



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

**The Ubiquitous Frontier –
Zivile Religion und generalisierte Werte der Moderne im Western.**

Verfasser

Mag. Dr. Manuel Jakab

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 301

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Publizistik- und Kommunikationswissenschaft

Betreuerin / Betreuer:

O. Univ. Prof. Dr. Thomas A. Bauer

Inhalt

I. Vorwort	3
II. Danksagung	6
1. Problemaufriss	8
2. Disziplinäre Verortung: Die Kommunikationswissenschaften als Kulturwissenschaften	12
2.1 Medienwissenschaft: Ordnung von Typologien und linearen Kausalitätsmodellen	12
2.2 Sozialwissenschaft: Erklärung von Systemen und institutionalisierten Rollen	15
2.3 Kulturwissenschaft: Verständnis des Prinzips der Selbsterschaffung	16
3. Die Kultur der USA vor dem Hintergrund der Suche nach einer europäischen Identität.....	18
3.1 Vertrautheit und Entfremdung.....	18
3.2 Werte als integratives Element.....	19
3.3 Antiamerikanismus.....	21
4. Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen	24
5. Theorie.....	27
5.1 Verweise zur Metatheorie: Grundsätzliches zu Realität – Film – Rezipient.....	27
5.2 Religion in den Strukturen der Moderne: Überblick, disziplinäre Verortung	28
5.3 Die Akzentuierung von kulturellem System und „Value“ bei Parsons	30
5.4 Basistheorie: Der kulturelle Code der Moderne bei Richard Münch	33
5.5 Typen des sozialen Handelns nach Weber	39
5.6 Idealtypen des Verhältnisses von Kultur und Welt	40
5.7 Die frühe Entwicklung der Moderne.....	44
6. Methode der strukturierten Interpretation.....	47
7. Die narrativen und dramaturgischen Idealtypen der Inszenierung des Western	49
7.1 Hero: The Cowboy	51
7.1.1 Berufung und generalisierter Beruf	51
7.1.2 Pioniergeist und Unabhängigkeit.....	52
7.1.3 Vordergründige Rollenbilder, hintergründige Wertstrukturen	54
7.1.4 Typologie des Helden: Ein Mensch mit Fehlern	55
7.2 Setting: The West	56
7.2.1 Der problematische Dualismus realer vs. fiktiver Westen	56
7.2.2 Die Geographie des Westens: Handlungs- und Drehorte.....	58
7.2.3 Der Westen als visuelles Epos des Amerikanischen	59
7.3 Plot: Frontier Experience	61
7.3.1 Typologien: Variationen des Spannungsfeldes Werte vs. sozialer Druck	62
7.3.2 Der Showdown.....	66
8. Die zivile Religion der USA als Generalisierung von partikular-religiösen Werten.....	68
8.1 Etymologie	69
8.2 Die gegenseitige Bedingung von organisierter und ziviler Religion	70
8.3 Zivile Religion als gegenseitige Durchdringung von Idee und Welt.....	74
8.4 Das protestantische Fundament.....	76
8.5 Säkularisierung und Individualisierung	78

8.6 Funktionen der zivilen Religion in Sozialisierung und Kontingenzbewältigung	80
8.7 Säkularisierung als Generalisierung am Beispiel der Unitarian Universalists.....	82
8.7.1 Bedeutung in den USA	82
8.7.2 Eine kurze Geschichte des Unitarismus: Generalisierung und Toleranz	84
8.7.3 Die Generalisierung des Universalismusbegriffes	89
9. Die Moderne im Western.....	91
9.1 Individualismus: We will never surrender and ever will liberty be!	93
9.1.1 Die kontinentaleuropäische Perspektive von Freiheit	93
9.1.1.1 Der deutsche Freiheitsbegriff	94
9.1.1.2 Der französische Freiheitsbegriff.....	96
9.1.2 Individualismus und konkrete Freiheit als Grundpfeiler des Amerikanischen	97
9.1.3 Freiheit als Selbstverpflichtung	99
9.1.4 Der Rebell	102
9.1.5 Das Misstrauen gegenüber den partikularen Interessen des Kollektivs	104
9.2 Aktivismus: How the West was won	107
9.2.1 Die kontinentaleuropäische Perspektive von Weltgestaltung	108
9.2.1.1 Das deutsche Verständnis von Aktivismus	109
9.2.1.2 Das französische Verständnis von Aktivismus	110
9.2.2 Die Bewährung in der Wildnis.....	112
9.2.3 Das neue Jerusalem	114
9.2.4 The New Frontier: Gesellschaftliche Institutionalisierung und persönliche Werte	116
9.3 Der Western als expressive Ressource: A vivid, epic myth	119
9.3.1 Die kontinentaleuropäische Perspektive von Geisteskultur.....	120
9.3.1.1 Die Kultur des Wissens in Deutschland.....	120
9.3.1.2 Die Kultur des Wissens in Frankreich	121
9.3.3 Der Western als Epos und Mythos: Sozialisation und Identitätsstiftung	126
9.3.4 Intentionale Inszenierung von Religion und Werten im Western	128
9.4 Universalismus: E pluribus unum	131
9.4.1 Die europäische Perspektive von Gleichheit.....	131
9.4.1.1 Universalismus in Deutschland.....	132
9.4.1.2 Universalismus in Frankreich	134
9.4.2 Der Cowboy als postfeudaler Held	135
9.4.3 Der Revolver als Symbol für die Universalisierung des Gewaltmonopols	138
9.4.4 Populärkultur als nivellierendes Element.....	141
10. Zusammenfassung und Resümee.....	143
10.1 Der Western als expressives Element des Selbstverständnisses der USA	143
10.2 Generalisierung als Sinnadäquanz zwischen ziviler Religion und Western	144
10.3 Der Western als Projekt der Moderne	145
10.4 Ausblick	148
11. Anhang	149
11.1 Literaturverweise	149
11.2 Verzeichnis der Filme.....	156
11.3 Abbildungsverzeichnis.....	157
III. Abstract DE.....	158
IV. Abstract EN	159
V. Curriculum Vitae Manuel Jakab	160

I. Vorwort

Der Antrieb, mich näher mit dem vorliegenden Thema zu befassen war nicht etwa, wie man nahe liegender Weise vermuten würde, eine besondere Begeisterung für den Western als solchen. Freilich habe ich als Jugendlicher den einen oder anderen einschlägigen Film im Kino oder zu Hause, im TV, gesehen, aber ein ausgesprochener Fan des Genres, womöglich gar mit lexikalischen Kenntnissen über alle Werke, Darsteller und Epochen ausgestattet, war und bin ich jedenfalls nicht, wenngleich im Laufe der Recherchen für diese Arbeit selbstredend eine Menge Wissen dazu gekommen ist.

Die Begeisterung für den Westen kam bei mir erst später, mit einigen Reisen in die USA, „Far West“ und zum Coloradoplateau, also ins Herz der Geographie des Gründungsmythos der USA. Wenn man einmal in dieser Gegend gewesen ist, sieht man den nächsten Western, bei dem man zufällig beim Zappen durch die Kanäle hängen bleibt, wohl zwangsläufig mit einem anderen Blick für Details, seien es zunächst auch nur topographische.

Nach weiteren Aufenthalten in den USA, dem Knüpfen von freundschaftlichen Kontakten und einer zunehmenden Skepsis gegenüber den antiamerikanischen Stereotypen, wie sie den europäischen Blick auf die Ära Bush jr. geprägt haben, habe ich das Thema Western schließlich als ein auch kommunikationssoziologisch bei Weitem noch nicht abgehacktes erkannt.

Dass der Western den Mythos der USA schlechthin verkörpert, steht in der Literatur ja weitestgehend außer Streit. Auch über die Typologien, was Charakterisierung der Protagonisten, Rollenbilder, Setting und narrative Strukturen betrifft, herrscht eine gewisse Übereinstimmung.

Eine in dieser Fülle von wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Abhandlungen dagegen nur andeutungsweise behandelte Diskrepanz ist mir aber schon bald ins Auge gestochen: Die USA sind in vielerlei Hinsicht das modernste Land der Welt, sie haben traditionale Strukturen sehr viel früher als viele europäische Staaten überwunden, den Wert des Individuums und dessen universelle Rechte, inklusive jener der Frauen, ideell in der Welt verankert und auch immer wieder real durchgesetzt, dem aktuellen Weltwirtschaftssystem genau so wie der angewandten Forschung ihren Stempel aufgedrückt. All das ist, ungeschaut der gewaltigen dunklen Flecken, die sich trotz oder gerade wegen dieser Rolle des Vorreiters des Fortschritts ohne Zweifel angesammelt haben, und ungeachtet der neuen Player, die den USA diese Rolle mehr und mehr streitig machen, eine historische Tatsache.

Dem gegenüber der Western, der angebliche Mythos des Amerikanischen: Archaische Zurschaustellung von Männlichkeit, willkürliche Gewalt, Anarchie, eigentlich schier mittelalterliche Zustände. Auf den ersten Blick passt das überhaupt nicht zusammen. Im europäischen Alltagsverständnis lässt es sich noch überbrücken, indem man dem Klischeebild des Amerikaners einfach einen Cowboyhut aufsetzt und ihm einen Revolver in die Hand drückt,

aber natürlich wissen wir, dass selbst solche Äußerlichkeiten und Ausprägungen des Habitus auf einen Gutteil der US-Amerikaner nicht zutreffen. Vor allem aber: Solche Stereotypen erklären nichts.

Eine Ungereimtheit fällt dabei besonders auf: Die amerikanische Gesellschaft verfügt offensichtlich über ein Set von Werten, welches trotz aller Zerreißproben und Radikalismen den Zusammenhalt als Nation garantiert. Während in Europa intellektuelle und technokratische Eliten über so etwas wie Vereinigte Staaten von Europa phantasieren, tendiert umgekehrt das gefühlte Citizenship als Europäer in breiten Mittel- und Arbeiterschichten gegen null. Auch diesbezüglich passt der Western als bestimmendes kulturelles Artefakt zunächst wenig ins Bild: Von Zusammenhalt und universellen Werten, mit denen sich ohne zentralistische Strukturplanung ein Staat machen lässt, handelt die Geschichte des einsamen Cowboys, der tut, was er tun muss, ja nun nicht gerade.

Die anfänglich geplante empirische Untersuchung, welche Zusammenhänge zwischen dem Konsum von Western in verschiedenen Lebensphasen einer- und gewissen Einstellungen und Werteklustern andererseits aufzeigen sollte, hat sich solcherart als zu wenig theoretisch fundierbar erwiesen. Schon bei der Vorbereitung der Operationalisierung ist klar geworden, dass der vorhandene theoretische Hintergrund kaum ausreicht, um etwaig resultierende kausale Beziehungen auch in einen über Einzelphänomene hinaus reichenden Sinnzusammenhang einbetten zu können.

Eine Vielzahl von einschlägigen Publikationen beschäftigt sich zwar mit Deskriptionen und Typologien, und freilich tun das einige davon auch mit einem theoretisch aufgeladenen Hintergrund. Was aber fehlt, ist die konsequente Anwendung einer etablierten und vor allem explizit strukturierten Handlungs- und Sozialtheorie auf den Komplex des Genre Western und sein Verhältnis zur amerikanischen Gesellschaft. Ein solches „bigger picture“ mit einer klaren theoretischen Struktur und einem roten Faden an wohl definierter Begrifflichkeit zu umreißen wurde solcherart, von den ursprünglich empirischen Einzelfragen abkommend, Ziel dieser Arbeit.

Aufgrund der Literaturlage und nicht zuletzt auch, weil es die Originalsprache des Genres ist, wäre es nur konsequent gewesen, diese Arbeit auf Englisch zu verfassen. Zwei Gründe haben letztlich den Ausschlag gegeben, doch bei Deutsch zu bleiben: Erstens, offen gesagt, ganz praktische Erwägungen, die in der gewohnten Umgangssprache doch einen schnelleren Arbeitsfortschritt erwarten ließen.

Zweitens die Tatsache, dass zwar wie gesagt viele Quellen englischsprachig sind, dagegen aber die zentrale Theorie von Richard Münch ursprünglich auf Deutsch erschienen ist, was eine Menge heikler Übersetzungen bedeutet hätte. Aus demselben Grund habe ich mich umgekehrt entschlossen, englische Zitate in der Originalsprache zu belassen. Und, zu guter Letzt, ist mittel- oder langfristig ohnehin eine englische Übersetzung geplant.

Letztlich hoffe ich, mit dieser Arbeit zu einem besseren Verständnis nicht nur des Genres, sondern auch der amerikanischen Kultur an sich beitragen zu können. Vor allem für angehenden Kommunikationswissenschaftler ist es womöglich recht aufschlussreich, die soziologischen Dimensionen des Fachs anhand einer alles in allem doch recht kompakten Abhandlung nachvollziehen zu können.

Wien, im April 2011

II. Danksagung

Mein Dank gilt...

...natürlich in erster Linie Prof. Thomas A. Bauer von der Universität Wien für die gute und unkomplizierte Betreuung, ohne die diese Arbeit (die neben einer Vollzeitbeschäftigung entstanden ist) gar nicht möglich gewesen wäre; Prof. Rainer Gries, ebenfalls Universität Wien, für den als Zweitbegutachter selbiges gilt, und Prof. Harold Kerbo von der California Polytechnic State University, der mein Interesse an der Religionssoziologie geweckt hat.

...meinen Eltern und meinem Bruder, die meine akademischen Ambitionen immer unterstützt haben

...allen Freunden, die in fröhlicheren wie in stilleren Zeiten einfach da waren; dabei natürlich vor allem meinen alten Studienkollegen, mit denen ich seinerzeit die Mühen der Ebene gemeistert habe

...und ganz besonders meinem akademischen Mentor Dr. Manfred Fuchs, der mich zu dieser Arbeit motiviert hat

...meinem lieben Opa Franz Jakab, *1914 – †2010, dem ich diese Arbeit widme.

For angels lost yet still around.

And I will walk at liberty: for I seek thy precepts.

Psm 119:45 (King James Version)

1. Problemaufriss

Kein anderes kulturelles Exportgut hat das Bild der USA in Europa so geprägt wie Film und Fernsehen, „Hollywood“ ist lange schon zu einem Inbegriff amerikanischen Kulturexportes geworden. Das, was sich in der Vielzahl an Kino- und Filmproduktionen verkörpert, was diese, naiver ausgedrückt, „transportieren“, wird oftmals als immer wiederkehrende Glorifizierung des „American Way Of Live“ aufgefasst.

Mittlerweile sind die USA lange nicht mehr der größte Produzent von Unterhaltungsfilm, jedenfalls nicht, was die Quantität an Produktionen betrifft. Die mittlerweile durchgängig in den Sprachgebrauch eingegangene Bezeichnung „Bollywood“ zollt dem Geburtsland des kommerziellen Massenkinos zwar noch insofern Respekt, als sie ja immerhin einen Namensteil der kalifornische Filmmetropole in sich trägt, aber der indische Film hat mit seinem riesigen Binnenmarkt längst nachgezogen. In Europa entstehen neben dem typischen, leise und á Bohemien auftretenden „europäischen Film“ mittlerweile Blockbuster, die sich ohne weiteres mit ihren Vorbildern aus Hollywood messen können, und zahlreiche Festivals machen der Oskar-Verleihung ernsthafte Konkurrenz.

Und doch: Keine Kultur hat eine Geschichte, die so eng mit dem Film verwoben ist wie die amerikanische, nirgendwo sonst waren Film und Fernsehen so früh und so intensiv an der Entwicklung des Selbstbildes beteiligt, so eng mit dem Theater und der „ernsten“ Musik verwoben, so bedeutsam für die Ökonomie und den Wettbewerb der Ideen (vgl. JARVIE 1974: 35ff; MÜNCH 1986a: 321, 338f; PROKOP 1970: 155ff; PATTERSON 1996: 348ff; WEIDINGER 1999: 9ff).

Wenn schon das Kulturgut Film an sich, als formal-funktionale Kategorie, konstituierend für viele phänotypische Ausprägungen der amerikanischen Lebensart ist, so stellt sich natürlich die Frage, welche Kategorie dem bei genauerer medienästhetischer Unterscheidung entspricht, also welches Genre „das Amerikanische“ am deutlichsten verkörpert. Auch hier nehmen die USA mit der ureigenen Gattung des Westerns eine gewisse Sonderstellung ein, denn keine andere Kultur kann auf ein filmisches Genre verweisen, welches:

1. Mit seinen vordergründigen narrativen Inhalten explizit auf die Geschichte einer bestimmten Nation reflektiert

2. In seinen generischen Sinnstrukturen implizit deren kulturelle Codes verkörpert sowie
3. Dabei nicht als Imitation oder Kopie eines historisch älteren Filmgenres auftritt.

Was die erste und dritte Behauptung betrifft, so können wir diese schon a priori recht gut belegen. Auch wenn nicht alle Western dem chronologischen und topographischen Idealtypus entsprechen, so trifft das doch für die überwiegende Mehrzahl aller auch nur im entferntesten dem Genre zuordenbaren Filme zu (vgl. HEMBUS 1995, HAUSLADEN 2003b: 302ff).

Die ersten Western entstehen, als der historische Westen gerade erst jene idealisierte Erscheinungsform erhält, die den Nach- und / oder Ferngeborenen geläufig war und ist. Während an manchen Orten tatsächlich noch die letzten Büffelherden grasen, die in die noch unerschlossenen Gebiete der Plains und Rockies vorrückenden Siedler die letzten Reste der First Nations zerstören und die staatlichen Strukturen sich gerade erst zu etablieren beginnen, werden in anderen Gegenden der damals noch gar nicht kompletten Staaten bereits die Klischees des Westens erzeugt und vermarktet:

„Als Thomas A. Edison 1894 die Filmproduktion startet, sind seine ersten Sujets die prominenten Show-Attraktionen der Zeit. Die prominentesten darunter sind Nummern aus Buffalo Bills Wild-West_Show [...]. Später gehen viele Wild-West-Show- und Rodeo-Stars wie Tom Mix, Art Acord und Yakima Canutt ganz zum Film und drehen Western; der Westen, in dem diese Filme spielen, ist nichts weiter als die gigantisch erweiterte Arena der Wild-West-Show.“ (HEMBUS 1995: 23)

Das ist in dieser Form und historischen Bedeutsamkeit bei keinem anderen Filmgenre der Fall. Der Western ist nicht die filmische Umsetzung einer lange etablierten Ausdrucksform; vielmehr ist die Formalkategorie „Film“ ohne ihre inhaltliche Ausprägung „Western“ aus medienhistorischer Perspektive gar nicht vorstellbar – genau so wenig wie der Western ohne Film, als rein literarische Form, denkbar ist: “The literature of the west is not suited to the novel. It is a genre of visual spectacle, and it found its medium – its own highest expression – in the movies.” (GARFIELD 1982: 13). Entsprechend dieser mediengeschichtlichen Relevanz können wir also auf eine Vielzahl von medienwissenschaftlichen Betrachtungen in Hinblick auf formale Unterscheidungsmerkmale und archetypische Motive der Handlung genauso zurückgreifen wie auf geschichtswissenschaftlich begründete Darstellungen der

Differenz zwischen den – naiv vorausgesetzten – Dichotomien des „historischen Realgeschehens“ einer- und dessen „filmischer Inszenierung“ andererseits.

Häufig problematisierter Themen sind dabei etwa Geschlechterrollen (vgl. CAMERON / PYE 1996: 13ff; CAVELTI 1999: 66f; SIMMON 2003: 24ff, 73ff; TOMPKINS 1992: 17f, WEIDINGER 1999), die filmische Problematisierung des Schicksals der First Nations (vgl. SIMMON 2003: 3ff) oder die Konstruktion des „Westens“ als geografisches wie ideelles Reservat des Amerikanischen (vgl. HAUSLADEN 2003a).

Die bei aller Verschiedenheit der Herangehensweisen und des Erkenntnisinteresses dabei offenbar doch prinzipiell außer Streit stehende Conclusio, was die gesellschaftliche Funktion des Westerns als Instrument der Identitätsstiftung betrifft, bringt etwa Hausladen so auf den Punkt: „As a film genre, the Western was concerned with settlement and utopianism, with empire and territorial expansion. But primarily, the Western attempted to reassert and insitutionalize male-dominated, white Anglo-Saxon society as the bedrock of American national identity.“ (HAUSLADEN 2003b: 296). Korrelierend zu der skizzierten gegenseitigen Bedingung zwischen dem Medium Film an sich und dem Genre Western, geht Weidinger einen Schritt weiter und behauptet einen ähnlichen Zusammenhang auch im Hinblick auf das amerikanische Selbstbild. Er stellt nämlich die Hypothese auf, dass der Western nicht nur ein Stützpfiler des amerikanischen Identitätsprozesses ist, sondern dass dieser auch wiederum ohne den Western gar nicht vorstellbar wäre:

„Der Western-Mythos und dementsprechend das Filmgenre Western sind ein entscheidender, wenn nicht *der* entscheidende Eckpfeiler in der Selbstdefinition der „Nation USA“. Wann immer das Land nach außen dargestellt bzw. im Inneren ein Gefühl nationalen Zusammenhalts und kollektiver amerikanischer Identität erzeugt werden soll, insbesondere in Krisensituationen, wird auf Bilder und eine Sprache zurückgegriffen, die direkt oder indirekt dem Western entspringen.“ (WEIDINGER 1999: 5)

Der Begriff dieser nationalen Identität bleibt dabei aber meist diffus, zwar durchaus mit historischen Beispielen und deren entsprechenden filmischen „Widerpiegelungen“ belegt, nicht aber in eine übergeordnete, weiter reichende Theorie der Identität oder der Kultur eingebettet, welche die dahinter liegenden Strukturen jenseits der rein empirischen Beschreibung von Phänomenen zu rekonstruieren vermag. In vielen Fällen mag das schlicht daran liegen, dass die Betrachtung eben von einem ganz anders gelagerten, thematisch sehr spezifischen Erkenntnisinteresse ohne höherrangigen synthetischen Anspruch ausgeht (etwa der Sozialgeografie im Falle von

Hausladens Plätzen und Mythen oder dem Genderaspekt bei Weidinger). Was dagegen die im weitesten Sinne kommunikationswissenschaftliche (KW) Forschung betrifft, so lässt sich dieses offensichtliche Defizit wohl damit erklären, dass die KW eben in erster Linie als Medien-, später auch als Sozialwissenschaft aufgefasst wurden (und mitunter noch immer werden), nicht aber darüber hinausgehend bzw. ergänzend auch als Kulturwissenschaft mit allen Implikationen, welche dieses erweiterte disziplinäre Verständnis eben mit sich bringt.

Für den gegenständlichen Themenbereich heißt das, dass der Schwerpunkt zwar von der formalen filmwissenschaftlichen Kategorisierung durchaus bereits auf die kritischer Betrachtung hinsichtlich der sozialen Institutionalisierung des Mediums übergegangen ist, aber der darüber hinaus reichende Schritt der Einbindung in einen holistischen Theorierahmen der US-Kultur noch nicht bzw. nur in wenigen, exemplarisch dargelegten und nicht systematisch weiter vernetzten Einzelfragen vollzogen wurde.

Für den Western gilt diesbezüglich wohl im Speziellen, was lange Zeit für den Film im Allgemeinen gegolten hat. Über diesen, den Film im Allgemeinen, schreibt etwa der britische Filmsoziologe I.C. Jarvie noch in den 1970er Jahren: „Der Film ist sowohl eine soziale wie eine ästhetische Institution. [...] Indes, während es eine Fülle von Büchern über seine Geschichte und über die Filmkunst gibt, wurde seine sozialen Dimensionen bislang nur ganz oberflächlich untersucht.“ (JARVIE 1974: 5).

Für denkbare empirische Erhebungen, welche etwaige Korrelationen zwischen dem Konsum von Westernfilmen und dem Selbstbild von Amerikanern¹ zum Gegenstand haben – oder umgekehrt die Beeinflussung des europäischen Fremdbildes des Amerikanischen durch den Western – fehlen zunächst schlichtweg hypothetische Verknüpfungen zu soziologischen Theorien höherer Ordnung der amerikanischen Kultur. Dabei steht andererseits wie gesagt durchaus eine Fülle von Literatur zur Verfügung, welche die ästhetische Umsetzung von Motiven und Archetypen des Westerns ausreichend plausibel zu generalisieren vermag. Eine hypothetische Fundierung des Verhältnisses Kultur vs. Film muss sich also nicht mehr auf eine Vielzahl einzelner Artefakte berufen, sondern kann auf die bereits medienwissenschaftlich generalisierten Kategorien eines Genres als solches zurückgreifen (vgl. etwa COYNE 1998; SLOTKIN 1998; TUSKA 1985; WRIGHT 1975).

¹ „US-Amerikaner“ und „Amerikaner“ wird im Folgenden synonym gebraucht. Sowohl in diesem Kontext wie auch generell sind alle diesbezüglich grammatikalisch relevanten Passagen als geschlechtsneutral zu verstehen.

2. Disziplinäre Verortung:

Die Kommunikationswissenschaften als Kulturwissenschaften

Wie schon aus den Eingangsbetrachtungen deutlich werden sollte, ist das gegenständliche Problemfeld natürlich per se ein interdisziplinäres, welches verwandte Fächer wie etwa die Soziologie, die Ethnologie und die Geschichtswissenschaften ebenso tangiert wie die Kommunikationswissenschaften.

Die kommunikationswissenschaftliche Relevanz liegt natürlich in formaler Hinsicht letztlich schon einmal ganz einfach darin, dass der Film als Gegenstand der Medienwissenschaft damit eben wiederum den KW zuzuordnen ist. Diese Formalfeststellung bleibt einigermaßen tautologisch und sagt nicht viel. Für eine aussagekräftigere Abgrenzung ist es sinnvoll, den gegebenen Kontext, also das Verhältnis zwischen Filmgenre und kulturellen Codes, noch einmal vor dem Hintergrund der kumulativen Entwicklung der KW von der Medien- über die Sozial- hin zur Kulturwissenschaft zu rekapitulieren.

2.1 Medienwissenschaft:

Ordnung von Typologien und linearen Kausalitätsmodellen

Die erwähnten, bereits vorhandenen grundlegenden Kategorisierungen des Westerns etwa verdanken wir jenem Bereich der KW, die im weitesten Sinne als „Medienwissenschaften“ bezeichnet werden können. Das sind die zunächst tendenziell deskriptiv orientierten Typologien, die typisch für das Fach waren in einer Ära, in welcher dieses noch unter der Bezeichnung „Zeitungswissenschaft“ rangierte. Ein klassisches Beispiel für eine solche Typologie wäre etwa Otto Groths Klassiker über das Zeitungswesen (vgl. GROTH 1960).

In einer anderen Quelle aus den 1920er Jahren heißt es etwa: „Das Erkenntnisziel der Zeitungswissenschaft ist also „die Zeitung als *Ausdrucksmittel gesellschaftlichen Bewusstseins*“.“ (JAEGER 1926: 66, *Hervorhebungen M.J.*)

Entscheidendes Merkmal dieser Form von Medienwissenschaften ist also das lineare Vermittler-Paradigma, welches als Indikator für jenen Strukturblick gedeutet werden kann, der den KW in vielen Dimensionen auch in ihrer Funktion als eine über die

formale Strukturierung ihrer Gegenstände hinausgehende Sozialwissenschaft erhalten bleiben wird.

Der Schwerpunkt des Faches im Sinne einer Medienwissenschaft liegt jedenfalls deutlich mehr im konkreten publizistischen und journalistischen Bereich, Selbstbetrachtung bleibt auf eine materiell-strukturelle Dimension beschränkt, und die durchaus schon vorhandenen interdisziplinären Ambitionen scheinen eher auf eine Verbreiterung des Wissens darüber, was zu berichten ist, abzielen denn auf die Bedingungen der Möglichkeit von medialer Vermittlung an sich.

In Jaegers Vorschlag zu einem Studienplan der Journalistik etwa finden sich neben Geschichte, Technik und Organisation der Presse sowie Pressepolitik und Urheber- / Presserecht freilich auch die Fächer Geschichte, Geographie, Rechtswissenschaften, Nationalökonomie, Völkerkunde, Philosophie und Psychologie (vgl. JAEGER 1926: 112f), aber diese scheinen der Funktion nach eher den inhaltlichen Fächern etwa eines Lehramtsstudiums zu entsprechen als einer interdisziplinären Grundlage zur Selbstreflexion.

Diesem Aspekt der Medienwissenschaften verdanken wir in Hinblick auf den vorliegenden Gegenstand etwa die grundsätzlichen Überlegungen, was die formale und filmhistorische Abgrenzung des Westerns als Genre betrifft sowie die ästhetischen Filmanalysen, auf die wir heute zurückgreifen können. Der als medienwissenschaftlich abgrenzbare Bereich geht aber über reine Typologien hinaus:

Auch jene – mittlerweile größtenteils obsoleten – Ansätze in Kommunikationstheorie und Kommunikationsforschung, bei denen der Faktor Mensch empfängerseitig ausschließlich unter dem Aspekt des Rezipienten betrachtet wird, könnten diesem Bereich zugeordnet werden, etwa einfache Stimulus > Response – Modelle wie in der frühen Propaganda- und Kampagnenforschung, aber auch das vermathematisierte Shannon-Weaver-Modell (vgl. SHANNON / WEAVER 1949).

Diese Modelle sind zwar nicht mehr rein taxativ und typologisch orientiert, ihr Wert für ein Verständnis von Kommunikation als komplexes, nichtlineares Bezogensein ist indes aus heutiger Sicht fraglich: „Solche in der Tradition des Operationalismus verfassten Theorien bleiben bloße Fachidiotie und triviale Sachkunde.“ (BAUER 2003: 153). Dementsprechend lässt sich, chronologisch betrachtet, ein sehr weit gefasster Begriff dieser Phase einer primär als Medienwissenschaft verstandenen KW formulieren:

„In der klassischen Epoche (330 v. Chr. – 1948), die auf Aristoteles zurückgeht, wird Kommunikation als kausaler, transitiver, proportionaler und von Kommunikatoren initiiertes Kommunikationsübermittlungsprozess konzipiert, dem ein an *Positionen* orientiertes Kommunikationsverständnis *ohne relationalen Bezug* zugrunde liegt.“
(KÜCKELHAUS 1998: 240, *Hervorhebungen M.J.*)

Mit dem zunehmenden Verständnis für die sozialen Strukturen und Funktionen von Kommunikation, welche weit über die Eindimensionalität einer im weitesten Sinne als digital verstandenen Informationsvermittlung hinaus gehen, kann dementsprechend die reine Medienwissenschaft nur mehr Teil eines größeren, sich im weitesten Sinne als sozialwissenschaftlich verstehenden Projektes sein.

2.2 Sozialwissenschaft: Erklärung von Systemen und institutionalisierten Rollen

Mit dem Blick auf den gesellschaftlichen Zusammenhang und der Entwicklung dementsprechender systemtheoretischer Modelle verlagert sich das Interesse von der Übertragung hin zur Frage nach den Folgen von Kommunikation auf einer subtileren Ebene als jener der linearen Kausalität.

Der prinzipiell technisierte und de-humanisierte materielle Strukturblick bleibt dabei aber erhalten, Institutionen werden analytisch anhand ihrer formalen Funktionen und nicht synthetisch anhand ihres ideellen Wandlungspotentials betrachtet. In dieser formal-analytischen Betrachtung wird aber immerhin mit der Einführung des Begriffes der Rückbezüglichkeit die lineare, materielle Bezogenheit auf institutionalisierte Phänomene, welche die reine Medienwissenschaft auszeichnet, überwunden:

„Zweifel am Kausalitätsmodell der Kommunikation und damit an der Annahme gerichteter linearer Strukturen äußerte insbesondere Norbert Wiener im Rahmen seiner Untersuchungen zu Prozessregelungen und leitete, indem er Kommunikation als ein System mit reflexiver und selbstregelnder Struktur konzipierte [...], die transklassische Epoche (1948 – 1978) der Kommunikationsforschung ein.“ (KÜCKELHAUS 1998: 240)

Erkenntnistheoretisch betrachtet bleibt die solcherart zur Sozialwissenschaft gewachsene KW aber in letzter Konsequenz nach wie vor dem realistischen Paradigma und damit dem Kausalitätsprinzip verpflichtet. Die Erklärung von komplexen Kommunikationsvorgängen kann sich noch nicht ganz von mechanistischen Vorstellungen lösen und bleibt dementsprechend oftmals auf materielle Institutionen beschränkt. Meist bleibt dabei die Gestaltkraft der eigenen Perspektive als blinder Fleck unsichtbar (vgl. etwa FOERSTER 1999: 29ff).

2.3 Kulturwissenschaft: Verständnis des Prinzips der Selbsterschaffung

Erst mit der fundamentalen Kritik an diesen erkenntnistheoretischen Prämissen, welche sich als Übergang von der noch immer aristotelisch geprägten Kybernetik zum selbstreflexiven, skeptischen Konstruktivismus manifestiert, kann sich die KW auch auf funktionaler Ebene weiter öffnen und von einem auf formale Systeme und Institutionen fokussierten Verständnis als Sozialwissenschaft zu jenem als interdisziplinäre Kulturwissenschaften aufschließen. Dies ist vorderhand dem konstruktivistischen Diskurs als wichtigsten Anstoß zu verdanken:

„Der [...] konstruktivistischen Epoche (1979f.) der Kommunikationsforschung gelang mit der Annahme selbstorganisierender und –referentieller Systemvorstellungen die endgültige Überwindung einseitiger Fixierung der Kybernetik auf das an Input-Output-Vorstellungen gebundene Informationsverarbeitungsmodell.“ (KÜCKELHAUS 1998: 243; vgl. SCHMIDT 1991: 73)

Gerade bei einer Betrachtung des Films als kulturelles Artefakt ist es entscheidend, naive Vorstellungen der „Repräsentation“ gesellschaftlicher Realität zu überwinden und die jeweiligen Sinnstrukturen als eigenständige Bildungen zu betrachten.

Diese Bildungen entspringen der *wechselseitigen Bedingung* von narrativem Stoff an sich, einer impliziten Reflexion jener kulturellen Codes, welche zum Zeitpunkt der Bearbeitung gerade aktuell sind, weiters der Intentionen des Produzenten und der Interpretation des Konsumenten; nicht aber, und das ist entscheidend, etwa nur einer oder zwei dieser Dimensionen.

Ein solchermaßen umfassend kultureller Anspruch bedeutet für die KW in diesem Zusammenhang, dass das Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit letztendlich dazu beitragen kann und soll, die Zahl der sinnvoll strukturierten Perspektiven auf ein Thema zu vermehren, nicht zu reduzieren. Das ist für das gegenständliche Projekt umso wichtiger, als hier etablierte Perspektiven auf das Genre Western ganz bewusst nicht *widerlegt*, sondern *ergänzt* werden sollen (siehe Abschnitt 4, insbesondere Pkt. d.).

„Die Widerspruchsfähigkeit, der Wille zur differenten Sicht und die dem Vorgang inhärente Möglichkeit zur Überraschung sind weder mit einem Technikbegriff (z.B. Übertragung, Übermittlung) noch nicht mit einem (strukturellen) Sozialbegriff (z.B. Rollenspiel, soziale Interaktion) der Kommunikation hinreichend [...] zu erklären.“ (BAUER 2003: 138f)

Kommunikationswissenschaft als Kulturwissenschaft macht also für jene Problemstellungen Sinn, die zwar ohne explizit medienwissenschaftliche Grundlagen nicht trennscharf zu strukturieren und kategorisieren sind, die aber darüber hinaus einer Revision in Hinblick auf ihre kulturellen Dimension und ihre ideelle Bildungskraft bedürfen. Das trifft für den Western als Genre zweifelsohne zu.

KW als Kulturwissenschaft macht weiters dort Sinn, wo eine sture Weiterführung der naturwissenschaftlich inspirierten Eingrenzung von Varianten im Sinne von kategorisierender Medien- bzw. tendenziell quantifizierender Sozialwissenschaft mehr Perspektiven vernichtet als schafft. Das trifft für die bisherige theoretische Aufbereitung des Genres Western mittlerweile ebenfalls zu.

3. Die Kultur der USA

vor dem Hintergrund der Suche nach einer europäischen Identität

3.1 Vertrautheit und Entfremdung

Die wechselseitige Wahrnehmung der USA und Europas ist von einem seit der Nachkriegszeit typischen, ständigen Wechsel von Vertrautheit und Entfremdung geprägt, in dem die Unterhaltungsindustrie zweifelsohne eine Schlüsselrolle spielt.

Einerseits teilen wir vorderhand Geschichte, Sprachfamilie, grundlegende soziale Werte und politische Zielvorstellungen, was etwa den einflussreichen amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington dazu veranlasst hat, von einem „westlichen“ Kulturkreis zu sprechen, der Europa und den angloamerikanischen Raum einschließt (vgl. HUNTINGTON 1996).

Huntingtons Perspektive ist freilich in vielerlei Hinsicht die eines politischen Realismus machiavelli'schen Zuschnitts und sie blieb auch keinesfalls unerwidert (vgl. etwa SENGHAAS 1998), die grundlegende Vorstellung des „Westens“ ist aber trotzdem in Hinblick etwa auf die Konfliktlinien mit der islamischen Welt oder auf das Erstarken Indiens und vor allem Chinas im Hinterkopf vieler Europäer präsent.

Andererseits bestehen die kulturellen Verbindungen abseits universitärer Austauschprogramme und der nicht zu unterschätzenden Bedeutung der internationalen Tätigkeit amerikanischer Kirchen und Sekten hauptsächlich aus den Produkten der Unterhaltungsindustrie. Die durchaus von klein an vertrauten Klischees schlagen rasch in Entfremdung um, sobald sie sich jenseits der Fiktion zu bewähren haben. Während das Medienangebot in Europa andere Kulturen in Asien oder Afrika nämlich explizit als etwas Fremdes präsentiert, dem sich mit den Stilmitteln der Dokumentation oder des Reiseberichtes anzunähern ist, sind die USA und die Amerikaner in der Ästhetik der Unterhaltungsgenres ständig und in impliziter Selbstverständlichkeit als Alltagsnorm präsent.

Genau wie der Amerikaner beim Besuch in Zentraleuropa über den eklatanten Mangel an Lederhosen und Kuckucksuhren erstaunt sein mag oder, um ein ernsthafteres Beispiel zu bringen, von einem intellektualistischen Materialismus, wie er ihn bestenfalls in Frankreich vermutet hätte, wird sich der Europäer etwa an jener vermeintlichen oder tatsächlichen Bigotterie stoßen, die in den Hollywood-

Blockbustern und Vorabendserien freilich präsent ist, nur eben nicht so vordergründig wie der schnelle Sportwagen und die noch schneller gezogene Waffe.

Dass alle diese einzelnen Versatzstücke von Grenzenlosigkeit, persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung auch in irgendeine Art von kultureller Logik eingebettet sein müssen, welche folgerichtig der eigenen, wohl vertrauten so ganz und gar nicht entspricht, gehört zu den Paradoxien der kulturellen Verbindungen zwischen Europa und den USA: Dem vordergründig Vertrauten nimmt man es doppelt übel, wenn es sich auf den zweiten Blick doch als fremd entpuppt.

„Amerika ist die große Projektion Europas, an der jeder von uns in der einen oder anderen Weise teilnimmt [...]; eine Projektion, die absurderweise gerade bei jenen Europäern am heftigsten und maßlosesten auszufallen pflegt, die die USA noch nie betreten haben.“ (WATZLAWICK 2005: 15)

Die Produkte der US-amerikanischen Unterhaltungsindustrie sind also ein nicht mehr wegzudenkender Aspekt auch der europäischen Alltagskultur, diese Omnipräsenz bewirkt aber keinesfalls eine Vertiefung des Verständnisses, sondern im Gegenteil eher eine Vertiefung der Stereotypen.

3.2 Werte als integratives Element

Die Tatsache, dass die in den Unterhaltungsformaten implizit transportierten Werte keinesfalls willkürlicher Natur sind und durchaus mit dem fundamentalen Selbstverständnis der Amerikaner in Zusammenhang stehen, macht eine Analyse auch jenseits des medienwissenschaftlichen Selbstzwecks fruchtbar. Der Western stellt dabei quasi als Destillat dieser Werte gerade in Hinblick auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer europäischen Identität ein mediensoziologisch hochinteressantes Phänomen dar. Wie im Weiteren noch genauer darzulegen sein wird, stellt der Western nämlich eine bedeutsame Verkörperung eben genau einer solchen Metaidentität dar, wie sie dem institutionell zwar bereits hoch integrierten, zivilgesellschaftlich aber umso hochgradiger desintegrierten Europa offensichtlich fehlt.

Die Diskussionen um einen möglichen EU-Beitritt der Türkei oder die so genannte „Kopftuchdebatte“ sind äußeres Zeichen eines Ringens um jene kulturelle Einheit in

der Vielheit, die letztlich durch technokratische Planung von oben nicht erzwungen werden kann (vgl. ACHAM 2004).

So heißt es etwa in einem Kommentar (angesichts der Vorortkrawalle in Paris 2005): „Der Multikulturalismus erwies sich als Sackgasse, weil Gesellschaften gemeinsamer übergeordneter Ideale („Werte“) bedürfen, die mehr oder weniger von allen geteilt werden.“ (LEY 2005).

Diese übergeordneten Ideale, Werte oder zivilgesellschaftlichen Pfeiler lassen sich nun nicht allein durch formal-strukturelle Analysen festmachen. Um besser zu verstehen, ob und gegebenenfalls was die USA und die EU in dieser Beziehung unterscheidet, bedarf es mehr als eines materiell-institutionellen Vergleichs.

Gerade das zunehmend kritisierte Demokratiedefizit im institutionellen Gefüge der EU (vgl. MENDEL 2004: 31) lässt Politologen und Soziologen eben zunächst einmal gerne strukturelle Vergleiche mit den USA anstellen. Das gipfelt in der heute noch eher utopischen Vorstellung von den „Vereinigten Staaten von Europa“ als eine von mehreren möglichen Zukunftsvisionen:

„Eine denkbare Möglichkeit wäre demnach tatsächlich die „Gründung eines neuen Nationalstaates [...], etwa in Gestalt der „Vereinigten Staaten von Europa“ nach dem Modell der Vereinigten Staaten von Amerika. [...]“ (MENDEL 2004: 36).

Davon sind wir in Europa, falls wir uns überhaupt darauf zu bewegen, jedenfalls noch weit entfernt, und ein Blick über den Atlantik kann uns am besten Aufschluss darüber geben, warum dem so ist. Denn selbst wenn sich gerade in der Ära Bush jr. in den USA wohl viele der an der EU kritisierten Phänomene gehäuft wieder gefunden haben, namentlich „a power autocracy divorced from any serious accountability and with interests, discussions and decisions being limited to a closed circuit of political and corporatist figureheads.“ (HEDETOFT 1994: 46), so ist der Grad der gegenseitigen Durchdringung von Establishment und zivilgesellschaftlicher Basis in den USA doch unvergleichlich höher.

Die dafür verantwortliche, typische Mischung aus Kontinuität und Modernisierung, welche die USA auszeichnet, kondensiert im Begriff der zivilen Religion. Diese lässt sich nur zu einem geringen Teil aus der formalen Institutionalisierung gesellschaftlicher Funktionen rekonstruieren, umso mehr aber in anderen, informellen Verkörperungen der Kultur, zu denen der Film ohne Zweifel zu zählen ist.

3.3 Antiamerikanismus

Hinsichtlich des Genre Western wird diese Rekonstruktion im Dienste einer europäischen Selbstreflexion umso bedeutungsvoller, als ja der Western gleichzeitig auch ein signifikantes Symbol für den negativ belegten Begriff einer vermeintlichen oder tatsächlichen *Amerikanisierung* (europäischer) Hochkultur darstellt.

Die Angst vor der unaufhaltsamen Unterwanderung durch die amerikanische Populärkultur ist eine verbreitete Phobie im Fahrwasser jenes latenten Antiamerikanismus, der in der Ära Bush unter dem Deckmantel der Kritik rein an der Person eines ungeliebten Staatsmannes wieder richtiggehend salonfähig geworden ist (vgl. BIRKENKÄMPER 2006).

Es gibt sogar Beobachter, die den Antiamerikanismus als eine Art neuen, weltumspannenden kleinsten gemeinsamen Nenner sehen, auf den sich „alte“ Europäer und Lateinamerikaner genauso verständigen können wie antimoderne Moslems oder regimetreue Festlandchinesen:

„Bushs Außenpolitik zu bekämpfen, den American Way of Life kulturkritisch zu verachten oder die Vereinigten Staaten wie die iranische Staatsrhetorik als »großen Satan« zu verteufeln – das ist alles nicht dasselbe. Aber etwas potenziell Universales, eine Art Bauchgrimmen des Erdballs in wechselnder Stärke, zeigt sich in der Kritik an den Vereinigten Staaten. Der Antiamerikanismus ist eine neue globale Ideologie, die Leitkultur für den Protest gegen die herrschenden Verhältnisse [...]“ (Rosz 2007)

Das mag eine etwas überspitzte Sichtweise sein, aber gerade die Geringschätzung des American Way of Life hat in Europa tatsächlich schon eine weit längere Tradition. Schon in der Romantik findet etwa das deutsche Bildungsbürgertum an der vermeintlichen Kulturlosigkeit jenseits des Atlantik einen Reibbaum (vgl. MARKOVITS 2004: 54). Nicht nur die vordergründige Grobheit des Frontier Life wird hier als Antithese zu Kultur als solche verstanden, vor allem mit dem amerikanischen Konzept der Freiheit und Gleichheit haben jene Intellektuellen, die eigentlich selbst für ebendiese Werte einstehen (nur eben in der deutschen Interpretation) deutliche Probleme, wie sich etwa in einem Abschnitt von Heinrich Heines Gedicht *Jetzt Wohin?* ablesen lässt:

Manchmal kommt mir in den Sinn,
Nach Amerika zu segeln,
Nach dem großen Freiheitstall,
Der bewohnt von Gleichheitsflegeln -

Doch es ängstet mich ein Land,
Wo die Menschen Tabak kauen,
Wo sie ohne König kegeln,
Wo sie ohne Spucknapf speien.

Im 19. Jahrhundert sind die Träger des Antiamerikanismus also einerseits die Bildungsbürger, welchen die Offenheit und (vermeintliche) Beliebigkeit der amerikanischen Alltagskultur missfällt, andererseits die Vertreter des *ancient regime*, welche die transatlantischen Erscheinungsformen der Moderne aus nahe liegenden Gründen mit Argwohn beobachten. Das setzt sich im frühen 20. Jahrhundert nahtlos fort:

„Kein Wunder, daß in den zwanziger Jahren - nach der "Überschwemmung" des deutschen Marktes mit amerikanischen Filmen, amerikanischer Musik und amerikanischen Tänzen - über die transatlantischen Kultureinflüsse heftig diskutiert wurde. Die Auseinandersetzung [...] nahm sogar zum Teil intensivere Formen an als jene über den sogenannten "Kulturbolschewismus" der damaligen Zeit." (SALDERN 1996: 214)

Mit dem Aufstieg des Nationalsozialismus beginnt – jedenfalls in Deutschland – eine zunehmende und bis heute anhaltende Verquickung von Antisemitismus und Antiamerikanismus (vgl. MARKOVITS 2004: 90f). Die Rolle der Besiegten bzw. jener, die aus eigener Kraft nicht siegen konnten, ist nach dem Krieg natürlich auch nicht gerade dazu angetan, die nationalen Befindlichkeiten Amerika gegenüber abzuklären. Mit der sozialistischen Ideologie und dem Aufbau der Ost-West-Spannung gesellt sich schließlich noch ein politisch linkes Element zum Argwohn gegenüber den USA, welcher so nach und nach zu einem von intellektuellen Eliten und breiten Bevölkerungsschichten gleichermaßen gepflegten Set von Stereotypen avanciert (vgl. ebd.: 67).

