

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 14 (1994)
Heft: 27

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: 21.02.2026

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

Mit Freiwilligenarbeit gegen den Sozialabbau? Die Folgen der Deregulierung im Sozialwesen

Was nichts kostet, ist nichts wert. Freiwillige Arbeit und Selbsthilfe im Sozialbereich werden kaum anerkannt, aber in Krisenzeiten propagiert. Immerhin lassen sich so Kosten einsparen. Reserven scheinen vorhanden zu sein: bei den Jungen, den rüstigen Alten und vor allem bei den Frauen. Zwar leisten Frauen bereits den grössten Teil der unschätzbareren Arbeit. Dank ausgetrocknetem Stellenmarkt lassen sich jedoch freigesetzte Arbeitskräfte zusätzlich nutzen. Bei den Löhnen und Gewinnen geht die Umverteilung bekanntlich von unten nach oben, bei den Lasten ist es umgekehrt.

Wirtschaftspolitik hat viel mit Macht zu tun, Sozialpolitik ebenfalls. Die Rationalisierung der Produktion und der Kapitalexport (in Rekordhöhe) vollziehen sich auf dem Buckel der ArbeiterInnen, die Sparversuche im Sozialbereich auf dem Buckel der Armen. Unter diesen Vorzeichen läuft der Ausbau der freiwilligen Arbeit und Selbsthilfe Gefahr, den als Umbau kaschierten Abbau des Sozialstaates zu betreiben. Mit freiwilliger Arbeit sind hier Tätigkeiten gemeint, die keinen festen vertraglichen Regelungen unterworfen sind, nicht entlohnt werden und von Laien zugunsten Dritter geleistet werden. Vieles hängt dabei von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ab, sie kommen aber in der aktuellen Debatte zu kurz.

Studien von Isidor Wallimann *et al.* (1993) und Thomas Mächler *et al.* (1994) bestücken die Diskussion mit Fakten und schärfen den Blick für Zu-

sammenhänge. Sie rücken fachliche Argumente gegenüber berufsständischen in den Vordergrund und grenzen sich vom neoliberalen Bestreben ab, die empirische Sozialforschung zu vereinnahmen. Wichtig dünkt mich hierbei, sich durch die Offensive der Deregulierung nicht in die Defensive drängen zu lassen. Wer das Soziale im Staat stützen will, muss mehr tun, als den Status quo verteidigen. Das Aufbrechen alter Tabus muss keinesweg mit der konservativen Kritik am Sozialstaat konvergieren. Für Linke und Grüne gilt es, der rechtsbürgerlichen Parole „Mehr Freiheit und Selbstverantwortung - weniger Staat“ eine konzeptionelle Alternative entgegenzusetzen.

Seit 1989 wurden in der Schweiz rund zehn Milliarden Franken von den Löhnen zu den Kapitalgewinnen verschoben. 1993 stiegen laut BIGA die Nominallöhne um 2,6 Prozent. Die Teuerung betrug 3,3 Prozent. Das ergibt einen Reallohnrückgang von 0,7 Prozent. Wird der Produktivitätsanstieg von 2 Prozent berücksichtigt, macht die Lohnlücke 2,7 Prozent (bzw. 5,75 Mrd. Franken) aus. Bei drei Millionen Beschäftigten sind das rund 2000 Franken Verlust pro ArbeitnehmerIn (Bauer 1993, 3).

Verändert hat sich auch das Verhältnis der Einkommen des obersten Zehntels der Steuerpflichtigen zum Einkommen des untersten Zehntels; es ist zwischen 1960 und 1988 vom 6,5 auf 8,3 angestiegen. 1991 verfügte das obere Zehntel über das 274fache des Vermögens des unteren Zehntels (1958: das

22fache). Dabei sind ein Drittel der Steuerpflichtigen nicht berücksichtigt. Sie haben gar kein Vermögen. 5 Prozent der Steuerpflichtigen haben ferner mehr Vermögen als die übrigen 95 Prozent (vgl. *Hischier/Zwicky 1992*).

Seit den rezessiven Einbrüchen steigen die Lebensmittel-, Gesundheits- und Mietkosten steiler an als Teile der unteren und mittleren Einkommen. Zudem hält das System der sozialen Sicherheit mit dem Wandel der Lebensformen nicht Schritt. Wir konstatieren eine starke Zunahme von Alleinlebenden und Alleinerziehenden. Die Sozialversicherungen orientieren sich aber vornehmlich an männlichen Erwerbsbiographien, Vollbeschäftigung und klassischen Familienhaushalten. Sie gehen davon aus, dass das Einkommen des sogenannten „Ernährers“ in der Lage sei, eine mehrköpfige Familie zu unterhalten. Hausarbeit und Betreuungsaufgaben bleiben vernachlässigt. Das sind Gründe, weshalb Armutsrisken alters-, geschlechts- und klassenspezifisch verteilt sind und zunehmen, dies auch wegen der hohen Arbeitslosigkeit.

Weil immer mehr Menschen aus den sozialen Sicherungssystemen mit klaren Leistungsansprüchen herausfallen, hat in der gegenwärtigen Rezession bei der Fürsorge die Zahl der Unterstützten um einen Dritt auf 150'000 Personen zugenommen. An erster Stelle stehen die Arbeitslosen, an zweiter die Alleinerziehenden, dann folgen Personen mit ungenügender Rente (*Rüst 1993; Wolfers 1993*). Die Gemeinden, die für das letzte Auffangnetz, die Sozialhilfe, verantwortlich sind, reagieren mit Leistungsabbau auf die Delegation der Verwaltung der Armut nach unten (*Höpflinger/Wyss 1994*). Das Bezugsprinzip wird enger gefasst und restriktiver ausgelegt. Wer ganz besonders auf

Hilfe angewiesen ist, muss den Gürtel enger schnallen und existentielle Bedürfnisse peinlich genau belegen. Ausgerechnet jetzt sollen sich die sozial Benachteiligten noch mehr selber helfen.

700 Millionen Franken will das Sanierungsprogramm des Eidgenössischen Finanzdepartementes 1994 bei den Sozialversicherungen einsparen. Egal, was es letztlich kostet? Ein Teil der vermeintlichen Einsparungen fällt an zusätzlichen Ausgaben bei der Fürsorge an. Zudem hat der Sparzwang zur Folge, dass sich der Stress von sozial Benachteiligten erhöht, was wiederum psychosomatische Erkrankungen verursacht. Wegen Arbeitsüberlastung und technokratischen Effizienzauflagen sind Fürsorgeämter und Pflegeeinrichtungen oft kaum in der Lage, psychosoziale Aspekte genügend zu berücksichtigen. Daher wird im Sozialbereich ein erhöhter Bedarf an Freiwilligen angemeldet. Laien hätten doch noch die erforderliche Zeit zum zwischenmenschlichen Gespräch! Das sei nie verlorene Zeit....

„Die unbezahlte karitative Sozialarbeit von Freiwilligen ist nachhaltig zu fördern“, heisst es im Programm der Christlichen Volkspartei (CVP). Ein grosses Potential liege brach, das auch für Spitex-Dienste zu nutzen sei. Zudem liessen sich diverse soziale Einrichtungen privatisieren. Das staatliche Versorgungsmonopol gefährde das Prinzip der Subsidiarität, wird behauptet. Anstelle der Selbsthilfe und der differenzierten Anpassung der Versorgung an die speziellen Risikolagen trete eine Abhängigkeit, welche die Eigeninitiative erstickte (dazu: Mäder 1987).

Auf über 100 Milliarden Franken schätzt die OECD den Wert der in der Schweiz verrichteten Hausarbeit. Hin-

zuzurechnen ist, was an Nachbarschaftshilfe geleistet wird und materiell kaum zu erfassen ist (Meyer/Budowski 1993). Jedenfalls übersteigt der zeitliche Aufwand für Haus- und Betreuungsarbeiten jenen für Lohnarbeit. Für ein aussagekräftiges Sozialbudget auf kantonaler und nationaler Ebene fehlen die Daten. Eine Lücke schliesst die Studie von Wallimann *et al.* (1993). Sie informiert über die Gratisarbeit, die Freiwillige innerhalb von öffentlichen Institutionen leisten. Im Sozialbereich sind hauptsächlich Frauen (73 Prozent) freiwillig und „ehrenamtlich“ tätig. In anderen Bereichen dominieren Männer (70 Prozent). Sie engagieren sich mehr in Sportverbänden, politischen Parteien, Schulpflegen und kulturellen Vereinen. Am meisten vertreten sind Altersgruppen zwischen vierzig und sechzig Jahren, die der Mittelschicht angehören. Die Selbständigerwerbenden und leitenden Angestellten machen 32 Prozent aus. Im Sozialbereich sind Hausfrauen mit 57 Prozent in der Mehrheit. Die sogenannte Sandwich-Generation kümmert sich um Kinder und alte Menschen und verrichtet am meisten freiwillige Arbeit in sozialen Institutionen, kirchlichen und humanitären Organisationen.

In den Kantonen Basel-Stadt und Basel-Land beispielsweise gibt es rund 13'100 Freiwillige im Sozialbereich (Fischler / Lande 1990). Sie kommen auf über eine Million Jahresstunden. Bei einem Stundenlohn von vierzig Franken ergäbe das Kosten von etwa 50 Millionen Franken jährlich. Verändert hat sich das karitative Selbstverständnis der Freiwilligen. Nach ihrer Motivation befragt, weisen die meisten auf das eigene Bedürfnis hin, soziale Verantwortung übernehmen und andere Leute kennenlernen zu wollen, Anerkennung oder einen Ausgleich zur be-

ruflichen Arbeit zu suchen oder einen Wiedereinstieg ins Erwerbsleben vorzubereiten. „Wo soll ich mir denn sonst mein Lob holen?“, fragt zum Beispiel eine Frau zurück. „Wenn ich mich so mit Problemen beschäftige, vergesse ich meine eigenen“, sagt eine andere. Sie spricht das altbekannte „Helfersyndrom“ an, das vor allem dann heikel ist, wenn sich Wohltätige für barmherzig halten. Wer sich hingegen beim Helfen bewusst ist, sich auch selber zu helfen, handelt weniger paternalistisch.

Für viele Freiwillige ist Kreativität wichtiger als Edelmut. Sie wollen sich nicht aus Mitleid aufopfern. Das schlechte Gewissen verliert an Gewicht. Dadurch entstehen auch klare Ansprüche an soziale Institutionen. Gefragt sind Information, Weiterbildung, konkrete Ziele und Aufgaben. Freiwillig Tätige monieren, in Altersheimen eher unter- und in psychiatrischen Einrichtungen eher überfordert zu werden. Wenn Freiwillige die Möglichkeit haben, sich selbst einzubringen, können sie - dank ihrer Distanz - Organisationen und Institutionen auf blinde Flecken aufmerksam machen.

Die Zürcher Stadträtin Monika Stokker (1990, 28) bezeichnet soziale Einsätze als wichtiges Lernangebot, um sich soziale Kompetenz anzueignen. Freiwillige können, indem sie etwas Sinnvolles fürs Gemeinwohl tun, neue Fertigkeiten erproben. Dazu müssten aber verkrustete Institutionen flexibler werden und bereit sein, mehr Raum für Eigeninitiative zu gewähren, statt Freiwilligenarbeit als blosse Entlastung ihrer sozialpflichtigen Arbeit auf unbezahlter Basis zu instrumentalisieren. Sie sollten Spesen grosszügig entschädigen, die Freiwilligen versichern, die geleistete Arbeit sichtbar machen, den Steuerabzug für Sozialeinsätze regeln und bei der AHV auf die Gutschreibung

eines Sozialbonus drängen. Sozialeinsätze könnten so praxisferne Bildungsangebote ersetzen.

Die freiwillige Arbeit ist in der Lage, bestehende Leistungssysteme zu ergänzen, aber auch zu unterlaufen. Es gibt Institutionen, in denen Freiwillige jeden gespendeten Franken verdreifachen. Dennoch sind diese Tätigkeiten kein Ersatz für sozialstaatliche Massnahmen und berufliche Sozialarbeit. Auf keinen Fall dürfen sie dazu missbraucht werden, bestehende Machtgefälle zwischen Männern und Frauen, Einkommensstarken und -schwachen zu verfestigen. Nach Auffassung der Soziologin *Katharina Ley* (1960, 38) verdeckt die freiwillige Arbeit die gesellschaftlich notwendige: Sie ist Lückensüßerin und mildert soziale Härten der Ungleichheit ab, statt auf strukturelle Lösungen sozialer Probleme zu drängen.

Die Sozialarbeiterin und HFS-Dozentin *Judith Giovanelli-Blocher* (1994, 2) plädiert dafür, die Privilegien auszugleichen und die Beziehungs- und Freiwilligenarbeit auf beide Geschlechter zu verteilen. Da der gesellschaftliche Konsens in Frage gestellt sei, so etwa beim Generationenvertrag, müsse das soziale Netz durch ein neues Solidarverhalten gestärkt werden.

Die Gewerkschafter *Michael Jordi* und *Hansruedi Oetiker* (1992, 14) legen der freiwilligen Arbeit ein Arbeitsverständnis zugrunde, welches bezahlte und unbezahlte Arbeit umfasst. Haus- und Erwerbsarbeit sind gleichermaßen auf alle Männer und Frauen zu verteilen. So öffnet sich der Türspalt zwischen freiwilliger und beruflicher Arbeit. Die Frauen bügeln keine Knitterfalten des Sozialwesens aus. Damit entschärft sich auch die Konkurrenz zwischen Freiwilligen und Arbeitslosen, die Wallmann anspricht. Er ver-

tritt die These, dass die Freiwilligen den Erwerbslosen potentielle Beschäftigungsmöglichkeiten wegnehmen und so zusätzliche Folgekosten der Arbeitslosigkeit verursachen.

Wer die freiwillige Arbeit vorzieht, legitimiert demnach die soziale Ungleichheit. Wenn freiwillige Arbeit paritätisch auf Männer und Frauen verteilt wird, trägt sie zur Behebung von Ungleichheit bei, entgegnet beispielsweise *Ingrid Rusterholtz* vom Basler Büro für Gleichstellung (an einer Podiumsdiskussion der HFS Basel am 10.3.94). Vermutlich wird die ehrenamtliche Tätigkeit heute auch deshalb so eifrig propagiert, um jenen engagierten Sozialtägigen entgegenzutreten, die unabirrt nach den Ursachen der sozialen Ungleichheit fragen.

Das gilt auch für die Selbsthilfe. Die einen fördern sie, um in billiger Manier den ihrer Ansicht nach zu kostspieligen Sozialstaat abzubauen; andere wollen so mündig-emanzipatorische Ansätze stärken. Laut *Thomas Mächler et al.* (1994, 21) eignet sich die Selbsthilfe, Armutsbetroffenen Menschenwürde zurückzugeben. Voraussetzung ist aber eine gesicherte soziale Infrastruktur, in der die individuellen Anstrengungen und Tätigkeiten zum Tragen kommen können.

Der Soziologe *Pierre Bourdieu* (1993) zeigt, wie (familiäre) Banden der Solidarität sozialstaatlich überlagert und durch neue Abhängigkeiten ersetzt wurden. Werden nun diese institutionellen Strukturen abgebaut, wächst die Gefahr der Unsicherheit und verzweifelter Reaktionen. Würden Ultra-Liberale in den Ghettos von Chicago abgesetzt, kämen sie, so Bourdieu, als Etablierten wieder heraus. *Der Rückzug des Staates aus der Sozialpolitik* und gesellschaftlichen Verantwortung verursacht Verwahrlosung. Möglichkeiten

der Subsistenz sind rar. Deshalb muss das soziale Netz erhalten und gestärkt werden. Das wirtschaftliche Wachstum kann die soziale Sicherheit begünstigen; es gewährleistet sie aber keineswegs. Entscheidend ist die praktische Umsetzung der (Verteilungs-)Gerechtigkeit.

Wenn ich als Nichtschwimmer ins Wasser falle, nützt es mir wenig, dass (nach dem Kausalprinzip) mein Anspruch auf den Rettungsring zuerst abgeklärt wird. Wichtig wäre die Gewähr, (nach dem Finalprinzip) zielgerichtet Hilfe zu erhalten. Die Ausweitung eines Rechtes auf Ergänzungsleistungen für alle Personen, die zu wenig Einkommen haben, könnte die soziale Grundversicherung wesentlich verbessern. Die Kosten würden mit 2,5 Milliarden Franken (bzw. 400 Franken pro EinwohnerIn) etwa 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes ausmachen, aber bei vielen anderen Ausgaben (Fürsorge, etc.) Einsparungen ermöglichen. Wenn die Erwerbsarbeit knapp wird, darf die soziale Sicherung nicht einseitig vom Lohn abhängen.

Eine Entkoppelung von Erwerbsarbeit und Einkommen beinhaltet allerdings neue Gefahren. Wenn beispielsweise die Mietpreise zu hoch sind und die öffentliche Hand die Differenz übernimmt, statt soziale Wohnformen zu fördern, ist das eine Subvention der Spekulation. Vordringlich bleibt daher ein Recht auf (sinnvolle) Arbeit, das nicht zu einer Zwangsverpflichtung verkommt. Eine gerechte Verteilung einer existenzgesicherten Freizeit, die auch den „working poor“ ein soziokulturelles Existenzminimum (mit viel freiwilliger Arbeit) erlaubt, verlangt eine Umverteilung von Arbeit und Einkommen. Eine Senkung der Erwerbsarbeit um 12 Prozent könnte innert vier Jahren die aktuelle Arbeitslosigkeit zum Ver-

schwinden bringen (GBI 1994), was, dank Rationalisierung und einer Verlagerung der (Lohn-)Nebenkosten auf Umwelt- und Energieabgaben, keine entsprechende Einbusse des Einkommens erforderte, breiten Bevölkerungskreisen aber mehr Sozialzeit ermöglichte.

Über die individuelle Haus- und Betreuungsarbeit hinaus ist hier mit Sozialzeit - neben der Erwerbszeit und Freizeit - eine dritte Kategorie gesellschaftlicher Zeitorganisation gemeint, die, im Unterschied zur freiwilligen Arbeit, für alle verbindlich sein müsste (Biderbost et al. 1993, 6). Dazu könnten sowohl erzieherische und pflegerische als auch ökologisch sinnvolle Tätigkeiten gehören, die kaum mehr bezahlbar oder nur durch professionelle Dienste zu erledigen sind.

Wie bei der freiwilligen Arbeit und der Selbsthilfe wäre dabei wichtig, dass die Sozialzeit weder zum Lohndumping noch als Konkurrenz zu bestehenden Arbeitsplätzen eingesetzt wird. Während die aktuelle Zeitstruktur das Spiegelbild gesellschaftlicher Spaltungen darstellt, beinhaltet die Sozialzeit einen systemkritischen Ansatz, der auf eine ökosoziale Umgestaltung der Gesellschaft drängt und, allenfalls tauschorientiert, die Monetarisierung sozialer Leistungen reduziert (Ruckstuhl 1992). Anders verteilt muss nicht jede Handreichung in Franken veranschlagt werden. Aber aufgepasst, wer die Gleichstellung von Mann und Frau nur außerhalb der Lohnarbeit anstrebt, verhindert sie. „Eine wirkliche Integration der Sozialzeit in den Alltag kommt ohne einschneidende Verkürzung der Normalarbeitszeit und eine gerechtere Verteilung der Erwerbsarbeit zwischen Mann und Frau nicht aus“ (Spescha 1993, 1).

