

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **11 (1991)**

Heft 21

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Peter Furth: Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachttotalitär. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1991. Reihe Wissenschaft (104 S., Fr. 14.50)

Was die Haltung der Intellektuellen in der gegenwärtigen Situation so prekär macht, ist sicherlich auch die Enttäuschung von Hoffnungen und Utopien, die sich aus dem Abbau der Ost-West-Konfrontation nährten. Golfkrieg und die bedrohliche Entwicklung in Osteuropa geben erneut Anlass, die so oft gemachte schmerzliche Erfahrung von Enttäuschung in ihrer Übermächtigkeit schicksalhaft zu erleiden. In dieser resignativen Gefühlslage kann sich mit der geschichtsphilosophischen Konstruktion "Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch" (Hölderlin, E. Bloch) keine Hoffnung verbinden, denn sie ist schon lange mehr als fragwürdig geworden.

Genau an diesem Phänomen setzt die *Phänomenologie der Enttäuschungen* des Berliner Philosophen Peter Furth ein. Es sei hier bereits angemerkt, dass den Leser weder psychologische Bewältigungsstrategien noch eine wiederholte Lokalisierung eines neuen 'Asyl der Hoffnung' erwartet. Vielmehr empfiehlt Furth mit einem Wort A. Gehlens, durch eine "Umkehr der Antriebsrichtung" den Zusammenhang von Utopie und sozialer Motivation selbst in den Blick zu nehmen. Um das Karussell von Hoffnung und Enttäuschung anzuhalten, fordert er eine "zeitweilige Hoffnungsaskese", damit "aus der Not der Enttäuschung die Tugend ihrer Reflexion" (S. 19) werden kann. Möglich wird das, da die Enttäuschung als Diskrepanzerlebnis nicht nur in das passive Enttäuschtsein mündet, sondern auch die aktive Tätigkeit des Ent-Täuschens einschliesst.

Die Schwierigkeit liegt nun darin, dass sich eine Enttäuschungsreflexion und die mit ihr verbundene Ent-Täuschung nicht automatisch einstellt. Da es "keine naiven Enttäuschungen" mehr gibt, muss nach den gegenwärtigen Bedingungen von Enttäuschbarkeit gefragt werden, um die bisherigen Verfahren der Ent-Täuschung, die selbst in die Enttäuschung involviert sind, zum Gegenstand der Enttäuschungsreflexion zu machen.

Wo von Grenzen der Enttäuschbarkeit die Rede ist, da wird sofort die Aufklärung aufgerufen. Die Stärke der Methode – Entlarvung und Entmythologisierung –, die sich in der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise bewährt hatte, wird zu ihrer Schwäche, wenn sie sich selbst zum Gegenstand hat. Denn die Erfahrung der beständigen Produktion ihres Gegensatzes wird nicht als ihre eigene Dialektik begriffen, sondern immer nur mit der Forderung ihres zukünftigen Totalwerdens kompensiert. Für diejenigen, die sich von der Aufklärung alles erhoffen, ist die Anerkennung ihrer Relativität unerträglich. Sie wird auch unmöglich, wenn aus der Vorverlegung des Diskrepanzerlebnisses von der Enttäuschung auf die Hoffnung nur eine "Romantik der Überschreitung" resultiert, die Nichtenttäuschbarkeit erzeugt und schliesslich zur "Desillusionierung der Aufklärung, zur Veralltäglichen ihres Wesens" führt. Es gibt dann "so etwas wie ein endloses Verenden durch das Folgenloswerden der Aufklärung" (S. 29).

Die Pointe der Furthschen Kritik an der Aufklärung ist nun aber nicht die Feststellung einer ihr innewohnenden Dialektik, sondern dass er sie aus dem vermeintlichen Gegensatz zur Romantik herausbringt – als Enttäuschungslehre der Romantik der Überschreitung. Wenn die Aufklärung durch den

Mangel an Selbstreflexivität für die Enttäuschungsreflexion nicht zur Orientierung werden kann, so bietet sich eine andere Enttäuschungslehre an, die die Selbstreflexion zum Programm hat und die seit ihrer Formulierung für Generationen von Intellektuellen geradezu kanonisch zum Modell geworden ist: Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

Liest man sie wie Furth als die "Wissenschaft von der Enttäuschung des Bewusstseins", so ist das Bestechende an Hegels Vorgehen – das die *Phänomenologie* von aussen schier unanfechtbar machte – die Ent-Täuschung als immanente Kritik. Wenn sich eine Enttäuschungsreflexion auch weiterhin an der *Phänomenologie* Hegels orientieren will, wofür Furth nicht nur durch die Wahl seines Titels plädiert, dann muss sie aber, um dem Schicksal der Hegelschen Philosophie zu entgehen, zwei Forderungen erfüllen: sie muss eine Enttäuschungslehre ohne teleologische Verankerung versuchen; und da die Enttäuschungsreflexion vom Schicksal des Entfremdungsgedankens abhängt, bleibt zu fragen, ob die bisherigen Entfremdungstheorien mit "eingebauter Aufhebungsautomatik" durch eine relativistische ersetzt werden können.

Die Vorentscheidung fällt, wenn Furth aus der philosophiegeschichtlichen Darstellung der Entwicklung der Entfremdungsvorstellungen resümiert, dass sich Hoffnung und Enttäuschung im Entfremdungsbegriff wiederfinden, wenn dieser als die gegensätzliche Einheit von Selbstentäusserung und Selbstverlust des Subjektes begriffen wird, wobei das erste Moment diese Einheit dominiert. Die *Enttäuschungsreflexion* hat also bei der *Arbeit* anzusetzen!

Und damit ist nun der Punkt erreicht, an dem sich erweisen muss, wie ernst es um die 'Kehre des Denkens' wirklich bestellt ist – das Verhältnis der *Phänomenologie der Enttäuschung* zum Marxismus. Dies nicht nur deswegen, weil die theoretischen Analysen der Arbeit und der Entfremdung eine Domäne des Marxismus waren, sondern weil für den

Marxismus bis in unsere Tage im Zusammenhang mit Entfremdung und Geschichte das Wort vom Übergang von 'der Utopie zur Wissenschaft' Programm war. Durch eine Rekonkretisierung der Hegelschen Abstraktionen sollte dessen 'absolutes Wissen' auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt werden. Der Marxismus empfahl sich, nicht nur die Verwirklichungsbedingungen der Hoffnungen und Wünsche, sondern auch noch ihren Inhalt wissenschaftlich bestimmen zu können. Furth spart nicht an Deutlichkeit, was diesen Marxismus als Wunschwissenschaft betrifft: "er ist die einzige weltanschauliche Neubildung der Moderne, die den Namen Religion verdient" (S. 40). Dass diese Äusserung nicht in den Kontext eines heute so laut triumphierenden Antimarxismus gestellt werden kann – nebenbei gesagt, ist dieser Text vor drei Jahren geschrieben worden und liegt leider erst heute in Buchform vor –, wird deutlich, wenn Furth wenig später programmatisch fordert, "die paradigmatische Besonderheit des Marxismus noch einmal zu nutzen und einen Begriff der vom Mythos der übernatürlichen Schöpfungskraft befreiten Arbeit zu bilden, um mit seiner Hilfe das Bauprinzip der philosophischen Entfremdungskonzeption und die dazugehörige Dialektik der Enttäuschung besser verstehen zu können (S. 45f). In diesem Spannungsbogen zwischen Religion und paradigmatischer Besonderheit muss sich der von Furth anvisierte "Marxismus als wissenschaftliche Theorie" und dessen Ziel, die "Praxis als Ermässigung der Philosophie und nicht als ihre Verwirklichung" (S. 46) zu nehmen, bewähren.

Hinsichtlich der Arbeitsproblematik geht es Furth gar nicht so sehr darum, die Naturbedingtheit der Arbeit nochmals hervorzuheben. Mit Marx von der konkreten Arbeit, also der wirklichen Arbeit als prozessierender Widerspruchseinheit von subjektiver Tätigkeit und objektiven Bedingungen, ausgehend, beharrt Furth hier auf der Einsicht der notwendigen Differenz zwi-

schen antizipiertem und realisiertem Zweck oder populärer ausgedrückt zwischen Arbeitsplan und Arbeitsprodukt. Die Negation der Subjektivität gehört also zum Wesen der Arbeit und muss als Entfremdung bezeichnet werden.

Entfremdung ist unaufhebbar! Enttäuschung ist unvermeidlich! Das ist die Erkenntnis, die dem ganzen Text zugrundeliegt und die immer wieder gegen alle Verklärungen der Enttäuschungsfreiheit ins Felde geführt wird – zumal wenn diese zurückgehen auf eine wo auch immer in der Geschichte lokalisierte Identität von Subjekt und Objekt. Eine triviale Einsicht, könnte man meinen, doch ein Blick auf das, wofür im Buchtitel Phänomenologie steht, widerlegt den Schein von Trivialität eindrucksvoll.

