

O ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 56. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1992

ENDE MÄRZ dieses Jahres hat König Fahd von Saudi-Arabien, der Hüter der beiden heiligen Stätten, wie sein offizieller Titel lautet, erklärt, daß Demokratie mit dem Islam nicht vereinbar sei. Kurz darauf hat sich auch der Emir von Kuwait in gleicher Weise geäußert. König Fahd stellte fest: «Islam ist unser soziales, politisches und ökonomisches System und das islamische Gesetz verfügt über seine eigene vollständige Verfassung . . . , enthält soziale Gerechtigkeit, wirtschaftliche Gerechtigkeit, ein System der Rechtsprechung, einfach alles. Das demokratische System, das es in der übrigen Welt gibt, paßt nicht in unsere Region.» Stattdessen hatte er die Einrichtung einer beratenden Versammlung (Schura) angekündigt, in der 60 vom Herrscher bestimmte Personen über wichtige politische Fragen des Landes beratschlagen sollten. Der Emir von Kuwait hatte gemeint, daß man den «Pfad der Demokratie» eingeschlagen habe, aber keine Demokratie von außen auf das Land übertragen wolle. Hinter diesen Bemerkungen stehen natürlich in erster Linie die Versuche der herrschenden Familien in den beiden Monarchien, das Rad der Geschichte zurückzudrehen.

ISLAM UND DEMOKRATIE

Sie hatten ja der einheimischen Bevölkerung nach der irakischen Aggression gegen Kuwait eine größere Beteiligung an der politischen Entscheidungsfindung versprochen. Von diesen Versprechungen mußten sie sich nun wieder entfernen, um ihre in der Vorkriegszeit übliche uneingeschränkte Herrschaft bewahren zu können. Entsprechende Äußerungen waren um so notwendiger, als verschiedene liberale und fortschrittliche Gruppierungen in den beiden Ländern sich öffentlich zu Wort gemeldet hatten mit dem Ziel, die Erfüllung des Versprechens nach einer stärkeren Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen einzufordern. Präzise Äußerungen waren zwar in der heimischen Presse nicht möglich gewesen. Doch hatten ägyptische Zeitungen ihre Seiten für die Artikulierung entsprechender Forderungen dieser Gruppe geöffnet. Da diese Erwartungen nun wiederum durch den arabischen Dienst von BBC in den beiden Monarchien bekannt gemacht wurden, mußten die herrschenden Familien reagieren. Auch die höchsten religiösen Autoritäten Saudi-Arabiens, die in einem Obersten Rat der Religionsgelehrten versammelt sind, wandten sich gegen die entsprechenden Forderungen. Außerdem spielte bei den Reaktionen beider Herrscherhäuser sicherlich auch der Umstand eine Rolle, daß im benachbarten Iran, der mit seinen lange Zeit aggressiv vorgetragenen Vorstellungen eines wahrhaft islamischen Staates die arabischen Monarchien am Golf das Fürchten gelehrt hatte, im Frühjahr eine vergleichsweise demokratische Wahl stattgefunden hatte, bei der relativ gemäßigte Kräfte die Mehrheit gewonnen hatten.

Als im vergangenen Jahr die «Front islamique du salut» (FIS) in Algerien bei den ersten freien Wahlen seit der Existenz des Staates beträchtliche Stimmengewinne erzielte und die Möglichkeit der Machtübernahme dieser radikalen islamischen Gruppierung bestand, wurde das Eingreifen des Militärs und die Einsetzung einer durch keinen demokratischen Prozeß legitimierten Staatsführung vor allem im Westen begrüßt. Die Gegensteuerung erfolgte auf der Grundlage der politischen Befürchtung, daß die FIS zwar mit demokratischen Mitteln an die Macht kommen wolle, sich dann den demokratischen Spielregeln aber nicht weiter unterwerfen werde. Wie in vielen anderen Fällen wurde auch in diesen Diskussionen eine Religion für die Durchsetzung von politischen Zielen instrumentalisiert. Die Frage jedoch, ob Islam und Demokratie kompatibel sind, ist mit Äußerungen, wie man sie von den arabischen Herrschern oder europäischen Kommentatoren hörte, kaum ernsthaft zu diskutieren, geschweige denn zu beantworten. Darin sind sich nicht nur westliche Beobachter, sondern auch islamische Gelehrte einig.