Unsere geschlechtshierarchische Arbeitsteilung ist auf allen Ebenen radikal

aufzubrechen. Sonst erweisen sich Konzepte einer Ausweitung der Freiwilligenarbeit, Selbsthilfe und Sozialzeit als unsozial. Sozialzeit ist kein Zivildienst für Privilegierte oder Wohlmeinende, sondern eine umfassende Form gesellschaftlicher Solidarität. Strukturell verankert festigt sie neben der sozialen Gerechtigkeit auch jene individuelle Freiheit, die nicht manchester-liberal den Starken nützt und antithetisch gegen den Sozialstaat gerichtet ist. Sie lässt sich durch diesen weder dazu ver einnahmen, soziale Gegensätze bloss abzufedern, noch unterwirft sie sich aus Angst vor staatlicher Bevormundung einer neoliberalen Deregulierungsoffensive, die den sozialen Schutz aus höhlt, rechtsradikalen Strömungen Auftrieb gibt und die politische Linke dazu veranlasst, den Status quo mehr zu verteidigen als ihr genehm ist.

Ueli Mäder

Literatur

Bauer, Tobias, 1993: 10 Milliarden Lohnrückstand. Paper, Büro für arbeits- und sozialpolitische Studien, Bern.
Biderbost, Salomon/Meili, Bruno/Ruckstuhl, Urs, 1993: Sozialzeit. In: Integro, H. 10, Zürich, 6-8.
Bourdieu, Pierre, 1993: La misère du monde, Paris.
Fischler, Rolf/Lande, Margot, 1990: Freiwillige im Sozialbereich, Basel.
Gewerkschaft Bau und Industrie, 1994: Arbeit verteilen. Broschüre, Zürich.
Giovanelli-Blocher, Judith, 1994: Ehrenamt-

liche Arbeit muss freiwillig bleiben. Im Gespräch mit Lisbeth Herger, Tages-Anzeiger, 1.3., Zürich.

Hischier, Guido/Zwicky, Heinrich, 1993: Soziale Ungleichheit in der Schweiz. In: WIDERSPRUCH, H. 23, Zürich, 76-91.
Höpflinger, François/Wyss, Kurt, 1994: Am Rande des Sozialstaates. Bern.
Jordi, Michael/Oetiker, Hansruedi, 1992: Freiwillige Arbeit ist kein Sparkonzept! In: Integro, H. 1, Zürich, 14-15.
Ley, Katharina, 1990: Wem dient die freiwillige Mitarbeit? In: Sozialarbeit, H. 10, 38-42.
Mächler, Thomas/Boddenberg Schmid Gi sela/Jäggi, Christian/Schmid, Joseph, 1994: Selbsthilfe wirtschaftlich Schwächer. Bern.
Mäder, Ueli, 1987: Selbsthilfe: Neue Subsidiarität kontra Sozialstaat? In: WIDERSPRUCH, H. 14, Zürich, 97-107.
Ders., 1994: Armut - Anpassung und Wider stand. In: Höhere Fachschule im Sozialbereich, Reihe, H. 4, Basel.
Meyer, Peter C./Budowski, Monica, 1993: Bezahlte Laienhilfe und freiwillige Nachbarschaftshilfe. Zürich.
Ruckstuhl, Urs, 1992: Soziale Frage und neuer Gesellschaftsvertrag. In: WIDERSPRUCH, H. 23, Zürich, 69-76.
Rüst, Hanspeter, 1993: Projekt Sozialhilfestatistik, Schlussbericht NFP 29, Zürich.
Spescha, Plasch, 1993: Arbeit, Freizeit, Sozialzeit. Tagung des Deutschen Caritas verbandes, Thesen, Leipzig.
Stocker, Monica, 1990: Sozialzeit. In: Sozialarbeit, H. 10, Bern, 28-38.
Wallimann, Isidor/Fischler, Rolf/Hagmann, Peter, 1993: Freiwillig Tätige im Sozialbereich und in anderen Bereichen. In: Höhere Fachschule im Sozialbereich, H. 2, Basel.
Wolffers, Felix, 1993: Grundriss des Sozial hilferechts. Bern.

Sozialberichterstattung in der Schweiz. Zum Stand der Diskussion

Wieder einmal fehlen Daten. „Genaue-
re Zahlen über das Vieh als über die
Menschen“, so titelte der *Tages-Anzei-
ger* am 29.3.1994 in seinem Bericht
über eine Pressekonferenz, an der unter
anderem ein Konzept für eine schwei-
zerische Sozialhilfestatistik vorgestellt
wurde. Und die Ernüchterung ist - nicht
zuletzt auf der linken Seite des politi-
schen Spektrums - gross: Da hat man
doch reihenweise recht kostspielige
Armutsstudien angeregt und durchführen
lassen (Farago 1992), nur um jetzt
feststellen zu müssen, dass diese Studien
wenig zum heute aktuellen Problem
der Langzeitarbeitslosigkeit sagen kön-
nen, weil sie mit Daten aus einer ande-
ren Zeit (meist den späten achtziger
Jahren) arbeiten. Das Problem wird sehr
richtig im einmaligen Querschnittchar-
akter all dieser Untersuchungen geor-
tet. Also fordert man eine periodische
Wiederholung solcher Studien, eine
„Armutsermittlung“, so ein SP-
Postulat im Zürcher Kantonsrat.

Zur Zeit sind denn auch gerade meh-
rere Vorschläge in Diskussion, wie dem
Mangel an Daten und Erkenntnissen
abzuhelpen sei:

– Unmittelbar den Bereich der Armut-
thematik betreffen - sieht man einmal
ab von der bis auf weiteres laufenden
„Nationalen Armutsstudie“ (Projekt
Leu, durch den Nationalfonds finan-
ziert) - die Pläne für die Einführung
einer schweizerischen Sozialhilfestati-
stik (Rüst 1993) und für die Realisie-
rung einer mehrjährigen Wiederhol-
ungsbefragung zu Lebensbedingungen
und Armutgefährdung („Armutspanel“
des Bundesamtes für Statistik). Die *Sozialhilfestatistik* soll Licht ins Dunkel
der Aufwendungen im Bereich der kan-
tonalen und kommunalen Fürsorge brin-
gen, indem in regelmässigen Abstän-
den

den Erhebungen über die Klientinnen
und Klienten durchgeführt werden (un-
ter anderem über Zahl, Problemlagen,
erhaltene Unterstützungsleistungen).
Das *Armutspanel* will die bisher abge-
schlossenen kantonalen Armutsstudien
vertiefen und weiterführen. Es ist ge-
plant, eine repräsentative Stichprobe
von mehreren tausend Haushalten wäh-
rend fünf Jahren in jährlichem Abstand
über ihre soziale und materielle Lage zu
befragen, um so Aussagen über zeitli-
che Verläufe im Hinblick auf Armut-
gefährdung und Armut machen zu kön-
nen.

– Parallel hierzu hat das Bundesamt für
Statistik ein Gutachten über „Soziale
Indikatoren und Sozialberichterstat-
tung“ erstellen lassen (Habich/Noll
1994), das neben einem Überblick über
den derzeitigen Stand der Sozialbericht-
erstattung namentlich „Optionen und
Empfehlungen für den Aufbau einer
periodischen Sozialberichterstattung in
der Schweiz“ enthält. Darin wird unter
anderem für die Einführung eines
Comprehensive social survey plädiert,
der in zweijährigem Rhythmus jeweils
einige tausend Personen repräsentativ
über ihre objektiven Lebensbedingun-
gen und die subjektiv wahrgenommene
Lebensqualität befragt soll. Damit
wäre eine Grundlage für die regelmä-
sige Veröffentlichung eines Sozialbe-
richtes für die Schweiz hergestellt.

– Thematisch ähnlich weit gespannt
ist das gesellschaftliche *Monitoring*,
für das im Rahmen eines zur Zeit
diskutierten sozialwissenschaftlichen
Schwerpunktprogramms (SAGW 1993)
die Grundlagen erarbeitet werden sol-
len. Es geht dabei um inhaltliche und
methodische Konzeptualisierungen, die
in längerfristiger Perspektive in eine
Sozialberichterstattung im Sinne des

BFS-Gutachtens münden können.

Diese Übersicht, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, zeigt deutlich, dass es derzeit nicht an den Ideen fehlt. Deren Realisierung stösst freilich auf Schwierigkeiten konzeptueller, finanzieller und politischer Art.

In *konzeptueller* Hinsicht stellen Armutsuntersuchungen grundsätzliche Fragen in Bezug auf den Datenschutz. Vor allem die Fürsorgeämter pochen begründeterweise auf die Respektierung des Schutzbedürfnisses ihrer Klientinnen und Klienten. Andererseits ist empirische Forschung auf ein Minimum zuverlässig erhobener Daten angewiesen, soll sie für die gesellschaftliche Praxis, für Sozialpolitik - und damit auch für diese Amtsstellen - relevante Erkenntnisse erarbeiten können. Ein Verfahren, das beiden Gesichtspunkten gerecht wird, kann nur in Zusammenarbeit zwischen Forschenden und betroffenen Ämtern entwickelt werden. Das ist aber angesichts der grossen Vielfalt kantonaler und kommunaler Regelungen und Organisationsformen (Höpflinger/Wyss 1994) eine zeitintensive und nervenaufreibende Angelegenheit.

Problematisch ist auch die methodisch saubere Zusammenstellung der Stichproben. Schon aufgrund der kantonalen Studien kann gezeigt werden, dass das Vorgehen bei der Stichprobenziehung die zu erwartenden Resultate erheblich beeinflusst (Farago/Füglistaler 1992). Dasselbe gilt selbstverständlich auf der nationalen Ebene. Die Fragen z.B. im Zusammenhang mit der Auswertung verschiedener kantonalen Steuerdaten konnten bisher kaum befriedigend gelöst werden, obwohl letztere als Indikatoren für die materielle Lage in praktisch allen Studien und Untersuchungskonzepten eine zentrale Rolle spielen.

Etwas anders ist die Lage bei der

Sozialberichterstattung, weil sie nicht auf Armutsfragen konzentriert ist. Nicht zuletzt deswegen ist hier die internationale Erfahrung (vgl. Hanesch 1994) vielfältiger und besser auf die Schweiz übertragbar. Weil zudem der thematische Fokus breiter angelegt ist, kann auch eher von vergleichbaren Untersuchungen im Bereich der repräsentativen Umfrageforschung profitiert werden.

Jede Form grossangelegter Datenerhebung ist *aufwendig*. Auch eine Sozialberichterstattung kann nur zustande kommen, wenn die politischen Gremien die notwendigen Mittel dafür bereitstellen. Und die können beträchtlich sein: Allein die Nationale Armutsstudie verschlingt Gelder in der Höhe von rund 1,5 Mio. Franken, und für das „Armutspanel“ erwartet das Bundesamt für Statistik Kosten in der Höhe eines kleineren Nationalen Forschungsprogrammes (ca. 6,5 Mio. Franken für 5 Jahre!).

Aber nicht nur die knappen Mittel setzen den Wünschen der Datensammler Grenzen. Gerade auf dem Gebiet der Sozialhilfe haben Statistiken auch einen Kontrolleffekt: gegenüber den Klientinnen und Klienten, aber auch gegenüber den beteiligten Behörden und Ämtern. Entsprechende Sensibilitäten sind vorhanden, wie Erfahrungen aus mehreren kantonalen und kommunalen Armutsstudien zeigen (vgl. auch Enderle, 1992). Diese Sensibilitäten dürften auf nationaler Ebene kaum verschwinden.

Der schweizerische Föderalismus bietet aber auch Chancen. Im Rahmen einer Sozialberichterstattung haben kantonale, regionale und kommunale Fragestellungen durchaus Platz. Es ist deshalb nicht zwingend, dass jeder Kanton und jede Stadt eine eigene Armutsstatistik entwickelt. Gerade weil entsprechende Anstrengungen auf nationaler Ebene politische Entscheide zur

Mittelverteilung voraussetzen, können regionale Interessen im Rahmen der föderalistisch geprägten politischen Meinungsbildungsprozesse eingebracht werden. Entsprechende Vorstösse auf kantonaler und kommunaler Ebene sind sinnvoll, wenn sie gleichzeitig auf die Unerlässlichkeit überregionaler Koordination hinweisen. Sie können dazu beitragen, einen Schritt in die Richtung einer konsequenten Sozialberichterstattung zu tun. Vielleicht wird man auf dieser Grundlage in Zukunft weniger über das Fehlen von Daten zur Analyse zentraler gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse klagen müssen.

Peter Farago

Literatur

Enderle, G., 1992: Wer bestimmt, was Armut ist? In: WIDERSPRUCH 23, Krise des Sozialen. Zürich.

- Farago, P., 1992: Armut in der Schweiz. Zum Stand der Forschung. In: WIDER- SPRUCH 23, Krise des Sozialen. Zürich.
- Farago, P./ Füglistaler, P., 1992: Armut verhindern. Die Zürcher Armutsstudien: Ergebnisse und sozialpolitische Vorschläge. Fürsorgedirektion des Kantons Zürich.
- Habich, R./ Noll, H.-H., 1994: Soziale Indikatoren und Sozialberichterstattung. Internationale Erfahrungen und gegenwärtiger Forschungsstand. Bundesamt für Statistik. Bern.
- Hanesch, W., u.a., 1994: Armut in Deutschland. Der Armutsbereich des DGB und des Paritätischen Wohlfahrtverbands. Reinbek b. Hamburg.
- Höpflinger, F./ Wyss, K., 1994: Am Rande des Sozialstaates. Formen und Funktionen öffentlicher Sozialhilfe im Vergleich. Bern.
- Rüst, H., 1993: Projekt Sozialhilfestatistik. Schlussbericht im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 29. Zürich.
- SAGW, 1993: Zukunft Schweiz. Entwurf zu einem Schwerpunktprogramm. Schweiz. Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Bern.

Gemeinschaft statt Solidarität? Sozialphilosophische Kontroversen

In der deutschsprachigen *Kommunitarismus*-Diskussion (vgl. Jansen/Volke, 1992) ist die Einschätzung weitverbreitet, der Kommunitarismus biete Lösungen an zur Überwindung der Vereinzelung anonymer moderner Subjekte: „In der unter dem Schlagwort Kommunitarismus geführten Debatte geht es um Ideen solidarischen Zusammenlebens der Menschen“ (Brumlik/Brunkhorst, 1993). Oder: „Wie solidarische Beziehungen unter Subjekten möglich sein sollen, die sich zugleich wechselseitig in der radikalen Differenz vollkommen individuierter Wesen wahrnehmen, das dürfte eine Frage sein, zu deren Lösung der Kommunitarismus heute vordringlich beizutragen hat“ (Honneth, 1992,

123). Dass der Kommunitarismus solche Erwartungen nicht einzulösen vermag, zeigt ein Blick in einige Neuerscheinungen zum Thema. Und bemerkt nicht *Michael Walzer* selbstkritisch, „dass wir nicht genug über Solidarität und Vertrauen nachgedacht“ haben, „zuviel aber über soziale Strukturen nachgegrübelt, die sich von der zivilen Gesellschaft unterscheiden und mit ihr im Widerstreit liegen“ (Walzer 1992, 66)?

Die Kommunitaristen, insbesondere *Michael Walzer* und *Charles Taylor*, stellen in modernen pluralistischen Gesellschaften einen Zerfall gemeinschaftlicher Beziehungen fest. Die fortschreitende Auflösung traditioneller Bindun-

gen (Familie, Freundschaften, Wertegemeinschaften) sowie die durch das Diktat des Marktes verursachte Atomisierung hat zu einem Autismus und Egoismus in der Gesellschaft sowie zu einer permanenten sozialen Überforderung der Einzelnen geführt. Das moderne Individuum ist „zutiefst unterdeterminiert, in sich aufgespalten und so dazu gezwungen, sich bei jedem öffentlichen Anlass neu zu entwerfen“ (Walzer in: Honneth 1993, 179). Dieses Individuum erweist sich als vergleichbar mit John Rawls' fiktivem liberalen Selbst, „so dass das wirkliche Subjekt liberaler Praxis nicht ein präsoziales, sondern sozusagen ein postsoziales Selbst ist, ein Mensch, der endlich frei ist von allen auf Dauer angelegten uneingeschränkten Bindungen“ (ebd.).

Blind gegenüber Gemeinschaftspostulaten ist nach kommunitaristischer Auffassung der Liberalismus in seinen heutigen Ausprägungen: Weil dieser Identität grundsätzlich für unproblematisch hält, kann er die Auflösung jener gemeinschaftlichen Strukturen, die traditionell für die Ausbildung der sozialen Identität der Einzelnen konstitutiv waren, gar nicht als Defizit erkennen.

Ein zentrales Anliegen der Kommunitaristen besteht darin, die bedrohten und sich im Zerfall befindlichen Gemeinschaftsbezüge moderner Individuen neu zu stärken, sie zu „lehren“, wie sie „sich als soziale Wesen zu begreifen“ haben (Walzer in: Honneth 1993, 170), um auf diese Weise die Stabilisierung demokratisch-liberaler Staaten bzw. die dauerhafte Unabhängigkeit moderner Republiken sichern zu können.

Der Begriff „Solidarität“ hat im Kommunitarismus einen vergleichsweise untergeordneten Stellenwert. Der Zentralbegriff ist „Gemeinschaft“. Wenn auch Solidarität und Gemeinschaft in

einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit zu sehen sind, es dominiert das kommunitaristische Gemeinschaftsdenken. Dabei kann man die Grunddifferenz zwischen Liberalen und Kommunitaristen anders als bisher üblich so erfassen: Sie wird nicht weiter als Streit um den Vorrang von Gerechtigkeit und inhaltlich bestimmter Konzeption des „guten Lebens“ verstanden, sondern als Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Für diese Neubestimmung des Konflikts können verschiedene Gründe angeführt werden: Nach Charles Taylor wirkt beispielsweise Verteilungsgerechtigkeit geradezu zerstörerisch auf freundschaftlich-gemeinschaftliche Bindungen: „Peinlich genau darauf zu bestehen, dass man unter Freunden Ausgaben genau aufteilt, deutet darauf hin, dass die Verbindungen gegenseitigen Wohlwollens irgendwie fehlen oder gestört sind. Es gibt keinen schnelleren Weg, Freunde zu verlieren“ (Taylor in: Honneth 1993, 106).

Michael Sandel geht davon aus, dass der Vorrang der Gerechtigkeit nur sinnvoll ist, wenn Menschen einander fremd sind: „Wenn wir wirklich eine Gemeinschaft von Fremden sind, was können wir dann anderes tun, als Gerechtigkeit an die erste Stelle zu setzen?“ (zit. n. Walzer, ebd. 162). Selbst der führende liberale Rechtsphilosoph John Rawls fordert Gerechtigkeit als Tugend nur dort, wo wohlwollende Beziehungen zwischen Menschen fehlen und die zu verteilenden Güter knapp sind (vgl. Taylor, ebd. 106). Die Aussage Sandels etwa verdeutlicht eine wesentliche Schwäche des kommunitaristischen Gemeinschaftsbegriffs: Er ist sehr weit gefasst.

Der Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gerechtigkeit drückt jene Antinomie der politischen Theorie der Moderne aus, die von Ferdinand Tönnies

nies erstmals 1881/87 in seinem Hauptwerk 'Gemeinschaft und Gesellschaft' thematisiert und von Joseph Vogl kürzlich neu formuliert wurde: „Eine Gesellschaft kann gerecht sein nur in der Auflösung naturwüchsiger Bindungen, nur im Rückgriff auf erste Identifikationen aber erkennt sie das Residuum ihres Zusammenhalts“ (Vogl 1994, 11). Im Kommunitarismus fungieren, gleichsam als Kehrseite des liberalen „Vertragskonstrukts“, „emphatische Wirs“ und „verspannte Patriotismen“ (ebd. 15) als Gemeinschafts- und Identitätssurrogate.