Paradoxe Weise wird gerade mit der Übernahme von Elementen des *American Way Of Life* dieser in Europa immer kategorischer allein mit Konsum, Materialismus und

Ausbeutung gleichgesetzt. Bis heute werden die unsympathischen Seiten des Kapitalismus in der Wahrnehmung gerne vom Gesamtkomplex der kapitalistischen Logik abgespalten und als „das Amerikanische“ präsentiert bzw. umgekehrt Amerika auf die Hybris einer Hyperkonsumgesellschaft reduziert. Die USA sind dabei schon lange, nicht erst seit dem Aufkommen des Begriffes der Globalisierung, der große Übeltäter. Wenn auch die Entwicklungen nach dem Zusammenbruch des Ostblocks dem Antiamerikanismus neue Nahrung und neue Facetten gegeben haben mögen, so sind seine Strukturen eben jedenfalls bis zur Nachkriegszeit zurückzuverfolgen:

„By the late 1950s, when the people of western Europe were at last climbing out of the trough of wartime destruction, critics across the Atlantic were bewailing the “Americanization” (or “Coca-Colaization”) of Europe.” (PATTERSON 1996: 347).

Gerade weil die amerikanische Kultur allgegenwärtig ist – im TV-Programm, im Kühlschrank, im Fast-Food-Restaurant um die Ecke – und weil sich der durchschnittliche Amerikaner rein äußerlich und in seiner vordergründigen Alltagsgestaltung nicht so sehr vom durchschnittlichen Europäer unterscheidet, mangelt es oftmals an Verständnis dafür, dass auch hier eine ganz eigene Kultur vorliegt, die der gleichen Auseinandersetzung bedarf wie die reflexartig als fremd erkannten Kulturen, welche die Migrationsströme nach Europa bringen.

Genau wie der Cowboy in den USA für viele ein geradezu signifikantes Symbol für zutiefst amerikanische Werte darstellt, wird er im Lichte des Antimamerikanismus nur allzu rasch zu einem Symbol für hinterwäldlerische Kulturlosigkeit. Dass dahinter aber nicht *weniger Kultur*, sondern eine *andere Kultur* steht (vgl. WATZLAWICK 2005: 158f), wird ob der augenfälligen äußerlichen Ähnlichkeiten nach wie vor gerne übergangen, und das in einer Zeit, in der die Reflexion über das Fremde angesichts der demografischen Entwicklung langsam an Breitenwirksamkeit gewinnt (vgl. LICHEM 2004: 102ff).

Der neue US-Präsident Barack Obama mag die Gräben zwischen dem alten Europa und den USA, die sich in acht Jahren Bush-Administration aufgetan haben, zwar auf politischer Ebene nivellieren, das sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Wertesystem der USA nichtsdestotrotz ein selbstständiges ist und die Idee eines aus Europa und dem angloamerikanischen Raum bestehenden „Westens“ bei allen relativen Übereinstimmungen auch in Zukunft ein vages Konstrukt bleiben wird.

4. Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen

Entsprechend dem voraus gestellten Anspruch, zu einem theoretischen Grundgerüst beizutragen, welches späteren empirischen Untersuchungen über die Zusammenhänge zwischen den medienwissenschaftlichen Parametern des Westerns einer- und der zivilen Religion, dem Selbst- und Fremdbild der USA andererseits eine strukturierte hypothetische Unterfütterung erlaubt, stellen die hier dargelegten Forschungsfragen lediglich eine Verdichtung der vorangestellten Problematisierung dar, ohne dabei bereits eine potentiell falsifizierbare Formalstruktur zu beanspruchen.

Um die Richtung des Forschungsinteresses weiter zu explizieren, sind die Fragestellungen jeweils nachstehend zu Arbeitshypothesen ausformuliert. Es geht dabei zunächst um die Darstellung von *sinnadäquanten* Zusammenhängen, wie sie Max Weber als notwendige Ergänzung zu *kausaladäquanten* Beziehungen einführt (vgl. MÜNCH 2002: 152f, WEBER 1976: 2ff).

Zunächst gilt es zu klären, ob und wenn ja inwiefern der Western einen tragenden kulturellen Pfeiler der USA darstellt. Diese Frage kann als bejaht und diesbezüglich in der Literatur weitestgehend außer Streit stehend angenommen werden, sie dient lediglich als pro forma vorangestellte Zueignung der tiefer greifenden Forschungsfragen.

1. FF: Ist das Genre Western als Kulturgut im Sinne der Identität stiftenden Funktion von Kultur zu verstehen?

1. AH: Das Genre Western ist als zentrales expressives Element der zivilen Religion der USA zu verstehen.

Wenn wir also – wie leicht zu belegen sein wird – davon ausgehen, dass das Genre Western als zentrales expressives Element der amerikanischen Kultur verstanden werden kann, wirft das zwangsläufig die Frage nach den Werten auf, die hier nun tatsächlich inszeniert werden. Western sind schließlich kein Kulturgut im Sinne der intellektualistischen europäischen Hochkultur, sie werden nicht an Schulen und Akademien unterrichtet und verfeinert, sondern sind auf den ersten Blick einfach Teil

der populären Alltagsunterhaltung. Ungeschaut seiner wechselnden quantitativen Bedeutung im Vergleich zum gesamten Output der Film- und Fernsehindustrie bleibt das Genre ein Kernelement der US-amerikanischen Unterhaltungslandschaft.

Die Inhalte des Genres sind dabei vorderhand entsprechend profan, eindimensional und Gewalt verherrlichend und spiegeln vordergründig keineswegs die Werte der zivilen Religion wieder. Diese Diskrepanz wird zwar in der Literatur immer wieder thematisiert, ohne aber nachhaltig nach einem stringenten, am Verstehen der Makroebene orientierten Modell zu streben.

2. FF: Wie kann das Genre Western mit seinen archaisch konnotierten ästhetischen und narrativen Idealtypen die Werte der zivilen Religion verkörpern?

2. AH: Der Western verkörpert die Werte der zivilen Religion der USA im Wege der hochgradigen Generalisierung.

Wenn im Zusammenhang von den im Western verkörperten Werten, welche den kulturellen Code der USA ausmachen, von der Moderne die Rede ist, so erscheint das im Lichte vieler Quellen als problematisch. Vor allem europäische Autoren weisen zu Recht auf die archaischen und irrationalen Stereotypen des Western hin, sei es wiederum das Rollenbild der Frau, die Darstellung physischer Gewalt oder der Genozid an den Native Americans, die mehr oder weniger systematische Vernichtung der First Nations.

Dies ist aber nur die Kehrseite einer zweiseitigen Medaille. Was nämlich gerne übergangen wird – ob aufgrund des skizzierten latenten Antim Amerikanismus oder weil schlichtweg nicht so vordergründig offensichtlich, muss hier zunächst dahingestellt bleiben – ist die Frage nach den latenten Strukturen der Moderne, welche jenseits einzelner historischer Verzerrungen im Genre Western codiert sind.

- 3. FF: Transportiert der Western also tatsächlich lediglich die vordergründig evidenten Stereotypen eines archaischen, vormodernen Menschenbildes?

- 3. AH: Im Western verbirgt sich (auch) ein Projekt der Moderne, welches sich als generalisierte Sinnstruktur vom konkreten Werk genauso abheben lässt wie die in der Literatur evidenten Idealtypen der Narration, der Charakterisierung und der Ästhetik.

Damit sind die in der vorangestellten Problematisierung umrissenen allgemeinen Fragen systematisch umgrenzt und strukturiert und können im nächsten Schritt der Definition der Kernbegriffe und in einem weiteren der theoretisch gelenkten Verknüpfung der Begriffskomplexe zugeführt werden.

5. Theorie

Im Rahmen der theoretischen Fundierung bedarf es erstens der Klärung einiger erkenntnistheoretischer Prämissen in Hinblick auf die klassischen Dualitätsunterstellungen zwischen Realität, deren Repräsentation im Film und wiederum deren Rezeption, und zweitens eines ausreichend theoretisch begründeten Kulturmodells, welches einer zwar strukturierten, dabei aber trotzdem verstehensorientierten Analyse zugrunde gelegt werden kann.

Die grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Probleme können dabei natürlich nicht ernsthaft „geklärt“ werden. Die theoretische Fundierung darf hier vielmehr – mit Rücksicht auf das spezifische Erkenntnisinteresse – auf einen fruchtbaren und lebendigen Diskurs verweisen, welcher aber hier unbeschadet einer punktuellen Reflexion der theoretischen Grundlagen nicht im Detail aufgerollt werden muss.

5.1 Verweise zur Metatheorie: Grundsätzliches zu Realität – Film – Rezipient

Wie sich schon aus der disziplinären Verortung (siehe Pkt. 2.3) ergibt, ist das gegenständliche Projekt hinsichtlich seiner erkenntnistheoretischen Grundlagen im weitesten Sinne als konstruktivistisch, genauer: als *dualismuskritisch*² zu verstehen.

Das impliziert hinsichtlich der erkenntnisleitenden Voraussetzungen: Die Medien (in diesem Fall also der Film) bilden nicht Realität ab, sie „konstruieren“ auch nicht in einem dualistischen Sinn Realität, sondern *sind* vielmehr selbst eine Realität innerhalb eines Frameworks aus Bedingung und Bedingtheit, welches wir letztlich nur synthetisch *erleben*, aber nie mit mehr als rein pragmatischem Anspruch analytisch *erklären* können, ohne in die von der klassischen Skepsis her bekannten logischen Probleme zu geraten (vgl. JAKAB 2008a: 149ff).

Das beginnt mit der hochgradigen Selbstreferenz medialer Artefakte (vgl. etwa WEBER 1996: 133, 140ff; MERTEN / WESTERBARKEY 1994: 188) und setzt sich in einem dementsprechend fragwürdigen Dualismus zwischen Medium und Rezipient fort. Wir

² Der Begriff des *dualismuskritischen* oder *dualismussensiblen* Konstruktivismus ist als selbstreflexiv-skeptische Technik zur Vermeidung von dogmatischer Verdinglichung zu verstehen und nimmt lediglich Anleihen bei Mitterers analytischer, systematischer Kritik am dualistischen Erkenntnisprinzip, welche er als „nicht dualisierende Redeweise“ (MITTERER 2001: 27) konzipiert (vgl. JAKAB 2008a: 52, JAKAB 2005b: 61f, WEBER 1996: 12)

mögen in einzelnen, klar abgegrenzten Bereichen (empirisch belegte) pragmatische Aussagen über die „Medienwirkung“ treffen können (vgl. etwa WINTERHOFF-SPURK 1989) – auf der Ebene einer umfassenden Kulturkritik machen solche Aussagen schon allein aufgrund ihrer wiederum sich selbst bedingenden Zirkularität wenig Sinn.

Die Skepsis gilt also ganz besonders der eigenen Intention, welche sie mit einschließen muss. Als Beitrag zur wissenschaftlichen Rationalität der Moderne erhebt auch vorliegendes Projekt keinen Anspruch, „richtigere“ Aussagen über seinen Gegenstand zu treffen als bereits getroffen wurden. Der Anspruch beschränkt sich vielmehr darauf, erstens Gedankengänge nachvollziehbar und Quellen transparent zu machen (um dem fachlichen Formalismus zu genügen) und damit zweitens nicht *bessere*, sondern *andere* sinnadäquate Zusammenhänge zu eröffnen, die nicht an ihrer Wahrheit in einem Universum, sondern an ihrer Nützlichkeit in einem Multiversum zu messen sind (vgl. FOERSTER 1998: 37).

5.2 Religion in den Strukturen der Moderne: Überblick, disziplinäre Verortung

Unter dem Vorbehalt, dass alle getroffenen Unterscheidungen und analytischen Benennungen eben nur Konstruktionshilfen für ein tieferes Verständnis sind, dabei aber nicht im Sinne eines naiv-realistischen Erkenntnisganges die Wirklichkeit beschreiben, müssen wir uns nun konkreter der wechselseitigen Bedingung von Kultur (oder Sinn) und Gesellschaft (oder „der Welt“) annähern.

Zu den Klassikern der dafür zur Verfügung stehenden Ansätzen zählt das AGIL-Schema von Parsons. Demnach zeichnet sich jedes System – als welches das Kontinuum aus Sinn und Welt abstrahiert werden kann – durch die vier Grundfunktionen Adaption, Goal Attainment, Integration und Latent Pattern Maintenance aus (vgl. PARSONS 1972). Dieses Modell eignet sich also vor allem dazu, das Verhältnis zwischen Sinn (Ideen, Vortstellungen, Geist) und Welt (Gesellschaft, materielle Strukturen, manifestiertes Handeln) in einen strukturierten Zusammenhang zu bringen: Aus der Intensität und Akzentuierung der gegenseitigen Bedingung von Sinn / Ethik und Welt / Gesellschaft ergibt sich der Code der jeweiligen Kultur, den Richard Münch in seiner *Kultur der Moderne* mithilfe eines (in der Anordnung der Felder veränderten) AGIL-Schemas visualisiert (MÜNCH 1986a: 24ff).

Da bei diesem Projekt die Religion und ihre Säkularisierung hin zu einem informellen Wertesystem im Mittelpunkt stehen, ist eine optimale Anwendbarkeit auf die vorangestellten Fragestellungen zu erwarten. Das gilt aber auch ganz konkret für die zivile Religion der USA, insofern als die Vereinigten Staaten (neben Frankreich, Deutschland und England) von Münch als eines von vier explizit und ausführlich behandelten Fallbeispielen herangezogen werden. Das Modell von Münch ist aber darüber hinaus auch in formaler Hinsicht interessant, weil es nämlich indirekt zwei der drei klassischen Ansätze der Religionssoziologie aufgreift:

„Durkheim liefert den Prototyp für alle Ansätze, die die *gesellschaftsintegrative Funktion der Religion* betonen; das Interesse Webers und Troeltschs gilt den *Varianten religiös motivierter Lebensführung mit ihren sozialökonomischen Voraussetzungen und Folgen*; während für Simmel die *Religion in ihrer Bedeutung für den Individualisierungsprozess* thematisch wird.“ (GABRIEL / REUTER 2004: 16)

Münch bearbeitet nun in seiner *Kultur der Moderne* die klassischen Weber'schen Fragestellungen, bedient sich dabei aber eines auf Parsons beruhenden strukturfunktionalistischen Instrumentariums, welches per se auch die von den konkreten Varianten der Ausgestaltung abgehobene Frage nach den sozialintegrativen Dimensionen von Religion in die Reflexion mit einbringt und die Logik der *Selbsterhaltung* des Systems betont: „In Durkheim'scher Tradition rückt Parsons damit einseitig die gesellschaftsintegrative Funktion der Religion ins Zentrum.“ (GABRIEL / REUTER 2004: 27).

Gleichzeitig besteht bekanntlich auch bei Parsons ein unmittelbarer Konnex zu Weber, etwa was die Entwicklung von Handlungstypen oder eben die bearbeiteten Fragestellungen an sich betrifft; Parsons selbst verweist ja neben Durkheim auch explizit auf Weber als Ausgangspunkt und Inspiration (vgl. etwa PARSONS 1962: VII).

Für die vorliegenden Betrachtungen umso attraktiver wird dieser Ansatz angesichts der Theorieverwandtschaft mit einem viel beachteten Beitrag zur zivilen Religion, wenn es an derselben Stelle weiter heißt: „Sein (Parsons', Anm. M.J.) Schüler Robert Bellah hat diesen Ansatz in seiner Theorie der Zivilreligion [...] fortgeführt.“ (GABRIEL / REUTER 2004: 27, vgl. auch KAUFMANN 2004: 218).

5.3 Die Akzentuierung von kulturellem System und „Value“ bei Parsons

Wenn im Diskurs von „Kultur“ und „Werten“³ die Rede ist, so werden diese beiden Begriffe meist als alltagsevident vorausgesetzt. Für eine Betrachtung höherer Ordnung ist es dagegen notwendig, diese Begriffe auf ihre generischen Strukturen zurückzuführen, um mit der solcherart gewonnenen abstrakten Systematik erst die Betrachtung konkreter Ausprägungen sinnvoll interpretieren zu können; im gegebenen Fall also etwa, die vorhandenen Analysen von ästhetischen und narrativen Idealtypen des Genre Western in Hinblick auf die unterstellten Korrelationen zwischen den darin angelegten (genotypischen) Values und ihren (phänotypischen) Ausprägungen im Sinne der manifesten Verkörperungen des kulturellen Codes zu rekonstruieren.

Die grundlegenden Überlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit von Handeln („Action Frame of Reference“ hier im Weiteren AFOR; vgl. PARSONS 1951, 1962), die sich in Parsons früheren Werken auf die Ebene Akteur<>Situation beschränken, lässt sich stark vereinfacht so zusammenfassen: Eine Handlung liegt dann vor, wenn ein soziales Objekt mit anderen sozialen oder kulturellen Objekten (bzw. vermittelt physikalischer Objekte) in Hinblick auf eine zu erlangende Gratifikation (Bedürfnisbefriedigung) und mit einer spezifischen Orientierung (Antizipation potentieller Folgen als Motiv / Interesse) interagiert.

Soziale Objekte sind dabei Alter oder Ego im Sinne vom Mead'schen „generalisierten Anderen“ als „Me“ gegenüber dem „I“ (vgl. MEAD 1934), physikalische Objekte sind nicht selbst agierende empirische Entitäten und kulturelle Objekte sind „symbolic elements of the cultural tradition, ideas or beliefs, expressive symbols or value patterns so far as they are treated as situational objects by ego [...]“ (PARSONS 1951: 4).

Kultur definiert Parsons solcherart also als das Vorhandensein signifikanter Symbole, die von konkreten Situationen abstrahierbar sind und übermittelt, erlernt und geteilt werden können (vgl. 1951: 10ff). Das führt schließlich zu folgender Definition von „Value“: „An element of a shared symbolic system which serves as a criterion or standard for selection among the alternatives of orientation which are intrinsically open in a situation may be called a value.“ (1951: 12).

³ dt. „Wert“ und en. „Value“ werden im Weiteren gleichbedeutend gebraucht

Dass Werte als Elemente der Kultur eine gesellschaftsintegrative Bedeutung besitzen, die weit über die Konservierung von faktischem Wissen über die Welt hinaus gehen, bleibt auch in den folgenden Phasen von Parsons Werk bestimmend:

„Bei Parsons findet man theoretische, die Soziologie prägende Weichenstellungen. Folgenreich war, dass Parsons Kultur nicht nur als Wissensmuster betrachtete, sondern den Kulturbegriff mit der Aufgabe der Schaffung sozialer Ordnung auflud.“ (DALLINGER 2009: 75)

In seinen mittleren, strukturfunktionalistischen Werken erweitert Parsons den Fokus von der Betrachtung Akteur<>Situation auf ein komplexeres und umfassenderes Handlungssystem (welches freilich Elemente des AFOR beibehält). Da dieser soziologische Klassiker wie erwähnt die Grundlage des als Basistheorie gewählten Modells von Richard Münch bildet und obendrein noch einmal die Bedeutung und Verortung des soziologischen Kulturbegriffes deutlich macht, sei er hier ohne Anspruch auf Vertiefung oder formale Vollständigkeit angerissen.

Ausgangsbasis ist zunächst das Postulat von vier Funktionen, welche nach Parsons jedes denkbare System (und damit auch das Handlungssystem) erfüllen muss, um sich zu stabilisieren und damit seine Existenz zu sichern (vgl. PARSONS 1972):

- Adaption: Die Anpassungsfähigkeit gegenüber systemexternen Veränderungen
- Goal Attainment: Die Fähigkeit des Systems zur praktischen Ausrichtung auf wertende Unterscheidungen hin
- Integration: Die Fähigkeit zur dauernden Kohäsion und Inklusion systemimmanenter Elemente
- Latency: Die Fähigkeit, Strukturen und Wertmuster über eine Zeitspanne aufrecht zu erhalten

Abgeleitet von den Anfangsbuchstaben der einzelnen Funktionen ist der in der Soziologie gebräuchliche, bereits erwähnte Begriff des AGIL-Schemas, welches Parsons aus den vier Funktionen konstruiert.

Nach Parsons ergibt sich aus den vier grundlegenden Funktionen A-G-I-L die Notwendigkeit zur Herausbildung von entsprechenden Subsystemen, welche dann jeweils die ihnen zugeordnete Funktion erfüllen und damit überhaupt erst das Bestehen des Gesamtsystems ermöglichen. Für das Handlungssystem sind diese Subsysteme:

- das Verhaltenssystem, basierend auf Bedürfnissen (A)
- das Persönlichkeitssystem, basierend auf Motiven (G)
- das Soziale System, basierend auf sozialen Rollen (I)
- das Kulturelle System, basierend auf Werten (L).

Wir sehen also durchaus Parallelen in der Begrifflichkeit des AFOR bei einem gleichzeitig höheren Grad an Generalisierung. Werte als Elemente des kulturellen Systems gewährleisten also erst den langfristigen Strukturhalt und sind damit von zentraler Bedeutung für die Aufrechterhaltung des Handlungssystems.

Dem entsprechend hat bei der Umlegung auf konkrete, empirisch vorliegende Systeme die Betrachtung der Werte und der Dynamik ihres Wandels einen zentralen Stellenwert bei Parsons. Als historisch betrachtet wichtigstes kulturelles Objekt (in der Diktion Parsons') kommt hier natürlich nur die Religion infrage, wobei – wie schon bei Weber nachzulesen (vgl. WEBER 1988) – die Art und Weise, wie religiöse Werte auch in die säkularen Weltvorstellungen einer Kultur einfließen, diese konkrete Kultur entscheidend prägen. Für den gegenständlichen Bereich ist das vor allem in Hinblick auf die diesbezüglichen Differenzen zwischen europäischen Gesellschaften und jener der USA bedeutsam, wenn es bei Parsons heißt:

„Da die Werte der Gesellschaft in der Religion verwurzelt sind, ist eine mögliche Konsequenz der Religionspluralisierung die Zerstörung des Moral- oder Wertekonsens. Diese Zerstörung hat im ganzen gesehen in den Vereinigten Staaten nicht stattgefunden. Die Werteverallgemeinerung hat sehr viel mehr Bedeutung gehabt; der zugrunde liegende Moralkonsens blieb erhalten, wird jedoch heute auf einer höheren Allgemeinstufe als in den europäischen Gesellschaften bestimmt.“ (PARSONS 1972: 125f)

Verstehen wir Säkularisierung also vor allem auch als einen Prozess der Generalisierung von Werten, so erweist sich der viel kritisierte⁴ Fokus Parsons rein auf die Stabilisierung des (Handlungs-)Systems im Gegenteil als fruchtbare Perspektive, denn gerade die Stabilität gewisser Werte (welche die Basis des kulturellen Codes der USA ausmachen) gegenüber der gleichzeitig offensichtlichen, enormen Dynamik des Wandels in dieser Gesellschaft gilt es zu erklären.

⁴ zur Kritik an der Akzentuierung der Latenz durch Parsons vgl. DALLINGER 2009: 75ff

5.4 Basistheorie: Der kulturelle Code der Moderne bei Richard Münch

Das nach Parsons von Richard Münch besonders akzentuierte Konzept der *Interpenetration* der funktionstragenden Sphären scheint für eine verallgemeinerbare Darstellung des eigentümlichen Wechselverhältnisses von Wandel und Kontinuität gerade in den USA besonders treffend und erlaubt ein generisches, von der Beschreibung monadischer Phänotypen abgehobenes Verständnis der komplexen wechselseitigen Bedingungen von expliziter Religion, ziviler Religion und Alltagskultur.

Als Grundlage seiner Analyse verknüpft Richard Münch die Bedingungen der Möglichkeit von sinngelitetem Handeln an sich, wie sie Parsons ursprünglich beschäftigt haben, mit dessen AGIL-Schema als darauf beruhender Spezifikation *menschlichen* Handelns (vgl. MÜNCH 1986a: 15ff). Die Bedingungen der Möglichkeit des Handelns ergeben sich aus der Komplexität der symbolischen Umwelt (mit Elementen wie Sinn, Norm, Expression, Kognition) und der Weite des Möglichkeitsraumes, welche diese Elemente für die konkrete Handlung offen lassen:

„Die symbolische Komplexität und die Kontingenz des Handelns bilden zwei unabhängige Achsen eines Koordinatensystems, das einen Raum aufspannt, innerhalb dessen sich das konkrete, symbolisch gesteuerte und faktisch ausgeführte Handeln bewegt.“ (Münch 1986a: 16f)

Innerhalb dieser beiden Achsen liegt die logische Struktur des AGIL-Schema in Richard Münchs Interpretation nun also wie folgt eingebettet (Symbolkomplexität = „SK“, Handlungskontingenz = „HK“, hoch = „+“, niedrig = „-“):

- +SK und +HK: Adaption
- +SK und -HK: Goal Attainment
- SK und -HK: Integration
- SK und +HK: Latent Pattern Maintenance

Diese Logik lässt sich nun wiederum auf konkrete Systeme anwenden, wobei Münch (vgl. 1986a: 17f), ähnlich wie Parsons in seinen systemtheoretischen Spätwerken, dem Handlungssystem konsequenterweise noch die *Conditio Humana* überordnet. Für vorliegende Zwecke zu betrachten ist wiederum das soziale System, das wie folgt als Systemebene verortet ist:

- *Conditio Humana*: Physiko-chemisches System (A), Organisches System (G), Handlungssystem (I), Telisches System (L)
- Handlungssystem: Verhaltenssystem (A), Persönlichkeitssystem (G), Soziales System (I), Kulturelles System (L)
- Soziales System: Ökonomisches System (A), Politisches System (G), Gemeinschaftssystem (I), Sozial-kulturelles System (L).

Entscheidend ist nun, dass (auf allen Ebenen) die einzelnen Sphären ihre Funktionen nicht allein aufgrund inhärenter Eigengesetzlichkeit erfüllen, sondern im Gegenteil ihre Funktionsdynamik durch Interpenetration mit den anderen Sphären bestimmt wird. Auf der Ebene des sozialen Systems bestimmen gerade diese Interpenetrationen das Gesicht der Moderne. Die sich in ihrer Dynamik potenzierende Rationalisierung und Ökonomisierung (vgl. WEBER 1976, MÜNCH 2002: 175ff) der modernen Lebenswelt ist bestimmt von der Verschränkung, nicht der Abschließung der Sphären.

Die reale Ökonomie ist trotz weitgehender Zweckrationalisierung nicht allein als zweckrationale Funktion vorstellbar, sondern geprägt von gesellschaftlichen Notwendigkeiten, politischer Steuerung und ethischen Zielvorstellungen. Die Politik ihrerseits ist keine rein machiavellistische Machtfunktion, sondern gleichfalls von den anderen Sphären durchdrungen; Wissenschaft und Kunst sind nicht allein intellektualistischer Selbstzweck, sondern auch der Gemeinschaft verantwortlich, die Gesellschaften sind nicht geschlossen partikularistischer Natur, sondern durchlässig für die Rationalität von Wissenschaft und Ethik:

„Die Partikularisierungstendenz der solidarischen Vergemeinschaftung mit ihrer partikularen Lebenswelt wird dem Druck der Universalisierung unterworfen, die Machtpolitik dem Druck der rationalen Rechtfertigung durch Subsumtion unter allgemeingültige symbolische Konstrukte, die ökonomische Nutzenkalkulation dem Druck der generellen sozial-kulturellen Begründung. Handelt es sich nicht nur um eine einseitige kulturelle Durchdringung [...] dann wird auch die soziale Kultur an ihren Randzonen durch die nicht-kulturellen Handlungssphären geformt.“ (MÜNCH 1992: 20)

Alle Sphären durchdringen sich also gegenseitig, wobei dieses Durchdringen letztlich nichts anderes bedeutet, als dass sie überhaupt nur Kraft gegenseitiger Bedingung bestehen (vgl. MÜNCH 1992: 12ff).

Wenden wir uns nun mit dieser zentralen Feststellung im Hintergrund wieder der Kultur und ihrer Umwelt, anders gesagt: dem Verhältnis von Sinn und Welt, zu. Dieses ist nun theoretisch wie folgt aufgehoben:

„Sinn wird auf den jeweiligen Systemebenen durch das System der latenten Strukturen konstituiert, die Welt durch die drei restlichen Subsysteme einer Systemebene.“ (MÜNCH 1986a: 20).

Dabei steht aber eben wiederum keineswegs die Idee eines phlegmatischen Strukturerhalts im Vordergrund, mit welcher sich Wandel und damit die Moderne letztlich nicht erklären ließen. Denn ganz im Gegenteil sind Kultur und Welt ja eben nicht als gegeneinander abgeschlossene Systeme konzipiert, sondern als Elemente eines dynamischen Wandels gegenseitiger Bedingung:

„Die Interpenetration von Kultur und Welt ist der treibende Motor der Entwicklungsdynamik der okzidentalen Gesellschaften. Kultur und Welt sind offene Systeme, die sich gegenseitig vorantreiben. Die kulturellen Ideen greifen stets über die bestehende Welt hinaus und setzen diese einem Druck der Veränderung in der von ihnen aufgezeigten Richtung aus. [...] Je mehr die Kultur die Welt in sich aufsaugt, um so schneller wandelt sie sich selbst, je mehr ihre Ideen in die Welt hinausgetragen werden, um so tiefgehender und weitreichender verändert sich die Welt.“ (MÜNCH 1986a: 23)

Die moderne Kultur zeichnet sich entsprechend dieser Logik also vor allem durch die Interpenetration von Sinn und Welt aus, welche nun nicht mehr, voneinander getrennt, jeweils einzig entweder abstrakt-kontemplativen oder materiell-ökonomischen Charakter haben, sondern mehr und mehr verflochten sind.

Aus genau diesen Interpenetrationszonen und nicht rein aus der inneren Entwicklungslogik der Sphären ergeben sich nun die inhaltlichen Parameter, anhand derer die Kultur der Moderne und ihre konkreten Erscheinungsformen logisch strukturiert und solcherart erst sichtbar gemacht werden können (vgl. MÜNCH 1986a: 24f):

Rationales Handeln kann demnach nur eines sein, dass nicht nur in sich sinnhafte Konsistenz aufweist (L), sondern auch zurückführbar ist auf Kognitionen, die als wahr (hin)nehmbar sind (A), auf Expressionen, die Identität verbürgen (G) und auf richtige Normen (I). (vgl. MÜNCH 1992: 73ff).

Kulturelle Ideen bleiben aber umgekehrt nicht ohne Einfluss auf das Gemeinschaftshandeln (I) und bedingen so den Universalismus: „Damit ist die Idee gemeint, dass alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten haben, die allgemeine Geltung besitzen, von gleich zu gleich miteinander verkehren und gleiche Solidarität üben.“ (MÜNCH 1986a: 24).

Die Kultur interferiert gleichzeitig auch mit der Sphäre der praktischen Zwecksetzungen der Gesellschaft (G) und bildet so den kulturellen Aktivismus heraus, „[...] eine Disposition zur aktiven Umgestaltung der bestehenden Welt nach kulturellen Ideen.“ (ebd.: 25).

Aus der Interpenetration von Kultur und persönlicher Verhaltensausrichtung (A) geht schließlich der Individualismus hervor, der idealtypisch bedingt „[...] daß jedes Individuum das Recht der freien Verfügung über sein Denken und Handeln hat, zugleich aber auch die Pflicht, seine Freiheit mit der Freiheit der anderen Menschen in Übereinstimmung zu bringen.“ (ebd.: 25).

Der kulturelle Code der Moderne ist also geprägt von Rationalismus, Universalismus, Aktivismus und Individualismus, die eine wirklich freiheitliche Ordnung des Gemeinwesens erst ermöglichen.

Genau wie nicht eine Sphäre allein das (Handlungs)system bestimmt, sondern die Interpenetrationen der verschiedenen Sphären, bestimmt auch nicht *eine* der eigentümlichen Bildungen dieser Durchdringungen (also Rationalismus, Universalismus, Aktivismus oder Individualismus) den kulturellen Code der Moderne *allein*. Die Moderne ist solcherart weder als völlige Beliebigkeit noch als totaler Konformismus skizzierbar; weder als reine Überrationalisierung noch als allein materiell-faktische Gewaltherrschaft – im Gegenteil: „Eine Gesellschaft, die sich in diese Richtung entwickelt, erlangt höhere Niveaus der Funktionserfüllung ihrer Subsysteme in allem Handlungsfeldern des Handlungsraumes bei gleichzeitiger Wahrung ihrer wechselseitigen Integration.“ (ebd.: 27).

Es liegt auf der Hand, dass aus diesem komplexen genotypischen Bedingungsgeflecht unterschiedliche konkrete Phänotypen hervorgehen, anders gesagt: dass die Institutionalisierung des Verhältnisses von Welt und Sinn zwar derselben Logik

entspringt, in ihrer Dynamik aber nicht überall gleich verläuft. Auch in dieser Dynamik sind wiederum verschiedene Idealtypen zu erwarten:

„Generalisierende Strukturen sichern die Kontinuität abstrakter Ideen. Spezifizierende Strukturen erlauben die Durchsetzung von Kulturspezifikationen in der Praxis nach konkreten Zwecksetzungen. [...] Öffnende Strukturen erhöhen die Geschwindigkeit des Wandels in kleinen Schritten. Schließende Strukturen sperren sich gegen jede Veränderung.“ (ebd.: 30)

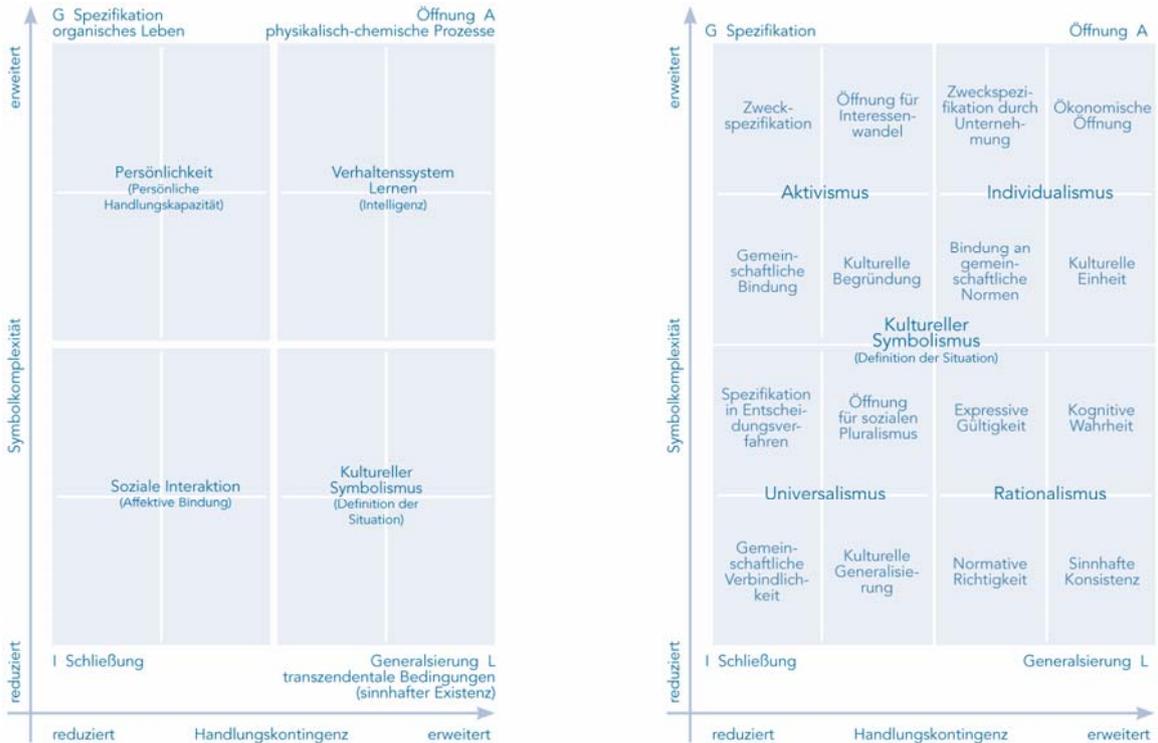
Wie sich im Weiteren zeigen wird, kann gerade der Begriff der Generalisierung einen Gutteil zur Beschreibung der konkreten Ausprägung des kulturellen Codes in den Vereinigten Staaten und damit der allgegenwärtigen Zivilreligion beitragen.

Wenn wir nämlich das Phänomen der Säkularisierung unter dem Gesichtspunkt der Generalisierung partikularer religiöser Vorstellungen hin zu universellen, zivilen (also nicht explizit religiösen) Werten betrachten, so zeigt sich, dass diese Werte eben in ihrer gesellschaftlichen Institutionalisierung von der Welt (also: der sozialen, politischen und ökonomischen Dynamik) durchformt werden, dabei aber als latente Strukturen weiter wirksam bleiben und so die Gesamtdynamik der Moderne entscheidend mitbestimmen anstatt in ihr unterzugehen.

Für die gegenständliche Analyse heißt das, dass die Moderne nicht nur rein anhand ihrer vordergründigen Phänotypen verstanden werden kann. Vermeintlich antimoderne, archaische Erscheinungen mögen nämlich genotypisch durchaus eine der Moderne gerechte Entwicklungslogik aufweisen, welche dann aber durch die Komplexität der Entwicklungsdynamik (also der spezifischen Art der Interpenetration der Sphären) nicht in vordergründiger, alltagsevidenter Schärfe zum Ausdruck gelangt. Mit diesem Wissen können wir die latenten Strukturen, die hinter einzelnen kulturellen Artefakten liegen mögen, besser von der Alltagsevidenz abheben, als wir dies im Lichte ihrer reinen Entwicklungslogik tun könnten.

Für die wissenschaftliche Praxis heißt das, vereinfacht ausgedrückt, dass die Interpenetrationszonen von philosophischer und theologischer Ideengeschichte, historischer Soziologie, Medien- und Wirtschaftsgeschichte usf. stärker in Betracht gezogen werden müssen als jeweils deren verschulte Innenlogik, welche eher nach dem (roten) Faden sucht als dass sie das Netz verstehen könnte.

Abb. 1: Das Verhältnis von Kultur und Welt in der Moderne auf Ebene des Handlungssystems sowie die zugehörige Detailansicht des kulturell-symbolischen Systems (vereinfacht) nach Richard Münch (1986a: 25)



5.5 Typen des sozialen Handelns nach Weber

Rein zur Begriffsklärung bedarf es nun noch einiger Anmerkungen zu den denkbaren Typen sozialen Handelns, wie sie vor allem bei der Beschreibung des idealtypischen Plots des Western Anwendung finden. Wie sich zeigen wird, ist die dabei benutzte, Max Weber entlehnte Diktion grundsätzlich kongruent⁵ mit den Sphären des Handlungssystems von Richard Münch, was in Hinblick auf dessen Ideengeschichte nur schlüssig ist. Da diese Begriffe aber teilweise im Diskurs auch in einem allgemeineren Verständnis gebraucht werden, scheint es sinnvoll, sie noch einmal im hier intendierten, engeren Sinn darzustellen.

Nach Weber lassen sich vier Idealtypen sozialen Handelns unterscheiden (vgl. MÜNCH 2002: 147f, WEBER 1976: 12f):

- Affektuelles Handeln (G): Die Motivation für die Handlung ist die unmittelbare Umsetzung von persönlichen Bedürfnissen, Trieben und Emotionen.
- Traditionales Handeln (I): Basiert auf der unreflektierten Reproduktion von Traditionen und Bräuchen sowie der Unterwerfung unter die materiellen Gegebenheiten des Clans oder der Sippe.
- Zweckrationales Handeln (A): Die Handlung basiert auf einer materiell-rationalen Erwägung der Nutzenmaximierung.
- Wertrationales Handeln (L): Die Handlung basiert auf der ideell-rationalen Abwägung von kulturellen Werten.

Um in einem speziellen Untersuchungsfeld die Dynamik der Durchdringung von Kultur und Welt einer verstehenden Betrachtung zugänglich zu machen, ist zunächst überhaupt einmal die Explikation von wertrationalen Handlungsmustern notwendig.

Vor allem bei der Untersuchung der idealtypischen Handlungsstränge des Westerns ist es daher also hilfreich, die Weber'schen Handlungstypen als erste, relativ einfach explizierbare latente Strukturen hinter gegebenem faktischem Handeln in einer konkreten Situation im Auge zu behalten. Klar ist dabei, dass auch hier Interpenetrationen in Betracht gezogen werden müssen, welche eine vorderhand eindeutige Zuordnung unmöglich machen. Denn wie sich gezeigt hat, sind die Sphären, denen der jeweilige Idealtypus des Handelns zuzuordnen ist, in der Moderne ja selbst nicht mehr rein eigengesetzlich konstituiert, sondern Gegenstand wechselseitiger Durchformung. So kann etwa wertrationales Handeln in diesem

⁵ idealtypisch und ohne die Implikationen der Dynamik der Interpenetration zu berücksichtigen

Verständnis von Moderne lange nicht mehr als allein auf selbstgerechte Werte hin ausgerichtet verstanden werden, sondern als diese Werte in die Welt hinein tragend. Die Unterscheidung zwischen modern und vormodern hängt also zunächst gar nicht so sehr von den konkreten Werten ab, sondern davon, ob und wie diese in die Welt hinein getragen werden. Dass dieses Ob und Wie natürlich umgekehrt sehr wohl wiederum in den Werten selbst begründet liegt, zeigt die Komplexität des Problemfeldes.⁶

5.6 Idealtypen des Verhältnisses von Kultur und Welt

Ausgehend von der Feststellung, dass sich die Moderne in ihrer idealtypischen Konstitution vorderhand durch einen möglichst hohen Grad an gegenseitiger Durchdringung der Sphären auszeichnet, stellt sich hinsichtlich der vergleichenden Komponente der vorliegenden Betrachtungen die Frage nach anderen, entweder vormodernen oder zwar modernen, aber nicht in voller Konsequenz von der gegenseitigen Durchdringung der Sphären gekennzeichneten Typen.

Das ist umso bedeutender, als sich nur so die Moderne in den USA – und hier vor allem die Wertedurchdringung in Form der zivilen Religion – von anderen Ausprägungen der Moderne abheben lässt, wie sie im Western implizit als Gegenmodell zum Westen konzipiert werden (vgl. HAUSLADEN 2003b: 301).

Die alten animistisch-magischen Religionen kannten zunächst keine Trennung zwischen Dies- und Jenseitigem, eine zu überbrückende Spannung zwischen Sollen / Möglichsein und alltäglichem Sein konnte sich nicht aufbauen. Geister und / oder Götter waren allgegenwärtig und ihre Beherrschung oder Besänftigung eine Frage praktischen Alltagsnutzens. Durch die unklare Trennung von Welt und göttlicher Sphäre kam also gar nicht erst der Bedarf nach einer Erklärung der evidenten Inkonsistenz von weltlichem Übel und göttlicher Gerechtigkeit auf, welcher der westlichen Theologie und Philosophie später als Theodizeeproblem (vgl. etwa SCHUMACHER 1994) zu schaffen gemacht hat.

⁶ Und weist, nebenbei bemerkt, auf das klassische Henne / Ei – Problem von Struktur / Funktion hin.

Eine Trennung von Göttlichem und Weltlichem bei weitaus höherem Grad an Intellektualisierung weist der Konfuzianismus als typisches Beispiel für die *Anpassung der Kultur an die Welt* auf (A – das Verhältnis von Kultur und Welt ist von Anpassung geprägt). Die materiellen Strukturen eines von intellektuell gebildeten Beamten geführten Staates werden hier als kultureller Maßstab konstituiert. Die Gleichsetzung von Ethik mit Pietät und Unterordnung unter das Kollektiv zur Aufrechterhaltung der Harmonie als höchstes Gut nimmt der Ethik damit jegliches Potential zur Durchformung und zur Herbeiführung von Wandel (vgl. WEBER 1988: 434ff).

Einen Paradigmenwechsel bringt hier erst das Auftreten der ethischen Religionen Asiens und des vorderen Orients, die uns heute im Wesentlichen als indische Religiosität („Hinduismus“), Buddhismus und in Form der drei großen abrahamitisch-monotheistischen Religionen begegnen:

„Alle theistischen Systeme, selbst die nicht – theologischen, mystischen Systeme, postulieren einen spirituellen, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich, der den spirituellen Kräften des Menschen und seinem Verlangen nach Erlösung und nach einem inneren Neugeborenen Bedeutung und Gestalt verleiht.“ (FROMM 1980: 89)

Mit dieser Akzentuierung der Sinnfrage vor den rein utilitaristischen Aspekten von Spiritualität tritt das Theodizeeproblem in voller Schärfe auf und fordert entsprechende Bewältigungsstrategien.

In unterschiedlichen Abstufungen verlangt die nun hervortretende Spannung zwischen Göttlichem und Weltlichen nach anderen Heilskonzepten, die jetzt solcherart prinzipiell auch in die individuelle Lebensführung eingreifen können. Diese sind idealtypisch kontemplativ-mystischer Natur im Sinne von Selbstversenkung und Einswerden mit dem Göttlichen oder zielen auf Askese als heilsgefälliges, materielle Fakten schaffendes Handeln ab. Beide Wege, Mystik und Askese, sind wiederum im Rahmen einer konkreten Lebensführung entweder in der Welt oder außerhalb ihrer denkbar (vgl. MÜNCH 1986a: 21ff, 49ff), wobei die *innerweltliche Mystik* letztlich wiederum der Anpassung der Kultur an die Welt entspricht.

Eine der weiteren möglichen Varianten ist die Durchsetzung von Sinn gegen den Widerstand der Welt (G – das Verhältnis von Kultur und Welt ist von einseitiger Durchsetzung geprägt). Damit einher geht der Typus der *innerweltlichen Askese*, bei welchem sich das Individuum als *Werkzeug* des Göttlichen versteht. Es liegt auf der Hand, dass dieses Verhältnis von Kultur und Welt in reiner Form kaum denkbar ist.

Allerdings ermöglicht die innerweltliche Askese als Heilsweg, sobald sie ihren einseitigen Charakter überwunden hat, die wechselseitige Öffnung von Kultur und Welt und ist damit vor allem für das Verständnis von modernem Individualismus und Aktivismus wichtig: Die Helden des Westerns, die sich durch handfeste Gestaltung der materiellen Realität auszeichnen, sind damit keinesfalls mit dem Typus des rein affektiv handelnden archaischen Berserkers vergleichbar, sondern hintergründig in eine rationalen kulturellen Logik der Moderne eingebettet.