Nachdem einmal das gegenständliche Gemeinwesen, das Gemeinwesen durch das Privateigentum negiert worden war (auch hier kann von einer Entfremdung, wenn auch in einem anderen Sinne, gesprochen werden) und die Religion zur Herstellung sozialer Integration obsolet geworden war, musste eine andere Instanz gefunden werden, die zur Erzeugung eines Gemeinwesens in Dienst zu nehmen war. Das Feuerbachsche Credo, dass die "Politik unsere Religion werden müsse", wurde zum Programm. Der Citoyen war die überlegende moralische Instanz, die ausserhalb der Partikularität lag, aber dennoch mit den Bedingungen des Privateigentums vereinbar sein sollte. Der Bourgeois als Citoyen, das Zusammenfallen von Privat- und Allgemeininteresse, wie es in den charismatischen Augenblicken der Massenerhebung erfahren wurde – diese erlebte Identität ist der Ausgangspunkt dessen, was Furth treffend als "Citoyenromantik" bezeichnet. Doch das Charisma des revolutionären Moments war bald dahin und wich der Enttäuschung über die emanzipatorische Schwäche der Politik, die mit dem Auftreten der sozialen Frage massiv wurde. Es musste ein neuer Citoyen gefunden werden, der alle bürgerlichen Züge abgestreift hat – es

war die Geburtsstunde der politischen und ästhetischen Avantgarde.

Die Rekonstruktion der beiden Avantgardismen vor dem Hintergrund der Entfremdung des Citoyens in der bürgerlichen Gesellschaft gehört zu den spannendsten Passagen des Buches. Wir sind es gewohnt, die politische und die ästhetische Avantgarde als zwei sich ausschliessende Positionen zu verstehen. Im Gegensatz dazu wird von Furth der gemeinsame Ausgangspunkt in der Enttäuschung über die Leistung der politischen Emanzipation vor dem Hintergrund der Citoyenromantik thematisiert. Beide verband das gleiche Ziel, das man jedoch auf unterschiedlichen Wegen erreichen wollte. Einmal durch die Radikalisierung der Politik, so dass die Enttäuschungsfreiheit durch Veränderung der Wirklichkeit hergestellt werden sollte. Das andere Mal durch die Überführung der Revolution in eine permanente Kulturrevolution, die die Freiheit von Enttäuschung durch die veränderte Haltung zur Wirklichkeit versprach.

Beide Avantgardismen sind historisch gescheitert, aber nicht – wie so häufig proklamiert – an äusseren Bedingungen. Es ist die Stärke Furths, zu zeigen, dass sie selbst die Enttäuschungen produzierten, an denen sie schliesslich zerbrachen, indem sie, ob in der materiellen oder der ästhetischen Produktion, eine konstruierte Identität von Subjekt und Objekt zum Massstab ihres Handelns machten.

Wenden wir zum Schluss noch einmal mit Furth den Blick zurück auf das, was er als "wichtigstes Ursprungsmotiv" der *Phänomenologie der Enttäuschungen* bezeichnet, die "Erfahrung der Ohnmacht der Erfahrung unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und, damit verbunden, die Erfahrung des Zerfalls der Ideologiekritik, herrührend aus dem Prestigeverfall ihrer Garantiemacht Wissenschaft" (S. 99). Nun wird gar nicht geleugnet, dass die hier vorgeführte Enttäuschungsreflexion in enger Nähe zur Ideologiekritik verbleibt.

Aber das ganze Unternehmen würde noch nachträglich aufs Spiel gesetzt, wenn sie so verstanden würde, als ginge es dieser Reflexion in ihrer radikalen Kritik an den absolutistischen Entfremdungstheorien darum, den "Wunsch nach radikaler Enttäuschungsfreiheit (zu) ent-täuschen." (S. 98)

Dass Furth sich selbst dieses Problem zum Schluss seiner Untersuchung noch einmal vorlegt, zeigt, dass er sich durchaus bewusst ist, auf welchem schmalen Grat er sich mit seiner *Phänomenologie* bewegt. Man muss ihm zugestehen, dass er nicht abgestürzt ist. So wie er vorher ultimativ die Anerkennung der Unaufhebbarkeit der Entfremdung, die Unvermeidlichkeit der Enttäuschung eingefordert hat, so gesteht er nun auch – die Unaufgebbarkeit unerfüllbarer Wünsche ein.

Man mag sich fragen, was dann noch bleibt von der *Phänomenologie der Enttäuschungen*. Wir denken, es war am Anfang mit der 'Umkehrung der Antriebsrichtung' bereits angesprochen, es geht um die endgültige Anerkennung des Nicht-Rationalisierbaren, der Wünsche und Gefühle etc. als einem sinnvollen Sachverhalt. Im Zeitalter der Rationalisierung, der universalen Verwissenschaftlichung des Produktionsprozesses soll in einem 'negativen Funktionalismus' mit der Entfernung des Absoluten aus dem Entfremdungsgedanken die Gleichsetzung von Erfahrung und Wiederholbarkeit als Aus-

druck von Rationalität aufgebrochen werden. Für Furth lässt sich der gesellschaftliche Reichtum weder auf die Sachen noch auf deren symbolischen Charakter reduzieren. In der ganzen *Phänomenologie der Enttäuschungen* liegt die Absicht, gegen den 'sachlichen Nihilismus' und den 'Nihilismus der absoluten Relativität' den Blick auf das substantielle Sein, die Verbindung von der Sachlichkeit der Dinge und unseren Gefühlen zu lenken und dies als das Gewordene zu retten. In diesem Sinne ist der Furthsche Ansatz sicherlich 'konservativ' zu nennen.

Wer nun am Ende Antworten, Lösungen, Rezepte zur Erhaltung dieser Substanz erwartet, wird ohne Zweifel enttäuscht sein. Eine wirksame Kontrolle der Nebenfolgen wird als Illusion verworfen und selbst die Reduzierung der Dimensionen von Produktion, Wissenschaft und Politik erscheint nicht als Lösungsvorschlag. Vielleicht überrascht es jetzt aber nicht mehr, wenn durch die Umkehr der Antriebsrichtung menschlicher Energien und ihre selbstbezügliche, kreisläufige, symbolische Verwendung (und Verschwendung) die Enttäuschung auf Dauer gestellt werden soll.

Es gibt also kein Happy End in der *Phänomenologie der Enttäuschungen* – aber es gibt dort auch kein Ende der Geschichte.

Stephan Lahrem/Olaf Weissbach

Anja Meulenbelt: Scheidelinien. Über Sexismus, Rassismus und Klassismus. Aus dem Niederländischen von Silke Lange, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1988 (236 S., Fr. 24.10)

Zwar ist auch in deutschsprachigen Feminismus-Diskussionen auf Analogien zwischen rassistischem und sexistischem Verhalten aufmerksam gemacht worden, doch dabei blieb es meistens:

bei Hinweisen, ohne selbstkritische Fragen, welche die eigene Position hätten erschüttern können. So hat etwa die Linguistin Senta Trömel-Plötz schon 1982 die Situation der Frauen mit jener von Menschen anderer Hautfarbe verglichen. Wenn sie vom Schweizer Zöllner jedesmal mit "Fräulein" angeredet werde, nütze es ihr "absolut nichts, dass ich weiss, dass ich älter bin als er, verheiratet, höheren Status habe, etc.", und in dieser Hinsicht gehe es ihr keinen Deut besser als "einem Schwarzen,

der im Süden Amerikas (gemeint sind wohl die USA – R.B.) von einem Tankstellenwärter als 'boy' angesprochen wird“, denn auch ihm helfe es nicht, „dass er ein berühmter Professor ist und sein Gegenüber nicht einmal die High-School absolviert hat“. (S.Trömel-Plötz: *Frauensprache, Sprache der Veränderung*, 1982, S. 105). Aus rein feministischer Sicht ist Trömel-Plötz' Ärger berechtigt, doch in ihrer Empörung scheint sie nicht bemerkt zu haben, dass sie unversehens in ständisches Denken hineingerutscht ist. Was wäre, wenn irgendein Professor einen dunkelhäutigen Tankwart als "boy" tituliert hätte? Und falls die Frau am Schweizer Zoll jung wäre, unverheiratet und keine Professorin – dürfte sie dann eher zum "Fräulein" degradiert werden?

Da rächt es sich, wenn Klassenvorurteile nicht mitreflektiert werden in feministischen Argumentationen, und der Blick auf die Analogie zwischen Rassismus und Sexismus erweist sich als kurzsichtig: In der Opferrolle sind die weibliche Professorin und der schwarze Hochschullehrer gleichermaßen diskriminiert, und so braucht die feministische Sprachwissenschaftlerin sich nicht mit Rassismus zu beschäftigen. Und ähnlich wie die Klassenvorurteile kommen auch die unverarbeiteten Schwarz-Weiss-Muster andernorts wieder zum Vorschein, spätestens wenn Trömel-Plötz ihre Idealvorstellungen von einer Frauensprache beschreibt als "eine Art von Kommunikation unter Frauen, wo wir uns einander verbunden und miteinander verbunden fühlen, ohne uns lang zu kennen, ohne vorausgehende Prüfung der Charaktere, über Nationalität, Rasse, Alter und Klassen hinweg, weil wir zuallererst Frauen sind, bewusst uns als Frauen erleben mit demselben Anliegen, uns gegen unsere Unterdrückung zu wehren" (ebda S.133). Und was wäre, bleibt beizufügen, wenn schwarze Frauen sich als weibliche Schwarze fühlen und der Verschwesterung entgegenhalten, dass sie eben "zuallererst Schwarze" seien?

