Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 13 (1993)
Heft: 26

Buchbesprechung: Marginalien ; Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Heilige und die Gewalt. Zum Werk von René Girard

Es wimmelt in der Welt von Sündenböcken. Die Gewaltspirale dreht weiter. Das erschreckt, ist noch rätselhafter als einzelne Gewalttaten. Die entlastende Erklärung lautet, Gewalt sei ansteckend, gehöre also zu den ansteckenden Krankheiten. Als Naturphänomen deklariert oder als Teil des Genprogramms postuliert, wird der Vernunft die Kapitulation vor der Gewalt erleichtert. Es gibt aber auch den vernünftigen Griff nach Gewalt. Die politisch-praktische Vernunft hat sie mit der Gewaltentrennung ermöglicht. Das Gewaltmonopol dosiert und begrenzt Gewalt, dämmt die rohe Gewalt nutzbringend für alle ein. (Der Versuch der Radikal-Pazifisten bleibt hier unberücksichtigt.)

Damit ist Gewalt nicht aus der Welt geschafft. In immer neuen Schüben dringen Gewalttäter in schützenswerte, also heilige Bereiche vor. Die Szene von Kain und Abel wiederholt sich. Das Schauspiel vom ermordeten Gewaltrepräsentanten setzt sich fort. Die Kette der zu Heroen erhöhten, zu *monstres sacrés* proklamierten Opfer reisst nicht ab. Waren es einst einzelne Herrscher, sind es unter heutigen Kriegsverhältnissen Millionen unschuldiger Zivilpersonen, Kinder und Frauen. In friedlichen Gefilden tobt der Krieg der Strasse. Opfer des Verkehrs, Flut- und Flugopfer sonder Zahl.

Doch weshalb die Rede von Verkehrs*opfern*? Weshalb neben den schwarzen Fahnen an Strassenrändern nicht einfach die Inschrift: "Hier starb eine – sie hat Pech gehabt!" Der Satz tönt frivol, ist verletzend. Er ist zu direkt, weil ohne jegliche *symbolisch-sprachliche* Umformung. Die Gewalt selbst nötigt zu eben dieser Bearbeitung im Symbol. Nur über die indirekte Aussage zugänglich, ist sie auch nur in vermittelnder Form erträglich. Eine einst wirksame, willkommene Figur war das Rad der Fortuna. Sie half den Menschen vom Altertum bis an die Schwelle der Neuzeit über die Unentrinnbarkeit von Gewalt hinweg. Dahinter stand erst die Glücksgöttin, dann die göttliche Vorsehung. Beide haben als Entlastungsfiguren und Symbolisierungen praktisch ausgedient. Die *Gewalteskalation* stellt heute andere Anforderungen an unsere Begriffsanstrengung. Mit steigender Gewalt steigt der Erklärungsbedarf.

Gewalt hat ihre Geschichte. Sie ist lesbar in ihren zeitbedingten Erzählungen. Zahllose *literarische* Dokumente bezeugen das. Detailversessen berichten sie über den Ursprung der Gewalt, den Umgang mit ihr in Form von ritualisierten Wiederholungen des Immer-Gleichen. Zur Odyssee und den griechischen Tragikern, zu den Gründungsmythen der Indianer, zum grossen präkolumbischen Mythus der Selbstopferung des Aztekengottes Teotihuacan und zum Verhalten des skandinavischen Gottes Baldr gibt es eine beeindruckende Menge von Spezialliteratur. Dasselbe gilt von den Dokumentationen über die Hexenjagden und die Inquisition. Dem durchschnittlichen Westeuropäer nicht gänzlich fremd dürften die Gerüchte sein, die

die mittelalterliche Gesellschaft über die Juden in Umlauf brachte und diese damit als Brunnenvergifter, Kindsmörder und Hostienschänder brandmarkte. Als nachgerade erschöpft präsentieren sich die Kommentare zur hebräischen Bibel ('Altes Testament'), zu den Evangelien und den ersten Propagandaschriften etwa eines Paulus. Erschöpft deshalb, weil neue Gesichtspunkte und Lesarten erst gar nicht möglich zu sein scheinen. Dieser Umstand führte fatalerweise zu den lästig-redundanten Kommentaren. Verschiebungen durch andere Ansätze wären fällig. Dazu gehört primär die Gewalt. Sie ist das dominante Strukturmerkmal der oben genannten Texte. Diese setzen die Gewaltabläufe aber stets in Formen und Figuren symbolischer Art um. Weil aber Gewalt historisch, literarisch, zivilisatorisch-kollektiv und repräsentativ-individuell geradezu lükkenlos dokumentiert ist, gilt sie als selbstverständlich. Dementsprechend bleibt sie ungedacht. Wenn Gewalt herrscht, wird sie verleugnet und trickreich ausgeblendet. Gewalt ist eben darin sich selbst, dass sie sich *maskiert*. Wer lüftet der Gewalt das Visier?

*

Es ist trivial zu sagen, Gewalt gehöre zum Erfahrungsschatz der Menschheit. Keineswegs trivial ist es, diese Erfahrung aus literarischen Quellen zu rekonstruieren. Zahlreiche teils unbekanntere, teils sehr geläufige Texte berichten über die grundsätzlich *rituell* angeordneten Gewaltformen. Sie beschreiben die Trägerfiguren von Gewalt. Sie gehen auf die meist blutigen Szenen der Opferung ein und fahren weiter mit der unmittelbar danach einsetzenden Erhöhung und Verherrlichung des Opfers. Im Detail sind die listenreichen Einfälle (eines Odysseus oder eines Esau, die beide das Tierfell als Täuschungsmittel brauchen) nachzulesen, die nötig sind, um der Gewalt zu begegnen. Gewaltausübung erheischt seit je grosse Sorgfalt, wie der Titel einer Abhandlung von M. Détienne und J.-P. Vernant belegt: *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979). Die Texte bezeugen die *kollektive Einmütigkeit*, die erst vorhanden sein muss, um den Sündenbock gewaltsam verfolgen zu können. In antiken Texten ist die *Ent-Differenzierung,* also die Auslöschung von Unterschieden, die Bedingung der Möglichkeit von Gewaltausübung. Das wird in einem modernen Theorietext bestätigt. Für E. Gellner ist die *Homogenität* das Hauptmerkmal des Nationalismus – aber auch Ursprung und Bedingung erst für Dominanz, dann für gewaltsame Beseitigung von Differenzen (Nationalismus und Moderne. Berlin 1991).

Über die Gewalt an die Menschheitsgeschichte und deren Logik heranzugehen, mag ungewohnt sein. Durchaus verständlich ist es, wenn ein solcher Zugriff Unbehagen erzeugt. Der auf Gewalt hin fokussierte Diskurs scheint von einem "tollen Menschen" auszugehen. Ihm wird in rhetorischer Manier entgegengehalten: Sind wir denn allesamt nichts anderes als ein Mörderpack? Gipfelt die wohltaten- und annehmlichkeitenspendende, also fortunagleiche, Göttin Marktwirtschaft in nichts anderem als in der grausigen, von Nietzsche vorweggenommenen Szene: "Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. 'Wo ist Gott?', rief er, 'ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich'." (Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke, Berlin 1980, Bd. 3, 480f)

Wäre es aber möglich, dass aus eben dieser Gewalttat, dem Gottesmord, ein

neuer und diesmal gewaltloser Gott auferstünde? Würde die mythische Einsicht zum Zuge kommen, dass aus Todeskräften wieder Lebenskräfte entstehen? Käme so die als Gewalt erfahrene Wiederkehr des Gleichen an ein Ende? Würde die Kette, mit der die Gewalt ihre Opfer bindet, tötet und erhöht, endlich zerrissen? Und geriete die sonst gelobte und politisch angesehene *Einmütigkeit* unter gebührenden Verdacht? Gelänge das Früherkennen der Gefahren, die einem Volk und einer Institution, einer Nation oder der Weltgesellschaft unweigerlich drohen, wenn die inneren Grenzen fallen, die Differenzen austariert werden und die gewalterzeugende Entdifferenzierung und Homogenisierung in Säuberungen umkippt? Würden die Indizien am Körper der Gesellschaft erkannt, die anzeigen, dass sie sich auf den Zustand der *mimetischen* Einmütigkeit hinbewegt wie die Titanic auf den Eisberg? Müsste dann nicht der Schrei der eben aus der Gewaltbereitschaft entstehenden Opfer gehört werden? Und könnte die Einsicht in die kompakte, mit tödlicher Sicherheit funktionierende Logik der Gewalt einen oder gar mehrere Menschen dazu bewegen, alles in ihrer *Macht* Liegende vorzukehren, damit jene Bedingungen nicht eintreten, die die Gewalt überhaupt erst möglich machen? Das hiesse, laut und deutlich auszusprechen, dass Gewalt kein blindes Schicksal ist, obschon sie eine nicht begründbare, letztlich nie zu rechtfertigende Ursprungsmacht ist. Das hiesse auch, mit aller Sorgfalt die Art und Weise, wie sich Macht manifestiert, nämlich im Symbol, zu analysieren. Gewalt ist kein 'Thema', sondern ein Strukturmerkmal der Zivilisationen. Deren Entstehungsweise ist ohne den Gewaltzusammenhang nicht verstehbar. Die Verschränkung freilich ist von Fall zu Fall differenziert herauszuarbeiten.

*

Ein grossangelegter Versuch, Ursprung und Wirkung sowie die Bedingungen zur Entstehung, Eindämmung und Überwindung von Gewalt anhand von literarischen Dokumentationen über Gewaltszenen zu analysieren, stammt von *René Girard*. Er ist der eigentliche Schöpfer einer Gewalttheorie als Kulturphilosophie. Girard hat sich mit Haut und Haar seiner Hypothese verschrieben. Sie wurde hier bereits skizziert und lautet: Die nachahmende (mimetische, von griech. *mimesis*, Nachahmung, ursprünglich Verwandlung, Tausch) Einmütigkeit erzeugt Ent-Differenzierung. Dieser Zustand wiederum löst den Mechanismus der Ausstossung des Sündenbockes, der Tötung des Opfers aus. Girard entfaltet seine Grundintuition struktural und genetisch. Die Struktur verweist auf die *Symbolebene* aller Opfer- und Gewaltszenen, die Genese der Gewalt führt zur vielfältigen Konkretheit realer Gegebenheiten. Leserinnen und Leser ihrerseits werden auf die in den Mythen *symbolisierte* Gewalt aufmerksam und gelangen so zum Verständnis der Entstehungslogik von Gewalt.

Als Hinführung zu Girards Büchern sei hier verkürzend folgendes vermerkt. Das Pendant zur Gewalt ist das willkürliche Opfer. Es fungiert im ritualisierten und symbolisierten Prozess der Gewaltausübung als strukturierendes und damit wiederum gewalterzeugendes Prinzip. (Es fällt schwer und zugleich leicht, diese Einsicht am gegenwärtigen europäischen Bürgerkrieg zu bestätigen.) Das Opfer ist ein *verborgenes* Prinzip. Es wird, wenn überhaupt, nur in der *Opferkrise* manifest. Dann nämlich, wenn das Chaos

überhand zu nehmen droht. Um es zu bannen, braucht es ein Opfer. Genau dann aber verkettet sich das Heilige (oder z.B. die sich als 'heilig' erklärte homogene Ethnie) mit der Gewalt und die Gewalt mit dem Heiligen. Die angestrebte Auflösung der Krise besteht in der Regel darin, dass das Opfer erhöht, verherrlicht und verewigt wird. Die Gewalt und das Heilige sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Freuds Gewalttheorie konnte Girard selbstverständlich ebensowenig verborgen bleiben wie dessen Auseinandersetzung mit antiken Texten. Girards Freudlektüre ist m. E. doppelt kodiert. Auf der einen Seite fällt der zuweilen polemisch-aggressive Ton auf, den die Übersetzerin zu Recht etwas entschärft hat. Wer nun beim Lesen nur auf diesen Code hört, wird vermutlich abgeschreckt sein oder Girard schon gar nicht mehr ernstnehmen wollen. Auf der andern Seite verfügt Girard unzweifelhaft über mindestens soviel Auslegekompetenz wie Freud. Das könnte die 'Freudianer' vielleicht dazu bewegen, Girards Ansatz und seine Einwände gegen die Freudsche Gewaltinterpretation am Resultat zu prüfen.

Der Tenor in Girards Werk soll hier nicht verschwiegen werden. Die Quintessenz der Problematik kommt für Leserinnen und Leser doch völlig überraschend. Unbeschadet der streng textimmanent analysierten Mythen und Dramen konvergieren Girards Auslegungen nämlich auf einen einzigen Gewalt- und Opfertypus hin, auf die biblische Offenbarung des "unschuldigen Lammes", Gegensymbol aller Gewalt. Es ist in Hiob vorweggenommen, in der Kreuzszene in Erfüllung gegangen. "Die Destruktion der alten Religiosität kulminiert im Kollektivmord (ritualisiert dargestellt in der Passions'geschichte', G.K.M.) und dieser wiederum erzeugt im Medium der Riten die neue Religiosität." Girard nennt sie neu deshalb, weil sie im Kollektivmord des *unschuldigen* Opfers gründet. Erst der Unschuldige vermag den Gewaltmechanismus samt dem Opferzwang zu brechen. Girard gelingt es, die regulative *Idee Christentum* als die definitive Befreiungsakte aus der Gewalt plausibel zu machen. Er lässt freilich die blutige Spur, die die Geschichte des christlichen Alleinanspruchs auf Wahrheit hinterlassen hat, völlig ausser acht. Das nimmt seiner Argumentation die innere Überzeugungskraft.

Was sich in dieser so dekodierten Geschichte abspielte und sich als unsere Angelegenheit noch immer abspielt, ist ebenso einfach wie bedenkenswert. Geschichte erzählt alle jene Handlungen, die fällig werden, um den Übergang von einer Unordnung zu einer Ordnung, von einem chaotisch-unruhigen Zustand in einen Zustand der Versöhnung und der Ruhe zu ermöglichen. Ordnung, Ruhe und Versöhnung aber gehören in den Zuständigkeitsbereich des Opfers. Die Gewalt, die mit diesem Übergang notwendig verbunden ist, zeigt sich in der Gestalt des stets *rituell* verfassten und so wiederholbar gemachten Kollektivmordes.

Die Rezeptionsgeschichte von Girards Generaltheorie der Kultur gehört, samt ihrer enormen Wirkung auf die Humanwissenschaften, inzwischen untrennbar zum Werk des in Stanford lehrenden, siebzigjährigen Gelehrten. Rezeption und angemessene Auseinandersetztung mit den Büchern von Girard stehen im deutschsprachigen Kontext noch bevor.

Gonsalv K. Mainberger

Literatur

Girard, René, 1991: Das Heilige und die Gewalt. (Paris 1972). Frankfurt a. M.

Ders., 1992: Ausstossung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks. (Paris 1982). Frankfurt a. M.

Ders., 1990: Hiob. Ein Weg aus der Gewalt. (Paris 1985). Zürich.

Ders., 1983: Das Ende der Gewalt. Freiburg. (Ein leider durchaus unbrauchbarer Verschnitt von Girard-Texten.)

Dumouchel, P., (Hg.): Violence et vérité. Autour de René Girard. Colloque de Cerisy. Paris 1985.

Girard, René: Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche. Postface. In: Dumouchel, Violence et vérité, a.a.O. 597-613.

Islamisierung des Westens oder christliches Europa?

Ob der Islam im künftigen Europa einen öffentlich anerkannten Platz haben soll, darüber diskutieren selbst grosse Gelehrte und aufgeklärte Theologen auf merkwürdige Weise ungeschichtlich und des öfteren unter fundamentalistischer Berufung auf das Neue Testament oder den Koran. Der polemische Vergleich zwischen Christentum und Islam endet oft in der Einschätzung, das Christentum sei demokratie- und freiheitsliebend, der Islam totalitär und nicht verträglich mit der westlich-europäischen politischen Kultur, die unter dem Einfluss des Christentums auf der Unterscheidung zwischen dem "sacerdotium" und dem "imperium" insistiere. Diese Unterscheidung stammt aus Matth. 22, 21, eine Stelle, die auch der berühmte Orientalist *Bernard Lewis* zur Unterstreichung der angeblich strukturbedingten Unterschiede zwischen Islam und Christentum oft zitiert. So schreibt er in grober Verkürzung der komplexen politischen Geschichte des Christentums: "Die Auffassung, dass Religion und politische Autorität, Kirche und Staat, voneinander geschieden sind und getrennt werden können oder sollten, ist in einem profunden Sinne christlich. Ihre Ursprünge lassen sich bis in die Lehren Christi zurückverfolgen, namentlich bis zu dem berühmten Abschnitt im Matthäus-Evangelium (22, Vers 21), wo Christus mit dem Ausspruch zitiert wird: 'Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!' Diese Auffassung wurde von der Erfahrung der ersten Christen bestärkt; ihre spätere Entwicklung wurde von der folgenden Geschichte des Christentums geformt und in gewissem Sinne durchgesetzt". (Lewis 1992, S. 825; vgl. auch Lewis 1991)

"Durchgesetzt" wurde aber auch anderes, und es steht auch anderes geschrieben! Wenn es schon erlaubt sein soll, Bibelstellen kontextfrei und ohne Interpretation zu zitieren, könnte man auf das 13. Kapitel des Römerbriefes verweisen. Welche Differenzen bzw. Parallelen ergäben sich, wenn man den Paulinischen Satz "Alle Gewalt ist von Gott" zum Tertium comparationis machen würde? Ist der Islam tatsächlich so verschieden von den anderen zwei monotheistischen Religionen? Und stimmt die heute weit verbreitete, von den islamischen Fundamentalisten tatsächlich vertretene Auffassung, die Laizität nach westlichem Muster wi-

derspreche dem "Wesen" des Islams und die islamischen Gesellschaften seien nicht säkularisierungsfähig? Dieses "Wesen" besteht nach dem Dogma der Islamisten und namhafter Islamologen in der unzertrennbaren Einheit von "Dîn" (Religion), "Dunya" (Welt) und "Dawla" (Staat). Zum Verhältnis von Islam und Laizität gibt es inzwischen eine ganze Reihe von arabischen und französischen Studien, in denen nachgewiesen wird, dass die Einheit der drei "D" kein Wesensmerkmal des Islams ist, sondern nur eine Variante der Zuordnung von Religion und Politik, von Heiligem und Profanem, die in den letzten Jahrzehnten von radikalen Gruppierungen zur massgebenden politischen Ideologie erhoben wurde.