Die dem Westen als spezifisches Konzept der Moderne implizit entgegen gesetzten, alternativen Ausformungen des kulturellen Codes der Moderne beruhen dagegen letztlich auf den weiteren denkbaren Möglichkeiten des Verhältnisses zwischen Kultur und Welt:

Die Durchsetzung von Sinn ist zunächst durchaus auch ohne Konflikt, nämlich in abgeschlossenen Bereichen der Gesellschaft denkbar (I). Der damit verbundene Heilsweg der *außerweltlichen Askese* (ohne völlig klare Abgrenzung auch zu mystischen Elementen) hemmt das Potential zur wechselseitigen Öffnung der Sphären, weil die Heilsversprechung ja gerade in der *Indifferenz* gegenüber den Gegebenheiten der Welt liegt. Das katholische Mönchswesen als klassisches Beispiel ermöglicht zwar ein den Vorgaben des Göttlichen einigermaßen gerechtes und auch konkret tätiges Leben, dieses ist aber nur in der idealen Welt hinter den Klostermauern möglich. Dazu schreibt Richard Münch:

„Die *Weltflucht* und in ähnlicher Weise die *Differenzierung* von religiöser Ethik und Welt haben kaum eine durchdringende Wirkung auf die verschiedenen Ordnungen der Welt. Das Prinzip des weltflüchtigen Mystikers wie Asketen ist gerade die *Indifferenz* gegenüber den Ordnungen der Welt“. (MÜNCH 1986a: 52)

Der Versuch, die ideale Welt als allgemeingültiges Modell tatsächlich zu installieren, hat in vielen vormodernen Gesellschaften umgekehrt zur Versöhnung von Kultur und Welt (L) in ihren verschiedenen Ausformungen geführt, deren gemeinsames Kennzeichen die *außerweltliche Mystik* (als idealtypische Kategorisierung, durchaus auch wiederum mit asketischen Elementen denkbar) ist.

Hier ist das Potential zur Durchdringung der Welt durch die Ethik zwar größer als bei der Differenzierung und Weltflucht, aber immer noch deutlich begrenzt (vgl. MÜNCH 1986a: 52f). Da nämlich die Übereinstimmung von Ideal und gesellschaftlichen Realitäten nicht gelingen kann, kommt es hier zu einer starken Relativierung der Ethik

und einer Abstufung der Ansprüche, welche die einzelnen ständisch-organischen Bereiche weitgehend in ihrer Eigengesetzlichkeit belässt und dieses organische System aus in sich moralisch mehr oder weniger anspruchsvollen Sphären erst mittelbar unter ein universelles Ganzes subsumiert.

Das beste Beispiel dafür ist die katholische Sozialordnung, in welcher die Kirche den Ausgleich zwischen der göttlichen Sphäre und der moralischen Unvollkommenheit der Menschen in ihren weltlichen Lebensbereichen schafft. Im Gegensatz etwa zur stark differenzierten Ethik des indischen Kastensystems, in welchem theoretisch jede soziale Gruppe ihr eigenes Dharma aufweisen kann, existiert immerhin eine universelle ethische Norm, diese ist aber in ihrer Verbindlichkeit durch eine Vielzahl von Kompromissen eingeschränkt. Der konservative Effekt dieser Art der Ordnung ist dennoch enorm, da die Heilsversprechung für das Individuum in der Erfüllung seines Rollenbildes innerhalb der sozialen Teilordnung, in die es hinein geboren wurde, liegt. Die Ethik kann so kaum zum Gegenspieler der herrschenden Verhältnisse werden, sondern sorgt im Gegenteil eher für deren dauernde Bestätigung.

Es liegt auf der Hand, dass die verschiedenen Ausformungen des Verhältnisses zwischen Ethik und Welt allein im so genannten westlichen Kulturkreis eine Reihe unterschiedlicher Konzepte der Moderne hervorgebracht haben, also unterschiedliche faktische Institutionalisierungen von Individualismus, Aktivismus, Universalismus und Rationalismus. Diese manifestieren sich aber nicht allein in verschiedenen Regierungssystemen oder auch volkstümlichen Bräuchen und Ritualen, sondern sind in Form weit tiefer gehender Strukturen angelegt, welche nicht immer vordergründig evident sind.

Wie sich zeigen wird, entspringen die idealtypischen Stereotypen des Western durchaus einem dieser Konzepte der Moderne und nicht, wie es mitunter erscheinen mag, archaischen, antimodernen Archetypen. Werden freilich *kontinentaleuropäische* Konzepte der Moderne als *unreflektierte* Betrachtungsgrundlage vorausgesetzt, so erscheint durch diesen Filter die *andere* Moderne als *Anti-Moderne*. Bei der Rekonstruktion der Moderne im Western und der Betrachtung der zivilen Religion als eine ihrer konkreteren Manifestationen gilt es also, die prinzipielle, abstrakte Verschiedenartigkeit des Verhältnisses von Ethik und Welt in den verschiedenen europäischen Gesellschaften im Auge zu behalten.

Dass Alles, was nicht den spezifisch kontinentaleuropäischen Konzepten von Individuum, Fortschritt, Gleichheit und Vernunft entspricht, nicht auch automatisch

antimodern ist, sollte eigentlich mit Blick auf das Jahr 1945 eine selbstverständliche Voraussetzung sein. Gerade beim Genre Western wird diese Reflexion aber wohl gerne zugunsten des erwähnten Antiamerikanismus hintangestellt, sodass eine Konkretisierung wie die hier versuchte durchaus sinnvoll erscheint.

5.7 Die frühe Entwicklung der Moderne

Die zentraleuropäische Kulturgeschichte ist bekanntlich geprägt von der griechischen abstrakten Rationalität, der römischen Staats- und Rechtsorganisation, der abrahamitischen Ethik und vereinzelt Elementen der alten germanischen Gemeinordnungen. Es war dabei aber wiederum vor allem die Art der Durchdringung der gesellschaftlichen Sphären durch die Ethik, welche die konkrete Ausgestaltung des europäischen Weges und seine globale Verbreitung bestimmt hat.

Der die folgenden Jahrhunderte prägende Sonderweg (im Vergleich zu den vormodernen Religionen) lässt sich bis in die Zeit der alten israelitischen Bundesgenossenschaft zurückführen. Auch wenn der Jahwe-Kult sich in seiner Anfangszeit wenig von den konkurrierenden Gestalten der altorientalischen und asiatischen Götterwelt abhob, so führte die Dynamik seiner Institutionalisierung bald in eine ganz eigenständige Richtung.

Dabei sind es nicht alleine die konkreten Inhalte des religiösen Lebens, sondern mehr noch die Art und Weise, in der sie die verschiedenen Sphären des Lebens zu erreichen vermögen, welche diese Eigenständigkeit begründen. Neben dem Grad der intellektuellen Rationalisierung der Religion sind weitere Faktoren die Stellung, welche ihre Trägerschichten in der Gesellschaft einnehmen, die Art der Verkündigung und die Art der religiösen Vergemeinschaftung (vgl. MÜNCH 1986a: 56f).

Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Religionen Indiens, die um ewige Prinzipien und das Aufgehen in anfangs- und endloser Erleuchtung herum konstituiert sind, war Jahwe zunächst ein aktiv in das Schicksal seines Volkes eingreifender Kriegsgott. Er verlangte die konkrete Umsetzung von Geboten, nicht meditative Versenkung.

Auch die jüdischen Propheten selbst bedienen sich nicht des Mittels der exemplarischen Versenkung (wie etwa Buddha oder Mahavira), sondern verbreiten eine Verkündigung, welche den Adressaten konkrete Taten abverlangt und sie zu Werkzeugen des göttlichen Willens macht. In dieser später besonders von Calvin

akzentuierten Haltung begründet sich erstmals prinzipiell so etwas wie ethisch imprägnierter *Aktivismus* (vgl. ebd.: 57, 68f, 81).

Schon in der Ära der levitischen Priester und mehr noch in der späteren rabbinischen Tradition entwickelt sich die praktische Hinwendung der Rationalität: Die Offenbarungen in Form des Wortes verlangen nach Interpretation und deren praktischer Umsetzung. Magische Beeinflussung des göttlichen Willens oder dessen Umstimmung durch utilitaristisch motivierte Opferhandlungen lassen sich mit diesen in der Form der Offenbarung begründeten rationalen Deutungsbedürfnissen auf Dauer nicht in Einklang bringen und treten in den Hintergrund.

Der Priester wird so vom animistischen Zauberer und Ritualisten zum Wissensbewahrer und Lehrer, der sich dabei aber auch nicht allein innerhalb einer hoch intellektualisierten Kaste bewegt wie der altindische Brahmane, sondern seine Botschaften an einen ganzen Volksstamm richten muss. Daher entwickelt sich hier eine konkrete Auslegungstradition der Gebote, eine praktisch orientierte, dafür aber im Gegensatz zur altindischen Religiosität wirklich in alle Lebenssphären eingetragene *Rationalität* (vgl. ebd.: 70ff).

Die beginnende Versöhnung mit der griechischen Intellektualität über Augustinus und Thomas von Aquin und die Befreiung der zunehmend empirisch fordernden Naturwissenschaft durch die Reformation sind die nächsten entscheidenden Stationen, welche den Sonderweg der europäischen Geistesgeschichte kennzeichnen.

Trotz aller widrigen, traditionellen Tendenzen bleibt dabei nämlich das (etwa von Milton besonders hervorgehobene) Wort des Paulus: „Prove all things. Hold fast that which is good“ (1Th 5:21 aus der King James Bible, „Prüfet aber alles / und das Gute behaltet“ in der Lutherbibel 1545, vgl. SÁNCHEZ 1997: 192) bestimmend für den „Westen“.

Ein weiteres Spezifikum des antiken Judentums ist – neben der Art ihrer Verkündigung – auch die gesellschaftliche Stellung der Propheten, welche nämlich die religiöse Ethik in einen Gegensatz zu herrschenden Interessen stellt.

Sie sind weder eine privilegierte, aber in ihrem Wirkungsbereich abgeschlossene Kaste (wie wiederum in Indien) noch eine kulturelle Trägerschicht, die mit der herrschenden Beamtenklasse ident ist (wie in China) und können eine eigenständige Sphäre der Ethik schaffen, welche später die anderen Sphären des Lebens (Politik,

Wirtschaft, Sippen-gemeinschaft) aktiv zu durchdringen vermag und so die Grundlage für einen ethisch begründeten *Universalismus* schafft. Die Trennung der ethischen von der rein politischen oder rein intellektuellen Trägerschicht treibt die ethische Imprägnierung über Sippen- und Standesgrenzen hinweg voran, wenn etwa die paulinische Mission den jüdischen Sippenpartikularismus zu überwinden beginnt.

Später ist es schließlich die Reformation, welche mit der Überwindung der konservativen ständischen Ordnung und der amtskirchlichen Heilsverwaltung die Idee der universellen Geltung von Ethik weiter vorantreibt. Auch hier sind es wiederum nicht die Beamtenschaft oder ein Priesteradel, welche die Entwicklung tragen, sondern urbane, am Entrepreneurship orientierten Schichten (vgl. ebd.: 57f).

Bereits im antiken Judentum und später vor allem im Christentum entsteht schließlich ein im Vergleich zur ostasiatischen Religiosität oder zu animistischen Kulturen revolutionäres ethisches Konzept: Jenes der *individuellen Verantwortung* vor Gott.

Durch die solidarische Haftung des jüdischen Volkes für die (im Rahmen des Bundesschlusses mit Gott relevante) Handlung Einzelner entsteht nicht nur gegenseitige Verbindlichkeit, sondern auch unmittelbare Verantwortung. Die Religiosität beruht nicht mehr allein auf Kulthandlungen und Ritualen zur Erlangung unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung (Fruchtbarkeit, Wohlstand etc.), sondern auf der Befolgung abstrakter Gesetze durch jeden Einzelnen. Das Individuum wird daher über seine materielle Funktion im partikularen Familien- und Sippenverband hinaus bedeutsam, weil seinem Handeln nicht allein unmittelbare, materielle Folgen zugeschrieben werden, sondern auch ein Einfluss des individuellen Handelns auf den gesamten Bund spürbar wird: Die Religion wandelt sich vom kollektiv verwalteten Ritualismus zur individuell verantworteten Ethik.

Die Übertragung dieses individuellen Anspruchs auf die christliche Idee der Gottesliebe schafft schließlich erstmals so etwas wie einen inhärenten, individuellen Wert des Menschlichen an sich, welcher ungeschaut seiner Stellung im Sippenverband oder seines praktischen, ökonomischen Nutzwertes dem Individuum Geltung und Wert verschafft (vgl. ebd. 70f, 81, 85).

Während die organisierte Heilsverwaltung der mittelalterlichen katholischen Kirche dieses Konzept der individuellen Freiheit stark verwischt, tritt es mit Luther und Calvin (freilich in unterschiedlicher Akzentuierung) wieder deutlich hervor und wird fortan, differenziert entlang eben jener Akzente, bestimmend für das Selbstverständnis des „westlichen Menschen“.

6. Methode der strukturierten Interpretation

Die Vielschichtigkeit des nachzuvollziehenden Begriffes der zivilen Religion bedarf zunächst einer eingehenden Arbeitsdefinition. Die mangelnde soziologische Begründung von über die eigentliche Filmtextur hinaus reichenden Behauptungen ist wie erwähnt ein augenfälliges Defizit vieler bestehender Sekundärquellen.

Umgekehrt ist in einem zweiten Schritt keine weitere wesentliche Primäranalyse von Stilformen, Handlungstypen und deren Variationen vonnöten. Was die Anwendung der formalen filmanalytischen Ansprüche auf das Genre Western betrifft, kann auf umfangreiche Literatur zurückgegriffen werden. Einen wesentlichen methodischen Aspekt bilden daher die Auswahlkriterien für jene Literatur, auf welcher die Konstruktion der Idealtypen des Genre basiert: Zunächst wird eine ganz simple vernetzende Querverweisanalyse durchgeführt, jedes Werk bekommt dabei einen Punkt, sobald es im Literaturverzeichnis eines anderen aufscheint. Die Werke mit den meisten Punkten fließen vorrangig in die Konstruktion der Idealtypen ein, jene mit weniger Punkten werden nur dann herangezogen, wenn sie Aussagen zu einem weniger bearbeiteten Subthema machen. So lässt sich relativ einfach ein grober mainstream herausarbeiten, wobei diese Methode natürlich nur auf die filmästhetischen und narrativen Kategorisierungen, nicht auf die soziologische Begleitliteratur angewandt wird.

Um die solcherart explizierten und gewichteten idealtypischen Kategorien nun mit den fraglichen Dimensionen der Moderne und ihrer spezifischen Verkörperung in der zivilen Religion in einen sinnvollen Zusammenhang bringen zu können, bedarf es eines klar definierten analytischen Rasters:

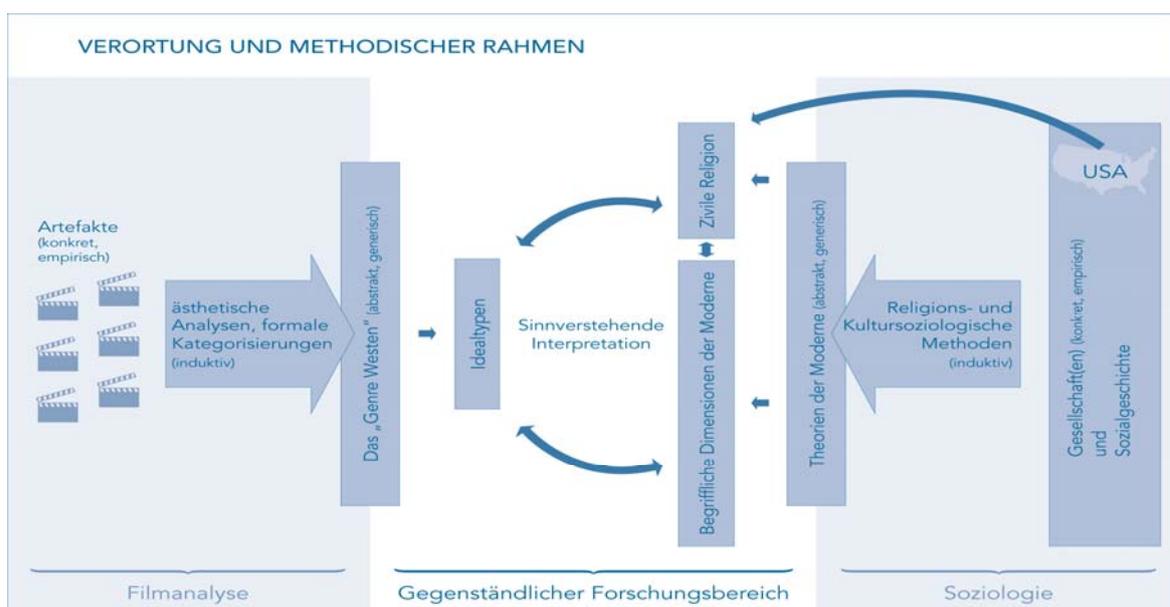
- das Modell der Moderne und seine spezifischen Ausprägungen im kulturellen Code der USA bilden als soziologisch fundiertes allgemeines Modell vorderhand quasi die unabhängige Variable.
- Die – wie geschildert – aus den ästhetischen und formalen Untersuchungen der Filmanalyse ableitbaren Idealtypen im Sinne Webers (vgl. MÜNCH 2002: 153, WEBER 1973: 190ff, 559ff) bilden ebenfalls bereits ein wissenschaftlich konstruiertes generisches Begriffssystem. Dieses ist dabei aber empirienäher und stellt quasi die abhängige Variable da.

- Das prinzipielle Erkenntnisinteresse ist also in dem Sinne deduktiv, als dass ein allgemeines Prinzip auf ein Begriffssystem mit niedrigerem Generalisierungsgrad angewandt wird.
- Im Sinne einer holistischen, sinnverstehenden Deutung ist diese prinzipielle methodische Festlegung lediglich als grober Interpretationsrahmen zu verstehen, welcher umgekehrte induktive Deutungen und letztlich die Skizzierung eines zirkularen Gesamtzusammenhanges nicht ausschließt.

Neben den aus der vorhandenen Literatur ableitbaren und zu gewichtenden Idealtypen des Genre Western bedarf es also auch auf der anderen Seite der analytischen Dualität eines klaren und auf den vorliegenden Zweck hin reduzierten Sets von Begriffen. Dieses findet sich eben in den schon von Weber explizierten (vgl. WEBER 1976) und hier nun theoretisch begründeten Elementen der Moderne, nämlich Rationalität, Individualismus, Universalismus und Aktivismus.

Richard Münch (1986a, 1986b) hat diese Begriffe der Moderne auf ihre jeweiligen Institutionalisierungen in konkreten Kulturen hin untersucht. Dabei zeichnet Münch den beschriebenen generischen kulturellen Code der Moderne nach und schließt dann unter Anwendung des so erlangten allgemeinen Prinzips wiederum zurück auf dessen unterschiedliche Ausformungen in konkreten Kulturen. Das vorliegende Projekt knüpft theoretisch und methodisch an diesen Ansatz an, fokussiert die Methodik und den theoretischen Rahmen aber eben auf ein weniger umfangreiches Untersuchungsgebiet.

Abb. 2: Verortung und methodischer Rahmen des Forschungsbereiches



7. Die narrativen und dramaturgischen Idealtypen der Inszenierung des Western

Einer vorangestellten kategorischen Definition des Westerns statt soll im Folgenden versucht werden, den Western anhand seiner zentralen narrativen und dramaturgischen Elemente zu rekonstruieren. Diese sind „(1) the cowboy as hero; (2) the frontier experience as storyline; and (3) the West as landscape/setting.“ (HAUSLADEN 2003b: 297).

Es soll dabei für die gegenständliche Betrachtung nicht weiter stören, dass eine wirklich trennscharfe Abgrenzung nicht für jedes individuelle filmische Artefakt möglich ist. Eine starke narrative Generalisierung der zugrunde liegenden und letztlich ausschlaggebenden Werte mag dazu führen, dass auch Filme, denen die genannten Elemente nicht in vordergründiger Bildlichkeit eigen sind, letztlich doch eher dem Genre Western entsprechen als solche, die sich zwar an klassischen Kulissen und Kostümierungen abarbeiten, denen letztlich aber der Wertehorizont des Westerns fehlt:

„Obwohl das homogene Erscheinungsbild und die dadurch bedingte unmittelbare Identifizierbarkeit des Western gattungsästhetisch keineswegs irrelevant sind, muss eine philosophische Analyse des Genres über Aufzählung von typischen Figuren, Requisiten oder Schauplätzen und über die Beschreibung von Handlungsabläufen hinaus vor allem seine „Tiefenstruktur“ zu identifizieren suchen.“ (BAYERTZ 2004: 10)

Wenn vom „Western im engeren Sinne“ oder vom „klassischen Western“ die Rede ist, dann bezieht sich das aber jedenfalls auf jene Artefakte, die eindeutig alle drei der Elemente der Inszenierung aufweisen, und zwar sowohl in der vordergründigen Ästhetik wie auch in der Logik der Handlung.

Dabei zeigt sich, dass es letztlich die latenten Wertestrukturen sind, die den Western ausmachen und ihn seine Identität stiftende Funktion im Rahmen der zivilen Religion auch jenseits der mitunter archaischen Rollenbilder klassischer Vertreter des Genres erfüllen lassen:

The heroes have been transformed to include women, blacks, Hispanics, and Native Americans. Even the persona of the cowboy has been transformed to offer a more complex and realistic archetype. The storylines have also been modified to more closely reflect the reality of the frontier experience. Nevertheless, the settings – the places for Westerns – remain the same; at least the kinds of places endure.” (HAUSLADEN 2003b: 315)

Wir müssen also bei allen drei Elementen – Hauptfigur, Ort und Handlung – davon ausgehen, dass uns diese in neueren Interpretationen des Westernstoffs in stärker generalisierter Form begegnen, als dies im klassischen Western der Fall sein mag. Umso wichtiger ist es folglich, die Entwicklungslogik der Elemente des Westerns von ihren Ursprüngen und ihrer klassischen, bildlichen Erscheinungsform hin zu generalisierten Verkörperungen von Werten zu verfolgen.

Dabei dürfen wir natürlich nicht aus den Augen verlieren, dass hier wiederum von Idealtypen die Rede ist, welche nicht nur aus der Vielfalt der Subgenres, sondern auch aus der historischen Entwicklung des Genres abstrahiert sind. Auch diese typischen Elemente unterliegen natürlich im Einzelnen starken Variationen je nach Kategorie und Erscheinungsjahr des jeweiligen Artefakts.

Wir können etwa von den 1910er Jahren bis heute eine Entwicklung vom Western als filmische Fortführung der Wild-West-Shows in den Anfangszeiten über den Cowboy als außergewöhnlichen Helden in den 1930ern hin zu mehr Realismus in den 1950ern und schließlich zu einer völligen Entzauberung in den folgenden Jahrzehnten beobachten, dies wiederum immer in Abhängigkeit von Produktionsstudio, Regisseur und – bis zu einem gewissen Grad – den Hauptdarstellern (vgl. etwa HANFLING 2002, LOY 2004, MENSCHIK 1989).

Nichtsdestotrotz lassen sich generalisierte Strukturen im Western nachvollziehen, die einmal mehr und einmal weniger in den Vordergrund drängen mögen, jedenfalls aber in jedem einzelnen Werk mitschwingen und so letztlich das Genre jenseits vordergründiger Bildlichkeit definieren.

7.1 Hero: The Cowboy

Die Charaktere des klassischen Western im engeren Sinne entsprechen vordergründig natürlich weitgehend dem historischen Berufsgefüge des Westens; die Palette reicht also von den ersten Vorboten der Zivilisation, den Frontiersmen (etwa Büffeljäger, Trapper, Goldsucher) über die Protagonisten der Urbarmachung (Farmer, Rancher, Händler) und der Etablierung von Infrastruktur (Eisenbahner, Postkutscher, Landvermesser) bis hin zu jenen, die explizit die Sicherung von übergeordneten Werten und von Staatlichkeit verkörpern (Soldaten, Marshalls, Prediger).

Nicht zu vergessen ist dabei schließlich die „andere Seite“, die so genannten „Indians“, die First Nations und die ambivalente Charakterisierung ihrer Vertreter, welche sich einer Kategorisierung im Rahmen der protestantischen Berufsethik ohnehin weitgehend entziehen.

Dieser Aufzählung ließen sich ohne Zweifel noch viele Berufe hinzufügen, die in einem klassischen Western nicht fehlen dürfen; und trotzdem bleibt ein Personalcharakteristikum nicht nur in den alltagsevidenten Klischees des Western herausragend – Jenes des Cowboys: „The classic figure of the American West could be a miner, a robber baron, a farmwife, a merchant, a farmworker. No figure is more recognizable, though, than the cowhand.“ (STARRS 2003: 73)

7.1.1 Berufung und generalisierter Beruf

Das Charakteristikum des Cowboys ist freilich eines, das vom eigentlichen Broterwerb, der damit verbunden wäre, schließlich abstrahiert wird, die Idee der Berufung (Calling) und nicht der Beruf als materielle Notwendigkeit stehen im Western Vordergrund. Der Beruf ist in der Weite des Westens nämlich nicht mehr Ausdruck einer ständischen Ordnung wie im alten Europa, in welcher die Sicherung des materiellen Unterhalts ein notwendiges Übel ist, während die eigentlich sinnstiftende Dimension des Lebens in (je nach Akzentuierung) Kontemplation, Ritualen und verinnerlichter Nähe zu Gott liegt. Im Gegenteil, in der aktiven Verantwortung für das eigene Wohl und Wehe liegt die Frömmigkeit des Protestanten:

„Es kommt also in dem Begriff »Beruf« jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung in »praecepta« und »consilia« verwirft und als einziges Mittel, Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Ueberbietung der inner-weltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sich aus der Lebenseinstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein »Beruf« wird.“(WEBER 1988: 69).

Diese unbedingte Verantwortung birgt in sich schon die Generalisierung des konkreten Berufsbegriffes, wie sie auch bei der Rolle des Cowboy zu tragen kommt. Für den Charakter ist das konkrete „Was“ weniger entscheidend als das „Wie“, die Ausfüllung der Berufung ist nicht länger an die ständischen Normen der Berufspraxis gebunden.

So kommt es, dass die Helden zwar in einer der dramaturgischen Gegenwart vorgelagerten Zeitlinie die verschiedensten Tätigkeiten ausgeübt haben mögen, in der eigentlichen Geschichte letztlich aber immer zur ihrer Berufung im Rahmen der generalisierten Gattung des Cowboy finden. Die Berufung zum Leben als Cowboy ist damit aber umgekehrt nicht nur in der Alltagswahrnehmung (und selbst im Cowboy- und Indianer-Spiel der Kinder) von der konkreten Tätigkeit (nämlich: des Viehhütens) weitgehend entkoppelt.

7.1.2 Pioniergeist und Unabhängigkeit

Wie im Weiteren noch deutlicher werden wird, sind schon die vordergründigen materiellen Charakteristika des Cowboys mehr als nur historisierende Staffage, nämlich die Verkörperungen idealtypischer Eigenschaften. Je nachdem, ob sein harscher Individualismus oder sein entschlossener Aktivismus akzentuiert werden, tritt er tatsächlich als Cowboy oder in Gestalt der idealtypische Untergattung des *Pioneer* oder *Frontiersman* auf den Plan. Frontiersmen wie etwa der legendäre Davy Crockett werden im Western zu mythischen Archetypen glorifiziert, die geradezu in einer Reihe mit den Gründervätern stehen (vgl. ANDERSON 2007: 161).

Ein weiteres vordergründiges Element der Ästhetik sind die typischen Requisiten (vgl. BAYERTZ 2004: 9). Der Cowboy oder Frontiersman ist im Regelfall zu Pferd unterwegs, ein Umstand, der natürlich weitgehend in den materiellen Gegebenheiten der Frontier-Ära wurzelt und nicht zu Überinterpretationen verleiten soll. Die damit

gegenüber dem Treck mit Gespannen (wie typischerweise der Pionier) oder Ochsenkarren, der Eisenbahn oder gar dem zu Fuß Umherstreichenden gegebene Überlegenheit hinsichtlich Geschwindigkeit und Bewältigung von unwegsamem Terrain ist aber keineswegs dramaturgisch irrelevant und zeigt sich in der Bedeutung, die der Verlust des Pferdes im Western hat (und natürlich auch in der Realität der Halbwüsten des Westens tatsächlich hatte). Das Pferd ist im wahrsten Sinne der Träger des Individualisten, der per se auf keinen Fall von nur kollektiv erschließbarer Infrastruktur abhängig sein kann.

Jenseits des klassischen Westerns im engeren Sinne erfüllen in den weiter ins 20. oder gar 21. Jahrhundert hinein verlegten Interpretationen des Themas bekanntlich das Automobil oder das Motorrad die Funktion der Sicherung von räumlicher Mobilität und Unabhängigkeit von kollektiver Infrastruktur.

Der vordergründige Individualismus wird aber nicht nur durch das Pferd symbolisiert, sondern auch durch weitere signifikante Kennzeichen von unbedingter Selbstständigkeit, allen voran die Waffe: „Colt und Gewehr vor allem; hinzu kommen Pfeil und Bogen und der Kavalleriesäbel“ (BAYERTZ 2004: 9)

Diese Aufzählung umfasst zwar die wesentlichen Requisiten, was Waffen betrifft (hinzuzufügen wären wohl noch das Bowie Knife und der Tomahawk), geht dabei aber nicht darauf ein, dass die spezifische Klasse von Repetierwaffen, wie sie als für die Erschließung des Westens grundlegend dargestellt werden (nämlich: Revolver und Unterhebelrepetierer) ganz einfach technisch ganz andere Möglichkeiten der Behauptung des Einzelnen im Kampf eröffnen, als dies etwa mit Vorderladerwaffen möglich war.

Wie noch darzustellen sein wird, verbirgt sich hinter der Individualbewaffnung, die aus jedem idealtypischen Westerdorf ein waffenstarreres Pulverfass mit der Feuerkraft eines ganzen Kavallerieregiments macht, auch ein ganz eigenes Konzept der Universalisierung des Gewaltmonopols, welches bis heute die Debatte um eine vernünftige Ordnung des Waffenrechts in den USA bestimmt.

7.1.3 Vordergründige Rollenbilder, hintergründige Wertstrukturen

Auch sonst beherrscht schon das äußere Bild des Cowboys das amerikanische Selbstbewusstsein. Das Fehlen von so etwas wie einer romantisierenden Landestracht europäischen Zuschnitts wird gerne durch Anleihen am Outfit des Cowboy substituiert, aber die Symbolik geht eben noch viel tiefer:

„The cowboy legend is the most enduring of Western folklore... this man on horseback, with his boots and Stetson, has come to epitomize the West, even America itself.“ (ATHEARN 1986: 23).

Neben den typischen Statussymbolen des Cowboys haben in der Soziologie vor allem seine persönlichen Attribute Beachtung gefunden. Die Tatsache, dass der idealtypische Cowboy in der Mehrzahl seiner filmischen Verkörperungen weiß, angelsächsisch und männlich ist, hat dazu geführt, dass sich in den letzten Jahrzehnten ein Gutteil des sozialwissenschaftlichen Interesses am Genre Western auf das Problem der Geschlechterrollen und der Darstellung anderer Gruppen außerhalb der WASP (White Anglo Saxon Protestants) konzentriert hat:

„The whole history of the Western is therefore, at one level, inescapably bound up with reducing Native Americans and women to functions in a symbolic world centering on White male characters and embodying White (and particularly Anglo-Saxon) male visions of national and gender identity.“ (CAMERON / PYE 1996: 13)

Dieser thematische Fokus ist also durchaus nachvollziehbar, sollte aber nicht die Sicht auf die weniger offensichtlichen *values* verstellen, die hinter dem mythischen Ideal des Cowboy stehen und einen scharfen Kontrast zu den vorderhand in der Tat antimodernen Rollenbildern im Western liefern. Wie sich zeigen wird, ist es vor allem die unmanierierte Verkörperung von Individualismus und Aktivismus, die den Cowboy zu einem hintergründig durchaus modernen Gegenkonzept zu standes- und klassenorientierten Menschenbildern machen.

7.1.4 Typologie des Helden: Ein Mensch mit Fehlern

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Typologie von Heldenbildern von Frye (1957), im Lichte derer der Cowboy tendenziell kein überhebener, unantastbarer Charakter ist, sondern der Fehlbarkeit unterliegt und erst durch seinen Einsatz, ja: seine Selbstverpflichtung zu Erhöhung gelangen kann (vgl. FRYE 1957: 33ff, LOY 2004: 36ff). Nach Frye lassen sich fünf Typen von Helden unterscheiden:

1. Der Held unterscheidet sich in entscheidenden Merkmalen von Anderen und von seiner Lebenswelt, er ist teilweise göttlich. Diese Kategorie ist typisch für die mythischen Helden der Sagenwelt, biblische Urväter und Propheten.
2. Der Held ist zwar weitgehend menschlich, aber nicht in gleichem Maße an alle die grundlegenden Gesetze gebunden. Beispiele hierfür sind die klassischen Comic-Superhelden, die einen gewissen Erlösercharakter aufweisen, aber dennoch nicht völlig abgehoben vom Menschlichen sind.
3. Der Held unterscheidet sich in einigen Merkmalen von Anderen, ist aber an sich an die gleichen Gesetze der Lebenswelt gebunden wie sie. Er ist „besser als die Anderen“, aber im Gegensatz zu Typ 1 und 2 nicht völlig frei von Kritisierbarkeit. Die Westernhelden der 1930er- und 40er Jahre fallen größtenteils in diese Kategorie.
4. Der Held ist ein normaler Mensch, mit allen Schwächen und an die gleichen Gesetze der Lebenswelt gebunden wie alle Anderen. Sein Leben ist ein Kampf mit nicht von vornherein klarem Ausgang. Dieser Typus ist kennzeichnend für die Helden der Hochblüte des Western in den 1950er Jahren.
5. Der Held weist inferiore moralische Qualitäten auf, die Anderen verachten ihn und blicken auf ihn hinab. Er ist ständigen Versuchungen ausgesetzt, der Ausgang seines Lebenskampfes ist fraglich. Dieser Typus findet sich in vielen der „kritischen“ Spätwestern, oft kombiniert mit dem Motiv des skrupellosen „Professionals“.

Der Cowboy Hero ist also nie die von vornherein erklärte Erlösergestalt, sondern muss sich durch Arbeit an sich selbst und an seiner Lebenswelt zum Besseren verhelfen. Typisch ist daher auch die Erscheinungsform des *Pioneer*, welcher mehr noch als der reine Cowboy nicht allein die Selbstbehauptung, sondern das Vorantreiben zum Besseren verkörpert.

7.2 Setting: The West

Genauso wenig wie der Cowboy im gegebenen Kontext eine materielle Berufsbezeichnung darstellt, ist unter dem „Westen“ a priori auch kein konkreter, topografisch eingrenzbarer Raum zu verstehen. Um die Funktion des Westens als ideelle Ressource der Sicherung des amerikanischen Selbstverständnisses zu verstehen, ist es im Gegenteil notwendig, sich von einem rein historischen und / oder räumlichen Bild zu lösen. Hausladen führt dazu drei Gegensatzpaare an, die den Diskurs und das Verständnis des Westens in etwa eingrenzen:

„The first is the West as a separate, exceptional region as opposed to the West as an inherent part of a national culture. A second juxtaposes the historical, or “real” West against the mythic West. Finally, there is the West as a region versus the West as process.“ (HAUSLADEN 2003a: 1).

7.2.1 Der problematische Dualismus realer vs. fiktiver Westen

Für die Sichtbarmachung der im Genre Western transportierten Werte ist entscheidend, dass der Film in aller Regel auf das zweite, ideelle Glied der jeweiligen Dichotomie anspielt, wobei die deutliche Trennung, welche diese formale Kategorisierung vorgibt, in der Filmdramaturgie, deren (unreflektierter) Rezeption und schließlich in der Alltagswahrnehmung ohnehin zusehends verschwimmt.

Der klassische Western wird damit konkreter historischer Problematisierungsbedürfnisse entbunden, welche die Inszenierung von der Sphäre der generalisierten Erhöhung des Amerikanischen auf die Verkörperung tatsächlicher, aktuell nachwirkender gesellschaftspolitischer Probleme lenken könnte, er ermöglicht erst jene signifikanten Imaginationen, die sich im Zuschauer dann als Vorstellung des Westens manifestieren (vgl. ESDERS-ANGERMUND 1997: 16ff).

Dieser Westen bleibt als Raum des Aufbruches ins Bessere, als abstraktes gelobtes Land ein zentraler Bestandteil der zivilen Religion der USA:

„Americans never ceased to speak of the frontier and the American West never lost its romance... it became enshrouded in myth and symbol and was accorded a special importance in the development of the American nation and of the character of American people.“ (MEINING 1998: 31)

Im Lichte der eingangs vorangestellten metatheoretischen Überlegungen wird also bald klar, dass der unterstellte Dualismus zwischen „realem“ und „mythischem“ Westen, zwischen Fakt und Idee, Zustand und Werden, eben nur wissenschaftliches Mittel zur Sichtbarmachung sein kann, im Alltag aber so nicht erlebbar ist:

„One cannot truly create a simple dichotomy between “real” or historic West and the mythic West. That would imply that the two can be readily separated, whereas, in fact, they have been in many ways mutually constitutive.“ (DELYSER 1999: 609)

An diesem Punkt erscheint es sinnvoll, noch einmal auf die metatheoretischen Vorüberlegungen zu verweisen. Denn die prinzipielle Unterstellung, dass das filmische Artefakt überhaupt in irgendeiner Weise – sei es „besser“ oder „schlechter“ – die historische „Realität“ abbildet, erweist sich jedenfalls bei vorliegendem Verständnisinteresse als epistemologischer Klotz am Bein. Bei aller Komplexität, welche der unterstellten „Abbildung“ der Realität unterstellt wird, steht doch weitgehend außer Frage

„[...] daß zwischen Medienangeboten und Realität kategorial unterschieden werden muß. Oft wird moniert, daß sich die Medienwirklichkeit von der ‘tatsächlichen Wirklichkeit’, also der Realität, immer mehr entferne. Fast nie steht aber infrage, daß Medienwirklichkeit und Realität überhaupt im Diskurs strikt voneinander getrennt werden müssen.“ (WEBER 1996: 131, vgl. MITTERER 1983: 266)

Genau dieses Problem gilt es auch in gegebenem Kontext im Auge zu behalten. Der Western bildet nicht den „realen“ Westen ab, er konstruiert aber auch nicht einseitig, im Sinne eines naiv interpretierten radikalen Konstruktivismus, einen Westen. Im Gegenteil besteht kein kategorial scheidender Dualismus zwischen der geschehenen und der erzählten Geschichte, beide „existieren“ nur Kraft gegenseitiger Bedingung als Elemente der symbolischen Umwelt des Erlebenden (vgl. JAKAB 2008a: 146).

Das filmische Artefakt *ist* vorderhand *eine* Realität, die es mit vielen anderen in Einklang zu bringen gilt (vgl. WALKER 2001: 2ff). Das gilt letztlich für den Wissenschaftler genauso wie für den Freizeitkonsumenten, beide sind auf Konstruktionen angewiesen, um überhaupt dem Western gegenüber ihrerseits Expressionen artikulieren zu können.

Anderson bringt das treffend auf den Punkt, wenn er schreibt: „In truth, if your mental image of the old West has not been fashioned by film, you probably were not alive in the twentieth century.“ (ANDERSON 2007: 2).

Auch für Hanfling (2001: 1) ist vorderhand klar, dass „der Westen“ heute zwar nach wie vor „existiert“, aber eben gerne aus den Augen verloren wird, dass diese Existenz unter der Einschränkung, dass sie eben mythischen Charakter hat, einfach vorausgesetzt werden kann – denn es ist, im Gegensatz zur Frühzeit des Westens, heute schlicht niemand mehr da, der die Epoche unmittelbar erlebt hätte.

7.2.2 Die Geographie des Westens: Handlungs- und Drehorte

Auch angesichts der evidenten Tatsache, dass die beliebtesten Drehorte des Genres nicht unbedingt mit der Verortung der historischen Frontier Line übereinstimmen (vgl. HAUSLADEN 2003b: 303ff, CAWELTI 1999: 194ff), bleibt Kritik an der Authentizität des Genres als solches doch letztendlich müßig, vielmehr gilt es plausibel zu machen (und nicht: zu erklären), welche weitere Realität sich hinter dieser augenscheinlichen Abweichung verbergen mag. Nicht zu vergessen sind dabei stets wiederum die rückbezüglichen, zirkulären Prozesse bei der Etablierung von Realitäten:

„Nicht die möglicherweise durch akribische Analysen von Dokumenten rekonstruierbare historische Wahrheit stellt deshalb den Maßstab dar, sondern das *Bild* der Vergangenheit, wie es sich zur Produktionszeit des jeweiligen Films entwickelt hat. Dieses Bild ändert sich nicht nur mit den jeweiligen politischen und sozialen Bedingungen oder den Ausprägungen des herrschenden Zeitgeistes, es ist zu einem nicht geringen Teil mitgeprägt durch die Produkte des Genres selbst und durch andere populäre und fikionalisierende Verarbeitungen (ESDERS-ANGERMUND 1997: 13).

Deutlich wird bei einem Streifzug durch das Genre etwa vorderhand die Dominanz Südkaliforniens und des Colorado-Plateaus gegenüber den Graslandschaften der Great Plains, die eigentlich nach dem Bürgerkrieg Hauptschauplatz der Erschließung des Westens waren. Die Frontier Line lag damals zwischen Mississippi und den östlichen Rocky Mountains, doch in den Images des wilden Westens, die wir aus seinen medialen Verkörperungen kennen, dominieren schroffe Halbwüsten vor dem Hintergrund steil aufragender Sierras, nicht bis zum Horizont reichende Graslandschaften. Die Prärie ist zwar durchaus ein gängiges Klischee des Westens, entspricht aber bei genauer Betrachtung selten dem tatsächlich gewählten Setting. Das zweifelsohne nicht ganz von der Hand zu weisende Argument, dass für die Auswahl der Drehorte mitunter ganz einfach die geografische Nähe zu Los Angeles und damit Hollywood ausschlaggebend gewesen sein mag, erklärt dieses

Übergewicht nicht befriedigend, vor allem nicht angesichts der Tatsache, dass auch europäische Produktionen lieber ebendiese schroffe Seite des Westens zeigen. Die berühmten Karl May – Verfilmungen etwa, zwar keine Western im klassischen Sinne, aber eindeutig auf das Western-Setting zurückgreifend, wurden eigens im Karst Dalmatiens gedreht, um den Eindruck der kargen Halbwüsten des Colorado-Plateaus erzielen zu können.

Es muss also wenigstens eine weitere Erklärung für die Vorliebe für extreme, raue Landschaften im Western geben, und in der Tat gibt es derer sogar zwei: Die Konstruktion von Identität durch wieder erkennbare visuelle Symbolik und das Aufspannen eines Möglichkeitsraumes, in welchem sich die Tugenden des Cowboy überhaupt erst verkörpern können und die Fährnisse seines Daseins sich entfalten.

7.2.3 Der Westen als visuelles Epos des Amerikanischen

Wie sich zeigen wird, hat der Western in seiner Geschichte immer dann Hochblüten erlebt, wenn die amerikanische Kultur und Lebensart durch äußere Einflüsse gefährdet waren oder jedenfalls in Gefahr zu sein schienen. Für die visuelle Darstellung des Westens war es dann besonders wichtig, deutlich erkennbare, eindeutig zuordenbare Kulissen quasi als Signet für das Ur-Amerikanische zu liefern.

Auch wenn zum Beispiel Utah überhaupt nicht im Zentrum der sozialgeographischen Umbrüche der Frontier-Ära stand, sondern im Gegenteil im Laufe der mormonischen Kolonialisierung lange Zeit einen Sonderweg einschlug, so waren und sind die roten Felsen und schroffen Formationen des Monument Valley, von Zion oder Moab doch beinahe so etwas wie signifikante Symbole für den Westen, die (mittlerweile im Rahmen des Kulturexportes nicht nur von US-Amerikanern) spontan erkannt werden und nicht erst hinterfragt werden müssen.

Viel wichtiger noch ist aber die Visualisierung des Handlungsraumes für den Typus des Cowboys, die Konstruktion eines Ortes, an dem das ihm eigene Set an Eigenschaften zum Tragen kommen kann. Auch wenn er nicht einer konkreten Tätigkeit als „cow hand“ nachgehen mag, ist der Cowboy doch zwingend angewiesen auf den Westen

als das weite Land, in dem genug Platz ist für seine Individualität und in dem umgekehrt seine Tugenden überhaupt erst gefragt sind⁷.

Der Westen muss solcherart nicht nur spontan wieder erkennbar sein, sondern auch als deutliches Gegenstück zu alledem auftreten, was die amerikanische Nation mit ihrem im kollektiven Bewusstsein stets präsenten Exodus zurückgelassen hat: Den Osten, die ständische Ordnung, das Überkommene, das Kleinräumige, manierierte. Das visuelle Spektakel des Westens muss also „fundamentally antiurban, anti-Eastern, anti-European, male“ (HAUSLADEN 2003b: 301) sein, um diesem zentralen Motiv gerecht werden zu können. Die Weite des Horizonts verkörpert die Unbegrenztheit der Möglichkeiten und gleichzeitig die calvinistische Einsamkeit des Individuums; was sie verspricht, kann nur erreichen, wer seiner Berufung folgt, wer einen neuen Anfang durch Selbstüberwindung wagt:

„[...] even though the heroes and the storylines change over time, certain kinds of places persist as settings – because they fulfil the very same role they always have in Westerns – they are places for transformation, regeneration, rejuvenation, and resurrection.“ (ebd. 302).

Wer besagte Landschaften schon einmal persönlich besucht hat, der wird dort mit hoher Wahrscheinlichkeit das Pathos des Westens in einer Unmittelbarkeit erlebt haben, welche die Begriffe Raum und Freiheit sehr eindrucksvoll aus der Sphäre der platten Worthülsen heraushebt. Genau diesen Übergang versucht der Western nun über den Umweg der Leinwand bei seinen Rezipienten zu evozieren.

Der Westen ist also keinesfalls rein ästhetisches Rahmenwerk, sondern in der Konstruktion seiner Ästhetik eng mit den im Western verkörperten amerikanischen Werten verbunden. Für den Medienkonsumenten macht das oft erst den besonderen Reiz des Genres aus, denn mitunter sind es nicht so sehr die womöglich spärliche Handlungsbögen, sondern die epischen Kulissen, welche eben diese intendierte Konstruktion des Westens erst in ganzer Größe erlebbar machen. Das Genre Western entwickelt solcherart „a tendency to elevate rather commonplace plots into epic spectacles.“ (Cawelti 1999: 24); einen Hang zur Verbildlichung (und damit Verherrlichung) der Größe des Landes im Rahmen und mit den Mitteln der *mise en scène*.