Der Kampf gegen eine einzige Art

von Diskriminierung erzeugt oft blinde Flecken, und als wenig ergiebig erweist sich der Versuch, vorhandene Unterdrückungen gesondert zu betrachten, sie allenfalls hierarchisch in verschiedene Dringlichkeitsstufen einzuteilen – wie das oft gemacht worden ist, früher, mit den ewigen Haupt- und Nebenwidersprüchen –, statt sie als gleichzeitige Diskriminierungsmechanismen genauer zu untersuchen, mit allen Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Davon handelt Anja Meulenbelts Buch "Scheidelinien", 1986 in den Niederlanden und zwei Jahre später in deutscher Übersetzung erschienen. Das Buch ist inzwischen zum Klassiker geworden und zwar in doppelter Hinsicht: als brennpunktartige Auseinandersetzung mit Literatur über Sexismus, Rassismus und Klassismus zum einen; zum andern als Versuch einer "Vielfachbewegten", sich selber mit den eigenen Widersprüchen zu konfrontieren auf die Gefahr hin, sich bei allen Gruppierungen unbeliebt zu machen, bei den Linken, den Feministinnen, den Antirassismus-Komitees (was auch geschehen ist, in der deutschsprachigen Rezeption noch stärker als im eigenen Land).

Das liegt sicher auch an Meulenbelts Ansatz, einer Art von Diskurs, wie er via Übersetzungen aus dem Niederländischen auch hier allmählich zur Kenntnis genommen wird. (1) Es sind gut verständliche Texte, mit Verve geschrieben, gespickt mit Verweisen auf Sekundärliteratur, voll von Anschauungsmaterial, eigenen Erfahrungen und boshaften Zwischenfragen. Letztere liebt Meulenbelt, besonders gerne mokiert sie sich über groteske Gesprächssituationen in feministischen Zirkeln, Debatten über das Verhältnis zur eigenen Putzfrau etwa, Kritik am Erfolg berühmter Schwestern oder langwierige Erörterungen zur Frage, wie "Ausländerinnen stärker in die Frauenbewegung einbezogen" werden könnten, "was wir ihnen dabei zu bieten hätten", wobei keine der anwesenden Frauen auf den Gedanken gekommen sei, dass auch sie vielleicht von den Ausländerin-

nen allerhand lernen könnte.

Feministinnen machen es sich zu einfach, wenn sie auf ihrer Opferrolle beharren, das war eine Provokation 1986, also noch vor Christina Thürmer-Rohrs vieldiskutierter Mittäterinnen-These in den "Vagabundinnen". Meulenbelt jedenfalls wollte es nicht mehr genügen, sich fraglos mit allen Frauen eins zu fühlen und dabei zu verdrängen, dass sie selber mit ihrer Hautfarbe, der sozialen Herkunft und der gesellschaftlichen Stellung riesige Privilegien besitzt gegenüber den Schwestern aus anderen sozialen und kulturellen Milieus.

Es läge nahe, Meulenbelt als Revisionistin zu bezeichnen, als eine, die nochmals aufwärmt, was bereits erschöpfend diskutiert und unterdessen längst abgehakt worden ist, unter dem Stichwort etwa, was denn Gabriele Henkel mit einer Arbeiterin verbinde. Oder ob es rassistisch sei, einer Ausländerin traditionelles Frauenverhalten vorzuwerfen, oder sie zu kritisieren wegen ihres Traums von der intakten Kleinfamilie. Zwar rollt Meulenbelt derartige Fragen wieder auf, aber nicht, um sie, wie damals, im Sinne von Entweder-Oder endgültig zu beantworten. Ihr liegt daran, mit Meinungsverschiedenheiten, mit Widersprüchen produktiv umzuge-

Annita Kalpaka/Nora Rätzzel (Hg.): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. 2., völlig überarbeitete Auflage. Mundo Verlag, Leer 1990 (160 S., Fr. 16.80)

Als die erste Ausgabe dieses Bandes 1986 bei der (West-)Berliner EXpress Edition veröffentlicht wurde, war der Aufsatz der beiden inzwischen im Hamburger Institut für Migrations- und Rassismusforschung engagierten Herausgeberinnen ("Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus", S. 12-80) der allein tragende Teil eines ansonsten recht kunterbunten Sammeluriums. Er verdient zurecht, ein weiteres

hen. Denn während den achtziger Jahren sei deutlich geworden, dass auch Feministinnen unterschiedliche Interessen vertreten, "einige beklagen dies als Verzettelung der Frauenbewegung, als Auseinanderfallen in Fraktionen. Ich nicht. Eine erzwungene Einheit schliesst zwangsläufig Gruppen aus", schreibt Meulenbelt, wohlwissend, dass der Glaube an's Bündnis aller Frauen dieser Erde da und dort noch im Schwange ist. Ihr Spott ist oft verletzend, und doch notwendig für eine, die ihre Erkenntnisse als Linke, als Feministin, als Antirassistin nicht länger in isolierte Partikelchen aufsplintern möchte.

Rea Brändle

Anmerkung

(1) vgl. unter anderem: De Groot, Lidwi/ Ter Veld, Elsa: Mut zur Strategie. Wie Frauen in der Öffentlichkeit zielbewusst handeln können. Aus dem Niederländischen von Mirijam Pressler, Verlag Frauenoffensive, München 1986.

Van den Broek, Lida: Am Ende der Weisheit. Ein Handbuch. Aus dem Niederländischen von Annette Löffelholz. Orlanda Frauenverlag, Berlin 1988.

Mal in besserer Gesellschaft verlegt zu werden. Mit dem Aufsatz von *Philip Cohen* ("Gefährliche Erbschaften: Studien zur Entstehung einer multirassischen Kultur in Grossbritannien", S. 81-144) wurde eine gute Wahl getroffen. Cohen, Direktor des Forschungsschwerpunkts "Cultural Studies" am "Institute of Education" der Universität London, liefert einen mindestens ebenbürtigen zweiten Teil. Und da *Kalpaka/Rätzzel* bei der Überarbeitung und Aktualisierung ihres eigenen Beitrags in einigen wesentlichen Aspekten den Stand der Debatte zu Beginn des Jahres 1990 berücksichtigt haben, ist dies eigentlich ein neues Buch. Vielleicht wäre es unter dem Gesichtspunkt

seiner Verbreitung sinnvoll und hilfreich gewesen, den qualitativ neuen Charakter des Werkes deutlicher hervorzuheben.

Wie schon das Vorwort zur ersten Auflage konstatierte, liegt der provokanten Themenstellung des Titels die Annahme zugrunde, "dass Rassismus keine böse Absicht ist, sondern eine Lebensform, ein Bestandteil unserer kulturellen Identität und unserer ideologischen Vergesellschaftung" (S. 9). Weit davon entfernt, durch eine solche Diagnose den Rassismus legitimieren oder auch nur billigend in Kauf nehmen zu wollen, setzen sich die Autorinnen in ihrem eigenen Beitrag mit den Fallstricken alltäglicher rassistischer Verhaltensweisen überzeugend auseinander.

Der offene Rassismus im reaktionären Umfeld kümmert sie dabei nicht so sehr. Ihnen geht es mehr um die subtileren Formen der Vereinnahmung und Fremdbestimmung von MigrantInnen und anderen Minderheiten durch die "Ausländerfreunde und -freundinnen", deren Engagement leider nur allzu oft auch aufgrund mangelnder Selbstreflexion in paternalistische Bevormundung mündet (ein Phänomen, das in gleichem Masse auch für Teile der internationalistisch orientierten Solidarbewegung gilt). Ihr Hauptaugenmerk richtet sich auf die eher verdeckten Mechanismen diskriminierender Handlungsweisen. Darauf, "wie kolonisierend man sich verhalten kann, ohne es wahrzunehmen oder zu beabsichtigen" (S. 59). Dabei wollen sie an Beispielen aus der bundesdeutschen Gesellschaft verdeutlichen, "wie wir in verschiedenen Lebensbereichen durch unsere 'Normalisierungspraxen', durch unsere 'Integrationsforderungen', Ethnozentrismus und Rassismus reproduzieren und stabilisieren" (S. 60).

Der von ihnen zentral verwendete Begriff der "Normalisierungspraxen" repräsentiert im übrigen ein von Wolfgang Fritz Haug vertretenes Konzept gesellschaftlicher Sozialisation. Mit dessen Hilfe arbeiten Kalpaka/Räthzel

heraus, wie die Abgrenzung von "Fremdem" eine (Negativ-)Form "deutscher" Identitätsbildung darstellt: "An den EinwanderInnen kann als Negativbild verdeutlicht werden, was deutsch ist" (S. 39). Abgrenzung gegenüber vermeintlich oder real Fremdem dient dabei ebenso wie die Projektion in dieses erschaffene Bild des Anderen als eine mehr oder weniger effektive Form von Selbstschutz. Diese Abschottung soll die Gefahr bannen, die eigene, mühsam anerzogene und konsolidierte innere Disposition infrage stellen zu müssen. Hier wäre ein Rekurs nicht nur auf W.F. Haug, sondern insbesondere auch auf Studien der Kritischen Theorie (Horkheimer, Adorno und Marcuse) gewiss eine zusätzliche Bereicherung gewesen. Indes wird dieser auch vom Horror des Holocaust beeinflusste Ansatz, der den Zusammenhang zwischen Unterwerfung von innerer und äußerer Natur explizit herstellt und den instrumentellen Charakter vermeintlich strikt rationalistischer Vernunft aufdeckt, leider ebenso wenig erschlossen und nutzbar gemacht, wie die von Hannah Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit Antisemitismus und Formen totaler Herrschaft entwickelten einschlägigen Thesen.