Die These, Islam und Laizität seien miteinander verträglich, wird dabei mit unterschiedlicher Akzentuierung vertreten: Der Kritiker der dogmatisch geschlossenen, den politischen Mächten zudienenden "islamischen Vernunft", der Philosoph *Mohammed Arkoun,* verbindet sein Plädoyer für einen modernen Islam mit der Zurückweisung des militanten Laizismus, der die Religion vollständig privatisieren möchte (1986, S. 47ff). Der Westen, vor allem aber die französische Republik, hätte s.E. die anachronistische "laïcité de combat" zugunsten einer "laïcité ouverte" aufzugeben und die freie Entfaltung eines aufgeschlossenen Islam zu unterstützen. Er fordert eine Gleichbehandlung der drei Offenbarungsreligionen und macht hermeneutische Vorschläge, wie deren heilige Texte unter Aufbietung aller modernen Instrumentarien erforscht und als Ausdruck vergleichbarer kollektiver Erfahrungen gedeutet werden können (Arkoun 1984). Eine radikalere Laizisierung der islamischen Gesellschaften und eine bedingungslosere Übernahme der universalistischen Prinzipien fordern der tunesische Politologe *Mohammed-Chérif Ferjani* und der ägyptische Philosoph *Fouad Zakariya.* Dabei zeigt vor allem Ferjani (1991) in einer scharfen Kritik an B. Lewis, dass selbst der koranische Text sich mit den Prinzipien der Laizität und der Menschenrechte verträgt.

In Kenntnis der arabisch-islamischen Säkularisierungsdebatten macht *Claus Leggewie* (1993) den Vorschlag, wir Europäer sollten uns an die kulturell fruchtbare Zeit des andalusischen Islams erinnern und dem Islam im europäischen Haus Einlass gewähren. Er führt die Reserven der Europäer gegenüber dem Islam auf die zivilreligiöse Gewissheit der Bürger und die "politisch-theologische Grundierung westlicher Demokratien" (S. 172) zurück. Er geht davon aus, dass der Islam unter europäischem Einfluss säkularisierungsfähig ist und empfiehlt, der Westen sollte sich zur Behebung seiner "tiefen moralischen Krise" (S. 173) dem Islam "auch geistig stärker öffnen" (S. 196). Mit grosser Verwunderung liest man: "Eine gewisse Islamisierung des christlichen Abendlandes, das nach dem Tod Gottes den Glauben an sich selbst verloren hat, kann nicht nur den modernen Muslims aufhelfen, sondern auch Europa nachhelfen" (S. 196). Es kann ja wohl nicht um die Alternative "Islamisierung" oder panische Abwehr des Islams gehen. "Islamisierung" setzt wie einst die christliche Missionierung eine kompakte Religion voraus. Unter den Bedingungen der säkularisierten Gesellschaft und der entfalteten Moderne können wir uns das friedliche Zusammenleben der Anhänger unterschiedlicher Bekenntnisse nur vorstellen, wenn alle sich auf dialogfähige Formen der Aufklärung als interkultureller Erfahrung einlas-

sen können.

Dass es entgegen der bisherigen Historiographie durchaus eine eigenständige islamische Aufklärung gegeben hat, an die anzuknüpfen wäre, daran erinnert der Bamberger Arabist *Reinhard Schulze* (1990).

Leggewie stellt sehr weitgehende politische Tagesforderungen: "Auch islamische Einwanderer müssen Bürgerrechte haben und in den demokratischen Prozess einbezogen werden .... Es muss gelingen, was mehrfach gescheitert ist: Islamische und andere nicht-christliche Kultusgemeinden sind als gleichberechtigte Partner der Schul-, Bildungs- und Sozialpolitik anzuerkennen" (S. 197). Wie aber soll letzteres möglich sein, solange die etablierten Kirchen auf ihre staats-kirchenrechtlichen Privilegien pochen und wenn erklärt wird, die länderspezifische institutionelle Verfassung der Kirchen gehöre zum unantastbaren "nationalen Kulturerbe" *(Rendtorff* 1992, S. 149)?

Mit Leggewies Vision eines künftigen Europas, in dem Religionen und Kulturen gleichberechtigt und friedlich miteinander wetteifern, werden sich die Protagonisten der "Romanität" und damit einer wesentlichen "Christlichkeit" Europas nicht anfreunden können. Zu ihnen zählt der Spezialist für jüdische und islamische Philosophie des Mittelalters, *Rémi Brague*. Dieser diskutiert die auf den ersten Blick bestechende Idee einer "exzentrischen Identität" Europas (Brague 1993). Er versteht darunter eine Form der kulturellen Praxis, die sich in Europa bewusst bleibt, dass sie nicht aus eigenen, sondern aus fremden Quellen schöpft und die sich ihre eigene "Zweitrangigkeit" einzugestehen hat. Eine solche Kulturform sei frei von identitären Obsessionen. Die "Tatsache", dass sich die Quellen Europas ausserhalb seiner selbst befinden, nämlich im klassischen Griechenland und im alten Israel, nennt Brage - in Analogie zur Haltung der Römer - Europas "kulturelle Romanität". Das Christentum habe durch die Abwehr des Marcionismus, der das Alte Testament ablehnte, das Modell der Romanität etabilisiert und im Absoluten verankert, indem es sich gegenüber dem alten Bund an zweiter Stelle setzte (S. 96).

Brague unterschlägt nicht, dass das Christentum behauptet, "den Schlüssel zur Auslegung dessen zu besitzen ..., wonach der Alte Bund strebte" (S. 97), aber er entstellt die politische Geschichte des Christentums, indem er nicht deutlich macht, dass das Christentum sich keineswegs bloss als zweitrangig verstand, sondern als "wahres Israel" das Judentum überbieten wollte und mit seinem exklusiven Wahrheitsanspruch in seiner Geschichte Verheerendes anrichtete. Bragues vielversprechendes formales Modell der "Romanität" dient, so ist zu befürchten, nicht der Öffnung, sondern der Schliessung der zulässigen Quellen. So beendet er seinen gelehrten, von einem konservativen Begriff der Kulturgeschichte Europas geprägten Essay mit der Aufforderung, Europa müsse am inkarnatorischen Gedanken des Christentums festhalten und politisch der "Ort der Trennung des Weltlichen und des Geistlichen bleiben - oder wieder werden" (S. 154). Letzteres richtet sich gegen die "Theologie der Befreiung" (S. 129) und zugleich gegen den Islam (S. 126). Obwohl Brague, der regelmässig in rechtskatholischen Zeitschriften publiziert, den Beitrag der arabischen Kultur für die Entstehung Europas zu würdigen weiss, bleibt der Islam aus dem kultu-

rellen Universum des künftigen Europa ausgeschlossen. Am Schluss triumphiert dann doch die restaurative Idee eines "christlichen Abendlandes".

Eine der Aufklärung verpflichtete Diskusion über Religion und Kultur im künftigen Europa wird zumindest drei Dinge im Auge behalten müssen: Nach den erschütternden Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts kann weder ungebrochen von "Kultur" geredet, noch darf die tiefe Ambivalenz der Christentumsgeschichte unterschlagen werden. Zudem gilt es, den Islam nicht als einen monolithischen, antiwestlichen Block wahrzunehmen, sondern als ein in sich vielfältiges, weltweites Phänomen genauer zu verstehen.

Alois Müller

Literatur

Arkoun, Mohammed, 1984: Pour une critique de la raison islamique. Paris.

Arkoun, Mohammed, 1986: L'islam - Morale et Politique. Paris.

Brague, Rémi, 1993: Europa. Eine Exzentrische Identität. Campus, Frankfurt a.M./ New York.

Ferjani, Mohamed-Chérif, 1991: Islamisme, Laïcité, et Droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine. Préface d'Ali Merad. Harmattan, Paris.

Leggewie, Claus, 1993: Alhambra - Der Islam im Westen. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

Lewis, Bernard, 1991: Europa, Islam und die Civil Society. In: K. Michalski (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989. Klett-Cotta, Stuttgart, S. 157-173.

Lewis, Bernard, 1992: Der Traum von Koexistenz. Muslime, Christen und Juden. In: Merkur, Jg. 46, Heft 522/523, S. 820-833.

Rendtorff, Trutz, 1992: Wie christlich wird Europa sein? In: Politik und Kultur nach der Aufklärung. FS H. Lübbe, Hrsg. K. Röttgers. Schwabe, Basel.

Schulze, Reinhard, 1990: Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik. In: Die Welt des Islams. 30. Jg., Leiden.

Zakariya, Fouad, 1991: Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix. Traduit de l'arabe et présenté par R. Jacquemond. La Découverte/Al-Fikr, Paris/Le Caire.

Marc Rudin, Internationalist und politischer Gebrauchsgrafiker, lebte von 1979 bis 1991 im Nahen Osten, wo er als Jihad Mansour mit seinen Fähigkeiten den palästinischen Befreiungskampf unterstützte. Seine Bilder zeugen von intensiver Auseinandersetzung mit dem Alltag und Widerstand des palästinischen Volkes und konfrontieren uns mit Massakern, Gefängnis, Blut und Tod, aber auch mit der Unermüdlichkeit im Willen zu überleben und mit der Hoffnung, eines Tages wirkliche Selbstbestimmung zu erlangen.

Marc Rudin / Jihad Mansour
Katalog zur Ausstellung seiner Bilder
120 S., Grossformat, (30 x 21 cm), in deutsch, französisch, englisch Vierfarben-Hochglanz, Fr. 40.--

zu beziehen bei :
'Von Grindelwald nach Palästina', Postfach 7907, 3001 Bern (gegen Vorauszahlung auf PC 30-138562-4, gewünschte Sprache angeben!)

Religion und Antimodernismus von rechts

Die Nummer 3 (1992) der historischen Zeitschrift *Les Annuelles,* die unter meiner Leitung an der Universität Lausanne herausgegeben wird, versucht in einer Reihe von Artikeln, das Thema "Religion und Politik" sowohl für die Geschichte wie auch für die Gegenwart zu reaktualisieren. Die "Wiederentdeckung" des Religiösen in Politik und Gesellschaft gewinnt in den gesellschaftspolitischen Betrachtungen und in postmodernen Spekulationen der letzten Jahre an Bedeutung. Beinahe wie zufällig drang, so könnte man sagen, die religiöse Weltschau in dem Moment in den politischen Diskurs ein, als unter der Formel "Neue Weltordnung" sowohl die kapitalistische Marktwirtschaft wie auch der US-Imperialismus ihren Sieg über den zusammengebrochenen Kommunismus feierten. Zugleich scheint das von Francis Fukuyama angesagte "Ende der Geschichte" mit der Remobilisierung der katholischen Weltmission und dem gewalttätigen Aufbrechen des integristischen Islams zusammenzufallen. Angesichts dieser heiligen Konstellation überrascht das Erscheinen von Büchern mit Titeln wie "La revanche de Dieu" (Kepel 1991) in keiner Weise.

Die Sammlung der Beiträge der *Annuelles* beginnt mit einem polemischen Artikel von *Paolo Flores d'Arcais*, dem Chefredaktor der linken, in Rom herausgegebenen kulturpolitischen Revue "MicroMega". Unter dem Titel "Pazifismus, Papismus, Fundamentalismus: die Heilige Allianz gegen die Modernität" wird die vom Papst während des Golfkrieges vorgetragene pazifistisch argumentierende Politik einer scharfen Kritik unterzogen. Der Autor verdächtigt den höchsten Kirchenführer, weniger an einer kompromisslosen Friedensbewegung als an einem militanten Eintreten in die grosse Politik interessiert gewesen zu sein, und dies mit dem Ziel, der Kirche erneut eine absolute Autorität in Staat und Gesellschaft zu sichern. Wenn diese Einschätzung auch überspitzt klingen mag, so hat sie doch den Vorteil, die aktuellen Einmischungen des Vatikans in Politik und Wirtschaft aufzudecken (Charentenay 1991). Jedenfalls scheint auch die Rolle der katholischen Kirche im jugoslawischen Bürgerkrieg eher den Verdacht zu bestätigen, dass es dem Papst weniger um Frieden als um eine Ausweitung des religiösen Machteinflusses zu tun sein könnte.

Der gewichtigste, siebzig Seiten umfassende Beitrag in *Les Annuelles* ist eine Studie von *Jean-Philippe Iberg* über den modernen katholischen Integrismus. Im Zentrum dieser Untersuchung steht die Fraternité sacerdotale de S. Pie X unter Leitung von Mgr. Marcel Lefebvre, deren Hauptsitz bekanntlich in Ecône/Wallis liegt. Iberg kennt die katholische Geisteswelt aus eigener Anschauung und lässt gelegentlich sogar Sympathie für die Anliegen der Traditionalisten durchblikken. Aufgrund dieser persönlichen Nähe wird sein Beitrag zu einer eindrücklichen und materialreichen Geschichte des katholischen Integrismus, der, aufbauend auf Joseph de Maistre (1753-1821), Bonald (1754-1840) und Lamennais (1781-1854) zum modernen Integrismus des 20. Jahrhunderts (z.B. "La Sapinière", 1909-1921) führt.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die zahlreichen geistesgeschichtlichen, religiösen und nicht zuletzt politischen Bezüge nachzuzeichnen. Hingegen soll kurz auf die Zusammenhänge des Inte-

grismus mit der politischen Rechten, ja den Rechtsradikalen, eingegangen werden. Es besteht, dies zeigt Ibergs Untersuchung klar, kein Zweifel, dass die katholischen Traditionalisten in Frankreich immer in enger Beziehung zur politischen Rechten standen, zu radikalen und antidemokratischen Organisationen wie der O.A.S. (Krieg in Algerien) und dem Front National von Le Pen. In der Schweiz wurde mit der Errichtung des Seminars in Ecône im Jahre 1970 ein wichtiger Meilenstein gesetzt, wobei einmal mehr auch die politische Rechte ihre Hand im Spiele hatte. Der Erfolg Lefebvres Bewegung ist nicht nur in der Schweiz beachtlich. Solche im Schatten der katholischen Kirche aufgebaute und oft versteckt agierende Gruppen scheinen überhaupt zu einem fundamentalen Bestandteil der Politik der Rechten des 20. Jahrhunderts geworden zu sein. Neben jener Lefebvres muss vor allem das aus dem Spanien Francos stammende Opus Dei (Mettner 1993) genannt werden. Diese reaktionäre, aber dem postmodernen Neoliberalismus durchaus angepasste Organisation hat in der Schweiz, u.a. dank des Churer Bischofs Wolfgang Haas, über die religiöse Institution hinaus ein weitgespanntes, in Gesellschaft und Politik hineingreifendes Netz gelegt.

Die Gründungen zahlreicher Verlage und Publikationen zeigen deutlich, dass dieser Integrismus sich keineswegs auf eine innerkirchliche Tätigkeit beschränkt; wie eh und je wird gesellschaftspolitischer Einfluss gesucht. Im Raume Schweiz findet man Titel wie *Una Voce Helvetica* (Bulletin romand de l'Association pour la Défense de la Foi, du Latin et du Chant Grégorien - übrigens gegründet von Gonzague de Reynold, dem Spiritus Rector der Bundesräte Motta, Musy und Etter) oder die Zeitschriften *Itinéraires* und *Finalités*. Trotz der offiziellen Verurteilung durch die Kirche findet Ecône auch in hohen politischen Kreisen beträchtliche, wenn auch diskrete Unterstützung. Dieses Zusammengehen hat Tradition. Schon in der Zwischenkriegszeit stützten sich rechtsradikale Organisationen wie beispielsweise die *Fédération nationaliste suisse* (1926 entstanden als Zusammenschluss von fünf regionalen Gruppen, unter ihnen der Cercle fédéraliste de Genève) oder die stark in der waadtländischen Politik verwurzelte *Ordre et Tradition* auf die im kirchlichen Integrismus geltenden Dogmen. Dem starken Einfluss katholischer Doktrinen auf die reaktionäre waadtländische Rechte geht übrigens eine weitere, von *Roland Bütikofer* vorgelegte Studie in *Les Annuelles* nach. Es ist nicht auszuschliessen, dass sich heute wieder ähnliche Konstellationen in der schweizerischen Politik nicht nur weiter ausbilden, sondern auch erfolgreich durchzusetzen beginnen.