POLITIK

Islam und Demokratie: Zwei unvereinbare Größen? – Aktuelle Entwicklung in Saudi-Arabien, Kuwait und Algerien – Der vieldeutige Sinn von Demokratie – Es gibt nicht den Islam – Koran als normative Grundlage für alle Lebensbereiche – Die Freiheit der Interpretation – Die Pflicht zur Beratung (Schura) – Suche nach einem Konsens – Vier Quellen des islamischen Rechts – Muslimische Theoretiker äußern sich über die westliche Demokratie – Gleichheit vor dem Gesetz als allgemein anerkannte Basis – Pluralistische Meinung über die Form eines islamischen Staates. *Peter Heine, Senden (Westf.)*

LITERATUR

«Alles, was ich geschrieben habe, ist zweideutig»: Zu I. B. Singers posthum veröffentlichtem Erzählband – Botschaften aus einem untergegangenen kulturellen Kontinent – Der Tod des Methusalem – Ein Funken Hoffnung in der Verzweiflung – Biblische Schöpfungserzählung als Matrix. *Lorenz Wachinger, München*

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

«Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera»: Zum zweiten Kongreß «Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika» – Die achtziger Jahre: «ein verlorenes Jahrzehnt»? – Neuaufbrüche einer Zivilgesellschaft – Sozialanalyse und theologische Reflexion – Die Rettung der Alltäglichkeit – Der Schrei der Armen und die Theoziefrage. *Nikolaus Klein*

PSYCHOLOGIE

Die Welt ist voller Gewalt: Ihre Erscheinungsformen und Strategien zu ihrer Überwindung – Aggression als konstitutives Element menschlichen Verhaltens – Keine ursprüngliche Lust an der Destruktivität – Trauma durch gestörte frühkindliche Beziehungserfahrungen – Unflexibilität einer außengesteuerten Gewissensinstanz – Menschliche Persönlichkeit bleibt während des ganzen Lebens beeinflussbar – Eine Welt ohne Gewalt: Utopie oder Realität? – Sich der eigenen Gewaltpotentialität bewußt werden. *Udo Rauchfleisch, Basel*

KULTUR/POLITIK

Überleben in katastrophalen Zwischenzeiten: Konturen einer zukünftigen Kulturpolitik in Ostmitteleuropa – Nach dem Zusammenbruch der staatssozialistischen Regime (1989) – Entstaatlichung des Kulturbetriebes und Suche nach neuen Trägern – Reintegration der Emigrations- und Untergrundkultur – Plurale oder einheitliche Nationalkultur – Neue Modelle der Zuordnung von Kultur und Gesellschaft – Die Fallstudien Polen und Tschechoslowakei. *Wolfgang Schlott, Bremen*

Natürlich hängt die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Islam und Demokratie davon ab, was unter dem letzteren Begriff zu verstehen ist. Ist Demokratie eine Staatsform, in der eine oder mehrere Parteien die Gestaltung der politischen Entscheidungen bestimmen? Sind nicht vielmehr plebiszitäre Entscheidungsformen wahrhaft demokratisch? In welcher Weise finden Wahlen statt? All das sind Fragen, die in den westlichen Demokratien unterschiedlich beantwortet werden und über die immer wieder erbittert gestritten wird. Wenn man Demokratie als «institutionalisierte Form der Partizipation der Bevölkerung eines Landes an politischen Entscheidungsprozessen» definiert, besteht die Möglichkeit, die Frage nach der Demokratie im Islam vielleicht zu beantworten.