⁷ Die Verpflanzung des Cowboys in die Großstadt oder umgekehrt die des Städters in den Westen ist somit eines der ergiebigsten Reservoirs für das Subgenre der Westernkomödie

Die Generalisierung des Westens ist im Western also keinesfalls beliebiger Natur: Zwar kann der Westen als Handlungsraum vom konkreten visuellen Ausweis von Ort und auch Zeit entbunden sein, niemals aber von latenter Symbolik der Entgrenzung, Zivilisationsferne und Rauheit. In welcher Verortung er auch auftritt, braucht der Westen jedenfalls eine Umwelt fern jenseits des Horizonts, in welcher (je nach Interpretation) überrationaler, technokratischer Modernismus, konformistischer Kollektivismus (konkreter: Kommunismus) oder umgekehrt archaischer Feudalismus etc. herrschen. Der Westen braucht einen Osten, an dem er sich als unbedingtes Alternativkonzept abarbeiten kann.

7.3 Plot: Frontier Experience

Mehr als bei anderen Genres sind also das Setting und der Plot semantisch gekoppelt. Bei allen Variationen der Handlung bleiben neben den Qualitäten des Cowboys vor allem der Westen als Ort und die besonderen Herausforderungen des frontier life bestimmende und ineinander verschränkte Elemente des Westerns.

Es liegt in der Natur der Sache, dass der Plot im Vergleich zum Setting und zur Charakterisierung der Akteure eine größere Variationsbreite aufweist. Vorderhand lassen sich auch hier gewisse Idealtypen festmachen, wobei freilich die zahlreichen dazu verfassten Typologien nicht völlig kongruent sind.

Die Unterschiede liegen dabei aber im Wesentlichen im Abstraktionsgrad der Kategorisierung und lassen nichtsdestotrotz einen doch einigermaßen einheitlichen Stand der Forschung erkennen.

Wright (1975) etwa unterscheidet zwischen vier grundlegenden Handlungstypen, die sich vor allem am Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft und an der persönlichen Charakterbildung und Selbstüberwindung des Helden orientieren, ohne dabei den faktischen Handlungsverlauf und dessen historische Verortung explizit zu berücksichtigen.

Somit weist Wrights Definition also einen vergleichsweise hohen Grad an Abstraktion auf:

7.3.1 Typologien: Variationen des Spannungsfeldes Werte vs. sozialer Druck

Classical Plot: Der Held betritt, von außerhalb kommend, die Stadt, also die Gemeinschaft, in die er vorerst nicht völlig integriert ist. Nachdem er sich dazu durchgerungen hat, seine unmittelbaren eigenen Interessen und die Geschäfte, die ihn eigentlich hierher geführt haben, hintanzustellen, bekämpft er den Bösewicht, der die Bürger terrorisiert. Erst jetzt, nach dem Kampf, wird er akzeptiertes Mitglied der Gemeinschaft.

Die nur auf materialistische Notwendigkeiten gestützte, aber nicht zu darüber hinaus reichenden, aufopfernden Wertentscheidungen fähige Gesellschaft (hier verkörpert durch die Gemeinschaft der Städter) wird im Classical Plot als schwach charakterisiert, der auf sich selbst vertrauende Held ist dagegen unabhängig und stark und legt diese Stärke schließlich nach Überwindung egoistischer Zweifel an einer Einmischung für die gute Sache in die Waagschale (vgl. WRIGHT 1975: 32).

Vengeance Variation: Im Mittelpunkt steht hier die Rache, das biblische „Auge um Auge“ – Motiv. Auch hier ist die Gesellschaft schwach, sie kann (oder will) das Unrecht, das dem Helden widerfahren ist, nicht sühnen. Dieser muss also zunächst die Einsamkeit außerhalb der Gesellschaft suchen, damit er seine Rache nehmen und die Gerechtigkeit wieder herstellen kann. (vgl. ebd.: 59).

Transition Theme: Hier ist die Rolle des Kollektivs gegenüber dem Individuum noch problematischer als im Classical Plot oder in der Vengeance Variation. Es ist nämlich die Gesellschaft an sich, welche (ungeschaut der Personifizierung in Form einzelner maligner Charaktere) die Rolle des Übeltäters übernimmt. Der Held sieht sich allein einem korrupten System gegenüber, das es zu bekämpfen gilt.

Hier gibt Wright doch einen konkreten Hinweis auf die Verortung, das Thema ist demnach zeitlich meist in einer (späteren) Phase des Übergangs von der Pionierleistung der Erschließung des Westens hin zur Etablierung komplexerer gesellschaftlicher Strukturen angesiedelt, in welcher die rationalen Strukturen der Gesellschaft bereits gefestigt sind und nicht mehr rein die archaische Willkür des physisch Stärkeren vorherrscht (vgl. ebd. 74f).

Der trennscharfe, schwarz / weiße Dualismus von gut und böse, der im Western typischerweise in expliziter, intendierter Form auftritt, bleibt aber auch hier prinzipiell erhalten.

Professional Plot: Der reine Dualismus gut vs. böse des Classical Plot und seiner Variationen wird hier aufgelöst in einer ambivalenten Charakterisierung des Helden. Bei diesem steht jetzt die Professionalität im Zentrum der charakterlichen Zuschreibungen, anstatt der Wertrationalität des „Gerechten“ steht also die Zweckrationalität im Vordergrund. Der Profi arbeitet bzw. kämpft gegen Bezahlung, sein Handeln hebt sich aufgrund der fehlenden Begründung in latenten Werten von dem des eigentliche Bösewichts kaum mehr ab (vgl. ebd. 85f).

Typisch bleibt allerdings selbst hier die Ausfüllung der Berufung als zentraler Antrieb des Handelns, welcher die rein materielle Perspektive der Entlohnung überdeckt und mitunter dazu führt, dass der Auftrag selbst dann ausgeführt wird, wenn der Auftraggeber eigentlich seine Meinung geändert und den Auftrag zurückgezogen hat, was also letztlich doch wiederum wertrationales Handeln in Hinblick auf den Beruf als Berufung darstellt.

Trotz der generischen Perspektive der vorliegenden Überlegungen ist es notwendig, auch die potentiellen Elemente des konkreten, spezifizierten Motivhorizonts des Western zu überblicken. Die in der Literatur gerne und oft referierte Typologie von Cawelti (vgl. 1999: 19) ist wohl tatsächlich am besten geeignet, diesen Überblick zu gewährleisten. Er unterscheidet darin folgende idealtypische Motive:

- 1.) Die Eroberung und Erschließung des Westens: Der Planenwagen-Treck, das Leben der Pioniere, die Einrichtung einer Postverbindung oder der Bau einer Eisenbahnlinie. Ein ideales, wenn auch aufgrund seines besonderen Aufbaus als Episodenfilm nicht typisches Beispiel hierzu ist *How the West was Won* (1962), in welchem die verschiedenen Phasen als eigene Episoden dargestellt werden.
- 2.) Der Konflikt zwischen den Protagonisten extensiver Bewirtschaftung (freegrazer) und sesshaften Ranchern, die ihr parzelliertes Land mit Stacheldraht einzäunen (bzw. überhaupt industriell produzierenden

Rinderbaronen). In größerem Maßstab sind die divergierenden Interessen hinsichtlich der Landaufteilung und –Nutzung ja bis heute eines der zentralen politischen Probleme in vielen der betroffenen Bundesstaaten (vgl. WRIGHT 2003). Ein typisches Beispiel für dieses Motiv ist *Open Range* (2003), ein neuerer Western mit klassischer Dramaturgie.

- 3.) Die Geschichte von Rache und Vergeltung ist im Wesentlichen deckungsgleich mit der Vengeance Variation und in diesem Sinne durchaus in Kombination mit anderen, historisierenden Motiven anzutreffen. Entscheidend ist, dass selbst hier die affektive Handlungsleitung, welche an sich mit dem Motiv der Rache zuzuordnen ist, mit wertrationalen Elementen versetzt ist. Das Motiv des Ausgleichs im Rahmen eines größeren Ganzen überwiegt den unmittelbaren Affekt, in der Rache liegt keine persönliche Befriedigung, sie ist vielmehr die Erfüllung einer Berufung. Ein ganz aktuelles Beispiel für das Rache-motiv wäre etwa *True Grit* (2010).
- 4.) Das Motiv des heroischen „Last Stand“. Im Vordergrund steht hier wiederum die Erfüllung der Berufung, jetzt allerdings bis zur letzten, bewusst in Kauf genommenen Konsequenz, letztlich auch das Motiv der gottergebenen Opferbereitschaft in Nachfolge von Abraham, das Einstehen für sich und seine Lebensart. Cawelti bezieht sich bei diesem Motiv vorderhand auf „General Custers Last Stand“, im amerikanischen (insbesondere texanischen) Selbstverständnis und seinen filmischen Verkörperungen spielt vor allem auch die heroische Verteidigung von Fort Alamo im amerikanisch-mexikanischen Krieg eine entscheidende Rolle, etwa in den verschiedenen Verfilmungen des Stoffes in *The Alamo* (1960, 2004). Eng verbunden mit dem Stoff sind auch Motive, welche latentes Unwohlsein gegenüber jenen Lebensweisen evozieren, die nicht dem Amerikanischen entsprechen, weil sie tendenziell kollektivistisch sind und deren Überschwappen nach Amerika dem entsprechend aufgehalten werden muss (vgl. ANDERSON 2007: 156).
- 5.) Der Outlaw: Bei diesem Idealtyp steht wiederum das Verhältnis zwischen dem Kollektiv mit all seinen moralischen Makeln und dem Individuum mit der Möglichkeit, nicht nur nach freiem Gewissen zu entscheiden, sondern auch

nach dieser Entscheidung *konkret zu handeln*, im Vordergrund. Ein typisches Beispiel ist die Geschichte des Gerechten in Gestalt eines Südstaaten-Rebellen in *The Outlaw Josey Wales* (1976). Dieser Film zeigt sowohl den Typus des gerechten Outlaw als eben auch das Motiv der Rache, durch deren Zusammenkommen die Bestrafung jener möglich wird, die durch die materielle Irrationalität der Gesellschaft ihrer Strafe entkommen wären.

- 6.) Die Geschichte des U.S. Marshall: Das Motiv des Menschen als Sendbote Gottes in der Wildnis tritt hier deutlich zu Tage. Während bei der Geschichte des Outlaw (so wie, abstrakter, im Transition Theme) die gesellschaftlichen Institutionen bereits moralisch verrotten sind und erneuert werden müssen, ist es hier deren völliges Fehlen, das eine wertrationale Ordnung unmöglich macht. Das Gesetz kommt aber folglich nicht in Form von komplexen und daher in ihrer Undurchschaubarkeit leicht korrumpierbaren Institutionen in die Wildnis, sondern idealtypisch wiederum in Gestalt einer einzelnen Person. Der US Marshall ist damit in seiner Symbolik auch nicht so sehr Administrator einer zentralistischen Ordnung mit formaler Gesetzlichkeit, er agiert pragmatisch in der Situation. Hier ist er nämlich der konkrete Vollstrecker einer viel höher generalisierten Gerechtigkeit, ja letztlich: Der zehn Gebote.

Schon bei dieser kursorischen Kategorisierung zeigt sich, dass auch diese Idealtypen der Handlungsstränge selten in reiner Form auftreten. Die verschiedenen Motive sind im konkreten Artefakt oft nicht klar zu trennen, das geht so weit, dass etwa die Geschichte von Wyatt Earp letztlich eine Vermischung des Marshall- mit dem Outlaw-Motiv darstellt. Evident sind wie erwähnt natürlich auch Paarungen wie Outlaw / Rache, Weidekonflikt / Outlaw usf. Die Grenzen zwischen Recht und Gerechtigkeit sind unklar und sollen es auch sein, um dafür jene zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (mit Ausnahme des Professional Plot) umso deutlicher zeichnen zu können.

Die ethische Entscheidung unterliegt nicht rein traditionaler Norminterpretation, sondern basiert sehr wohl auf rationalen Konstrukten, diese sind aber auf pragmatische Gültigkeit begrenzt und niemals auf intellektualistische Abstraktion über die konkrete Situation hinaus ausgelegt. Die ethische Handlung ist individuell gerecht, dabei aber nicht unbedingt als allgemeines Gesetz im Kant'schen Sinne denkbar.

7.3.2 Der Showdown

Ein geradezu archetypischer Bestandteil, welcher den idealtypischen Western-Plot abschließt, ist der Showdown, meist in Form des gerne so genannten Shoot-Out. Dieses Motiv gehört zweifelsohne zu jenen klassischen Elementen, welche sich schon sehr früh, also etwa seit den 1910er Jahren, als Charakteristika des Westerns herauskristallisieren (vgl. MENSCHIK 1989: 19ff). Während der Plot als solcher wie beschrieben eine gewisse, von Entstehungszeit und Subgenre abhängige Variationsbreite aufweist, ist dem Showdown eine gewisse Kontinuität quer durch alle Epochen und Handlungstypen nicht abzusprechen. Auch hier gibt es zwar bestimmte Variationen, die zwischen der ultimativen Rache, dem Drängen der finalen Gerechtigkeit oder dem heroischen Last Stand oszillieren, aber sie alle entsprechen derselben dramaturgischen Logik und sind weit weniger formenreich, als es der Handlungsbogen als solcher sein kann:

„The hero's resolution of these various conflicts is achieved in the formulaic Western, as it is in the classic epic, by mortal violence: not by negotiation, compromise, or legal intervention. The dramatic shape of the Western, in all of its variations, moves inexorably toward the *shoot out*, usually precipitated by the *bad man*, which inevitably results in his death.“ (ZANGER 2004: 31)

Das berühmteste Beispiel für das finale Shoot-Out ist wohl der Gunfight at OK Corral, in welchem Wyatt Earp und seine Brüder gemeinsam mit Doc Holiday die Clanton-Bande stellen und das in zahlreichen Variationen verfilmt wurde (etwa: *Gunfight at the OK Corral* 1957, *Tombstone* 1993, *Wyatt Earp* 1994) sowie der Klassiker *High Noon* (1952) von Fred Zinnemann, welcher geradezu zum Inbegriff des Showdown geworden ist.

Man könnte nun zweifellos argumentieren, dass ein dramatischer Höhepunkt auch in anderen Genres die Regel ist und dass die äußere Form und Dramaturgie des Showdown eben lediglich ein dem Setting angepasstes Finale darstellt. Natürlich ergeben sich gewisse Grundelemente – der Showdown wird mit offener Gewalt ausgetragen, er findet auf einem offenen Platz statt etc. – auch schlicht aus der Natur der Sache, trotzdem wäre diese Interpretation viel zu kurz gegriffen.

Im Showdown spiegelt sich nämlich auch die Idee des Chiasmus wieder, welcher vor allem seit den großen Erweckungsbewegungen großen Einfluss auf das Weltbild vieler

US-Amerikaner hatte und hat. Anders als die katholische Kirche, die sich als Verwalterin bereits ausgeschütteten Heils sieht und auch im Gegensatz zu den mystisch-verinnerlichenden Strömungen, wie sie etwa das Luthertum kennt, erwarten viele der historischen protestantischen Sekten in den USA und die heute daraus hervorgegangenen Denominationen (etwa: Adventisten, Baptisten) eine konkrete Aufrichtung des Reichs Gottes auf Erden:

„Für die Kirche ist das Erlösungswerk fertig im Sühnetod des Christus; es stattet die Kirche mit der Kraft der Sündenvergebung und Heiligung aus. Für die Sekte liegt die eigentliche Erlösung in der Wiederkunft Christi und der Aufrichtung des Reiches, wofür alles andere nur Vorbereitung war. Für die Mystik ist die Erlösung der immer neu sich wiederholende Vorgang der Einsehung der Seele mit Gott, wofür Christus nur Anreger und Symbol ist.“ (TROELTSCH 2004)

In der Kompromisslosigkeit des Showdown, der darauf abzielt, die Situation ein für alle Mal zu klären und bei dem klar ist, dass nur eine Partei den Ort lebend verlassen wird, lassen sich unschwer die Anklänge eines jüngsten Gerichts nachvollziehen, wie sie auch in anabaptistischen und adventistischen Vorstellungen präsent sind, die wiederum in generalisierter Form in die zivile Religion der USA eingeflossen sind.

Vom alttestamentarischen strafenden Gott bzw. der Offenbarung des Johannes zum OK Corral ist es also kein weiter Weg. Nicht überall treten die Parallelen zwischen religiöser Symbolik und den Idealtypen der Dramaturgie des Westerns so deutlich hervor wie hier. Oft liegen zwischen der Wertvorstellung und ihrem Ausdruck im Film einige Stufen der Generalisierung und Säkularisierung.

Es gilt also zunächst zu verstehen, wie Religion auch als „zivile“ Religion eine tragende Bedeutung für den Sinnhorizont einer Gesellschaft haben kann und vermag, zwischen partikularen Wertvorstellungen und den praktischen Notwendigkeiten einer rationalen, modernen Gesellschaft zu vermitteln. Die entsprechenden Strukturen im Western erweisen sich schließlich als nichts anderes als ein expressives Element dieser zivilen Religion.

8. Die zivile Religion der USA als Generalisierung von partikular-religiösen Werten

Gerade für die soziologische Filmanalyse, welche sich per se mit latenten, nicht unmittelbar erfassbaren Sinnstrukturen beschäftigt, ist es von entscheidender Bedeutung, der Interpretation möglichst klare Vorstellungen jener latenten gesellschaftlichen Strukturen voranzustellen, deren Verkörperung in der filmischen Textur nachvollzogen werden soll.

Dies ist insofern erwähnenswert, als gerade die zwar abnehmende, aber nach wie vor verbreitete Einschätzung des Filmes als niederrangiges kulturelles Artefakt mitunter dazu führt, ein korrektes formal-methodisches Instrumentarium als ausreichenden Garanten einer umfassenden Analyse vorauszusetzen. Ein holistisches und dynamisches Verständnis des sozialen Gefüges, welches das jeweilige Werk letztlich verkörpert, bleibt dabei oftmals zu Gunsten punktueller Seinsaussagen auf der Strecke (vgl. JARVIE 1974: 5f).

Um das Selbstverständnis der Amerikaner (oder jedenfalls einer überwältigenden Mehrheit) und die informellen Kohäsionskräfte der amerikanischen Gesellschaft zu verstehen, ist es in diesem Zusammenhang unumgänglich, den Begriff der zivilen Religion eingehender zu betrachten. Anhand dieser Betrachtung zeigt sich nämlich, wie konkrete, handfeste Wertvorstellungen sich behaupten können, wenn sie ihre Ansprüche verallgemeinern und eine allgemein akzeptable Sprache finden.

Der Film und insbesondere der Western ist ein, vielleicht sogar d a s zentrale expressive Element der zivilen Religion, weil er verbindliche Werte transportiert, ohne die Überschreitung partikularer Schwellen zu fordern. Der Western ist kein religiöses Epos, das nur an Angehörige einer ganz bestimmten Religion appelliert, genau so, wie die zivile Religion dem Einzelnen kein verbindliches Bekenntnis abverlangt. Die transportierten Werte können in beiden Fällen in einem weiten Rahmen interpretiert und den eigenen Bedürfnissen angepasst werden, ohne dabei ihre sinnstiftende Funktion zu verlieren.

8.1 Etymologie

Die Vorstellung eines Sets von gemeinschaftlich geteilten Werten, welches vorderhand ohne eine zentrale und mit Sanktionsbefugnissen ausgestattete Herrschaftsinstanz auskommt, geht im Wesentlichen auf die Aufklärung zurück. Im Zusammenhang mit der Idee eines Gesellschaftsvertrages, welcher die traditionellen Feudalstrukturen durch eine rationale Machtkontrolle ersetzen sollte, taucht der Begriff bei Rosseau auf (vgl. ROSSEAU 1971, MÜNCH 2002: 58).

Dass er in weiterer Folge im intellektuellen Diskurs vor allem im Zusammenhang mit den USA Erwähnung findet (vgl. GABRIEL / REUTER 2004: 43), ist in zweierlei Hinsicht nachvollziehbar:

Erstens hat sich im angelsächsischen Raum lange vor der Reformation und der Aufklärung eine Kultur des *common sense* etabliert, welche also schon sehr früh ein Gegengewicht zur realen Macht der Herrschenden und zur ideellen Autorität der Religion bilden konnte.

Und zweitens ist den jungen USA eben aufgrund dieses Pragmatismus, der alle historischen Entwicklungen überdauert hat und in allen noch so gegensätzlichen Strömungen mitgeschwungen ist, der Weg der französischen Revolution mit ihrer intellektuellen Radikalisierung und den darauf folgenden Wellen von Restauration und erneuter Rationalisierung erspart geblieben (vgl. BELLAH 2004: 325). So konnten die USA gewissermaßen der erste stabile Modellfall für Rosseaus Idee werden.

8.2 Die gegenseitige Bedingung von organisierter und ziviler Religion

Im Lichte der frühen Geschichte der Vereinigten Staaten, aber auch hinsichtlich ganz aktueller Entwicklungen wie der Renaissance evangelikaler und fundamentalistischer Bewegungen in der politischen Landschaft der USA mag das einigermaßen paradox erscheinen. Diese augenfällige Ambivalenz dürfte zu einem guten Teil darin begründet sein, dass eben die zivile Religion in hohem Maße in latenten Strukturen eingebettet ist, während die vergesellschaftete, organisierte und dogmatische Religiosität mehr und deutlicher sichtbare, medienwirksame Manifestationen hervorbringt.

Gerade die leisen, dabei aber umso beständigeren Strukturen sind es, die dazu führen, dass die USA trotz des durchaus ernst zu nehmenden politischen Gewichts gut organisierter, radikaler religiöser Gruppierungen nach wie vor eine säkulare und pluralistische Gesellschaft sind. Bei allen Einschränkungen hinsichtlich der intellektuellen Qualität trägt gerade Hollywood einen Gutteil zur Bewahrung der zivilen Religion bei, wie die Betrachtung des Genres Western zeigen wird.

Die organisierte und die zivile Religion sind dabei bei allem Konfliktpotential aber keineswegs bipolare Gegensätze, sondern bedingen sich gegenseitig. Es sind die spezifisch individualistischen, der Welt zugewandten und rationalen Elemente der maßgeblichen protestantischen Richtungen in den USA, aus welchen erst ein die ganze Gesellschaft umfassender Werthorizont entstehen und dieser sich schließlich von den konkreten Bekenntnissen lösen konnte.

Selbst die ersten puritanischen Kolonien mit ihren scharfen theokratischen Zügen trugen, trotz ihrer dogmatischen Glaubensauslegung, aufgrund der gleichzeitig gelehrten und gelebten Überzeugungen einer strikt individuellen Heilsverantwortung schon den Samen der modernen Zivilisierung ihrer Religion in sich.

"America's nineteenth-century Protestant leaders were theoretically committed to ruiting their many squabbling denominations – whose existence seemed like a scandalous betrayal of the gospel – but could never manage it. To the contrary, denominations continued to subdivide over moral, doctrinal and political disputes." (ALLITT 2003: 6f)

Die puritanischen Dissenters und später viele der Abkömmlinge der großen Erweckungsbewegungen sahen ihre tatsächlichen und potentiellen Anhänger als Auserwählte im (weitesten) Sinne von Calvins Prädestinationslehre. Dem entsprechend

war eine allgemeine, zentralistisch organisierte und mit dem Staat organisch verbundene Heilsverwaltung wie in der katholischen oder der anglikanischen Kirche mit ihren unumgänglichen Kompromissen zwischen Askese und den innerweltlichen Forderungen einer ständischen Gesellschaft undenkbar. Aufgabe des Staates war für die Puritaner nicht, im Sinne eines organischen Sozialgefüges zwischen der göttlichen Ordnung und der Unvollkommenheit des Menschen zu vermitteln, sondern umgekehrt, den Freiraum für das individualisierte, dafür aber (theoretisch) kompromisslose Heilsstreben einer strengen innerweltlichen Askese zu gewährleisten:

„Auch sie [die Sekten, Anm. M.J.] behaupten die absolute Wahrheit des Evangeliums zu haben, aber sie erheben sie hoch über jede Erkenntnisfähigkeit der Masse und des Staates und verlangen daher Freiheit vom Staate; da überdies gerade dieses absolute Evangelium ihnen Gewalt, Macht und Recht verbietet, so müssen sie auf die gewalttätige Durchsetzung nach innen und außen verzichten. So fordern sie die Toleranz nach außen, die religiöse Neutralität des Staates.“ (TROELTSCH 2004: 121)

Gleichzeitig zu dieser Außenliberalität einer nach innen streng dogmatischen Religiosität gesellen sich zu den puritanischen Kolonien in Massachusetts bald auch Gemeinschaften in Rhode Island oder Pennsylvania, die von vornherein per se auch nach innen liberalere Heilsideen vertraten.

In der darauf folgenden Etablierung zivilgesellschaftlicher Strukturen werden zwar Kirche(n) und Staat schärfer getrennt als in vielen europäischen Ländern, umgekehrt blieben aber Glaube und Politik eng vernetzt. Religiöse, wertrationale Motivation ist und bleibt ein selbstverständlicher Bestandteil der Politik. Gleichzeitig verlangt die zivile Religion wiederum nach einer konsequenten Generalisierung explizit religiöser Inhalte:

“What our deliberative, pluralistic democracy does demand is that the religiously motivated translate their concerns into universal, rather than religion-specific, values. It requires that their proposals must be subject to argument and amendable to reason. If I am opposed to abortion for religious reasons and seek to pass a law banning the practice, I cannot simply point to the teachings of my church or invoke God’s will and expect that argument to carry the day“. (OBAMA 2006: 219)

Zur Zeit der Gründerväter ist die erste Phase des harschen, kompromisslosen Puritanismus tatsächlich lange überwunden. Ihre persönlichen religiösen Zugehörigkeiten spiegeln die von Obama beschriebene Umwandlung von konkreten

religiösen Vorstellungen in universalistische Werte recht gut wieder. Hamilton, Madison oder Jefferson sind ohne Zweifel von den protestantischen Werten der Pilgrim Fathers geprägt, aber haben die angesprochene säkulare Transformation partikularer, calvinistischer Doktrin in pluralistische, individualisiert umsetzbare Werte bereits hinter sich (vgl. BELLAH 1985: 233).

Zentrale Figuren unter den Gründungsvätern wie auch viele der frühen Präsidenten der USA verbinden ein aufgeklärt-skeptisches Weltbild mit deistischen Gottesvorstellungen – wie etwa Thomas Jefferson; andere wie etwa John Adams und John Quincy Adams sind sogar explizit Mitglieder der unitarischen Bewegung. Die amerikanischen Unitarian Universalists verweisen bis heute mit Stolz darauf, dass die säkularen Prinzipien der Verfassung nicht in einem Spannungsverhältnis zu ihrer religiösen Weltanschauung stehen, sondern im Gegenteil integraler Bestandteil derselben sind.

„Diversity of opinion was compounded by a small, but very influential, group of deists and rationalists scattered through the colonies. It would be a mistake to think of them as atheists – they almost all believed in God – but some of them did not accept the authority of biblical revelation and believed that one’s religious views could be derived from reason alone. [...] Many of the deists believed that religion, while sanctuary with respect to private morals, was prone to fanaticism and should be kept out of the public sphere except where it converged with beliefs based on reason [...]“ (BELLAH 1985: 221)

Umgekehrt war die organisierte, manifeste Religion des protestantischen Mainstream stets ein Motor des amerikanischen Aktivismus und die Bestärkung des Selbstbildes als einer von Gott auserwählten und beauftragten Nation.

In den großen Erweckungsbewegungen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts (vgl. CLARKE 1993: 72f) erfuhr der erstarrte und freudlose Protestantismus, wie ihn die frühen Kongregationalisten und Presbyterianer praktizierten, jene Belebung und marktschreierische Konkurrenz, welche übrigens auch vielfach das Bild der organisierten Religion im Westen prägt. Die bunte Vielfalt religiöser Ideen entfachte sich immer wieder selbst aufs Neue und brachte so auch die genuin amerikanischen Religionen wie die Assemblies of God, die Disciples of Christ, die Bibelforscher oder die Zeugen Jehovas (vgl. ALLITT 2003: 7) und insbesondere das Mormonentum hervor (vgl. SMITH 1980: 46ff).

Ein äußerst lebendiges Wort, welches sich auch aller verfügbaren dramaturgischen Hilfsmittel bedient und wenig Rücksicht auf dogmatische Vorschriften hinsichtlich der

rituellen Form der Sakramente und der Eucharistie nimmt, beherrscht auch heute noch vordergründig das religiöse Leben der USA. Die im doppelten Wortsinn populäre Religiosität (vor allem, aber nicht nur der Evangelikalen), welche sich nicht nur großen Zuspruchs erfreut, sondern mitunter eben auch tatsächlich die Formen der in der Alltagssprache als Pop-Kultur etikettierten Phänomene annimmt, hat dazu beigetragen, dass eine erstaunlich große Anzahl von Amerikanern extrem konservative, intellektuell unreflektierte und kaum skeptisch hinterfragte religiöse Vorstellungen pflegt (vgl. ALLITT 2003: 14f).

Das ändert aber umgekehrt nichts daran, dass die dahinter liegenden latenten Wertvorstellungen von Selbstbestimmung, Meinungsfreiheit und individueller Berufung in der Profession durch diese religiösen Vorstellungen (bis auf wenige extrem fundamentalistische Ausnahmen) nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr gestärkt werden. Der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah schreibt dazu:

„Die Kirchen wandten sich weder gegen die Revolution noch gegen die Schaffung demokratischer Institutionen. [...] Die amerikanische Zivilreligion war [umgekehrt] nie antiklerikal oder von militanter Diesseitigkeit. Im Gegenteil, die Art, wie sie eine Auswahl von Elementen der religiösen Tradition übernahm, ließ den durchschnittlichen Amerikaner nie einen Konflikt zwischen den beiden erkennen.“ (BELLAH 2004: 324)

Die zivile Religion übernimmt im Rahmen dieser Symbiose Symbole, Struktur und Rituale der religiösen Praxis, freilich ohne sich dabei einer Bildlichkeit zu bedienen, die zu klar einer konkreten, expliziten religiösen Vorstellung – also einer Kirche oder Denomination – zuzuordnen wäre. Gerade das dramatische Medium Film eignet sich besonders zur Erzeugung jenes Pathos, der als Grundschwingung die einzelnen Elemente der zivilen Religion zu transportieren vermag, und so überrascht es nicht, wenn sich gerade hier wiederum die Idealtypen der Handlung des Genre Western widerspiegeln:

„Hinter der Zivilreligion stehen überall biblische Archetypen: Exodus, das auserwählte Volk, das gelobte Land, das Neue Jerusalem, der Opfertod und die Wiedergeburt. Aber sie ist auch echt amerikanisch und wirklich neu. Sie hat ihre eigenen Propheten und ihre eigenen Märtyrer, ihre eigenen Feiertage und Heiligtümer, ihre eigenen feierlichen Rituale und Symbole.“ (BELLAH 2004: 331)

Die zivile Religion übernimmt solcherart auch hinsichtlich ritueller Gewohnheiten eine vermittelnde Position zwischen den expliziten, partikularen religiösen Vorstellungen

der Sekten und Kirchen und den universellen gesellschaftlichen Konkretisierungen sowie dem Common Sense. Das lässt sich durchaus auch in der materiellen Tagespolitik nachvollziehen.

8.3 Zivile Religion als gegenseitige Durchdringung von Idee und Welt

Was die explizit politischen Bildungen betrifft, kondensiert die zivile Religion solcherart in dem für viele Europäer schwer nachvollziehbaren Liberalkonservatismus, welcher konservative Ideen hinsichtlich der unmittelbaren individuellen Lebenswelt mit liberalen Prinzipien hinsichtlich der Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum verbindet. Zwar weisen dabei die beiden großen politischen Bewegungen durchaus unterschiedliche Akzentuierungen des liberalen und des konservativen Aspekts auf, aber der grundsätzliche Werthorizont quer über alle Lager ist bei weitem homogener als in der wenigstens bis zum Ende des 20. Jhdts. ideologisch aufgeladenen politischen Landschaft Kontinentaleuropas:

„Eine Mehrheit der Amerikaner würde heute mit Lord James Bryces Feststellung übereinstimmen, daß die amerikanischen Parteien zwei sorgfältig beschrifteten, aber leeren Flaschen ähneln, die sich höchstens dem Namen nach unterscheiden.“ (MERKL / RAABE 1977: 93).

Diese Aussage aus den späten 1970er Jahren mag sich aus heutiger Sicht relativiert haben, und doch: Selbst wenn die europäische Politik zunehmend pragmatisch agiert und auf der anderen Seite in die USA nach einer – nur durch die Ära Clinton unterbrochenen – Folge von fast drei Jahrzehnten rechtskonservativer Präsidentschaften in die liberalen Küstengegenden einer- und ein konservatives Kernland andererseits zu zerbrechen droht: Die zivile Religion beschert den USA einen kulturellen Grundkonsens, wie ihn Europa in dieser Art nach wie vor erfolglos sucht.

Die USA haben sich aus diesem Grund bis heute als resistent gegen jede nachhaltige Ideologisierung im Sinne einer politischen Ideologie europäischer Prägung gezeigt. Die New Deal – Ära hat nicht zu einer Radikalisierung der Linken geführt (vgl. PATTERSON 1996: 40ff), und die tatsächlich radikalen Auswüchse der McCarthy – Ära wurden sehr rasch durch pragmatischere Formen des Umgangs mit dem Kommunismus ersetzt.

Dabei sind bis dato auch die immer wieder zu beobachtenden Phasen der Inszenierung und Instrumentalisierung der expliziten, organisierten Religion – zum Zwecke der Identitätsstärkung oder eben als politisches Instrument – letztlich doch stets im großen Rahmen des durch die zivile Religion vorgegebenen Grundkonsens geblieben. Gerade in Zeiten, in denen die amerikanischen Werte in Frage gestellt erscheinen, treten religiös verbrämte Ideen in den Vordergrund, die das Fehlen intellektuell zugespitzter Ideologien europäischen Zuschnitts zu substituieren vermögen.

Das war schon lange vor 9/11 und der – vermeintlichen oder realen – Bedrohung durch den militanten Islamismus so, etwa in den 1950er Jahren, als der Kommunismus, aber auch der hausgemachte, überbordende Konsummaterialismus den Wertehorizont der amerikanischen Gesellschaft zu verdunkeln schienen. Eine Welle des religiösen Eifers schwappte über das Land, aber wiederum waren es nur im weitesten Sinne christliche Werte, abstrakt und jenseits eines konkreten Bekenntnisses, an welche die Politik appellierte.

Präsident Eisenhower, als Privatperson in religiöser Hinsicht nicht unbedingt herausragend aktiv, brachte das mit einem seiner populären, eher lapidaren Aussprüche auf den Punkt: "Our government makes no sense unless it is founded on a deeply felt religious faith – and I don't care what it is." (zit. n. PATTERSON 1996: 329, vgl. auch ALLITT 2003: 31).

Erst später, als auch der explizite Atheismus seinen Platz unter dem Schutz der Verfassung beanspruchte, wurde die bald auf diesen Ausspruch folgende Manifestation zum Problem:

"A year later Congress endorsed this approach by approving legislation that added the words "In God We Trust" to American currency. In taking steps like these, some critics said, the President and Congress were blurring the constitutionally decreed separation of church and state. But relatively few people in the 1950s seemed to notice or to care. On the contrary, these actions reflected widely held and popular feelings that fused the ideals of Christianity and "Americanism" into a firmly anti-Communist "civil religion". (PATTERSON 1996: 329f)

Dieser latente Gottesbezug in der amerikanischen Zivilreligion wird in der Tat dadurch relativiert, dass im Gegensatz etwa zur Rhetorik einzelner exklusiver Gruppen der evangelikalen Rechten hier stets ein generischer Gottesbegriff vorherrscht, welcher den Adressaten genug individuellen Interpretationsspielraum lässt.

Für die Anhänger der abrahamitischen Religionen, aber etwa auch für Parsen und selbst für viele Hindus mag eine solche Bezüglichkeit also weitgehend unproblematisch sein.

Vor allem mit der Verbreitung agnostischer Ideen und der Renaissance neopaganistischer Kulte in verschiedenen Schüben seit den 1960er Jahren wird dieser Begriffskonsens aber zumindest im Bereich gewisser Randgruppen der Gesellschaft in Frage gestellt. Schon Ende der 1960er Jahre diagnostiziert Bellah: „Von der Linken bis zur Rechten, gleichviel welcher Kirche oder Sekte sie angehörten, alle konnten die Vorstellung eines Gottes anerkennen. Aber heute ist [...] die Bedeutung des Wortes Gott bei weitem nicht mehr so klar und einleuchtend.“ (BELLAH 2004: 327).

8.4 Das protestantische Fundament

Die Tatsache, dass die amerikanische Zivilreligion bei allen universalistischen Tendenzen jedenfalls auf einem, wenn man so will, protestantischen Fundament ruht, zeigt auch ein empirischer Vergleich: Nach Studien des Pew Research Council und des American Religious Identity Survey (ARIS) identifizierten sich 2002 etwa 75 bis 80% der US-Amerikaner selbst als Christen. Wiederum proportional zur gesamten Bevölkerung bezeichneten sich dabei 52% als Protestanten und 24% als Katholiken, wobei Differenzen erstens aus Zuordnungen in Gemeinkategorien wie etwa „allgemein christlich“ („non-denominational“) und zweitens aus weiteren Gruppen wie Orthodoxen und den separat zum Protestantismus kategorisierten Mormonen resultieren (vgl. adherents.com 2008).

Überschneidet man diese Zahlen nun mit den persönlichen Daten der bisherigen Inhaber des wichtigsten gesellschaftlichen Amtes der USA, so wird rasch ein überzufälliges Ungleichgewicht deutlich: Unter den bisherigen 44 Präsidenten der Vereinigten Staaten findet sich lediglich ein einziger Katholik (John F. Kennedy), gleiches gilt, und selbst das erst seit der Wahl 2008, für das Amt des Vizepräsidenten mit Joseph R. Biden. Diese offensichtliche Diskrepanz gedanklich weiterführend fragt Bellah: „Wir haben einen katholischen Präsidenten gehabt; man könnte sich auch

vorstellen, daß wir einen jüdischen Präsidenten haben. Aber könnten wir einen Agnostiker als Präsidenten haben?“ (BELLAH 2004: 327).⁸

Diese Frage ist bis heute aktuell, und wenn sich auch die konkreten Zustimmungswerte verschoben haben mögen, so bleiben an der Schwelle zum 21. Jahrhundert die wesentlichen Standpunkte die gleichen: „Only 49 percent of Americans would vote for an atheist presidential candidate – compared to 59 percent who would vote for a gay one.“ (PLOTZ 2000).

Die hier aufgeworfene Problematik führt wiederum zurück von der organisierten zur zivilen Religion. Denn der Widerstreit zwischen einer starken universalistischen Zivilreligion und der augenfälligen protestantischen Dominanz ist auch im Bereich der politischen Inszenierung nur vordergründiger Natur. Es ist nämlich gerade die Forderung der Zivilreligion nach zwar formalreligiös imprägnierten, dabei aber ausreichend universalistischen Werten, welche in dieser Hinsicht den Vertretern protestantischer Denominationen im öffentlichen Wettbewerb um Ämter, bei denen das persönliche Charisma im Vordergrund steht, einen Vorteil verschafft:

„Protestantism is an individualistic faith fit for an individualistic culture. But Catholicism and Judaism are “we” religions. Protestant language tends to be personal and non-judgemental. Catholic language, by contrast, insists on absolute communal standards.“ (PLOTZ 2000).

Die zentralistische Dogmatik des Katholizismus hat dessen Anhängern in den USA lange Zeit ein gewisses Misstrauen hinsichtlich ihrer Loyalität zu den amerikanischen Werten eingebracht (vgl. ALLITT 2003: 8f). In Es sind umgekehrt die prinzipielle pragmatische Weltzugewandtheit des protestantischen Denkens und der individuelle Appellcharakter – anstelle eines kollektiven Zwangscharakters – der latenten Botschaft des Protestantismus, die eine allzu scharfe Radikalisierung von Ideologien verhindern und im Gegenteil deren Bewährung nach den Kriterien der Nützlichkeit und Anwendbarkeit verlangen.

⁸ Die jüdischen Amerikaner, dabei vor allem die Anhänger der liberalen und bis zu einem gewissen Grad der konservativen Strömung (weniger der orthodoxen) sind, trotz gewisser Barrieren etwa in der Profession und trotz persistenter antijüdischer Ressentiments des fundamentalistischen Christentums, eine wichtige Stütze der säkularen Interpretation der common values. Nicht zuletzt durch ihre Geschichte legen viele von ihnen großen Wert auf ihr “membership in a great secular nationalistic church from which nobody had ever seemed to suggest that Jews should be excluded.“ (ROTH 1996: 102)

“Values“, unterscheidet Obama dazu ganz treffend und im Sinne der zivilen Religion, “are faithfully applied to the facts before us, while ideology overrides whatever facts call theory into question.“ (OBAMA 2006: 59).

Hier tritt die besonders intensive und auch explizit als solche wahrgenommene Interpenetration der Handlungssphären im Rahmen der zivilen Religion zutage, wenn die *Durchsetzung* der reinen Idee als problematisch gesehen wird, die konkrete *Anwendung* (und damit gegenseitige Durchformung von Idee und Zwecksetzung / Bedürfnis) dagegen als pragmatischer Mittelweg begrüßt.

8.5 Säkularisierung und Individualisierung

Um dieses aus der europäischen Perspektive für den Geltungsbereich religiöser Vorstellungen eher unpassend erscheinende Prinzip eines Marktes der nützlichen Ideen besser zu verstehen, ist es notwendig, die strukturellen Rahmenbedingungen des amerikanischen Protestantismus und ihre historischen Schnittstellen zur zivilen Religion noch ein wenig genauer zu betrachten. Dies ist um so bedeutender in Hinblick darauf, dass die kulturellen Codes der Moderne und der zivilen Religion im Genre Western auf die gleiche Art und Weise generalisiert sind, wie die zivile Religion ihrerseits die partikularen religiösen Wertvorstellungen der verschiedenen christlichen Denominationen zu einem konsensfähigen Wertekanon integriert.

Der Prozess der Säkularisierung – und nichts anderes als ein spezifischer Teilsaspekt derselben ist die Herausbildung der amerikanischen Zivilreligion letztlich – wird meist vor allem vom Gesichtspunkt des Laizismus, der formalen Trennung von Kirche und Staat her betrachtet. Der Fokus auf das Problem unmittelbarer politischer Partizipation der Kirchen verstellt den Blick auf andere, mindestens genau so gewichtige Aspekte der Säkularisierung, welche aber gerade in den USA maßgeblich für die Herausbildung einer völlig eigenständigen Kultur der Moderne sind. Ganz zu Recht mein Casanova dazu,

„daß das, was gewöhnlich als eine geschlossene Säkularisationstheorie auftritt, in Wirklichkeit aus drei ganz verschiedenen, ungleichartigen und kein Ganzes bildenden Behauptungen besteht. Unter Säkularisation wird zum einen die Ablösung und die Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen verstanden, zum anderen aber auch der Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen und drittens die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre.“ (CASANOVA 2004: 272)

In den USA hat die Säkularisierung vor allem in der Ablösung (bzw. der gar nicht erst vollzogenen Einrichtung) von religiösen Institutionen und Normen mit universellem Zwangscharakter bestanden, während dadurch umgekehrt die religiösen Überzeugungen und Verhaltensformen keinesfalls durch eine materialistische Weltanschauung substituiert wurden wie in vielen europäischen Ländern, in denen der Widerstreit zwischen kirchengebundenem Konservativismus und intellektueller Aufklärung zu radikalen, kaum mehr überbrückbaren Brüchen zwischen den beiden Wegen geführt hat.

Was schließlich die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre betrifft, so ist hier die Säkularisierung weniger ein Prozess der völligen Abkehr von öffentlicher Religion, sondern wiederum als ein Prozess der Generalisierung zu verstehen: Während die Entscheidung für eine *konkrete* Denomination und damit im weitesten Sinn die handlungsleitende Funktion von Religion individualisiert und privatisiert sind – bleibt Religion *an sich* als abstrakter Gestaltungshorizont ein selbstverständlicher aktiver Träger wie auch ein selbst passiv diskutiertes Element öffentlicher Diskurse im Rahmen der Zivilgesellschaft (vgl. BELLAH 1985: 228ff).

Nicht trotzdem, sondern gerade weil die Religiosität in den USA in der Zivilgesellschaft und nicht im Staat oder der unmittelbaren politischen Sphäre (vgl. CASANOVA 2004: 278) verankert ist, kann sie sowohl in ihren expliziten Manifestationen, als auch in jenen Bereichen, in denen die Theodizee der christlichen Denominationen zu rationalen, pragmatisch greifbaren „Values“ säkularisiert wurde, ihren gesellschaftlichen Stellenwert erhalten. Dazu wiederum Casanova:

„Die liberale Maxime, „Religion ist eine Privatangelegenheit“, ist zwar grundsätzlich richtig, kann aber nicht meinen, daß sich Religion nur mit Privatangelegenheiten und nicht auch mit öffentlichen Fragen befassen soll, oder sich nicht in die öffentlich ausgetragene Erörterung solcher Fragen, d.h. in den öffentlichen Bereich der Zivilgesellschaft einmischen darf. (CASANOVA 2004: 292)

Genau dieser Eintrag religiöser Ethik in die materiellen Diskurse unter Vermeidung rein partikularer Dogmenzementierung ist der große Verdienst der zivilen Religion in den USA, welche solcherart den prinzipiellen Bestand ihrer Werte bei gleichzeitig stetiger Neuinterpretation von den Gründervätern über die Sklavenfrage, die große Depression, die Bürgerrechtsbewegung der 1950er bis 1960er bis hin zur Person Barack Obamas zu gewährleisten vermag.

8.6 Funktionen der zivilen Religion in Sozialisierung und Kontingenzbewältigung

Nachdem nun die Strukturen und die Entwicklungsdynamik der zivilen Religion behandelt wurden, stellt sich zu guter letzt die Frage, inwiefern sich die „zivile“ von der hier immer wieder erwähnten „expliziten“ Religion hinsichtlich ihres *funktionalen* Potentials unterscheidet. Die Tatsache, dass die zivile Religion über keinerlei bewusst als solche intendierten und qualifizierten materiellen Institutionen verfügt, schließt eine der expliziten Religion äquivalente sozialen Funktionalität keinesfalls aus.

Vorderhand ist im wissenschaftlichen Diskurs keinesfalls unumstritten, ob Religion überhaupt anhand so etwas wie ihrer Funktionen beschrieben werden kann und wenn ja, was diese Funktionen sein könnten. Eine umfassende und in der Lehre viel beachtete Auflistung potentieller Funktionen von Religion stammt von KAUFMANN (2004: 228ff). Er erkennt als solche:

- Affektbindung und Angstbewältigung,
- Identitätsstiftung,
- Handlungsführung im Außeralltäglichen,
- Kontingenzbewältigung,
- Sozialintegration,
- Kosmisierung und Weltdistanzierung

Wie sich schon aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt, kann die zivile Religion durchaus einige dieser Funktionen erfüllen, nämlich allen voran und ganz besonders Identitätsstiftung und in deren Gefolge Sozialintegration, aber bis zu einem gewissen Grad auch das, was Kaufmann Weltdistanzierung nennt, also die Emanzipation von gegebenen Verhältnissen und die Antizipation des Andersmöglichen.