Mit seinem Beitrag "Religion und Politik" versucht *Denis Müller,* Theologieprofessor an der Universität Lausanne, die neusten Interpretationen zum Aufkommen der Religion als Element der postmodernen Gesellschaft zu bündeln. Seine angeführten Beispiele lassen ebenfalls erkennen, dass zahlreiche Autoren heute den wachsenden Einfluss der Religion als konstitutive Grundlage der Postmoderne sehen. Integristische Bewegungen funktionieren dabei nicht selten, trotz ihrer internen Differenzen mit den offiziellen kirchlichen Institutionen als gesellschaftliche "Avantgarden".

Als wir seinerzeit die Thematik der Nummer 3 der *Annuelles* vorbereiteten, wurde uns erneut klar, wie man-

gelhaft die zeitgenössische Historiographie das Verhältnis von Religion und Politik in ihre Analysen einbezieht. Dies mag sich z.T. historisch erklären lassen. Nach dem Kulturkampf und dem Ringen um die Laizisierung des Staates in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts näherten sich Kirche und Staat, in der Regel im Rahmen der Parteipolitik, wieder an. Der Grund zur oft unheiligen Allianz lag nicht zuletzt in der Bekämpfung des als gemeinsamen Feind identifizierten Sozialismus. Mit der Wahl eines katholisch-konservativen Bundesrates im Jahre 1891 begründete der Freisinn seinerzeit eine Allianz mit der traditionellen Rechten. Damit begann aber auch eine gewisse "schonende" und "verständnisvolle" Behandlung der Verflechtung von Religion und Politik. Man tat so, als hätte diese Verbindung keine allzu gravierenden Konsequenzen und übersah dabei bewusst und geflissentlich den grossen Einfluss der kirchlichen Institutionen auf die Politik.

Insbesondere in der Zwischenkriegszeit und während des Zweiten Weltkrieges vermochte die religiöse Dogmatik (nun auch mit neuem Elan jener protestantischer Observanz) weite Bereiche der Politik und des Staates zu durchdringen. Dabei fanden, dem Geiste der Zeit entsprechend, in erster Linie die autoritären Tendenzen des religiösen Denkens Eingang in die politische Kultur. Die Kontinuität ultramontaner und integristischer Strömungen der katholischen Kirche kommt auch deutlich in neueren ausländischen Studien zur Sprache. Der Umbruchphase während der Jahrhundertwende kommt dabei, wie insbesondere einige deutsche Arbeiten zeigen (Loth 1991), eine entscheidende Bedeutung zu.

Neuere historische Studien weisen ausserdem zu Recht darauf hin, dass die Formel von der "Rückkehr der Religion" wohl in starkem Masse auf einem Missverständnis beruht (vgl. Figuier 1992, S. 23). In Unkenntnis der tatsächlichen, auch in der zeitgenössischen Geschichte dominierenden Präsenz der Religion in Staat und Gesellschaft war man der Illusion erlegen, die Laizisierungbewegung des 19. Jahrhunderts und der Materialismus der Konsumgesellschaft des 20. Jahrhunderts hätten den Einflussbereich der Religion und vor allem der Kirchen eingeschränkt. Gewiss, auf formalrechtlicher Ebene erfolgte oft die Trennung von Kirche und Staat, und die Zahl der aktiven Kirchgänger ging allenthalben zurück. Doch dies hinderte die religiösen Institutionen und Kreise keineswegs daran, ihren entscheidenden Platz in der politischen Kultur beizubehalten. Dies lässt sich besonders gut in den USA aufzeigen (vgl. Vingtième siècle 1988), wo ja gerade radikale und integristische Religionsbewegungen nicht nur massiv in die Politik eingreifen, sondern sich auch eng mit rechtsradikalen Institutionen liieren (Bertrand 1988). Und auch die neuste Geschichte von Spanien oder Italien weist auf die ungebrochene Tradition des kirchlichen Einflusses in Staat, Gesellschaft und, auch immer stärker, Wirtschaft hin (Rosa 1992).

Die aktuelle, die Schweiz betreffende Geschichtsschreibung zum Thema Religion und Politik zeichnet sich, trotz neuen Ansätzen, immer noch durch grosse Lücken oder aber durch rücksichtsnehmende Interpretationen aus. In "Katholizismus und Moderne" (Altermatt 1989) beispielsweise werden gerade jenen Phasen, in denen das Verhältnis der Kirche zur Politik brisant wird, nämlich die Zeit des Faschismus und des Zweiten Weltkrieges, auf lä-

cherlich wenigen Seiten abgehandelt. Auf protestantischer Seite ist die Lage keineswegs besser. Damit gewinnen die LeserInnen auch heute noch den Eindruck, in der Schweiz bestünde keine besondere - ausser der verfassungsmässig geregelten - Interdependenz von Staat und Religion. Selbst wenn systematische Untersuchungen fehlen, gibt es doch genug Gründe anzunehmen, dass auch heute der Einfluss religiöser, ideologisch mit der Rechten zusammenspielender Kreise auf die Politik gross ist. Diesen haben auch die progressiven, sozial und humanitär engagierten Bewegungen innerhalb der Kirchen nicht wesentlich einzudämmen vermocht.

Hans Ulrich Jost

Literatur

Altermatt, Urs, 1989: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich.

Annuelles, Les, Nr. 3, 1992. Sous la direction de H.U. Jost, Université de Lausanne, Faculté des Lettres, B.F.S.H.2, 1015 Lausanne.

Betrand, Claude-Jean, 1988: La droite religieuse. In: Religion et politique aux Etats-Unis. Vingtième siècle No. 19, Juli-Sept. 1988, S. 17-29.

Charentenay, Pierre de, 1991: Jean-Paul II et la "libération intégrale de l'homme". In: Le Monde diplomatique, Paris, Juni 1991, S. 10-11.

Figuier, Richard (Hg.), 1992: Dieux en sociétés. Le religieux et le politique. Autrement, Série mutations, Paris No 127.

Gauchet, Marcel, 1984: Fin de la religion? In: le débat 28, Paris, S. 155-175.

Jost, Hans Ulrich, 1984: Notes bibliographiques pour l'utilisation des études sur les religions populaires dans le cadre d'une histoire sociale. In: Religiosität - Frömmigkeit. Heft 3 der Schweiz. Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Lausanne.

Kepel, Gilles, 1991: La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et muselmans à la reconquête du monde. Paris.

Lefort, Claude, 1981: Permanence du théologico-politique? In: Le temps de la réflexion, II, Paris 1981, S. 13-60.

Loth, Wilfried (Hrsg.), 1991: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Stuttgart.

Mettner, Matthias, 1993: Die katholische Mafia. Kirchliche Geheimbünde greifen nach der Macht. Hamburg.

Rosa, Mario (Hg.), 1992: Clero e società nell'Italia contemporanea. Rom-Bari.

Schieder, Wolfgang (Hg.), 1877: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft 3, H.3.

Theologie der Befreiung - eine geschichtliche Bilanz mit aktuellen Perspektiven

Allem Pessimismus zuwider leben die Praxis und die sie begleitende Theologie der Befreiung in Lateinamerika weiter. Ein äusserst instruktives Zeugnis dieser dynamischen Lebendigkeit gibt eine dreibändige ins Deutsche übertragene Veröffentlichung eines Forschungsprojektes zu *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Ein Team von dreiunddreissig Theologen, Philosophen und Sozialwissenschaftlern, aus Lateinamerika, aber auch aus Spanien, Frankreich, der Schweiz, Deutschland und den USA – unter ihnen auch hierzulande bekannte Vertreter wie Leonardo Boff und Paulo Suess in Brasilien, Enrique Dussel in Mexico und der "Vater" der Befreiungstheologie, Gustavo Gutierrez in Peru – hat in der spezifischen *Form* seiner Arbeit die *inhaltlichen* Fragestellungen behandelt. Theologie wird hier gesehen im sozial- und kulturgeschichtlichen Kontext, nicht zuerst als akademische Fachdisziplin, sondern als Reflexion des lebendigen Glaubens von Völkern, die in sozialen Kämpfen um Befreiung in geschichtlicher Perspektive stehen. Das erforderte ein *interdisziplinäres* Vorgehen, eine Gegenstandsbestimmung als *interkulturell* und einen *gemeinschaftlichen*, auf wechselseitigem Respekt und Kritik unter Gleichen beruhenden Arbeitsprozess. Seine Ergebnisse werden in den drei Bänden in Form von knapp zusammenfassenden Aufsätzen der Beteiligten präsentiert.

Insgesamt werden im vorliegenden Werke sieben thematische Schwerpunkte entfaltet. Ein erster Themenblock erörtert methodologische und epistemologische Probleme der interdisziplinären und interkulturellen Analyse im Projekt. Der zweite Themenblock untersucht die religiösen Denkweisen in repräsentativen autochthonen, indigenen Kulturen. Diese beiden Schwerpunkte machen den ersten Band aus. Der umfangreiche zweite Band fragt mit dem dritten Themenblock vor allem nach der Stellung der christlichen Religion, ihrer theologischen juristischen und gesellschaftspolitischen Konzeptionen, der kirchlichen Institution und einzelner Orden und Bruderschaften im widersprüchlichen Prozess der Kolonisierung Lateinamerikas, des Widerstandes und der Phasen der Befreiung. Im vierten Block wird diese Problematik vertieft hinsichtlich der indigenen Bewegungen, in den drei thematischen Schwerpunkten des dritten Bandes schliesslich kommt ebenso wie im ersten der weite Begriff von Theologie und religiösem Leben zum Vorschein, der dem Gesamtwerk zugrunde liegt und sich konsequent aus der leitenden Fragestellung nach den Vermittlungen mit der Sozial- und Kulturgeschichte aus der Perspektive der Befreiung der Armen ergibt. Daher zeigt der fünfte Themenblock exemplarisch die theologischen Implikationen von Widerstands- und Befreiungsbewegungen im 19. Jahrhundert, der sechste spürt der literarischen Verarbeitung solcher impliziter Theologien nach und der siebente Themenblock skizziert einzelne Zusammenhänge von Theologie und Religion mit Kultur und Politik, um aktuelle Arbeitsperspektiven zu formulieren.

Zu Beginn des 1. Bandes skizziert der kubanische, in Aachen lehrende Philosoph und Leiter des Lateinamerika-Referates des dortigen Missionswissenschaftlichen Instituts, *Raúl For-*

net-Betancourt, als Projektleiter und Herausgeber "einige Grundvoraussetzungen des Themas" (S. 13-30). Im Zentrum seiner Erwägungen steht der Entwurf einer Ethik, welche überhaupt erst einen Dialog mit anderen Kulturen ermöglicht. Die erste Voraussetzung eines solchen Dialoges ist, "dass die Völker mit ihrer eigenen Stimme sprechen" und "ihre *logoi* ohne Druck oder aufgezwungene Deformationen artikulieren." Das "beinhaltet in Lateinamerika die Kritik des Imperialismus" und "auf kultureller Ebene (...) des Anschlages der abendländischen Zivilisation auf die indigenen Kulturen." Diese Voraussetzung wird konkret im "Ablegen von ethnozentrischen Denk- und Handlungsgewohnheiten, die die Wahrnehmung des Anderen (...) - seiner menschlichen Würde - blockieren." An ihrer Stelle wäre eine "dezentrierte Offenheit gegenüber dem anderen zu kultivieren, d.h. (...) ihn von seinem eigenen Horizont her zu verstehen." Das schliesst auch ein blosses "Wohlwollen gegenüber dem anderen" aus, das "durch die eigene kulturelle Position zweckbestimmt ist" und daher "zur selektiven Einverleibung oder sogar zu seiner Instrumentalisierung führen" würde. Dem entspricht als weitere Voraussetzung, den falschen Gegensatz von Relativismus und Indifferenz einerseits, übergeordneter Totalität und reduktionistischer Aneignung des anderen andererseits zu ersetzen durch das Modell einer "dialektischen Totalisierung." Darin ist keine der sich begegnenden Kulturen ein Ort der Wahrheit, sondern jede enthält nur "Möglichkeiten, sie zu suchen." Wahrheit des Erkennens und Praxis des richtigen Lebens ist dann dieser *Prozess* des interkulturellen und auch indiskursiven, d.h. durch die Begegnung auch der Denk*formen* bestimmten Dialoges. Dieser Prozess setzt allerdings die mögliche innere Beziehung der Kulturen voraus. Er ist eine "dezentrierte und inter-relationale Dynamik" und ein "Programm der gegenseitigen Bereicherung", worin sich das 'Eigene' *und* das 'Fremde' verändern *und* bewahren. Zu diesem Prozess wechselseitigen Verstehens und Mit-Lebens gehörte, letzte Voraussetzung, eine "Kultivierung des Terrains 'Inter' (...) als offener Baum", "wo jede vorschnelle Definition ein Irrtum und jede übereilte Harmonieerklärung ein heimtückischer Ausdruck der Herrschaft ist." Stattdessen wird "Behutsamkeit" verlangt, die "Kultivierung der Bereitschaft (...), den anderen von unserer eigenen Position her un-definiert zu lassen, damit sich seine Alterität ohne Blockierungen mitteilen kann." Das ist nicht "Indifferenz", sondern "eine asketische Massnahme der Selbstbeschränkung (...), durch die wir gerade den solidarischen Respekt vor der Alterität des anderen zum Ausdruck bringen." "Echte Solidarität setzt den anderen voraus und liebt ihn wegen seiner Alterität und Exteriorität." (1, S. 24-28).

Das von Fornet-Betancourt umrissene Programm wird theoretisch ausgezogen in der Begründung einer "Befreiungstheologie von Laien" durch den brasilianischen Theologen *Eduardo Hoornaert* (S. 38-65). Darin verschränken sich die selbstkritische Identifizierung der Schwachstellen *innerhalb* der Befreiungstheologie, durch die sie massgeblich zu ihrer Krise angesichts von protestantischem Fundamentalismus und katholischem Traditionalismus beigetragen hat, mit der Identifizierung jenes Bruches in der Frühgeschichte des mediterranen Christentums, der den Übergang von einer *charismatischen*, d.h. gläubig lebendi-

gen, und zugleich sozial *egalitären* Praxis zu einer durch *Dogma* und *soziale Hierarchie* gekennzeichneten Religion markiert mit der "Traditio Apostolica" aus dem Jahre 218, lange vor der Konstantinischen Wende zur Staatsreligion. In beiden Fällen bezeichnet Hoornaert den *Klerikalismus* als institutionelle Struktur wie als Psychogramm - hier mit ausdrücklicher Berufung auf Klaus Drewermann - als das zentrale Problem: "Niemand ähnelt einem rechtsgerichteten Priester mehr als ein linksgerichteter Priester" (S. 45). Um die auch nach links anstössige Tragweite dieser Einsicht zu ermessen, braucht man nur Priester durch Ideologe oder Funktionär als säkulare Gestalten des Klerikers zu ersetzen. Geschichtlich entspringt dieses Verhängnis in der Ersetzung des Modells der Synagoge durch die formalrationale römische Verwaltung und Rechtssprechung als Strukturprinzipien im frühen Christentum, wodurch es sich aus einem Zusammenhang von Gemeinden und Gemeinschaften in eine Amtskirche transformiert hat. Zeitgenössisch ist das Verhängnis in der Konstitution der Befreiungstheologie als bloss *innerkirchlicher* Reformbewegung gelegen, die darum Charisma, Freiheit und Gleichheit nicht zur letzten Konsequenz treiben konnte im rückhaltlosen Wechsel von der Kleriker-Avantgarde zu den Laien als zentralen Trägern des Glaubens und der davon gespeisten menschlichen wie sozialen Erneuerung.

Von dieser Position her identifiziert Hoornaert nicht die Charismatik als das zentrale geistige und politische Problem der derzeitigen konservativen Erneuerungsbewegung, die der Befreiungstheologie von innen das Wasser abzugraben versucht, sondern seine traditionalistische Deformation zur Instrumentalisierung für die Erhaltung der ihm grundsätzlich widersprechenden Dogmatik und Hierarchie (S. 50f.). Daher erscheint Hoornaert der linkstheologische Kurzschluss von den biblischen Texten zum politischen Engagement unter Vernachlässigung der charismatischen seelischen Innerlichkeit des Glaubens als eines der Versäumnisse, das den konservativen Gegnern vorgearbeitet hat - eine Einsicht, die auch linken Christen hierzulande ins Stammbuch zu schreiben ist.