Rassismus und Ethnozentrismus, die als Begriffe von Kalpaka/Räthzel zu recht der Bezeichnung "Ausländerfeindlichkeit" vorgezogen werden, sind durch Anpassungsmechanismen wirksame Formen "ideologischer Vergesellschaftung", vor denen auch ein "fortschrittliches" politisches Bewusstsein nicht notwendigerweise schützt, geschweige denn immun macht: "Lebensweisen, die man sich aus Gründen des Überlebens in den bestehenden gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen versagt, werden im Anderen entweder verfolgt, oder auf eine Weise bewundert, die diese Lebensweisen ausserhalb der eigenen Person auf den Anderen fixiert. Veränderungsmöglichkeiten, d.h. Formen der Befreiung aus freiwilliger Unterwerfung, die die Stabilität der eigenen Identität gefährden könnten,

werden auf diese Weise zurückgewiesen. ... Die Ambivalenz gegenüber dem Anderen, die Verunsicherung durch sie, schlagen ... in dem Masse in Ethnozentrismus und Rassismus um, in dem die Individuen ihrer eigenen Unterwerfung zustimmen“ (S. 41). Hier allerdings dokumentiert sich m.E. die Gefahr einer begrifflichen Unschärfe durch die allzu vorschnell einseitig negative Konnotation, die mit der Verwendung des Begriffs „Ethnozentrismus“ einhergeht. Wenngleich Kalpaka/Räthzel eingangs Rassismus und Ethnozentrismus – auch unter ausdrücklichem Verweis auf die Definition im Aufsatz von Cohen – deutlich voneinander abgrenzen und unterscheiden (S. 17 f.), wird diese notwendige Differenzierung m.E. nicht stringent beibehalten und das Problem eines diffusen Ethnizitätsbegriffs immer wieder deutlich. So wird zumindest unterschwellig mit dem Ethnizitätsbegriff fast durchweg ein negativer Beigeschmack transportiert – mit Ausnahme seiner Verwendung als identitätsstiftendem Faktor für EinwanderInnen (vgl. S. 51). Die These, dass die Erkenntnis eigener ethnozentrischer Begrenztheit und Verortung als Voraussetzung zur Überwindung rassistischer Dispositionen und Abgrenzungsmechanismen notwendig ist (so z.B. in eindrucksvoller Manier von dem inzwischen verstorbenen Pädagogen Ernest Jouhy in mehreren anregenden Aufsätzen vertreten), wird nicht aufgegriffen und reflektiert.

Auch wird „Die Erfindung der Nation“ (so der deutsche Titel von Benedict Andersons ursprünglich 1983 erschienenen „Imagined Communities“) – also der Topos des Nationalismus als eigenständiger Faktor im rassistischen Diskurs – gar nicht erst eingeführt. So kommt es zu so einer zweifelhaften Verkürzung wie der Aussage: „Die Rede von der deutschen Identität reduziert Identitätsbildung auf ihre *ethnische* Bestimmung“ (S. 26, Herv. H.M.). Die implizite Gleichsetzung von deutscher mit ethnischer Identität scheint mir hierbei nicht nur aufgrund

meiner schwäbischen Herkunft problematisch. Auch auf den Kontext der Schweiz liesse sich eine solche Gleichsetzung nationaler und ethnischer Bedeutungsinhalte wohl kaum übertragen, trotz aller Wirksamkeit „erfundener Tradition“ nach 700 Jahren Rütli-Schwur und Eidgenossenschaft, gegründet auf „einem Trutzbund gegen alles Fremde, alles Andersartige und letztlich Uneidgenössische“ (so Peter Amstutz in der Frankfurter Rundschau vom 15. April 1991). Ähnliches gilt gewiss auch – trotz vereinheitlichter Sprachgemeinschaft – für die ethnisch-kulturelle Binnendifferenzierung innerhalb einer so komplexen Gesellschaft wie der bundesdeutschen, deren Realitäten nicht erst in den erweiterten Grenzen von Oktober 1990 einer solch vereinfachenden Formel und Gleichsetzung entgegenstehen dürften. Eine Vereinfachung, die im übrigen von den Autorinnen an anderen Stellen ihres Beitrags so auch nicht gemacht wird. Dass die mit ihrem vom „Centre for Contemporary Cultural Studies“ (CCCS) der Universität Birmingham übernommenen Kulturbegriff weitaus differenzierter und umsichtiger umgehen, unterstreicht dies.

Philip Cohen ist in seinen Ausführungen zu „Rasse, Ethnizität und Klasse“ (S. 97 ff.) an diesem Punkt von erheblich grösserer Klarheit. Dies ist wohl nicht zuletzt auch dem hilfreichen Umstand geschuldet, dass sein Bezugsfeld der britischen Gesellschaft in erheblich massiverer Form und über einen wesentlich längeren Zeitraum hinweg mit den identitätsstiftenden Faktoren der Ethnizität in ihren verschiedensten Erscheinungsformen behaftet ist. Für Cohen bleibt die „Beziehung zwischen ‚Rasse‘ und ‚Ethnizität‘ asymmetrisch“ (S. 98). Ihm zufolge „ist es wohl die Verwechslung von Rassismus und Ethnozentrismus, die den grössten Schaden verursacht. Mit ihrer Hilfe lässt sich die Unterstellung lancieren, der Separatismus der Schwarzen sei seinem Wesen nach rassistisch, *nicht aber* die ‚britische‘ Lebensart, deren offizielle Aner-

kennung der Kultur der Schwarzen gegen Null tendiert. Natürlich umfasst 'Ethnizität' per definitionem auch solche Bedeutungsgehalte, die das ethnisch je Andere ausschliessen. Wie sollte sonst ein Gefühl für geschichtliche Individualität seinen Ausdruck finden? Jede Sprache und Kultur privilegiert, *soweit sie dazu imstande ist*, ihre eigenen Praxisformen, indem sie sie zur Benennung ihrer Ursprünge und zur Verteidigung ihrer Grenzen benutzt. Jede Form von Ethnizität ist ethnozentrisch, *wenn sie die Möglichkeit dazu besitzt*. Die Betonung liegt auf dem Wörtchen *wenn*.“ (S. 99, Herv. i.O.)

Unter Verweis auf Gramscis Begriff der Hegemonie versucht Cohen im Folgenden nachzuspüren, aufgrund welcher Strategie der jeweilige rassistische Diskurs in der britischen Gesellschaft etabliert werden konnte. Seine ebenfalls auf Grundlage des Kulturbegriffs vom CCCS angestellten Überlegungen zu Rasse-Klasse-Ethnizität, aber auch dem Nationalen/Popularen, ergänzen besonders gut die von Kalpaka/Räthzel im ersten Teil behandelten Aspekte auch unter ausführlicher Berücksichtigung der historischen Dimension. Streckenweise ist dies alles andere als Unterhaltungslektüre, die Cohen bietet. Doch auch er verfügt (zu meiner Erleichterung) trotz anspruchsvoller Theorie nicht über ein Patentrezept, das gewährleisten könnte, gegen Rassismus gefeit zu sein. Vielmehr verlangt Cohen den LeserInnen das Zugeständnis ab, „dass rassistische Diskurse Rationalitätsformen hervorbringen, die in adäquater Weise auf ihren Zweck zugeschnitten sind und zugleich die Wirklichkeit auf völlig imaginäre und perverse Weise wiedergeben“ (S. 135). So gelangt er auch zu der abschliessend vorgetragenen Einsicht, „dass kein An-

satz für sich allein die Aufgabe, den Rassismus massenunwirksam zu machen, bewältigen kann“ (S. 141). Eine „einfache oder eingängige Synthese“ ist nicht in Sicht: „Das Problem liegt tatsächlich in der Methode, oder besser: im Fehlen derselben“ (ebda).

Liesse sich als Fazit mit Kästner fragen, wo denn das Positive bleibe. Aber komplizierte Probleme erlauben wohl auch keine einfachen Lösungen. Auf die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, direkt aufmerksam gemacht zu werden, ist – neben zahlreichen Anregungen für die weitere theoretische Befassung – der unmittelbare politische Nutzen dieses Buchs. Er sollte nicht zu gering veranschlagt werden und verdient schon für sich alleine der Würdigung im zustimmenden Sinne. Den Fans des „Multikulturalismus“, wie er derzeit zumindest in der bundesdeutschen Szenerie auch in alternativen Kreisen Konjunktur hat, schreibt Cohen – wohl auch ganz im Sinne der Herausgeberinnen – ins Stammbuch: „Das Illusionäre des Multikulturalismus besteht in der Vorstellung, Herrschende und Beherrschte könnten auf irgendeine Weise die Plätze tauschen und erfahren, wie die jeweils andere Hälfte lebt, ohne dass die Machtstrukturen dabei in Frage gestellt würden; so als ob machtgeprägte Beziehungen wie durch einen Zauberspruch im direkten Erfahrungsaustausch aufgehoben werden könnten, und die Ideologie in der Kommunikation von Mensch zu Mensch sich verflüchtigte.“ (S. 85). – Bleibt zu hoffen, dass sich gerade auch jene mit solchen Überlegungen auseinandersetzen, die in der „multikulturellen Gesellschaft“ den Garanten für ein harmonisches und vorurteilsfreies Miteinander erblicken.

