mittel.¹¹⁵

(3) Auch die religiöse Aufladung des revolutionären Selbstverständnisses mag mit dem Rückgang der Gewalt zu tun haben; gerade in Nicaragua wurde die »Revolution ohne Rache« postuliert, und als Tomás Borge, der im somozistischen Foltergefängnis gesessen hatte, gefragt wurde, wie er seine Folterer bestrafen würde, soll er in einer religiösen Rhetorik geantwortet haben: »Meine Strafe ist, zu vergeben.« Das schloss eine *Terreur* ebenso aus wie einen revolutionären Bürgerkrieg, und auch wenn sich die Sandinistas von diesem Programm weit entfernt haben: Es war ein Programm. Die Gewalt wurde damit den Reaktionären und dem Regime zugeschoben; die »gute« Revolution zeichnete sich gerade durch einen Verzicht darauf aus.

113 Steven Pinker, *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main 2011; vgl. dagegen etwa Egbert Jahn, *Ein bißchen Frieden im ewigen Krieg? Zu den Aussichten auf einen dauerhaften Weltfrieden am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: Astrid Sahm/Manfred Sapper/Volker Weichsel (Hrsg.), *Die Zukunft des Friedens. Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung*, Wiesbaden 2002, S. 51–78.

114 Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004. Viele seiner Thesen finden sich auch schon bei Martin van Creveld, *The Transformation of War*, New York 1991.

115 Zur Geschichte der Demonstrationen im Frankreich des 20. Jahrhunderts vgl. Danielle Tartakowsky, *Les manifestations de rue en France 1918–1968*, Paris 1997. Zur Frühgeschichte in Deutschland, wo die Wahlrechtsdemonstrationen 1908–1910 noch ganz anders als Infragestellung des Systems wahrgenommen wurden, vgl. Bernd Jürgen Warneken (Hrsg.), *Als die Deutschen demonstrieren lernten. Das Kulturmuster »friedliche Straßendemonstration« im preußischen Wahlrechtskampf 1908–1910*, Tübingen 1986.

(4) Am weitesten als Erklärung für den Verzicht auf Gewalt scheint mir aber die gewandelte Medialität der Revolution zu tragen. Revolutionen sind immer öffentliche Ereignisse, und die mediale Dimension der Revolution ist schon im Flugschriftenaufkommen der Englischen Revolution zu erkennen. Die Französische Revolution wurde in ganz Europa als ein publizistisches Ereignis wahrgenommen, das vor allem durch seine Plurimedialität weit über die lesenden Schichten hinausgriff.¹¹⁶ Dieser absichtliche und intensive Bezug auf die Welt außerhalb galt generell. Mit den elektronischen Medien hat sich aber Grundlegendes gewandelt: Der Blick, den die Welt auf das Ereignis hat, ist nun ein gleichzeitiger; er ist visuell, auditiv und zunehmend mehrkanalig, und dadurch sind die Macher der Revolution – ebenso wie ihre Gegner – nicht mehr die Herren der Nachrichten; die berichtenden Medien selbst sind es, ebenso wie die normalen Teilnehmer, die in den sozialen Medien mitteilen, was sie sehen und tun. Sie schaffen Schlüsselbilder, die emotionalisieren und Partei ergreifen lassen. Womöglich treffen sie auf Zuschauer- und Hörererwartungen, die sich vor Gewalt erschrecken. Über eine Hinrichtung zu lesen oder davon einen Kupferstich zu betrachten ist aber etwas anderes, als ihr per Fernsehübertragung beizuwohnen oder davon ein Amateurvideo via WhatsApp zu sehen.

Die revolutionären Akteure wissen um diese Bedeutung der beobachtenden Medien. Revolutionäre Aktionen müssen eine Weltöffentlichkeit ansprechen, um Zustimmung zu mobilisieren. Das war ein Lernprozess – noch 1968 fanden sich auf den Transparenten der Demonstranten fast keine fremdsprachigen Slogans. Im »Arabischen Frühling« waren die englischsprachigen Parolen ubiquitär, weil die Akteure wussten, wer ihnen zusah.

Dies veränderte, so die These, das Handlungsrepertoire revolutionärer Bewegungen grundlegend. Was Timothy Garton Ash für die »samtenen Revolutionen« in Osteuropa festgestellt hat, gilt auch weit darüber hinaus: Diese Revolutionen waren gewaltlos, weil sie wussten, in welchem Maß man ihnen zusah.¹¹⁷ Slogans, die die Legitimität der Herrschenden infrage stellen (»Wir sind das Volk«), die Mobilisierung des »Volks« in einem ganz breiten Sinne, schichten-, geschlechter-, generationenübergreifend, der Verzicht auf martialische Ankündigungen und Projekte, stattdessen eine konsensorientierte Kommunikationsstrategie der Runden Tische erhöhten die Akzeptanz und die Legitimität des schnellen Wandels. Die englischsprachigen Spruchbänder zielten auf eine Weltöffentlichkeit, die verschiedenen Kommunikationskanäle, die sich insbesondere in der »Facebook-Revolution« von 2011 zeigten, ließen die Gegenthese von einer selektiven Berichterstattung durch die elektronischen Medien nicht mehr überzeugend erscheinen.¹¹⁸

Das bedeutet keineswegs, für jüngere Revolutionen wider besseres Wissen Gewaltlosigkeit zu postulieren. Die Gewalt, die unter Umständen dennoch exzessiv wird, ist aber vor allem eine Gewalt des herrschenden Regimes, eine Gewalt, die umstandslos in den Bürgerkrieg übergehen kann – Syrien wäre das aktuelle Beispiel. Die Herrschenden wissen aber um die Abschreckungswirkungen der dadurch erzeugten Bilder und versuchen, ihre Verbreitung zu unterbinden oder anonym vorzugehen. Auch das ist ein Hinweis auf die veränderte Funktion, die der Gewalt zukommt.