Der Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gerechtigkeit kann als Transformation des von Tönnies formulierten Dualismus 'Gemeinschaft-Gesellschaft' verstanden werden. Eine weitere aktuelle Auseinandersetzung mit Tönnies findet sich bei *Karl-Siegbert Rehberg*. Nur zwei für die Kommunitarismus-Debatte relevante Aspekte sollen hier festgehalten werden. Erstens: Gemeinschaften weisen einen normativen Gehalt auf. Gesellschaft dagegen „ist für Tönnies in der Tradition des Thomas Hobbes [...] nicht nur künstliche Vermittlung des individuellen Lebens, sondern spezifisch anti-solidarisch gedacht, nämlich als Verhältnis der Indifferenz oder der Feindseligkeit“ (Rehberg in: Brumlik/Brunkhorst 1993, 28). Zweitens: Trotz der Zerstörung gemeinschaftlicher Bindungen durch kapitalistische Rationalisierungsprozesse lebt der Einzelne weiterhin in Gemeinschaftsstrukturen. Gemeinschaften und die Gesellschaft sind koexistent.

Eine weitere Unzulänglichkeit des kommunitalistischen Diskurses besteht nun darin, dass zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft nicht scharf genug unterschieden wird. Dies ist u.a. im Hinblick auf Fragen nach politischer Partizipation von Belang. Wie ist die

Gemeinschaft beschaffen und entstanden, die sich um das Allgemeinwohl kümmert? Welche Gemeinschaft ist Medium politischer Integration und Legitimation? Bedeutet die fehlende Problematisierung von Gesellschaft bzw. Vergesellschaftung, dass auf soziale Gerechtigkeitspostulate verzichtet wird?

Charles Taylor sieht der republikanischen Tradition gemäss in der Staatsbürgerschaft das Medium politisch-sozialer Integration. Die Identifikation mit einem gemeinsamen politischen Guten, d.h. mit den im Verlauf der Geschichte ausgebildeten politischen Werten schafft ein „Band der Solidarität unter Landsleuten“. Taylor spricht in diesem Zusammenhang auch von „republikanischer Solidarität“, von „republikanischem Patriotismus“ oder einfach von „Patriotismus“ (Taylor in: Honneth 1993, 115 ff). Als Beispiel führt er die Identifikation der US-BürgerInnen mit dem „american way of life“ an, dem Sinn dafür, „dass Amerikaner eine gemeinsame Identität und Geschichte teilen, definiert durch die Verpflichtung gegenüber bestimmten Idealen, die in solch berühmten Dokumenten wie der Unabhängigkeitserklärung oder Lincolns Rede von Gettysburg artikuliert sind“ (ebd. 121). Patriotismus manifestiert sich als kollektive Entrüstung, wenn gemeinsam geteilte Werte als gefährdet erlebt werden, in den USA beispielsweise in der Entrüstung über Machtmissbrauch im Watergate-Skandal.

Dem Patriotismus verdanken die Amerikaner nach Taylor die Erhaltung der liberalen Demokratie. Wo republikanischer Patriotismus fehlt, „ist man in Gefahr, mit einer argentinischen Junta oder einem mörderischen Pinochet-Regime zu enden“ (ebd. 120).

Taylor begreift komplexe moderne

Gesellschaften als einheitliche Gemeinschaften. Die „Einheit früherer Republiken“ ist für ihn keineswegs Nostalgie.

Gegen Taylor gilt es festzuhalten, dass Patriotismus eine einseitige Form politischer Solidarität darstellt, bei der die moralische Dimension - die Sorge um das Allgemeinwohl und das Soziale - verlorengeht, die mit dem Begriff Solidarität immer auch assoziiert wird. Patriotismus vermag als Vaterlandsliebe wohl ein starkes Gemeinschaftsgefühl zu erzeugen, nationalistisch und chauvinistisch geprägt zerstört er jedoch Beziehungen gegenseitiger Wertschätzung und Anerkennung. Die amerikanische Gesellschaft wird von Taylor auf eine „Wertegemeinschaft“ reduziert. Patriotismus bezieht sich einseitig auf Werte wie „Selbstregierung“, „liberale Demokratie“, „nationale Unabhängigkeit“. Die ungleiche Verteilung von Reichtum und Arbeit, der Abbau von Sozialleistungen, Rassendiskriminierung und Geschlechterdiskriminierung werden vom Patriotismus ausgeblendet.

Hinrich Fink-Eitel hat auf die idealisierte Gemeinschaft der Kommunitaristen, insbesondere jene Sandels und Taylors, aufmerksam gemacht. Das kommunikativ-kommunitaristische Gemeinschaftsbild komme durch drei „Operationen“ zu stande, nämlich „durch Vermischung des empirisch-deskriptiven und des normativen Elements; durch Umkehrung dessen, als was die gegenwärtige Gesellschaft erfahren wird; und durch einigkeits- und harmoniebedürftige Idealisierung“ (*Fink-Eitel* in: *Brumlik/Brunkhorst* 1993, 310). Gemeinschaften erweisen sich nicht einseitig als solidarisch-harmonische Gebilde; sie sind in Wirklichkeit durchsetzt von Machtstrukturen, hierarchischen Verhältnissen, Repression und Konflikten. In solchen Gemeinschaften „wird personale

Identität nicht nur gestiftet, sondern auch zerstört“ (ebd. 309). Der Zerfall dieser Gemeinschaften wäre demnach gleichsam Bedingung für die Entfaltung der Individualität erstarkter Subjekte.

Der Kommunitarismus vermag nach Fink-Eitel Gemeinschaft deshalb nicht zu verstehen, weil „Inter-Subjektivität“ als historisch, sprachlich und kulturell vermittelte „Über-Subjektivität“ begriffen und dadurch der „Andere“ instrumentalisiert wird. Inter-Subjektivität setzt die Anerkennung der Differenz zwischen Subjekten voraus; im Kommunitarismus wird der Andere demgegenüber einseitig aus „der Perspektive der Selbst-Verständigung des Einen“ (ebd. 311) wahrgenommen. Von der Anerkennung der Differenz zwischen Subjekten müsste eine Theorie der gesellschaftlichen Solidarität ausgehen.

Solidarität umfasst eine Verpflichtung sowohl gegenüber dem Einzelnen wie auch gegenüber der Gemeinschaft, d.h. eine moralische und eine sittliche Dimension. Beide Dimensionen von Solidarität entstehen in „Gefüls- und Ideengemeinschaften“. Als Beispiele für solche Gemeinschaften nennt *Walzer* Religionsgemeinschaften, Arbeits- und Lebensgemeinschaften sowie Gewerkschaften (in: Honneth 1993, 173ff).

Walzer fordert eine „kommunitaristische Korrektur“ innerhalb des Liberalismus bzw. des liberalen Staates. Danach gilt es diejenigen Gemeinschaften innerhalb der „Grossgemeinschaft“ zu stärken, in denen sich der Einzelne als soziales Wesen erfährt. Diese Korrektur widerspricht zwar dem liberalen Ideal eines unparteiischen Staates, verhindert indes, dass der Staat „zum einzigen oder zumindest zum wichtigsten sozialen Zusammenschluss“ gerät und die Staatsbürgerschaft damit als „das ‘beste’ bzw. höchste Gut angesehen

wird“ (Walzer in: Honneth 1993, 173). Dennoch bleibt die Staatsbürgerschaft als ganze, die „politische Gemeinschaft“, für Fragen des Allgemeinwohls zuständig. Die Staatsbürgerschaft ist bei Walzer eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, der die Aufgabe zukommt, die verschiedenen Verpflichtungen, die BürgerInnen als Mitglieder verschiedener sozialer Gemeinschaften haben, „miteinander zu verbinden und demokratische Selbstregierung in politisch-argumentativen Diskursen unter freien und gleichen und zugleich sehr verschiedenen Bürgern zu verwirklichen“ (zit. n. R. Forst: Honneth 1993, 201).

Gegen Walzer wäre einzuwenden, dass Staatsbürgerschaften nicht ideale, unabhängige Kommunikationsgemeinschaften sind, sondern vielfältiger Manipulation durch Interessenverbände, Parteien, Politiker und Medien ausgesetzt sind. Letztlich umgeht Walzer die Frage, inwiefern sich die in „Gefühl- und Ideengemeinschaften“ eingeübte Solidarität auf die „politische Gemeinschaft“ bzw. auf die Staatsbürgerschaft übertragen lässt, aber ebenso die Frage, wie der Einzelne für „gesellschaftliche Solidarität“ motiviert werden könnte und wie diese näher beschaffen sein müsste. Dass der Kommunitarismus diese Fragen nicht behandelt, liegt in seinem Ausgangspunkt, in seiner Ontologie begründet: Die Konzentration auf das komplexe Verhältnis von Gemeinschaft und Identität verstellt den Blick auf die Analyse moderner Gesellschaftsprozesse.

Dem kommunitaristischen Gemeinschaftsverständnis haftet ein Moment des Utopischen an, eine „Ortslosigkeit im Bestehenden“. Solidarität bleibt im Kommunitarismus eine Leerstelle. Verloren geglaubte, „imaginäre und projizierte“ Gemeinschaften werden dann in

die Sphäre des Politischen erhoben und eröffnen den „Raum für kommunitäre Programme und Projekte“ (Cornelia Vismann in: Frankenberg 1994, 25).

Günter Frankenberg geht davon aus, dass die kapitalistische Gesellschaft als „Solidargemeinschaft im Ganzen nicht zu haben“ ist (Frankenberg 1994, 213), doch erachtet er Solidarität als unverzichtbar für den Fortbestand moderner Sozialstaaten. Solidarität bedeutet einerseits notwendiges Medium sozialer Integration, andererseits ist sie komplementär zum allgemeinen Prinzip der Gerechtigkeit zu konzipieren. In beiden Funktionen ist Solidarität gegen liberale ordnungspolitische Orientierungen gerichtet: Erstere bestreitet die ausreichende soziale Integrationskraft des Marktes, letztere richten sich gegen den uneingeschränkten Vorrang der Gerechtigkeit. Im Konzept der „Zivilgesellschaft“ erhält Solidarität nach Frankenberg den Rang einer Pflicht, „die besagt, dass alle Mitglieder einer Gesellschaft füreinander einstehen müssen, weil sie in gleicher Weise an der Integrität ihres gemeinsamen Lebenszusammenhangs interessiert sein müssen“ (ebd. 220). Frankenberg konkretisiert Forderungen aus Habermas’ Diskursethik, ohne diese von ihren idealisierenden Momenten zu befreien (vgl. Habermas 1986, 21). Eine moralische „Pflicht zu ziviler Solidarität“ ist letztlich nur in idealen Kommunikationsgemeinschaften vor dem Hintergrund einer gemeinsam geteilten Zielsetzung vorstellbar.

Jürgen Habermas versteht das moderne Recht als verlässlichste sozialintegrative Größe. Seine Bindungskraft speist das Recht „letztlich aus Quellen der gesellschaftlichen Solidarität“ (Habermas 1992, 59).

Hier fungiert das Recht in Zeiten der Desintegration und des Solidaritätszerganges als Funktionsersatz für gesell-

schaftliche Solidarität. Der Prozess der Gesetzgebung als „eigentlicher Ort der sozialen Integration“ erfordert nach Habermas die Herauslösung der Rechts-subjekte aus ihrer privaten, prestigeorientierten Rolle. Erst in der Staatsbürgerrolle vermögen die am Gesetzgebungsprozess Beteiligten „die Perspektive von Mitgliedern einer frei assoziierten Rechtsgemeinschaft zu übernehmen“ (ebd. 50). Ungebrochen ist bei Habermas der Optimismus des Verfassungspatriotismus: „Insofern zehrt das moderne Recht von einer Solidarität, die sich in der Staatsbürgerrolle konzentriert und letztlich aus kommunikativem Handeln hervorgeht“ (ebd. 52). Die „Kräfte gesellschaftlicher Solidarität“ lassen sich nach Habermas nur noch „in Formen kommunikativer Selbstbestimmungspraktiken“ regenerieren (ebd. 536). Bedroht werden die im Recht aufbewahrten Formen der Anerkennung und der gesellschaftlichen Solidarität durch den unaufhaltsam sich ausdehnenden Einfluss des Geldes und der administrativen Macht auf das Recht.

Wo sind Auswege aus den angesprochenen Dualismen, die den Konflikt zwischen Liberalen und Kommunitaristen repräsentieren, zu suchen? Von welchen Grundlagen müsste eine zeitgemäße Theorie einer sozialen Gesellschaft ausgehen?

Nancy Fraser und *Linda Gordon* erachten die Antithese Gerechtigkeit versus Solidarität als Ausdruck „kultureller Mythologie“, die im ideologischen Gegensatz „zwischen zwei extremen Formen menschlicher Beziehungen“ begründet ist: „vertraglicher Tausch von Äquivalenten einerseits und nichtreziproke, einseitige Wohltätigkeit andererseits“ (in: Frankenberg 1994, 187). Demgegenüber fordern sie die Rehabilitierung der „social citizenship“, des „sozialen Bürgerstatus“, der als Syn-

these von sozialen und bürgerlichen Rechten zu verstehen ist.

Und *Axel Honneths* Konzept einer „posttradiationalen Solidarität“ beschreibt eine Form gesellschaftlicher Solidarität, die über die erwähnten Dualismen hinausweist: „Solidarität ist unter den Bedingungen moderner Gesellschaften daher [...] an die Voraussetzung von sozialen Verhältnissen der symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten gebunden; sich in diesem Sinn symmetrisch wertzuschätzen heißt, sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils andern als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen. Beziehungen solcher Art sind ‘solidarisch’ zu nennen, weil sie nicht nur passive Toleranz gegenüber, sondern affektive Anteilnahme an dem individuell Besonderen der anderen Personen wecken“ (Honneth 1994, 209).

Markus Zürcher

Literatur

- Brumlik, Micha/ Brunkhorst, Hauke (Hg.), 1993: Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
- Frankenberg, Günter (Hg.), 1994: Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen, 1986: Moralität und Sittlichkeit. In: Kuhlmann, Wolfgang, (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt/M.
- Honneth, Axel, 1992: Die Herausforderung des Kommunitarismus. In: Zahlmann, Christel (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Berlin.

- Honneth, Axel (Hg.), 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/M.
- Honneth, Axel, 1994: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.
- Jansen, Peter-E./ Volke, Joachim, 1992: Die moralische Substanz der Demokratie.
- Anmerkungen zu Michael Walzer. In: Widerspruch H. 24, Demokratie radikal. Zürich.
- Vogl, Joseph (Hg.), 1994: Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt/M.
- Walzer, Michael, 1992: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Berlin.

Nicht nur der Liebe und Fürsorge fähig. Zur feministischen Ethikdebatte

In traditionellen Theorien der Gerechtigkeit wird den Frauen im Privaten Fürsorglichkeit und Liebe zugeschrieben, die sie am wirkungsvollsten in der Familie realisieren sollten, während dabei den Männern der Bereich der *rerum politicum* vorbehalten bleibt. Ausgelöst wurde die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Moral von der Entwicklungspsychologin *Carol Gilligan* mit ihrem Buch "Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau" (1984), in dem sie die Stärken weiblicher Tugenden, beispielsweise Fürsorglichkeit und Empathie, hervorstrich und zu einem Moralkonzept verarbeitete. Ihr widersprachen in aller Deutlichkeit nicht nur von einer formalen und prinzipienorientierten Gerechtigkeit herkommende Ethikerinnen wie beispielsweise die am Max-Planck-Institut forschende Psychologin *Gertrud Nunner-Winkler* (1991), sondern auch feministische Theoretikerinnen wie *Alison Jaggar*, die sich gegen die Aufwertung altbekannter Normen und ihre Fixierung zuungunsten der Frauen wehrt. Sie formuliert im Gegenzug Minimalbedingungen feministischer Ethikansätze (in: Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1993). Heute hat sich die Debatte über eine geschlechtsspezifische Moral insofern verschoben, als gewisse Forsche-

rinnen (wie gerade Nunner-Winkler) eine beide Geschlechter übergreifende Moral zu konzipieren und zu etablieren versuchen, während aus feministischer Perspektive vermehrt der Frage nach einer feministischen oder frauorientierten Gerechtigkeit nachgegangen wird (Nagl-Docekal/Studer-Pauer 1993; Shklar 1992).

Mit seiner "Theorie der Gerechtigkeit" hat John Rawls (1979) die aktuelle Gerechtigkeits-Diskussion entscheidend geprägt. Er will Gerechtigkeit formal-methodisch erfassen und bestimmt sie als Fairness. In dieser Theorie spielt die „ursprüngliche Situation der Gleichheit“, die „so beschaffen ist, dass sie zu einer bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung führt“ (Rawls 1979, 29), eine entscheidende Rolle. „Denn in Anbetracht der Symmetrie aller zwischenmenschlicher Beziehungen ist dieser Urzustand fair gegenüber den moralischen Subjekten, d.h. den vernünftigen Wesen mit eigenen Zielen und - das nehme ich an - der Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsgefühl“ (ebd.). Rawls spielt dabei nicht nur mit einer imaginierten Betroffenheit, einer systematischen Des-Interessiertheit und einer methodischen Unparteilichkeit, sondern er setzt voraus, dass man eine „schmale Theorie des Guten“ kennt, die jeder einzelne in

der Familie eingeübt hat.

Eine feministische Kritik an Rawls Konzept stammt von der Ethikprofessorin und Sozialwissenschaftlerin *Susan Moller Okin*. Sie schlägt vor, Rawls Ansatz zu erweitern, um sein Konzept für die Frauen nutzbar zu machen. Zum einen wendet sie gegen Rawls ein, dass er die „ursprüngliche Situation“ nicht grundsätzlich genug überdacht habe, gerade weil in seiner Theorie das Geschlecht nicht problematisiert wird. Folglich fordert sie, dass das Geschlecht ebenso wie die soziale Position hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ verborgen bleibt; man/frau muss sich also in geschlechtsbedingte Missstände von Frauen hineindenken können. Damit werden schwerwiegende juristische und gesellschaftliche Ungerechtigkeiten Frauen gegenüber erfasst, beseitigt und die formale Gleichheit verbessert. Zum andern kritisiert sie Rawls’ Blindheit der Familie gegenüber, die eben nicht nur Ort der Liebe und Fürsorge, der Einübung in die herrschende Moral, sondern auch eine staatlich geregelte Institution ist. Okin schlägt daher vor, dass in einer Theorie der Gerechtigkeit die Familie als wegweisendes Modell einer Gerechtigkeitsvorstellung integriert werden muss (in: Nagl-Docekal/ Pauer-Studer 1993). Die Philosophin *Martha Nussbaum* wiederum moniert dezidiert, dass Okin das Modell der westlichen Kleinfamilie nicht nur retten will, sondern auch universalisiert und gleichzeitig Rawls Konzept kaum grundsätzlich in Frage stellt (Nussbaum 1993).