Henning Melber

Rassismus, Antisemitismus, Fremdenhass. Geteilter Feminismus. beiträge zur feministischen theorie und praxis. Heft 27, Köln 1990 (184 S., Fr. 19.-)

Im Editorial wird auf eine Grundschwierigkeit der Beschäftigung mit dem Thema hingewiesen: "Die Redaktion ist für die Arbeit an diesem Heft durch einen Mangel gekennzeichnet: Wir sind weiss, säkularisiert christlich, deutsch. Wir sind keine Schwarzen Frauen, Jüdinnen, Ausländerinnen, gehören keiner ethnisch ausgegrenzten Gruppe an (...) Der Titel 'Geteilter Feminismus' bedeutet für die Redaktion, (...) dass es nicht *einen* Feminismus gibt und dass innerhalb der Frauenbewegung rassistisch, antisemitisch, fremdenfeindlich ausgegrenzt wird (...)" (S. 5). Unter 'geteiltem Feminismus' wird denn auch in sämtlichen Beiträgen Verschiedenes diskutiert: das Erkennen-Müssen und Erkennen-Wollen des eigenen Rassismus innerhalb der weissen Frauenbewegung, das (mittelständische) Privileg des weissen Feminismus, das Ausgrenzen von Schwarzen, Farbigen, Jüdinnen aus der weissen Emanzipationsbewegung.

Dagmar Schultz, Mitarbeiterin im Orlanda Frauenverlag und bei der Zeitschrift 'Clio', ehemalige Aktivistin der US-Bürgerrechts- und Antivietnambewegung reflektiert in ihrem Beitrag den "weissen Solipsismus" (Selbstbezogenheit), den Ethnozentrismus. Sie geht davon aus, dass die Frauenbewegung in den USA im 19. und im 20. Jahrhundert mit der Bürgerrechtsbewegung verbunden war, sich aber im Zuge der Bewusstwerdung von geschlechtsspezifischer Unterdrückung gleichzeitig vom Kampf gegen Rassismus abwendet(e). Die Kategorie "Geschlecht" steht für weisse Frauen der Mittelschicht und schliesst somit Klasse und ethnische Zugehörigkeit aus. Für Deutschland kommt sie zum Schluss: "Die Forschung und Diskussion zur Rolle weisser, nichtjüdischer Frauen im National-

sozialismus beschränkte sich zunächst auf Fragen, zu welchem Grad Frauen mitverantwortlich für den Sieg der Faschisten waren, wie die Rolle der bürgerlichen, konservativen Frauenbewegung einzuschätzen ist und ob nicht die Alltagsbewältigung von arischen Frauen als Widerstandsform einzuordnen ist." (S. 48).

Nur durch eigene Initiative rücken Schwarze und Jüdische Frauen Ende der 80er Jahre ins Blickfeld. (Wir folgen hier der Schreibweise von D. Schultz, der Grossschreibung der Adjektive Schwarz, Farbig, Jüdisch, weil sich Frauen u.a. über Adjektive politisch definieren.) Dennoch halten sich hartnäckig massenweise Sprüche wie "Frauen sind die Neger der Welt" weiter, nicht nur umgangssprachlich, sondern auch in der Wissenschaft. Schultz zitiert eine ganze Reihe von Frauen in der feministischen Forschung. Wenn z.B. Bennholdt-Thomsen von einer weltumspannenden "sexuellen Gewaltstruktur" spricht, lässt sie die Machtverhältnisse ausser acht. Sie setzt Frauen der reichen Länder auf dieselbe Ebene wie Frauen in den ausgebeuteten Ländern. Die Feststellung, dass weisse Frauen Macht über Männer ethnischer Minderheiten haben, ruft Proteste hervor und zeigt, wie sehr die Diskussion über Rassismus in den Anfängen steckt. Dagmar Schultz schliesst ihren Artikel mit einem Zitat von Audre Lourde: "Die Unterlassung akademischer Feministinnen, Unterschied als eine grundlegende Stärke zu erkennen, bedeutet das Versagen, über die erste patriarchale Lektion hinauszugehen. "Teile und herrsche" muss in unserer Welt zu "Definiere und ermächtige" werden." (S. 55).

Die jüdische, nach Deutschland emigrierte Amerikanerin Tobe Levin macht in ihrem Beitrag "U.S. Feminismus – Schwarz auf Weiss" die Unterdrückung Farbiger Männer durch weisse Frauen verständlich, indem sie die amerikanische Geschichte beleuchtet. Nach dem Bürgerkrieg (1861 - 65) erlebte die Schwarze Bevölkerung der

Südstaaten für kurze Zeit wichtige Verbesserungen. 1890 wurden die Rassen-trennungsgesetze verabschiedet. Der Ku-Klux-Klan beging (und begeht) seither Tausende von Lynchmorden, und das im Namen *der weissen Frau*. Der blosse Verdacht, die weisse Frau sei von einem Schwarzen Mann vergewaltigt worden, reicht aus, den betroffenen umzubringen. Inzwischen ist längst bekannt, dass der Mehrzahl der Lynchmorde keine Vergewaltigung vorangegangen ist. Tobe Levin geht auf die autobiographische Kurzgeschichte von Alice Walker ein, in der beeindruckend die Spannungen zwischen weissen und Schwarzen Frauen zur Sprache kommt.

Am eindringlichsten geht unseres Erachtens der Artikel von *bell hooks*, "Schwesterlichkeit: Politische Solidarität unter Frauen", auf die Teilung der feministischen Bewegungen ein. *bell hooks* ist Schwarze amerikanische Feministin und Autorin einiger Bücher. Sie stellt fest, dass weisse Feministinnen die Kultur als einen evolutionären Prozess begreifen, in dem chronologisch der Sexismus dem Rassismus vorausging. Diese These hält sich bis heute, obwohl sie historisch nicht belegbar ist. Aus diesem Fehlschluss resultiert, dass der Kampf gegen Rassismus innerhalb der weissen Frauenbewegung noch nicht einmal als "Nebenwiderspruch" vorkommt. "Eine radikale Bewegung zur Abschaffung des Rassismus (ein Kampf, in dem viele ihr Leben gelassen haben) ist eine viel grössere Bedrohung als eine Frauenbewegung mit dem Ziel, den klassenspezifischen Bedürfnissen von aufsteigenden weissen Frauen entgegenzukommen." (S. 83). Weisse Frauen, deren primäres Anliegen es ist, die ökonomische Stufenleiter der sog. Ersten Welt hochzusteigen in der Absicht, damit ihre Selbständigkeit zu erlangen, bewegen sich auf dem Weg in das System der Vorherrschaft der weissen Klasse.

Zur Illustration dieser Klassenprivilegien zitiert *bell hooks* das Buch "Dreamer And Dealers" von Leah

Fritz: "Der Feminismus gehört der reichen Frau ebenso wie der armen. Er kann ihr helfen zu verstehen, dass ihre eigenen Interessen mit dem Fortschritt aller Frauen verknüpft sind; dass der Komfort in der Abhängigkeit eine Falle ist (...), dass wir alle, ob reich oder arm, unsere Wunden aus dem Dienst am Patriarchat davontragen (...).(S. 88) Ebenso gilt *hook's* Kritik der Luxusbeschäftigung mit dem eigenen Körper, eine gewichtige Problemstellung, die aber einen zu breiten Raum in der weissen feministischen Diskussion einnimmt." Jegliches Konzept der weissen Vorherrschaft beruht jedoch auf der Erhaltung der weissen Rasse, so dass die Aufrechterhaltung der Kontrolle über die Körper aller Frauen durch das weisse Patriarchat der Fortsetzung weisser rassistischer Vorherrschaft über den ganzen Planeten dient."(S. 83) Bewusst und unbewusst beziehen Frauen ihr Selbstwertgefühl aus ihrem Weiss-Sein und der angeblichen Überlegenheit gegenüber Schwarzen Menschen, da sie in einer rassistischen Gesellschaft leben und das lieber verdrängen statt zu reflektieren. Das Schlagwort von der "Schwesterlichkeit" ist ein Beispiel dieser weissen Arroganz. Es gilt bereits per definitionem als nicht-rassistisch, verwischt Unterschiede und geht selbstverständlich davon aus, Schwarze und Farbige sowie Jüdische "Schwestern" wie "Gäste" in *die* weisse Frauenbewegung zu integrieren. Die feministische Kultur der "Solidarität" baut nicht auf "Anti-Männergefühle" und geht über "Unterstützung", die "gemeinsame Opfererfahrung", hinaus.

Aufgrund dieser Analysen ist es selbstverständlich, dass *bell hooks* zu einem ähnlichen Schluss kommt wie Tobe Levin: "Wenn ich mit weissen Frauen über Rassenverbündung spreche, bestreiten sie oft, dass sie existiert (...). Solange weisse Frauen die weisse Vorherrschaft nicht verstehen und bekämpfen, kann es zwischen ihnen und Frauen anderer ethnischer Gruppen keinen Zusammenschluss geben."(S.