Freiheit in der Interpretation des Korans

Bei derartigen Diskussionen muß jedoch auch immer im Auge behalten werden, daß wir es beim Islam mit einem religiösen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen System zu tun haben, das auf eine Geschichte von 1400 Jahren zurückblickt, fast eine Milliarde Anhänger hat und den gewaltigen geographischen Rahmen von Mauretanien im Westen bis Indonesien im Osten, von Zentralasien im Norden bis nach Ostafrika im Süden umfaßt, wengleich der Grad der Islamisierung in den einzelnen Regionen recht unterschiedlich sein mag. *Den* Islam gibt es genausowenig wie *das* Christentum. Komplexe religiöse und kulturelle Systeme verfügen über unzählige unterschiedliche, sich auch widersprechende Facetten. Die Möglichkeiten der Interpretation von autoritativen Texten, wie sie für den Islam der Koran darstellt, sind für die Muslime nahezu unbegrenzt. Da sich im Islam ein Lehramt, wie wir es in den verschiedenen christlichen Konfessionen kennen, bisher nur sehr rudimentär entwickelt hat, sind offizielle Äußerungen von einer entsprechenden Verbindlichkeit auch kaum möglich oder zu erwarten.

Die erste und eigentliche Autorität des Islam ist der Koran, das unerschaffene Wort Gottes in arabischer Sprache. Nach der Auffassung der Mehrzahl der Muslime sind mit seiner Hilfe alle Fragen zu beantworten, denen sich auch der Mensch in der modernen Welt gegenübersteht. Es kommt nur darauf an, das heilige Buch richtig zu lesen. Angesichts der vorhandenen Freiheit der Interpretation kann es nicht Wunder nehmen, wenn Naturwissenschaftler in ihm Hinweise auf die Kernspaltung gefunden haben, Ärzte auf Bakterien als Krankheitserreger und Politiker auf demokratische, aber auch auf autoritäre Regierungsformen. Solange der Prophet Muhammad noch lebte, war die Offenbarung Gottes an die Menschheit noch nicht abgeschlossen. Nach seinem Tode im Jahre 632 war die direkte Leitung der muslimischen Urgemeinde durch den göttlichen Willen jedoch nicht mehr möglich.

Muhammad war aber auch der politische Führer des Staates von Medina gewesen. Für seine Nachfolge war keine Vorsorge getroffen und es entbrannte ein erbitterter Streit um die religiöse und politische Führungsposition; denn der Koran schreibt keine spezielle Form der Bestimmung des Oberhauptes eines islamischen Staates vor. Ein Teil der Gläubigen meinte, daß ein Verwandter des Propheten die Leitung der Gemeinde übernehmen solle, ein anderer forderte, daß dem besten und würdigsten diese Aufgabe zu übertragen sei. Man mag dies nun als die Auseinandersetzung um ein dynastisches oder ein demokratisches System ansehen. Entscheidend bleibt, daß nur mit einem gewissen Maß an Interpretation eine bestimmte Regierungsform aus dem Koran herausgelesen werden kann. Die «politische» Vorschrift des Korans, die hier immer wieder herangezogen wird, besagt, daß die Muslime sich, wenn unter ihnen in einer Frage Differenzen entstehen, untereinander beraten sollten. Diese Beratung wird als «Schura» bezeichnet.