Nicht primär von einer Ethik der Gerechtigkeit, sondern von einer Ethik der *Fürsorge* geht die Psychologieprofessorin und Kohlberg-Schülerin *Carol Gilligan* aus (1984). Sie beschreibt, dass sich Frauen in Lebenskonflikten vielmehr um Beziehungen kümmern,

statt, wie man(n) dies erwartet, sich regel- und gesetzes- bzw. rechtskonform zu verhalten. Die Sorge um das Wohl der anderen wird zentral in Gilligan’s Ethikkonzeption. Die moralische Differenz zwischen den Geschlechtern beschreibt sie entlang den bekannten Eigenschaften, wertet diese jedoch auf: Frauen analysieren tendenziell narrativ und reagieren kontextsensitiv, sie sind beziehungs- und gemeinschaftsorientiert, verhalten sich empathisch und wohlwollend; Männer dagegen reagieren gemäss abstrakten und allgemeingültigen Verfahrensregeln, handeln nach dem Nicht-Einmischungsprinzip und geben sich betont rational. Die Professorin für Women’s Studies *Sarah Lucia Hoagland*, die von den Erfahrungen und Reflexionen einer lesbischen Gemeinschaft her argumentiert und die Moral nicht weniger als revolutionieren will (Hoagland 1991), mokiert sich über diese enge, privat gehaltene Fürsorgeethik und befürchtet, dass diese unpolitische Sorge wiederum in eine emotionale Ausbeutung der Frauen führen und ihre strukturelle Rollenzuweisungen in der Familie festschreiben könnte. Dass diese weibliche Moralauffassung von Gilligan ambivalent ist und zwischen Mitmenschlichkeit und Unterwerfung, zwischen Anteilnahme und Selbstausbeutung, Mitleid und Aufopferung schwankt, dokumentiert auch die Psychologieprofessorin *Birgit Rommelspacher* (1992). Oder *Debra Nails*: sie wirft Gilligan zumindest Biologismus, teilweise sogar Sexismus vor (in: Nunner-Winkler 1991).

Vielmehr also eröffnen sich neue Fragestellungen bezüglich dieser Dualisierung zwischen einer Ethik der Gerechtigkeit und einer Ethik der Fürsorge: Wie müssen sowohl Gerechtigkeit als auch Fürsorglichkeit umformuliert,

neuerlich definiert und rekonstruiert werden, so dass beide ein den heterogenen Frauenrealitäten angemessenes moralisches Wahrnehmen und Handeln begründen können, das sich mit den vielfältigen Benachteiligungen der Frauen kritisch auseinandersetzt? Wie werden konkrete Erfahrungen von Frauen und alltägliche Ungerechtigkeiten, die Frauen erleben, in Gerechtigkeitsforderungen berücksichtigt? Welche feministische Praxis lässt sich aus diesen Erkenntnissen herleiten?

Weil die emanzipatorische Politik der Gleichheit von ihren Zielvorstellungen her gescheitert ist und die formale Gleichstellung *de jure* die androzentrische Herrschaft *de facto* nicht aufgebrochen hat, formulieren Theoretikerinnen der Geschlechterdifferenz eigene Gerechtigkeitsvorstellungen und -konzepte.

Von einem *philosophischen* Standpunkt wird die Konzeption eines „verallgemeinerten Anderen“, hinter dem sich die universale Norm und die Definitionsmacht ‘Mann’ verbirgt, als Ausgangspunkt eines abstrakten Regelwerks der Gerechtigkeit verworfen (Benhabib in: List/Studer 1989). Die subjektiven Interessen der Frauen werden nicht auf ein verallgemeinerbares Herrschaftsinteresse transzendiert, sondern mit einem konkret anderen, contextsensiblen Interesse vereinbart, das sich in einer Gemeinschaft realisiert. Die Konzentration auf die Interaktion zwischen den moralischen Subjekten verweist auf die Notwendigkeit, die momentane Situation, unausgesprochene Gefühle und unsichtbare Beziehungen in Entscheidungen und Handlungen mitzureflektieren, um bewusst zu machen, dass konkret andere, agierende Personen und soziale Umstände die Entscheide und Verhalten vielleicht stärker beeinflussen als abstrakte Normen und Regeln. Mit anderen Worten:

Die Analyse der konkreten Situation einer jeden Frau, das Verstehen und Interpretieren ihrer Bedürfnisse, das Sichtbarmachen ihrer Verstrickungen in Beziehungen, die Reflexion der eigenen sozialen Verortung und die Anteilnahme an den ‘konkret Anderen’ sind Voraussetzungen einer feministischen „Diskursethik der Solidarität“, wie sie von Susanne Lang dargestellt wird (in: Reese-Schäfer/Schuon 1991). Ziel ist dabei zum einen die Wahrnehmung der eigenen und konkret anderen Bedürfnisse und Begehren und zum anderen einen selbstbestimmten Zugriff zur Welt und deren Interpretation in einer frauorientierten Kommunikation.

Gesellschaftspolitisch sind Feministinnen dabei, einen eigenen Sozial-Vertrag zu formulieren. Dieser verfolgt eine Doppelstrategie: Er löst erstens nicht nur die altbekannten Forderungen der Frauenbewegungen ein (beispielsweise: Aufhebung der Trennung zwischen öffentlich und privat; Um- und Gleichverteilung der Haus- und Erwerbsarbeit; chancengleicher Zugang zu Bildung, Job, Politik, Verwaltungen; Lohngleichheit; etc.), um die ökonomische Unabhängigkeit der Frauen herzustellen und zu garantieren sowie ihre eigenständige Politik betreiben zu können. Vielmehr stützt sich zweitens dieser Sozialvertrag, der grundsätzlich auf gemeinschaftsorientierter Solidarität und individuellen Selbstbestimmungen basiert, auf die konkret anderen Frauen ab: auf die gemeinsamen Kompetenzen und (Selbst-) Autorisierungen, auf die gegenseitigen Beziehungen und Verantwortlichkeiten, auf die wechselseitige Vertrautheit und das Wissen um den notwendigen Schutz der Würde, der Achtung der Frauen und ihrer (auch emotionalen) Verletzlichkeiten. Dieser feministische Sozialvertrag zeichnet sich dadurch aus, dass er

aus den Beziehungen unter Frauen bzw. aus Frauen-Verhältnissen entsteht, dass er eine Frau bzw. Frauen repräsentiert und dass er einer Frau bzw. Frauen dient und diese unterstützt (vgl. *Filli Bernhard et al.* 1993 und 1994). Damit greift er das historische Verständnis von Gerechtigkeit als (soziokulturelles) Ordnungsprinzip auf, jedoch nicht mehr länger als eine die Frauen disziplinierende, ausgrenzende und hierarchisierende Ordnungsmacht, sondern als symbolische Ordnung der Mutter (vgl. *Irigaray* 1991), die die Frauen und deren Wahrnehmungen, Vorstellungen, Alltagswelten und deren Begehren zum Ausgangspunkt macht.

Juristisch konkretisiert sich dieser Sozialvertrag in einer „Bisexualisierung des Rechtes“ (*Cavarero* in: *Gerhard et al.* 1990). Die bis anhin dominante Homogenität sowohl des Staatsrechtes als auch der Staatsbürgerschaft konstituierte sich über den Ausschluss der Frauen als Bürgerinnen mit konkreten Interessen. Deshalb muss das homogene Recht aufgebrochen und geschlechterdifferent umformuliert werden. Frauenspezifische Rechte stärken als Gruppenrechte die Demokratisierung nicht nur der Gesellschaft und Lebensformen, sondern auch der Wirtschaft und der Politik. Deshalb hat der Staat diese Gruppenstaatsbürgerinnen mit öffentlichen Geldern zu unterstützen, so dass sie sich zum einen selbst organisieren können, um einen „Sinn für kollektive Ermächtigung zu gewinnen“ (*Young* in: *Nagl-Docekal/Pauer-Studer* 1993, 283) und zum andern ihre eigenen Analysen und Einsichten veröffentlichen können. Zudem haben diese Gruppenstaatsbürgerinnen ein Vetorecht gegen politische Massnahmen, die die Gruppe direkt tangieren. Diese Politik der Geschlechterdifferenz ermöglicht ein Recht auf Differenz ohne Ausgrenzung

gen und wird zum Ort der Konstituierung weiblicher Subjektivitäten und feministischer Praxis, in der die konkret Andere nicht als Fremde homogenisiert und assimiliert zu werden braucht, sondern in der das Anderssein eine Selbst-Spezifizierung erlaubt. Erst dieses heterogene Recht wird den unterschiedlichsten Situationen und Lebensrealitäten der Frauen gerecht und eröffnet im Akzeptieren, dass der „Mensch zwei ist“ (*Diotima* 1989), eine eigenständige Freiheit von Frauen, die über ihre Befreiung von patriarchaler Macht, Kontrollwahn und männlich-projektiven Phantasien hinausgeht.

Ein feministisches Verständnis von sozialer und politischer Gerechtigkeit hat schliesslich auch die Frage weiblicher *Handlungsfähigkeiten und -möglichkeiten* aufzugreifen. Es geht nicht mehr länger bloss um eine die verfügbaren Ressourcen sozialstaatlich fair verteilende Gerechtigkeit. Ein solcher feministischer Ansatz muss pragmatisch, die alten Verhältnisse überwindend und nichtutopisch-konkret sein; zugleich muss er eine Neusetzung und Erweiterung des Politischen - statt einen Rückzug aus der traditionellen Männerpolitik - anstreben.

Die Ausrichtungen der Handlungen einer feministischen Gerechtigkeit sind die konkret anderen Frauen des Sozialvertrages. Ein solcher feministischer Sozialvertrag, der die „Überwindung der bestehenden Geschlechterordnung und deren aktuellen und strukturellen Ungerechtigkeiten“ (*Lang* in: *Reese-Schäfer/Schuon* 1991, 85f.) anvisiert, bietet und fordert die notwendige Korrektur der gegenwärtig herrschenden Sozial- und Arbeitspolitik, die zugleich immer auch eine verkappte, deshalb jedoch nicht weniger massive Geschlechterpolitik bzw. -unterdrückung ist.

Gerade aber weil sich Gerechtigkeit

in einem spezifischen Kontext bewähren muss und die Kontexte von Frauen bzw. deren Lebensrealitäten vielfältig und uneinheitlich sind, gibt es feministische Gerechtigkeit nur im Plural. Entsprechend kann es sich bei feministisch-gerechtem Handeln nicht um das 'richtige' bzw. 'falsche' oder das 'gute' Handeln drehen, sondern um ein vielfältiges sozialethisches Politisieren mit und in den unterschiedlichsten Frauenrealitäten. Feministisches Handeln ist dann 'gut', wenn es die Lebensräume und -träume der Frauen nicht nur sichtbar, sondern auch realisierbar gestaltet. Wenn es das eigenständige Leben von Frauen für Frauen mit Frauen als Frauen ermöglicht.

Was an diesen Debatten (trotz allem

Ärger über fort- und festgeschriebene weibliche Tugendkataloge) immer wieder fasziniert, ist zum einen die Weigerung, Ethik und Politik gemäss der Tradition zu trennen; und zum anderen sind es die phantasievollen und doch realistischen Theorien, die sie in ihren pluralen Aspekten für feministische Anliegen erweitern, umgestalten und entwerfen. Schliesslich ist es sowohl interessant als auch spannend-konfliktreich und gerade für das sozialethische Politikverständnis nicht unwesentlich, wie in diesen feministischen Konzeptionen Frauen (und Männer) beobachtet und Bilder von ihnen dekonstruiert und rekonstruiert werden.

Lisa Schmuckli

Literatur

- Benhabib, Seyla, 1989: Der verallgemeinerte und der konkret Andere. In: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hrsg.): Feminismus und Kritik. Frankfurt.
- Cavarero, Adriana, 1990: Die Perspektive der Geschlechterdifferenz. In: Gerhard, Ute et.al. (Hrsg.): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt.
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1/1994: Feministische Ethik. Berlin.
- Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona (Hrsg.), 1989: Der Mensch ist zwei. Wien.
- Filli Bernhard, Heidi/Günter, Andrea/Jochimsen, Maren/Knobloch, Ulrike/Praetorius, Ina/Schmuckli, Lisa/Vock, Ursula, 1993: Weiberwirtschaft. Ausgeblendete Grundlagen der Oekonomie. In: Neue Wege Nr. 7/8, Zürich.
- Diesselben, 1994: Weiberwirtschaft. Ethik-Frauen-Oekonomie. Freiburg/Luzern.
- Gilligan, Carol, 1984: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München.
- Hoagland, Sarah Lucia, 1991: Die Revolution der Moral. Neue lesbisch-feministische Perspektiven. Berlin.
- Irigaray, Luce, 1991: Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt.
- Jaggar, Alison, 1991: Feministische Ethik: Ein Forschungsprogramm für die Zukunft. In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer.
- Lang, Susanne, 1991: Feministische (Diskurs-)Ethik? Ueberlegungen zu Ansatz und Gegenstand feministischer Ethik und Ethikkritik. In: Reese-Schäfer, Walter/Schouon, Karl-Theodor (Hrsg.): Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis. Marburg.
- Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.), 1993: Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik. Frankfurt.
- Nails, Debra, 1991: Sozialwissenschaftlicher Sexismus: Carol Gilligans Fehlvermessungen des Menschen. In: Nunner-Winkler.
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.), 1991: Weiblich Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt.
- Nussbaum, Martha, 1993: Geborgenheit oder Gerechtigkeit? In: Bresche, Nr. 7/1993.
- Okin, Susan Moller, 1993: Von Kant zu

- Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit. In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer.
- Rawls, John, 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt.
- Rommelspacher, Birgit, 1992: Mitmenschlichkeit und Unterwerfung. Zur Ambivalenz der weiblichen Moral. Frankfurt.
- Shklar, Judith N, 1992: Ueber Ungerechtigkeit. Erkundung zu einem moralischen Gefühl. Berlin.
- Young, Iris Marion, 1993: Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am Ideal des universalen Staatsbürgerstatus. In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer.

Feministisches Lotophagentum. Zum feministischen Lob der Postmoderne

Im Verlag der Fachvereine Zürich sind 1993 die vielfältigen Beiträge der interdisziplinären Veranstaltungsreihe "Feministische Perspektiven in der Wissenschaft" erschienen, welche an der Universität Zürich im Wintersemester 1991/92 durchgeführt wurde. Im folgenden werde ich nicht auf die einzelnen Beiträge eingehen, so interessant etwa die Abhandlungen von Ute Frevert zur Triade von Frauen-, Männer- und Geschlechtergeschichte, von Christine Brinckmann über das kleine Mädchen im Film oder von Sigrid Weigel zum Bild- und Körpergedächtnis in Anne Dudens "Judasschaf" sind. Was es hier kurz anzudiskutieren gilt, ist das feministische Selbstverständnis der Herausgeberinnen *Lynn Blattmann et al.*, denn spätestens seit den Debatten in den 80er Jahren kann kaum mehr von *dem* Feminismus die Rede sein, eher schon von Feminismen.

In der Einleitung zu diesem Sammelband erläutern die Initiantinnen der Veranstaltungsreihe ihre theoretischen Positionen. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht der Anspruch, die Vielfalt feministischer Ansätze aufzuzeigen. Dass es dabei weniger um die laufende Debatte zur feministischen Theoriebildung geht, als vielmehr um die Übernahme und Anwendung feministisch-

orientierter Erkenntnisse in den einzelnen Disziplinen lässt aufhorchen. Es geht demnach nicht um feministische Perspektiven *in der Wissenschaft*, wie es der Buchtitel suggeriert, sondern um eine Integration feministischer Perspektiven *in den wissenschaftlichen Disziplinen*. Die interdisziplinäre Theorie-debatte zum Beispiel über Feminismus und Postmoderne, die unter anderem ansteht, bleibt aus. So können denn auch die Herausgeberinnen in das feministische Loblied auf die Postmoderne reflexionslos einstimmen, ja sich ihr unterordnen:

„Das Projekt der Postmoderne - und für uns ist Feminismus der fruchtbarste und vielversprechendste Aspekt innerhalb dieses Diskurses - hat zum Ziel, die Definitionsmacht nur einer Gruppe, nur einer Rasse, nur einer Klasse und nur eines Geschlechts, abzulösen.“ (Blattmann et al. 1993, 2)

Da es den Herausgeberinnen mit ihrer Publikation um „einen feministischen Beitrag im Sinne von Bewusstseins-, Institutionen- und letztlich Gesellschaftsveränderung“ (3) geht, können wir davon ausgehen, dass sie sich dem feministischen Anspruch von *Claudia Klinger* in ihrem Beitrag „Was ist und zu welchem Ende betreibt man feministische Philosophie?“ anschlies-

sen, wonach es sich beim Feminismus „um eine Rechts- (Bürger- bzw. Menschenrechts-) und Sozialbewegung zu handeln [scheint]. Im Zentrum des Interesses stehen Fragen der Veränderung gesellschaftlicher Wirklichkeit.“ (7). Folglich eine Bewegung, welche sich an den aufklärerischen Traditionen der Emanzipationslogik im Sinne der Trikolore „liberté, égalité, fraternité“ oder in der Kantschen Version „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit“, sich also am „Projekt der Moderne“ orientiert.

Ich gehe vorerst einig mit der Analyse der Herausgeberinnen, wonach „die Verbindung von männlicher Repräsentation und Konstruktion von Wissenschaftlichkeit die Strukturen unserer Hochschulen und somit auch das Bewusstsein und Handeln in der Forschung“ (2) heute noch bestimmt. Richtig ist ebenso, dass „der Universalitätsanspruch und der Objektivitätsanspruch der patriarchalen Wissenschaft“ (2) als Resultat dieser Verstrickung gesehen werden kann. Hingegen scheint mir weniger akribisches Studium als vielmehr feministisches Halbwissen am Werk zu sein, wenn behauptet wird, dass diese Ansprüche „erst in der jüngeren Vergangenheit der Kritik ausgesetzt“ (2) wurden. Nietzsche, de Sade und Söhne wie auch Adorno und Horkheimer haben sich der Problematik gewidmet und dies beispielsweise in der „Dialektik der Aufklärung“ erörtert. Aber auch in feministischen Zeitschriften und Analysen anfangs der 80er Jahre wurde bereits auf die Traditionslinien dieser Kritik hingewiesen (vgl. Feministische Studien 1985 oder Beiträge 1984).

Was aber ist im einzelnen an der Postmoderne für feministisches Denken so anziehend? Oberflächlich gesehen ist

es wohl die konvergierende Kritik an den Universalitätsansprüchen einerseits sowie die Thematisierung differenter Erfahrungen und Erkenntnisse andererseits.

Für Jean-François Lyotard ist Postmoderne im Gegensatz zur Moderne - entgegen der Behauptung Blattmanns et al. (vgl. 1993, 2) - kein Projekt. Das Projekt ist für ihn der „charakteristische Modus“ (1991a, 50) der Moderne, von welchem sich die Postmoderne gerade abhebt. Denn die aufklärerische Idee hat den Anspruch auf Universalität. Diese „verleiht der Modernität ihren charakteristischen Modus: Das Projekt, das heisst den auf ein Ziel gerichteten Willen.“ (1991b, 65) Postmoderne hingegen „wäre als das Paradox der Vorzukunft (*post-modo*) zu denken“ (1991c, 48). Postmoderne Schriftsteller, Künstler und Philosophen arbeiten gemäss Lyotard ohne Regeln: „sie arbeiten, um die Regel dessen zu erstellen, *was gemacht worden sein wird*“ (ebd.).

Jede Bewegung, die an den Universalismen der Moderne orientiert ist, stösst beim Postmodernismus Lyotards unter anderem auf folgende Probleme. Zum ersten die Legitimationsfrage: „Wer, welches y, hätte die Autorität, die Menschenrechte verkünden zu können?“ (1991b, 68) Lyotard hinterfragt grundsätzlich die Möglichkeit der Legitimation der Werte, welche zu den Bürger- und Menschenrechten führen, während auf Seiten des Feminismus „nur“ die patriarchalen Ausgestaltungen dieser universellen Menschen- und Bürgerrechte angefochten werden.