Nachdem mit den skizzierten Beiträgen von Fornet-Betancourt, Hoornaert sowie *Giancarlo Collet* ("Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie") die Fundamente gelegt wurden, präsentiert der II. Teil des I. Bandes eine Reihe von Fallstudien zur Theologie und Kultur indigener Völker in Lateinamerika. *Bartolomeu Melia* führt ein in die "Theologie der Guarani-Kultur", eines Volkes, das vor allem in Paraguay, aber auch in Brasilien, Argentinien und Bolivien lebt und historisch bekannt wurde als Bevölkerung des kryptosozialistischen Jesuitenstaates im 16. Jahrhundert in Paraguay (S. 67-99). *Diego Irarrazaval* ermittelt die Bedeutung des religiösen Denkens des Aymara-Volkes in Peru für eine "interkulturelle Theologie" (S. 100-131). *Jorge Miranda-Luizaga* interpretiert in seinem Beitrag den "alt-andinen Schöpfungsmythos" der indigenen Völker Perus und Boliviens (S. 132-161). *Leonardo Lujambio* identifiziert die "implizite Theologie in der Nahua-Kultur" in Mittelamerika (S. 162-196). Schliesslich vergleicht *Elsa Tamez* Gegensätze und Entsprechungen zwischen dem mexikanischen Gott "Quetzalcoatl und (dem) Gott der Christen" (S. 197-228).

Durch das gesamte Forschungspro-

jekt hindurch, von dem das vorliegende Werk berichtet, wird ein Vertrauen darin sichtbar, dass sich dem einen Gott aller Völker entsprechend die Konturen eines Glaubens in der kulturellen Vielfalt durch wechselseitige Befruchtung herausbilden werden, die sich in Lateinamerika aus den indigenen, afrolateinischen und mestizischen Aspekten speist. Indem es so, wie Leonardo Boff fordert (S. u.), seine römische und europäische Fixierung überwindet, kann das Christentum in Lateinamerika die kreativen Energien für einen eigenständigen Weg der Lösung der menschlichen und sozialen Probleme dort und als Beitrag zu einer globalen Alternative entfalten. Im Durchgang durch die Theologien und die Religiosität der Völker, Glaubensgemeinschaften, Bewegungen, durch die Konfrontationen, Verbindungen und Verwandlungen innerhalb des christlichen Glaubens wie zwischen ihm und der Theologie und Religion der indigenen, afrikanischen und mestizischen Ethnien und sozialen Gruppen erscheint vor uns das Bild einer *anderen* Gegenwart und Geschichte des Glaubens auf dem lateinamerikansichen Subkontinent.

Dieses Spurenlesen im Vergangenen ist zugleich ein Aktualisieren in der gegenwärtigen Krise der befreienden Religiosität und Theologie als Schlüssel ihrer Überwindung in einer neuen kommenden wirkungsmächtigen Gestalt. Darum formulieren nicht allein, aber doch vor allem die Arbeiten von Leonardo Boff im 2. (S. 100-137) und von Raúl Fornet-Betancourt und Eduardo Hoonaert im 3. Band (S. 197-218) Arbeits*perspektiven* in einem bei weitem nicht nur akademischen Sinne.

Breit vergegenwärtigt im 2. Band *Fernando Ainsa* (S. 71-99) die konkrete Eigenart des utopischen Diskurses und der utopischen Praxis zwischen 1524 und 1564 christlich-indianischer Gemeinschaften in der Einheit von konkreter Gesellschaftskritik, rezipierten urchristlichen und Renaissance-Utopien, indigener Alterität als Basis, millenaristischen Perspektiven vor allem der frühen Franziskaner in Mexiko und schliesslich konkreten, an Thomas Mours erinnernden Modellkonzepten einer freien, friedlichen und gerechten Gesellschaft. *Mario Cayotas* Abhandlung im 3. Band (S. 13-50) zur Artigas-Revolution im La-Plata-Becken im 19. Jahrhundert dokumentiert ein späteres Wiederaufflammen dieser revolutionären Unterströmung. *Gustavo Gutiérrez* (Bd.2, S. 54-70) weist den Einfluss der christlich-kommunitären Konzeption des Bartolomé de Las Casas von freien Indio-Gemeinschaften auf die Politik des Papstes Paul III. nach - wenngleich ohne durchschlagenden praktischen Erfolg.

Das Anknüpfen an und die Verbindungslinien zur urchristlichen Lebensform und Lehre in *säkularen* Befreiungsbewegungen zeigen die Untersuchungen von Fornet-Betancourt über José Martís radikale Kritik am etablierten Christentum, nicht aus antireligiösem oder antiklerikalem Affekt heraus, sondern von der Identifizierung der evangelischen Gestalt des Jesus her (Bd. 3, S. 75-97), und ebenso die Studie von *Juan Ignacio Siles* (S. 146-160) über Nähe, aber auch Spannung und Widerspruch zwischen christlichem Evangelium und Che Guevaras Vision des Neuen Menschen im Kontext der Guerilla. *Paulo Suess (Bd.2, S. 222-256)* zeigt am Beispiel der Stellung zur Sklaverei der Afrikaner in Brasilien, dass die reguläre Kirchen- und auch Ordenspraxis nicht die rückhaltlose Parteinahme für die Be-

freiung der Unterworfenen, sondern der Kompromiss war, der die Herrschaft der weissen Kolonisatoren ebenso wie die Milderung ihrer Folgen vor allem für die Schwarzen theologisch zu vereinbaren und damit zu legitimieren trachtete. Daher kommt *Leonardo Boff* (S. 100-137) in seinem Durchgang vor allem durch die Praxis der franziskanisch-missionarischen Utopie zu dem nüchternen Ergebnis, dass sie widersprüchlich war: zwar von reiner Nächstenliebe zu den Armen, vor allem den Indios, getragen, aber tatsächlich ihre Beherrschung nie ganz infrage gestellt hat. Las Casas und andere Ordensleute waren überdies zwar für die Indios eingetreten, hatten aber zugleich die Sklaverei der Afrikaner gerechtfertigt. Dass deren Geschichte im Lichte *ihrer* Religion nicht intensiv behandelt, sondern nur verschiedentlich gestreift worden ist, ergibt ein Desiderat gegenüber dem vorliegendem Werk.

Boffs nüchterne Einschätzung leitet über zu den Perspektiven der Forschung und der Praxis. Aus der Kritik der Kolonisierung und der späteren wirtschaftsimperialen Abhängigkeit Lateinamerikas ergeben sich ihm diese Forderungen: Zunächst sind "die Armen sowie die erniedrigten und beleidigten Kulturen zu entschädigen." Das wäre der erste Schritt auf dem "Weg zu ethnisch, kulturell und religiös pluralen Gesellschaften." Schliesslich bedeutet "die Natur zu entschädigen (...) eine neue ökologische Kultur zu schaffen, nach der der Mensch sich (...) als ihr Bruder oder ihre Schwester (...) versteht" (S. 114). "Die Völker", so Boffs zentrale Perspektive, "haben das Recht, zu den Lebensgründen ihrer Grossväter und -mütter in der Überzeugung zurückzukehren, dass diese Gründe vom Licht des Ewigen Wortes (...) durchdrungen waren und sind. Nur von dort aus wird man einen Dialog mit der jüdisch-christlichen Tradition eingehen und zulassen können, dass sie entsprechend der jeder Kultur eigenen Möglichkeiten und Grenzen assimiliert werden. Aus dieser Begegnung wird dann erwachsen können (...) ein neues Gesicht des Christentums, das hier indianische, schwarze, weisse und mestizische, abendländische und autochthone Züge tragen wird (S. 115). Damit hat Boff zugleich wesentliche Einsichten aus der Untersuchung von Eduardo Hoonaert über den "catolicismo moreno" in Brasilien programmatisch transformiert. Es ist die lebendige, sinnliche, alltägliche, konkret befreiende und erfüllende Religiosität der armen Schwarzen, Indios und Mestizen, die das Christentum zu sich selbst zurückführt und aus dem Glauben der Anderen bereichert. Von daher kritisiert Hoonaert die dogmatische Form der bisherigen Befreiungstheologie und die sozioökonomische Engführung ihrer Inhalte, und er versteht zugleich die charismatischen protestantischen und katholischen Bewegungen, indem er ihren relativen Wahrheitsgehalt im Leben aus dem Heiligen Geist als Protest gegen die zerstörerische kapitalistische Moderne würdigt (Bd. 3, S. 197-218).

Mit diesen Überlegungen von Boff und Hoonaert, denen auch solche von *Fernando Mires* verwandt sind - dort abgeleitet aus einer Kritik des Indigenismus (S. 293-330), dessen Ideologiekritik auch *Beat Dietschys* Thema ist (S. 258-292) - waren die religions*politischen* Konsequenzen der vorliegenden Forschung umrissen. Zu ihnen hinzu kommen die *wissenschafts*strategischen, die *Fornet-Betancourt* aus seiner Untersuchung der impliziten Theologie José Martís fol-

gert: "Auf der Ebene der Christologie (...) eine Untersuchung über Martís Erfahrung von Jesus als dem Gott, der die Armen dieser Welt rettet", wodurch Jesus "zum dauernden Zeichen des Widerspruchs sowohl in seiner Kirche wie auch in den Gesellschaften aller Zeiten" wird und "zum kritischen Massstab für Theologie und Kirche"; "dann im Bereich der Ecclesiologie" die "Bekehrung der Kirche" zur Glaubens- und Lebensweise Jesu: auf "pädagogischer Ebene" wäre es die Vermittlung dieses Glaubensverständnisses mit dem Wissen "auf der Höhe der Zeit"; und schliesslich im Blick auf die anderen Religionen ginge es um die unbedingte "feinfühlige Toleranz" und einen "aufmerksamen Respekt" (S. 94f.).

Anlage und Inhalt des vorliegenden Werkes können einem breiteren Publikum einen grossen Reichtum von Gedanken und Erfahrungen in der Perspektive der Neugewinnung einer humanen Entwicklung heraus aus den Krisen der Gegenwart erschliessen. Diese Inhalte weisen über Lateinamerika hinaus auf die *eine* Menschheit, und sie zeigen, wie hier nicht nur fachliche Theologie und Geschichte getrieben wird, sondern im Lichte des Glaubens aus der Vergangenheit Not und Chance des Menschen für die Gegenwart zur Sprache kommen. Eine aktualisierende Fortsetzung, die auf dem gelegten Fundament die gegenwärtig-zukünftigen Perspektiven entfaltet, soll sich in Bälde an das vorliegende Werk anschliessen.

Helmut Thielen

Literatur

Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. 3 Bände. diritto Bildung & Verlag G.m.b.H. Eichstätt bei München 1992 und 1993. Je DM 39.90.

Bd. 1: Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung. Autochthone Theologien und Kulturen.

Bd. 2: Theologien in der Praxis von Mission und Kolonialisierung.

Bd. 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert.

Mario Poletti

Der Pilatus Schwindel

PC-7 und PC-9

im Sturzflug

Mit PC-7- und PC-9-Flugzeugen der Stanser Pilatus-Werke ermorden Militärs in Guatemala, Burma, Irak und AngolaFrauen, Männer und Kinder. Der Flugzeug-Export beruht auf einem Schwindel: Weil die Militärtrainer die Schweiz unbewaffnet verlassen, gelten sie nicht als Kriegsmaterial. Von Anfang an aber baute Pilatus die 'Schulflugzeuge' für den Anti-Guerilla-Einsatz. Französische und belgische Rüstungsfirmen lieferten Raketen, Bomben und Maschinengewehre; Pilatus-Techniker installierten die Waffensysteme in den Kriegsgebieten an die PC-7- und PC-9-Maschinen und betreuten Schiessversuche. Bundesrat, Parlament und EMD hielten fast zwei Jahrzehnte lang die schützende Hand über den lukrativen Flugzeug-Deal. Die Aussenpolitik verstrickt sich im unerträglichen Widerspruch: Schweizer Hilfserke unterstützen ethnische Minderheiten und gleichenorts werfen Schweizer Pilatus-Flugzeuge Bomben ab.

Herausgeber: terre des hommes schweiz und Arbeitsgemeinschaft für Rüstungskontrolle und ein Waffenausfuhrverbot (ARW). Taschenbuch, 104 Seiten, 1993, Preis Fr. 12.--, ISBN 3-905062-02-X

Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert: Götze Markt. Das Leben in der Gesellschaft. Bibliothek Theologie der Befreiung. Patmos Düsseldorf, 1992 (232 S., Fr. 44.80)

Ist der Markt ein theologisches Problem? Angesichts der Bekenntnisse zur freien Marktwirtschaft, die heute in Ost und West gefragt und ungefragt abgelegt werden, scheint diese Frage nicht ganz abwegig zu sein. Die Frage kommt jedoch aus dem Süden und hat noch mehr als die gegenwärtige Hausse des neoliberalen Credos zum Anlass. Aus der Perspektive des peripheren Kapitalismus - und namentlich im Kontext der lateinamerikanischen Theologie (und Philosophie) der Befreiung - haben dort einige Autorinnen und Autoren schon seit Jahren das marktwirtschaftliche System als Idolatrie, d.h. als einen wirtschaftlichen Götzendienst analysiert (1). *Hugo Assmann* und *Franz Hinkelammert* nehmen in ihrem Buch "Götze Markt" diese teils theologischen, teils wirtschaftstheoretischen und ideologiekritischen Studien auf und bündeln sie in drei Thesen:

1. "Die ökonomische Rationalität hat wesentliche Aspekte des Christentums 'entführt' und funktionalisiert".
2. "Die 'ökonomische Religion' hat einen gewaltigen Prozess der Idolatrie ausgelöst, der seinen augenfälligsten Ausdruck in der vermeintlichen Selbstregulierung des Marktes findet".
3. "Dieser wirtschaftliche Götzendienst speist sich aus einer Opferideologie, die mit ständigen Opfern von Menschenleben rechnet" (Assmann 1992, 7).

Von Vertretern der Wirtschaftswissenschaften werden solche Aussagen, auch wenn sie von einem Fachkollegen (Hinkelammert) und einem Theologen und Soziologen (Assmann) stammen, vermutlich als unwissenschaftliche Attacke auf ihr wertfreies Selbstverständnis abgetan. Deshalb wohl bemüht sich Hugo Assmann im ersten Teil des Buches mit grossem argumentativem Aufwand um den Nachweis der verleugneten Werturteile im ökonomischen Diskurs und ihrer religiösen Prägung. Zu kurz griffe es ihm zufolge, wollte man der säkularen, auf Wissenschaftlichkeit so erpichten Gestalt dieses Diskurses einfach Glauben schenken. Gerade in der vermeintlichen Autonomie der ökonomischen Rationalität und ihren Imperativen, die sich auf die Universalität des monetären Systems berufen, entdeckt Assmann "Merkmale einer sich selbst verewigenden Ordnung" (G. Routh). In der formalen Rationalität, die "zu einer Art höchsten göttlichen Gesetzes" geworden ist, verbirgt sich ein irrationaler Kern, ein "Deus absconditus". Das Kapital ist dieser verborgene Gott, "der von allen, die die sichtbaren Seiten der Ökonomie inszenieren, ein radikal transzendentales Verhältnis verlangt, will sagen: eine von Frömmigkeit gegenüber seiner Allmacht getragene Einstellung" (S.33).

Doch, wie gesagt, vermeidet es der Gott dieser ökonomischen Religion, in Erscheinung zu treten. "Er ist ein unendlich bescheidenes Wesen, auch wenn er in allem, was mit der Wirtschaft zu tun hat, mächtig und providentiell am Werk ist" (S. 100). Ein Götze ist er - hier setzt der *theologische* Argumentationsstrang ein -, weil Götzen "unerbittlich in ihren Forderungen nach Opfern" sind. Sie sind nach der biblischen Tradition "Götter der Unterdrückung ... die das Leben der Menschen verschlingen" (S. 10).

Wenngleich der Kapitalismus eine "gesellschaftliche Konstruktion mit trügerischen Aussenseiten" (S. 47) ist, so lässt sich seine perverse Logik doch ablesen an den Opfern, die er fordert, der Entleerung und Vernichtung der konkreten körperlichen Lebensvollzüge. Er "fusst auf einer Spiritualität der Nekrophilie und der Lebensfeindlichkeit, die den Menschen nur als Abstraktum gelten lässt" (S. 36).

Soweit folgen Hinkelammert und Assmann im Grunde der Marxschen Analyse des Kapitals bzw. der Warenstruktur und ihrer auf einer Realabstraktion beruhenden "theologischen Mucken". In den zentralen Kapiteln ihres Buchs (II. - IV.) gehen sie noch einen Schritt weiter. Sie machen nun deutlich, weshalb christliche Theologie als Theologie - und nicht lediglich als Ethik oder als Diakonie an den Geopferten - hier gefordert ist. Sie zeigen, wie im ökonomischen Paradigma des Marktes ein theologischer Kern enthalten ist. Es erfordere nämlich "einen grenzenlosen Glauben daran, dass einzig und allein *ein* ökonomisches Paradigma imstande ist, die Menschen in dieser Welt - mindestens im Blick auf die sie bedrängenden ökonomischen Probleme - glücklich zu machen (S. 101). Nicht nur das. Indem das Wirtschaftscredo des Marktes Merkmale einer "frohen Botschaft" aufweist, gibt es den Menschen auch den nötigen Glauben daran und erlaubt ihnen so, die ungeheuren Opfer, die es fordert, fraglos hinzunehmen und als sinnvollen Dienst am Leben zu verstehen. So kann auch verständlich gemacht werden, "wieso die Unterdrükker eigentlich solch einen 'guten Willen' haben und davon überzeugt sind, der Menschheit einen wohltätigen Dienst zu erweisen" (S. 213).