85) Eine Zusammenarbeit zwischen Frauen verschiedener ethnischer Herkunft hält sie erst dann für möglich, wenn weisse Feministinnen theoretisch und praktisch daran arbeiten, ihre rassistische Sozialisation abzubauen.

Den feministischen Streit um Gleichheit und Differenz nimmt *Annedore Prengel* auf. Mit dem Titel "Annäherung an eine egalitäre Politik der Differenzgedanken gegen Sexismus und Rassismus" plädiert sie für die "Dialektik von Gleichheit und Differenz". An Alice Schwarzers absolutes Bestehen auf Gleichheit kritisiert sie "die Fixierung auf die herrschenden männlichen und eurozentristischen Normen und die Zerstörung aller anderen Lebensweisen (...)" (S. 127). Den Satz von Luce Irigaray "Jede Form der Gleichheit ist potentiell totalitär" (s. jetzt auch: *Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution*, 1991) findet Prengel jedoch falsch. Denn für einen Differenzbegriff der Demokratie sei die Gleichheit unerlässlich. Das Ausschliessen von Gleichheit in den Differenz-Theorien gerät ins Fahrwasser der Neuen Rechten. In zwölf Thesen zur Dialektik von Gleichheit und Differenz fasst sie ihre Kritik an Hierarchien, Anpassung, Gleichschaltung und Ausgrenzung zusammen.

*

"Gotlinde: Ein Rassismusheft! Und wir sollen über Jüdinnen und/oder Antisemitismus schreiben. Na, ist das nicht ein Grund zur Freude?

Jessica: Sind wir schon wieder die einzigen im geplanten Heft, die sich dieses Themas annehmen?" (S. 95).

Sie sind, neben Dagmar Schultz mit ihrem Gedicht "Mein Deutschland", die einzigen, und dies, obwohl die 'beiträge' im Untertitel neben Rassismus und Fremdenhass eine gleichberechtigte Auseinandersetzung mit Antisemitismus versprechen. Insofern fällt ihre im Artikel "Was 'sie' schon immer über Antisemitismus wissen wollte, aber nie zu denken wagte" formulierte

Kritik an der grassierenden Hierarchisierung dieser drei Themen, wobei Antisemitismus auf der untersten Stufe stehe und die Beschäftigung damit meist blosser Alibirolle habe, auf die 'beiträge' selbst zurück.

Die Tatsache, dass für die christlich säkularisierte Frauenbewegung bis anhin Antisemitismus kein Thema war, führen *Jessica Jacoby* und *Gotlinde Margiriba Lwanga* auf die in feministischer Theoriebildung und Geschichtsschreibung geradezu inflationär angewandte Vorstellung zurück, nach der die Rolle der Frau am Opferstatus festgemacht wird. Indem Frauen, gerade auch bezogen auf den Nationalsozialismus, sich ausschliesslich als Opfer begreifen, reduzieren sie Antisemitismus auf ein Problem des Patriarchats, oder zu einer 'Männerkrankheit', wie Margarete Mitscherlich in ihrem Aufsatz "Antisemitismus – eine Männerkrankheit?" (Die friedfertige Frau, 1985). Um einer konkreten Konfrontation mit eigenem Antisemitismus zu entgehen, so die beiden Autorinnen, verhedderte Feministinnen sich oft in einer Opfer/Schuld-Motorik, die das "Nur-Opfer-Sein" bei Bedarf ins Gegenteil verkehre, was zu einem eigentlichen "Schuld-Imperialismus" führe. Dieses Überaufgebot an Schuld mache Frauen über jede Kritik "erhaben", mache sie unantastbar. Indem sich diese Schuld als abstrakt-allgemein verstehe ("(...) auch meine Eltern waren Nazis" etc.), reproduziere ihre ständige Beschwörung in einer lähmenden Kreisbewegung immer nur Befangenheit. Keine Alternative sehen die beiden aber auch im von Christina Thürmer-Rohr entwickelten Konzept der Mittäterschaft, das letztlich im selben Erklärungsmuster wie die Opferthese verhaftet bleibt. Indem Thürmer-Rohr Mittäterschaft auf weibliche Korrumpierbarkeit durch die patriarchale Gesellschaft reduziert, spricht sie den Frauen jegliche Eigenverantwortung ab. Doch genau um diese müsste es uns gehen, gerade auch bezüglich des kursierenden Antisemitismus, der sich in der Frauenbewegung nicht zuletzt

durch Vergessen und Ausgrenzen äussert.

Gerade haarsträubend bleibt die Tatsache, dass der z.T. offen auftretende Antisemitismus in etlichen Werken über feministisch-matriachale Spiritualität noch keine grössere öffentliche Diskussion ausgelöst hat und auch in den 'beiträgen' übersehen oder verdrängt wird, obwohl sich unter Feministinnen die Tendenz hin zur Matriachatsgläubigkeit immer breiter macht. So beschuldigen verschiedene, in den 70er und 80er Jahren in Frauenverlagen publizierte Autorinnen den "jüdischen Monotheismus", das Matriarchat gestürzt zu haben und somit hauptverantwortlich für die noch heute herrschende Frauenverachtung zu sein. Bei Elisabeth Gould Davis z.B. (Am Anfang war die Frau, 1977), ist die "barbarische Judenreligion", die bestimmt sei für "ein barbarisches Volk", schuld an der Verdrängung des Matriarchats, vertreten durch die "grossen, schönen, blonden und blauäugigen" Kelten. Die jüdische Religion, "befangen in Frauenhass und Aberglauben", bilde noch heute die Grundlage der sogenannten 'christlichen Moral'.

Für Gerda Weiler z.B. (Die Göttin und ihr Heros, 1980. Der enteignete Mythos, 1985) wurde Lilith, "eine Grosse matriachale Göttin", durch "jüdische Vorstellungen" und "jüdisches Schrifttum verteufelt". Im Zusammenhang ihrer Kritik am Judentum scheut sich Weiler nicht, von "Entartung" zu schreiben und Literatur aus der NS-Zeit herbeizuziehen, wie z.B. den von ihr häufig zitierten Joh. Hempel (Das Ethos des Alten Testaments, 1938), von dem sie auch den Ausdruck "Ausmordungsprogramm" ohne zu zögern übernimmt. Heide Göttner-Abendroth (Die tanzende Göttin, 1982) propagiert eine ausgewogene harmonische Gesellschaft, deren übergeordnetes Kriterium die Integration unter ästhetisch-ganzheitlichen Gesichtspunkten ist, als Gegensatz zu unserer jetzigen pathologischen "entarteten" Gesellschaft.

Mit ihren Utopien begeben sich z.B. diese drei Frauen in bedrohliche Nähe von Herman Wirth, des Begründers einer nationalsozialistischen Bewegung in den Niederlanden. Seine Vorstellungen bestanden in einem "kultischen Matriarchat", in dem die "weisen Frauen" das Leben der Menschen und Völker leiteten, getreu einer "nordischen, arischen Urreligion", die nur auf dem Prinzip arischer Einrassigkeit basieren könne. "Das Land war Geschlechter- und Allgemeinerde, kein Privateigentum. Ein tiefer organischer Zusammenhang mit allem Leben prägte den im Naturverband lebenden Menschen. Diese Urgemeinschaft war heil, d.h. ganzheitlich und vermittelte die kosmische Erfahrung vom Sinn und Wesen des Menschen." (Zit. n. E. Gugenberger/R. Schweidlenka. Mutter Erde, Magie und Politik. 1987). Deshalb auch ist es lehrreich, was *Irmgard Pinn* zum Frauenbild der "alten" und "neuen" Rechten zu sagen weiss; sie setzt sich mit dem "Frauenideal" auseinander, das von Männern und Frauen zusehends biologisiert wird.

Eine ernstgemeinte Auseinandersetzung mit Antisemitismus würde von der Frauenbewegung eine selbstkritische Aufarbeitung ihrer eigenen Theorien verlangen. Es dürfe uns nicht darum gehen, "Betroffene" zu funktionalisieren, indem wir immer wieder darauf warten, von "ihnen" auf dieses Thema aufmerksam gemacht zu werden, schreiben die Herausgeberinnen der 'beiträge' im Editorial. Mehr als Antisemitismus am Rande durch "Betroffene" abzuhandeln, haben aber auch die 'beiträge' bis anhin nicht geleistet. Wollen wir als Feministinnen aber nicht einmal mehr aus allem fein raus sein, darf es bei diesem Lippenbekenntnis nicht bleiben.

"Gotlinde: Merkst du was? Der Ton ist jetzt viel ruhiger. Die Wut ist raus. Jessica: Für's erste."