Zum zweiten wäre es nach Lyotard unmöglich, in der „totalen Differenz“ auf demokatischem Weg Definitionsmacht zu erlangen. Lyotard setzt auf die Aktivierung und Rettung der Differenzen, auf das Ende des Totalitätsden-

kens, die Zerstörung des Ganzen und auf die Erzeugung des Nicht-Darstellbaren (vgl. 1991b, 48). Darin findet sich wohl auch das berechtigte feministische Interesse, „die Definitionsmacht nur einer Gruppe (...) abzulösen“ (Blattmann et al. 1993, 3). Im Bemühen, „neue Formen der Vergesellschaftung in Begriffe zu fassen“ (Benhabib 1993, 115), treffen sich Feminismus und Postmoderne. Aber anstelle der Kritik des zwar vorgesehenen, aber patriarchalkapitalistisch ausgestalteten Minoritätenschutzes der jeweiligen Demokratien, wird seitens eines bestimmten, halbierten Feminismus nun das „andere“ Ganze über Bord geworfen. Die totale Differenz sieht keine demokratische Aushandlung der Interessen vor. Wie könnte sie auch, wenn es keine Möglichkeit gemeinsamer Grundwerte mehr geben kann, da sie in dieser Universalität nicht zu legitimieren sind? Welche partikularen Interessen und Definitionen sich dann aber durchsetzen, bleibt ungeklärt. Der Streit innerhalb der feministischen (Denk-)Bewegung über den „Golfkrieg“ hat die Dimension des Politischen im Grundwertekonflikt krass aufgezeigt.

Zum dritten provoziert die Behauptung Lyotards, dass „das Projekt der Moderne (die Verwirklichung der Universalität) nicht aufgehoben, vergessen, sondern zerstört, „liquidiert“ worden ist“ (1991a, 50). Auschwitz gilt als paradigmatisches Beispiel. Es gibt sie demnach gar nicht mehr, diese Moderne, und somit sind auch ihre sozialen und politischen Bewegungen obsolet geworden. Feminismus, so im postmodernen Denken, kann sich also selbst zu Grabe tragen.

Cornelia Klinger hat schon früher im Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Öko- und Postmoderne-Feminismus auf die patriarchal besetzte Argu-

mentationsstruktur einer sich aus dieser Proklamation des Todes der Moderne ergebenden Subjektkritik hingewiesen:

„Die Infragestellung des Subjektbegriffs durch Postmoderne und Ökologie hat demgegenüber eine ganz andere Dimension. Es geht längst nicht mehr um Erweiterung, Modifikation, Relativierung des Subjektbegriffs, was - wie weitgehend es auch gedacht werden mag - immer noch ein Festhalten daran impliziert; hier wird dagegen seine Destruktion und Aufhebung auf die Tagesordnung gesetzt. Hier steht der Wunsch, kein Subjekt mehr sein zu müssen, im Vordergrund, ein Wunsch, der übrigens so alt ist wie der nach Subjektwerdung und Subjektsetzung - und ich bin fast versucht zu sagen: auch beinahe ebenso spezifisch männlich.“ (1988, 311)

Ich sehe in dieser „post“-feministischen Anlehnung an die Destruktion eines universal-orientierten Subjektbegriffes die Sehnsucht nach einem wie auch immer gearteten feministischen Lotophagentum, bei dem sich Glück nicht mehr am aufgehobenen Leid entfaltet. Vielmehr wird die Absenz des Bewusstseins von Unglück idealisiert (vgl. Horkheimer/Adorno 1972, 70). Wie die Gefährten des Odysseus lassen sich hier Gefährtinnen des Feminismus zum Mahl mit den Lotophagen, den Lotosessern ein. Lotos pflücken und essen, bedeutet Ziel und Weg, Arbeit und Widerstand vergessen. In diesem Zustand des Scheins von Glück kann sich denn auch das Subjekt vergessen, Regression und Selbstverlust sind angezeigt.

Wo Feminismus sich als Teil der Postmoderne versteht, hebt er sich selbst auf. Somit erweist es sich als illusionär, feministische Kritik an patriarchalen Universalitäts- und Objektivitätsansprüchen über den postmodernen Weg laufen zu lassen. Als Ausrichtung der

feministischen Kritik an Universalitäts- und Objektivitätsansprüchen patriarchal er Wissenschaft unterstützte ich hingegen die These von *Seyla Benhabib*:

„Die demokratische Öffentlichkeit ist wie Otto Neuraths Boot: Man kann nicht alle Planken über Bord werfen und hoffen, über Wasser zu bleiben - man kann zu einer Zeit nur einige Planken ins Wasser werfen, um nicht ganz unterzugehen. Ebenso kann man nicht im demokratischen öffentlichen Raum partizipieren, wenn man nicht universale subjektive Bürgerrechte und politische Teilnahmerechte respektiert; als Teilnehmer kann man jedoch die Bedeutung, die Reichweite und die Legitimation der Rechte in Frage stellen, die diesen Prozess erst ermöglicht haben.“ (1993, 114)

Wie die Infragestellung der Bedeutung, der Reichweite und der Legitimation der Rechte im Konkreten in die Debatte um Feminismus und Postmoderne eingebracht werden kann, zeigt uns Benhabib im Sammelband mit dem Titel “Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart”. Die aktuelle Diskussion über das, was vom “Boot” zu verwerfen ist und was vorläufig noch behalten werden muss, wird in dieser Streitschrift von *Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell* und *Nancy Fraser* fundiert und auf spannendste Art einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Die Schrift beinhaltet acht Beiträge, von welchen die ersten drei anlässlich eines Kolloquiums entstanden sind. Die restlichen Beiträge sind aufgrund dieses Diskussionsprozesses dazugekommen.

Eröffnet wird der Band mit einem Artikel von Benhabib, in welchem sie über das “prekäre Bündnis” von Feminismus und Postmoderne nachdenkt. Für die nähere Bestimmung dessen, was

mit postmodernem Denken bezeichnet werden könnte, zieht sie drei Thesen *Jane Flax*’ bei. Die erste These postuliert den Tod des Menschen, verstanden als Tod des autonomen, selbstreflexiven Subjekts; die zweite den Tod der Geschichte, verstanden als Auflösung des epistemischen Erkenntnisinteresses an der Geschichte; die dritte den Tod der Metaphysik, verstanden als Unmöglichkeit, Kritik und Legitimation anders zu beziehen als über den immanenten Appell an die Selbstlegitimation der kleinen Erzählungen. Mit drei feministischen Versionen zu den Thesen zeigt Benhabib, dass es zunächst verständlich ist, weshalb bestimmte Feministinnen sich postmodernem Denken nahe fühlen: Dem Tod des Menschen wäre die feministische Forderung nach der Entmystifizierung des männlichen Subjekts der Vernunft beizustellen; dem Tod der Geschichte entspräche die Forderung nach Einschreibung der Geschlechterdifferenz in die historische Erzählung; Kontrapunkt zum Tod der Metaphysik könnte die feministische Skepsis gegenüber den Ansprüchen der transzendentalen Vernunft bilden. Trotz dieser scheinbaren Nähe argumentiert Benhabib, dass eine “starke Version” der postmodernen Thesen nicht nur unvereinbar sei mit dem Feminismus, sondern auch die Möglichkeit des Feminismus als theoretische Formulierung der Emanzipationsbestrebungen der Frauen untergrabe.

Im einzelnen wird dies nun belegt. Exemplarisch dazu ein kurzer Hinweis auf die Argumentation bezüglich der These vom Tod des Menschen. Die Argumentation richtet sich unter anderem auf Textstellen aus dem Werk von Judith Butler “Gender Trouble” (deutsch: “Das Unbehagen der Geschlechter” 1991). Butler, welche das Ansinnen zurückweist, postmodernes

Denken sei als eine einheitliche Position zu bestimmen, reklamiert für sich eine Perspektive in der Nähe poststrukturaler, diskursiver Analysen. Anstelle politischer und theoretischer Durchdringung der Unterdrückung der Frau setzt sie auf die Auflösung des Modells der Zweigeschlechtlichkeit. Die von ihr in "Gender Trouble" vertretene These lautet, dass es keinen Täter hinter der Tat gebe, dass der Täter in unbeständiger, veränderlicher Form erst in und durch die Tat hervorgebracht werde und somit die Frauenbefreiungsbewegung vor dem Paradox stehe, dass sie gerade jene Subjekte voraussetzt, fixiert und einschränkt, welche sie zu repräsentieren und zu befreien wünscht (vgl. 1991, 209ff.).

Dem hält Benhabib die Frage entgegen, ob es denn noch eine Möglichkeit gebe, diese Aufführung der selbstinszenierten Gesamtsumme geschlechtlich bestimmter Äusserungen eine Zeitlang zu unterbrechen, bis wir ein Mitspracherecht bei der Produktion des Stücks haben dürfen. Benhabib räumt ein, dass uns postmodernes Denken theoretische und politische Fallen aufzeigen könne, weshalb Utopien fehlgehen. Das allein könnte aber noch nicht zu einer Verabschiedung von der Utopie als solcher führen. Sie plädiert für ein Festhalten an der Möglichkeit utopischer Hoffnung in das ganz Andere, ein Festhalten an der Möglichkeit des Subjekts, der Geschichte und der Metaphysik im weitesten Sinne.

Die Bedeutung, die Reichweite und die Legitimation der Rechte in Frage stellen zu lassen - auch von postmoderinem Denken-, sollte also nicht zu einem Rückzug von der Utopie überhaupt führen. Denn gerade Frauen hätten viel zu verlieren, wenn sie die utopische Hoffnung in das ganz Andere aufzugeben, gibt Benhabib zu bedenken. Welche Gestalt

dieser Verlust - falls also alle Planken über Bord geworfen werden - in feministischer Theoriebildung annimmt, zeigt uns *Claudia Pinl*. Sie untersucht den philosophischen Diskurs der Postmoderne in seinem politischen Gewande und misst ihn an seinem emanzipativen Gehalt. In ihrem Buch mit dem Titel "Vom kleinen zum grossen Unterschied" werden an den Beispielen "sexuelle Differenz" (Irigaray), "Affidamento" (Frauen des Mailänderinnen Buchladens), an der Proklamierung der weiblichen Moral (Gilligan), am Müttermanifest, am Ökofeminismus und anderen Ansätzen demonstriert, dass hier nur alter Mythos in neuem Styling daherkomme. Ihrer Meinung nach hat sich erwiesen, dass all diese Differenzansätze letztlich patriarchale Herrschaft stützen, nämlich dadurch dass sie Differenz nicht mehr auf Erfahrungen mit Herrschaft beziehen; vielmehr würden mit dem Begriff der Differenz nun Spiel- und Freiräume innerhalb vorgegebener Machtstrukturen beschrieben. Der arabische Harem ebenso wie die sizilianische Grossfamilie könnten beliebig zu Orten weiblicher "Freiheit" werden. Unter der Hand werde so aus der symbolischen Konstitution des Weiblichen eine positive Bewertung patriarchal hergestellter weiblicher Rollen und Arbeitszusammenhänge.

Im weiteren zeigt Pinl, welche Schwierigkeiten entstehen, wenn mittels experimenteller Schreibstile die Operationen des männlichen Symbolischen blosszustellen und sich auf die Schöpfung eines weiblichen Symbolischen zu beziehen versucht wird, wie dies *Drucilla Cornell* in der oben erwähnten Streitschrift fordert. Dem männlichen Phallogozentrismus beispielsweise eine weibliche Gebärfähigkeit entgegenzuhalten - wie dies in bestimmten Differenzansätzen geschieht

-, heisst nach Pinl zu vernachlässigen, dass die Gebärfähigkeit keine weibliche Kraft "an sich" sein kann, da sie immer in ein Verhältnis zu den Männern eingebunden ist. Pinl wirft den ausformulierten Ansätzen, welche sich an postmodernem Denken orientieren, vor, dass sie uns durch ihre vielfältigen "weiblichen Lebensentwürfe" Alternativen vorgaukelten, welche vielleicht vor Resignation, aber leider auch vor Wut bewahren.

Die Frage, ob nur die diskutierten feministischen Anlehnungen an postmodernes Denken oder das postmoderne Denken selber zu verwerfen ist, beantwortet Pinl eindeutig: alle derartigen Differenzansätze stützten letztlich patriarchale Herrschaft. Die Kritik Pinls gilt daher konsequenterweise nicht nur den "missglückten" Anlehnungen, sondern dem postmodernen Denken als ganzem. Wenn aber Benhabibs Behauptung zutrifft, wonach postmodernes Denken uns die theoretischen und politischen Fallen, derenthalben Utopien und Denkweisen fehlgehen können, aufzeigen kann, so hätte Pinl ihre Kritik insofern konstruktiv erweitern können, als dass sie diese Rücklehnung auf "weibliche Lebensentwürfe" als Hinweis auf eine mögliche Falle diskutiert, welche in den vielleicht zu einseitig auf Egalität ausgerichteten feministischen Utopien und Denkweisen der 70er Jahre steckt. Ein nicht-postmoderner Ansatz könnte so aus dem mit Recht zu kritisierenden Rückzug auf vielfältige "weibliche Lebensweisen" auch auf die Notwendigkeit schliessen, dass eine Dialektik von Autonomie und Egalität, wie sie zum Beispiel von Regina Becker-Schmidt (vgl. 1990, 299ff.) diskutiert wird, in die Utopie und die Denkweisen einzuführen wäre.

Anna Maria Riedi

Literatur

- Becker-Schmidt, Regina, 1990: Hegemonie und Agonalität - Kategorien einer feministischen Machtkritik. In: Gerhard, Ute et al. (Hg.): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. Frankfurt.
- Beiträge - zur feministischen Theorie und Praxis, 1984. Nr. 11: Frauenforschung oder feministische Forschung. Köln.
- Benhabib, Seyla, 1993: Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne. In: Brumlik, Micha und Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt.
- Benhabib, Seyla/Butler, Judith/ Cornell, Dru cilla und Fraser, Nancy, 1993: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt.
- Blattmann, Lynn/Kreis-Schinck, Annette/ Liebig, Brigitte und Schafroth, Kathrin (Hg.), 1993: Feministische Perspektiven in der Wissenschaft. Zürich.
- Butler, Judith, 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt.
- Engelmann, Peter, (Hg.), 1991: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart.
- Feministische Studien, 1985. Nr. 2: Konstruktionen des Weiblichen in den Sozialwissenschaften, Weinheim.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., 1972: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt.
- Klinger, Cornelia 1988: Abschied von der Emanzipationslogik? Die Gründe, ihn zu fordern, zu feiern oder zu fürchten. In: Anders, Ann (Hg.): Autonome Frauen. Schlüsseltexte der Neuen Frauenbewegung seit 1968. Frankfurt.
- Lyotard, Jean-François, 1991a: Randbemerkungen zu den Erzählungen. In: Engelmann 1991.
- Ders., 1991b: Memorandum über die Legitimität. In: Engelmann 1991.
- Ders., 1991c: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Engelmann 1991.
- Pinl, Claudia, 1993: Vom kleinen zum grossen Unterschied. "Geschlechterdifferenz" und konservative Wende im Feminismus. Hamburg.

Ulrich Beck: Die Erfindung des Politischen. Zur Theorie reflexiver Modernisierung. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993 (303 S., Fr. 20.-)

François Ewald: Der Vorsorgestaat. Mit einem Essay v. U. Beck. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993 (557 S., Fr. 30.-)

Verfolgt man die verzweigte Individualisierungsdebatte der letzten Jahre, wird man eine Verlagerung ihrer Schwerpunkte feststellen. Stets als ambivalente Entwicklung beschrieben, überwog zunächst das Interesse an der „befreien-den“ Dimension des soziokulturellen Wandels. Unter dem Eindruck sozialer Verwerfungen, eskalierender Fremdenfeindlichkeit, z.T. dramatischer Mitgliederverluste bei politischen Parteien und Gewerkschaften sowie rückläufiger Mobilisierungsfähigkeit auch der neuen sozialen Bewegungen hat eine andere Art der Thematisierung die Oberhand gewonnen. Immer häufiger dient Individualisierung als Chiffre für Verlusterfahrungen, in deren Gefolge die Chancen auf „kollektive politische Handlungsfähigkeit sinken“ (Heitmeyer). Zweifel an der zivilisatorischen Qualität beschleunigter Individualisierung werfen die Frage auf, wie unter den Bedingungen von Interessendifferenzierung und Durchrationalisierung der Lebenswelten überhaupt noch gemeinschaftliches Zusammenleben möglich sein kann. Was zunächst als Angriff auf überkommene Vorstellungen von Klassensolidarität begann, mündet nun vielfach in die Diagnose eines die gesamte Gesellschaft erfassenden Schwindens der „Ressource Solidarität“. Als „letzte Zuflucht“ konzentrieren sich viele intellektuelle Anstrengungen auf die Erneuerung moralischen Bewußtseins, auf eine Kraft, mittels der die ungebremste Individualisierungsdy-

namik „kommunitaristisch“ gebändigt, der zeitgenössische Individualismus durch Gemeinsinn pazifiert werden soll.

Angesichts des allgemeinen Wehkagens über die „zersetzenden“ Folgen des soziokulturellen Wandels liest sich *Ulrich Becks* Versuch einer „Theorie reflexiver Modernisierung“ passagenweise wie das Manifest eines notorischen Optimisten. Dem Bemühen der Kommunitarier, das scheinbar verloren gegangene „Gemeinwohl mit einer Pflichtimpfung in die Herzen der Menschen zu spritzen“ (S. 154), setzt er eine Analyse entgegen, die den Blick für die politische Gestaltbarkeit von „Risikogesellschaften“ öffnen soll. Wie schon in früheren Schriften operiert Beck mit der These eines Epochenbruchs. Einfache Modernisierung führt zu forschreitender Aufzehrung der Ressourcen von Natur und Kultur. Sie erzeugt ein Gefahrenpotential, das bisherige Sicherheitsvorstellungen und Sicherungssysteme in Frage stellt.

Zugleich konstituieren Auflösung und Entzauberung gruppenspezifischer Sinnquellen einen Typ von Individualisierung, in deren Resultat „alle Definitionsleistungen den Individuen selbst zugemutet oder auferlegt werden“ (S. 38 f.). Zusammengenommen bewirkt dies den Übergang in eine Epoche „reflexiver Modernisierung“. „Reflexiv“ steht nicht für „reflektiert“ oder „bewußt“, sondern eher für das Gegenteil. Die Industriemoderne „erzeugt qua Beschleunigung, unabhängig vom Wollen und Denken der Menschen, eine zweite Moderne“ (S. 67). Das provoziert - und hier liegt das eigentlich Neue in Becks Argumentation - einerseits „Gegenmodernisierung“, öffnet jedoch andererseits zuvor entscheidungsverschlossene wirtschaftliche und technische Prozesse einer politischen Gestaltung „von unten“. Überspitzt formuliert: Die ver-

drängte Zentralität des ökologischen Gesellschaftskonflikts tendiert im Zusammenspiel mit dem Ende der Großgruppengesellschaft und der Individualisierung sozialer Interessen zur finalen Katastrophe. Genau darin liegt jedoch, so Becks These, die Chance für soziale Erfindungen, für einen radikalen Umbau der Industriegesellschaft und ihrer Institutionen.