116 Rolf Reichardt, Plurimediale Kommunikation und symbolische Repräsentation in den französischen Revolutionen 1789–1848, in: Grampp/Kirchmann/Sandl u. a., *Revolutionsmedien – Medienrevolutionen*, S. 231–276; Ursula E. Koch, Französische Revolutionen und plurimediale Kommunikation in Deutschland (1789–1848/49) unter besonderer Berücksichtigung der humoristisch-satirischen Bildpublizistik, in: ebd., S. 277–323. Vgl. insgesamt Jeremy D. Popkin (Hrsg.), *Media and Revolution. Comparative Perspectives*, Lexington 1995.

117 Ash, *Samtene Revolution in Vergangenheit und Zukunft*.

118 So etwa noch Lorenz Engell, *Revolution und Gedächtnis. Über die Vermeidung von Umstürzen im Fernsehen*, in: Grampp/Kirchmann/Sandl u. a., *Revolutionsmedien – Medienrevolutionen*, S. 455–372.

Die Entgewaltung der Revolution ist natürlich nur ein Teil der Geschichte. Zur gleichen Zeit, da man in Europa über gewaltfreien Aufstand nachdachte, wütete in Kambodscha ein autogenozidales Regime, das sich als revolutionär verstand, von einem Zirkel ehemaliger Pariser kommunistischer Studenten um Pol Pot geleitet war, die sich an der chinesischen Kulturrevolution orientierten, allerdings anders als in China in völliger Geheimhaltung agierten und denen über ein Viertel der gesamten Bevölkerung zum Opfer fiel; die bisher entdeckten 1,4 Millionen Leichen sind wahrscheinlich nicht alle Opfer. Als in Nicaragua eine religiös inspirierte Revolution siegte, die auf Rache verzichten wollte und sich an die Alphabetisierung des Landes machte, ging in Peru der maoistische »Sendero Luminoso« unter Führung des ehemaligen Philosophieprofessors Abimael Guzmán in den Untergrund der Anden und entfachte einen brutalen, jahrelangen Bürgerkrieg, dem geschätzt 70.000 Menschen zum Opfer fielen. Beide, Kambodscha wie Peru, sind Beispiele für den weltweit wirkenden Einfluss der Chinesischen Revolution, und zwar gerade im Hinblick auf die kulturrevolutionäre Gewaltsamkeit.¹¹⁹ In Westeuropa spannen maoistische Kader eine Vorstellung von Revolution aus, die unverkennbar von bolschewistischen und kulturrevolutionären Gewaltfantasien zehrte und die, so isoliert diese Gruppen auch waren, doch eine höchst ambivalente Nachgeschichte von 1968 erzählen lassen – vom Terrorismus der RAF ganz zu schweigen.¹²⁰ Wie in Kambodscha und Peru zehrten sie vom Mythos der *Terreur* und des revolutionären Bürgerkriegs, der vermutlich auch in Zukunft nicht aus der Welt ist, aber doch hier das Bekenntnis kleiner Kader ausmacht und sich nicht mehr auf die Revolution des Volks berufen kann.

Das Faszinosum am »Islamischen Staat«, den man ohne Weiteres als revolutionäre Bewegung bezeichnen kann, ist dagegen etwas, was uns lange nicht mehr untergekommen ist: die triumphalistische und öffentliche Zelebrierung der *Terreur* (wenn man diesen europäischen Begriff hier anwenden darf), ebenso aber auch die emphatische Selbstopferung vor dem Hintergrund einer utopischen Gesellschafts- und einer damit zusammenhängenden, binären Tugendvorstellung. Solche Bilder haben wir lange nicht gesehen. Revolutionäre Unbedingtheit dieser Art ist aus unserem Horizont politischer Handlungsmöglichkeiten geschwunden. Uns erscheint archaisch, dass der Wille, massenhaft zu töten, dies explizit zu zeigen, auch selbst zu sterben, als ein Ausweis für Unbedingtheit und Unterpfand einer Verheißung präsentiert wird – dabei ist es auch ein Stück unseres eigenen Erbes. Freilich ist die historische Mission, die sich an den revolutionären Mythos des 19. Jahrhunderts knüpfte, eine ganz andere als die religiös-politische Mission von al-Qaida und »Islamischem Staat«. Aber die Vorstellung, dass man nur Werkzeug eines größeren Prozesses sei, der von üblichen Bindungen dispensiere, der Selbstermächtigung bedeute, sodass man nicht nach dem Verhältnis von Kosten und Nutzen fragen müsse und massenhafte Opfer achselzuckend in Kauf nehmen könne: Das war einmal Selbstverständlichkeit auch in Europa, wenn es um »Revolution« ging.

119 Vgl. *Matthew D. Rothwell*, *Transpacific Revolutionaries. The Chinese Revolution in Latin America*, New York/Abingdon 2013.

120 Vgl. *Andreas Kühn*, *Stalins Enkel, Maos Söhne. Die Lebenswelt der K-Gruppen in der Bundesrepublik der 70er Jahre*, Frankfurt am Main/New York 2005.