Nicht nur die formalen Charakteristika eines "Evangeliums" aber weist das ökonomische Paradigma des Marktes auf. Es hat sich, so die Grundthese des Buchs, darüber hinaus den Zentralgehalt des Evangeliums - die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe - angeeignet und ins Gegenteil verkehrt. Das Kernstück jüdisch-christlichen Glaubens wird von der neuen "ökonomischen Religion" entführt und für ihre Zwecke funktionalisiert. Wie konnte das gelingen? Die Antwort, die Hinkelammert und Assmann geben, führt tatsächlich ins Zentrum der Massenwirksamkeit des Marktsystems: Dieses verbindet Eigeninteresse und Nächstenliebe in der Weise, dass sie gar nicht mehr in Konflikt geraten können, weil der Egoismus von privaten Interessen sich als einziger Weg zum Altruismus und Gemeinwohl erweist - die unerbittliche Konkurrenz rivalisierender Marktteilnehmer wird zur besten und wirksamsten Form der Geschwisterlichkeit und Nächstenliebe.

Möglich wird dieses Kunststück durch das berühmte "geschickte Händchen", mit dem Gott (bei Vico) Sünden wie Habgier oder Ehrgeiz wieder "hinbiegt", ja sie zu Tugenden macht, die zum Glück der Gesellschaft führen. So wird (in der berühmten Formulierung von Adam Smith) der einzelne Kapitalist "von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat" (2). Der theologische Kern des neuzeitlichen Paradigmas von Eigeninteresse und Marktsystem besteht in diesem unerschütterlichen Glauben an die Macht einer Vorsehung, welche das Böse in Gutes verwandelt und mittels einer privaten Akkumulation der Sünden das Heil der Gesamtheit erwirkt. Der unwiderstehliche Erfolgskurs des ökonomischen Paradigmas beruht nach Assmann und Hinkelam-

mert darauf, dass es so das Eigeninteresse freigesetzt und mit einem domestizierten, aber emotional geladenen Begriff der Freiheit verschmolzen hat. Das Resultat gleicht dem, das Ernst Bloch (etwa in 'Erbschaft dieser Zeit') für den Nazismus festgestellt hat: Alte religiöse Träume wurden plötzlich praktische Wirklichkeit - Nächstenliebe "explodierte" marktförmig.

Indem aber die institutionellen Formen des neuen Paradigmas utopisiert werden, wird zugleich "dem utopischen Horizont der Garaus gemacht" - "fortan verläuft die Geschichte auf festverlegten Schienen" (S. 140 u. 121). Ein anderes Ethos, andere Auslegungen der Nächstenliebe und anderes Reden über Gott verlieren ihre gesellschaftliche Relevanz und können höchstens noch im Privatbereich oder als "Anhängsel" und Komplement der Marktbeziehungen ihr Dasein fristen. Ausgeschieden werden auch alle Menschen, welche die Voraussetzung von Marktteilnehmern nicht aufweisen: wer reale Bedürfnisse, aber keine Einkünfte hat, ist unfähig zur Nachfrage. Im formalen Rationalismus des ökonomischen Paradigmas aber verschwinden die Opfer genauso, wie sie vom Subjekt als individuelles Schicksal internalisiert werden.

Das in der Reihe "Bibliothek Theologie der Befreiung" erschienene Buch von Assmann und Hinkelammert zeigt in exemplarischer Weise, weshalb kritische Theologien und Wirtschaftstheorien aufeinander angewiesen sind. Es zeigt dies an einem zentralen Mythos der Moderne, der Freiheit des Individuums mit Selbstregulierung der Marktstrukturen verschmilzt, und entlarvt diese Fetischisierung gesellschaftlicher Beziehungen von den unterworfenen Subjekten her. An Aktualität hat dieses Thema seit dem Erscheinen der brasilianischen Originalausgabe (1989) nichts eingebüsst, im Gegenteil: Die "Freiheitsmaschine" (David Friedman) eines "totalen Marktes", der alle gesellschaftlichen Entscheidungsinstanzen in sich aufsaugt, ist weiter im Vormarsch (3).

Zu den Stärken des Buches gehört auch, dass es Opferideologien in religiösem wie säkularem Gewand aufdeckt und Kriterien zur Beurteilung "unvermeidbarer" und "notwendiger" Opfer formuliert, die auch jeder Weg zur Überwindung der systemerhaltenden Opfer fordert: Befreiung der Lust und Freude am Leben und die Aufwertung des Körperlichen sind Hauptelemente im Bündel dieser "Antiopferkriterien". Breiter ausgeführt wird dieses Thema der Opfermythen - wie auch das der theologischen Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus - in einem andern Buch Hinkelammerts, auf das hier nur hingewiesen werden kann: 'Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens'! Es untersucht die "grosse Utopie der Freiheit", von der sich die europäische Moderne bis hin zur "fatalen Mystik des Marktes" leiten liess, und zeichnet in überzeugender Weise die Domestizierungen und herrschaftstauglichen Verwandlungen nach, die der opferkritische Freiheits-Glauben Abrahams im Laufe der abendländischen Geschichte erfahren hat (4).

Beat Dietschy

Anmerkungen

1) Dazu gehören in erster Linie Studien des Ökumenischen Forschungsinstituts DEI in Costa Rica. Vgl. Tamez, E., Vidales, R. (Hrsg.): Capitalismo: violencia y antivida. La

opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses, DEI, San José de Costa Rica 1978; Assmann, H. et al: Die Götzen der Unterdrükkung und der befreiende Gott. Ed. Liberación, Münster 1984; Hinkelammert, F.J.: Critica a la razón utópica. Ed. DEI, San José de Costa Rica 1984; ders: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Ed. Exodus, Freiburg u. Ed. Liberación, Münster 1985; ders.: Democracia y totalitarismo. Ed. DEI, San José de Costa Rica 1987; Dussel, E.: La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. Siglo XXI, México u. Madrid 1985; ders.: Philosophie der Befreiung, Argument, Hamburg 1989.

2) Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. dtv, München 1990, S. 371.

3) Vgl. Hinkelammert, F.: Kapitalismus ohne Alternative? In: Neue Wege, Heft Nr. 9, Zürich 1993.

4) Hinkelammert, F.: Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland. Edition Liberación, Münster 1989.

Hans Küng: Projekt Weltethos.
Piper, München/Zürich, 4. Aufl. 1992 (192 S., Fr. 22.50)

Hans Küng will mit dieser schmalen, für eine breite LeserInnenöffentlichkeit geschriebenen "Programmschrift" einen möglichen Ausweg aus der Überlebenskrise der Menschheit aufzeigen. Er ist überzeugt, dass "diese eine Welt, in der wir leben, nur dann eine Chance zum Überleben hat, wenn in ihr nicht länger Räume unterschiedlicher, widersprüchlicher und gar sich bekämpfender Ethiken existieren. Diese eine Welt braucht das eine Grundethos; diese eine Weltgesellschaft braucht gewiss keine Einheitsreligion und Einheitsideologie, wohl aber einige verbindende und verbindliche Normen, Werte, Ideale und Ziele" (S. 14).

Dass eine Überlebenskrise gegeben ist, setzt Küng als akzeptiert voraus. Er erwähnt zu Beginn einige wenige eindrückliche Fakten, um die globale ökologische und soziale Misere in Erinnerung zu rufen, und wendet sich dann der Frage zu, wie es zur Krise gekommen ist, und wie sie überwunden werden kann. Dabei dient ihm der Begriff "Postmoderne" als "problemstrukturierender 'Such-Begriff'"(S. 21), um die Gegenwart zu verstehen. Begonnen hat die "postmoderne Weltordnung" (S. 22) laut Küng mit dem Ersten Weltkrieg. Die Epoche der Postmoderne ist gekennzeichnet durch "katastrophale Fehlentwicklungen" einerseits: den Faschismus, den Militarismus und den Kommunismus, durch Vorzeichen einer neuen, friedlichen Weltordnung andererseits. Küng meint damit insbesondere die Friedensbewegung, die Frauenbewegung, die ökumenische Bewegung und Ansätze dazu, dass sich der Eurozentrismus zu einem

Polyzentrismus wandelt. In der Gegenwart mehren sich nach Küng die "Grenzerfahrungen": Die negativen Aspekte der Atom-, Computer- und Gentechnologie und ökologische Katastrophen machen deutlich, dass ein tiefgreifender Wandel notwendig ist. Dieser Wandel zeichnet sich auch bereits ab: Konturen einer postimperialistischen, postkapitalistischen, postsozialistischen, postpatriarchalen und plural-ganzheitlich ausgerichteten Weltkonstellation sind nach Küng bereits erkennbar. Er diagnostiziert und begrüsst einen "epochale(n) Paradigmenwechsel" und ordnet seine Idee eines Weltethos diesem Paradigmenwechsel zu. "Die Moderne ist zu affirmieren in ihrem humanen Gehalt, zu negieren in ihren inhumanen Grenzen und zu transzendieren in eine neue, differenzierte, pluralistische Synthese hinein." (S. 45)

Die Weltreligionen können nach Küng im globalen Paradigmenwechsel und dem Verblassen des "bipolaren politisch-wirtschaftlich-militärischen Antagonismus zweier Supermächte" (S. 24) eine besondere Aufgabe übernehmen: sie können und sollen die "Maximen elementarer Menschlichkeit" (S. 82), die - so Küngs These - in allen Religionen als Appell vorhanden sind, in die globale Umkehrbewegung einbringen. Diese Fähigkeit unterscheidet die Religion von der Philosophie, denn die Philosophen denken zwar auch über gutes Leben nach, sie haben aber keine Handhabe, zum moralischen Handeln auch zu verpflichten, denn die Notwendigkeit moralischen Handelns - geschweige denn bestimmter Maximen - lässt sich rein rational nicht schlüssig begründen. Angesichts der unbedingten Notwendigkeit moralischen Handelns in der Überlebenskrise plädiert Küng dafür, übergeordnete Verbindlichkeiten "in einem vernünftigen Vertrauen" (S. 77) anzunehmen, statt sich um die Möglichkeit rationaler Begründbarkeit von Moral zu streiten. Trotz ihrer konfliktreichen Geschichte traut Küng also den Weltreligionen zu, im Dialog miteinander das neue Weltethos aus traditionellen humanen Grundeinsichten heraus aufzubauen und zur Geltung zu bringen. Voraussetzung dafür, dass dies gelingen kann, ist ein selbstkritischer interreligiöser Dialog vor dem Hintergrund gemeinsamer "planetarische(r) Verantwortung" (S. 51). Letztes Kriterium dieses Dialogs ist nach Küng das, was er "wahre Menschlichkeit" (S. 121) nennt. "Sollte es nicht möglich sein, mit der Berufung auf die gemeinsame Menschlichkeit aller Menschen ein allgemein-ethisches, ein wahrhaft ökumenisches Grundkriterium zu formulieren, das auf dem Humanum, dem wahrhaft Menschlichen, konkret auf der Menschenwürde und den ihr zugeordneten Grundwerten, beruht?" (S. 119)

Küng bemüht sich im weiteren um eine Methodologie dieses interreligiösen Dialogs. Es geht zunächst darum, herauszuarbeiten, was allen Religionen hinsichtlich ihres Ethos gemeinsam ist. Küng ist überzeugt, dass sich in allen Weltreligionen vergleichbare ethische Perspektiven auffinden lassen; allen geht es im Grunde um das Wohl des Menschen, alle verkünden "Maximen elementarer Menschlichkeit" (S. 82): die Verbote zu töten, zu lügen, zu stehlen etc. Alle vertreten eine Ethik des "rechten Masses" und kennen die goldene Regel: "Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu". Alle bieten einen letzten Lebenssinn als Motivati-

onsgrundlage für sittliches Handeln und einen allgemeinen Sinnhorizont für menschliches Leben. Diese Gemeinsamkeiten aller Religionen sind geeignet, das geforderte Weltethos zu begründen, sofern die Religionen beziehungsweise ihre Führer sich nicht in Absolutheitsansprüchen verbarrikadieren, sondern sich ihrer gemeinsamen planetarischen Verantwortung stellen. Ziel ist ein gemeinsames Basisethos, das aber weiterhin von unterschiedlichen religiösen Mythen, Dogmen und Glaubenssystemen begründet wird. Nicht alle Menschen sollen dasselbe glauben, sondern alle sollen sich auf dieselben Maximen elementarer Humanität verpflichten, dann ist ein Ausweg aus der Katastrophe möglich.

Irgendwie klingt das alles sehr plausibel. Nur habe ich mir als Feministin angewöhnt, dem verbreiteten Setting "Weisser männlicher Europäer erklärt mir die Welt und liefert auch gleich alle Problemlösungen mit" zu misstrauen. Wie entscheidend ist es eigentlich, ob es sich beim erklärenden Mann um den Papst selber oder um den prominentesten Papstkritiker handelt?

Küng lobt zwar mehrfach die innovative Rolle der Frauenbewegung, erwähnt aber in seinem ausführlichen Anmerkungsapparat mit Ausnahme von Dorothee Sölle keine Frau; Dorothee Sölle wirft er in dieser einzigen Bezugnahme auf den feministischen Diskurs vor, sie habe bei ihm abgeschrieben (S. 179). Aus Küngs Ausführungen geht denn auch nicht hervor, was an der Frauenbewegung eigentlich so innovativ sein soll. Er arbeitet mit Schlagworten wie 'Empanzipation, Gleichheit und Partnerschaft', die in der Frauenbewegung selbst umstritten sind und macht die Befreiung der Frauen im wesentlichen an ihren sich verändernden Beziehungen zu Männern fest: Frauen sollen sich emanzipieren *von Männern,* sie sollen gleich werden *wie Männer* und in Partnerschaft leben *mit Männern.* Im Feminismus geht es aber je länger je weniger darum, wie Frauen ihr Verhältnis zu Männern verändern wollen, sondern darum, wie sie sich, nachdem ihr "natürliches Wesen" jahrhundertelang auf die Mann-Bezogenheit festgelegt worden ist, in ein Verhältnis zu *anderen Frauen* setzen wollen. Gerade wenn Feministinnen Querverbindungen zwischen der sogenannten Frauenfrage und der Ökologieproblematik herstellen, verweisen sie auf das Grundübel, dass Frauen, Natur, nichtwestliche Kulturen, Menschen mit Behinderungen u.a. als Objekte auf ihre Abhängigkeit vom kontrollierenden Subjekt Mann-Mensch festgelegt worden sind. Die Lösung liegt nicht in einer "partnerschaftlichen" Neugestaltung dieses Abhängigkeitsverhältnisses, sondern in dessen Auflösung.

Und: geht es nach der Dekonstruktion des Begriffsfeldes "Mensch/ Menschlichkeit" als eines androzentrischen Konzeptes an, ausgerechnet dieses Prinzip "Menschlichkeit" zum übergreifenden Kriterium des interreligiösen Dialogs zu erheben, an dem im übrigen laut Küng in erster Linie die "religiösen Führer" beteiligt sein sollen? Ich fürchte, dass ein Theologe, der die implizite Parteilichkeit des Konzeptes in der *eigenen Kultur* nicht reflektiert, schwerlich in der Lage ist, mit Angehörigen *anderer* Kultureren über Menschlichkeit zu kommunizieren, ohne Herrschaft auszuüben.

Möglicherweise ist Küngs Entwurf gut gemeint. Leute aber, die dieses Buch freudig als Initialzündung eines weltweiten religiös-ethischen Zusam-

menschlusses zugunsten des Überlebens aller begrüssen, müssen wohl gewarnt werden. Allzuviel von dem, was Küng als Neuheit vertritt, beruht auf schlichtem Männerverstand, dem zu misstrauen, wir Frauen gute Gründe haben.

Ina Praetorius

Ausführlicheres zur feministischen Auseinandersetzung mit Hans Küngs "Projekt Weltethos" findet sich in: Neue Wege 1993, H. 12.

Soeben erschienen ist Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München/Zürich 1993.

Gerhard Schulze: Die Erlebnisgeselllschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Campus, Frankfurt/Main 1992, (765 S., Fr. 50.80)

Gerhard Schulze macht in seiner grossangelegten, empirisch fundierten Untersuchung den Versuch, den sozialen Aufbau unserer modernen westlichen Gesellschaft unter der Optik der Lebensmotivation des Individuums zu beschreiben. Darin folgt er der Individualisierungsthese in der Soziologie, wie sie etwa von Ulrich Beck verschiedentlich erläutert worden ist; gleichzeitig ist sein Konzept einer Gesellschaftsanalyse auch selber theoretischer Ausdruck dieser stattgefundenen Individualisierungsprozesse.