Gegen einen solchen Befund spricht beim ersten Hinsehen fast alles: die ungebrochene Dominanz ökonomischer Imperative, der angehäufte Zündstoff alter und neuer sozialer Fragen, die Rückkehr des Krieges ins Zentrum Europas, die Tendenz zur Ethnisierung sozialer Konflikte. Sind das nicht eher Indizien für eine Wiederkehr alter Realisierungsformen des gewöhnlichen Kapitalismus als Hinweise auf einen völlig neuen Gesellschaftstyp? Beck antwortet mit einer Definition der „Gegenmoderne“. Ein Hauptmerkmal reflexiver Modernisierung ist für ihn die unaufhebbare Ambivalenz der Risikozivilisation. Ob z.B. Gentechnologie Segen oder Fluch ist, kann nicht mit Gewißheit entschieden werden, weil niemand so recht weiß, worauf er sich einläßt. Mit solchen Ungewißheiten werden individualisierte Individuen konfrontiert, die aufgrund hoher gesellschaftlicher Komplexität kaum noch in der Lage sind, unvermeidbare Entscheidungen „fundiert und verantwortlich“, d.h. auch im Hinblick auf mögliche Folgen zu treffen“ (S. 38 f.). Wo ökologische Risiken und Individualisierung die „Anerkennung der Ambivalenz“ (Z. Baumann) zur entscheidenden Prämisse für „Umdenken und Umhandeln“ machen (S. 49, 52) zielt die Gegenmoderne auf eine - scheinbare - Eliminierung des Ungewissen, Uneindeutigen, Kontingenzen. Bewirkt reflexive Modernisierung die Aufweichung oder

Aufhebung der Grenzen von Nationen, Klassen, Familien, Geschlechterrollen etc., so wollen die Kräfte der Gegenmoderne neue Schlagbäume errichten. Gegenmodernisierung meint die Herstellung von „Fraglosigkeit“; ihre Schlüsselbegriffe sind Nation, Volk, Natur, Frau, Mann. Ihr bevorzugtes Mittel zur „Reduktion von Komplexität“ ist Gewalt (S. 100 ff.).

Aber, so Becks entscheidendes Argument, auch die Gegenmoderne kommt nicht umhin, auf dem Boden der Moderne zu operieren. Sie muß - implizit - die Grundlagen der Modernisierung anerkennen, will sie sich der daraus erwachsenden Verwerfungen und Protestgründe bemächtigen. Fremdenfeindlichkeit etwa resultiert keineswegs aus „anthropologischen Schocks“ oder subjektiv nicht zu bewältigender „kultureller Fremdheit“. Das eigentliche Problem besteht in der „weltrisikogesellschaftlichen“ Aufhebungen jeglicher Fremdheit und den daran anknüpfenden Versuchen, künstliche Definitionen des Fremden für Ressourcenkämpfe zu instrumentalisieren. Aus dieser Perspektive betrachtet sind Angriffe auf MigrantInnen nur ein Spezialfall des Strebens nach Verfügung über den jeweils Anderen, für ein Aggressionspotential, das in der Tendenz jeden anderen treffen kann (S. 121 ff.).

Läßt sich dem verführerischen Charme neu-alter Eindeutigkeitsversprechen etwas entgegensetzen? Für Beck beinhaltet ein angemessenes Verständnis des Individualisierungsprozesses den Schlüssel zu alternativen Pfaden gesellschaftlicher Entwicklung. Individualisierung ist im Kern, so Beck präzisierend, der mit fortschreitender Erosion moderner Sozialformen einhergehende „paradoxe Zwang“ zur „Herstellung, Selbstgestaltung und Selbstinszenierung der eigenen Biographie“.

Sozialstaatliche Rahmenbedingungen vorausgesetzt, vollzieht sich der Übergang von hochgradig außenkonditionierten Normal- zu Wahl- und Bastelbiographien (S. 152 ff.). Der damit einhergehende Zerfall sozialer Großgruppen und Lager ermöglicht eine „Rückkehr der Individuen in die Politik“ (S. 155). Infolge der Individualisierung von Interessen und politischen Konflikten verlieren Parteien und Gewerkschaften zunehmend ihre angestammte soziale Basis. Je stärker die politischen Institutionen dazu neigen, Zustände zu konservieren, die so in Wirklichkeit nicht mehr existieren, desto größer wird der Spielraum für „subpolitische Interventionen“. Subpolitik bedeutet „Gestaltung von unten“, Intervention durch Akteure außerhalb des politisch-korporatistischen Systems und Konkurrenz um Gestaltungsmacht nicht nur zwischen Kollektiven, sondern auch zwischen Individuen (S. 162). Der Effekt von Subpolitiken ist zunächst „Erschwerung, Behinderung der alten Politik“ (S. 170).

Damit ist Beck beim Kern seiner Argumentation. Reflexive Modernisierung heißt für ihn nicht weniger als das Ende einer linear konstruierten ökonomisch-technischen Rationalität. Weil die „ungesehenen Nebenfolgen“ technischen wie ökonomischen Imperativen ihren vermeintlichen Sachzwangcharakter nehmen, können Weichenstellungen für „andere Modernen“ vorgenommen werden. Unter dem Druck ökologischer Risiken verschmelzen Politik und Wirtschaft. Der Wirtschaftsbürger wird zum „politischen Bourgeois“ (S. 197), das „Management eine Art Wahlkreis“, „in dem Zustimmung immer wieder neu erworben werden muß“. In dem Maße, wie Managementstrategien öffentlichkeits- und konsensabhängig werden, sind sie „anhand ent-

sprechender Alternativen zu kritisieren und umzugestalten“ (S. 202). Mit anderen Worten: Gerade die Radikalisierung von Interessenunterschieden und -gegensätzen innerhalb der industriegeellschaftlichen Lager, Blöcke und Expertokratien bereitet den Boden für eine „regelverändernde Politik“. Aus den Entweder-oder-Kämpfen der vergangenen Epoche werden die „Konflikte des ‘und’“. Darin wurzeln die Chancen für eine „vagabundierende“, von Themen- und Bewegungskonjunkturen abhängige Solidarität der Nichtexperten, individualisierten Akteure und disparaten Teilöffentlichkeiten.

Angesichts der zeitgenössischen Klagelieder über das Ende von Utopien besitzt Becks Diagnose etwas Befreides. Wo andere den sozialstaatlich regulierten Kapitalismus des Westens zum Endpunkt der Historie erklären, konstatiert der ökologische Aufklärer die Rückkehr des Entwicklungsdiskurses in die Metropolen. Nimmt man diese Botschaft ernst, beginnen die eigentlichen Schwierigkeiten.

Beck lässt sich bei seiner Diagnose offenbar durch *François Ewalds* Studie „*Der Vorsorgestaat*“ inspirieren. Grob vereinfacht lautet Ewalds Forschungsergebnisse, der moderne Sozialstaat verdanke sich einer ursprünglich von Sozialisten wie Liberalen für unmöglich gehaltenen sozialen Erfindung: der Verwandlung sozialer Übel in kalkulierbare Risiken, einer Anwendung des Versicherungsprinzips auf diese Risiken und der Erweiterung dieses Prinzips in einer Gesellschaft, „die in den Versicherungsinstitutionen das geeignete Instrument sieht, um mit sich selbst (...) einen Vergleich zu schließen“ (S. 485). Die Aushöhlung des Vorsorgeprinzips durch nicht versicherbare ökologische Risiken ist laut Beck ein zentrales Kriterium für den Übergang zu

einer anderen Moderne. Insofern über Ewalds Problemstellung hinausgehend, stellt er sich die Regulierung des ökologischen Gefahrenpotentials analog zur Erfindung der Sozialversicherung vor (Beck in Ewald, S. 535 ff.). Während jedoch Ewald die „Technik“ (S. 444 ff.) des Versicherns und ihre gesellschaftsverändernde Wirkung im historischen Rückblick entdeckt, sucht Beck nach einem Pendant für die Zukunft.

Nun war der sozialstaatliche Kapitalismus keineswegs ausschließliches Produkt des Versicherungsprinzips, sondern vor allem Resultat sozialer Kämpfe, die in einem Prozeß ohne strategisches Subjekt in den „sozialdemokratischen Klassenkompromiß“ mündeten. Die Suche nach angemessenen Regulationsformen für den ökologischen Gesellschaftskonflikt muß ebenfalls als Auseinandersetzung zwischen politischen „Machtblöcken“ begriffen werden. Um die Spezifität dieser Kämpfe genauer zu erfassen, reicht das Analyseraster „reflexiver Modernisierung“ nicht aus. Daß die politischen Konjunkturen in den westlichen Metropolen gegenwärtig von Themen wie Rezession, Konkurrenzfähigkeit der Wirtschaft, Arbeitslosigkeit, neuer „underclass“ etc. beherrscht werden, ist nicht unbedingt Indiz für Gegenmodernisierung, sondern Hinweis auf eine komplexe Verschränkung von ökologischem Gesellschaftskonflikt, alten und neuen sozialen Fragen.

Wichtig für den Wahlsieg von Clinton und Gore war „ökologische Gesinnungspolitik“ (Beck, S. 142), aber ebenso sehr die Sorge der *middle class*, eine Eskalation sozialer Probleme gefährde die Zukunft der eigenen Kinder. Da Beck seine Risikogesellschaft „jenseits“ der kapitalistischen Moderne konstruiert, bleiben solche Verzahnungen un-

analysiert. Individualisierung reicht als Kategorie aber nicht aus, die sozialen Verwerfungen und Konflikte des zeitgenössischen Metropolenkapitalismus adäquat zu erfassen. Indem Beck das Ende sozialer Großgruppen zum unverzichtbaren Bestandteil seiner Gesellschaftsdiagnose erklärt (S. 98), nimmt er sich selbst jede Chance, die einander überlagernden Konfliktlinien der „pluralisierten Klassengesellschaft“ (M. Vester) als gleichermaßen politikrelevant zu identifizieren und ihre mit Klassenhabitus und -mentalität variierende Bedeutung zu erkennen. Was bleibt, sind Rettungsformeln. Konstatiert wird z.B. ein Verschwinden der Klassen, bei gleichzeitiger „Verschärfung sozialer Ungleichheit“ (Beck 1993, 77), oder auch der Übergang von sozialstaatlicher „Vollkasko-“ zur „Armutsindividualisierung“ (S. 160).

All das ist jedoch analytisch wie politisch wenig folgenreich. Mit Barbara Ehrenreich (vgl. WIDERSPRUCH 25/93) könnte man sagen: Beck definiert soziale Ungleichheit aus der Perspektive einer gesellschaftlichen Mitte, der sich in der - nicht polarisierten - Klassengesellschaft freilich 60 Prozent der Bevölkerung zugehörig fühlen. Was der Autor präzise beschreibt, ist die zerbrechende Symbiose von Klassenstruktur und tradierten Sozialmilieus. Dabei operiert er jedoch im wesentlichen mit Kategorien des Zerfalls. Wenn es aber richtig ist, daß individualisierte Akteure gemeinsamer Problemdefinitionen bedürfen, um kollektiv handlungsfähig zu werden, bleibt ihnen die Theorie „reflexiver Modernisierung“ aggregierende Begriffe schuldig. Es bedarf dann eines *deus ex machina*, eines „politischen Provokateurs“, wie Beck bekennt: die „Unfall- und Katastrophenwahrscheinlichkeit“ (S. 42), um die Transformation der Industriegesellschaft als

reale Möglichkeit denken zu können.

Insofern hält Becks Studie nicht alles, was ihr Titel verspricht. Brillant ist sie dann, wenn sie, gegen institutionelles Vergessen, auf der Zentralität des ökologischen Gesellschaftskonflikts beharrt. Das Politische jedoch wird nicht (neu) erfunden. Zur Politik gehört die Fähigkeit der Distinktion. Politische Urteilsfähigkeit setzt Unterscheidungsvermögen voraus - auch und gerade in einer Epoche der „Konflikte des ‘und’“. Daß mit der Implosion des Staatssozialismus gängige Feindbilder zerbrechen, man „das Nest der politischen Heimat scheibchenthemenweise“ verläßt (S. 160), ändert daran nichts. „Jenseits von rechts und links“ beginnt, nicht als Rückkehr zur alten Schlachtordnung, aber im Kampf um alternative Regulationsformen, die Neudeinition von

rechts und links. Ob es dem Autor nun gefällt oder nicht; er selbst liefert Kriterien. Gegenmodernisierung, also Be- schwörung einer Scheinsolidarität des Natürlichen, Naturalisierung sozialer Ungleichheit und die Gewaloption als Ordnungsprinzip - das gehört traditionell ins Programm der Rechten. Eine die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit beachtende Modernisierung, kombiniert mit dem „selbstreflexiven“ Potential demokratischer Verfahren, das ist, auf neue Verhältnisse bezogen, ein ur- altes Anliegen der Linken. So gelesen, betätigt Beck mit seiner Theorie refle- xiver Modernisierung doch einen Schlagbaum. An der Befestigung dieser Grenzziehung gegenüber den Kräften der Gegenmoderne wird weiter zu ar- beiten sein.

Klaus Dörre

Josef Senft: Im Prinzip von unten. Redefinition des Subsidiaritätsgrund- satzes für ein solidarisches Ethos. Peter Lang, Frankfurt/M.-Bern-New York- Paris 1990. (392 S., Fr. 80.00)

Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse (Hg.): Jenseits Katholischer Sozial- lehre. Neue Entwürfe christlicher Ge- sellschaftsethik. Patmos Verlag, Düs- seldorf 1993 (360 S., Fr. 34.80)

Vor drei Jahren fanden weltweit Veran- staltungen statt, die an das 100jährige Bestehen der sogenannten Katholischen Soziallehre erinnerten, als deren Ge- burtsdatum die Veröffentlichung des Sozialrundschreibens „Rerum Novarum“ durch Papst Leo XIII. gilt. Im Zeitraum eines Jahrhunderts wurde ein

Lehrgebäude geschaffen, das wir als die offizielle Soziallehre der katholischen Kirche zu bezeichnen pflegen und das innerhalb der Ideengeschichte der Mo- derne eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt, zumal sich immer noch einflussreiche Personen und Gruppen zur Legitimation ihres Handelns in Ge- sellschaft, Politik und Wirtschaft auf diese Lehre berufen. Es sei gleich vor- weg gesagt, dass die Beschäftigung mit dieser Soziallehre nicht als Ausdruck von Konfessionalismus zu verstehen ist. Interessant ist vielmehr das sozialge- schichtliche Faktum, dass es in der ka- tholischen Kirche - anders als in den protestantischen Kirchen - zu dieser ganz spezifischen Kommunikations- form über soziale Sachverhalte gekom- men ist.

Jubiläumsfeierlichkeiten haben meist

die gefährliche Tendenz, eine erfolgreiche oder langlebige Idee als einen geschlossenen Entwurf zu präsentieren, obwohl wir genau wissen, dass es in der geschichtlichen Wirklichkeit etwas komplizierter aussieht. So ist auch das Lehrgebäude der Soziallehre eigentlich immer eine Baustelle geblieben, weil ständig Umbauten und Erweiterungsbauten auf der Tagesordnung standen. Es gibt Gerüchte, wonach das Lehrgebäude längst leersteht; jedenfalls sei seit langem nicht mehr gelungen, es mit Leben zu füllen. Die von einigen alten Herren inszenierten Jubelfeiern könnten daran auch nichts ändern. Nach anderen Aussagen wird an diesem Gebäude fleissig renoviert, um erhaltenswerte Bausubstanz - darunter auch durchaus avantgardistische Stilelemente der Kapitalismuskritik - aufzupolieren und in die Zukunft zu retten. Wieder andere Beobachter haben eher den Eindruck, es seien Restauratoren am Werk, die nur einen ganz bestimmten Baustil freilegen wollen, weil sie diesen als den einzigen richtigen betrachten. Und über die geeignetsten Fundamente für eine Neukonzeption von Soziallehre gibt es erst recht sehr unterschiedliche Meinungen.

In dieser Situation ist auf zwei Bücher zu verweisen, die von Fachleuten der christlichen Sozialethik geschrieben sind und sich als Einführung in die Gedankenwelt dieses Faches auch für Nicht-TheologInnen eignen. Das erste ist die Würzburger Habilitationsschrift von *Josef Senft*, der eine bemerkenswerte Neuerschliessung des für die Soziallehre charakteristischen *Subsidiaritätsgrundsatzes* vorgenommen hat, indem er diese oft von konservativen Kreisen beanspruchte Ordnungsvorstellung für eine befreiende Gesellschaftspolitik "von unten" fruchtbar macht. Nach traditioneller Lehre meint Subsidiarität jenes Prinzip, wonach überge-

ordnete Strukturen in die Organisation von kleineren Gemeinschaften nur dann helfend eingreifen sollen, wenn diese ihre Probleme nicht aus eigener Kraft lösen können. Ein solcher Grundsatz kann zugunsten der Autonomie der betroffenen Gruppen geltend gemacht werden; er kann jedoch auch "von oben" paternalistisch missbraucht werden, wenn jene, die die Definitionsmacht haben, ihre als "subsidiär" getarnten Interventionen rechtfertigen oder aber mit dem Appell an die Eigeninitiative und Verantwortung der kleineren Netze hilfreiche Unterstützung verweigern. Bevormundung und Sozialstaatsabbau sind also durch ideologische Verdrehungen des Subsidiaritätsgedankens legitimierbar. Im ersten Teil seiner Arbeit hat Senft diese restaurativen Aspekte katholischer Leitbilder von Sozialpolitik ausführlich diskutiert. Er kommt zu dem Ergebnis, "dass die weitaus überwiegende Mehrheit des deutschen Katholizismus bis nach dem Zweiten Weltkrieg dem Ideal eines hierarchisch geordneten Ständestaates anhing und sich der von anderen Staatsformen organisierten Sozialfürsorge gegenüber reserviert, wenn nicht sogar ablehnend verhielt" (S. 45).

Angesichts der Krise des Sozialstaates und der erbarmungslosen Ausweglosigkeit einer weltweiten Politik ungerechter Verteilung gewinnt das alte Prinzip subsidiärer Unterstützung neue Aktualität. Wenn schon Staat und Markt selbst unter günstigen Bedingungen nicht zu den gewünschten Resultaten einer fairen Verteilung von Ressourcen und Lebenschancen führen, dann ist im Interesse einer demokratischen Entwicklung moderner Gesellschaften Solidarität mehr als nur eine sozialromantische Vision. Unter Aufnahme zentraler Gehalte der Befreiungstheologie und neuerer Sozialphilosophie (v.a. der Ge-

rechtheitstheorie von Rawls und der Handlungstheorie von Habermas) entwickelt Senft das Leitbild eines "Ethos subsidiärer Solidarität" (Kap. V), das er anschliessend in der Anwendung auf alte und neue soziale Bewegungen und Selbsthilfeorganisationen konkretisiert. Dies entspricht in etwa jenen Vorstellungen, die neuerdings unter dem Stichwort "Zivilgesellschaft" diskutiert werden. Nach dem Verlust eindeutiger staatlicher Steuerungszentren sind ökonomische, soziale und ökologische Krisen nicht auf dem Verordnungsweg zu lösen; ohne den Protest und die Initiativen kann der Weg in die Katastrophe nicht gebremst werden.

Senfts Buch überzeugt durch sozialwissenschaftliche Kompetenz und durch eine für das Gespräch in säkularen Kontexten offene theologische Hermeneutik. Deshalb ist es bedauerlich, wenn gut geschriebene Qualifikationsarbeiten dieser Art in den Buchreihen von Wissenschaftsverlagen versteckt bleiben und wegen ihres hohen Verkaufspreises kaum ein grosses Publikum finden. Die Arbeit von Senft repräsentiert eine Strömung "linker" christlicher Sozialethik, die sich zwar nicht als *mainstream* innerhalb der katholischen Theologie etablieren konnte, andererseits aber - zumindest publizistisch - inzwischen keine totale Aussenseiterposition mehr darstellt.