Die Bürgerrechtsbewegung in den USA als vordergründiger Ausdruck dieses Wandelpotentials stand nie in einem solch unüberbrückbaren Widerspruch zur etablierten Mittelschicht, wie er etwa das Verhältnis zwischen aufgeklärtem Intellekt und konservativem Bürgertum in Frankreich kennzeichnet. Die Grenzen zwischen religiösem Konservatismus und säkularem Emanzipationsstreben sind keineswegs so schier unüberwindbar, wie sie es in Europa lange waren, weil sich ja wiederum letztlich beide aus denselben Quellen speisen.

Das heißt keinesfalls, dass nicht extrem konservative Strömungen die Durchsetzung liberaler Prinzipien zu torpedieren suchen, aber da das religiöse (eben hauptsächlich

protestantisch-christliche) Spektrum so breit gestreut ist und jede einzelne der vielen partikularen Gruppen existentielles Interesse daran hat, dass die Bedingungen der Möglichkeit dieser Breite unangetastet bleiben, kann eine so extreme Dichotomie zwischen aufgeklärter, technologiegläubiger Moderne und antimodernem religiösem Konservativismus, wie sie die Berichterstattung über neoevangelikale Gruppen mitunter skizziert, nie eine effektiv spaltende soziale Wirkung entfalten:

„Implicit in this structure, in the very idea of ordered liberty, was a rejection of absolute truth, the infallibility of any idea or ideology or theology or “ism,” any tyrannical consistency that might lock future generations into a single, unalterable course, or drive both majorities and minorities into the cruelties of the Inquisition, the pogrom, the gulag, or the jihad.“ (OBAMA 2006: 93)

Diese Dogmenresistenz eröffnet der zivilen Religion überhaupt erst die Möglichkeit, explizit religiöse Funktionen zu übernehmen. Grundbedingung dafür ist ein hoher Grad an Generalisierung, welche die Konservierung von Werten in latenten Strukturen ermöglicht. Nur so können diese Werte gleichzeitig aus der rein ideellen Sphäre heraus treten und eben durch Interpenetration mit den Sphären der materiellen Welt die reale Kultur prägen, indem sie permanent die radikale Zuspitzung der jeweils inhärenten Logik von reiner Nutzenmaximierung, reiner Affektartikulation und reiner Partikularethik durch kulturelle Imprägnierung entschärfen.

Zum Abschluss der Betrachtungen der zivilen Religion soll anhand eines historischen Fallbeispielen nachvollzogen werden, wie sich der Prozess der Generalisierung von Werten und Universalisierung ihrer Zuschreibung über die Reformation und Aufklärung hindurch entwickelt hat. Das gewählte Beispiel, die Unitarian Universalists (dt. Unitarier und Universalisten), sind in dieser Hinsicht eine typisch amerikanische Religion, wobei sich zeigen wird, dass hier die Bezeichnung „universalistisch“ mitunter nicht nur mit der theologischen, sondern durchaus auch mit der soziologischen Dimension des Begriffes korreliert.

8.7 Säkularisierung als Generalisierung am Beispiel der Unitarian Universalists

Der Unitarismus – in den USA durch die Verschmelzung mit dem noch zu erörternden Universalismus eben heute als Unitarian Universalism (gerne als U*U abgekürzt) präsent – ist eine explizite Religion, die zwar den genannten Funktionen von Religion entspricht, dabei aber heute einen unvergleichlich hohen Grad der Generalisierung erreicht hat. In Europa wie in den USA finden sich unitarische Gemeinden mit eigenen Kirchengebäuden, Gottesdienste bzw. Feierstunden werden abgehalten und seelsorgerische Einrichtungen unterhalten – nach Außen hin ähneln Unitarismus und Universalismus liberalen protestantischen Kirchen und wurden auch lange Zeit zu diesen gezählt (vgl. ALLITT 2003: 7).

Was vor allem den humanistisch ausgerichteten Strömungen völlig fehlt, ist hingegen ein dezidiertes Glaubensbekenntnis, welches über die generalisierten Werte wie Individualismus, Demokratie, Gewissens- und Glaubensfreiheit – die im Wesentlichen jenen der zivilen Religion der USA entsprechen (vgl. etwa DEUTSCHE UNITARIER 1963: 130) – hinaus eine für die Mitglieder verbindliche Theodizee formuliert. Vielmehr ist es die Suche nach individueller Spiritualität, die in der Gemeinschaft gefördert wird, der Akzent liegt auf der Frage, nicht auf der Antwort. Dieser Umgang mit Spiritualität stellt zweifelsohne den höchstmöglichen Grad an Generalisierung dar, der in diesem Zusammenhang überhaupt vorstellbar ist (vgl. BUEHRENS / CHURCH 1998).

8.7.1 Bedeutung in den USA

Mit ca. 0,3% in der erwachsenen Bevölkerung (Zahlen aus 2007, vgl. Pew Forum 2009) zahlenmäßig heute eher zu vernachlässigen, hat der U*U trotzdem eine nachhaltige Wirkung auf die Geschichte der USA und die Entfaltung der zivilen Religion gehabt.

Eine quantitative Eingrenzung ist in diesem Zusammenhang schwierig, da das Fehlen eines verbindlichen Bekenntnisses die klare Zuordnung historischer Persönlichkeiten erschwert. Dazu kommt noch die Tradition in den USA, die Hinwendung zu einer bestimmten Religion ohnehin nicht automatisch als lebenslange Bindung zu betrachten, häufige Wechsel nicht nur der Kongregation, sondern auch der Denomination sind keine Seltenheit. Für den U*U liegt es in der Natur der Sache, dass

häufig Individuen mit diesem zwar sympathisieren, dabei aber nie offiziell erfasst werden.

Trotzdem lässt sich dem Unitarismus (die Fusion mit dem Universalismus erfolgte erst in den 1960er Jahren) eine angesichts seiner quantitativen Bedeutung erstaunlich große Anzahl an prominenten Persönlichkeiten etwa aus Politik, Wissenschaft und Kunst zuordnen; hier eine Auswahl (vgl. Famous Unitarian Universalists 2009):

- John Adams
- John Quincy Adams
- Millard Fillmore
- Benjamin Franklin
- Thomas Jefferson
- Thomas Paine
- William Howard Taft
- Ralph Waldo Emerson
- Herman Melville
- Henry David Thoreau
- Frank Lloyd Wright
- John Dewey
- Charles Darwin
- Isaac Newton
- Florence Nightingale
- Madelyn Payne Dunham

Diese Diskrepanz zwischen der wenigstens zeitweise (vor allem in der Ära der Gründerväter) recht deutlichen Popularität in intellektuellen und aufgeklärt-skeptischen Kreisen und der vergleichsweise viel geringeren Verbreitung in der Gesamtgesellschaft weist aber auch schon auf ein Problem hin, welches die hochgradige Generalisierung für eine *explizite* Religion bringt: Während sich die zivile Religion vor allem auf erwähnte Identität stiftende Teilfunktionen beschränken kann, implizieren die darüber hinaus einer formalisierten und institutionalisierten Religion zugeschriebenen Funktionen Antworten auf die großen Fragen des Lebens. Wenn diese Antworten in einer derart abstrahierten Form kommen, ja, eigentlich mehr eine

Einladung zum weiteren Hinterfragen darstellen denn eine final formulierte Sicherheit, dann appelliert dieses Angebot zwangsläufig tendenziell an intellektuelle Schichten. Das Fehlen eines Bekenntnisses und die Betonung der Vielfalt führen dabei aber auch dazu, dass der U*U seinen Anhängern und Freunden keine ultimative Entscheidung abverlangt, sondern, wenn von ihnen gewünscht, auch jene willkommen heißt, die an sich formal einer anderen Religion angehören oder sich zumindest affektiv an diese gebunden fühlen. Zwar mögen sich die meisten U*U als Humanisten, Atheisten oder Agnostiker bezeichnen, also als einer Weltanschauung angehörend, für die es ansonsten keine formal organisierte Religion gibt, es finden sich aber auch etwa Buddhisten und natürlich, der Entstehungsgeschichte entsprechend, Christen. Diese Vielfalt hat der U*U jedenfalls mit der zivilen Religion gemein.

8.7.2 Eine kurze Geschichte des Unitarismus: Generalisierung und Toleranz

Die Geschichte des Unitarismus lässt sich ohne unangemessene Überinterpretation leicht als eine Geschichte der Generalisierung religiöser Ideen lesen. Die frühesten nachvollziehbaren Wurzeln des Unitarismus finden sich bereits im 4. Jh. in Form des Arianismus, welcher erstmals die Trinitätslehre in Frage stellt und viel später, im 16. Jh. über den Sozinianismus auch in die unitarische Tradition eingeflossen ist.

Ganz im Geiste der Reformation stellt der Unitarismus alte Dogmen in Frage, die Schlussfolgerungen sind dabei aber ganz andere als jene eines Luther oder Calvin. Der implizite Rationalismus bei der Interpretation der heiligen Schriften und der humanistische Einfluss der Ideen der Renaissance führen schon früher als im Luthertum und Calvinismus zu einer offenen Reflexion der eigenen Ideen und zur Ablehnung jener Eigendynamik, welche in der Reformation mitunter die alten katholischen Dogmen durch Neue ersetzt.

Diesen wahrscheinlich von allen Strömungen der Reformation am höchsten ausgeprägten Skeptizismus muss etwa noch Miguel Serveto (1511-1553), bekannt auch durch die Entdeckung des kleinen Blutkreislaufes, mit dem Leben bezahlen: Er wird in Genf hingerichtet, und zwar basierend auf einem theologischen Gutachten, welches ausgerechnet der Reformator Calvin höchstpersönlich erstellt. Vor allem die Kritik an der Trinitätslehre sorgt hier, 1200 Jahre nach dem Arianismustreit, wieder einmal für Konfliktstoff:

„[Serveto] fiel beim Studium der biblischen Schriften auf, daß eines der grundlegendsten christlichen Dogmen, die Lehre von der Trinität, überhaupt nicht biblisch abgesichert ist. In seinem Buche *De trinitatis erroribus* (Über die Irrtümer der Trinität) legte er 1531 diese Erkenntnis erstmals der theologisch interessierten Öffentlichkeit vor. Serveto stammte aus Spanien, einem Land, das jahrhundertlang unter muslimischer Herrschaft gestanden war und einen beachtlichen Anteil an jüdischer Bevölkerung aufwies. Nicht zufällig erschien ihm die Trinität verdächtig, ein verkappter *Tritheismus*, ein Glaube an drei Götter zu sein.“ (GRONNER 2009)

Während Serveto hauptsächlich an theologischen Fragen interessiert ist, zeigt sich bei seinen Nachfolgern auch das sozialreformatorische Potential, welches später über die quantitativ erfolgreicheren Linien der Reformation das Gesicht der Moderne prägen wird. Vor allem die italienische Humanisten Lelio (1525-1562) und Fausto Sozzini (1539-1604), Onkel und Neffe, entwickeln die Positionen Servetos weiter und verwickeln sie mit Ansprüchen an die realen Ordnungen.

Der Sozinianismus zeichnet sich nach wie vor durch die Ablehnung des Trinitätsdogmas und eine rational begründete Auslegung der Schrift aus, aber auch durch humanistische Toleranz und die Skepsis gegenüber konfessioneller Einengung der spirituellen Entfaltung, was ihn zu einem Vorläufer des Deismus macht, welcher später wiederum zur Zeit der Gründerväter eine der einflussreichsten religiösen Vorstellungen in den USA sein wird. Dazu kommen aber auch die Ablehnung der Feudalhierarchie, der die Idee der Gleichheit aller Menschen gegenübergestellt wird, und die Verurteilung von Krieg und Kriegsdienst. Gerade diese Positionen gehen wohl auf den Einfluss der damals in Zentraleuropa sehr regen Täufer zurück.

Nach einer kurzen Blüte des Unitarismus in Polen, wo die Sozzinis hauptsächlich wirken, erstickt dieser in der Gegenreformation. Über die Niederlande und England leisten emigrierte Sozinianer aber einen wichtigen Beitrag zur späteren Etablierung in der neuen Welt.

Zwar gleichfalls in bescheidenem Rahmen, aber doch konsequent bis heute hält sich der Unitarismus hingegen in Transsylvanien, ebenfalls kurzzeitig eine Hochburg religiöser Liberalität (vgl. GRONNER 2009, WILBUR 2009: III / XVII). Ferenc David (ca. 1510-1579) wirkt vor allem in Klausenburg (heute Cluj-Napoca), dem intellektuellen und kulturellen Zentrum Ungarns während der Dreiteilung nach der Niederlage bei Mohacs. Ursprünglich katholischer Geistlicher, studiert David in Wittenberg und

Frankfurt Theologie, wird Lutheraner und schließlich Calvinist und einflussreicher Hofprediger von König Johann Sigismund.

Auch ihm kommen Zweifel an der Trinitätslehre und der Sinnhaftigkeit einer Beschränkung des skeptischen Hinterfragens durch konfessionelle Zwänge. David gelingt es, den jungen König und eine Mehrheit der Stände für die Idee der Religions- und Gewissensfreiheit zu gewinnen, die im Jänner 1568 am Landtag zu Torda proklamiert wird:

„In einem Zeitalter religiösen Hasses und wütenden Fanatismus‘ setzten König Johann Sigismund, Ferenc David und die Führer Transsilvaniens ein Zeichen religiöser Toleranz. In ihrem Lande wurden die vier großen christlichen Konfessionen - Katholiken, Lutheraner, Calvinisten und Unitarier - als gleichberechtigt anerkannt und Orthodoxen sowie Juden die Religionsausübung eingeräumt.“ (GRONNER 2009)

Auch in Transsylvanien ist diese Blütezeit nur von kurzer Dauer. Nachdem zwar zunächst die Einrichtung einer katholisch-habsburgischen Militärverwaltung am gewaltsamen, gemeinsamen Widerstand der Protestanten scheitert, führt andauernder Streit und Intrigen vor allem zwischen Unitariern und Calvinisten schließlich zur Verhaftung Davids, der im Kerker stirbt. Eine Verordnung, wonach die ohnehin schon eingeschränkten Privilegien der Unitarier gänzlich aufgehoben werden, sobald sie auch nur die geringste Änderung ihrer Glaubensgrundsätze erwägen, zwingt den Unitarismus in Transsylvanien in eine Jahrhunderte andauernde Stagnation (vgl. WILBUR 2009: IV / XXVf).

Immerhin kann sich die unitarische Kirche aber in Transsylvanien im Gegensatz zu Polen bis heute behaupten, dort tritt sie aber nach wie vor als reformierte christliche Kirche auf, während andernorts die Dynamik der Generalisierung der nunmehr in die neue Welt verpflanzten Ideen weiter voranschreitet.

Die weiteren historischen Stationen des Unitarismus ähneln denen vieler anderer protestantischer Bekenntnisse, die später das Gesicht der jungen USA prägen. In den Niederlanden, wohin viele der aus Zentraleuropa vertriebenen Unitarier zunächst flüchten, kommen sie mit dem Arminianismus in Berührung; beide Richtungen fließen später in die ohnehin bereits regen theologischen Diskurse innerhalb der Church of England und ihrer puritanischen Abspaltungen ein und legen den Grundstein für den modernen Unitarismus in den USA:

“The sources of American Unitarianism are to be found in the spirit of individualism by the Renaissance, the tendency to free inquiry that manifested itself in the Protestant Reformation, and the general movement of the English churches of the seventeenth century toward toleration and rationalism” (COOKE 2007: 17)

Von den Vätern der Verfassung, die in diesem Geist wirken, über große Denker und Skeptiker, die das Selbstbild der Amerikaner und die zivile Religion bis heute prägen, bis hin zu den Kämpfern der Bürgerrechtsbewegung wirkt der Unitarismus weit über die Position der Ablehnung der Trinität hinaus.

Anders als viele andere Denominationen vor allem aus dem calvinistischen Bereich, für die Religionsfreiheit zwar auch Freiheit vor Einmischung durch die Obrigkeit bedeutet, die aber in der Lehre nicht auf verbindliche Bekenntnisse und letztgültige Wahrheiten verzichten können, bezieht der Unitarismus in den Begriff der Religionsfreiheit auch eine innere Offenheit gegenüber skeptischer Selbstreflexion mit ein.

“When the Unitarian movement began, the marks of true religion were commonly thought to be belief in the creeds, membership in the church, and participation in its rites and sacraments. To the Unitarian of today the marks of true religion are spiritual freedom, enlightened reason, broad and tolerant sympathy, upright character and unselfish service. These things, which go to the very heart of life, best express the meaning and lesson of Unitarian history.” (WILBUR 2009: VI / XXXVIII)

Diese Generalisierung, die zwar wohl die Funktionen organisierter, explizit ausgeübter Religion zu erfüllen versucht, dabei aber auf die üblichen dogmatischen Einschränkungen verzichtet, führt schließlich durch die zunehmende Akzeptanz von Weisheiten und Lehrmeinungen anderer Weltreligionen und Philosophien zu einer, je nach Lesart konsequent weitergeführten Reformation oder post-christlichen Religiosität.

Je nachdem, wie konservativ oder liberal die einzelnen Gemeinden ausgerichtet sind, bleibt die äußere Form des Gemeindewesens und der gemeinsamen Feier zwar im Wesentlichen am protestantischen Gottesdienst orientiert, aber es gilt, christliche Werte so zu transportieren, dass sie auch für die zunehmende Zahl an skeptischen Anhängern, die sich innerhalb des generalisierten Wertehorizonts des Abendlandes dem Rationalismus der Moderne mehr verpflichtet fühlen als christlichem Traditionalismus, akzeptabel und lebbar bleiben – eine Funktion, wie sie auch die zivile Religion der USA als Klammer zwischen weltanschaulichem Konservatismus und Liberalismus zu erfüllen hat.

Nach der Fusion mit den Universalisten 1961 nimmt dieser Trend noch zu, und heute verstehen sich die Unitarian Universalists als eigenständige Tradition zwar mit christlich-protestantischen Wurzeln, aber offen für alle Ideen, die ihren hochgradig generalisierten Werten entsprechen oder deren heuristisches Potential vergrößern (vgl. GRONNER 2009).

8.7.3 Die Generalisierung des Universalismusbegriffes

Der christliche Universalismus entwickelt sich im England des 18. Jh. im Lichte des Scottish enlightenment und der empiristisch-utilitaristischen Rationalität, zu einer Zeit also, als auch die Unitarismusdebatte die Church of England und bereits abgespaltene Gruppen von Dissenters beschäftigte. Schon lange vor dem späteren Zusammenschluss die beiden Richtungen verbindet darüber hinaus vor allem die Opposition zur calvinistischen Prädestinationslehre, wobei die Universalisten ganz besonders die – eben namensgebend „universelle“ – Liebe Gottes zu allen Menschen betonen und die Vorstellungen von Hölle und Fegefeuer ablehnen (vgl. ROBINSON 1985: 3ff).

Auch hier erfolgt bald ein Export in die jungen USA, und während die Unitarier anfangs eher gebildete Schichten in urbanen Gegenden ansprechen, appelliert die weniger intellektuell anspruchsvolle Botschaft der Erlösung stärker an bildungsfernere Schichten in ländlichen Bereichen (vgl. ebd.: 48f).

Der Universalismusbegriff wird aber sehr bald auch, über die Grundidee der allumfassenden Gottesliebe hinausgehend, zu einem auch stärker innerweltlich wirksamen Konzept weiterentwickelt:

„Although still committed to the principles of Christian biblicism [...], the Universalists were beginning to look beyond the strictly theological connotations of the name “Universalist”. They were beginning to see that the term Universalist could denote the universal community of all men and women and the necessity of working toward the secular realization of that community through peace and justice on earth.“ (ROBINSON 1985:6)

Hier entwickelt sich also im Rahmen einer expliziten Religion ein in protestantischer Tradition auch konkrete Ansprüche abstellender Universalismusbegriff, der einer der wichtigsten Triebfedern für die Universalisierung im Rahmen der zivilen Religion darstellen wird.

Die erste Ordination einer weiblichen Seelsorgerin in einer größeren Denomination mit Olympia Brown 1863, Engagement in der Anti-Sklaverei- und eben der Frauenrechtsbewegung und ganz besonders, als Grundlage dafür, in Fragen der Meinungs- und Religionsfreiheit, sind die praktischen Auswirkungen dieser Haltung, deren Parallelen zu den unitarischen Positionen schließlich eben so offensichtlich

werden, dass sich die Idee eines Zusammenschlusses der beiden liberalen Richtungen aufdrängt.

Die Unitarian Universalists sind der Tradition des über den ursprünglichen Wortsinn hinaus gehenden Universalismus treu geblieben und sind etwa unter den ersten religiösen Gruppen, die sich mit Martin Luther King solidarisch erklären, sie unterstützen aktiv die Friedensbewegung und die Gleichberechtigung für homosexuelle Paare.

Das protestantische Fundament der amerikanischen Zivilreligion ist also keineswegs gleichzusetzen mit dem Wertesystem evangelikaler und / oder extrem konservativer Richtungen, sondern ist auch unmittelbar durch liberale Strömungen des Protestantismus geprägt. Die inhärente Logik der Generalisierung hat überhaupt erst jene konkrete Dynamik ermöglicht, welche eben die gegenseitige Durchformung von religiös-kulturellen Werten und Realgesellschaft initiiert und immer weiter vorantreibt. Das Berufsideal des Protestantismus hat den Aktivismus geformt, die Abstrahierung des Gottesbegriffes hat Platz geschaffen für eine rationale Wissenschaft und deren Anwendung, die Überwindung des Sektenpartikularismus des Puritanismus hat erneut den Universalitätsanspruch des Christentums in seiner ganzen formenden Kraft freigesetzt, ohne die protestantische unmittelbare Verantwortung vor Gott zu eliminieren, welche wiederum den Individualismus begründet.

Wir können nun mit einem solcherart vertieften Verständnis der Bedeutung von Generalisierung von Werten hin zu latenten Strukturen daran gehen, die ebenfalls bereits umrissenen Idealtypen des Westens auf diese latenten Werte hinter der vordergründigen Handlungslogik hin zu untersuchen.

9. Die Moderne im Western

Aus der grundsätzlichen theoretischen Auseinandersetzung wird klar, dass Werte in der Moderne keinesfalls nur auf die rein rational-ethische Sphäre des Handelns beschränkt bleiben, sondern im Gegenteil mit allen anderen Sphären der Gesellschaft bzw. – je nach Ebene der Betrachtung – der Persönlichkeit, interferieren. In den typischen dramaturgischen Merkmalen des Westerns lassen sich diese Werte vorderhand genau so nachvollziehen wie in der zivilen Religion der USA. Vor allem die Logik der Generalisierung als Voraussetzung für die Bewahrung und gleichzeitige bedingte Anwendbarmachung von Werten macht die filmischen Verkörperungen als Manifestationen der zivilen Religion rekonstruierbar. Dabei sind umgekehrt eben diese Werte der zivilen Religion auch in der Entstehungsgeschichte konkreter Denominationen aufzufinden, so dass mit der gebotenen Vorsicht durchaus von genotypischen Parallelen zwischen den vordergründigen, expressiven Elementen der amerikanischen Moderne in Form des Westerns und konkreter, expliziter Auslebung von Religiosität gesprochen werden kann.

Damit ist das „Was“ des vorliegenden Gegenstandes einigermaßen abgedeckt. Die entscheidende Frage, die über den momentanen Stand der sozial- und medienwissenschaftlichen Forschung hinaus führen soll, ist aber nun jene nach dem „Wie“:

Inwiefern sind die im Western implizierten Strukturen „modern“ im Sinne des vorangestellten soziologischen Begriffes von Moderne? Was hebt, auf die Kategorisierung von Genres bezogen, den Cowboy und sein Handeln vom archaischen Krieger oder vom edlen Recken der großen Epen des Abendlandes ab? Inwiefern sind die medienwissenschaftlichen Idealtypen des Westerns als Ausdruck der spezifischen Entwicklungsdynamik der Moderne in den USA zu verstehen?

Um sich diesen Fragen verstehensorientiert und doch erklärend strukturiert nähern zu können, muss die Entwicklungsdynamik, die zur spezifischen Ausprägung von modernem Individualismus, Universalismus, Aktivismus und Rationalismus geführt hat, noch einmal im Detail betrachtet werden. Kulturgeschichtlich gesehen ist der Western dabei natürlich nicht in einer vormodernen Umwelt entstanden, sondern musste und muss sich im Gegenteil mit kulturellen Artefakten der Moderne etwa aus Deutschland oder Frankreich messen.

Dabei zeigt sich, dass es jenseits der beschriebenen generischen Muster der Interpenetration der Sphären, also jenseits der reinen Entwicklungslogik, nicht *die* Moderne gibt, sondern eben viele verschiedenartige, durch ihre jeweils spezifische Entwicklungsdynamik geprägte Varianten der Moderne. Die Darstellung der Unterschiedlichkeit der Entwicklungsdynamik der Moderne in den USA und – als gewichtigste Kulturnationen in Zentral- und Westeuropa – Deutschland und Frankreich, mag dazu beitragen, der einseitigen Lesart der im Western verkörperten Werte alternative Deutungen gegenüber zu stellen, welche die offenkundige Kluft zwischen der behaupteten Antimodernität im Western und dem Faktum, dass die USA eine Vorreiterrolle bei der Verbreitung der Moderne gespielt haben, besser zu überbrücken vermag.

Freilich geht es hier um eine vergleichend-historische Betrachtung, welche stets als gegeben nimmt, dass die skizzierten idealtypischen Zuspitzungen heute, im dritten Jahrzehnt der Kommunikationsglobalisierung (nimmt man die 1990er als erstes) *nicht mehr in derselben Form vordergründig sichtbar sind* wie etwa noch in der Nachkriegszeit. Trotzdem mögen diese Kurzbetrachtungen nützlich sein, um für das unintendiert kulturell Mitgedachte bei der Analyse der Moderne im Western zu sensibilisieren.

In Erweiterung dieses vergleichenden Ansatzes mag es dann und wann auch nötig sein, die Idealtypen der westlichen Kulturgeschichte (die also etwa den USA, Frankreich und Deutschland gemein sind), jenen des asiatischen Kulturraumes gegenüber zu stellen, um die Typologien der Moderne noch besser explizieren zu können.

Diese frühe Entwicklungsdynamik der Moderne, die den Sonderweg des Westens vor seiner Aufspaltung in die verschiedenen aktuellen Varianten in der kontinentaleuropäischen und anglo-europäischen Sphäre einleitet, wurde ja bereits in groben Zügen skizziert und stellt die Grundlage für das Verständnis dieser Verschiedenartigkeit dar. Letztendlich lässt sich die mitunter geradezu diametrale Rezeption des Genre Western aus dieser kulturellen Differenz erklären und deutet gleichzeitig auch wiederum induktiv vom begrenzten kommunikationswissenschaftlichen Phänomen auf das allgemeine kulturelle Prinzip zurück.

9.1 Individualismus: We will never surrender and ever will liberty be!

Ohne die Bedeutung der Interpenetration der Sphären in Frage zu stellen oder Ergebnisse vorweg zu nehmen ist doch vorderhand evident, dass die Darstellung des Individualismus im Western wohl am deutlichsten den kulturellen Code der Moderne nachvollziehbar macht.

Wie die Betrachtung von Charakterisierung, Handlungstypen und Setting gezeigt hat, beanspruchen die amerikanische Interpretation von Individualismus und die damit verbundenen spezifischen Konzepte von Freiheit einen Gutteil des Wertehorizonts des Western. Deshalb muss auch deren Entwicklungsdynamik entsprechend gewürdigt werden, und wie sich zeigen wird, lässt sich aber die Entwicklungsgeschichte der komplementären Merkmale der Moderne, also Universalismus, Rationalismus und Aktivismus, durchaus mit jener des Individualismus in Einklang bringen, wodurch also einige grundlegende Aspekte in den jeweiligen Abschnitten nicht erneut reflektiert werden müssen.

Vorausgestellt sei auch noch einmal der Hinweis auf die Betrachtungsperspektive: Wenn wir den Freiheitsbegriff im Western betrachten, so kann dies im Lichte der vorangestellten Überlegungen nur in der Art eines Vergleiches mit anderen Konzepten von Individualismus und Freiheit, wie sie die Moderne hervorgebracht hat, geschehen.

9.1.1 Die kontinentaleuropäische Perspektive von Freiheit

Wenn das im filmischen Artefakt dargestellte Handeln des Helden dem kontinentaleuropäischen Rezipienten unzivilisiert, unverhältnismäßig brutal und unnötig gewalttätig erscheint, so liegt das nicht zuletzt daran, dass die Moderne in Hinblick auf den Begriff der Freiheit im angelsächsischen Raum und in Kontinentaleuropa eine doch klar unterschiedliche Entwicklung hinter sich hat, wobei sich etwa im Vergleich zwischen den USA und Deutschland die beiden unterschiedlichen Richtungen der Reformation bemerkbar machen, während Frankreich vom Konflikt zwischen radikalem Säkularismus und konservativem Katholizismus geprägt ist.

„One might think of how Europeans [...] use cowboy in a negative, indeed pejorative fashion. They have in mind a person who recklessly sets out on his own to rectify a problem. [...] A cowboy rides out on his own, so this image goes, when he should have sought the direction of the established order“ (ENGELHARDT 2004: 75f).

Der soziologische Vergleich der Freiheitsidee zeigt, dass dieses Missfallen nicht die intellektuellen Eliten in Europa betrifft und nicht allein ästhetischer Natur ist, sondern in der Konkurrenz verschiedener Ausgestaltungsvarianten der Moderne an sich begründet liegt.

9.1.1.1 Der deutsche Freiheitsbegriff

In Deutschland wird Freiheit tendenziell stark als *innere Freiheit* verstanden. Schon in Hinblick auf seine Abhängigkeit von den Landesfürsten hat Luther zwar die Unterwerfung unter den kirchlichen Ritualismus des Katholizismus angegriffen, nie aber den Gehorsam gegenüber den weltlichen Ordnungen an sich in Frage gestellt. Das von ihm entworfene Verhältnis zwischen Ethik und Welt ist geprägt von Anklängen *außerweltlicher Mystik* (vgl. MÜNCH 1986a: 48), der Mensch wird als das Gefäß der Liebe Gottes verstanden, (*unio mystica*), nur in absoluter Innerlichkeit sind das Erleben von Göttlichkeit und das Erfülltwerden mit der Liebe Gottes möglich. Wahre Freiheit kann also immer nur eine Innerliche sein, während das äußere, manifeste Handeln davon völlig unbeschadet ablaufen kann und soll und sich nach den Gegebenheiten der weltlichen Obrigkeiten zu richten hat.

Es braucht, wie Münch ganz treffend anmerkt, nicht viel Phantasie, um im Kant'schen Freiheitsbegriff und jenem des deutschen Idealismus mit ihrer harschen Trennung von Sollen und Sein, Kreatürlichem und Ideal, und der Betonung letzter, dualistischer Prinzipien (vgl. JAKAB 2008a: 57ff) eine säkulare Weiterführung der lutherischen Innerlichkeit zu erkennen (vgl. MÜNCH 1986b: 777f).

Das deutsche Verständnis von Freiheit bleibt demgemäß im Wesentlichen auf die Errichtung eines gerechten Staates (G), auf die freiwillige Unterordnung (I) unter ein allgemeines Prinzip, fixiert. Unangepasste Individualität, die auf eine Änderung der Verhältnisse abzielt (A) oder gar Widerstand sind per se nicht vorgesehen. Ethik (L) bleibt auf die inneren Einstellungen beschränkt und sucht sich ihren Weg nach Außen bestenfalls in der Beschäftigung mit den schönen Künsten. Eine Verschränkung des

bürokratisch organisierten Alltagshandelns mit der religiösen Ethik ist solcherart nicht möglich. Der Typus des Untertanen, Offiziers oder Beamten erfüllt seine Gehorsamspflicht ohne Ansehen der Situation (vgl. MÜNCH 1986b: 713ff).

Auch die lutherischen Landeskirchen selbst sind in dieser Manier als Anstaltskirchen im Sinne Troeltschs organisiert, nicht als Denominationen mit freiwilliger Mitgliedschaft und aktivem Commitment (vgl. TROELTSCH 2004: 117ff, 128).

Nach der Reformation bleibt neben der lutherischen Kirche in Deutschland natürlich auch weiterhin der Katholizismus prägend. Dessen organische Sozialethik mit ihrer kompromissbehafteten *Versöhnung* von Welt und Ideal, stellt in ihrer gesellschaftlichen Bildekraft kein wirksames Gegengewicht zur lutherischen Innerlichkeit dar, da auch hier die Unterordnung im Vordergrund steht und weniger die aktive Einforderung alltäglich greifbarer Freiheiten in das konkrete gesellschaftliche Handeln (vgl. etwa MORITZ 2002: 26).

Die Freiheit des Individuums bleibt eine ideelle, der Staat hat die Aufgabe, das Individuum und seine Individualität zu schützen und wird keinesfalls als jene Kraft erkannt, welche die Freiheit des Individuums überhaupt erst gefährdet. Anstelle eines tätig vorantreibenden ökonomischen Liberalismus tritt ein Bildungsliberalismus, die ökonomische Modernisierung wird staatlich-korporatistischen Körperschaften überlassen, die wahre Freiheit entfaltet sich in der einsamen Suche nach dem ewigen Sinn (vgl. MÜNCH 1986b: 796ff).

Dies führt angesichts der solcherart weitestgehend allein ihren Eigengesetzlichkeiten überlassenen Dynamiken der ökonomischen Rationalisierung der Moderne zu einer zunehmenden Entfremdung. Die Wandlungsdynamik der modernen ökonomischen Welt wird zusehends als Antithese und Bedrohung für die heile Welt der Kultur und der nationalen Identität empfunden. Der so seinerseits entstandene soziale Veränderungsdruck entlädt sich zunächst etwa in der Romantik und schließlich in anderen antimodernen Bewegungen, allen voran zu nennen der Nationalsozialismus (vgl. ebd.: 716ff).

Die dergestalt in die Entwicklungsdynamik des deutschen Freiheitsverständnisses durchaus schlüssig eingebettete Katastrophe der 1930er und 40er Jahre hat natürlich nach 1945 zu einer – teils von außen erzwungenen – Aufweichung und Öffnung dieser Muster geführt, trotzdem füllt das deutsche Freiheitsverständnis hinsichtlich der Interpenetration von Ethik und Welt nicht die ganze in der Moderne vorstellbare Bandbreite aus.

9.1.1.2 Der französische Freiheitsbegriff

Das Verständnis von Individualismus und Freiheit ist in Frankreich mit sehr viel mehr expressivem Anspruch aufgeladen als in Deutschland. Dem radikalen Rationalismus des französischen Intellektuellen genügt eine innere Einheit mit universellen Werten nicht, er strebt nach kreativer und ganz individueller Verwirklichung von Kultur. Im Gegensatz zu Kant ist etwa bei Descartes nicht der kategorische Imperativ, sondern der individuelle Vernunftgebrauch, das Zweifeln, zentraler Ausgangspunkt.

Gleichzeitig bleiben auf der anderen Seite breite konservative Schichten der Deutungshoheit und Heilsverwaltung der katholischen Amtskirche unterworfen. Der Graben zwischen Traditionalismus und radikaler Aufklärung kann kaum überbrückt werden. Im Alltag äußert sich dass in voneinander strikt getrennter bürgerlicher Konvention und künstlerisch-kreativer Ästhetisierung des Lebens (vgl. MÜNCH 1986b: 612ff).

Anders als in Deutschland drängen so zwar radikale Ideen an die Öffentlichkeit, sie neigen aber, weil ihre Hervorbringer und die politischen und administrativen Eliten weitgehend getrennt sind, nicht zur Interpenetration mit anderen als der intellektuellen Sphäre selbst. Die zentral administrierte, weitgehend eigengesetzlich agierende Verwaltung wird als übergeordnete Instanz akzeptiert, solange sie die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen einigermaßen gleich behandelt und dem Intellekt Raum für expressive politische Äußerung lässt. Gesellschaftlicher Wandel ist Aufgabe des Staates, die Idee eines vom Bürger selbst installierten und kontrollierten Staatsapparates, der ihm ein Dienstleister ist, bleibt in Frankreich völlig fremd. Der Einzelne versteht seine Freiheit als den Institutionen des Kollektivs verdankt und nicht als etwas, was im Gegenteil vor deren Ansprüchen stets aufs Neue geschützt werden muss (vgl. MÜNCH 1986b: 616ff).

Intellektualistische und ästhetisierte Lebensführung, kirchlich-trationaler Konservatismus sowie eine auf zentral und rationalistisch geplanten, gesellschaftlichen Fortschritt zugeschnittenen Verwaltung geraten zwar immer wieder in Form von Revolutionen und tiefgreifenden Krisen in Konflikt, gelangen aber nur sehr langsam zu einer nachhaltigen gegenseitigen Durchdringung. Die amerikanische Konzeption von Freiheit mit ihren typischen expressiven Ausdrucksformen bleibt damit sowohl aus der intellektuellen wie auch aus der konservativen und der strukturalistisch-technokratischen Perspektive problematisch weil fremd.

9.1.2 Individualismus und konkrete Freiheit als Grundpfeiler des Amerikanischen

Die im Western inszenierte Vorstellung von Freiheit ist nämlich eine völlig andere als jene, die im deutschen oder französischen Selbstverständnis impliziert sind. Was aus kontinentaleuropäischer Sicht als „unkultiviertes“, also: vormodernes Handeln erlebt werden kann, erweist sich aus der selbstreflexiven Perspektive als schlichtweg komplett eigenständig begründete Interpretation von Freiheit im Rahmen der Moderne.

Der Begriff der Freiheit ist zunächst überhaupt ein angelsächsischer, welcher seine vormodernen Ursprünge aus (im zeitgenössischen Kontinentaleuropa so nicht erhaltenen) germanischen Stammesordnungen bezieht, die schon sehr früh eine Begrenzung des römisch organisierten, kollektivistischen Feudalsystems erzwingen:

„Freiheit ist in ihrem Ursprung keine deutsche Idee. Ihr Ursprung ist angelsächsisch. In England ist die Idee seit der Magna Charta von 1215 und den Bill of Rights von 1689 mit der Garantie konkreter Freiheitsrechte des Individuums gegen die Regierung und mit der Entfaltung des freien ökonomischen Verkehrs, mit Eigentumsfreiheit und Vertragsfreiheit verbunden.“ (MÜNCH 1986b: 772)

Es ist also kein Zufall, dass das Französische (*liberté*) und das Deutsche (Freiheit) jeweils nur einen Begriff kennen, während im Englischen traditionell beide vorkommen. Dabei ist mit *liberty* tendenziell eher die politische Freiheit im Staat gemeint, mit *freedom* mehr die unmittelbare situative Freiheit zu tun und zu lassen, was richtig und gerecht erscheint (vgl. MILL 1974).

Der Cowboys sucht und genießt also zunächst *freedom* im unmittelbarsten Sinne: Er lenkt seinen Weg, wohin es ihm (oder Gott) gefällt, und bestimmt sein Schicksal selbst. Wo sich dem aber ein Mangel an *liberty* in den Weg stellt, wird dieser Mangel aus ganz praktischen Gründen – nämlich: um den Zustand von *freedom* wiederherzustellen – beseitigt. Es ist also eine konkrete und praktische Freiheit, die unmittelbar erfahrbar ist und nicht erst gelernt werden muss. Der Held des Westerns ist nicht an der ewigen Wahrheit einer theoretischen Freiheit interessiert und nicht an der ästhetischen Expression, sondern an einer situativ angepassten Praxis der konkreten Freiheit (vgl. MÜNCH 1986a: 369ff).

Den harschen Individualismus des Westerns einfach als Vehikel für die Inszenierung unbedingter Männlichkeit zu sehen, wie das in der Filmanalyse oftmals der Fall ist (vgl. ESDERS-ANGERMUND 1997: 9ff), greift viel zu kurz: Die unbedingte Behauptung der individuellen, greifbaren Freiheit, die Maximierung der Handlungskontingenz (A) ist nämlich im Western kein Ausdruck maskulin-linearer Interessensdurchsetzung (G) der Hauptfigur, sondern die Verkörperung generalisierter Werte (L) und damit aus amerikanischer Perspektive die Bedingung der Möglichkeit von Vergesellschaftung (I) an sich:

“The individual is prior to society, which comes into existence only through the voluntary contract of individuals trying to maximize their own self-interest.” (BELLAH 1985: 143).

Nicht, weil er dadurch seine unbedingte männliche Potenz unter Beweis stellt, ist der Cowboy per se eine einsame Figur, sondern weil er die konsequenteste Säkularisierung der unmittelbaren Verantwortung vor Gott als Grundelement eines erneuerten Bundes darstellt. Was durch die mittelalterliche katholische Kirche verwischt wurde, tritt mit Calvin und seiner Prädestinationslehre in ungeheurer Schärfe hervor. In einer Welt ohne die Vermittlungsinstanzen des Katholizismus oder den Trost der inneren Einheit des Luthertums kann, konsequent ausgelegt, nur der Einzelne für sich ein wirkliches „clean life“ (vgl. WEBER 1988: 95) führen.

In dieser im Puritanismus begründeten Radikalität ist auch ein Gutteil der von europäischen Beobachtern oft als typisch beschriebenen Widersprüchlichkeit der amerikanischen Seele angelegt: Extreme Selbstbeschränkung in der unbedingten Verantwortung vor Gott und moderne Selbstbestimmung liegen eng beieinander und prägen bis heute das Gesicht der calvinistisch geprägten Religiosität:

„Realistisch und nüchtern einzusehen, wie begrenzt unsere Macht ist, bedeutet ein wesentliches Zeichen von Weisheit und Reife. Dieses Schicksal anzubeten, ist masochistisch und selbstzerstörerisch. Das eine bedeutet Demut, das andere Selbstdemütigung.“ (FROMM 1966: 66)

Die innerweltliche Askese des Calvinismus konzipiert Individualismus als unbedingte Verantwortung allein vor Gott im tätigen Leben in der Welt; damit also gleichzeitig als Pflicht zur Selbstbestimmung. Bei den Puritanern und ihren Nachfahren ist dieser Wert so selbstverständlich in die bürgerlichen und weltanschaulichen Strukturen eingebettet, dass sie den Begriff des Individualismus selbst noch gar nicht

gebrauchen. Es ist ein Europäer, Tocqueville, der diesen erst im Sinne der modernen Soziologie prägt (vgl. BELLAH 1985: 147).

Wenn es seitdem also einen Begriff gibt, der in der amerikanischen Zivilreligion wirklich geheiligt wird und als unantastbar gilt, so ist es zweifelsohne jener des der konkreten persönlichen Freiheit:

“We believe in the dignity, indeed the sacredness, of the individual. Anything that would violate our right to think for ourselves, judge for ourselves, make our own decisions, live our lives as we see fit, is not only morally wrong, it is sacrilegious.” (BELLAH 1985: 142).

9.1.3 Freiheit als Selbstverpflichtung

Der Cowboy handelt keinesfalls willkürlich, affektiv, in der Situation beliebig. Sein Handeln ist im Gegenteil von wertrationalen Strukturen bestimmt und nicht von traditionellen; schon gar nicht ist es von Affektivität als Grundregel abhängig, wenn auch manche Handlungen impulsiven Charakter haben mögen. Die situative Freiheit (A), die er genießt, wird durch ein Verständnis der aktiven Verpflichtung (G) gegenüber generalisierten Werten (L) in ihrer Kontingenz reduziert.

Freiheit ist im Verständnis der amerikanischen Zivilreligion eng mit einer Selbstverpflichtung verknüpft, die aber wiederum auf keinen Fall mit der abstrakten, theoretischen und inneren Freiheit Kants und deren Verknüpfung mit der äußeren Pflicht verwechselt werden sollte.

Im Lebensalltag der Amerikaner führt das zu dem aus europäischer Perspektive paradoxen Phänomen, dass eine Nation, die sich mehr als alle anderen dem Individualismus verpflichtet hat, gleichzeitig quer durch alle Milieus (allen voran die Mittelschicht, vgl. BELLAH 1985: 151f) einen extrem angepassten Lebensstil hervorgebracht hat.

Die Vergemeinschaftung funktioniert in den USA nicht nach tendenziell traditionellen Sozialnormen wie in Europa, die dort dann auch noch bürokratisch-rationaler Gemeinverwaltung unterliegen, sondern in Gegenteil als stetige innerweltliche Fortführung der Bewährung des Einzelnen vor Gott. Der Verlust des Ansehens in der Gemeinde ist weniger ein materielles Problem des möglichen Konfliktes mit dem Gemeinwesen (I), denn dieses ist im Rahmen einer extrem volatilen Assoziation

potentiell beliebig. Die Denomination, die Gemeinde, der Lebensmittelpunkt können leicht gewechselt werden und sind auch nicht das alleinige Objekt der Verpflichtung. Allerdings erzeugt nicht-konformes Verhalten gegenüber den sozialen Verkehrskreisen der Gemeinde eine kognitive Dissonanz im Individuum, da unsaubere äußere Verhältnisse die innere Heilsgewissheit (L) kontrapunktieren. Indes ist dabei trotzdem wiederum nicht das Kollektiv an sich Gegenstand dieser Dissonanz, sondern das generalisierte Wertesystem (L) als solches. Die Gemeinschaft ist ein Instrument zur Verwirklichung des Wortes, nicht ihr Ziel. Sie ist eine Gemeinschaft der Suchenden, die nichtsdestotrotz ihren Weg selbst finden müssen, eine Gemeinschaft, die dort verderbt wird, wo sie dem Einzelnen diesen Weg zu konkret vorzugeben sucht oder auch nur dessen Breite beschneidet.

Solcherart hat die zivile Religion eine normative Durchdringung des alltäglichen, individuellen Handlungshorizonts erreicht, wie sie für Formen der außerweltlichen, rein rituellen Kontemplation und Übung so nicht vorstellbar ist (vgl. MÜNCH 1986a: 161).

Der Western findet aber bekanntlich nicht in der idealtypischen Vor- oder Kleinstadt statt, weshalb die Regeln der Selbstverpflichtung auf die Gegebenheiten des frontier life umgelegt werden müssen, ein Prozess, welcher in der filmischen Dramaturgie natürlich nicht intendiert und gezielt abläuft, nichtsdestotrotz aber klar nachvollzogen werden kann.

Der Cowboy handelt in letzter Konsequenz nicht aus impulsiver Affektivität und genau so wenig aus egoistischer Berechnung zur Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse. Diese Handlungstypen mögen im narrativen Ablauf einzelne Stationen der Persönlichkeitsentwicklung kennzeichnen, aber die letzte Kraftanstrengung, die finale Erfüllung des Handlungs bogens erfolgt stets in Abhängigkeit von generalisierten Werten, welche dem unmittelbaren Persönlichkeitsinteresse vorgelagert sind. Das ist einigermaßen selbstevident bei Motiven wie dem Marshall oder dem Last stand, doch selbst bei ambivalenteren Charakterisierungen wie dem Rachemotiv oder dem Profi überlagert eine gewisse wertrationale Selbstverpflichtung die rein egoistischen Triebmomente.