Schulzes Ausgangshypothese lautet: Die Erlebnisorientierung ist für den Menschen der modernen westlichen Gesellschaft die Basismotivation sozialen Handelns (entsprechend Max Webers "subjektiv gemeinten Sinns sozialen Handelns"). Dieses Motiv macht dann letztlich die Gesellschaft zur "Erlebnisgesellschaft". Der vielzitierte und in der sozialen Wirklichkeit ja wohl auch tatsächlich zu beobachtende "Erlebnismarkt" etwa ist der für die Erlebnisgesellschaft adäquate Markt: Der Erlebnisorientierung der Konsumenten entspricht auf der Anbieterseite der Erlebnismarkt. Seit einiger Zeit geht es nicht mehr um die Qualität, Dauerhaftigkeit oder ästhetische Attraktivität der angebotenen Produkte oder Dienstleistungen, sondern um deren "Erlebniswert". "Von der Produktequalität zur Erlebnisqualität", so war kürzlich eine GDI-Tagung betitelt, an der betont wurde, dass ohne "emotional design", ohne bewusstes Anbieten einer ganz bestimmten Erlebnisatmosphäre im Zusammenhang mit einem bestimmten Produkt, kein erfolgreiches Marketing mehr realisiert werden könne.

Das Vorherrschen der Erlebnisorientierung als soziales Handlungsmotiv bedeutet historisch eine neue Qualität. Während es (z.B. typisch für die traditionelle Gesellschaft) als sinnvoll galt und auch subjektiv so empfunden wurde, ein gottgefälliges Leben zu führen oder ein Leben im Dienst eines weltlichen Herrschers, ein leistungsorientiertes Leben oder ein Leben im Dienste einer Sache, bedeutet Erlebnisorientierung, dass das "Projekt des schönen Lebens" zum dominanten Lebensinhalt und Motiv des sozialen Handelns wird. Was aber heisst in diesem Zusammenhang "schön"?

Erlebnisorientiertes Handeln ist in-

nenorientiertes Handeln, die Kriterien liegen im Individuum selber, "schön" ist ein Erlebnis dann, wenn es subjektiv als "schön" empfunden wird, oder, mit den Worten Schulzes: Das Projekt des schönen Lebens erscheint als "Absicht, die Umstände so zu manipulieren, dass man darauf in einer Weise reagiert, die man als schön reflektiert." Damit sind zweifellos zwei für die individualisierte Gesellschaft typische Merkmale sozialen Handelns angesprochen: Wahlfreiheit und Unsicherheit. Konsequenz ist eine ebenfalls typische extreme Ichbezogenheit des scheinbar autonomen Subjekts bei gleichzeitiger Abhängigkeit von aussengesetzten Kriterien im Gegensatz zu traditionell verwurzelten wie klassen- oder schichtspezifischen, familiär oder religiös bedingten.

Das Individuum ist in der Gestaltung seines Lebens angewiesen auf alltagsästhetische Kriterien, da selbst die alltäglichste Handlung "erlebnisorientiert" ist (was man isst, wie man miteinander redet, Freundschaft und Nachbarschaft pflegt, wie man sich kleidet, wie man wohnt). Schulze unterscheidet drei kulturelle Orientierungsschemata, die die alltagsästhetischen Zeichen liefern: das Hochkulturschema, das Spannungsschema und das Trivialschema. Im Rahmen dieser drei Schemata orientiert sich das Individuum und gruppiert sich – alltagsästhetisch motiviert – zusammen mit andern Individuen zu sozialen Milieus. Er unterscheidet deren fünf: das Niveaumilieu (Hochkulturschema), das Integrationsmilieu (gemischt orientiert am Hochkulturschema und Trivialschema), das Harmoniemilieu (Trivialschema), das Unterhaltungsmilieu (Spannungsschema) und das Selbstverwirklichungsmilieu (gemischt orientiert am Hochkulturschema und am Spannungsschema). Das Selbstverwirklichungsmilieu, das seinen Namen aus der Vorstellung seiner Angehörigen bezieht, es gälte, einen inneren "wahren" Kern zu verwirklichen, ist nach Schulze gegenwärtig – ähnlich wie das Bürgertum im letzten Jahrhundert – das kulturell prägende Milieu (obwohl es gleichzeitig zahlenmässig das kleinste ist).

Da sich soziale Milieus aufgrund von Beziehungswahl konstituieren (nicht mehr Beziehungsvorgabe wie in der hierarchisch strukturierten Gesellschaft), ist vor dieser Entscheidung ein "kulturspezifischer Blickwechsel" vonnöten. Dies erfordert eine erhöhte Aufmerksamkeit des Individuums bezüglich alltagsästhetischer Zeichen. Sie dienen quasi als Erkennungsmarke; hier ist es, wo der Markt denn auch tüchtig einhakt: bei der Identifikation über Konsumtrends, Publika von ganz bestimmten "Erlebnisstätten" (Discos, Kneipen etc.), Szenen. Gerade für jüngere Leute spielt dieses Sich-gegenseitig-wahrnehmen über Konsumtrends eine wichtige Rolle. Deshalb sind z.B. Markenzeichen auf Kleidern so wichtig: La Coste T-Shirts, All-Star-Turnschuhe, Chicago-Bulls-Käppchen sind mehr als nur modische Accessoires.

Schulze postuliert als Kernthese einen "erlebnisästhetisch" motivierten Gesellschaftsaufbau im Unterschied zum sozioökonomisch motivierten Klassen- oder Schichtmodell. Gewiss spielen sozioökonomische Kriterien auch in Milieukriterien hinein, aber sie sind deutlich zugunsten von Kriterien, die für die Erlebnisgesellschaft typisch sind, zurückgenommen. Hauptsächliche Variabeln sind Lebensalter und Bildungsgrad. Eine entscheidende Bedeutung hat die Lebensmitte (40 Jah-

re). Sie erscheint als Scheidepunkt der subjektiv/objektiven Zugehörigkeit zu den jüngeren (Selbstverwirklichung- und Unterhaltungs-) respektive älteren (Harmonie-, Integrations- und Niveau-) Milieus.

Der Milieu-Aufbau der Gesellschaft hat seine Auswirkungen auf das Verhältnis der Individuen zur Gesellschaft, zur Oeffentlichkeit und somit letztlich auf die Politik. Schulze spricht in diesem Zusammenhang von einer "Entkollektivierung von Wirklichkeitsmodellen". Er stellt drei Gesellschaftsbilder einander gegenüber, um dasjenige der Erlebnisgesellschaft zu konturieren: In der Industriegesellschaft herrschte ein hierarchisches Wirklichkeitsmodell vor, anschliessend in einem Übergangsstadium (Ende der 60er bis anfangs der 80er Jahre) ein horizontal/konflikthaftes Wirklichkeitsmodell, während gegenwärtig in der Erlebnisgesellschaft anstelle einer Vorstellung von gesamtgesellschaftlichen Grossgruppenkonstellationen ein "Milieuethnozentrismus" tritt: "Es existieren verschiedene Geschmacksgruppen nebeneinander, ohne sich in ihrem Denken aufeinander zu beziehen." (S.789) Diese Feststellung dürfte in Anbetracht der aktuellen Parteien- und Demokratieverdrossenheit bedenkenswert sein.

Wo liegen die Stärken, wo die Schwächen von Schulzes kultursoziologischer Analyse? Zuerst einmal ist es wichtig zu erwähnen, dass Schulze seine Untersuchung vor rund zehn Jahren in der Stadt Nürnberg begonnen hat, also vor der Wiedervereinigung Deutschlands und vor der massiven Wirtschaftskrise in der westlichen Welt. Die Erlebnisgesellschaft ist eine rundum saturierte Gesellschaft. Diese für weite Teile der Bevölkerung erreichte oder scheinbar erreichbare Saturiertheit hat seit 1989/90 einen entscheidenden Einbruch erfahren. Anstelle der Erlebnisorientierung tritt für immer mehr Menschen wieder die Überlebensorientierung. Die entsprechenden Konflikte sind heute unübersehbar. Gerade für das Verständnis der gegenwärtigen Konflikte ist aber die These vom Milieuethnozentrismus erhellend. Und wie eingangs kurz erwähnt: Schulzes Analyse folgt dem Individualisierungsansatz in der Soziologie, der aber gleichzeitig symptomatisch für seine Wahrnehmung von gesellschaftlicher Realität ist. Die prägnante Beschreibung des Selbstverwirklichungsmilieus als Prototyp der Erlebnisgesellschaft erscheint auch als Resultat der eigenen erlebnisorientierten Optik, die, wenn der Verdacht stimmt, eine Minderheitenoptik ist.

Dennoch: Schulze hat auf einer beschreibenden und vor allem verstehenden Ebene zentrale Charakteristika unserer Gesellschaft zutreffend auf den Punkt gebracht und zwar in einer seltenenen Verbindung von soziologischer Theorie und alltagskulturellen Beobachtungen. Folgt man der idealtypischen Methode von Max Weber – und ich interpretiere Schulzes Arbeit durchaus als ein Werk der verstehenden Soziologie –, dann ist seine Typisierung von sozialen Milieus und kulturellen Orientierungsschemata plausibel. Ein grosses Plus und ausserdem ein Lesegenuss bleiben seine idealtypischen Milieubeschreibungen, an die – so wäre es Schulze zu gönnen – eine Kultursoziologie der 90er Jahre möglicherweise anknüpfen wird.

Ruth Hungerbühler

Serge Faubert: Une secte au coeur de la République. Ed. Calmann-Lévy. Paris 1992.
Friederike Valentin/Horand Knaup: Scientology - der Griff nach Macht und Geld. Herder, Freiburg 1992 (157 S., Fr. 14.80)
Jörg Herrmann (Hg.): Mission mit allen Mitteln - Der Scientology-Konzern auf Seelenfang. Rowohlt, Reinbek 1992 (222 S., Fr. 15.50)
Liane von Billerbeck / Frank Nordhausen: Der Sekten-Konzern. Scientology auf dem Vormarsch. Links, Berlin 1993 (319 S., Fr. 24.80)

Entgegen ihrer Selbstdarstellung als "Kirche" hat die von Lafayette Ron Hubbard begründete Scientology/Dianetik nicht viel mit Religion zu tun. Das Etikett diente - inzwischen haben sich verschiedene Gerichte gegen diese Zuordnung ausgesprochen - wohl eher dazu, gewisse Vorteile (Imagepflege, Steuern und juristische Behandlung) zu erlangen. Im allgemeinen wird die weltweit etwa 6-8 Millionen Mitglieder zählende Scientology den "Psychokulten" bzw. den "destruktiven Kulten" zugeordnet. Sie gehört also zu jenen Gruppierungen, die mit der systematischen Anwendung von Psychotechniken versuchen, die Gedanken, Gefühle und Verhaltensweisen ihrer Mitglieder zu beeinflussen und zu kontrollieren. Welche Techniken dabei angewendet werden und zu welchen Abhängigkeiten und Persönlichkeitsveränderungen sie führen können, ist in zahlreichen Publikationen beschrieben worden.

In neueren Veröffentlichungen tritt ein anderer Aspekt zunehmend in den Vordergrund: das Streben nach wirtschaftlicher und politischer Macht. Der Journalist *Serge Faubert* überraschte in Frankreich mit der Enthüllung, dass Scientologen bis in hohe Stellen der staatlichen Verwaltung hinein präsent seien. Was deutschsprachige Publikationen darlegen, ist weniger sensationell, doch nicht minder brisant. Zwei Publikationen aus dem Jahre 1992 beinhalten einen oder mehrere Abschnitte zur scientologischen Expansion in Wirtschaft und Politik. Unter dem Titel "Auf leisen Sohlen - die ökonomische Dimension von Scientology" versucht der Journalist *Horand Knaup,* anhand der bekannten Fälle Merkmale dieser wirtschaftlichen Einflussnahme herauszuarbeiten. Sie erfolgt meistens verdeckt, Zielunternehmen sind Klein- und Mittelbetriebe, öffentliche Dienste, Industrie- und Handelskammern sowie Medieneinrichtungen. Angegangen werden in der Regel Personen aus der Führungsebene, denen (Personal-) Beratungstätigkeit angeboten wird. Nehmen sie diese in Anspruch, so werden bald einmal MitarbeiterInnen zu Scientology-Kursen aufgeboten, gelegentlich unter Androhung der Kündigung. Nach Aussagen des Scientology-Sprechers Jürg Stettler wurden in der Schweiz bereits 1991 zweihundert Unternehmen nach scientologischen Prinzipien geführt. Ein Grossteil solcher Unternehmen wird vom WISE (World Institute of Scientology Enterprises), einer Unterorganisation von "Scientology-Church", kontrolliert.

Viel konkretes Material zum Thema enthält ein Beitrag des Politologen *Jörg Herrmann* im Sammelband, der einige bemerkenswerte Aufsätze zum Problembereich Scientology (über die rechtlichen Grundlagen, über Bürgerinitiativen und andere gesellschaftliche Reaktionen gegen den Psychokonzern) enthält. Zu einer Erweiterung

führt *Burkhard Schröders* Beitrag "Der Griff nach Osten - Scientologische Beutezüge im ehemaligen Arbeiter-und-Bauern-Staat". Eher überraschend ist seine Feststellung, dass die Hubbardsche Heilslehre in den neuen Bundesländern offenbar nur geringen Anklang findet, so dass sich die Organisation auf den wirtschaftlichen Bereich konzentriert. Hier hat sie mehr Erfolg, gilt es doch in kürzester Zeit Management-Technologien sich anzueignen, die in einer Umwelt Erfolg versprechen, welche an den krudesten Manchester-Kapitalismus erinnert. Und das tun Hubbards Anweisungen, am freimütigsten seine Devise: "Mache Geld, mache mehr Geld, sorge dafür, dass andere Geld machen."

Als "den traurigen, vielleicht aber folgerichtigen Tiefpunkt pervertierter abendländischer Erlösungsvorstellungen" wird Hubbards Weltbild von *Liane von Billerbeck* und *Frank Nordhausen* in einer ausgezeichneten, in diesem Frühjahr erschienenen Recherche über den Einfluss von Scientology auf Politik und Wirtschaft bezeichnet. Sie beschränken sich dabei nicht auf Deutschland (mitsamt den neuen Bundesländern), die Schweiz und Österreich, sondern untersuchen auch das aggressive scientologische Vordringen in die neuen Staaten Osteuropas. Sie bestätigen, was in den bereits genannten Publikationen zu lesen ist. Darüber hinaus beachtenswert sind ihre Angaben zu den Auswirkungen einer Scientology-"Betriebsführung": Typisch sind eine arbeiterfeindliche Politik und eine erhebliche Instabilität, da offenbar viel Geld in die Scientology-Zentrale abfliesst.

Die Untersuchungen legen eine Schlussfolgerung nahe, die im Bereich der "Kulte" kaum erwartet wird: Nicht an hilflose, ich-schwache Menschen in Lebens- und Sinnkrisen richtet sich die Scientology-"Mission", sondern an erfolgssüchtige KarrieristInnen. Davor, Scientology oder ähnliche Gruppierungen als blosse Fremdkörper in unserer Gesellschaft zu betrachten, warnt Jörg Herrmann in der Einleitung zu seinem Sammelband. Einen angemessenen Umgang mit ihnen ermögliche allein die Einsicht, "dass die Mythen der Kulte oft nichts anderes sind als Karikaturen der Mythen unserer Kultur."

Heinz Hug

STUDIENBIBLIOTHEK

zur Geschichte der ArbeiterInnenbewegung
Quellenstr. 25 (Hinterhof)
8005 Zürich
Tel. 01 / 271 80 22

40'000 Bücher - 1'500 Zeitungs- & Zeitschriftentitel - Spezialsammelgebiete - Plakate - Flugblätter-Personen- & Organisationsarchivalien

Montag - Freitag : 9-13 & 14-18 Uhr

Jessica Benjamin: Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. 3. Aufl., Stroemfeld, Basel/Frankfurt, 1990 (274 S., Fr. 38.-)

Jessica Benjamin: Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz. Nexus 1, Stroemfeld, Basel/Frankfurt, 1993 (172 S., Fr. 38.-)

Eine erste Bekanntschaft mit Jessica Benjamins Denkansatz war schon 1985 zu machen, als ihr Aufsatz "Die Fesseln der Liebe: Zur Bedeutung der Unterwerfung in erotischen Beziehungen" in der Zeitschrift "Feministische Studien" erschien (Heft 2/85), eine Vorstudie des nun seit 1990 bereits in 3. Auflage auf deutsch vorliegenden Buches. Spannend war damals die Thematik: Gleichzeitig mit dem Beginn einer Welle von Diskussionen zu Pornographie und sexueller Gewalt wählte Benjamin ausgerechnet Reages Roman "Histoire d'O.", nicht als ein weiteres Beispiel für männliche Gewalt und weibliche Verletzlichkeit, sondern als eine paradigmatische Beschreibung polarisierter Arrangements in den Geschlechterbeziehungen, in denen gescheiterte Differenzierungsprozesse umgemünzt und zur Befestigung von Herrschaft verwertet werden. Die Autorin schlug vor, sich auf O's Geschichte einzulassen, um die darin eingefrorenen Potentiale von Triebwünschen, Behauptung von Eigenwillen und Sehnsucht nach der sicheren Präsenz einer anderen Person zu entdecken - Elemente, die zur Herausdifferenzierung von Subjektivität, der "psychischen Geburt des Menschen" nicht fehlen dürfen.