Dies gilt auch für das zweite hier vorzustellende Buch, das unter dem provozierenden Titel „*Jenseits Katholischer Soziallehre*“ von einem produktiven Team am *Nell-Breuning-Institut* der Frankfurter Jesuitenhochschule Sankt Georgen herausgegeben wurde. Nach einem einleitenden Teil mit einem kritischen Rückblick (sowie einem sehr informativen Beitrag von Josef Senft über die Modernisierungsschübe des Sozialkatholizismus und

einer beissenden Kritik *Bernhard Emunds* am "naturrechtlichen Schneckenhaus" der hochschul- und kirchenpolitisch immer noch einflussreichen Vertreter der alten Doktrin) werden neue Konzepte gegenwärtiger theologischer Sozialethik vorgestellt. Als Beispiele seien hier nur *Enrique Dussels* „*Ethik der Befreiung*“, *Dietmar Mieths* „*Modellethik*“ und *Johann Baptist Metz* „*Politische Theologie*“ erwähnt, die auf je ihre Weise für die kritische Zeitgenossenschaft einer sozialethisch relevanten Theologie stehen. Die Artikel eignen sich als Hinführung und Hintergrundinformation zu den referierten Werken, können deren Lektüre aber nicht ersetzen. Hier zeigt sich übrigens ein grundsätzliches Dilemma solcher Einführungen: Anspruchsvolle Theoriekonstruktionen in der Theologie sind ähnlich wie in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften heute in einem so hohen Masse eklektisch, dass deren Wiedergabe fast unvermeidlich zu weiteren Verschachtelungen führt, die von den Primärtexten immer weiter wegdriften und nicht gerade zu einer originellen und präzisen Argumentation beitragen: A rezensiert eine Arbeit von B, in der dieser sich kritisch mit C auseinandersetzt, der wiederum wichtige Anleihen bei Habermas oder Apel macht - allerdings in einer Weise, die nicht unwidersprochen bleiben darf ... Hinter diesem reichlich akademischen Spiel der Rezeption verbirgt sich nicht selten die unausgesprochene Hypothese, dass es irgendwo ja doch klassische Referenzpunkte gibt, um deren richtige Interpretation gestritten wird. Und als Referenzen dienen nun einmal nicht mehr die römischen Enzykliken.

Der Bezugspunkt der Transformation Katholischer Soziallehre in eine kritische christliche Gesellschaftsethik ist

nach dem Entwurf der drei Frankfurter Theologen jene Theorie, die von Frankfurter Philosophen vorgedacht wurde und als Diskursethik ein besonders attraktives, wenn auch nicht unumstrittenes Paradigma der Moralbegründung darstellt. Die Herausgeber entwickeln in einem umfangreichen dritten Teil ihres Buches Grundlagen einer "ethischen Reflexion politischer Glaubenspreis", die unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft nicht mehr mit den Selbstverständlichkeiten eines geschlossenen Weltbildes rechnen kann. Es gehört zur Dynamik einer christlichen Theologie, dass die behauptete befreiende Wirklichkeit Gottes nur in einer entsprechenden Praxis bezeugt werden kann. Diese Praxis ist jedoch an den Kriterien zu messen, die nach modernen Rationalitätsstandards für alle normativ geregelten Formen sozialen Handelns gelten. Dazu gehört die prozedurale Überprüfung von Geltungsansprüchen im argumentativen Diskurs und die methodische Unterscheidung

zwischen Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des "guten Lebens" (S. 238ff.), das sich in partikularen Ethosformen manifestiert.

Wie schon bei Senft werden auch in dem Frankfurter Entwurf die neuen sozialen Bewegungen zur Konkretisierung der skizzierten Gesellschaftsethik herangezogen. Es handelt sich vorerst um ein anspruchsvolles theoretisches Begründungsprogramm, dessen Anwendung noch zu leisten ist. Die beiden vorgestellten Bücher sind jedoch *programmatische Entwürfe* einer theoretisch gut fundierten theologischen Sozialethik, die ihr Schneckenhaus längst verlassen hat und im Interesse der Lösung konkreter Probleme zur Kooperation mit VertreterInnen einer kritischen Gesellschaftstheorie bereit ist. In diese Diskussion wird die Theologie nicht zuletzt ihre begründete Option für ein (nicht exklusiv christliches) universelles Solidaritätsethos einbringen können.

Walter Lesch

Heinz Kleger: Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie. Campus Verlag, Frankfurt/New York 1993, (500 S., Fr. 70.-)

Der Ausbau der „Festung Europa“ stellt Menschen- und Bürgerrechte in Frage. Gegen diese Gefährdung demokratischer Grundrechte wehren sich in Europa die Asylbewegungen. So zum Beispiel in der jüngsten Solidaritätsaktion des Kirchenasyls, als 110 bernische Kirchen rund 300 abgewiesenen AsylbewerberInnen aus Kosovo-Albanien Schutz vor der menschenrechtswidri-

gen Ausschaffungspraxis boten. CVP-Bundesrat Koller, die FDP und SVP verurteilen das Kirchenasyl als „illegal“. Die Initianten des Kirchenasyls dagegen erklären öffentlich ihren zivilen Ungehorsam als demokratische Notwehr. Man unterlaufe nicht grundsätzlich das Asylgesetz, sondern stelle nur seine Anwendung in Frage. Das Vorgehen sei „weder illegal noch ist sie auf Konfrontation mit den Behörden angelegt“, sagt Pfarrer Andreas Schmutz vom evangelisch-reformierten Migrationsamt in Bern; und wenn Recht Unrecht vergrössere, dann sei Widerstand legitim, so wiederholt der Philo-

soph Hans Saner (BZ, 30.10.1993).

Auf dem Hintergrund von Heinz Klegers Verständnis erweist sich das Kirchenasyl als klassischer Fall von zivilem Ungehorsam. Dieser ist bei ihm ganz der „Sorge um die Demokratie“ verpflichtet. Ungehorsamen BürgerInnen geht es explizit nicht um Widerstand *gegen* den Rechtsstaat, sondern *für* ihn. Sie sind die Garanten einer „lernfähigen Demokratie“. Ohne diese „Reflexivität“ verliert der demokratische Staat „seine Entwicklungschancen und vor allem die Provokation, sich mit möglichen Alternativen auch befassen zu müssen“ (S. 459). Er wird zum zynischen Vollstrecker eines „staatsrechtlichen Verfassungspatriotismus“. Klegers wissenschaftliches Buch, ein seit langem fälliges Aufklärungswerk, ist eine hervorragende Synthese von politischer Philosophie und politischer Soziologie, die im deutschen Sprachraum pionierhaft die theoretischen Grundlagen des zivilen Ungehorsam soziologisch fundiert, historisch und begrifflich verortet und demokratietheoretisch integriert.

In den angelsächsischen Ländern hat die „civil disobedience“-Debatte eine lange Tradition (Thoreau, Ghandi, Martin Luther King, Rawls). Klassisch geworden ist die Definition von John Rawls, wonach sich ziviler Ungehorsam äussert in „einer öffentlichen, gewaltfreien, gewissensbedingten, aber formal-juristisch gesetzwidrigen Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll.“ (S. 186). Ziviler Ungehorsam ist auch bei Kleger ein „Widerstand ohne Widerstandsrecht“, er rekuriert nicht auf das klassische Widerstandsrecht, das Volkswiderstand nur in Diktaturen legitimiert, sondern dieser Ungehorsam ist „eine demokratiespezifische Variante der gewaltfrei-

en Aktion“, wie er in Anknüpfung an Theodor Ebert festhält.

In der Schweiz ist der zivile Ungehorsam erst Mitte der siebziger Jahre anlässlich der Besetzung des Kaiseraugst-Geländes zur Verhinderung des AKW-Baus in der politischen Diskussion aufgegriffen worden. Mit einer ganzen Reihe von Aktionen zivilen Ungehorsams in den achtziger Jahren hat sich die Debatte verstetigt: Kirchenasyl, Häuserbesetzungen bei Wohnungsnot, Menschenteppiche gegen Waffenplätze, Dienstverweigerung, Geländebesetzungen und Zahlungsboykotte werfen immer wieder die Frage nach dem Recht auf Widerstand im demokratischen Staat auf (vgl. die Neuerscheinungen).

Kleger erarbeitet nicht ohne „Empirie-Nähe“ auf der Basis eines umfangreichen Archivs einen erweiterten Begriff des zivilen Ungehorsams, den *neuen Ungehorsam*: Der neue Widerstand richte sich nicht mehr nur „gegen offensichtliches Unrecht, sondern auch gegen Widersprüche der modernen Zivilisationsdynamik und die systematischen Mängel ihrer sozialen und politischen Verarbeitung“ (S. 84). Im Rahmen internationaler Fortschrittskonflikte verfügt Politik über ein „schrumpfendes Problemlösungsvolumen“. An den Staat wird nicht in erster Linie als Problemlösungsinstanz appelliert, es geht vielmehr um das Öffentlich-Halten von Themen, die vom politischen System verdrängt werden. Eingebracht werden bei Kleger Sachprobleme, nicht ideologische Auseinandersetzungen. Erfolgskriterium sind nicht unbedingt objektive Resultate, gar der „Bruch mit dem System“, sondern Wirkungen, über eine „gewisse Zeitdauer einem Thema hartnäckig Aktualität zu geben“ (S. 84f). Dies erfordert langen Atem. Es werden deshalb keine grundsätzlichen oder machtpolitischen Ein-

wände gegen die formellen Verpflichtungen von Demokratie, Staat und positivem Recht gemacht. Gerade die Asylbewegung z.B. zeichnet sich durch besondere Verfassungsloyalität aus. Sie rechtfertigt ihr „illegales“ Handeln mit dem Hinweis auf die Diskrepanz zwischen Asylgesetz und Verfassung, in der keine unabhängige Beschwerdeinstanz vorgesehen sei; das Asylgesetz verletze internationales Recht, das Non-Refoulement-Prinzip widerspreche der Genfer Flüchtlingskonvention.

Wichtig ist Klegers Hinweis auf die legitimen Mittel des zivilen Ungehorsams: Man kann sie nicht einfach auf Überzeugungsstrategien (symbolisch-argumentativer Appell) reduzieren, wie das Rawls getan hat und wie es in der deutschsprachigen Diskussion immer wieder gehört wird. Zur Definition des zivilen Ungehorsams hinzu kommen auch Strategien der politischen „Preiserhöhung“. Ziviler Ungehorsam will definitionsgemäß nicht nur argumentieren, sondern Druck ausüben, der „erst die Voraussetzung schafft, unter welcher der damit einhergehende Appell überhaupt wahrgenommen wird“ (S. 222).

Um die politisch-moralische Akzeptanz des zivilen Ungehorsams zu erhöhen und seine Rechtfertigung zu vereinfachen, schlägt Kleger eine differenzierte, aber möglichst „konsensfähige Definition“ vor. In Rawls Definition ersetzt er 1) „gewaltlos“ durch „friedlich“, 2) „gewissensbestimmt“ durch „politisch-moralisch begründbar“ und 3) „gesetzwidrig“ durch „tatbestandliche Rechtsverletzung“. Der neue Vorschlag „friedlich“ dient dazu, die notorische Polemik um den Gewaltbegriff zu umgehen. In der Jurisdiktion wird zunehmend gewaltloser Widerstand mit Gewalt gleichgesetzt, der Gewaltbegriff übermäßig ausgeweitet. Ob eine Hand-

lung „gewissensbestimmt“ ist, lässt sich schwierig überprüfen, einsichtiger sind politisch-moralische Begründungen, die auf gemeinsame Moralvorstellungen Bezug nehmen. Der Begriff „tatbestandliche Rechtsverletzung“ lässt offen, ob bei Handlungen zivilen Ungehorsams überhaupt Rechtswidrigkeit vorliegt, auch wenn Gesetze verletzt worden sind.

Den zweiten Teil seines Buches widmet Kleger allgemeineren soziophilosophischen Überlegungen. Das V. Kapitel ist den Grenzen des Mehrheitsentscheids gewidmet, die dem zivilen Ungehorsam mögliche Legitimationsaspekte eröffnen. Anschliessend diskutiert Kleger aktuelle Positionen zum Widerstandsrecht aus der Tradition von Kant (Rechtsstaat) und Hobbes (Sicherheitsstaat) (VI). Gegen und mit Luhmanns soziologischer Aufklärung betont Kleger, wie ziviler Ungehorsam *trotz* aller Systemzwänge „Zivilitätspotentiale“ erkennbar macht (VII). Abschliessend stellt Kleger seine „praktische Philosophie der Zivilität“ (VIII) vor, verarbeitet ausgehend von einer weiteren Befragung seines Lexikons den neuen Ungehorsam als Indikator von Zivilitätsdefiziten und als Initiator von Zivilitätspotentialen (IX) und skizziert Perspektiven einer „zweiten Zivilisierung“ (X). Als „Zivilgesellschaft“ bezeichnet er nicht ein Gegenmodell zur Marktwirtschaft oder zur Staatsgesellschaft, sondern die *Dialogfähigkeit* der Gesellschaft, die politische Fähigkeit des Staates zur „Selbstkonfrontation“. Ein „reflexiver Staat“ bildet seines Erachtens die notwendige Voraussetzung für eine „lernfähige Demokratie“. Der neue Ungehorsam ist hier Bestandteil einer „demo-kratisch-verfassungsrechtlichen Bewegung“, die zur Lösung von Problemen nur in diesem Rahmen anregen soll und ermutigen will.

Gewiss, Klegers neuer Ungehorsam zieht auch Fragen nach sich, die hier nicht diskutiert werden können. Auch wenn er seiner Konzeption ein alltagsorientiertes und basisdemokratisches Politikverständnis zugrundelegt, bleibt zu prüfen, ob er ohne utopische Gegenmodelle auskommt. Und müssten ihm z.B. angesichts der Konfrontation der Asylbewegung mit dem zu Gewaltlösungen neigenden Polizei- und Sicherheitsstaat nicht Zweifel an dessen Dialogfähigkeit kommen? Ist Klegers „praktische Philosophie der Zivilität“ vielleicht doch etwas zu aufklärungs-optimistisch? Und seine „Staatsbürgergesellschaft“ letztlich zu staatsfixiert? Dennoch: Klegers Analysen sind überaus erhellend; sie vermitteln Einsichten über die Zusammenhänge von Gesell-

schaft, Staat und Demokratie, die in der zukünftigen Debatte über „Widerstandsrecht“ und zivilen Ungehorsam nicht mehr wegzudenken sind.

Bernhard Rumpf

Weitere Neuerscheinungen zum Thema:

- Just, Wolf-Dieter, 1993: *Asyl von unten. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam. Ein Ratgeber*. Reinbek b. Hamburg.
- Bürgerforum Paulskirche & Büro für notwendige Einmischungen (Hg.), 1993: *Anleitung zum politischen Ungehorsam*. München.
- Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hg.), 1993: *Ziviler Ungehorsam. Traditionen, Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven*. Berlin/Hamburg.

Jan Philipp Reemtsma (Hg.): Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels. Junius Verlag, Hamburg 1991 (264 S., Fr. 30.80)

Kate Millett: Entmenschlicht. Versuch über die Folter. Junius Verlag, Hamburg 1993 (304 S., Fr. 45.-)

Hans-Rudolf Wicker: Folter und die Therapie von Folterfolgen. Eine ethnologische Annäherung. In: *Kranksein und Gesundwerden im Spannungsfeld der Kulturen. Ethnologica Helvetica 17-18/1993-1994*. Eigenverlag, Bern 1994 (541 S., Fr. 45.-)

Es gibt Begriffe, die inflationär gebraucht werden, und es gibt Themen, die schwer zu fassen sind. Beides trifft auf die Folter zu. Dabei fehlt es nicht an offiziellen Definitionen (1), die den

Gegenstand eingrenzen helfen, noch an wissenschaftlichen und publizistischen Arbeiten (2), die ihn deuten. Im Gegen teil. Seit Anfang der siebziger Jahre setzen sich, neben Betroffenen, politische Gremien wie die UNO oder der Europarat, Menschenrechtsgruppen wie amnesty international, WissenschaftlerInnen wie HistorikerInnen, MedizinerInnen und PsychologInnen mit der Folter intensiv auseinander. Referenzmaterial wäre also vorhanden. Dennoch genügen viele wissenschaftliche Publikationen kaum dem Anspruch auf begriffliche Schärfe und entsprechend inhaltlich souveräner Erfassung, kurz: der Forderung nach einer adäquaten Sprache. Das sprachliche Unvermögen - der Gebrauch von hilflosen Metaphern, Pathos und überbordender Rhetorik - mag viele Gründe haben.

Da ist einmal der Sachverhalt selbst,

der wie kaum ein anderer nach seiner Abschaffung verlangt und sich einer Handhabung immer wieder entzieht. Da ist aber auch der Autor und die Autorin, die angesichts der Thematik ihr Bedürfnis nach Verdrängung überwinden müssen und sich deshalb dankbar an schnelle Vergleiche klammern. Das gilt vor allem für WissenschaftlerInnen, JournalistInnen und EssayistInnen, weniger für Betroffene. Vielleicht weil diese *gezwungen* sind, das Erlebte zu verarbeiten, gezwungen, sich mit dem ‘Schreiben nach Auschwitz’ auseinanderzusetzen.

Wie und ob das Erlebte sprachlich zu erfassen ist, darüber reflektieren die meisten Opfer von Folter. Zu einem negativen Schluss kommt zum Beispiel der Argentinier *Jakobo Timerman*, Herausgeber der Tageszeitung „La Opinion“: „In den langen Monaten der Haft dachte ich oft darüber nach, wie man den Schmerz beschreiben könnte, den der Gefolterte spürt. Und ich kam immer zu dem Schluss, dass es unmöglich sei“ (in: Reemtsma, S. 136). Unmöglich - dieses Wort reiht sich in eine lange Liste möglicher Varianten mit der Vorsilbe *un-*: unbeschreiblich, unaussprechlich, undenkbar, unvorstellbar. Hier hakte Karl Kraus schon in den zwanziger Jahren ein. Er schrieb über die Folter an einem alten Arbeiter durch SA-Männer: „Es bleibt unvorstellbar, doch da es geschah, ist das Wort nicht mehr brauchbar“ (in: Reemtsma, S. 25).

Die Brauchbarkeit von Wörtern und Begriffen, die die Folter zu fassen versuchen, sei am Essay, am Reader und am Artikel, die an dieser Stelle zu besprechen sind, überprüft. Konkret liess ich mich bei der Lektüre von drei Fragen leiten: erstens von der Frage nach dem sprachlichen Umgang, zweitens von der Frage nach der Definition, drittens von

der Frage nach neuen Einsichten.

Bereits im Untertitel machen die drei AutorInnen die Schwierigkeit ihres Unterfangens deutlich: *Kate Millett* spricht von einem „Versuch über die Folter“, *Hans-Rudolf Wicker* von einer „Annäherung“ und *Jan Philipp Reemtsma* geht auf Distanz zu einer umfassenden Betrachtung des Phänomens, indem er sein Buch „Zur Analyse eines Herrschaftsmittels“ untertitelt. Trotz dieser Gemeinsamkeit, trotz dem Eingeständnis von Skepsis und Vorsicht sind die drei Publikationen sehr unterschiedlich.

Jan Philipp Reemtsma, der Geschäftsführer des Hamburger „Instituts für Sozialforschung“, befasst sich seit vielen Jahren mit extremer Gewalt. Er hat unter anderem zu Auschwitz publiziert und auf deutsch den Bericht über die Folter in Argentinien herausgegeben. Diese langjährige Erfahrung und Kompetenz ist dem Reader anzumerken. Die darin versammelten Aufsätze analysieren anhand von Länderbeispielen (Chile, Argentinien, Türkei, BRD) die Folter als Herrschaftsinstrument, fragen nach ihrer politischen und gesellschaftlichen Wirkung, aber auch nach ihrer Tabuisierung und Verschleierung. Reemtsma macht bereits auf den ersten Seiten seine Definition von Folter klar: „Die Folter - ganz gleich welchem sozialen Kontext man sie jeweils phänotypisch zuordnen will - ist die totale Herrschaft des Menschen über den Menschen.“ (S. 13) Und er verkennt auch nicht die Ausübung der Herrschaft um ihrer selbst willen, den Selbstzweck absoluter Macht. Darin folgt er der heutigen Erkenntnis, dass der Zweck der Folter die Folter ist und nicht, wie so oft behauptet, das Erpressen von Information. Trotz dieser konzisen Definition erliegt Reemtsma aber der Versuchung,

die Folter und die Todesstrafe zusammenzubringen.