Das Element des Nicht-auf-sich-beruhen-lassens, des Eingreifens wider alle Vernunft, des Standhaltens aus Prinzip, ist in den meisten Western zu beobachten. Es ist aber keinesfalls allein irrationaler maskuliner Heroismus, der uns hier begegnet, sondern vielmehr der Ausdruck von in ihrer Eigenlogik durchaus rationaler, unbedingter situativer Verantwortung. Der Cowboy Hero wirkt

„[...] as a Protestant hero requiring no intermediate absolution. One might argue that while he acts independently, his actions conform to a larger Code of the West, „A man’s gotta do what a man’s gotta do.“ But this is finally only an expression of individual definition – “I have to do what I have to do.“ In this sense, the, he licenses himself.“ (ZANGER 2004: 33)

Die in zahlreichen Folksongs und eben auch in zwei Verfilmungen (1960, 2004) unsterblich gemachte Geschichte der Belagerung von Fort Alamo im texanischen Unabhängigkeitskrieg 1836 illustriert die Selbstverpflichtung als Kontrapunkt zur soldatisch-bürokratischen Gehorsamsethik deutschen Zuschnitts.

Bekanntestes filmisches Motiv ist der Appell der Verteidiger vor Beginn der Belagerung: Die texanischen Rebellen, geführt von Colonel Travis, sind großteils keine regulären Soldaten, ja, nicht einmal der Begriff Miliz erscheint zutreffend. Meist sind es Abenteurer, Privateers, unter ihnen auch klingende Namen wie Davy Crockett und Jim Bowie. Da die bevorstehende Verteidigung des kleinen Forts gegen die zahlenmäßig weit überlegene Armee des mexikanischen Diktators Santa Anna von vornherein aussichtslos erscheint, überlässt Travis jedem einzelnen seiner Männern die Entscheidung: Mit seinem Säbel zieht er eine Linie im Sand; wer die Linie überschreitet, entscheidet sich dafür, im Fort zu bleiben, wer nicht, kann sich zurückziehen. „And over the line crossed a hundred and seventy-nine“ heißt es da im berühmten Song „Remember the Alamo“ von Jane Bowers (wikipedia 2010), die Linie im Sand bleibt in der amerikanischen Gesellschaft ein geradezu signifikantes Symbol für die freie Entscheidung über das eigene Schicksal (vgl. ANDERSON 2007: 153)

Das Gros der Männer entscheidet sich für die Verteidigung der Freiheit, auch ein Übergabeangebot von Santa Anna wird abgelehnt – “We’ll never surrender and ever will liberty be!“ lautet die entsprechende Zeile im Folksong.

Schließlich wird die hoffnungslos unterlegene Garnison überrannt und niedergemacht, die wenigen Überlebenden werden auf Befehl von Santa Anna hingerichtet. Der hinhaltende Widerstand hat aber dem texanischen General Sam Houston die Zeit erkaufte, die er braucht, um seine Truppe geordnet zu sammeln. Mit dem Schlachtruf „Remember the Alamo!“, bis heute ein geflügeltes Wort im Südwesten der USA (vgl. ANDERSON 2007: 155), gelingt einige Wochen später der Sieg über Santa Anna, welcher Texas schließlich die Unabhängigkeit bringt.

Auch in Europa kennen wir das Pathos der Tapferkeit bis zum Letzten, Aufopferung und Widerstand bis zum Äußersten. Es sind Werte, welche – tatsächlich gelebt oder als zynische Phrasen – die Katastrophe einer ganzen Generation begleitet haben und denen heute stets ein schaler Nachgeschmack anhängt. Im Western begegnen sie uns freilich nicht immer in einem so unmittelbar militärischen Kontext wie in der Tragödie von Alamo, aber sie sind als letzte Konsequenz der Selbstverpflichtung doch stets präsent: Der Held muss sich letztlich dem stellen, was da kommen mag.

Von den vordergründigen Parallelen abgesehen, die aus europäischer Perspektive zu Recht mehr als ambivalent erscheinen, lassen sich die soldatische Ehre europäischen Zuschnitts und die Verpflichtung des Cowboys nur schwer über einen Kamm scheren. Der Cowboy überschreitet die Linie im Sand, weil er in seiner Berufung bis zum Äußersten *konsequent* ist, nicht, weil er *gehorsam* ist. Was Autoritäten befehlen, ist ihm gleich, es ficht seine Ehre nicht an, Befehle zu verweigern, er kennt keinen soldatischen Kadavergehorsam. Colonel Travis und Generalfeldmarschall Paulus, beide haben sie ihre Männer in eine aussichtslose Schlacht geführt, eingekesselt von einer Übermacht, und doch liegen Welten zwischen der unbedingten soldatischen Pflichterfüllung und dem persönlichen Einstehen für die Freiheit.

9.1.4 Der Rebell

Das Pathos, welches Western wie *Alamo* zugrunde liegt, spricht freilich vorderhand keine so viel andere emotionale Grundschwingung im Rezipienten an, als es der soldatische Ehrbegriff tut. Trotzdem liegen dahinter komplett verschiedene Konzepte. Henry David Thoreau, der große amerikanische Freidenker und Bürgerrechtler, bringt diesen Unterschied auf den Punkt, wenn er meint, man könne dem Gemeinwohl durchaus mit seinem Körper dienen, als Soldat, oder mit seinem Verstand, als Bürokrat. Am Besten diene man ihm aber mit seinem *Gewissen*, auch wenn das mitunter bedeutet, dem Gemeinwillen selbst entgegen treten zu müssen (vgl. THOREAU 1967: 33f). Der Western ist imprägniert mit diesem Verständnis von Selbstverpflichtung. Selbst das Attribut des *Rebel* ist daher im Western kein per se negatives:

“The cowboy has a special talent – he can shoot straighter and faster than other men – and a special sense of justice. But these characteristics make him so unique that he can never fully belong to society.” (BELLAH 1985: 145)

Ein zentrales Merkmal der calvinistischen Sekten, nämlich die Durchsetzung und unverwässerte Erhaltung von Werten nicht durch Gewalt nach Innen, sondern gegebenenfalls durch Separation und Gründung eines neuen Kollektives zu erzielen (vgl. ALLITT 2003: 6f; TROELTSCH 2004: 120ff), findet seinen generalisierten Ausdruck in dieser Eigenart des Westerns.

Rebellion richtet sich hier nicht gegen so sehr die Moderne an sich (wie im Nationalsozialismus, solange dieser sich in der heterodoxen Position befand und solcherart eine Bewegung der Rebellion darstellte), sondern zielt letztlich doch auf eine positive Formung der Welt ab. Die Freiheit ist dabei eine stets aufs Neue zu definierende Notwendigkeit, um überhaupt der Verpflichtung gegenüber Werten nachkommen zu können.

Ganz anders als die calvinistische Konzeption und ihre generalisierten Strukturen wirkten in dieser Frage lange Zeit Luthertum und Katholizismus und ihre säkularisierten Formen. Denn auch der Katholizismus, in Deutschland in der historischen Betrachtung gerne als Gegengewicht gegen die preußisch-protestantische Soldatenethik inszeniert, hatte jedenfalls bis weit ins vorige Jahrhundert hinein klare Vorstellungen vom Gehorsam gegenüber der Staatsführung, die aus dem 4. Gebot angeleitet wurde (vgl. MORITZ 2002: 26), ja, von einer Gleichsetzung von soldatischer Gehorsamspflicht und Christendienst (vgl. ebd. 163ff).

Im Western treffen dann oftmals, wie eben auch in *Alamo*, die protestantische und die katholische Sphäre aufeinander, das Thema eines Last Stand gegen die mexikanische Übermacht reicht bis heute weit über die Plots des Genre hinaus in Politik und Gesellschaft (vgl. ANDERSON 2007: 156).

9.1.5 Das Misstrauen gegenüber den partikularen Interessen des Kollektivs

Der Held des Westerns, der wahre Cowboy, handelt nicht im Auftrag einer konkreten gesellschaftlichen Institution oder Organisation: „Most frequently the Western hero/killer is a member of no organization, has no structural support system, has no army, has no gang to lead.“ (ZANGER 2004: 33)

Sein Auftrag kommt letzten Endes direkt von Gott. Selbst wenn er an sich von einer Institution bestellt ist, etwa als Marshall oder Sheriff, muss er deren Kreis, ja: die Gesellschaft (I) als solche verlassen (A), um das Gesetz oder die Gerechtigkeit (L) gegen Widerstände in der konkreten Situation nicht nur in sich zu tragen, sondern zu realisieren (G). Institutionalisierte, unpersönliche Vereinigungen sind wenn, dann die Gegenseite, das Unreine, dessen Beziehung zu Gott verunreinigt ist durch das Fehlen von tätiger Unmittelbarkeit und unmittelbarer Tätigkeit. In der Enge der traditionellen Bindung an das Kollektiv lässt sich Gerechtigkeit nicht tätig umsetzen.

Kollektive und Kapitalinteressen – etwa Saloonbetreiber, Großbrancher, Banker und natürlich die Eisenbahngesellschaften stehen für Grausamkeit, Gier, Gewalt und Anarchie, während das vorderhand machtlose Individuum des Cowboy Hero Fairness, Anstand, harte Arbeit, Recht und Ordnung und Freundlichkeit verkörpert (vgl. ZANGER 2004: 30f). Neben dem Element der Selbstverpflichtung ist daher auch das Motiv der Ferne vom Kollektiv an sich ein für den Western prägendes:

“A deep and continuing theme in American literature is the hero who must leave society, alone or with one or a few others, in order to realize the moral good in the wilderness, at sea, or on the margins of settled society.“ (BELLAH 1985: 144).

Diese zentrale Struktur des Westerns findet sich in allen Varianten, sie schwingt im Classical Plot mit, steigert sich in der Vengeance Variation und wird im Transition Theme bis zur letzten Konsequenz getrieben; es findet sich im Konflikt zwischen Großbranchern und Freegrazers, im Outlaw- und im Marshall-Motiv.

Als vordergründige Phänomene lässt sich all diesen Bildern und Figurationen wiederum nichts Modernes abgewinnen. Versteht man dagegen die generalisierten Strukturen, welche sich dahinter verbergen, so stellt dieses Misstrauen gegenüber dem Kollektivismus eine überaus konsequente Gestaltung der Moderne dar. Die Eigengesetzlichkeit der rein partikularen Vergesellschaftung wird damit effektiv durchbrochen.

Mit dem Menschenschlag, den der Western als Held stilisiert, ist zwar das große, zahnradartige Kollektiv nicht vorstellbar, dafür aber auch nicht die Schrecken eines eigengesetzlichen Beamten- und Untertanenstaates, in dem Ethik und tatsächliches öffentliches Handeln einander nicht zu erreichen vermögen.

Im Western finden sich zahlreiche Motive, die das Unbehagen gegenüber dem zu engen Kollektiv zum Ausdruck bringen. Sie sind expressive Elemente der bestimmenden zivilen Religion, die zwar in ihrer vordergründigen Bildlichkeit von konkreten historischen Ereignissen beeinflusst sein mögen, dabei aber stets auch hoch generalisierte Werte verkörpern.

Natürlich ist es zum Teil einfach eine billige Legitimation realpolitischer, imperialistischer Interessen, wie etwa Anderson (2007: 159ff) anmerkt, wenn im amerikanischen Film (bekanntlich eben nicht nur im Western) je nach dargestellter Ära Spanier, Deutsche oder Vietnamesen als Arme einer jeweils gefährlichen kollektivistischen Krake inszeniert werden.

Die Angst vor übermäßiger Immigration aus Mexiko, vor einer Aufweichung des protestantischen Fundaments der zivilen Religion ist ein weiteres, gerne bedientes Klischee, das im erwähnten Motiv des Alamo seinen Höhepunkt findet. Trotzdem geht es im Western vorderhand nicht um Schaffung von Wir- und Sie-Gruppen, um Diskriminierung, sondern um den an sich modernen Wert des Individualismus. Wenn etwa Mormonen oder Deutsche überproportional oft als Bösewichter herhalten müssen (vgl. SIMMON 2003: 46), dann hat das nichts mit ethnischen Ressentiments, ja: Rassismus zu tun. Mehr Amerikaner haben deutsche Vorfahren als englische oder irische; Deutschstämmige bilden in den USA die größte Gruppe (wikipedia 2010), wenn man die Bevölkerung nach den ursprünglichen Herkunftsländern gliedert.

Es ist auch keine Infragestellung der Religionsfreiheit, die im Gegenteil einen der zentralen Bausteine der zivilen Religion darstellt. Tatsächlich werden im Western etwa katholische Priester in ihrer Funktion rein als Verfechter des Glaubens durchaus positiv dargestellt, wenn auch tendenziell als passiver als der protestantische Prediger (vgl. LOY 2001: 53f). Vielmehr ist es das kollektivistische Element als solches, welches als Widerpart zur dramaturgischen Sichtbarmachung des heroischen Individualismus herangezogen wird.

All diese Motive – der maligne Charakter inszeniert als Vertreter einer tendenziell kollektivistisch organisierten Gruppe oder gleich eine solche Gruppe an sich als Gegenspieler des Helden – sind im Western letztendlich nichts anderes als Symbole

für den wirklichen Feind der Freiheit: Das überinstitutionalisierte, partikular dominierte und nicht durch Balance of Power in Schach gehaltenen Kollektiv per se. Dazu heisst es wiederum bei Thoreau:

„Yet this government never of itself furthered any enterprise, but by the alacrity with which it got out of its way. It does not keep the country free. It does not settle the West. It does not educate. The character inherent in the American people has done all that has been accomplished; and it would have done somewhat more, if the government had not sometimes got in its way.“ (THOREAU 1967: 32).

Genau dieses Unbehagen lässt sich im Western deutlich nachvollziehen, wenn erst einmal die Ebene der vordergründigen Kategorisierung überwunden ist. Der solitäre Charakter des Helden, die Einsamkeit des Cowboys sind solcherart zwar nach wie vor Vehikel maskuliner Weltbeherrschung, sie sind aber auch – und vielleicht noch mehr – Expression einer Moderne, die sich von partikularen Gruppenzwängen und von den Eigengesetzlichkeiten rein machtpolitischer, machiavellischer Interessensdurchsetzung weit entfernt hat.

In vielen Western der 1930er und 40er Jahre etwa drückt sich das unter dem Eindruck der Great Depression und des New Deal so aus, dass im Gegenteil die Vertreter der Bundesbehörden als die aufrechten Gegenspieler der korrupten lokalen Politiker und Banker auftreten (vgl. LOY 2001: 79f). Hier wird die Federal Authority zur Verkörperung der Nation als generalisierter Idee, welche in der Regel einen einzelnen Helden entsendet, während die lokalen politisch-ökonomischen Imperien als das Kollektiv inszeniert werden, dem zu misstrauen ist. Der Anti-Kollektivismus arbeitet sich weniger an den Institutionen des Bundesstaates ab, sondern kann diese auch als Garant der Durchsetzung der Ideen von Freiheit und Gleichheit gegenüber regionalen Partikularinteressen verstehen. Das prinzipielle Misstrauen gegen das partikular verschworene Kollektiv bleibt den meisten Western dabei als generalisierte Struktur zueigen.

9.2 Aktivismus: How the West was won

Der Western ist nicht nur eine Geschichte des Konflikts zwischen einerseits traditionaler Anpasstheit und zweckrationalem Charakter und andererseits nach Formung der Welt strebendem Individualismus, er erzählt auch von ebendieser Formung selbst, vom Aufbruch ins Neue.

Der Western braucht nicht unbedingt einen konkreten Ort der Handlung, doch ohne den Westen als weiten Handlungsraum, wo auch immer dieser liegen mag, ist er nicht vorstellbar. Was das Motiv des Aufbruchs zum Neuen betrifft, so tritt der Cowboy in dessen Gefolge meist in der Gestalt des *Pioneer* auf, bei dem das Motiv der Schaffung einer neuen, besseren Welt jenes des unbedingten Individualismus zum Preis der Ferne von der Gemeinschaft überwiegt.

Freilich sind auch für den Pionier die Tugenden des Cowboys gefragt, aber wo sein Thema in den Vordergrund tritt, geht es weniger um Beharrung gegenüber partikularen Interessen innerhalb der Gemeinschaft als um die Schaffung einer gerechten, neuen Gesellschaft also solche.

Der dem Pionier-Western typische Pathos, die eigene Wirkkraft als unmittelbar die Gesellschaft formend zu verstehen und entsprechend einzusetzen, wirkt auf den (reflektierenden) europäischen Beobachter oftmals überzogen und naiv. Gleiches gilt für den Optimismus und das Sendungsbewusstsein, welche diesen handfesten Gestaltungswillen begleiten. Abgerundet wird das Bild durch die biblische Sprache, wie sie das Motiv des Aufbruchs im Western – meist in Anklängen, oftmals aber durchaus auch unmittelbar – begleitet.

9.2.1 Die kontinentaleuropäische Perspektive von Weltgestaltung

Aus kontinentaleuropäischer Sicht wäre eine solche Kritik auch durchaus nachvollziehbar, weil hier einfach nie eine so starke gegenseitige Durchdringung von individueller Ethik und gesamtgesellschaftlichem Wandel stattgefunden hat.

Unter der romantischen deutschen Prämisse, dass sich wahre Kultur nur in der inneren Befindlichkeit, bestenfalls noch in der künstlerischen oder intellektuellen Expressivität auszudrücken vermag, während die Ebene des politischen Antriebes per se ihren Eigengesetzlichkeiten unterliegt, muss der amerikanische Aktivismus in der Tat pathetisch, oberflächlich und unkultiviert erscheinen. Die Zivilisation, deren Entstehung der Westen konstruiert (wie überhaupt die angelsächsische und in dem Fall auch französische Zivilisation), hat unter diesem Blickwinkel mit einer deutschen Hochkultur so gar nichts gemein; man denke wiederum an Heine und sein Grauen vor dem Tabak kauenden Volk:

„Zivilisation wird als Oberflächlich abgetan, als bloßer Verhaltensstil, als Geschliffenheit im gesellschaftlichen Umgang mit anderen. [...] Sie kann unecht bleiben und braucht nicht das Engagement der ganzen Persönlichkeit zu verlangen. [...] In dieser krassen Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit erscheint dem deutschen Intellektuellen die angelsächsische und französische Zivilisation natürlich vor allem aufgrund *seiner eigenen Deutung von Öffentlichkeit* als eine Sphäre des rein äußerlichen Rollenhandelns ohne Anbindung an die innersten Überzeugungen des Individuums. Es ist eine Projektion des Lutherischen Verständnisses von Öffentlichkeit [...]“ (MÜNCH 1986b: 697, *Hervorhebungen* MJ)

Es ist gerade die enge Verknüpfung von persönlicher Ethik und konkretem, formendem Handeln in der Öffentlichkeit, welche vor allem aus deutscher Perspektive stets dem Generalverdacht der Kulturlosigkeit unterliegt.

9.2.1.1 Das deutsche Verständnis von Aktivismus

Die Lutherische Trennung von Innerlichkeit und öffentlichem Rollenhandeln prägt auch den Aktivismus in Deutschland (vgl. MÜNCH 1968b: 686ff). Weil die wahre Verwirklichung von Kultur im Wesentlichen als Frage der inneren Einstellung betrachtet wird, bleibt die materielle Bildekraft in der Gesellschaft lange Zeit ihrer Eigendynamik überlassen. Industrialisierung und Rationalisierung der Lebenssphären im 19. Jahrhundert werden nicht, wie in England und den USA, von einem materiell emanzipierten, selbstbewussten Bürgertum getragen, sondern vom Staat selbst vorangetrieben. Auch die soziale Wohlfahrt ist im Wesentlichen eine von oben verordnete. Der Mensch, der das Gefäß der Liebe Gottes ist und die besinnliche Einheit mit dem Göttlichen sucht, trachtet nicht nach aktiver Formung seiner materiellen Lebenswelt.

Die materiellen Entwicklungen der Moderne laufen also weitgehend außerhalb der Maßgabe ethischer Wertvorstellungen des Einzelnen ab. Die damit unvermeidbar gewordene Entfremdung führt entweder zu Konformität und Indifferenz oder, als anderes Extrem, zur Rebellion.

Die Nationalsozialisten etwa sind zunächst in Opposition zur etablierten Ordnung, sie negieren die Moderne als solche und bieten scheinbar einfache Antworten auf ihre tatsächlichen oder vermeintlichen Auswüchse. Einmal an der Macht, stützen sie sich umgekehrt auf die preußische Beamtenmentalität und soldatischen Kadavergehorsam, die von der verinnerlichten Kultur des einzelnen Zahnrädchens derart abgetrennt sind, dass der rational geplante Irrsinn ungestört ablaufen kann. Von Wagner zu Tränen gerührt zu sein und am nächsten Tag tausende in den Tod zu schicken, ist in dieser Ausprägung der Moderne kein Widerspruch.

Nach 1945 wird die Gesellschaft zwar durch Druck von Außen umformt, viele Strukturen bleiben aber latent. Das Verständnis von Demokratie beschränkt sich im Wesentlichen auf den Wahlgang, welcher als Staatsbürgerpflicht angesehen wird, eine darüber hinaus gehende Partizipation am öffentlichen Leben, welche auch die eigene Persönlichkeit in die Gestaltung der Gesellschaft einbringt, bleibt für breite Schichten lange Zeit eher die Ausnahme.

9.2.1.2 Das französische Verständnis von Aktivismus

Das gesellschaftliche Wandlungspotential in Frankreich ist bestimmt vom beharrenden Element des katholischen Traditionalismus, den und technokratisch-administrativen und Eliten, welche einen rein funktionalen Aktivismus vorantreiben, und den bohémien und intellektuellen Eliten, welche einen Aktivismus der radikalen intellektuellen Kritik vorantragen (vgl. MÜNCH 1986b: 508ff).

Die organische Soziallehre der katholischen Kirche lässt zunächst wenig Raum für eine erfolgs- und fortschrittsorientierte Berufsethik. Reichtum oder Armut sind vorderhand gottgegeben, Arbeit ist nicht Berufung, sondern notwendige Buße für die Sündhaftigkeit des Menschen (vgl. etwa GROETHUYSEN 1978: 84ff). Der Mensch soll möglichst auf seinem Platz in der von Gott gewollten Sozialstruktur ausharren, eine Änderung der Verhältnisse und neu erworbener Wohlstand sind per se suspekt. Weite Teile der kleinbürgerlichen und bäuerlichen Mittelschicht verbleiben daher in traditionellen Verhältnissen, die weniger von Markt- und Fortschrittsgedanken als von patrimonialen Verbindlichkeiten und Standesbewusstsein geprägt sind.

Hierarchien, Regelbefolgung und Routine bestimmen als säkular-rationale Generalisierung der organischen Sozialordnung auch die nieder- und mittlerrangige Administration und die Lebenswelt der Kleinbeamten.

Aktivismus im größeren Rahmen ist auf höherer Ebene als planender, rein rationalistischer Staatsfunktionalismus vorzufinden, der seinen Ursprung im Absolutismus und in den daraus resultierenden starken zentralistischen Tendenzen des französischen Staates hat. Das betrifft nicht nur die rein rational-funktionale Gliederung der Staatsfunktionen, sondern auch die Ökonomie mit einem hohen Anteil an staatlich gelenkten Großkonzernen. Es gibt kaum Zwischenstufen zwischen Großkonzern von nationaler Dimension und traditionaler Kleinwirtschaft. Die administrativen und ökonomischen Eliten werden in zentralen, homogen geführten Hochschulen herangezogen und von vornherein auf ihre Rolle als Träger des rein funktionalen Aktivismus hin ausgebildet. Jenseits der Legitimationsbestrebungen des jeweils um den Machterhalt kämpfenden Regimes spielen Diskurs und Kompromiss eine untergeordnete Rolle, im Vordergrund stehen verordnete Strukturierung und rationale Planung.

Diese Art des zentral gelenkten, positivistischen Aktivismus ist im Rahmen der europäischen Integration bis zu einem gewissen Grad für ganz Europa bedeutsam

geworden und ist dort auch für gewisse Entfremdungserscheinungen verantwortlich, welche die Legitimität der europäischen Institutionen zusehends zu konterkarieren drohen (vgl. etwa MENDEL 2004: 31), auch wenn das Zentrum nun Brüssel und nicht Paris heißt:

„Europäische Politik wird zuvorderst nach dem Muster des französischen administrativen Zentralismus in Brüssel gemacht.“ (MÜNCH 1993: 32).

Dem gegenüber steht in Frankreich schließlich die radikale Kritik der intellektuellen Eliten. Die Philosophen von Voltaire über Rousseau bis hin zu Saint Simon, Comte und Satre formulieren einen individualistischen und intellektuellen Aktivismus, der aufgrund seiner Radikalität von vornherein nie über die intellektuellen Schichten hinaus Bedeutung gewinnen kann. Die grundsätzliche Idee der Möglichkeit der rationalen Erkenntnis des unbedingt Richtigen, nach welchem die Gesellschaft geformt werden soll, schwingt dabei etwa bei Comtes Positivismus mit.

Ein manifester, ethisch imprägnierter Aktivismus des Individuums kann so auf allen drei Ebenen nicht entstehen: Der kleinbürgerliche Konservatismus erstarrt in der organischen Sozialordnung, die administrativen Eliten agieren weitgehend eigengesetzlich und rein funktional innerhalb ihrer Sphäre, die Ideen des radikalen Intellekts sind zu extrem, um jemals umgesetzt werden zu können oder entsprechen bei konsequenter Implikation erst recht dem funktionalen Positivismus eines vermeintlich idealen Staates oder Kollektives.

9.2.2 Die Bewährung in der Wildnis

Der im Western inszenierte Aktivismus beruht zuallererst auf ganz anderen soziodemographischen und nicht zuletzt auch geographischen Gegebenheiten, als wir sie im (zum Handlungshorizont zeitgenössischen) Europa vorfinden. Im Westen existieren vorderhand schlicht noch keine hochkomplexen gesellschaftlichen Strukturen, in die es sich einzufügen gilt. Die Zivilisation, die der Pionier in die Wildnis trägt ist freilich keine verinnerlichte Geisteskultur und auch kein Konstrukt radikalen Intellekts.

Trotzdem sind schon im Western die Grundlagen einer die Gesellschaft formenden Geisteshaltung angelegt, welche in mehrfacher Hinsicht dem Idealtypus der Moderne mehr entspricht als europäische Formen des Aktivismus.

Die unmittelbare Beziehung zu Gott verdoppelt sich für die ersten Siedler und die Frontiersmen in der Unmittelbarkeit, in der sie der Natur ausgesetzt sind. Bewährung kann hier nicht das Befolgen von vorgegebenen, konkreten Regeln sein, es ist vielmehr eine ständige Selbstbehauptung, welche den Einsatz der gesamten Persönlichkeit fordert. Auch hier mag der kämpferische, kompromisslos maskuline Aspekt wiederum auch ein Mittel zur Inszenierung von Männlichkeitsphantasien sein – er stellt aber vor allem eine Umlegung des calvinistischen Prinzips der Bewährung auf die Behauptung in der Wildnis dar. Die Gleichstellung von Leben und Kampf (vgl. SIMMON 2003: 118) hat damit einen emanzipatorischen Aspekt, der aus europäischer Perspektive natürlich so nicht ausgelesen werden kann.

Der Cowboy ist nicht zufällig (in der Regel bzw. in der Hochblüte des Westerns) ein „Typ 4“ oder gar „Typ 5“-Held im Sinne Fries' (vgl. 1957: 33ff). Er kämpft nicht, weil er an sich Freude an Gewalt und Überlegenheit empfindet wie die archaischen Helden, die sich ihrer toten Gegner rühmen. Achilles zieht mit glänzenden Augen in die Schlacht, um Ruhm und Unsterblichkeit zu erlangen, der Cowboy Hero hingegen, um zu tun, was er tun muss, ohne Eitelkeit und Freude. Im Gegenteil, er leidet im Kampf, oft auch am Töten-müssen (vgl. ZANGER 2004: 34f), und dieses Leiden ist letztlich ein zentraler Bestandteil seiner Bewährung im Sinne der Calvinistischen Prädestination und ihrer säkularisierten Fortführung (vgl. SIMMON 2003: 121).

Dabei hat der Kampf aber stets eine doppelte Bedeutung, es ist ein Kampf gegen die Wildnis genau so wie ein Kampf für das Recht:

„Der Western schildert einen zweifachen Zivilisationsprozess: er zeigt – jenseits der frontier – die Mühseligkeiten der Kultivierung einer gefährlichen Wildnis und er zeigt – diesseits der frontier – den nicht minder mühseligen Kampf für die Durchsetzung des Rechts.“ (BAYERTZ 2004: 14)

Da Alles der Natur abgerungen werden muss, im Westen nichts selbstverständlich oder präexistent ist, überlebt im Extremfall letztendlich nur der im Sinne der Prädestinationslehre Auserwählte; ein gewisser Sozialdarwinismus, welcher „the survival of the fittest“ paraphrasiert, lässt sich dem Western in dieser Hinsicht nicht absprechen (vgl. SIMMON 2003: 115f).

Ob eine solche Weltsicht als verdammenswert archaisch oder doch in ihrer Eigenlogik modern gesehen wird, hängt wieder stark von der Perspektive ab. Unter der Prämisse, dass dem unmittelbaren, persönlichen Drang nach Gestaltung der Welt stets etwas Oberflächliches, Banales anhaftet, bleibt letztlich nur die zweifelsohne nicht zu unterschätzende Brutalität dieses Weltbildes übrig.

Wird die unbedingte Verantwortung und die damit verbundene Freiheit dagegen als etwas gesehen, was schließlich auch der tätigen Manifestation in der Lebenswelt bedarf, so relativiert diese Sicht ungemein, ohne dass damit die tatsächlich eher archaischen Elemente, die dem Motiv des Lebenskampfes in der Wildnis durchaus zueigen sind, negiert würden. Was den Cowboy nämlich vom archaischen Helden unterscheidet, ist, dass das Töten nicht einfach als Teil seiner sozialen Rolle vorausgesetzt wird, sondern sehr wohl der Rechtfertigung bedarf:

„Unlike the classical hero/killer, however, the Western hero/killer must justify his killing. [...] In the United States, a Christian and civilized country, killing is the ultimate crime and the ultimate privilege. [...] Most often, the Western hero/killer [...] assumes total responsibility for those acts his culture has taught him are ultimate crimes. In this regard, it might be useful to compare him to those other epic hero/killer – *Saul, Achilles, David, Lancelot, Roland* – none of whom appear to require moral justification.“ (ZANGER 2004: 32f)

Meist kommt es zum Äußersten in einer Situation, in der das formale Gesetz der Gesellschaft nicht greift, und stets ist es der Schurke und nicht der Cowboy, der als

erster seine Waffe zieht.⁹ Dem affektuellen Hass oder der zweckrationalen Kaltblütigkeit des Bösewichts wird der wertrationale Aktivismus des Sich-Stellens entgegen gestellt, um den Verstoß gegen Gottes Gebot – *Thou shalt not kill* – zu relativieren (vgl. ebd.: 33f).

9.2.3 Das neue Jerusalem

Betrachten wir das Element des „westwärts Gehens“, das in jedem Westen explizit dargestellt oder explizit angedeutet wird, so wird dieses oft gekennzeichnet von Motiven wie der Suche nach Gold und schnellem Reichtum, aber auch vom Streben nach Raum für Selbstentfaltung im Rahmen eines einfachen, natur- und Gottnahen Lebens. Die entscheidende Frage ist aber nicht, welche Verheißungen der Westen verspricht, sondern warum diese nur westwärts und nicht in der etablierten Zivilisation, sei es die Ostküste oder, im weiteren Sinne: Europa, gefunden werden kann.

Die frühen Siedler verstehen die Zivilisierung der Wildnis als einen Auftrag Gottes, sie übertragen den alttestamentarischen Weg ins gelobte Land auf ihr eigenes Schicksal (vgl. SCHMIDT / WEISGERBER 2004: 111f).

Dazu werden (mitunter tatsächlich schriftliche) Verträge der Siedler untereinander und mit Gott (covenant) aufgesetzt, in denen sie sich verpflichten, die Schaffung einer ganz neuen Gesellschaft voranzutreiben, in welcher die Gesetze Gottes unmittelbare Geltung haben sollen: Ein neues Jerusalem.

„Gods gifts, however, were conditional, requiring obedience to His will for their fullest enjoyment. As a result, Puritans and Pilgrims believed personal character was paramountly important; each individual was to live according to the guidelines established by a morally perfect God. Immorality, slothfulness, injustice and atheism were more than individual sins, if widespread they threatened the covenant God made with his new chosen people.“
(LOY 2001: 48)

⁹ Wie wir heute wissen, hat die Abfolge im Shoot-Out auch einen praktischen Hintergrund, den erfahrene Schützen – auch wenn die klassische Shoot-Out-Szenerie wohl eher selten tatsächlich vorkam – sicherlich zu nutzen wussten: Die eingeübte, reflexartige Reaktion auf einen Reiz läuft bei weitem schneller ab als die intentional gesteuerte Aktion; so ist es denkbar, dass in der Tat der auf das Ziehen der Waffe durch seinen Gegner erst Reagierende letztlich eine höhere Chance hat als derjenige, der zuerst die Initiative ergreift.

Der Aktivismus in den jungen Staaten, damals noch englische Kolonien, ist also von vornherein und ohne Einschränkung von der Eigenverantwortung im Rahmen des Bundes mit Gott gekennzeichnet:

“The founding syllogism from John Winthrop, first governor of the Puritan colony in Massachusetts Bay, went as follows: (1) “The whole earth is Lord’s garden,” (2) He has said “Increase and multiply,” therefore (3) it is our duty to push westward.” (SIMMON 2003: 127).

Da die Trägerschichten der ethischen Gebote und die materiell dominierenden, die Gesellschaft aktiv formenden Schichten praktisch ident sind, kommt es zu einer unvergleichlichen Imprägnierung des Handelns mit ethischen Werten. Die reine Eigengesetzlichkeit von Ökonomie und Politik wird effektiv durchbrochen.

Im Western begegnet uns dieser Zugang natürlich in hoch generalisierter Form, und doch ist er omnipräsent. Die tief im amerikanischen Selbstverständnis verwurzelte Idee eines von Gott festgelegten Plans ist in säkular interpretierter Form als „Manifest Destiny“ eine zentrale Struktur des Western-Themas:

„Moreover, a secular transfiguration of Protestantism was already apparent by the early nineteenth century. The rhetoric of “Manifest Destiny”, for example, expressed the idea that God had singled out the United States to dominate the North American Continent.” (ALLITT 2003: 6)

Das spiegelt sich natürlich zunächst, recht konkret und gar nicht besonders hintergründig, in der Verherrlichung der Erschließung des Westens im Allgemeinen, wie eben etwa im Monumentalwerk *How the West Was Won* (1963), wider:

„Westerns also taught that very little in life comes without hard work, but success is sure to follow if one works hard and remains steadfastly committed to one’s goals.“ (LOY 2001: 6).

Manifest Destiny bildet aber auch, diffiziler, den grundlegende Antrieb des Cowboys, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen, und, Widrigkeiten zum Trotz, auf die eigene Weise zu Ende zu führen. Ob die mit diesem Handlungsmuster vorangetriebenen Zwecke selbst eine ethischen Prüfung bestehen würden, ist aus heutiger Sicht eine andere Frage, die aber aus europäischer Perspektive gerne mit jener nach dem Mittel, dem Aktivismus an sich, vermischt wird, nach der allzu einfachen Formel „Aktivismus im Western = exzessive Gewalt“.

Unter der Prämisse, dass eine Änderung der Verhältnisse nicht Sache des durchschnittlichen Einzelnen ist und daher das Gewaltmonopol beim institutionalisierten Kollektiv gut aufgehoben, mag das durchaus berechtigt sein, aus der amerikanischen Innenperspektive verlangt es aber eben nach einer ganz anderen Interpretation. Die enge Verknüpfung von persönlichem Aktivismus und Ethik erfordert aus ihrer Eigenlogik heraus die weitgehende Ausschaltung äußerer Hilfsmittel, seien sie moralischer oder materieller Natur.

Ethik begründet im Brennpunkt von Pragmatismus und Calvinismus nicht in der Erkenntnis, im Werturteil, in der langsamen Ausprägung von situativen Präferenzen, sondern nur im unmittelbaren Eingriff in die konkrete Situation. Die damit im Westen mitunter einhergehende Verherrlichung oder zumindest wenig reflektierte Inszenierung von physischer Gewalt wird aus europäischer Perspektive zu Recht kritisiert, nichtsdestotrotz liegt ihr eine Art von Commitment zugrunde, welche geradezu idealtypisch für das unabhängig entscheidende und handelnde Individuum ist.

9.2.4 The New Frontier: Gesellschaftliche Institutionalisierung und persönliche Werte

Nicht ganz zu Unrecht unterstellt man ja in Europa gerne, dass die seit den 1950er Jahren raumgreifende Grundhaltung, alles müsse stets besser, neuer, schneller – eben: moderner sein, eine aus den USA importierte ist. Das Bild ist nur wiederum insofern verzerrt, als etwa dem Franzosen oder Deutschen eben die zugehörige Lebenseinstellung fremd ist und er daher nur die absurden, konsumseitigen Auswüchse des ewig gleichen Neuen erkennen kann.

Einer der sicherlich reizvollsten Aspekte am Westen ist, dass sich in der hier konstruierten Welt das ursprüngliche puritanische Wertgefüge und Weltverständnis noch nicht derart ad absurdum geführt hat wie im entfremdeten Konsum- und Krisenkapitalismus.

Neben dem Thema der Erschließung des Westens, dem neuen Jerusalem, ist der Konflikt zwischen Altem und Neuem ein zentrales Thema im Westen. Dabei ist der Held selbst Vertreter der alten Lebensweise, er ist ein Individualist, der mit den Notwendigkeiten einer beginnenden Vergesellschaftung, Kommerzialisierung und Rationalisierung nicht zurechtkommt und daher, wie wir gesehen haben, von

außerhalb der Gesellschaft auf diese einwirken muss. Dafür typisch ist strukturell die Vengeance Variation und inhaltlich der Weidekonflikt¹⁰:

„Der Western spielt im 19. Jahrhundert, in einer Epoche also, in der die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Ordnung längst Wirklichkeit geworden ist; nicht nur in Europa, sondern auch im Osten der Vereinigten Staaten. Seine Protagonisten wissen das, sie wissen daher, dass sie in einer Welt des Übergangs leben und dass der Untergang dieser Welt unausweichlich ist. Zumindest die positiven Helden des Western kämpfen sogar für diesen Untergang: Sie kämpfen gegen die innere und äußere Wildnis, für das Recht und die Ordnung. Und sie wissen, dass dieser Kampf zur Etablierung einer bürgerlichen Gesellschaft führen wird, in der für Typen wie sie kein Platz mehr ist.“ (BAYERTZ 2004: 25)

Es wäre also völlig falsch, dem Western hier archaischen Heroismus zu attestieren, in dem das Alte einen, wenn auch nur vorläufigen, Sieg über das Neue erringt, denn vielmehr treten hier zwei Aspekte der Moderne, der Erneuerung gegeneinander an: Das Neue auf der Wertebene, also individueller Aktivismus, muss sich gegen das Neue auf der materialistischen Ebene, also gegen technische Rationalisierung, funktionalen Aktivismus und gesellschaftliche Zentralisierung behaupten. Der wortkarge Cowboy, welcher sich schließlich den Veränderungen stellt und seine Lebensweise verteidigt, kann solcherart mitunter – im soziologischen Sinne – sehr viel moderner handeln als der Vertreter der Eisenbahngesellschaft, welcher zwar den technisch-rationalen Fortschritt verkörpert, dabei aber quasi-feudale Strukturen repräsentiert und auch kein neues Jerusalem im Sinn hat, sondern ein goldenes Kalb. Der Western ist in diesem Sinne ein Spiegel des für Progressivität europäischer Lesart oftmals unverständlichen Liberalkonservatismus der zivilen Religion, welcher angepasste, althergebrachte Konzepte des Alltagslebens mit konkreter Freiheit in deren individueller Ausgestaltung verbindet.

Bei der Betrachtung des Westernstoffes müssen wir also stets im Auge behalten, dass die Verheißung des Westens mitunter in sehr abstrakter Form auftritt, dass *The New Frontier* nicht an materiell greifbaren Erscheinungen festgemacht werden kann. Es ist ein Motiv, das zudem weit über den Western hinaus reicht und eine zentrale Bedeutung im amerikanischen Selbstverständnis hat. Geprägt durch John F. Kennedy in seiner Dankesrede zur Nominierung für den Präsidentschaftswahlkampf 1960, ist das Motiv der Hoffnung, die im steten Aufbruch in bessere Tage liegt, ein oft und

¹⁰ beide Motive in klassischer Dramaturgie finden sich etwa in *Open Range* (2003)

gerne evoziertes, wie auch ein jüngeres Beispiel belegt. Barack Obama sagt in der Keynote Adress zur Democratic Convention am 27. Juli 2004:

“Hope in the face of difficulty. Hope in the face of uncertainty. The audacity of hope! In the end, that is God’s greatest gift to us, the bedrock of this nation. A belief in things not seen. A belief that there are better days ahead.” (OBAMA 2004: 690).

Sehen wir nur die materiellen, vor allem ökonomischen Dimensionen der amerikanischen Moderne ohne Berücksichtigung des Antriebes zur Formung der Welt, der hinter den vordergründigen Phänomenen steckt, so muss der Cowboy freilich rückständig wirken im Vergleich zu den Entwicklungen, denen er sich entgegen stemmt. Berücksichtigt man dagegen den Aktivismus als diffizileres Phänomen der Moderne, so zeigt sich, dass sich diese im Western bei weitem nicht allein im technischen Fortschritt und in der Institutionalisierung und Staatwerdung erschöpft, sondern sehr wohl auch im Habitus des Cowboy Hero an sich angelegt ist.

9.3 Der Western als expressive Ressource: A vivid, epic myth

Die Moderne entfaltet sich im Western freilich nicht allein in seinen narrativen Idealtypen. Auch die Tatsache, dass der Western als populäres Filmgenre eine so exklusive Rolle im amerikanischen Selbstverständnis spielt, ist ihrerseits überaus schlüssig in die Entwicklungsdynamik der Moderne in den USA eingebettet. Diese unterscheidet sich in der Generierung und Institutionalisierung von rationalen Strukturen wiederum idealtypisch von der kontinentaleuropäischen.

Wie sich letztendlich schon aus den vorausgegangenen Betrachtungen ergibt, ist der Western ein Pfeiler des Amerikanischen, eine expressive Ressource der zivilen Religion, und zwar die womöglich bedeutsamste.

Auch zahlreiche Meisterwerke der Belletristik – man denke etwa an einen Steinbeck und Hemingway, Faulkner und Capote – behandeln genuin amerikanische Motive, und das in einem Stil, der literarisch anspruchsvoll und doch eigenständig ist, der nicht mit jenem der europäischen Größen der Zeit verwechselt werden kann.

Und doch bleibt der Film und hier insbesondere der Western das nach innen und außen am stärksten wahrgenommene Ausdrucksmittel der amerikanischen Kultur. Das ist, wie wir wissen, keineswegs reiner Zufall und auch nicht alleiniges Ergebnis technischer und ökonomischer Gegebenheiten. Von Anfang an waren das Medium Film und dabei eben in besonderem Maße der Western dafür prädestiniert, dominante Artefakte der amerikanischen Kultur zu werden.

Die Gründe dafür liegen wiederum in der spezifischen Entwicklungsdynamik der Moderne, welche natürlich auch die Generierung und Verbreitung von Wissen in und um die eigene Kultur und die Bedingungen der Möglichkeit zur Schaffung von Publizität beeinflusst haben. Vergleichen wir wiederum die USA und Kontinentaleuropa hinsichtlich dieser Bereiche so wird bald klar, dass der Western unbedingt in die Dynamik der Moderne in den USA eingebunden ist und, mehr als das, sogar einen Grundpfeiler derselben darstellt. Der Western – wohlgerne als generalisiertes Genre, nicht in jedem einzelnen seiner Artefakte – erfüllt dabei nicht zuletzt auch die Funktion, welche sonst klassischen nationalen Mythen zukommt.

9.3.1 Die kontinentaleuropäische Perspektive von Geisteskultur

Die Entstehung, Weitergabe und Bewahrung von Wissen um und Wissen in der Welt sind nicht zuletzt entscheidend für dessen Wirkkraft, nicht allein die Inhalte an sich. Aus den diesbezüglichen Unterschieden zwischen der kontinentaleuropäischen und der amerikanischen Geistesgeschichte wird schon bei derart cursorischer Betrachtung deutlich, warum der Film an sich und der Western im Speziellen in Europa oftmals entweder nicht als ernst zu nehmendes Kulturgut akzeptiert oder zumindest als problematisch erachtet wurde und wird.

9.3.1.1 Die Kultur des Wissens in Deutschland

Gerade in Deutschland als Kulturnation hat der Intellekt, die Ausgestaltung der Rationalität, in der historischen Betrachtung die Bewertung der Bedeutung populärkultureller Artefakte entscheidend beeinflusst.

Auch die Rationalität entspricht in Deutschland der Struktur der innerweltlichen Mystik: Entscheidend ist die innere Stringenz, die ewige Wahrheit einer Sache, welche der Philosoph in der Einsamkeit der Studierstube ergründet. Ein breiter geführter Diskurs oder die Aufhebung der Trennung von hehrer Theorie und alltäglicher Problemlösung liegen dieser Herangehensweise fern. Das große Werk, welches sich nur dem engsten Fachkreis erschließt, wird dem breit publizierten, kapp anreißenden Paper vorgezogen (vgl. MÜNCH 1986b: 719ff, 756f).

Dazu kommt die Kopplung von Amts- und Sachautorität, welche den Staat und nicht den freien Markt der Ideen zur Messlatte für die Produkte des Intellekts macht. Wissen wird von vornherein als etwas für Eliten Gedachtes angesehen, das bestenfalls dem Bildungsbürgertum, aber keinesfalls dem Normalverbraucher zusteht (vgl. ebd.: 728ff). Damit fehlt schließlich auch bis zu einem gewissen Grad der inneruniversitäre Wettbewerb, welcher sich eher als Konkurrenz in der Hackordnung innerhalb der um eine Lehrgestalt gescharten Schulen manifestiert denn als Widerstreit grundverschiedener Zugänge zu einem Problem: „Gefördert wird diese Vermeidung des wissenschaftlichen Wettbewerbs durch die Tradition, daß eine Dissertation über ein Thema zu schreiben sei, zu dem noch keine Veröffentlichung vorliegt.“ (ebd.: 761f).

Natürlich haben sich auch in diesem Bereich nach 1945 viele Parameter in Richtung Öffnung, Konkurrenz und Diskurs verschoben, aber die umrissenen Grundstrukturen schwingen in Deutschland bis heute nach – für Österreich gilt hier Ähnliches, indem in vielerlei Hinsicht lediglich statt dem preußischen der k.u.k. Beamtenstaat jene Steuerung übernimmt, die etwa in den USA dem freien wissenschaftlichen Wettbewerb und dem ökonomischen Nutzen von Wissensgenerierung unterworfen sind.