Neugierde weckte auch die Methode: Benjamin versuchte offensichtlich, Kritische Theorie, psychoanalytische Entwicklungspsychologie und feministische Gesellschaftskritik miteinander in Verbindung zu setzen. Dieser Versuch führte manchmal zu verwirrlichen Passagen, so z.B. wenn vom "erotischen Herrschaftsverhältnis" die Rede war. Der Begriff der Herrschaft (im Original "domination") wurde und wird bei Benjamin allerdings auf verschiedenen Ebenen zwischen historischen Vergesellschaftungsformen und individuellen Verhaltensweisen schillernd verwendet, ebenso wie die Begriffe "Subjekt" und "Objekt", die in der Tradition des kritischen Diskurses etwas anderes bedeuten als in der psychoanalytischen Metapsychologie.

Solches Schillern der Begrifflichkeit ist Benjamin seit Erscheinen ihres Buches angekreidet worden (vgl. Heidi Staufenberg: Ende des ödipalen Dramas? Jessica Benjamins "Die Fesseln der Liebe", in: Herrschaft, Anpassung, Widerstand. Ethnopsychoanalyse 2, Frankfurt 1991). Es bietet aber auch eine nicht zu unterschätzende Möglichkeit, durch die Annäherung von Heterogenem dem Denken Räume zu eröffnen und die verborgene Verwandtschaft von zunächst scheinbar Unterschiedlichem erkennbar zu machen. Herbert Marcuse erzielte eine ähnliche Wirkung, wenn er in "Eros and Civilization" durch den Terminus "repression" die Bedeutungsebenen von Verdrängung (intrapsychisch) und Unterdrückung (gesellschaftlich) verklammerte.

Und hier bin ich bei den Gesichtspunkten angelangt, von denen aus ich Jessica Benjamins Buch auch drei Jahre nach seinem Erscheinen immer noch zur Lektüre oder Wiederlektüre empfehle: weil es Traditionen einer psy-

choanalytischen Sozialpsychologie kritisch aufnimmt und weiterführt und damit psychoanalytisches wie feministisches Nachdenken und Diskutieren anzuregen vermag. Programmatisch und nicht ohne rhetorischen Trommelwirbel knüpft Benjamin bei der Debatte um die Grundlagen und die Stabilisierungsfaktoren von Herrschaft innerhalb der Tradition psychoanalytischer Gesellschaftskritik in der Linie von Freud über Reich zu Horkheimer/Adorno und Marcuse an - einer Debatte, die, wie sie spitz formuliert, "ausschliesslich in einer Männerwelt stattfindet", wo der Machtkampf zwischen Vater und Sohn entbrennt und keine Auseinandersetzung zwischen Mann und Frau vorgesehen sei (S. 10). Diese Aussparung der Frau als Anderer mit Eigenwillen kommt ihrer stillschweigenden Unterordnung unter den Mann gleich, und hier, so Benjamins Verdacht, beginnt eine latente Komplizität der psychoanalytischen Gesellschaftskritik mit einer Wurzel von Herrschaft überhaupt: der Auflösung der Spannung zwischen den Geschlechtern in einer Komplementärbeziehung.

"Herrschaft und Unterwerfung", so Benjamins These, "entspringen aus einem Zusammenbruch der notwendigen Spannung zwischen Selbstbehauptung und gegenseitiger Anerkennung" (S. 15), einer prekären Spannung, die es ermöglicht, den anderen/die andere als gleichwertig und eigenständig wahrzunehmen. So knüpft Benjamin bei Hegels Paradoxon der Anerkennung an, bestreitet im folgenden nun aber die Unausweichlichkeit seines Ausgangs in die Herrschaftsbeziehung zwischen Herrn und Knecht. Hegels Konstruktion beruhe letztlich auf der modernen Prämisse eines "Entweder-oder" zwischen Selbständigkeit und Selbstbestätigung, Abhängigkeit und Autonomie und auf der Konstruktion eines Subjekts, das sich als absolut und allein setzen müsse und mithin "kein Bedürfnis nach dem Anderen schlechthin" habe, sondern diesen als Mittel zu seiner Selbstgewissheit benötige (S. 35). Dieses Konzept des Subjekts kehre in der Psychoanalyse wieder im Entwurf eines tendenziell selbstbezogenen, monadischen Ich und in psychoanalytischen Entwicklungsmodellen, die das Erreichen von Autonomie durch Internalisierungsprozesse in den Vordergrund stellen. "Die Struktur der Individuation, die unsere ganze Kultur durchdringt und die die Ablösung gegenüber der Abhängigkeit überbewertet, ist nicht durch deren spiegelbildliches Gegenteil einfach aufzuheben. Vielmehr muss sich die Kritik von der Vision einer Balance leiten lassen, bei der keiner der beiden Pole gegenüber dem anderen privilegiert ist, bei der das Paradoxon erhalten bleibt." (S. 82). Benjamin entfaltet nun unter Rekurs auf neuere entwicklungspsychologische Ansätze (Daniel Stern: The Interpersonal World of the Infant) und die eigenwillige Weiterentwicklung der Objektbeziehungstheorie von Winnicott einen komplexen Ansatz, der das alte genuin psychoanalytische Projekt, in Spannungen zu denken, neu produktiv zu machen versucht. Zentral für ihre Perspektive ist die Vorstellung vom intersubjektiven Raum, in der die Krise der Konfrontation mit einer anderen Subjektivität sich überhaupt erst entwickeln und schliesslich ausgehalten werden könnte.

Benjamin geht von der sadomasochistischen Szene aus, die nicht nur als Folge eines Gewaltverhälnisses verstehbar ist, sondern in der in einem Zwei-Personenstück auch Ambivalen-

zen agiert werden, die mit Individuations- und Separationsprozessen einhergehen und deren Kern im schmerzlichen Verlust der Allmachtsillusion und in der kränkenden Wahrnehmung des Eigenlebens der anderen liegt. Diese Krise tritt in der kindlichen Entwicklung unweigerlich ein und wird geschlechtsspezifisch kompliziert durch die Entdeckung des Geschlechtsunterschieds mit den damit verbundenen kulturellen Konnotationen. Sie ist für Benjamin eine Schlüsselstelle, an der die "Fesseln der Liebe" reproduziert werden, die einen "Ausgang aus der Unmündigkeit" für beide Geschlechter unmöglich machen: Das eine bleibt gefangen in falscher Distanz und Kontrolle, das andere in seiner Bereitschaft, auf Anerkennung des eigenen Willens zu verzichten und an der Macht anderer zu partizipieren. Beide Positionen halten Allmachtsvorstellungen aufrecht. Im sadomasochistischen Arrangement ist in entstellter Form der Wunsch aufbewahrt, durch den anderen doch noch "zur Welt zu kommen", die Isolation durchbrechen zu können - und darin die Angst vor der Veränderung. Wenn ich Benjamin richtig verstehe, so sieht sie die Chance zur Erschütterung der Polarisierung in der beschleunigten Rationalisierung der Gesellschaft, die mit ihrer Leugnung der Abhängigkeit die Individuen überlastet (vgl. U. Beck/E. Beck-Gernsheim: "Das ganz normale Chaos der Liebe" und Ch. Borer/K. Ley "..und sie paaren sich wieder", die solche Überlastungsphänomene auch als Potentiale von Aufbrüchen beschreiben).

In ihrer Anknüpfung an die Tradition von Marcuse und das Projekt der psychoanalytischen Sozialpsychologie der Frankfurter Schule führt Benjamin etwas von dem vor, was sie postuliert: die Suche nach Anerkennung als Unterschiedene, die nicht bruchlos übernehmen kann, was sie vorfindet, aber auch mit dem Selbstbewusstsein antritt, dem anderen etwas gegenüberzusetzen, das er aus sich heraus allein nicht hätte entwickeln können, und das ihn nicht einfach ergänzt, sondern herausfordern, "aus dem Häuschen treiben" soll in Richtung auf etwas Unvorhersehbares. "Das Konzept gleichberechtigter Subjekte wird erst intellektuell plausibel, seit die Gleichheitsforderung der Frauen zu einer realen gesellschaftlichen Kraft geworden ist. Diese materielle Veränderung bewirkt, dass die Vision der Intersubjektivität nicht mehr nur als utopische Abstraktion erscheint. Sie erscheint vielmehr als legitime Herausforderung an die traditionelle Logik von Subjekt und Objekt. Die Vision der Anerkennung zwischen gleichberechtigten Subjekten lässt eine neue Logik entstehen - die Logik des Paradoxons: der ausgehaltenen Spannung zwischen antagonistischen Kräften (S. 214). Ein wichtiger Ansatzpunkt von Benjamins Herausforderung an das psychoanalytische Verständnis gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse liegt dabei in ihrer Kritik der Theoretisierung des Ödipuskomplexes als einer Schaltstelle für die Konstruktion und Verankerung des Unterschieds (S. 131ff). Auch wenn ich Benjamin nicht folgen kann, wenn sie sich von einer neuen Auffassung des Ödipuskomplexes gleich eine *"Versöhnung* mit dem Unterschied" verspricht, bleibt ihre Beschreibung, wie in klassischen Konzeptualisierungen des Ödipuskomplexes bis in die Kritische Theorie hinein stereotyp eine Sackgasse reproduziert und jede Aussicht auf Veränderung erstickt wird, anregend. Wo der Gegensatz zwischen

rationaler väterlicher Autorität und mütterlicher Unterwelt immer neu aufgelegt wird und es somit keinen Platz für die Frau als verschiedene und gleichberechtigte Subjektivität gibt, kann kein Ausgang in ein wirkliches "Anderes" sich öffnen.

Als Marcuse 1951 die Vorstudien zu "Eros and Civilization" schrieb, war der von Kate Millett später diagnostizierte "Weiblichkeitswahn" alltägliche Realität. Benjamin tritt in einer veränderten historischen Situation in die Debatte ein: Ihr spezifisches Gepäck enthält sowohl die konkreten Erfahrungen dieser vorangegangenen Generationen von Frauen, deren Zulassung zur öffentlichen Sphäre eine Frage der Konjunktur war, aber auch ihr theoretisches Erbe (Simone de Beauvoir, Melanie Klein, Margaret Mahler), es enthält die Diskussionserfahrung der Jahre nach 1968 (Russell Jacoby, Christopher Lasch, Norman O. Brown) und als neue Komponente die spürbare Präsenz einer von Frauen gebildeten scientific community als Bezugs- und Zugehörigkeitsgruppe mit allen Differenzen (u.a. Nancy Chodorow, Jane Gallop, Carol Gilligan und Juliet Mitchell). Und dazu gehört die Erfahrung des Bruchs zwischen der öffentlichen Idealisierung von Institutionen wie der Familie und deren faktisch bereits eingetretener massiver Veränderung (vgl. Katharina Ley: "Familienexterne Kinderbetreuung", Teil 2: Hintergründe, Bericht der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen. 1992, S. 60).

Und in einem weiteren Aspekt ist mir Benjamins Arbeit in den vergangenen Jahren wichtig geblieben: als Anregung zu Differenzierungen innerhalb von feministischen Debatten. Sie warnt hier immer wieder und mit grosser Deutlichkeit davor, sich in Positionen zu manövrieren oder manövrieren zu lassen, die auf Umkehrung des polarisierten Geschlechtsarrangements beruhen (so z.B. an die Stelle der Idealisierung des Vaters die feministische Überhöhung der Mutter und der Mutter-Tocher-Beziehung zu setzen), ohne dessen Grundlagen zu hinterfragen. So kritisiert sie auch die theoretische Verharmlosung des Begehrens von Frauen im Kontext der Kampagne gegen Pornographie und Tabuisierungen der Auseinandersetzung mit der weiblichen Beteiligung an der Herrschaftsbeziehung. Ihre Einwände zielen eben nicht darauf, Widerspruch von Frauen zum Verstummen zu bringen, sondern verweisen auf die Gefahr, narzisstische Köder zu schlucken, die im Netz der Herrschaftsverhältnisse verborgen sind, um nicht in der Reproduktion der Komplementarität steckenzubleiben.

Auf die soeben erschienene Aufsatzsammlung unter dem Titel *"Phantasie und Geschlecht"* kann ich hier nur kurz hinweisen. Sie enthält sechs Aufsätze, die explizit Themen des obigen Buches aufgreifen und ausführen. Der älteste mit dem verheissungsvollen Titel "Sympathy for the Devil - Bemerkungen zu Sexualität, Aggression und Pornographie" aus dem Jahre 1987 stellt einen Ansatz zur Theorie der Entstehung und Wirkung von Pornographie zur Diskussion. Auch die weiteren Aufsätze (wie "Ein Entwurf zur Intersubjektivität", "Identifikatorische Liebe und die Herausbildung geschlechtlicher Identität" oder "Differentielle Identifizierung. Ein Beitrag zur Heterodoxie der Geschlechter") sind Präszisierungen zu Kernfragen, die Benjamin bereits in ihrem Buch thematisiert.

Vielversprechend ist wiederum auf den ersten Blick das Vorgehen. Sie

markiert Orte und Positionen, um in den Zwischenräumen, in Annäherungen, Abgrenzungen und in Übersetzungen von einem Diskurs in den anderen ihr Denken und Argumentieren zu entfalten. Sie versteht das selbst als einen Versuch, den postmodernen feministischen Positionen so etwas wie eine "andere Moderne" (U. Beck) gegenüberzustellen. Ganz gewiss wird von hier aus mit Gewinn zu diskutieren sein, wie es Benjamin gelingt, "eine intersubjektive Perspektive in der Psychoanalyse zu präzisieren", wie sie im Vorwort ankündigt.

Beate Koch

Luzifer-Amor, Heft 12: Das Psychoanalytische Seminar Zürich. Aufsätze und Quellentexte. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse. Edition diskord, Tübingen 1993 (218 S., Fr. 27.-)

Ein ganzes Heft, dessen Beiträge sich ausschliesslich mit dem Zürcher Psychoanalytischen Seminar an der Quellenstrasse befassen, gibt in der Tat zur Frage Anlass, die *Martin Kuster* u.a. in seinem Vorwort stellt: "Was ist so besonders am PSZ...?". Offenbar kommt auch das Zürcher Seminar, welches seit der Entlassung in die Eigenständigkeit im Jahre 1977 viel Energie der paradox anmutenden und nicht abschliessbaren Aufgabe seiner Institutionalisierung durch Desinstitutionalisierung widmet, nicht mehr umhin, sich selbst eine Historie einzuschreiben.* Das hier anzuzeigende Heft belegt aufs neue, dass die kritische Denkleistung am *Psychoanalytischen Seminar Zürich* ungebrochen ist, und dies, obschon eine identitätsbildende Konsolidierung im Gange ist.

Das Heft gruppiert sich in acht Aufsätze und drei Quellentexte; es kann folgendermassen gegliedert werden: Der Beitrag von *Thomas Kurz,* der zum ersten Mal schon 1987 erschienen ist, bietet einen nicht unumstrittenen Überblick über geschichtliche 'Highlights' des *PSZ* und ist insofern historisch zu nennen. - Die Beiträge von *Berthold Rothschild* über die 'Plataforma' und *Emilio Modena* über die Vernetzungsgeschichte(n) beleuchten die Entwicklung der 'linken' psychoanalytischen Bewegung in den letzten 25 Jahren; sie stehen beide unverkennbar unter der Aktualität des Zusammenbruchs des Sozialismus im Osten. - Der gemeinsame Aufsatz von *Olaf Knellessen, Peter Passett* und *Peter Schneider* arbeitet dezidiert und gekonnt die gesellschaftspolitische Differenz zwischen den sogenannten 'Gründungsvätern/-müttern', Fritz Morgenthaler, Paul Parin und Goldy Parin-Matthèy heraus, die in der Frage nach der Vorherrschaft der Ökonomie des Wunsches über die Ökonomie der Gesellschaft gipfelt. Es ist dies seit jeher die Prioritätsfrage, die die Geister in 'Materialisten' und 'Idealisten' scheidet.

Die Aufsätze von *Vera Saller, Werner Fessler* und *Peter Widmer* beschäftigen sich mit 'Strömungen' am *PSZ*; in entsprechender Reihenfolge widmen sie sich der Psychoanalyse mit ethnopsychoanalytischem, biolo-

gisch-sprachtheoretischem und philosophisch-ethischem Schwerpunkt. Sie vertreten alle drei nicht das Gängige, und genau dadurch veranlassen sie zum Nachdenken. (Weitere 'Strömungen' und Forschungsansätze wie die kinderanalytische oder die gruppenanalytische hätten berücksichtigt werden können.) Die Überlegungen von V. Saller sind unter sozialpolitischem Gesichtspunkt bemerkenswert, versucht sie doch, einen psychoanalytischen Ansatz in der Arbeit mit MigrantInnen umzusetzen. - Die 'psychoanalytischsten' Überlegungen schliesslich las ich mit Genuss im Aufsatz von *Christine Borer*, welchem im Kontext der Gründungs- bzw. der erwähnten Quellentexte erhebliche Relevanz zukommt. Ihre "Gedanken zur Ausbildung" reflektieren die schiere Unhintergehbarkeit der eigenen Involviertheit in institutionellen Prozessen am konkreten Werdegang des PSZ. Die Erkenntnis, dass erst aus der zeitlichen Distanz heraus ein Geschehen - und insbesondere dessen Auslassungen und blinde Flecken - angemessen untersucht werden kann, mutet immer erst im nachhinein geradezu banal an. Die Analyse des manifest Vorhandenen ist das eine, die möglichen Motive und Antriebe dafür in ihrer verdeckten Latenz zu ergründen ein anderes. Insofern könnte man sagen, dass die Instituts-Politik nach aussen in der Innenpolitik, oder besser: Intrapolitik entsteht.