Wie heikel und wie schwierig die Begriffsbestimmung ist, beweist auch Sebastian Scheerer im Reemtsma-Band mit seinem Aufsatz über die Isolationshaft als Folter. Neben diesem Artikel, der die Geschichte des Foltervorwurfs rund um die Inhaftierungen von RAF-Mitgliedern aufrollt, verdient der Aufsatz von Thomas M. Scheerer über die schwierige und interessengeleitete Vergangenheitsbewältigung in Argentinien besondere Aufmerksamkeit. Dem Bemühen des Herausgebers, der Autorinnen und Autoren um eine eindeutige Definition von Folter entspricht das Streben nach einer schnörkellosen Sprache. Da gibt es kein Pathos, keine emotionale Verirrung, da findet sich nur sprachliche Distanz - und dementsprechend Nähe: „Ein Mädchen, fünf Jahre alt, war bei der Folterung ihres Vaters zugegen. Anschliessend musste sie an einer Bushaltestelle Bekannte identifizieren, worauf sie nach Hause geschickt wurde. Das Mädchen hat sich dort mit einer Pistole, die es in einer Schublade wusste, erschossen. Ein Junge, zwölf Jahre alt, erlebte die Entführung seiner Eltern. Seit dem Tage der Entführung sass er am Fenster und sah hinaus, sie kamen nicht wieder. Eines Tages lag er tot in seinem Bett. Sein Herz war stehengeblieben.“ (S.35)

Ganz anders verfährt Kate Millett in ihrem Essay - ebenfalls vom Hamburger Reemtsma-Institut finanziert und vom selben Verlag (Junius) ediert. Die prominente Vertreterin der amerikanischen Frauenbewegung orientiert sich an künstlerischen Auseinandersetzungen mit dem Thema Folter. Ihre Quellen sind literarische Verarbeitungen (Solschenizyn, Levi, Alleg, Bettelheim u.a.), Filme (Closet Land) und Fotografien, die sie beschreibt, zitiert und ana-

lysiert, befragt und reflektiert. In diesem Sinne ist Milletts „Entmenschlicht“ eine Art Nacherzählung, sehr persönlich und engagiert verfasst. Und auch ehrlich. Auf die selbstgestellte Frage, weshalb sie all diese Berichte liest und verarbeitet, kommt sie zu folgender, möglicher Antwort: „Die Opfer einer solchen Macht sind Helden, die gegen die letzten Überreste der Tyrannei oder, in schöner Vergeblichkeit, gegen die ersten Triumphe einer neuen totalitären Ordnung kämpfen. Sogar als Verlierer bewundernswert verkörpern sie uns in unseren letzten Augenblicken der Rebellion. Lesen wir darum diese Literatur wie eine Heiligengeschichte, die das gleiche Bedürfnis nach Heroismus und Vorbild befriedigt, wie einst das Leben der Heiligen und Märtyrer? Eine weltliche Heiligengeschichte, die gegen die weltliche Religion des Patriotismus immunisiert?“ (S. 98)

Die Autorin hat sechs Jahre an ihrem Buch gearbeitet, sie kennt die einschlägige Literatur und auch die gängigen Definitionen. Sie operiert mit einem erweiterten Begriff und subsumiert unter Folter auch Festnahme und Haft sowie die Psychiatrisierung. (In „Klapsmühlentrip“ hat sie vor einiger Zeit ihre eigenen Psychiatrieerfahrungen verarbeitet). Damit leistet sie leider dem inflationären Gebrauch des Wortes Vorschub, wonach alles, was Leiden macht, Folter ist. Sie stellt zwar ihrer Einleitung den UN-Artikel 1 voran (vgl. Fussnote 1) und gebraucht im Text öfters den Begriff der „absoluten Macht“, doch implizit geht sie davon aus, dass Folter der ‘Wahrheitsfindung’ dient. „Wolodin und andere Opfer, die etwas Gutes getan haben, werden durch die Folter - all die Qualen, die vor ihnen liegen, und die Angst vor der Folter selbst - dazu gebracht, etwas Böses zu tun, Namen zu nennen. Die Namen von

Unschuldigen. Von völlig Unschuldigen.“ (S. 36) Dieses Zitat macht die problematischste Seite des Essays deutlich: mit der begrifflichen Unschärfe korrespondiert eine emotionale Redundanz. Die Ausführungen sind emotional aufgeladen, durchdrungen von einem Pathos, das keine Erkenntnisse bringt und vom Inhalt ablenkt, wie die beiden folgenden Zitate beispielhaft zeigen: „Die Worte der Gefangenen aus Südamerika steigen wie Gebete auf“ (S. 200), „Wir (...) sind umgeben vom widerlichen Geruch der Herrschaft, der Dynamik der Grausamkeit.“ (S. 284) Die Essayistin bedient sich zudem oft der 1. Person Plural mit dem Ziel, den Leser und die Leserin zu vereinnahmen. Und das widerspricht ihrer Intention, nicht belehren, sondern verstehen zu wollen, ihrem Wunsch des Mitführens und Nachempfindens.

Geradezu wohltuend nimmt sich daneben der trockene Ton von Hans-Rudolf Wicker aus, und als Wissenschaftler liefert er Fakten: Folter gibt es in jedem dritten Staat der Welt, sie geschieht in sechs von zehn Fällen unter Anwesenheit oder unter der Kontrolle von medizinischem Personal und sie wird zum Zweck der Sicherung von Macht eingesetzt. In seinem knappen Artikel über Folter und die Therapie von Folterfolgen finden sich zwar auch sprachliche Ausrutscher („Das gewaltgeladene Verhör stellt die blut- und schweissgetränkte schmutzige Bühne dar, die stellvertretend für das Schlachtfeld der involvierten Gruppen und Parteien steht“, S. 107), doch im allgemeinen ist spürbar, dass er angewandte Forschung betreibt. Wicker, Ethnologieprofessor an der Universität Bern, und sein Seminar haben 1990/1991 im Auftrag des Schweizerischen Roten Kreuzes eine Untersuchung zur psychosozialen Situation von

gefolterten Flüchtlingen durchgeführt, die in der Schweiz politisches Asyl erhalten haben. Wichtigstes Fazit: Jeder vierte anerkannte Flüchtling ist in seinem Herkunftsland mindestens einmal systematisch gefoltert worden. Die Studie dient als Grundlage für die Errichtung eines Schweizer Rehabilitationszentrums für Foltergeschädigte nach dem Vorbild des Kopenhagener Pionierzentrums RCT. Der vorliegende Aufsatz dreht sich primär aber um etwas anderes.

Der Autor nähert sich dem Thema aus einer bis anhin unbekannten, nämlich ethnologischen Perspektive: Wicker vergleicht die Folter mit dem Initiationsritual. Als Ethnologe weiss er, dass viele Initiationsrituale mit Körperverletzungen einhergehen, die auch bei Folterungen vorkommen. Als Wissenschaftler, der sich seit einiger Zeit intensiv mit der Folter auseinandersetzt, hat er ein idealtypisches Grundmuster gefunden, das dem dreistufigen Ritual-Modell von Arnold van Gennep und Victor Turner vergleichbar ist. In der Eingangsphase wird der zu folternde Mensch vom bisherigen Leben getrennt und mittels Haft, sozialer und sensorischer Deprivation auf den Verhörakt vorbereitet. In der Mittelphase wird jegliche innere und äussere Ordnung zerstört, mittels psychischem und physischem Schmerz wird das Chaos fühlbar gemacht. Der gefolterte Mensch wird kognitiv umgepolt und erhält eine neue Identität. In der Ausgangsphase wird er in die bestehende Machtordnung eingeführt. Der Kontakt zum früheren Leben ist abgebrochen, wenn er sich schuldig spricht und angebliche Komplizen verrät (vgl. S. 110f.). Gefolterte Menschen sind nach der Folter anders als vorher, diese wirkt nach Wicker identitätsstiftend - wenn auch in einem negativen Sinn.

Der Ethnologe ist sich der Problema-

tik des Vergleichs bewusst. Als gedanklicher Anstoß mag er für die Ethnologie etwas bringen, für die Auseinandersetzung mit der Folter fehlt mir allerdings der gesellschaftliche Bezug, das Modell orientiert sich zu sehr am Individuum und seiner Transformation. Hans-Rudolf Wicker erörtert zwar einleitend die Wichtigkeit des Kontextes für die Folter und betont, dass sie ein politischer Akt ist. Doch fragt man folgerichtig nach dem Zweck der Folter, zeigt sich die Grenze des Vergleichs mit dem Ritual: Während das Initiationsritual primär der Überführung eines Individuums von einem (sozialen) Zustand in einen anderen dient, ist das Ziel der Folter die Abschreckung und Einschüchterung ganzer Bevölkerungsgruppen. Nochmals: Das Ziel der Folter ist die Folter.

Ina Boesch

Anmerkungen

- 1) "Unter Folter im Sinne dieser Erklärung ist jede Handlung zu verstehen, durch die einer Person von einem Träger staatlicher Gewalt oder auf dessen Veranlassung hin vorsätzlich starke körperliche oder geistig-seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden, um von ihr oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erzwingen, sie für eine tatsächlich oder mutmasslich von ihr begangene Tat zu bestrafen oder sie oder andere Personen einzuschüchtern." (Aus Artikel 1 der GV der UN über den Schutz vor Folter und anderer grausamen Behandlung vom 9.12.1975)
- 2) Zum Beispiel die beiden von ai bei Fischer herausgebrachten Bücher: amnesty international: Wer der Folter erlag... Ein Bericht über die Anwendung der Folter in den 80er Jahren. Frankfurt. Fischer 1984. Gustav Keller: Die Psychologie der Folter. Frankfurt/M. Fischer 1981.

Weitere Literaturhinweise

- Arlacchi, P., 1989: Mafiose Ethik und der Geist des Kapitalismus. Cooperative Verl. Frankfurt.
- Sachße, Ch./Engelhardt, H.T. (Hg), 1990: Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates. Darin u.a. Th. Blanke: Sozialer Rechtsstaat - Verfassungsgebot für soziale Sicherheit? Suhrkamp. Frankfurt.
- Couvrat., J.F./Pless, N. 1993: Das verborgene Gesicht der Weltwirtschaft. Das internationale Geschäft mit Drogen, Waffen und Geld. Westf. Dampfboot. Münster.
- Chomsky, N., 1993: Wirtschaft und Gewalt. Vom Kolonialismus zur neuen Weltordnung. Zu Klampen. Lüneburg.
- Schmitthenner, H. (Hg), 1992: Zwischen Krise und Solidarität. Perspektiven gewerkschaftlicher Sozialpolitik. VSA. Hamburg.
- Nullmeier, F./Rüb, F.W., 1993: Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat. Campus. Frankfurt.
- Rouette, S., 1993: Sozialpolitik als Geschlechterpolitik. Campus. Frankfurt.
- Schneider, U., 1993: Solidarpakt gegen die Schwachen. Der Rückzug des Staates aus der Sozialpolitik. Knaur. München.
- Lüthje, B./Scherrer, Ch. (Hg), 1994: Jenseits des Sozialpakts. Neue Unternehmungsstrategien, Gewerkschaften und Arbeitskämpfe in den USA. 2. Aufl., Westf. Dampfboot. Münster.
- Döring, D. (Hg), 1994: Ende der sozialen Sicherheit? Suhrkamp. Frankfurt.
- Kampmeyer, E./Neumeyer, J. (Hg), 1993: Innere Unsicherheit. Eine kritische Beurteilung. AG SPAK. München.
- Kreis, G. (Hg), 1993: Staatsschutz in der Schweiz. Die Entwicklung von 1935 - 1990. Paul Haupt. Bern-Stuttgart-Wien.
- Gössner, R., 1994: Die vergessenen Justizopfer des Kalten Kriegs. Über den unter-

- schiedlichen Umgang mit der deutschen Geschichte in Ost und West. Konkret Lit. Verl. Hamburg.
- Kalinowsky, H.H., 1994: Kampfplatz Justiz. Politische Justiz und Rechtsextremismus in der BRD. Pfaffenweiler.
- Becker, D., 1992: Ohne Hass keine Versöhnung. Das Trauma der Verfolgten. Vorwort v. P. Parin. Kore Freiburg.
- Winkler, B. (Hg.), 1992: Zukunftsangst Einwanderung. Beck. München.
- Link, J., 1993: „Asylanten“ - zur Erfolgs geschichte eines deutschen Schlagworts. In: Ch. Butterwegge/S. Jäger (Hg.): Europa gegen den Rest der Welt? Bund Verl. Köln.
- Arbeitsgruppe 501 (Hg.), 1993: Heute hier - morgen fort. Migration, Rassismus und die (Un)Ordnung des Weltmarkts. Informationszentrum (Pf. 5328, D-79020) Freiburg.
- Dieckmann, Ch./Hamann, M./Heim, S./Meyer, A./Kahrs, H. (Hg.), 1993: Arbeitsmigration und Flucht. Vertreibung und Arbeitskräfte regulierung im Zwischenkriegseuropa. Schwarze Risse. Berlin.
- Blanke, B. (Hg.), 1993: Zuwanderung und Asyl in der Konkurrenzgesellschaft. Leske u. Budrich. Opladen.
- Schmalz-Jacobsen, C. u.a., 1993: Einwanderung - und dann? Perspektiven einer neuen Ausländerpolitik. Knaur. München.
- Benz, W. (Hg.), 1993: Integration ist machbar. Ausländer in Deutschland. Beck. München.
- Balibar, E., 1993: Die Grenzen der Demokratie. Menschenrechte und „Bürgerrechte“ u.a.m. Argument. Hamburg.
- Neudeck, R., 1993: Asyl. Warum das Boot nicht voll ist. Patmos. Düsseldorf.
- Justitia et Pax (Hg.), 1994: Grenzen überschreiten. Internationale Migration als Herausforderung. Caritas. Bern.
- Rauchfleisch, U. (Hg.), 1994: Fremd im Paradies. Migration und Rassismus. Lenos. Basel.
- Noiri, G., 1994: Die Tyrannie des Nationalen. Sozialgeschichte des Asylrechts in Europa. Zu Klampen. Lüneburg.
- Parnreiter, Ch., 1994: Migration und Arbeitsteilung. AusländerInnenbeschäftigung in der Krise der Weltwirtschaft. Pro Media. Wien.
- Kraft, M. u.a. (Hg.), 1994: Über Grenzen. Schwarze Frauen der Welt – Europa und Migration. Berlin.
- Höfling, B., 1994: Flucht und deutsche Asylpolitik. Von der Krise des Asylrechts zur Perfektionierung der Zugangsverhinderung. Bremen.
- Hebeisen, P., 1994: Feindbilder. Flüchtlinge in Europa. Bern.
- Voss, E. (Hg.), 1994: Kultur und Abschreckung. Europa zwischen Rassismus im Innern und Abschottung nach aussen. Hamburg.
- Elsässer, J., 1992: Antisemitismus - das alte Gesicht des neuen Deutschland. Dietz. Berlin.
- Puttscheller, N., 1993: Aufbruch der Völker. Das braune Netzwerk. Picus. Wien.
- Ley, M., 1993: Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum. Picus. Wien.
- Sartre, J.-P., 1993: Brüderlichkeit und Gewalt. Wagenbach. Berlin.
- Todorov, T., 1993: Angesichts des Äussersten. (Konzentrationslager im Totalitarismus und die Moral in Extremsituationen.) W. Fink. München.
- Siegler, B./Tolmein, O./Wiedemann, Ch., 1993: Der Pakt. Die Rechten und der Staat. Verl. Die Werkstatt. Göttingen.
- Hethy, R./Kratz, P. (Hg.), 1993: In bester Gesellschaft. Antifa-Recherche zwischen Konservatismus und Neo-Faschismus. Verl. Die Werkstatt. Göttingen.
- Trittin, J., 1993: Gefahr aus der Mitte. Die Republik rutscht nach rechts. Verl. Die Werkstatt. Göttingen.
- Vereinigung f. Marxistische Studien (Hg.), 1993: Das neue Gesicht des Rassismus. VMS-Verl. Bern.
- Claussen, D., 1993: Was ist Rassismus? Wissenschaftl. Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Kurz, R. u.a., 1993: Rosemaries Babies. Die Demokratie und ihre Rechtsradikalen. Horlemann Verl. Bad Honnef.
- Haug, W.F., 1993: Antisemitismus und Rassismus als Bewährungsprobe der Ideologie-Theorie. In: Elemente einer Theorie des Ideologischen. Argument. Hamburg.
- Huisken, F., 1993: Nichts als Nationalismus? Deutsche Lehren aus Rostock und Mölln. VSA. Hamburg.
- Keßler, M. (Hg.), 1993: Antisemitismus und

- Arbeiterbewegung. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Pahl Rugenstein. Bonn.
- Aly, G./Heim, S., 1993: Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung. Fischer. Frankfurt.
- Schweppenhäuser, G., 1993: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie. Argument Hamburg.
- Bastian, T., 1994: Auschwitz und die „Auschwitz-Lüge“. Massenmord und Geschichtsfälschung. Beck. München.
- Institut für Sozialforschung (Hg.), 1994: Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit. Studien zur aktuellen Entwicklung. Mit Beiträgen von A. Demirovic et al. Campus. Frankfurt.
- Diederichsen, D. u.a., 1994: Differenz und Reaktion I+II. In: W. Schneider/B. Gröndahl (Hg.): Was tun? Über Bedingungen und Möglichkeiten linker Politik und Gesellschaftskritik. Konkret Verl. Hamburg.
- Goldschmidt, H.L., 1994: Das Vermächtnis des deutschen Judentums. Werke 2. Passagen Verl. Wien.
- Ders., 1993: Philosophie als Dialogik. Frühe Schriften, Werke 1. Wien.
- Picard, J., 1994: Die Schweiz und die Juden. Chronos. Zürich.

Stefan Howald
Peter Weiss
zur Einführung
 Junius Verlag, Hamburg 1994
 231 Seiten, 25.80 Fr.

Eine kurze Zeit ist die Ästhetik des Widerstands von Peter Weiss zu einem Kultbuch besonderer Art geworden, zu einem Schlagwort, das eine neue kulturpolitische Initiative begründen sollte. Vergangene Zeiten? Ist der Roman so wie die Weiss-Stücke überholt durch den Gang der Geschichte und den postmodernen Zynismus?

Freilich, Weissens Fragestellungen treffen zentral den postsozialistischen Katzenjammer. Sein Werk veranschaulicht, wie eine alternative Kritik aussehen könnte ebenso wie eine andere Tradition gesellschaftlicher Fragen und ihrer Politik. Womöglich brauchen wir gerade ein neues Engagement gegen Beliebigkeit und Resignation, ohne in alte Starrheiten zurückzufallen.

Stefan Howald umkreist in seinem Einführungsbuch zuerst grundsätzliche Situationen, Orte und Themen, die sich durch das ganze Schaffen von Peter Weiss hindurchziehen. Danach werden die wichtigsten Werke ausführlich analysiert. Der Wert der Analyse liegt im Detail, die auch auf Brüche und Widersprüche in einem Werk aufmerksam machen, das an der politischen und menschlichen Ermutigung festhält.