Dass in diesem intellektuellen Umfeld der Film als solches, geschweige denn der Western lange Zeit wenn überhaupt dann als durch und durch fragwürdiges kulturelles Artefakt rezipiert wurden, liegt auf der Hand. Dass Werte auch anders als explizit durch das gezikelt formulierte, geschriebene Wort vermittelt werden können, muss per se dem Grundverständnis der deutschen Kulturnation widersprechen. Hoch- und Populärkultur bleiben per Definition Antipole ohne Aussicht auf gegenseitige Befruchtung. Diese Situation befeuert im intellektuellen Alltagsempfinden den beschriebenen Antiamerikanismus und sollte daher umgekehrt bei der ästhetischen und soziologischen Betrachtung des Genres Western aus der Perspektive des deutschen Kulturraums heraus als potentieller blinder Fleck mitgedacht werden.

9.3.1.2 Die Kultur des Wissens in Frankreich

Schon in den Grundzügen der französischen Philosophiegeschichte offenbaren sich die Gegensätze zum angelsächsischen Denken. Die französischen Philosophen ziehen die reine Logik als vorrangigen Erkenntnisweg heran, arbeiten deduktiv, während die angelsächsische Tradition tendenziell an der Empirie angelehnt bleibt und induktiv vorgeht (vgl. Münch 1986: 535ff).

Anders als in Deutschland strebt der scharfsinnige Intellekt in Frankreich aber sehr wohl nach innerweltlicher Relevanz, welche sich in jenem funktionalen Rationalismus und in jenen revolutionären Ideen niederschlägt, wie sie auch den gesellschaftlichen Aktivismus mit prägen (vgl. ebd. 551ff).

Entscheidend für die weitere Entwicklung des Geisteslebens in Frankreich ist vor allem auch der Ort des Diskurses und damit die Form der Erweiterung des Wissens. Da der philosophische Diskurs sich im Wesentlichen im Salons abspielt, die von einzelnen Mäzen gefördert werden und dabei der geistigen Erbauung des geladenen Kreises

geneigter Bildungsbürger mindestens genau so dienen wie rein der Suche nach ewiger Wahrheit durch den engeren Kreis der gelernten Philosophen, macht sich früh eine Tendenz zur Ästhetisierung der Vermittlung von Geisteskultur bemerkbar. In den intellektuellen Salons wie auch in der Vermittlung an das gebildete Laienpublikum des Bürgertums geht es um Esprit genau so wie um Scharfsinnigkeit; Philosophie, soziologische Beobachtung, Gesellschaftskritik und unterhaltende Literatur vermischen sich solcherart in Frankreich mehr, als es etwa im zeitgenössischen Deutschland der Fall ist. Schöpferische Originalität und Radikalität sowie die Anpassungsfähigkeit an schnell wechselnde Modeströmungen bestimmen über Erfolg oder Misserfolg des Intellektuellen am Markt der Ideen, nicht praktische Alltagsrelevanz oder die alltagsverständliche Bestätigung der religiös begründeten Wertvorstellungen eines konsumorientierten Massenpublikums (vgl. ebd. 567ff).

Diese Dynamik ist in Frankreich bis heute nachvollziehbar und prägt natürlich einerseits das Filmschaffen im Land wie auch, umso nachhaltiger, die Rezeption ausländischer Kultureinflüsse. Globalisierung und die Notwendigkeit ökonomischer Öffnung haben in den letzten beiden Jahrzehnten freilich auch hier ihre Spuren hinterlassen, nichtsdestotrotz bleiben die strukturellen Unterschiede wirksam.

9.3.2 Das populäre Kulturgut Western: Ein Marktprodukt

Angesichts dieser Differenzen erscheint es zunächst nicht weiter erstaunlich, wenn die europäische Hochkultur wenn schon nicht mit Verachtung, so doch mit Ressentiments auf den Western als Kulturgut blickt. Zwar ist man sich durchaus der schier quantitativen Bedeutung des Genres bewusst, aber eine eingehende Reflexion über seine qualitative Bedeutung für die Reproduktion kultureller Werte findet oft gar nicht erst statt.

„Im Hinblick auf den Western ist in der Literatur oft von „Epos“ oder „Mythos“ die Rede. Dabei werden diese Begriffe meist in einer eher schwammigen Bedeutung gebraucht und mit einem distanzierenden Akzent versehen: Nur ironischerweise glaubt man Hollywood mit Homer vergleichen zu können.“ (BAYERTZ 2004: 15)

Dabei ist zunächst natürlich schon das Medium an sich ein der europäischen Hochkultur verdächtiges. Kino und mehr noch Fernsehen stehen im Generalverdacht

der Kulturlosigkeit, sie sind die Portale, durch welche die Amerikanisierung erstmals nach Europa geschwappt ist. Wayne statt Goethe, Cola statt Bordeaux: Spätestens, seit die amerikanische consumer culture in den 1950er Jahren erstmals nach Europa gedrängt hat (vgl. PATTERSON 1996: 343ff), gelten Film und Fernsehen an sich als die Reiter der kulturellen Apokalypse.

"[...] the cinema's status as a privileged figure of modern life is often associated with the discourse of Americanism, the invocation of "Amerika" as metaphor and model of a disenchanted modernity" (HANSEN 1995: 365).

Diese Perspektive, die auf die Entzauberung der Welt durch die passiv konsumierbaren Massenmedien fokussiert, vergisst dabei das emanzipatorische Potential, welches diesen gleichzeitig innewohnt. Dass es ist nicht zuletzt der Markt ist, auf dem sich Ideen in den USA behaupten müssen, ist umgekehrt wiederum gleichzeitig der zweite Anknüpfungspunkt kontinentaleuropäischer Kritik. War die Herausbildung von so etwas wie nationalen Identitäten in Europa im Wesentlichen das Werk von Intellektuellen (vgl. MÜNCH 1993: 22), so gilt das für die USA wenn überhaupt, dann auf einer viel breiteren Basis.

Schon die Struktur der intellektuellen Eliten in den USA an sich ist nicht mit jener in Europa vergleichbar: Nicht komplexe philosophische Konzepte stehen im Vordergrund, sondern die praktische Anwendung des Wissens. Die einzig genuin amerikanische Strömung in der westlichen Philosophie, der Pragmatismus, ist selbst durch und durch mit diesem Paradigma imprägniert. Der Diskurs wird breit und wenigstens einem interessierten Publikum zugänglich geführt, verkürzte, prägnante Aussagen werden der vollständigen Aufrollung, die dafür in ihrer Komplexität nur mehr von den innersten Zirkeln der wissenschaftlichen Elite gedeutet werden kann, vorgezogen (vgl. MÜNCH 1986a: 283ff).

Eine völlige, kategorische Trennung von Populär- und Hochkultur ist in dieser Ausprägung der Moderne nicht möglich. Der amerikanische Intellektuelle ist bestenfalls Anchorman, aber niemals die vom Katheter behelende Lichtgestalt des Wissens, welche uns in Europa oftmals begegnet.

Umgekehrt genießt der Schauspieler – so er im Laufe seiner Karriere tätig zur Inszenierung amerikanischer Werte beigetragen hat – ein Prestige, welches oftmals weit über die Sphäre von Film und Fernsehen hinaus reicht. Es ist sicher kein Zufall, dass in den USA überproportional häufig populäre Filmschauspieler erfolgreich für wichtige Ämter kandidieren, man denke etwa an Ronald Reagan, Arnold

Schwarzenegger oder Fred Thompson. Dieses Phänomen mag sich zum Teil aus der immer unklarerer Grenzziehung zwischen politischer Botschaft und Show auf der politischen Bühne der USA erklären, im Lichte derer erfahrene Schauspieler zweifelsohne einen gewissen professionellen Vorteil haben. Nichtsdestotrotz deutet es aber auch darauf hin, dass in breitenwirksamen Genres groß gewordene Schauspieler einfach leicht Vertrauen aufbauen können, weil sie nicht als zwar vielleicht faszinierende, aber lebensfremde Angehörige einer intellektuellen Randsphäre wahrgenommen werden, sondern als expressive Mitgestalter der zivilen Religion.

Natürlich führt all dies zu einer gewissen Nivellierung der Kulturgüter (vgl. MÜNCH 1993: 33), aber an einem solchen populärkulturellen Diskurs kann dafür auch jeder teilnehmen:

“Consequently the Western became available to people of all ages, all degrees of literacy, all degrees of affluence – a truly national story. I believe that boys all over America, whatever their race or ethnic origin, grew up playing Cowboys and Indians.” (ZANGER 2004: 30).

Der Medienkonsument ist dabei zum Teil (besser: in hohem Maße) selbst Verkörperung dieses populärkulturellen Diskurses – wie sich im Rahmen der Frage der Sozialisierung noch zeigen wird – bestimmt aber umgekehrt mit seinem Kaufverhalten das Wohl und Wehe eines kulturellen Artefakts mit.

“But if we want to understand what was radically new and different in twentieth-century modernity, we also need to reconstruct the liberatory appeal of the “modern” for a mass public – a public that was itself both product and casualty of the modernization process.” (HANSEN 1995: 365)

Anders als in Europa, wo gestützte Buchpreise, universitäre Verbeamtung und staatliche Subvention Kunst- und Geisteswelt bis zu einem gewissen Grade schützen, sind diese in den USA dem freien Markt ausgesetzt.

Wissen ist in den Staaten nicht für die hehre Ewigkeit gedacht. Es muss praktische, aktuelle Relevanz haben, um sich schließlich auch im Wettbewerb durchsetzen zu können (vgl. MÜNCH 1986a: 289f, 304ff, 326ff). Dazu kommt beim Film und Fernsehen im Speziellen natürlich noch ein gewisser spontan antizipierbarer Unterhaltungswert, der sich in Ticketverkäufen und Einschaltquoten niederschlagen muss.

Die innerweltliche Askese verlangt nach konkreten Lebenshilfen im Rahmen des common sense, nicht nach abstrakten Prinzipien, die entweder nur einer gebildeten Oberschicht zugänglich sind oder schon allein ihrer Form nach nur der inneren Wesensbildung dienen können.

Die zivile Religion selbst ist zwar eine generalisierte Struktur, die auf abstrakten Ideen wie eben Freiheit und Gleichheit basiert, aber diese wiederum sind in ihr nicht als explizite intellektuelle Abstraktion, sondern als kasuistische Prinzipiensammlung angelegt, ganz in der Tradition der alttestamentarischen Priesterschaft – und im Kontrast etwa zum Brahmanentum. Das geht so weit, dass bekanntlich das gesamte amerikanische Rechtssystem mehr auf Präzedenzfällen als auf kodifizierten Gesetzen beruht. Konkrete Ereignisse oder partikulare und zeitgeistige Erscheinungen bedürfen also nicht der Interpretation durch intellektuelle Kasten, sondern der gemeinverständlichen Generalisierung, um für den alltäglichen Erlebenshorizont Relevanz zu entfalten. Eine entscheidende Funktion hinsichtlich dieses Bedürfnisses nach pragmatisch greifbar gemachten Werten erfüllt in den USA die Populärkultur:

„[...] popular culture generalizes and interprets events for its audience.“ (LOY 2001: 24).

In den USA ist der Western die wohl bedeutsamste Subkategorie, was die Generalisierung von konkreten Ereignissen und Phänomenen der Zeit (G) hin zu Werten mit reduzierter Symbolkomplexität, aber hoher Handlungskontingenz (also L – latent patterns in Parson's Diktion) betrifft. Eine Betrachtung der Moderne im Western wäre deshalb mehr als nur unvollständig, würde sie nicht dessen Bedeutung für die Identitätsstiftung und die Sozialisation mit einbeziehen.

9.3.3 Der Western als Epos und Mythos: Sozialisation und Identitätsstiftung

Der Western hat als zentraler Artikel des Kulturexports das Fremdbild der USA in Europa entscheidend mitgeprägt. Das gilt insbesondere, aber keinesfalls ausschließlich für die Nachkriegszeit. Schon die Western der Stummfilmära trugen zur Konstruktion des Wilden Westens als Wiege der amerikanischen Nation bei: „They carried the legend that was America around the world.“ (RAINEY 2004: 3).

Dabei waren gleichzeitig weder der Stoff, den der Western behandelt, noch dieser als Genre selbst jemals in großem Rahmen Gegenstand der Sozialkunde an den Schulen, in Europa genauso wenig wie in den USA selbst (vgl. JARVIE 1974: 140). Der Western ist nicht dazu geeignet, als verschultes Kulturgut wie Goethe oder die Heldensagen angeeignet, analysiert, erklärt und verstanden zu werden, weil er vorderhand so nah und klischeehaft am Selbstverständnis der Amerikaner und am Fremdbild der Europäer liegt, dass seine durchformende Wirkung meist gar nicht ernsthaft in Betracht gezogen wird.

Dabei ist der Western in den USA sehr wohl ein expressiver Teilaspekt jener rationalen Strukturen, welche die typischerweise auch mit den Komplexen Religion und Mythos assoziierten Funktionen der Identitätsstiftung, Sozialisation und Ursprungserklärung erfüllen. Das Genre Western als Mythos zu bezeichnen mag angesichts der hehren Vertreter der Gattung problematisch erscheinen, ist aber soziologisch betrachtet nur konsequent:

Was die Ilias für die Griechen, das Alte Testament für die Juden, der Cid für die Spanier, das Nibelungenlied für die Deutschen war und ist, das war und ist der Western für die Vereinigten Staaten von Amerika: Der kollektive, identitätsstiftende Gründungsmythos einer Nation.“ (BAYERTZ 2004: 15)

Nur vordergründig ist es die dramaturgische Form, welche als Unterscheidungsmerkmal zu den Klassikern hervorsticht. Viel entscheidender ist die Tatsache, dass dieser Mythos nicht abgeschlossen ist, sondern noch immer von derselben zivilen Religion, die er stützt, gleichzeitig selbst geformt und getragen wird. Der Mythos Amerikas wird nicht in der Studierstube interpretiert und analysiert, um im Licht der Moderne konsumierbar zu werden, er ist selbst lebendiger Bestandteil derselben.

“This popular perception of that period was created by a series of literary and subliterate works, films, radio programs, and television series which have provided America and much of the rest of the world with its most popular, pervasive, and enduring value weighted narrative structure, with its own American story. Like many other national stories, this one compounds the historical and the imagined, but unlike most of them, the ‘Western’ grounds himself in a texture of contemporary places, incidents occurring during the lifetime of our parents, hard physical artefacts, and dusty little towns that still carry the old magical names.” (ZANGER 2004: 29)

Durch seine Einbettung in die Geografie genau so wie in den Konsumalltag, sei es im Kino am Sonnabend oder in Form der Western-Serien im TV ist der Western in der Zeit seiner Hochblüte tatsächlich die Ausdrucksform des Mythos des Amerikanischen, welcher den jungen Menschen Werte vermittelt und die älteren in diesen bestärkt:

“Westerns were significant in the socialisation process of youngsters and adults in the middle quarter of the twentieth century. Westerns reflected, reinforced and helped to shape values, attitudes and behaviour patterns.” (LOY 2001: 3).

Auch hier spielt wiederum der Generalisierungsgrad der Werte eine entscheidende Rolle. Westernfilme nahmen in den 1930er, 40er und 50er Jahren großen Einfluss auf Grundeinstellungen und Werte, aber weniger auf konkretes, situatives Verhalten (vgl. ebd. 4f). Das ist letztlich entscheidend dafür, dass die in der Dramaturgie dominante Gewaltbereitschaft im Western nicht unmittelbar für die Sozialisation der (jungen) Filmkonsumenten schlagend wird: Die latenten Werte sind letztlich prägender als konkrete situative Handlungsvorbilder; tendenziell wird nicht die Gewalt, sondern der Aktivismus an sich als langfristiger Wert angelegt, so wie im Epos an sich die dargestellte Gewalt vor der epischen Größe in den Hintergrund tritt:

„Because epics were usually written by winners, they rarely questioned their group’s general virtue [...]. Greeks had no moral difficulty with killing Trojans; Achilles is flawed when he refuses to do his duty and kill them. Hebrews had no moral problem with killing Philistines; Samson’s flaw is sleeping with the enemy rather than killing her [...]. Normally, when we read these epics, we do not apply contemporary values to these acts their writers apparently approved of.” (ZANGER 2004: 28).

Im Falle des Westerns ist diese Struktur, wie wir gesehen haben, dadurch eingeschränkt, dass die Verpflichtung des Helden nicht dem partikularen Interessen eines Kollektives gegenüber besteht, sondern einem Set von generischer definierten Werten gegenüber, dass also nicht die Gewalt, sondern die Betrachtung der Tatsache, dass Gewalt immer problematisch ist, in den Vordergrund rückt.

9.3.4 Intentionale Inszenierung von Religion und Werten im Western

Diese soziale Funktion des Western zu seiner Hochblüte war und ist natürlich keineswegs eine zufällige Nebenerscheinung des kommerziellen und populären Erfolgs des Genres, sondern auch eine kommunikatorseitig erwünschte und intentional genutzte Dimension. Da der Western eben kein Produkt des reinen Intellekts ist, sondern sich auf dem Markt bewähren muss, bleiben extreme dramaturgische Ausdrucksformen, welche die von der zivilen Religion gebildeten Grenzen antasten, von vornherein ausgeschlossen, da sie den kommerziellen Erfolg in der Kernzielgruppe gefährden würden. Umgekehrt sind natürlich auch die Entscheidungsträger in den Studios, die Regisseure und nicht zuletzt auch die Akteure selbst in den amerikanischen Wertehorizont eingebettet.

Dabei ist auch dieses Wechselverhältnis zeitlichen Schwankungen unterworfen, in welchen sich wiederum jene konkreten Phänomene widerspiegeln, an denen sich der Western als generalisierendes Medium abzuarbeiten hat. So werden etwa in den 1950er Jahren im Schatten des kalten Krieges die Western dunkler, streichen die Einsamkeit des Cowboys mehr heraus und zeigen die Gewalt deutlicher als noch in den 1930er und 40er Jahren (vgl. LOY 2004: 11), trotzdem werden hier oder selbst in den noch provokanteren Spätwestern die Grenzen des im Genre zeigbaren nie überschritten.

Der Motion Picture Production Code, formal in Kraft zwischen 1930 und 1968, schränkt die exzessive Darstellung von Sexualität und Gewalt ein und fördert dafür die Betonung von Werten wie Familie, harter Arbeit und individueller Verantwortung, das gilt natürlich auch ganz besonders für den Western. Der Film wird solcherart ganz intentional als Mittel zur Erhaltung von Werten herangezogen (vgl. LOY 2001: 8).

Eine Sonderstellung ist beim Western in dieser Hinsicht insofern zu beobachten, als es das einzige Genre ist, in dem die explizite Bezugnahme auf Religion nicht verpönt ist (vgl. ebd.: 10). Das geht so weit, dass sogar einzelne Religionen und ihre typischen Attribute unmittelbar vorgeführt werden können, etwas, was in anderen Genres außer der Komödie äußerst problematisch ist:

„[...] it is worth remembering that the Western is the only Hollywood genre even permitted to discuss religions – Mormonism and Quakerism are favourites – and that

the genre's religions can be hard and unforgiving to the extent that they facilitate progress." (SIMMON 2003: 127)

Religiöses Ritual findet im Western allerdings tendenziell am Rande statt, aber es ist doch stets im Hintergrund präsent. Kirchen sind Plätze von (und damit Symbole für) Recht und Ordnung, Vergebung und Fortschritt (vgl. LOY 2001: 52f). Die Richtungssuche des Cowboy Hero findet in den meisten Fällen in der Einsamkeit statt, seine Ethik manifestiert sich mehr im tätigen Handeln als im vergeistigten Ritual. Trotzdem ist seine Umwelt eben von expliziter christlicher Symbolik durchsetzt, und es gibt auch viele Filmbeispiele, in welchen Prediger und Pastoren selbst eine tragende und handfeste Rolle spielen:

"They [die Western, Anm. M.J.] are about action, much of which is violent, not religion. While it is certainly true that the cowboy hero does not go to church in most Westerns, there are notable exceptions [...]" (ebd.: 51).

Explizite Religion ist im Western natürlich vorderhand christlich, und sie ist protestantisch. Der Kirchenmann ist dort im Mittelpunkt der Handlung, wo er aktiv ins Geschehen eingreift, nicht dort, wo er passiv erleidet. Der Prediger lenkt den Glücksspieler oder Saloonbetreiber auf die rechte Bahn (wie in *Stone of Silver Creek*, 1935) oder bekehrt gar den Atheisten (*The Twinkle in God's Eye*, 1955). Dieses Prinzip fügt sich ebenso in die zivile Religion wie die Tatsache, dass die Darstellung von Religion zwar meist ohne explizite Nennung einer Kirche oder Denomination auskommt, wohl aber die Symbolik der beiden religiösen Kerne des amerikanischen Alltagsverständnisses zu instrumentalisieren weiß. Dies sind zunächst die Mainline Protestant Churches, wie sie vor allem in den 1950er Jahren als eine der Blütezeiten des Western das Rückgrat des Werteverständnisses der (weißen) Mittelschicht gebildet haben (vgl. LOY 2004: 12; ALLITT 2003: 8), und die charismatischen, evangelikalen und / oder fundamentalistischen Strömungen, die bis heute das Bild der amerikanischen Religiosität prägen:

"[...] Westerns contain both implicit and explicit themes, symbols and messages aligned closely with explicit themes, symbols and messages aligned closely with evangelical and fundamentalist brands of Christianity." (LOY 2001: 49)

Der Western erfüllt also in der amerikanischen Gesellschaft wichtige Funktionen der Identitätsstiftung und Sozialisation und wird in dieser Funktion auch ganz bewusst wahrgenommen und intentional herangezogen, was sich in der expliziten Darstellung von religiöser Symbolik niederschlägt. Dieser Stellenwert entspricht jenen Strukturen, die in den USA auch die Wissenstradierung dem Massenmarkt und damit dem populären Geschmack unterwirft, statt sie im Wesentlichen im Rahmen der Logik oder Ästhetik einer weitgehend eigengesetzlichen intellektuell-rationalen Sphäre zu entwickeln, wie dies in Europa lange Zeit der Fall war und noch immer nachwirkt.

9.4 Universalismus: E pluribus unum

Der Universalismus ist zweifelsohne der problematischste Aspekt der Moderne im Western. Was kann ein Genre, dessen Helden tendenziell nur einem Geschlecht und nur einer ethnischen Gruppe angehören, zur Idee von Gleichheit beitragen?

Auch hier mag wiederum ein vergleichender Blick auf die entsprechenden europäischen Konzeptionen hilfreich sein, der die unterschiedliche Entwicklungsdynamik dies- und jenseits des Atlantik aufzeigt. Solcherart wird erneut sichtbar, dass der Western neben der vordergründig ohne weiteres kritisierbaren Darstellung und Legitimierung von Ungleichheit sehr wohl *auch* – auf diffizilerer Ebene – gelebte Gleichheit inszeniert.

9.4.1 Die europäische Perspektive von Gleichheit

Schon ein sehr oberflächlicher Blick zeigt, dass dem Verständnis von Gleichheit in den beiden großen europäischen Kulturnationen Deutschland und Frankreich komplett andere Konzepte zugrunde liegen als im angelsächsischen Kulturraum. Die Gleichheit der Untertanen auf der einen steht der Emanzipation des Individuums gegenüber der Obrigkeit und intellektuellen Eliten auf der anderen Seite gegenüber.

Wiederum müssen diese Differenzen bei der Betrachtung des Genres Western mitbedacht werden. Freilich wird auch der mitteleuropäische Sozialgelehrte heute nicht mehr dem Idealtypus des vom Katheder lehrenden Professors entsprechen, aber es ist sinnvoll, der europäischen Resonanz auf die kulturellen Artefakte der USA den mitunter entlarvenden Spiegel ihrer eigenen Wirkungsgeschichte vorzusetzen.

Das relativiert keinesfalls Aspekte wie etwa die Kritik an der Darstellung der Native Americans, wohl aber den Komplex der von der Position einer selbsternannten Hochkultur aus geführten Skepsis gegenüber der Gleichmacherei eines Landes, „wo sie ohne König kegeln“, um noch einmal Heine zu bemühen.

9.4.1.2 Universalismus in Deutschland

Gleichheit wird in Deutschland lange Zeit, bis ins 21. Jahrhundert nachwirkend, als vorderhand *ideell* und als im Wesentlichen *durch den Staat hergestellt* verstanden. Zwar ist auch für Luther die christliche Gleichheitsidee bedeutsam, aber es ist eben eine Gleichheit vor Gott, die wenig materielle Wirkkraft entfalten kann. Die lutherischen Landeskirchen sind vom Landesherrn abhängig und daher kaum geeignet, ein individualistisch motiviertes Aufbrechen der Schichtung der Stände anzuregen, vielmehr werden wenn, dann partikulare Machtstrukturen durch übergeordnete, größere ersetzt, ohne dabei auf den Einzelnen als aktiven Anwalt seiner Gleichheit zurückzugreifen, wie das im angelsächsischen Denken die Regel ist. In ihrer säkularisierten Version findet sich diese Wirkungsbegrenzung der Gleichheitsidee in Form von Kants moralischem Universalismus. Es geht darin nicht um die Interessensabstimmung gleichberechtigter Individuen, sondern um ein abstraktes Prinzip, dass in seinem Abstraktionsgrad allgemeine Gültigkeit beanspruchen und so zum allgemeinen, staatlich garantierten Gesetz für alle erhoben werden kann. Die theoretische Gleichheit steht über der praktischen Kompromissbildung in der konkreten Situation (vgl. MÜNCH 1986b: 819ff).

Die politische Gleichheit bleibt letztlich eine Gleichheit der Untertanen, nicht eine der freien Bürger (vgl. ebd.: 825ff). Alle Individuen sind dem allgemeinen Gesetz unterworfen, die von einer Behörde vertreten werden, welcher per se Objektivität zugetraut wird. Es geht nicht um gleiche Chancen, die durchaus zu verschiedenen Resultaten führen mögen (wie im angloamerikanischen Verständnis), sondern um von der Obrigkeit gewährleistete Gleichheit im Endergebnis:

„An diesem Unterschied zwischen der Gleichheit vor dem Gesetz nach deutschem und nach angelsächsischem Recht hat auch die Demokratisierung der politischen Ordnung nichts geändert. Sie hat nur die Gesetzgebung selbst auf andere Beine gestellt, aber das Konzept der Gleichheit vor dem Gesetz als eine von oben objektiv hergestellte Resultatgleichheit beibehalten.“ (ebd.: 828)

Ähnliches gilt hinsichtlich der ökonomischen Gleichheit, wo der Sozialstaat das Mittel zur Erreichung der Resultatgleichheit ist. Die Ungleichheit der Ausgangschancen wird als gegeben angenommen und solcherart auch gar nicht zu durchbrechen versucht; es wird als wichtiger erachtet, mit kollektiven Maßnahmen die Einkommensunterscheide

zwischen den Schichten zu relativieren als dafür Sorge zu tragen, durch Qualifikationsmöglichkeiten die Chancen zu verbessern, von einer ökonomischen Schicht oder Bildungsschicht in die andere wechseln zu können.

Die ständische Schichtung der Gesellschaft wird so auch nach dem Zerfall der feudalen und später totalitären Ordnung nie effektiv durchbrochen. Das bürgerliche Unternehmertum erlangt trotz des ökonomischen Erfolges lange Zeit nicht das gleiche Prestige und Selbstbewusstsein wie die Bildungs- und Verwaltungseliten, die nach wie vor aus dem deutschen Verständnis von Kultur und Gehorsam schöpfen. Ähnliches gilt für die Arbeiterschaft, die zwar nach materieller Verbesserung strebt, das Vorhandensein der Klassenbarrieren in ihrer Polemik aber selbst perpetuiert. Als einziges universalistisches Element bleibt so letztendlich wiederum die kulturelle Gleichheit, die im gesellschaftlichen Kontext als Volksgemeinschaft gedeutet wird (vgl. ebd.: 834ff).

Die Idee einer selbstbewussten, aktiv wahrgenommenen Freiheit muss aus dieser Perspektive zwangsläufig geradezu anarchistisch anmuten. Auch wenn sich Deutschland durch die erzwungene Demokratisierung und die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus als letzte Zuspitzung des Verständnisses der Volksgemeinschaft zweifelsohne wandelt, hemmen doch auch in der Demokratie das nach wie vor strukturell stark verankerte Vertrauen auf die Obrigkeit sowie das mangelnde Verständnis von *citizenship* den Universalismus der Moderne.

Eine Infragestellung des Gewaltmonopols des Staates und eine nicht durch ihre Herkunft, sondern durch ihre Taten bestimmte Heldenfigur stehen der deutschen Gleichheitsidee solcherart implizit entgegen. Ähnliches gilt für die Funktion der Populärkultur als gesellschaftlicher Gleichmacher, die von den nach wie vor in ihrer eigenen Sphäre weitgehend unbelangten Bildungseliten bestenfalls mit Naserümpfen rezipiert wird.

9.4.1.2 Universalismus in Frankreich

Die Gleichheitsidee ist in Frankreich eingebettet zwischen der organischen Sozialordnung des Katholizismus, welche die ideelle Gleichheit vor Gott mit der materiellen Ungleichheit der Stände verknüpft, den Ideen der radikalen Aufklärung, welche auf der Annahme beruht, dass jedem Menschen das gleiche Maß an Vernunft innewohnt, und der zentralistischen Verwaltung als Relikt des Absolutismus.

Dass die katholische Ordnung nicht geeignet ist, tatsächliche Ungleichheit zu beseitigen, liegt auf der Hand. Der Reiche gibt den Armen Almosen und der Arme dient dem Reichen, aber eine Änderung der Verhältnisse an sich ist nicht vorgesehen:

„Nicht das Rennen soll gleich gestartet werden, sondern das Ergebnis des Rennens soll angeglichen werden. Das Rennen selbst widerspricht ohnehin der traditionellen Lehre vom organischen Gesellschaftsaufbau, in dem jeder seinen angestammten Platz nicht verlassen soll.“ (MÜNCH 1986b: 644)

Die Ideen der Aufklärung stehen dem zwar theoretisch entgegen, entfalten aber praktisch kaum eine Gegenwirkung: Da der Diskurs weitgehend den intellektuellen Schichten vorbehalten bleibt, weil der Gleichheitsdiskurs französischen Aufklärung auf einem philosophischen Niveau stattfindet, welches ihn für die produktiven Schichten per se irrelevant macht (vgl. ebd. 646ff). Besonders deutlich wird das im Unterrichtssystem, welches faktische Ungleichheit lange Zeit mehr fördert als zu nivellieren trachtet:

„Indem das Unterrichtssystem deutlich macht, daß die sozialen Hierarchien sowie die Reproduktion dieser Hierarchien auf der Hierarchie der „Begabung“, der Verdienste und der Kompetenzen gründet, die seine Sanktionen festsetzen und kanonisieren, kurz, indem es soziale Hierarchien zu schulischen Hierarchien erklärt, erfüllt es eine Legitimationsfunktion [...]“ (BOURDIEU / PASSERON 1973: 108)

Die Verwaltung exekutiert die Idee der Gleichheit, indem die Freiheit des Einzelnen und der Gebietskörperschaften gegenüber dem Zentralstaat extrem beschnitten werden – vor der gleichförmigen, bürokratischen Behandlung durch die Administration sind alle gleich machtlos. Die eigeninitiative, unmittelbare und kompromissorientierte Auseinandersetzung zwischen Interessensparteien auf individueller oder kommunaler Ebene ist dabei nicht vorgesehen.

All diese Aspekte fördern natürlich keinesfalls die faktische Nivellierung der feudalen Strukturen. Die Gleichheit bleibt zwar eine stets anrufbare und gerne angerufene abstrakte Idee, kann aber solcherart keinesfalls die scharfe Trennung der sozialen Schichten durchdringen, welche nunmehr nicht mehr explizit in Form der Stände, wohl aber implizit in Form der Milieus vorliegt.

„In kaum einem westlichen Industrieland unterscheiden sich die Klassen und Schichten so auffällig in ihrer Welt- und Lebensanschauung und in ihrem Lebensstil wie in Frankreich. Es gibt hier keine Gemeinsamkeit, wie sie in England im Ideal des Gentleman und in den Vereinigten Staaten im American way of life zu finden ist. [...] Die vornehmen adeligen und großbürgerlichen Familien, die gebildete Elite der Verwaltungskader, die intellektuellen Bohemiens, die mittleren Beamten und Angestellten, die kleinen Handwerker und Gewerbetreibenden, die großen und die kleinen Bauern und die Arbeiter haben alle ihre eigenen Weltanschauungen und Lebensstile.“ (MÜNCH 1986b: 671)

Solche starken Milieubindungen bleiben eben bei weitem nicht auf räumliche oder ökonomische Aspekte beschränkt, sondern prägen, wie Bourdieu beschreibt, den sozialen Habitus der Klassen und letztlich der Individuen (vgl. BOURDIEU 1987: 97ff).

9.4.2 Der Cowboy als postfeudaler Held

Der Cowboy Hero ist im Regelfall WASP – white anglo-saxon Protestant, und natürlich ist er männlich. Die Gleichheitsidee, die er verkörpert, ist vorderhand keine gemeinschaftliche oder intellektuell-kulturelle, sondern, korrelierend mit der Akzentuierung von Individualismus und Aktivismus im Genre Western, ökonomische und politische Gleichheit. Nicht alle Protagonisten in der harten Welt des Frontier genießen per se dasselbe Ansehen, nicht alle teilen dieselben Ideen und Werte, aber alle haben (bzw. hätten prinzipiell) die gleiche Chance, für ihr materielles Vorankommen und ihre Freiheit einzustehen. Zum abstrakten Pathos der Chancengleichheit gesellt sich, wie sich noch zeigen wird, eine weitere ökonomische Dimension der Gleichheit, in welcher das Genre als Teil des populärkulturellen Marktes Ungleichheiten nivelliert.

Gesellschaftliche Gleichheit ist im Western allerdings lange nicht auf dem für uns in Europa heute selbstverständlichen Level realisiert, aber der Cowboy Hero deutet –

wenigstens in einigen Aspekten – den Weg dorthin. Der Held selbst ist zwar keine Frau, in den seltensten Fällen Native American oder Schwarzer, doch er ist auch kein Vertreter eines politischen oder gar feudalen Establishments, auch nicht des ökonomischen.

Der Cowboy Hero ist kein edler Ritter, kein Prinz oder Königssohn: "Unlike the classic epic hero, the cowboy was, economically and socially speaking, the lowest Anglo-Saxon on the *totem pole*." (ZANGER 2004: 31)

Nur durch das, was er *tut*, nicht durch das, was er *a priori ist*, wird er zum Helden, das unterscheidet ihn von anderen klassischen Heldenfiguren und impliziert, dass auch *jeder andere* der Protagonisten potentiell die *Chance* hätte, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.

Das ist ein entscheidender Unterschied zu klassischen Epen: Welcher einfache Achaier oder Trojaner wird in der Ilias erwähnt? Stets sind es die hochgeborenen, auf deren Taten der Blick des Erzählers fällt, auch wenn ihm und seinem Leser klar sein muss, dass weder die Edlen noch die Götter selbst einen Krieg wie diesen allein entscheiden konnten.

Der Cowboy steht also für eine bedingte Gleichheit, wie sie in etwa den Idealvorstellungen der Väter der Verfassung entsprechen. Ähnlich wie im damaligen liberalen Denken wird die Gleichheit von Frauen und Schwarzen nicht explizit negiert, sondern in der Regel schlichtweg nicht thematisiert; Ausnahmen mögen hier auch für das Genre Western die Regel bestätigen.

Etwas anders liegt die Sache bei den Native Americans. Hier reicht das Spektrum von einer Haltung, welche die alttestamentarische Haltung gegenüber den Feinden Israels reflektiert (vgl. SCHMIDT / WEISSGERBER 2004: 113) über eine erste vorsichtig kritische Reflexion der Problematik in den 1950er Jahren (*Broken Arrow*, 1950) bis hin zur fokussierten Thematisierung (*Flaming Star*, 1960). Ein Meilenstein ist dabei natürlich auch *Dancing with Wolves* (1990), welcher im Laufe der Erzählung die Perspektive komplett umkehrt und die Geschichte schließlich aus der Sicht der Native Americans anstatt jener der weißen Siedler erzählt.

Das Genre Western zeigt also in diesem Bereich eine besonders deutliche Wandlung im Laufe der Zeit und reflektiert damit die jeweiligen Problematisierungsbedürfnisse

der Zivilgesellschaft, welche sich in den 1950er Jahren immer stärker der formalen und in den 1960ern der materiellen Gleichstellung der Schwarzen¹¹ in den USA zuwendet. Der Typus des Cowboy Hero an sich wird davon aber nicht unmittelbar berührt. In den 1950ern setzt die zivile Religion über die Institutionen der Verfassung die Gleichstellung der Schwarzen durch. Die Mittelschicht toleriert das nach und nach, feiert es aber deswegen noch lange nicht überschwänglich oder drängt gar zur Vermischung der suburbanen Lebenswelten. Ähnlich der Western: Die Problematik wird zwar aufgegriffen, und der narrativen Struktur als zusätzliche Facette beigefügt, ohne dabei aber diese beziehungsweise den Heldentypus grundsätzlich zu ändern. Solchermaßen überwiegt, betrachtet man das Genre über die Zeit als Ganzes, die Inszenierung des *Indian* als Symbol für das Gefährliche, das Andere, die Wildnis. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Problem der Gleichheit von „white“ und „red“ wird in den meisten Fällen der Inszenierung des Antikollektiven, Antifeudalen geopfert. Die Native Americans bleiben oftmals Symbol für das, was noch immer nicht friktionsfrei in der zivilen Religion integriert ist:

„Using a very broad brush, one might say that the Indian served in films of the 1930s and 1940s as an obstacle to the fulfilment of manifest Destiny. In the 1950s and beyond, the Indian continued to be a symbolic repository of various American fears and preoccupations, such as black-white relations and the “Red (read Communist) scare”.
(GORBMAN 2001: 178)

Diesen Problembereich erschöpfend zu erörtern würde den gegebenen Rahmen sprengen, für vorliegende Zwecke reicht es festzuhalten, dass die Inszenierung von Frauen und, generell gesprochen, Nicht-Weißen im Western durch seine Epochen hindurch ambivalent ist und sich in dieser Hinsicht bestenfalls *am Weg* zu mehr Gleichheit befindet.

¹¹ Die Diktion orientiert sich hier an der englischen Eigenbezeichnung in den 1950er- bis 1970er Jahren, Begriffe wie „African American“ waren damals eher die Ausnahme

9.4.3 Der Revolver als Symbol für die Universalisierung des Gewaltmonopols

Wie sich gezeigt hat, ist die Darstellung von Gewalt ein unerlässliches Element des Genre Western, welche im Rahmen des Aktivismus in ganz spezieller Form in ihrer Kontingenz eingeschränkt ist. Die Bedingung der Möglichkeit, Gewalt auszuüben, ist aber auch Teil der Darstellung von *politischer Gleichheit*.

Eine zentrale Rolle spielt dabei eines der geradezu signifikanten Symbole des Western, nämlich der Revolver (in der einschlägigen englischen Literatur in Anspielung auf die Kapazität der Magazintrommel gerne *six-gun* genannt, vgl. etwa CAWELTI 1999, WIGHT 1975). Die Signifikanz des Revolvers als Symbol des Westerns geht in dem Fall sogar diesseits des Atlantik weiter ins Detail: Im europäischen Verständnis ist der Markenname *Colt* vielfach zu einem Gattungsnamen für den Revolver an sich geworden (so wie Jeep für Geländewagen oder Uhu für Klebstoff), der sich in vielen deutschen Titelübersetzungen von Kinowestern und Fernsehserien widerspiegelt.

Mit quantitativ durchaus relevanten Mitbewerbern wie Smith & Wesson oder Remington war Colt im zeitgenössischen Amerika keineswegs konkurrenzlos, aber trotzdem spielt der Name im Genre Western nicht umsonst eine so herausragende Rolle. Der amerikanische Unternehmer Samuel Colt erhält 1836 das Patent auf den ersten alltagstauglichen Revolver und setzt später, lange vor Ford's T-Model, standardisierte Produktionsschritte und Werkzeugmaschinen zur Massenfertigung ein. Damit wird jener Waffentyp, der später zum Symbol für die Gewalt im Western werden soll, für breite Schichten erschwinglich.

Der Umgang mit dem Revolver erfordert zwar Geschicklichkeit und eine Menge Übung, ist aber doch bei weitem weniger lernintensiv als die Kunst des Schwertes oder des waffenlosen Nahkampfes. Die Königssöhne der archaischen Mythen verbringen ihre Jugend damit, die Kampfkunst zu lernen, sie haben Fechtlehrer und anschaulichen Unterricht, in dessen Genuss per se nur der Edle kommen kann. Der einfache Mann, der Landpächter oder Viehhirte, hätte in dieser Welt keine Chance, sich mit seinen einfachen Waffen physisch gegen den gewandten, gestählten Recken durchzusetzen – abgesehen davon, dass eine solch ungleiche Konfrontation schon vom Standpunkt der Ehre undenkbar wäre.

Zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges gegen England sind es natürlich nicht mehr Speer und Schwert, sondern – als Vorderlader ausgeführt – Feuerwaffen, welche den Krieg entscheiden. Diese sind damals aber wenig treffsicher, brauchen lange zum

Nachladen und sind daher nur im kollektiven Einsatz durch eine große Anzahl entsprechend geschulter und gedillter Mannschaften effizient einsetzbar.

Der Revolver dagegen macht auch das Individuum zu einer ernst zu nehmenden Gefahr. Hier zählen nicht pure Körperkraft oder kollektiver Drill, sondern vor allem konzentrierte Übung im Stillen und Entschlossenheit. Damit erst kann im Western ein idealtypischer Zustand konstruiert werden, welcher das faktische Gewaltmonopol völlig gleich unter den Protagonisten verteilt. Das schließt auch Frauen mit ein, für die es im Western, wenigstens nicht völlig ausgeschlossen ist, zur Waffe zu greifen (vgl. etwa *True Grit*, 2010), während sie im antiken Heldenepos bestenfalls auf den Meuchelmord beschränkt sind, wie bei Klythämnestra.

Da im Western so gut wie jeder (jeder männliche Weiße, wohlgemerkt) eine Waffe trägt, hat es jeder Einzelne in der Hand, sein Schicksal zu bestimmen. Die Entschlossenheit, die Berufung zu ergreifen, zeichnet den Cowboy Hero aus, nicht die edle Abstammung oder das ekstatische Berserkertum des archaischen Helden, der durch das Blut seiner Gegner zum ewigen Ruhm waltet.

„In the mythic West, where all men rode horses and wore guns, there was little to distinguish him until [...] he is transformed from simple cowboy to heroic gunfighter. With his ability and willingness to kill, to be `our' killer, he leaps from the bottom of the social scale to the very top, triumphing with his gun over ranch owners, greedy railroad barons, or Eastern bankers.“ (ZANGER 2004: 31)

Vor Gott und der Mündung einer Waffe sind alle Menschen gleich, könnte man diese Auffassung von Universalismus zynisch auf den Punkt bringen. In diese Logik eingebettet liegt auch die aus europäischer Perspektive oftmals als irrational empfundene Eigenart der US-amerikanischen Gesellschaft (bzw. ihrer konservativeren Vertreter), auf den privaten Besitz von Schusswaffen nicht nur prinzipiell zu bestehen, sondern das Recht darauf dann auch in großem Stil tatsächlich in Anspruch zu nehmen.

Was in Europa, nicht zuletzt dank Michael Moores kritischer Dokumentation *Bowling for Columbine* (2002) als grotesker Auswuchs wahrgenommen wird, stellt sich im Lichte eines universalisierten Gewaltmonopols, wie es der Western stilisiert, als Konsequenz der spezifischen Entwicklungsdynamik der *Moderne* und nicht als *archaisches* Rudiment dar.

Ein soziologischer Vergleich bedarf in diesem Fall nicht einmal des Blickes in die Frühphase der Moderne, zur Illustration der Unterschiede ist es sogar mit einem ganz aktuellen Querschnitt getan:

In Mitteleuropa stellt der Staat sein Gewaltmonopol immer deutlicher zur Schau – selbst der einfache Streifenpolizist im Alltagsdienst erinnert in seiner Ausrüstung kaum mehr an den freundlichen Wachmann der 70er und selbst noch 80er Jahre, sondern eher an ein Mitglied einer kämpfenden Fronttruppe. Während sich der Staat immer martialischer gibt, wird (freilich: aus durchaus vernünftigen Gründen!) das Recht des Einzelnen, sich im Äußersten selbst zu verteidigen, immer mehr eingeschränkt.

Etwas anders sieht es im Vereinten Königreich aus, wo ein solch demonstratives Auseinanderklaffen der faktischen Gewalt zwischen Bürger und Verwaltung mit dem angelsächsischen Verständnis des Staates als Vertrag zwischen an sich souveränen Wesen nicht vereinbar wäre. Während die Zivilgesellschaft noch stärker entwaffnet ist als etwa in Deutschland oder Österreich, trägt umgekehrt – selbst nach den Terroranschlägen der 2000er Jahre – auch die reguläre Streifenpolizei ihrerseits keine Schusswaffen.

In den USA schließlich sind sowohl die regulären Polizeikräfte als auch viele Privatpersonen bis auf die Zähne bewaffnet. Sheriff oder Marshall sind per se auch nur Bürger wie all die anderen Cowboys, nicht einmal der Blechstern an sich erhebt sie über die anderen, sondern nur ihr *persönliches Handeln* als Vollstrecker des Gesetzes: „Like the cowboy, the Western sheriff does not wait on some larger society or state to maintain law and order. Like the cowboy, he is ready to stand on his own [...]. In a culture in which each is expected to protect his own, the sheriff is a lawman for free men.“ (ENGELHARDT 2004: 78).

Natürlich haben die USA heute eine ähnlich hoch formalisierte Exekutivgewalt wie die meisten westlichen Länder; aber allein in der Tatsache, dass in vielen Counties nach wie vor die Sheriffs direkt vom Wahlvolk bestimmt werden zeigt, dass jenes Verständnis einer Universalisierung des Gewaltmonopols, welches an der Symbolik des Revolvers als Waffe für den einfachen, aber entschlossenen Mann nach wie vor auch fest in der realen Zivilgesellschaft verankert ist.

9.4.4 Populärkultur als nivellierendes Element

Gleichheit in ihrer ganz spezifischen Ausprägung und mit allen Einschränkungen wird aber nicht nur innerhalb des einzelnen Werkes inszeniert, das Genre an sich leistet durch seine identitätsstiftende Funktion gleichermaßen auch einen Beitrag zur *kulturellen Gleichheit* in den USA.

Populärkultur mag zu einer ambivalent zu bewertenden Nivellierung des expressiven Potentials einer Gesellschaft führen (vgl. MÜNCH 1993: 33), sie ist aber auch eine Chance zur Demokratisierung der Kunst (vgl. ebd.: 295), wenn die scharfe Trennung zwischen elitärem und vulgärem Geschmack überwunden werden kann.