Die kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen und institutionellen Vorgängen und deren Analyse gehört klar zu den Stärken des *PSZ*; das Bestreben hingegen, sich in letzter Zeit selbst historische Identität zuzuschreiben, erfuhr seinen Anstoss von aussen, nämlich durch die verstärkten gesundheits- bzw. verbandspolitischen Bestrebungen, Psychotherapien aller Art einer gesetzlichen Regelung zu unterwerfen. (Letzteres koinzidiert auffallend mit dem ökonomisch bedingten Sinken der Nachfrage.) Die offensichtliche Tendenz, die unsichere Schwebe (oder aus anderer Perspektive: Unverbindlichkeit) beispielsweise in der Ausbildungsfrage aufzugeben zugunsten von Richtlinien, oder der Trend, die Selbstautorisierung der angehenden PsychoanalytikerInnen fallenzulassen zugunsten einer staatlich legitimierten Approbation, muss wohl als Etablierung verstanden werden. Desgleichen entging dem teilnehmenden Beobachter der Psychoszene nicht, dass unter dieser realpolitischen Fahrtrichtung die faszinierende und eigentliche Arbeit der Psychoanalyse, die Erforschung des Unbewussten, teilweise in den Hintergrund geriet. Aus der anfänglichen Idee, eine Anti-Institution sein zu wollen, ist also eine Institution hervorgegeangen.

Was am *Psychoanalytischen Seminar Zürich* (trotz allem) immer wieder begeistert, ist jenes "System paralleler Toleranzen", ist diese Tradierung einer Diskurskultur, die sich nicht in Konventionen erschöpft.

Christian Hauser

* Zur selben Zeit, in der das hier anzukündigende Heft Gestalt annahm, erschien unter der Mitarbeit von gut 45 Personen eine 188 Seiten umfassende *Dokumentation kontroverser Standpunkte am PSZ* als interne Diskussionsgrundlage. Sie hatte u.a. zum Ziel, die divergierenden Auffassungen nicht unter eine einheitliche zu subsumieren, sondern sie in ihren Gegensätzlichkeiten zu akzentuieren.

Regina Griebel, Marlies Coburger, Heinrich Scheel: Erfasst? Das Gestapo-Album zur Roten Kapelle. Audioscop-Verlag, Halle 1992 (213 S., Fr. 35.-)

"*Hilde Coppi.* – Verhaftung Samstag 12.9.42 um 6.00 Uhr ... Prozess: 19.-20.1.43 ... Urteil: 'Todesstrafe wegen Vorbereitung zum Hochverrat in Tateinheit mit Feindbegünstigung, Spionage und Rundfunkverbrechen'. Übergabe des acht Monate alten Säuglings Hans an Frieda Coppi. Hinrichtung 5.8.43 in Plötzensee um 19.24 Uhr durch das Fallbeil."
Das Land der Dichter und Denker.
"*Ilse Stöbe.* – Hinrichtung durch das Fallbeil."
"*Elisabeth Schumacher.* – Hinrichtung durch das Fallbeil."
"*Rose Schlösinger.* – Hinrichtung durch das Fallbeil."
"*Rudolf von Scheliha.* – Hinrichtung durch den Strang."
"*Horst Heilmann.* – Hinrichtung durch das Fallbeil."
"*John Graudenz.* – Hinrichtung durch den Strang."

*

Hingerichtet wurden siebzehn Frauen und einunddreissig Männer. Drei begingen Selbstmord, einige wurden irgendwo ermordet. Hitlers Gestapo hat genau Buch geführt, eine Todesbuchhaltung, und ein "Verbrecheralbum" mit Photos, die später noch mit Bleistift-Bemerkungen versehen wurden, angelegt. Die Rede ist von einer Widerstandsgruppe, die von der Gestapo auf den Namen "Rote Kapelle" getauft worden war. Der Name wurde ursprünglich als pauschaler Fahndungsbegriff der deutschen Abwehr und der Gestapo zur Kennzeichnung einer angeblich sowjetischen Spionagegruppe in Westeuropa und ab 1942 einer Widerstandsgruppe verwendet, die sich in Berlin um den Attaché im Reichsluftfahrtsministerium Harro Schulze-Boysen und den Oberregierungsrat im Reichswirtschaftsministerium Arvid Harnack gebildet hatte. Dieses Gestapo-Album ist nach dem Kriege gefunden und kürzlich, ergänzt durch Bild – und Wortbiographien der über hundert Verhafteten, kommentierende Texte, Literaturhinweise usw. und versehen mit dem Segen des Berliner Senators für kulturelle Angelegenheiten veröffentlicht worden.

Die Rote Kapelle hatte in Nachkriegsdeutschland – und zwar im westlichen wie im östlichen – keine gute Presse. In der Bundesrepublik wurde sie als kommunistische Spionageorganisation im Dienste Moskaus verschrieen, und in der DDR wurde ihr vorgeworfen, eben dies nicht gewesen zu sein. Bezeichnend, was die Herausgeberin Regina Griebel in einem Briefwechsel mit Ulrich Sahm schreibt: "Ihr Hinweis, dass sich Schelihas Name 1960 in Bonn auf einer Liste der zu ehrenden Widerständler des Auswärtigen Amtes befand, dann aber mit dem Bleistiftvermerk 'Bezahlter Verräter' wieder ausgegrenzt wurde, ist wahrlich eine klassische Pointe auf die östliche Bleistiftnotiz 'Gehört ideologisch nicht zu uns'. Leute mit Charakter scheint im Zweifelsfall keiner haben zu wollen."

Exakt die Hälfte der rund hundert Verhafteten, die im Gestapo-Album gezeigt und genannt werden, waren Mitglieder oder Sympathisanten der Kommunistischen Partei. Aber es gab darunter auch Mitglieder der NSDAP. Die durch das Fallbeil hingerichtete Ilse Stöbe war die Freundin und Haupterbin des Chefredakteurs und Hauptak-

tionärs der "Thurgauer Zeitung", Dr. Rudolf Huber. John Graudenz war Korrespondent der "New York Times". John Rittmeister – Fallbeil – war Volontärarzt im Burghözli, später Assistenzarzt in der Psychiatrischen Klinik Münsingen. Erwin Gehrts – Fallbeil – Oberst der Luftwaffe. Adolf Grimme, Mitglied der SPD – drei Jahre Zuchthaus – wurde nach dem Kriege Kultusminister des Landes Hannover und war von 1948 – 56 Generaldirektor des Nordwestdeutschen Rundfunks und Initiator der ARD. Carl Helfrich – KZ Sachsenhausen – wurde nach dem Krieg stellvertretender Chefredakteur des Hessischen Rundfunks.

Da die westlichen Alliierten im Kriege gegen Hitlerdeutschland mit der Sowjetunion gemeinsame Sache machten und die Amerikaner Stalin, die Engländer Tito mit Waffen versorgten, waren damals Kontakte zu Moskau – die die Rote Kapelle suchte und zum Teil auch hatte – keineswegs schon ein Indiz für eine Moskauhörigkeit. Aber – "Quod licet Iovi, non licet bovi"... Die Diffamierung der Roten Kapelle als von Moskau gelenkte Spionageorganisation und deren Charakterisierung als "bezahlte Verräter" verrät bloss, wieviele Nazis, die nichts gelernt hatten, sich damals noch in der Bonner Regierung herumtrieben.

Robert Jungk berichtet in seiner spannenden Autobiographie "Trotz dem" (Wien-Verlag 1993) über seine Begegnung mit Harro Schulze-Boysen und dem Kreis um die – vom Schweizer Chemiker Fred Schmid finanzierten – Zeitschrift "Gegner" im Jahre 1932: Er sei auf die Zeitschrift aufmerksam geworden durch einen Aufsatz eines ihm unbekannten Harro Schulze-Boysen. Dieser habe – ein Jahr vor Hitlers Machtergreifung – geschrieben, die alten Mächte Kirche und Feudalismus, Bürgerstaat, Proletariat und Jugendbewegung hätten versagt, es gelte, für die Vision einer neuen Gesellschaft zusammenzuarbeiten: "Wir dienen keiner Partei. Wir dienen jenem unsichtbaren Bund von Tausenden, die gegenwärtig vielleicht noch verteilt in allen Lagern stehen, die aber wissen, dass der Tag nah ist, an dem sie zusammenkommen müsse. Wir haben kein Programm. Wir kennen keine steinernen Wahrheiten. Das einzige, was uns heilig ist, ist das Leben...".

Der erste persönliche Eindruck von diesen Rebellen, so Robert Jungk, sei für ihn enttäuschend gewesen. Ihr Vokabular sei das völkischer Wirrköpfe gewesen. Harro Schulze-Boysen "erinnerte in Aussehen und Auftreten zu sehr an die forschen Offizierstypen, die ich von deutschnationalen Studentenversammlungen her kannte." Alles habe furchtbar pathetisch geklungen.

Peter Weiss hat der Roten Kapelle am Ende seiner gigantischen "Ästhetik des Widerstands" ein Denkmal errichtet. Von Schulze-Boysen berichtet er, dieser habe nie davon abgelassen, "obgleich alle Zeichen dagegen sprachen, an eine Erhebung des Volks zu glauben. Er (...), aus den Traditionen des Offizierskorps und des Kolonialismus kommend, aufgewachsen im Geist des Jungdeutschen Ordens, sah vor sich den sozialistischen deutschen Staat (...) Er stand der Sowjetunion bei, weil das Überleben des Ersten Arbeiterstaates die Voraussetzung war für das Zustandekommen einer Umwälzung in seinem Land." Er habe an einen Aufstand geglaubt, getragen von den Millionen ausländischer Zwangsarbeiter, und von einer Räterepublik gesprochen. Harnack sei Marxist geworden, aber es sei einem nicht darum gegangen, die K.P.

aufrechtzuerhalten. Harnack und Guddorf seien mit Schulze-Boysen aneinandergeraten, weil dieser zuviel von Revolution geredet habe. Peter Weiss charakterisiert die Mentalität dieses Widerstandskreises als heroischen Idealismus: "Ihr humanistischer, akademischer, pazifistischer oder künstlerischer Hintergrund hatte." sie in besonderem Grad empfänglich gemacht für den Zusammenbruch des bürgerlichen Liberalismus und sie überzeugt von der Notwendigkeit der Auflehnung gegen die Schande, die sich unter dessen Deckmantel angebahnt hatte."

Aufschlussreich ist schliesslich das im hier besprochenen "Album" wiedergegebene Gespräch mit Heinrich Scheel, der zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt worden war und nach dem Kriege Geschichtsprofessor in der DDR geworden ist. Scheel berichtet, es habe "Bismarcksche Vorstellungen" in der Roten Kapelle gegeben. Schulze-Boysen habe er als absoluten Verteidiger der sowjetischen Aussenpolitik erlebt. Über die Moskauer Prozesse in den 30er Jahren sei nicht gesprochen worden. Eine zentrale Parteiorganisation habe nicht existiert. Es sei schon unendlich viel gewesen, dass man über eine Verbindung von Berlin nach Hamburg verfügt habe. Man habe in der Nazizeit "immer nach Menschen geschaut und nicht nach dem Parteibuch. In der DDR sei man dann als "nicht ganz hoffähig betrachtet worden. Für bestimmte Typen in der Partei blieb die Rote Kapelle doch ein absolut dunkler, seltsamer Haufen, denn bei uns gab es keine Parteibeschlüsse (...). Wenn man sich den führenden Kern genau ansieht, so war da immer Kommunismus mit dabei. Nur eben nicht von der Art, wie er offiziell begriffen wurde."

Bleibt die Frage, was die Rote Kapelle politisch erreicht hat. Man hat Moskau das Datum des deutschen Angriffs mitgeteilt, fand aber keinen Glauben. Man hat Flugzettel, Plakate, Klebezettel gedruckt und verteilt respektive geklebt; man hat Menschen unterstützt, Fluchthilfen geleistet, Kontakte zu Fremdarbeitern gepflegt, Informationen nach Moskau gefunkt. Das war es dann aber. Es ist nicht an uns verschont Gebliebenen zu entscheiden, ob es sich gelohnt hat, für so wenig so viel zu riskieren – das Leben. Es bleibt uns nur, vor ihrem Mut den Kopf zu neigen.

Arnold Künzli

Rehmann, J., 1986: Die Kirchen im NS-Staat. Argument-Sonderband 160, Hamburg.

Kodalle, K.-M. (Hg.), 1988: Gott und Politik in USA. Über den Einfluss des Religiösen. Eine Bestandesaufnahme. Athenäum, Frankfurt.

Daly, M., 1986: Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. 4. Aufl., Frauenoffensive, München.

Strahm, D., Strobel, R. (Hg.), 1991: Vom Verlangen nach Heilwerden. Exodus, Luzern.

Spieler, W., 1991: Zeichen der Zeit. Wider den Strom. Analysen und Positionen. Exodus, Luzern.

Thielen, H., 1991: Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung. Argument, Hamburg.

Praetorius, I., 1993: Anthropologie und Frauenbild in d. protestantischen Ethik seit 1949. Gütersloh.

Füssel, K., Sölle, D., Steffensky, F., 1993: Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus. Exodus, Luzern.

Stiglmayer, A. (Hg.), 1993: Massenvergewaltigung. Krieg gegen die Frauen. Kore, D-Freiburg.

Millet, K., 1993: Entmenschlicht. Versuch über Folter. Junius, Hamburg.

Parin, P., Möhrinn, P., Erdheim, M. et. al., 1993: Körper, Krankheit und Kultur. Ethnopsychoanalyse Bd. 3, Brandes & Apsel, Frankfurt.

Duerr, H.P., 1993: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt.

Baumann, Z., 1992: Moderne und Ambivalenz. Junius Verl. Hamburg. Ders., 1992: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Europäische Verlagsanst., Hamburg.

Ainsztein, R., 1993: Revolte gegen die Vernichtung. Der Aufstand im Warschauer Ghetto. Schwarze Risse, Berlin.

Fragmente, Heft 29/30, 1989: Religion, Mythos, Illusion. Die Visionen der Erlösung und der Entzug der Bilder. Hg. vom Wissenschaftszentrum III, Kassel.

Enderwitz, U., 1991: Reichtum und Religion. Der religiöse Kult. Ça ira-Verlag, D-Freiburg.

Lorenzer, A., 1992: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. 3. Aufl., Fischer, Frankfurt.

Godenzi, A., 1993: Gewalt im sozialen Nahraum. Helbing & Lichtenhahn, Basel.

Jansen, M.M., Prokop, U. (Hg.), 1993: Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit. Stroemfeld/Nexus, Basel.

Brainin, E. et. al., 1993: Vom Gedanken zur Tat. Zur Psychoanalyse des Antisemitismus. Brandes & Apsel, Frankfurt.

Simmel, E., 1993: Psychoanalyse und ihre Anwendungen. Ausgew. Schriften. Fischer, Frankfurt. Ders. (Hg.), 1993: Antisemitismus. Fischer, Frankfurt.

Haug, W.F., 1993: Elemente einer Theorie des Ideologischen. AS - Argument, Hamburg.

Heinrich, K., 1993: Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung i.d. Religionswissenschaft. Dahlemer Vorl. Bd. 3, Stroemfeld, Basel.

dokument

konkret

Der konkret Kongreß

Was tun?

Über Bedingungen und Möglichkeiten linker Politik und Gesellschaftskritik
Herausgegeben von Wolfgang Schneider und Boris Gröndahl

Eintausendvierhundertsechzig zahlende Teilnehmerinnen und Teilnehmer fanden den Weg ins Hamburger Curiohaus, um am KONKRET-Kongreß »Was tun? Über Bedingungen und Möglichkeiten linker Politik und Gesellschaftskritik« vom 11. bis 13. Juni 1993 in Hamburg teilzunehmen. In zwölf Diskussionsveranstaltungen mit insgesamt 45 Referentinnen und Referenten hatten die Anwesenden Gelegenheit, sich über die dort verhandelten Themen in einer Weise Gedanken zu machen, wie dies wohl bei keiner vergleichbaren Veranstaltung möglich ist. Mit dieser Dokumentation liegen nun alle bearbeiteten Referate vor.

ca. 240 Seiten, DM 42,80
Ab 30.11.93 im Handel erhältlich

iz3w

informationszentrum dritte welt · freiburg

NEUERSCHEINUNG

Die Dritte Welt und Wir

Beiträge von fünfzig Autorinnen und Autoren zu aktuellen Themen des Nord-Süd-Konflikts. Das Buch vermittelt für alle, die sich in Wissenschaft und entwicklungspolitischer Arbeit mit den Problemen der Dritten Welt befassen, einen Überblick über den neuesten Stand der Diskussion.

Juni 1993
512 Seiten · DM 28,–
ISBN: 3-922263-11-9

iz3w
postfach 53 28 · 7800 freiburg
Für den Buchhandel: Prolit, Gießen