Christina Koch/Bea Schwager

Aaron Kamis-Müller: Antisemitismus in der Schweiz. 1900-1930. Chronos Verlag, Zürich 1991 (547 S.Fr. 48.–)

In der Historiografie der Schweiz, und in ihrem Zug auch im geschichtlichen Bewusstsein der Schweizer, hat man bislang von der "Fremdenpolitik", der "Flüchtlingspolitik" oder "Migrationspolitik" gesprochen, ohne die hier und dort aufscheinenden rassistischen Komponenten dieser Geschichten eigens als einen konstitutiven Bestandteil vergangener Politik zu begreifen. Aufgrund neuer historischer Forschungserkenntnisse werden indessen unter dem Stichwort "Judenpolitik" der Schweiz institutionelle und öffentliche Haltungen, Klischees und Tendenzen genauer erfasst und neu zu werten sein. Bereits frühere Publikationen (z.B. Max Schmid's Dokumentation über den Antisemitismus in der Schweiz 1900-1980) und wertvolle Einzeluntersuchungen (z.B. Marc Perrenoud's Analyse der Einbürgerungspolitik im Kanton Neuchâtel) liessen erkennen, dass hier antisemitische Judenpolitik seit der Jahrhundertwende im Gange war. Nun hat *Aaron Kamis-Müller* mit einer gesamthaften Darstellung über den Antisemitismus von 1900-1930 diese blinden Flecken der Schweizergeschichte wesentlich aufgeheilt. Sein Beitrag liefert reiches Material über die jüdenfeindlichen Haltungen und Taten von Personen, Vereinen, Institutionen, Ämtern, aber auch in Politik, Wirtschaft, Medienwesen und Armee. Mit dem vorliegenden Buch wird die Frage, ob es in der Schweiz eine eigentliche "Judenpolitik" gegeben hat, erstmals dokumentiert und in der Diskussion zu interpretieren sein.

Kamis, der mit seiner Studie an Friedrich Küllings Buch über die schweizerische Judenfeindschaft in den Jahren 1870-1900 anschliessen kann, bejaht im Grunde das Vorhandensein eines eigenständigen schweizerischen Antisemitismus. Import, Ausmass, Ur-

sachen und Funktion des Antisemitismus legen ihm diese Annahme nahe, selbst wenn die schweizerische Variante ungleich tabuisierter und verklemmter, auch sehr viel marginaler und vereinzelter als in den antisemitischen Bewegungen in Deutschland und Frankreich erscheint. Besonders bedrückend ist die Behandlung der Juden in der Einwanderungs- und Einbürgerungsfrage durch eidgenössische, kantonale und kommunale Behörden, die mit gezielten Verboten und erhöhten Erfordernissen für jüdische Bürgerrechtskandidaten ein eigentliches Sonderrecht in Gesetzen und Verordnungen geschaffen haben. Allerdings muss hier nachgemerkt werden, dass die föderalistische Struktur, mit ihren politischen Autonomien und unterschiedlichen Mentalitäten, einerseits einiges an Judenfeindschaften ermöglichte und andererseits wiederum Nischen schuf, in denen sich anfechtungsfrei leben liess. Meines Erachtens liest sich Kamis' Behandlung dieser Frage auch als dokumentiertes Stück zu den gesamten bundesstaatlichen Bemühungen, die liberale Schweiz in den Griff straffer Autorität zu bekommen (Bundesanwaltschaft 1910; Fremdenpolizei 1919). Diese Tendenzen prägten freilich nicht die Schweiz allein, sondern sind im Aufkommen illiberaler Regimes in den europäischen Grossmacht-Staaten zu situieren, was die Disziplinierungsübungen im Kleinstaat Schweiz umso mehr verständlich macht.

Die Untersuchung von Kamis schliesst eine Lücke in der Antisemitismusforschung, und das macht es besonders wertvoll, diese materialreiche und situationsorientierte Studie zu kennen. Denn es wird endgültig klar, dass der antisemitische Aufschwung während der dreissiger Jahre, das Entstehen von frontistischen Parteien und Gruppen nicht einfach eine akzidentelle oder kurzatmige Episode gewesen ist. Nur die äussere Note, das aktionistische Auftreten von Radau-Antisemiten, war in der "Arglist der Zeit" von den nazistischen Vorbildern aus dem "Drit-

ten Reich“ eingegeben. Die Keime des Antisemitismus lagen viel weiter zurück, in der Zäsur von 1918/19 insbesondere, aber auch in der kirchlichen Judenfeindschaft, in den Wirtschaftskämpfen seit 1890, in der politischen Kluft zwischen Freisinn und Sozialdemokratie. Dass der Antisemitismus darin sehr verschiedene Funktionen innehatte, zeigt Kamis' Auflistung der unterschiedlichen Organisationen mit judenfeindlichem Anstrich. Sie sind teils christlich-fundamentalistisch, teils bäuerlich-gewerblich, teils republikanisch-elitär usw., das heisst meiner Ansicht nach als Reaktionen auf die Verwerfungen der Moderne zu interpretieren. Jedenfalls wird man nicht darum herumkommen, Antisemitismus in jenen Milieus auszumachen, die besonders manipulationsanfällig erscheinen, weil sie sozial gefährdet sind. Dies schliesst auch kirchliche Milieus ein, insofern man eben dort gespürt hat, dass die Moderne den eigenen geistigen Marktanteil bzw. Machtanspruch relativiert.

Ein Letztes zu Kamis' ausgezeichnete Untersuchung: Ich halte die "Juden-

frage" (auch in der Schweiz) für ein antisemitisches Konstrukt, das ein Problem der nicht-jüdischen Mehrheit ist, ob im Sinne der kirchlichen Judenfeindschaft oder des modern-positivistischen Antisemitismus. Kamis hat ein Buch über den schweizerischen Antisemitismus geschrieben, obwohl die zahlreichen Materialien zur Geschichte der Schweizer Juden, die hier mitgeliefert werden, auch Aussagen über die betroffene Minorität als Opfer sind. Dieser Aspekt soll also nicht dazu verführen, die Lektüre der vorliegenden Studie ohne die Differenzierung vorzunehmen, die den damals nicht einmal 18'000 Juden in der Schweiz die Exklusivität erspart, die ihnen die vielen braven Antisemiten zugedacht hatten. Die Geschichte der jüdischen Minorität selbst, ihre innere Entwicklung in Abhängigkeit von den staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen, wird noch zu leisten sein; die Voraussetzungen hat Kamis mit seinem Buch bereitgestellt.

Jacques Picard

Alain Finkielkraut: Die Niederlage des Denkens. rororo aktuell Essay. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989 (156 S., Fr. 14.-.).

Alain Finkielkraut konstatiert einen Verfall des Denkens unter dem Wuchern des Kulturbegriffs. Er sieht diesen Verfallsprozess als Resultat der Auseinandersetzung zwischen zwei Denkprinzipien: dem Universalismus der Aufklärung, der die Unteilbarkeit der Vernunft und die Autonomie des menschlichen Subjekts deklariert; und dem Partikularismus, der in der Tradition der deutschen Romantik den Menschen auf das Kollektiv festlegt und die Vernunft auf historische und regionale Wurzeln zurückbindet. Auf anregende Weise diskutiert Finkielkraut die ver-

schiedenen historischen Spielarten, die der Streit der Prinzipien auf dem Weg ins 20. Jahrhundert durchläuft: von Herder über Goethe, über Renan zu Fanon, Lévi-Strauss und den französischen Strukturalisten. Er zeigt, wie sich scheinbar klare Fronten immer wieder verwischen: Der abstrakte weltbürgerliche Wert-Universalismus muss sich angesichts der Wirklichkeit des Kolonialismus Herrschaftsabsichten vorwerfen lassen; und der Partikularismus schwankt zwischen Toleranz für kulturelle Besonderheiten und dem neuartigen Rassismus, der aus der kulturellen Andersartigkeit der Völker die Notwendigkeit einer ethnischen Trennung ableitet.

Vor diesem Hintergrund unterzieht Finkielkraut die "Philosophie" der Entkolonisierung und ihre Trägerin, die

UNESCO, einer kritischen Prüfung. Den aufklärerischen Ausgangspunkt der individuellen Freiheit und Bildung habe die UNESCO unter dem Einfluss führender Anthropologen (Claude Lévi-Strauss) bald verlassen, und zwar zugunsten der Idee der kulturellen Identität der Völker, also der Kollektive. Diese Wendung habe den antikolonialen Bewegungen und ihren Theoretikern (Frantz Fanon) die Rechtfertigung geliefert, unter dem Vorwand der kulturellen Authentizität die jahrhundertalten, erstarrten Sitten und Gebräuche der Ethnie zu restaurieren und die individuelle Emanzipation zu unterdrücken. Fanon liege auf der Linie des europäischen Nationalismus, indem er die "ethnische Theorie der Nation" übernehme. "Kulturelle Identität" sei nur die moderne Übersetzung der reaktionären "Volksgeist"-Idee (S. 77). Die UNESCO habe den Begriff der Rasse "tabuisiert", dabei aber mit ihrem ausufernden Kulturbegriff einem neuen Fetisch der "Verschiedenheit" Vorschub geleistet und die Autonomie des Subjektes angetastet. Dies zeige sich ganz klar am UNESCO-Vorhaben, eine "neue Weltinformationsordnung" zu schaffen: Es sei der Versuch, den "wenigen Agenturen, die heute das Monopol der freien Information haben", ihre Aufgabe zu erschweren und das individuelle Recht auf freie Information zu zerstören.