In den USA geht die Bedeutung der Populärkultur aber noch viel weiter: Ihr ist es unter anderem zu verdanken, dass ein so riesiges, teilweise dünn besiedeltes und ökonomisch keineswegs homogenes Land sein gemeinsames, in der zivilen Religion reflektiertes Selbstverständnis bewahren konnte. Die Western spielten und spielen dabei ganz selbstverständlich eine zentrale Rolle:

“They reflected national traits rather than state or regional peculiarities. Motion pictures, as well, played in theaters all over America. While Westerns were more popular in the Midwest and South than other regions, they still played New York City and Boston theaters.” (LOY 2001: 80)

Die generalisierte Symbolik des Western macht ihn zu einem gesamtamerikanischen Genre, welches in Massachusetts genau so verstanden wird wie in Oklahoma und Oregon. Auch hier fungiert das Rollenbild, welches der Cowboy Hero bekleidet, als generische Vorlage für das amerikanische Ideal des self-made man.

Die gesellschaftliche Charakterisierung des Cowboy ist massentauglich und entspricht dem Geschmack des durchschnittlichen Konsumenten. Sowohl die Herkunft des Helden, der nicht von hoher Geburt ist, sondern sich aus eigener Kraft in der rauen Alltagswelt bewähren muss, als auch die bodenständige, moralisch trennscharfe und wenig Ambivalenz erzeugende Art der Erzählung machen den Western zu einem Instrument der Herstellung von kultureller Gleichheit. Der Western steht als *generisches Symbol für einen Lebensstil*, der quer durch Einkommens- und Bildungsschichten wenn schon nicht angestrebt, so jedenfalls akzeptiert wird.

Eine scharfe Trennung des guten Geschmacks nach Milieus gibt es in den USA ebenso wenig wie eine deutliche und von den Bildungseliten überwachte Grenzziehung

zwischen Hoch- und Populärkultur. So, wie der Cowboy keinen Adel kennt, nivelliert der Western als Marktprodukt auch über die Gewohnheiten seiner Konsumation kulturelle Ungleichheiten:

“This extraordinary level of cultural penetration was made possible because unlike most of the epic patterns of older cultures – Greek or Roman mythologies, rooted in religious institutions, English or French chivalric epics grounded on aristocratic political establishments – the American epic was developed in great part as a market-driven, commercial response to popular taste, as a story that came up from the bottom rather than down from the top.” (ZANGER 2004:30)

Der Western erzählt also von (bedingter) Gleichheit und trägt damit gleichermaßen zur Gleichheit unter seinen Konsumenten bei. Auch wenn in den einzelnen Artenfakten die Idee der Gleichheit nicht völlig homogen realisiert wird, so bleibt doch das Genre als solches eines der stärksten universalistischen Elemente innerhalb des generalisierten Symbolschatzes der zivilen Religion der USA.

10. Zusammenfassung und Resümee

10.1 Der Western als expressives Element des Selbstverständnisses der USA

Bei aller Vielfalt und Vielschichtigkeit der verschiedenen Artefakte konnten wir doch gewisse idealtypische Merkmale beschreiben, welche es uns erlauben, vom Genre Western als solches zu sprechen.

Wie wir weiters gesehen haben, weist der Western zweifelsohne typische Merkmale breitenwirksamer Massenunterhaltung auf: Vorhersehbare Handlungsverläufe, Charakterisierungen, die zwar Anklänge von Ambivalenz aufweisen, aber in letzter Konsequenz doch klare dualistische Zuordnungen ermöglichen, ein episches Setting, maskuline Abenteuer- und Durchsetzungsphantasien usf. Darüber hinaus war das Genre lange Zeit auch ein wichtiger ökonomischer Faktor, zieht man seinen zeitweise dominanten Stellenwert in der amerikanischen Unterhaltungsindustrie in Betracht, und es sorgt auch in seinen aktuellen Interpretationen immer wieder für kommerzielle Überraschungserfolge.

Über all diese medienwissenschaftlich und ökonomisch relevanten Aspekte weit hinausreichend konnten wir nun aber auch die kulturelle Dimension des Genre Western deutlich nachvollziehen. Der Western präsentiert sich in diesem Lichte nicht nur als seichter, maskuliner Eskapismus, sondern als Eckpfeiler des amerikanischen Selbstverständnisses, er ist der lebendige Mythos des Aufbruchs ins Bessere, der die Sozialisation ganzer Generationen von Amerikanern nicht nur verziert oder begleitet, sondern in der Tat geprägt hat. Wenn das an sich eher pragmatisch und auf innerweltliche Formung ausgerichtete Selbstverständnis der Amerikaner so etwas wie eine expressive Komponente hat, dann findet diese zweifelsohne im Western ihre nachhaltigste Ausdrucksform.

10.2 Generalisierung als Sinnadäquanz zwischen ziviler Religion und Western

Das Genre Western geht dabei über die Schaffung von unmittelbar breitenwirksamer, Identität stiftender Gemeinsamkeit, wie sie die Bedingung der Möglichkeit von stabiler Vergesellschaftung ist, weit hinaus. Es trägt vielmehr auch zur langfristigen Sicherung jener kulturellen Werte bei, welche die Soziologie als typisch für die USA unter dem Begriff der *zivilen Religion* zusammenfasst.

Die zivile Religion kann tatsächlich gewisse Funktionen erfüllen, welche typischerweise der in manifesten Institutionen organisierte Religion zuzuordnen sind. Dabei können die verschiedenen, teilweise divergierenden ideellen Strukturen einer pluralistischen Gesellschaft aber nicht in ihren unmittelbaren Ansprüchen integriert werden. Vielmehr bedürfen die Ideen der Generalisierung, um im Rahmen der zivilen Religion langfristig angelegt werden zu können. Generalisierung und Säkularisierung überschneiden sich oftmals, doch die Säkularisierung geht dabei über den Aspekt der Ablösung von institutionellen Strukturen weit hinaus und bezieht auch die Individualisierung und Relativierung von Werten mit ein. Die zivile Religion vermittelt solcherart zwischen den partikularen religiösen Ideen und den innerweltlichen Anforderungen einer rationalisierten Moderne. Dabei verfügt die zivile Religion selbst freilich über keine expliziten Institutionen und über keinen kodifizierten Ritualismus, wengleich gewisse Symbole des amerikanischen Staates als Äquivalente verstanden werden können (Verfassung, Flagge, Hymnen etc.).

Parallel dazu sind auch jene Wertvorstellungen, welche den meisten Artefakten des Genre Western gemeinen sind, zwar nicht unterschwellig im eigentlichen Sinne, wohl aber stark generalisiert angelegt. Auf diese Art wird ein Welt- und Menschenbild skizziert, welches ohne Rückgriff auf partikulare Lebenskonzepte doch einen klaren Wertehorizont vorlebt. Genau wie die zivile Religion gibt der Western damit keine konkreten Anweisungen zur Handlungsführung und Kontingenzbewältigung (wie es die explizite Religion mitunter tut), sondern allgemeine, dafür aber nachhaltiger wirksame Wertmuster, welche im Alltag und von der Situation abhängig konkretisiert werden können.

Solcherart wird das Genre schließlich zu einem der zentralen Pfeiler der zivilen Religion. Es ist dabei den Gesetzen des Marktes unterworfen und nicht der Aufsicht intellektueller Eliten und garantiert solcherart eine Verankerung der amerikanischen Werte in breiten Bevölkerungsschichten. Diese Verankerung setzt bereits mit der

jugendlichen Sozialisation ein und geht dabei, ohne die Notwendigkeit intentionaler erzieherischer Anstrengungen, mit dem alltäglichen Medienkonsum einher.

10.3 Der Western als Projekt der Moderne

Untersuchen wir schließlich diese dem Western also ganz zu Recht unterstellten Werte genauer, so finden wir hinter vordergründigen, unleugbar archaischen und irrationalen Stereotypen und Inszenierungen von Männlichkeit die Strukturen der Moderne in ihrer spezifisch amerikanischen Ausprägung.

Diese Strukturen finden sich in der narrativen Logik der einzelnen Artefakte, aber auch in der Funktion des Volkstümlichen, welche das Genre innerhalb des amerikanischen Unterhaltungs- und Medienmarktes erfüllt. Entsprechend der Ausgestaltung der amerikanischen Moderne weicht dabei die Gewichtung und Akzentuierung von Individualismus, Aktivismus, Rationalismus und Universalismus von den als Vergleich herangezogenen europäischen Kulturen deutlich ab.

Die vordergründigsten Dimensionen der Moderne im Western, die sich folglich auch am deutlichsten von jenen Konzeptionen unterscheiden, welche der kontinentaleuropäische Intellekt als – mitunter unhinterfragten – archimedischen Punkt versteht, sind der *Aktivismus* und der *Individualismus*. Im Western an sich auch dem intentionslosen oder dem rein deskriptiven Betrachter augenfällig, erweisen sich die damit verbundenen Wertstrukturen als überaus modern.

Die Bindung an kollektive Normen ist im Western stark eingeschränkt. Daraus resultieren aber nicht faktische Anarchie und Gesetzlosigkeit (wie sie im Western vordergründig in der Tat inszeniert werden). Wo partikuläre Gruppeninteressen mit ihren Gesetzen nach Dominanz streben, werden diese, auch wenn es das Genre mitunter mit Absicht so erscheinen lässt, nicht einfach ersatzlos niedergerissen, sondern einer generalisierten kulturellen Begründung entgegen gestellt. Diese kulturelle Gültigkeit kann letztlich nur die Verpflichtung vor Gott und seinen Gesetzen einlösen, welche ihre Spezifikation in der Selbstverpflichtung und die Möglichkeit der Öffnung des Handlungsraums im Rebellentum findet.

Die starke Interpenetration von generalisiert handlungsleitenden Werten bei gleichzeitiger Öffnung des Handlungsraums zeichnet den Western schon bei der Charakterisierung seiner Protagonisten als Projekt der Moderne aus.

Ähnlich der Aktivismus: In seiner Ambivalenz gegenüber der Gesellschaft mag der seinerseits wiederum als individualistisch verstandene Aktivismus sogar durchaus als beharrend erscheinen, wenn es darum geht, als solche erkannte Werte gegenüber rein zweckrationalen Konzeptionen von Fortschritt zu verteidigen. Gleichzeitig werden die (benevolenten) Charaktere im Western durch eine unvergleichlich starke Zweckspezifikation getrieben, welche als Bewährung in einer immer generischer konstituierten „Wildnis“ genauso viel Eigeninitiative verlangt wie die Symbolik der „New Frontier“ als Element der Öffnung gegenüber dem Neuen. Über die Idee des neuen Jerusalem ist dabei allen Facetten des Aktivismus eine gemeinsame kulturelle Begründung zueigen, welche die Eigendynamik von Tradition, Affekt und reinem Zweckrationalismus zu durchwirken vermag und so letztlich eine *moderne* Form des Aktivismus begründet.

Als etwas weniger vordergründig rezipierbar und als in Hinblick auf die Ausgestaltung der Moderne inhomogener erweisen sich schließlich die Dimensionen der *Rationalität* und des *Universalismus*.

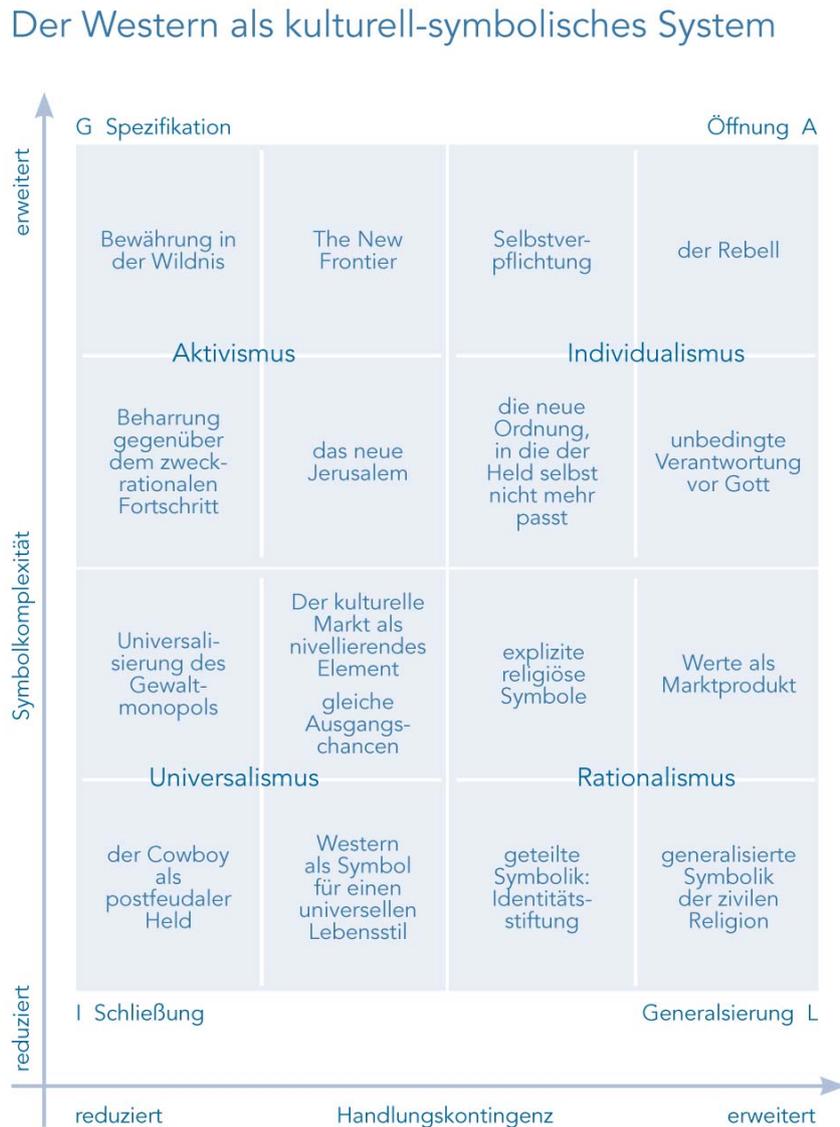
Die Rationalität des Western ist breitenwirksam und stützt, da sie von Vielen geteilt wird, die normative Richtigkeit des Symbolschatzes der zivilen Religion mit einem Gewicht, das kein anderes Genre für sich beanspruchen kann. Die Symbolik dient aber mitunter auch, über die Expressivität explizit religiöser Symbole, der Spezifikation. Gleichzeitig müssen sich die solcherart inszenierten kulturellen Codes aber auch auf dem Markt als Gradmesser ihrer Bestehensfähigkeit bewahrheiten. Der hohe Grad an Generalisierung der Werte, welcher jenem der zivilen Religion entspricht, sorgt schließlich für die Konsistenz der rationalen Konstrukte über das einzelne Artefakt hinaus.

Die Idee der Gleichheit wird im Western und durch den Western reflektiert, wenn auch in geringerem Maße, als das der zivilen Religion entspräche. Die gemeinschaftliche Gleichheit wird durch den Cowboy als postfeudalen Helden verkörpert, was andere als weiße, männliche Angelsachsen im Wesentlichen ausschließt, der Gleichheitsbegriff bleibt hier also eingeschränkt.

Durch die im Western thematisierte Universalisierung des Gewaltmonopols wird hingegen die politische Freiheit auf einem Niveau inszeniert, welches hintergründig letztlich die kontinentaleuropäischen Ausprägungen der Moderne übertrifft. Die ökonomische Freiheit wird durch die im Western thematisierten gleichen Ausgangschancen symbolisiert. Das Genre als solches trägt darüber hinaus durch die

Nivellierung intellektueller Barrieren zur tatsächlichen Gleichheit bei den Chancen auf kulturelle Partizipation bei. Der Western liefert so schließlich als kulturelle Generalisierung die Symbolik für einen universell vertretbaren Lebensstil.

Abb. 3: Zusammenfassung: Der Western als kulturell-symbolisches System



10.4 Ausblick

Die vorliegende strukturierte Interpretation der Rolle, die das Genre Western in der Logik und Dynamik der zivilen Religion und damit der Moderne in den USA spielt, kann nun als theoretische Fundierung für weitere empirische Untersuchungen dienen.

Ein erster notwendiger Schritt wird zunächst die Verfügbarmachung von empirischen Daten (und ggfs. demographischen Details) über Rezeptionsgewohnheiten sein, wobei hier sicherlich auf bereits erhobene Daten zurückgegriffen werden kann.

Eine interessante Frage im Lichte der Parallelen zwischen den Wertestrukturen in ziviler Religion und Western wäre dann etwa die Untersuchung von christlich-fundamentalistisch eingestellten Amerikanern im Gegensatz zu liberalen Mainline-Protestanten: Gibt es Unterschiede in der Häufigkeit, in der Western konsumiert werden? Gibt es Zusammenhänge zwischen den Konsumgewohnheiten und der typischen Palette von „conservative vs. liberal“ - Einstellungen (Haltung zu Waffengesetzen, Abtreibung, mehr / weniger Staat, Immigration, Trennung von Kirche und Staat etc.)? Etwa á: „Je häufiger der Konsum von Western (in der Jugend / im Erwachsenenalter / etc.) desto größer die Zustimmung zu liberalen Waffengesetzen“.

Ohne Zweifel schwieriger zu operationalisieren, aber wiederum von mehr kommunikationswissenschaftlichem Interesse im engeren Sinne wäre dann auch noch die Frage, wie einzelne Artefakte von ihren Rezipienten im Sinne von deren Weltanschauung umgedeutet werden, z.B. ob bei Anhängern von Denominationen mit stark partikularen Heilsansprüchen die Generalisierung der Werte in einzelnen Fällen auch wieder zu einer Spezifizierung rückgedeutet wird und wenn ja, bis zu welchem Grad das geschieht.

All das soll nun aber keinesfalls einer künftigen empirischen Untersuchung vorgreifen. Eine solche wird wohl ohnehin tendenziell von einer angelsächsischen Forschungseinrichtung ausgehen müssen, da Erhebungen in der Grundgesamtheit der US-Amerikaner von Europa aus einfach aus praktischen Gründen problematisch sind. Das hätte dann aber wohl auch den Vorteil, dass ein vielleicht größeres Interesse als von europäischer Seite bestünde, auch den Gesichtspunkt europäischer Stereotypen über die USA und deren Relation mit dem Konsum des Genre Western in Europa auch auf kausale Zusammenhänge hin zu untersuchen. Auch nach über hundert Jahren bleibt der Western also für die Kommunikationswissenschaften das, was er auch für sein Publikum verkörpert: Ein schier unbegrenzter Möglichkeitsraum.

11. Anhang

11.1 Literaturverweise

ACHAM, Karl (Hrsg.): *Zur geistigen Signatur des künftigen Europa*. Passagen, Wien 2004

adherents.com: *Largest Religious Groups in the United States of America*. Abgefragt 10.12.2008

ALLITT, Patrick: *Religion in America since 1945: a history*. Columbia University Press, New York 2003

ANDERSON, Mark Cronlund: *Cowboy Imperialism and Hollywood Film*. Peter Lang publishing, New York / Vienna 2007

ATHEARN, Robert: *The Mythic West in Twentieth-century America*. University Press of Kansas, Lawrence 1986

BAUER, Thomas A.: *Vom Strukturblick zum Kulturblick. Entwürfe zu einem Blended Theory – Modell*. In: KARMASIN, Matthias / WINTER, Carsten (Hrsg.): *Kulturwissenschaft als Kommunikationswissenschaft. Projekte, Probleme und Perspektiven*. Westdeutscher Verlag, Opladen 2003

BAYERTZ, Kurt: *Zur Ästhetik des Western*. In: BAYERTZ, Kurt / FRÖHLICH, Margrit / SCHMIDT, Kurt W. (Hrsg.): *I'm the Law! Recht, Ethik und Ästhetik im Western*. Haag + Herchen, Frankfurt 2004

BELLAH, Robert Neely (1976): *Zivilreligion in Amerika*. In: KLEGER, Heinz / MÜLLER, Alois (Hrsg.): *Religion des Bürgers*. Verlag o.A., München 1986. Hier zitiert nach: GABRIEL, Karl / REUTER, Hans-Richard (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Schöningh, Paderborn 2004.

BELLAH, Robert Neely et al.: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Harper & Row, New York 1985

BIRKENKÄMPER, Axel: *Gegen Bush oder Amerika? Die transatlantischen Beziehungen und das deutsche Amerikabild*. Bouvier, Bonn 2006

BÖHRINGER, Hannes: *Auf dem Rücken Amerikas: eine Mythologie der neuen Welt im Western und Gangsterfilm*. Merve, Berlin 1998

BOURDIEU, Pierre / PASSERON, Jean Claude: *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt – Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion*. Suhrkamp, Frankfurt 1973

BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Sinn – Kritik der theoretischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt 1987

BUEHRENS, John A. / CHURCH, Forrest: *A Chosen Faith: An Introduction to Unitarian Universalism*. Beacon Press, Boston 1998

CAMERON, Ian / PYE, Douglas (Hrsg.): *The Book of Westerns*. Continuum, New York 1996.

CASANOVA, José: *Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich*. in: *Transit – Europäische Revue* 8, 1994. Hier zitiert aus: GABRIEL, Karl / REUTER, Hans-Richard (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Schöningh, Paderborn 2004.

CAWELTI, John: *The Six-Gun Mystique Sequel*. Popular Press, Bowling Green, OH 1999

CLARKE, Peter B. u.a.: *Atlas Der Weltreligionen*. Kremayr & Scheriau, Wien 1993

COOKE, George Willis: *Unitarianism in America*. Bibliobazaar, Charleston 2007

COYNE, Michael: *The Crowded Prairie: American National Identity in the Hollywood Western*. Tauris, New York 1998

CORKIN, Stanley: *Cowboys as cold warriors: The Western and U.S. history*. Temple University Press, Philadelphia 2004

DALLINGER, Ursula: *Die Solidarität der modernen Gesellschaft. Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009

DELYSER, Dydia: *Authenticity on the Ground. Engaging the Past in a California Ghost town*. *Annals of the association of American Geographers* No. 89, 1999

DEUTSCHE UNITARIER (individuelle Autoren o.A.): *Mut zu neuem Glauben. Vom Wesen der deutschen Unitarier*. Soltsien, Hameln 1963

ENGELHARDT, H. Tristram jr.: *I'm the Law: The Office of Sheriff and the Spirit of the West*. In: BAYERTZ, Kurt / FRÖHLICH, Margrit / SCHMIDT, Kurt W. (Hrsg.): *I'm the Law! Recht, Ethik und Ästhetik im Western*. Haag + Herchen, Frankfurt 2004

ESDERS-ANGERMUND, Karin: *Weiblichkeit und sexuelle Differenz im amerikanischen Genrekino: Funktionen der Frau im frühen Westernfilm*. WVT, Trier 1997

Famous Unitarian Universalists. Auf: www.famousuus.com, Abgefragt 27.02.2009

FOERSTER, Heinz von / PÖRKSEN, Bernhard: *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*. Carl Auer Systeme, Heidelberg 1998

FOERSTER, Heinz von: *Sicht und Einsicht – Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Carl-Auer-Systeme, Heidelberg 1999

FROMM, Erich: *Psychoanalyse und Religion*. Diana, Zürich 1966

FROMM, Erich (1956): *Die Kunst des Liebens*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1980

FRYE, Northrop: *The Anatomy of Criticism*. Princeton University Press, Princeton 1957

GABRIEL, Karl / REUTER, Hans-Richard (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Schöningh, Paderborn 2004.

GARFIELD, Brian: *Western Films: A Complete Guide*. Da Capo Press, New York 1982

GORBMAN, Claudia: Drums along the L.A. river. Scoring the Indian. In: WALKER, Janet (Ed.): *Westerns. Films through history*. Routledge, New York / London 2001

GROETHUYSEN, Bernhard (1972): *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. 2*. Suhrkamp, Frankfurt 1978

GRONNER, Alexander (2008): *Geschichte des Unitarismus*. Auf: www.unitarier.at, Abefragt 27.02.2009

GROTH, Otto: *Die unerkannte Kulturmacht. Grundlegung der Zeitungswissenschaft*. Verlag o.A., Berlin 1960

HANFLING, Barrie: *Westerns and the Trail of Tradition: A year-by-year History*. McFarland, Jefferson (NC) 2002

HANSEN, Miriam Bratu: *America, Paris, the Alps: Kracauer (and Benjamin) on Cinema and Modernity*. In: CHARNEY, Leo (Hrsg.) / SCHWARTZ, Vanessa R. (Hrsg.): *Cinema and the Invention of Modern Life*. University of California Press, Berkeley 1995

HAUSLADEN, Gary J. (Ed.): *Western Places, American Myths. How We Think About the West*. University of Nevada Press, Reno / Las Vegas 2003a

HAUSLADEN, Gary J.: *Where the Cowboy Rides Away. Mythic Places for Western Film*. In: HAUSLADEN, Gary J. (Ed.): *Western Places, American Myths. How We Think About the West*. University of Nevada Press, Reno / Las Vegas 2003b

HEDETOFT, Ulf: *The State of Sovereignty in Europe: Political Concept or Cultural Self-Image*. In: ZETTERHOLM, Staffan: *National Cultures and European Integrations. Explanatory, Essays on Cultural Diversity and Common Policies*. Berg, Oxford 1994

HEMBUS, Joe: *Das Western-Lexikon: 1567 Filme von 1894 bis heute*. 2. Aufl. Heyne, München 1995

HUNTINGTON, Samuel P.: *Kampf der Kulturen*. Europa-Verlag, Wien / München 1996

JAEGER, Karl: *Von der Zeitungskunde zur publizistischen Wissenschaft*. Wissenschaftsverlag Volker Spiess, Berlin 1926

JAKAB, Manuel: *Die Möglichkeit des Anderssehens. Ein konstruktivistisch inspirierter Versuch der Emanzipation von dualistischen Realitätskonzepten der Informationsgesellschaft*. VDM, Saarbrücken 2008a

JAKAB, Manuel: *Ökonomisierung, gesellschaftliche Entfremdung und Verdinglichung: Eine skeptische Betrachtung des dualistischen Denkens aus einer konstruktivistisch-buddhistischen Perspektive*. VDM, Saarbrücken 2008b

JARVIE, Ian C.: *Film und Gesellschaft. Struktur und Funktion der Filmindustrie*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1974.

KAUFMANN, Franz-Xaver: *Auf der Suche nach den Erben der Christenheit*. In: ders.: *Religion und Modernität*. Verlag o.A., Tübingen 1989. Hier zitiert nach: GABRIEL, Karl / REUTER, Hans-Richard (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Schöningh, Paderborn 2004.

LEY, Michael: *Mythen-Dämmerung in Frankreich*. In: Die Presse vom 12. November 2005

LICHEM, Walther: *Vom Wert des Eigenen und des Fremden*. In: ACHAM, Karl (Hrsg.): *Zur geistigen Signatur des künftigen Europa*. Passagen, Wien 2004

LOY, R. Philip: *Westerns and American Culture, 1930 – 1955*. McFarland, Jefferson (NC) 2001

LOY, R. Philip: *Westerns in a changing America, 1955 – 2000*. McFarland, Jefferson (NC) 2004

MARKOVITS, Andrei S.: *Amerika, dich hasst sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa*. Konkret, Hamburg 2004

MEAD, George Herbert: *Mind, Self, and Society*. University of Chicago Press, Chicago 1936

MEINING, Donald William: *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History. Vol. 3: Transcontinental America, 1850 – 1915*. Yale University Press, New Haven 1998

MENDEL, Iris: *Europa als Intention und als „Geschehen“*. In: ACHAM, Karl (Hrsg.): *Zur geistigen Signatur des künftigen Europa*. Passagen, Wien 2004

MENSCHIK, Irene: *Die Entwicklung des Westens: Eine theaterwissenschaftliche Arbeit*. Diplomarbeit, Universität Wien 1989

MERKL, Peter H. / RAABE, Dieter: *Politische Soziologie der USA – Die konservative Demokratie*. Akademische Verlagsgesellschaft Wiesbaden, Wiesbaden 1977

MERTEN, Klaus / WESTERBARKEY, Joachim: *Public Opinion und Public Relations*. in: MERTEN, Klaus / SCHMIDT, Siegfried J. / WEISCHENBERG, Siegfried (Hrsg.) u.a.: *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1994

MILL, John Stuart (1859): *On Liberty*. Penguin Books, London 1974

MITTERER, Josef: *Die Flucht aus der Beliebigkeit*. 2. Aufl., Fischer, Frankfurt a. M. 2001

MITTERER, Josef: *Die Hure Wahrheit – auch Duerr ein Zuhälter?* In: GEHLEN, Rolf / WOLF, Bernd (Hrsg.): *Der gläserne Zaun. Aufsätze zu Hans Peter Duerrs „Traumzeit“*. Syndikat, Frankfurt a. M. 1983

MORITZ, Stefan: *Grüß Gott und Heil Hitler. Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich*. Picus, Wien 2002

MÜNCH, Richard: *Die Kultur der Moderne. Bd. 1: Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986a

MÜNCH, Richard: *Die Kultur der Moderne. Bd. 2: Ihre Entwicklung in Frankreich und Deutschland*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986b

MÜNCH, Richard: *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992

MÜNCH, Richard: *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993

MÜNCH, Richard: *Soziologische Theorie. Band 1: Grundlegung durch die Klassiker*. Campus, Frankfurt / New York 2002

OBAMA, Barack Hussein: *Dreams from My Father. A Story of Race and Inheritance*. Random House, New York 2004

OBAMA, Barack Hussein: *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*. Three Rivers Press, New York 2006

PARSONS, Talcott: *The Social System*. The Free Press, Glencoe, Ill. 1951

PARSONS, Talcott (Ed.) et al.: *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1962

PARSONS, Talcott: *Das System moderner Gesellschaften*. Juventa, München 1972

PATTERSON, James T.: *Grand Expectations. The United States, 1945 – 1974*. Oxford University Press, New York / Oxford 1996

PLOTZ, David: *The Protestant Presidency. Why Jews, Mormons and Catholics still can't get elected president.* Auf: slate.msn.com/id/74688/#ContinueArticle, USA 2000. Abgefragt 26.03.2005

PROKOP, Dieter: *Soziologie des Films.* Luchterhand, Neuwied / Berlin 1970

RAINEY, Buck: *The strong, silent type: Over 100 screen cowboys 1903 – 1930.* McFarland, London 2004

ROBINSON, David (1947): *The Unitarians and the Universalists.* Greenwood Press, Westport, CT 1985

ROSSEAU, Jean-Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag.* Stuttgart, Reclam 1971

ROSZ, Jan: *Das Bauchgrimmen des Erdballs. Von der Subkultur zur Leitkultur – ein kollektiver Anti-Amerikanismus erobert die Welt.* In: Die ZEIT vom 26. April 2007

ROTH, Philip: *The Facts: A Novelist's Autobiography.* In: DAVID, Jay (Ed.): *Growing Up Jewish.* William Morrow, New York 1996

SALDERN, Adelheid von: *Überfremdungsängste. Gegen die Amerikanisierung der deutschen Kultur in den zwanziger Jahren.* In: LÜDTKE, Alf / MARSZOLEK, Inge / SALDERN, Adelheid von (Hrsg.): *Amerikanisierung. Traum und Alptraum im Deutschland des 20. Jahrhunderts.* Steiner, Stuttgart 1996

SÁNCHEZ, Reuben: *Persona and Decorum in Miltons's Prose.* Associated University Presses, Cranbury / London 1997

SCHMIDT, Kurt W. / WEISGERBER, Ulrich: *Das Land, die Rache und der Tod. Zur religiösen Dimension im Western.* In: BAYERTZ, Kurt / FRÖHLICH, Margrit / SCHMIDT, Kurt W. (Hrsg.): *I'm the Law! Recht, Ethik und Ästhetik im Western.* Haag + Herchen, Frankfurt 2004

SCHUMACHER, Thomas: *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs.* Europäische Hochschulschriften 20/435. Lang, Frankfurt 1994

SENGHAAS, Dieter: *Zivilisierung Wider Willen?* Verlag o.A., Frankfurt 1998

SHANNON, C.E. / WEAVER, W.: *The mathematical theory of communication.* Urbana, Illinois University Press 1949

SIMMON, Scott: *The Invention of the Western Film. A cultural history of the genre's first half-century.* Cambridge University Press, Cambridge 2003

SLOTKIN, Richard: *Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America.* University of Oklahoma Press, Norman 1998

SMITH, Joseph: *Die köstliche Perle. Eine Auswahl aus den Offenbarungen, Übersetzungen und Schriften von Joseph Smith.* Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage, Frankfurt am Main 1980

STARRS, Paul F.: *An Inescapable Range, or the Ranch as Everywhere.* In: HAUSLADEN, Gary J. (Ed.): *Western Places, American Myths. How We Think About the West.* University of Nevada Press, Reno / Las Vegas 2003

THOREAU, Henry David: *The Variorum Civil Disobedience.* Twayne Publishers, New York 1967

TOMPKINS, Jane: *West of Everything. The Inner Life of Westerns.* Oxford University Press, Oxford / New York 1992

TROELTSCH, Ernst (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* 3. Aufl., Mohr-Siebeck, Tübingen 1994. Zitiert aus: GABRIEL, Karl / REUTER, Hans-Richard (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie.* Schöningh, Paderborn 2004.

TUSKA, Jon: *The American West in Film: Critical Approaches to the Western.* Greenwood Press, Westport, CT 1985

WALKER, Janet (Ed.): *Westerns. Films through history.* Routledge, New York / London 2001

WATZLAWICK, Paul (1978): *Gebrauchsabweisung für Amerika.* 4. Aufl., Piper, München 2005

WEBER, Max (1922): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Mohr-Siebeck, Tübingen 1973

WEBER, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft.* Mohr-Siebeck, Tübingen 1976

WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* IX. Aufl., Mohr-Siebeck, Tübingen 1988

WEBER, Stefan: *Die Dualisierung des Erkennens: zu Konstruktivismus, Neurophilosophie und Medientheorie.* Passagen, Wien 1996

WEIDINGER, Martin: *Die Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit im amerikanischen Western.* Diplomarbeit, Universität Wien 1999

Wikipedia:

German Americans, http://en.wikipedia.org/wiki/German_American, abgefragt 24.04.2010.

Remember the Alamo, [http://en.wikipedia.org/wiki/Remember_the_Alamo_\(song\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Remember_the_Alamo_(song)), abgefragt 02.05.2010

WILBUR, Earl Morse (1925): *Our Unitarian Heritage.* Web-Ausgabe auf: www.pacificuu.org/wilbur/ouh/, Abgefragt 26.02.2009

WINTERHOFF-SPURK, Peter: *Fernsehen und Weltwissen. Der Einfluß von Medien auf Zeit-, Raum- und Personenschemata.* Westdeutscher Verlag, Opladen 1989

WRIGHT, John B.: *Land Tenure. The Spatial Musculature of the American West.* In: HAUSLADEN, Gary J. (Hrsg.): *Western Places, American Myths. How We Think About the West.* University of Nevada Press, Reno / Las Vegas 2003

WRIGHT, Will: *Six Guns and Society.* University of California Press, Berkeley 1975

ZANGER, Jules: *The Western as American Epic.* In: BAYERTZ, Kurt / FRÖHLICH, Margrit / SCHMIDT, Kurt W. (Hrsg.): *I'm the Law! Recht, Ethik und Ästhetik im Western.* Haag + Herchen, Frankfurt 2004

11.2 Verzeichnis der Filme

The Alamo (dt. *Alamo*). Regie: John Wayne. Darsteller: John Wayne, Richard Widmark, Laurence Harvey, Frankie Avalon. USA 1960

The Alamo (dt. *Alamo – Der Traum, das Schicksal, die Legende*). Regie: John Lee Hancock. Darsteller: Dennis Quaid, Billy Bob Thornton, Jason Patric. USA 2004

Bowling for Columbine (satirischer Dokumentarfilm). Regie: Michael Moore. Mitwirkende / Interviewpartner: Charlton Heston, Marilyn Manson, Michael Moore, Matt Stone. USA 2002

Broken Arrow (dt. *Der gebrochene Pfeil*). Regie: Delmer Daves. Darsteller: James Stewart, Jeff Chandler, Debra Paget. USA 1950

Dances with Wolves (dt. *Der mit dem Wolf tanzt*). Regie: Kevin Costner. Darsteller: Kevin Costner, Mary McDonnell, Graham Greene, Rodney A. Grant. USA 1990

Flaming Star (dt. *Flammender Stern*). Regie: Don Siegel. Darsteller: Elvis Presley, Barbara Eden, Dolores del Río. USA 1960

Gunfight at the OK Corral (dt. *Zwei rechnen ab*). Regie: John Sturges. Darsteller: Burt Lancaster, Kirk Douglas, Rhonda Fleming, Jo Van Fleet. USA 1957

High Noon (dt. *Zwölf Uhr mittags*). Regie: Fred Zinnemann. Darsteller: Gary Cooper, Grace Kelly, Thomas Mitchell, Lloyd Bridges. USA 1952

How the West Was Won (dt.: *Das war der Wilde Westen*). Regie: John Ford / Henry Hathaway / George Marshall / Richard Thorpe. Darsteller: Henry Fonda, Karl Malden, Gregory Peck, George Peppard, Debbie Reynolds, James Stewart, Eli Wallach, John Wayne, Richard Widmark uvm. USA 1963

Open Range (dt.: *Weites Land*). Regie: Kevin Costner. Darsteller: Robert Duvall, Kevin Costner, Anette Benning. USA 2003

The Outlaw Josey Wales (dt.: *Der Texaner*). Regie: Clint Eastwood. Darsteller: Clint Eastwood, Chief Dan George, Sondra Locke. USA 1976

Stone of Silver Creek. Regie: Nick Grinde. Darsteller: Buck Jones, Noel Francis, Niles Welch, Marion Shilling. USA 1935

The Twinkle in God's Eye. Regie: George Blair. Darsteller: Mickey Rooney, Coleen Gray, Hugh O'Brian. USA 1955

Tombstone (dt. *Tombstone*). Regie: George P. Cosmatos. Darsteller: Kurt Russell, Val Kilmer, Sam Elliot, Bill Paxton, Michael Biehn. USA 1993

True Grit (dt. *True Grit*): Regie Joel und Ethan Coen. Darsteller: Jeff Bridges, Matt Damon, Josh Brolin, Hailee Steinfeld. USA 2010

Wyatt Earp (dt. *Wyatt Earp – Das Leben einer Legende*). Regie: Lawrence Kasdan. Darsteller: Kevin Costner, Dennis Quaid, Gene Hackman. USA 1994

11.3 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 (Seite 38):

Das Verhältnis von Kultur und Welt in der Moderne auf Ebene des Handlungssystems sowie die zugehörige Detailansicht des kulturell-symbolischen Systems (vereinfacht) nach Richard Münch (1986a: 25)

© grafische Umsetzung: KreativAgentur un!art, www.unart.com 2009



Abbildung 2 (Seite 48):

Verortung und methodischer Rahmen des Forschungsbereiches

© grafische Umsetzung: KreativAgentur un!art, www.unart.com 2009



Abbildung 3 (Seite 147):

Zusammenfassung: Der Western als kulturell-symbolisches System

© grafische Umsetzung: KreativAgentur un!art, www.unart.com 2011



III. Abstract DE

Problematisierung: Im intellektuellen wie im alltäglichen Verständnis wird, vor allem in Kontinentaleuropa – die kulturelle Bedeutung des Genre Western nach wie vor tendenziell unterschätzt. Die Literatur setzt sich wohl mit den kulturellen Dimensionen von Einzelaspekten (z.B. Gender, Ethnie) auseinander, Diskrepanzen zwischen im Western verkörperten Werten und jenen der zeitgenössischen amerikanischen Realgesellschaft bleiben jedoch unerklärt.

Arbeitshypothesen: Geht man aber davon aus, dass die langjährige quantitative und symbolische Dominanz des Western in der US-Unterhaltungsindustrie keine zufällige ist, so müssen Parallelen in den Wertestrukturen des Genre einer- und der spezifischen Ausprägung der Moderne in der amerikanischen Gesellschaft andererseits bestehen:

1. Das Genre ist als zentrales expressives Element der zivilen Religion der USA zu verstehen
2. Der Western verkörpert Werte der zivilen Religion im Wege hochgradiger Generalisierung
3. Im Western verbirgt sich (auch) ein Projekt der Moderne, welches sich als generalisierte Sinnstruktur vom konkreten Werk genauso abheben lässt wie die in der Literatur evidenten Idealtypen der Narration, der Charakterisierung und der Ästhetik.

Theorie: Die Kultur der Moderne von Richard Münch, basierend auf Max Webers religionssoziologischen Studien und Talcott Parsons' strukturfunktionalistischem Raster, bilden das theoretische Gerüst der Arbeit.

Strukturierte Interpretation: Zunächst werden die Idealtypen des Genre (Setting, Charakterisierung des Helden, Plot) aus der vorhandenen Literatur herausgearbeitet und der zivilen Religion als typisches Merkmal der Moderne in den USA entgegen gestellt. Die spezifischen Strukturen der Moderne im Western werden schließlich anhand der in der gewählten Theorie fundierten Dimensionen von Individualismus, Aktivismus, Rationalismus und Universalismus im Detail sichtbar gemacht.

Ergebnisse: Geradezu augenfällig und von der Literatur auch einigermaßen abgedeckt ist zunächst die Rolle des Western als expressives Element der zivilen Religion der USA. Visuelle und semantische Codes werden wechselseitig aufgegriffen und sorgen dafür, dass das Genre über die Bildungsschichten hinweg in den Alltag integriert ist.

Die Wertstrukturen des Genres basieren auf hochgradiger *Generalisierung*. Analog zur zivilen Religion als säkulare und generalisierte Form partikularer religiöser Vorstellungen gibt der Western keine konkreten Anweisungen zur Handlungsführung und Kontingenzbewältigung (wie es explizite Religion tut), sondern allgemeine, dafür aber nachhaltiger wirksame Strukturen, welche im Alltag und von der Situation abhängig konkretisiert werden können.

Auch in Anbetracht der vordergründig irrationalen, archaischen und unzivilisierten Aspekte und im Gegensatz vor allem zur kontinentaleuropäischen Rezeption erweist sich der Western schließlich als ein *Projekt der Moderne*. Deren Strukturen sind in den Idealtypen des Genre tatsächlich – in der für die USA typischen Form – angelegt, wobei Individualismus und Aktivismus stärker akzentuiert sind als Rationalismus und Universalismus, was sie für den europäischen Betrachter schwerer erkennbar macht.

Schlagnworte: Western / Religionssoziologie / Moderne / zivile Religion / USA / Münch

IV. Abstract EN

Problematization: In intellectual discourses as well as in our everyday approaches on the topic – particularly true for Continental Europe – the cultural significance of the Western genre is still diminished overall. While relevant literature deals with the cultural dimensions of certain singular aspects (e.g. gender, ethnicity), however the incongruity of the values embodied in Western movies and those of contemporary, actual American society remains undetermined.

Working Hypotheses: Given the long-term quantitative and symbolic dominance of the Western within the entertainment industry of the US is not just coincidental, there must be parallels between the value structures of the genre as such and the typical characteristics of modernity in the American society:

1. The genre has to be understood as an essential expressive element of the civil religion of the US
2. The Western embodies the values of the civil religion in the way of generalizing them to a very high degree
3. The western is (also) constituted as a project of modernity. The generalized structures of modernity can be abstracted from the actual movies in the same way the relevant literature already available deals with the – thus evident – ideal types of narration, characterization and esthetics.

Theory: Richard Münch's theory of modernity, based on Max Weber's works on sociology of religion and Talcott Parsons' structural functionalism, provide this essay's theoretical frame.

Structured Interpretation: As a first step, the genre's ideal types (setting, characterization of the hero, plot) are developed out of the available literature and then contrasted with the civil religion of the USA as a typical characteristic of modernity in the US. In a further step, the specific structures of modernity, now perceptible within the genre, are visualized in detail alongside the dimensions of individualism, activism, rationalism and universalism as established in basic theory.

Turnout: Most obvious and thus at least somewhat covered by relevant literature is the Western's role as an *expressive element* of the civil religion of the US. Visual and semantic codes are mutually employed, providing for the genre's integration in everyday life throughout all levels of intellect and education.

The genre's value structures are based on high-grade *generalization*. Analog to the civil religion, itself a secular and generalized form of particular religious ideas, the genre doesn't make definite statements on ethic concerns and dealing with life's contingency (like actual religion does), but it does provide sustainable structures the individual may prove depending on the actual situation.

Other than the continental European bias, in that light the western presents itself as a project of modernity. Modernity's structures are indeed embedded within the ideal types of the genre, however in a way typical for the US, emphasizing individualism and activism rather than universalism and rationalism, thus less perceptible for the European beholder.

Tags: Western / sociology of religion / modernity / civil religion / USA / Münch

V. Curriculum Vitae Manuel Jakab

Allgemeines	Geboren am 1.5.1979 in Wien III., o.r.B., österr. Staatsbürgerschaft.
Bildungsgang	seit 2008 Doktoratsstudium Philosophie an den Universitäten Wien und Klagenfurt, Dissertationsgebiet Kommunikationswissenschaften 2007 Dr. phil. mit Auszeichnung 2005 – 2006 Doktoratsstudium Philosophie an der Universität Wien, Dissertationsgebiet Politikwissenschaft 2005 Mag. phil. 1999 – 2004 Studium Publizistik- u. Kommunikationswissenschaften sowie Politikwissenschaft an der Universität Wien, ab 2000 zusätzlich vertiefend Philosophie, Psychologie, evangelische Theologie 1997 – 1998 Ein Semester Rechtswissenschaften, Universität Wien 1997 Matura mit ausgezeichnetem Erfolg. 1989 – 1997 Mittelschule (Schwerpunkt NAWI) GRG X, Wien X.
Beruflicher Werdegang	seit 2005 stv. Geschäftsführer der Kreativagentur un!art seit 2002 Junior Partner & Kommunikationschef: Kommunikationskonzepte, diverse Texte für CI - Projekte, Artikel in Fachzeitschriften, Imagetexte, inhaltliches Lektorat von wiss. Arbeiten und Studien 1999 - 2002 freier Mitarbeiter der Kreativagentur un!art 1998 – 1999 Freier Mitarbeiter Integral Markt- und Meinungsforschung 1998 Militärdienst
Thematische Schwerpunkte	Kommunikations- und Erkenntnistheorie, Religionswissenschaften, Sozialpsychologie, Zeitgeschichte (insb. USA)
Publikationen	<i>Ökonomisierung, gesellschaftliche Entfremdung und Verdinglichung. Eine skeptische Betrachtung des dualistischen Denkens und seiner Geschichte aus einer konstruktivistisch-buddhistischen Perspektive.</i> VDM, Saarbrücken 2008 <i>Die Möglichkeit des Anderssehens. Ein konstruktivistisch inspirierter Versuch der Emanzipation von dualistischen Realitätskonzepten der Informations-gesellschaft.</i> VDM, Saarbrücken 2008
Sonstiges	seit 2008 stv. Obmann des Unitarisch-Universalistischen Forums (www.unitarier.at), Verein zur Förderung des religiösen Humanismus. Das UUF ist Mitglied des International Council of Unitarians and Universalists (ICUU).