Finkielkraut zeigt auf eindrückliche Weise, wie gutgemeinte kulturelle Toleranzgebote in der europäischen Geschichte immer wieder für nationalistische Fixierungen oder sogar rassistische Umdeutungen anfällig waren. Dies ist

die Stärke des Essays. Weniger überzeugen können die zeitgenössischen politischen Bezüge, insbesondere die Interpretation der antikolonialistischen Bewegungen. Deren Fehlschläge mögen zu Recht mit der Vernachlässigung der Minderheiten und der individuellen Freiheiten in Zusammenhang gebracht werden. Einem Theoretiker des algerischen Befreiungskampfes (Fanon) vorzuwerfen, er habe das falsche Kulturmodell – nämlich jenes der deutschen Romantik – aus Europa importiert, zeugt indessen von einer eurozentristischen Sichtweise (und von Unkenntnis der heftigen Kontroversen über die "négritude"). Das Denken in einfachen Gegensätzen führt Finkielkraut schliesslich zur Feststellung, das Modell der kulturellen Besonderheiten zerstöre das Allgemeinmenschliche und gipfle letztlich im Nazismus (S. 83). Neokonservative Klischees schwingen in seiner Beurteilung der UNESCO der 70er Jahre mit. Bar jeder Kenntnis der Kräfteverhältnisse in einer der wenigen (damals noch) demokratisch verfassten internationalen Organisationen entwirft der Autor ein allzu vertrautes Bild des Kampfes der abendländischen Aufklärung (repräsentiert durch die "wenigen freien Agenturen") gegen den fundamentalistischen und kollektivistischen Rest der Welt. Die "Agenturen" haben ganze Arbeit geleistet, damals genauso wie heute, das hat der Golfkrieg gezeigt. Zum Glück verschiebt Finkielkraut seine unbedarften Schlüsse auf das hintere Drittel des Buches; der ganze Rest ist, wie gesagt, sehr überlegenswert.

Walter Schöni

Weitere Literaturhinweise

Pierre-André Taguieff: *La force du préjugé*, Essai sur le racisme et ses doubles. Tel Gallimard, Paris 1990 (645 S., 85.50 francs).

Pierre-André Taguieff (Hg.): *Face au racisme*. T.I. Les moyens d'agir; T.II. Analyses, hypothèses, perspectives. La Découverte, Paris 1991 (T.I. 246 S., 90.50 francs, T.II 335 S., 104.50 francs).

Im Herbst 1990 brachte C. Julien in der Broschüre 'Les masques du racisme' (Le Monde Diplomatique, manière de voir Nr. 9) die rassistische Gewalt in Frankreich mit der "Demokratie im Schlafzustand" in Verbindung. Es ist also höchste Zeit, die Rassismus-Analysen in Frankreich zur Kenntnis zu nehmen. Nicht mehr herum kommt man dabei um Taguieffs 'La force du préjugé'. Erschienen in der 1. Auflage 1987 enthält diese Studie breitangelegte Diskussionsansätze, die über die Arbeiten von Lévi-Strauss, Poliakov und Guillaumin weit hinausgehen und den Anspruch eines historisch und theoretisch fundierten Lehrbuches einlösen.

Warum ist die Rassismus-Frage heute eines der hartnäckigsten Tabus? Wie ist die Wirkungskraft des Vorurteils und der Neigung zur Ausgrenzung des Fremden zu erklären? Worin bestehen die philosophischen Grundlagen eines konsequenten Antirassismus? Ungeduldig wartet man auf die deutsche Übersetzung dieses wertvollen Buches des profilierten Rassismus- und Antisemitismusforschers.

Die von Taguieff herausgegebenen Sammelbände 'Face au racisme' reagieren auf die in Frankreich seit 1987 zunehmenden antijüdischen und antimaghrebinischen Drohungen und Anschläge seitens des Front National und der islamischen Fundamentalisten: Wie ist darauf direkt und effektiv zu antworten? Die hier vorgelegten Bereichsanalysen und erörterten Handlungsorientierungen umfassen Auswertungen von Erfahrungen im antirassistischen Kampf und dokumentieren den neue-

sten Diskussionsstand in der französischen Rassismusforschung.

Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein: *Rasse-Klasse-Nation*, Ambivalente Identitäten. Argument Hamburg/Berlin 1990 (279 S., Fr. 26.30)

Einen gewissen Einführungscharakter mit kritischem Anschluss an marxistische aktuelle Diskussionskontexte kann man diesem Buch attestieren, das sich durch eine allzu seltene Dialogform auszeichnet, welche Divergenzen in zentralen Fragen nicht ausschließt: Was ist die Spezifik des heutigen Rassismus? Wie lässt sich Rassismus in der Verknüpfung mit der Klassenspaltung im Kapitalismus und den Widersprüchen des Nationalismus verstehen? Welche Schlussfolgerungen ergeben sich aus der neuen Rassismusproblematik für die Analyse der westeuropäischen und schwarzafrikanischen Klassenkämpfe auf dem Feld des Nationalismus? Welche für die Begriffsklärungen in der Analyse der sich verschiebenden Klassen- und Rassenkonflikte?

Robert Miles: *Rassismus*. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs, Argument Hamburg/Berlin 1991 (180 S., Fr. 22.-).

Seit Jahren sind heterogene Auffassungen von "Rassismus" im Kurs, die sich gegenseitig zu neutralisieren drohen; es gibt einen Klärungsbedarf. Den Glasgower Migrationssoziologen und Rassismusforscher Miles interessiert unter anderem die Geschichte des Rassismusbegriffs, die wiederum nicht von der Politikgeschichte zu trennen ist. Miles' Einführung ist mehr als eine Ergänzung zur "Geschichte des Rassismus" von I. Geiss (Frankfurt 1988).

Christoph Butterwegge/Horst Isola (Hg.): *Rechtsextremismus im vereinigten Deutschland*, Linksdruck Berlin, Bremen 1990 (191 S., Fr. 19.80).

Das Wiedererstarken des Rechtsradi-

kalismus und Neofaschismus in der BRD nach der "geistig-moralischen Wende" 1982 und in beunruhigendem Ausmass nach dem Zusammenbruch der DDR 1988/89 hat dem Nationalismus, Chauvinismus und Revanchismus im vereinten Deutschland Auftrieb gegeben. der beschränkte Medienblick auf die "Republikaner" verfälscht das breite Spektrum des grossdeutschen Rechtsradikalismus in all seinen Schattierungen. Der in der DDR "staatlich verordnete Antifaschismus" hat das "Rechtsextremismuspotehtial" gefördert.

Siegfried Jäger/Margret Jäger: Die Demokratiemaschine ächzt und kracht. Ursachen des Rechtsextremismus in der BRD. DISS-Texte, Nr. 12, 2. Aufl. Dortmund 1991 (68 S., Fr. 7.-).

Vom Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung sind desweiteren erschienen: S. Jäger/J. Paul: Von Maschinen und Schweinen. Der Singer-Diskurs und seine Funktion für den Neo-Rassismus. Nr. 13, 2. Aufl. 1991. T.A. von Dijk: Rassismus heute. Der Diskurs der Elite. Nr. 14, 1991. F. Januschek: Rechtspopulismus und NS-Anspielungen am Beispiel des FdÖ- Politikers Jörg Haider. Nr. 15, 1991. S. Jäger: Text- und Diskursanalyse am Beispiel von K.G. Kaltenbrunner. J. Link: Das neue Feindbild Süd. Nr. 16, 1991. I. Pinn/M. Nebelung: Vom 'klassischen' zum aktuellen Rassismus. Das Menschenbild der Bevölkerungstheo-

rie und Bevölkerungspolitik. Nr. 1991. (Pf. 10 30 61, 4600 Dortmund, Pädagogische Arbeitsstelle).

Walter Kälin/Rupert Moser (Hg.): Migrationen aus der Dritten Welt. Ursachen und Wirkungen. Akademische Kommission Universität Bern. P. Haupt Bern/Stuttgart 2. Aufl. 1989 (216 S., Fr. 38.-).

Abraham Ashkenasi (Hg.): Das weltweite Flüchtlingsproblem. Sozialwissenschaftliche Versuche der Annäherung. Ed. CON Bremen 1988 (320 S., Fr. 25.-).

Angela Stienen/Manuela Wolf: Integration - Emanzipation: ein Widerspruch. Kritische Analyse sozialwissenschaftlicher Konzepte zur 'Flüchtlingsproblematik'. Verlag Breitenbach Saarbrücken 1991 (327 S., Fr. 46.-). (Direktbestellung: Ethnologisches Institut, Kramgasse 7, 3011 Bern., Fr. 32.-)

Prokla 83: Internationalisierung und Migration. Berlin 1991 (164 S., Fr. 17.-)

Arbeitsstelle für Asylfragen: Armee gegen Flüchtlinge. Dossier. Pressespiegel, Kommentare, Analysen. (25 S., Fr. 10.-). Ausschaffungsstopp für KurdInnen und TürkInnen sowie Material zu den aktuellsten Entwicklungen in der Schweiz: Pf. 1780, 3001 Bern oder **Flüchtlingsinformationen:** Pf. 6175, 3001 Bern.

Correos

Die Sandinisten haben die Wahlen verloren. Und die Revolution? Haben die USA in ihrem Hinterhof nun freie Hand à la Panama? Verständigen sich die Supermächte auf dem Buckel der Armen in der Dritten Welt? Der Correos sucht Antworten darauf, sechs mal jährlich, auf über 20 Seiten je Nummer, für nur Fr. 20.-/DM 25.- im Jahr

Jawohl, ich möchte den "Correos" ein Jahr lang zugesickt bekommen:
Name:

Adresse:

Einsenden an: Correos, c/o Zentralamerika-Sekretariat,
Baslerstr. 106, 8048 Zürich