Prinzip der Einstimmigkeit in Schura und Rechtswesen

Die Schura ihrerseits ist eine Institution, die vorislamischen Ursprungs ist und auf die alten beduinischen politischen Praktiken der arabischen Halbinsel zurückführt. Die beduinischen Gesellschaften zeichneten sich und zeichnen sich bis heute durch ihre Segmentierung aus. Unter segmentierten Gesellschaften versteht man solche, die sich auf einen gemeinsamen, natürlich fiktiven Urahnen zurückführen. Die verschiedenen Generationen, die mit zunehmender zeitlicher Entfernung zu diesem Vorfahren in ihrer Zahl immer größer werden, sind grundsätzlich gleichberechtigt, auch wenn es ökonomische und machtpolitische Unterschiede geben mag. Der Führer (Scheich) eines Beduinenstammes kann den verschiedenen Fraktionen und Clans daher seinen Willen nicht aufzwingen. Im Stammesrat (Schura) muß er mit Argumentation, Geschick und Überredungskunst die verschiedenen Gruppierungen auf seine Linie bringen. Auf dieser konsultativen Basis bilden sich Aktionsgruppen für unterschiedliche Unternehmungen vom Kriegszug über die Suche nach neuen Wasserstellen bis zu Handelsaktivitäten. Durch Mehrheitsentscheidungen der Mitglieder der Schura ließen sich die Vertreter der einzelnen Gruppen nicht zur Teilnahme an entsprechenden Aktivitäten bewegen. Es mußte so lange verhandelt werden, bis alle auf die eine oder andere Art zu einer zustimmenden Entscheidung gelangt waren. Die Vorstellung, daß dieses Recht auf Beteiligung an den Entscheidungsprozessen besteht, läßt sich bis auf den heutigen Tag in manchen eher traditionell geprägten Staaten der islamischen Welt feststellen. Mancher Diplomat oder bedeutende Wirtschaftsführer aus Europa hat schon mit Überraschung feststellen müssen, daß bei seinen Verhandlungen mit dem Emir eines der Staaten am arabisch-persischen Golf Personen anwesend waren, die weder von ihrer äußeren Erscheinung noch von ihrer Beteiligung an den Gesprächen her als dem Anlaß angemessen erschienen. Es handelte sich dann um Stammesangehörige des Herrschers, die diesem eine besondere Bitte vortragen wollten und dafür auch Zugang zum

Die röm.-kath. Pfarrei Heilig Geist, Zürich, sucht per sofort oder nach Vereinbarung

Pastoralassistenten/-in Jugendarbeiter/in

Das Pflichtpensum umfaßt im wesentlichen folgenden Aufgaben:

- Schwerpunkt Jugendarbeit
- Mitarbeit in der Pfarrei
- Weitere Arbeiten werden je nach Neigung der Bewerberin/des Bewerbers festgelegt.

Wir bieten:

- selbständiges Arbeiten
- Unterstützung und Beratung durch ein Team und eine Jugendarbeitsgruppe.

Interessenten/-innen richten ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen an:

Herrn Alois Zimmermann, Personalverantwortlicher, Vorhaldenstraße 30, 8049 Zürich.

Für weitere Auskünfte steht Ihnen Herr Pfarrer Ciril Berther, Tel. 01/341 11 22, gerne zur Verfügung.

Emir hatten. Zu festgelegten Terminen wird ihnen dieser persönliche Kontakt gewährt, auch wenn der Herrscher gerade mit wichtigen Staatsgeschäften befaßt ist. Bis in die Gegenwart gibt es derartige Institutionen des Meinungs austauschs in verschiedenen islamischen Staaten.

Nach dem gleichen Prinzip der Einstimmigkeit wie im Stammesrat funktioniert eines der Hauptprinzipien des islamischen Rechts, der Konsens. Die vier Quellen des islamischen Rechts sind Koran, Prophetentraditionen, Analogieschluß und Konsens. Letzterer geht von der Vorstellung aus, daß die islamische Gemeinde in einer wichtigen Angelegenheit in ihrer Gesamtheit nicht gegen den Willen Gottes verstoßen kann. Wenn also nach dem Prinzip des Konsenses eine wichtige Frage entschieden werden muß, geht es darum, eine einhellige Meinung zu erreichen. Auch hier haben wir es grundsätzlich mit einer Praxis der Mehrheitsfindung zu tun, die sich allerdings häufig schwer bewerkstelligen läßt. Im Zusammenhang mit der Frage von Islam und Demokratie ist es allerdings bemerkenswert, daß die Vorstellung, nach der eine Mehrheit die Vertreter einer Minderheitsmeinung majorisiert, von vielen Muslimen als unislamisch abgelehnt würde. In dieser Denkweise liegt wohl eine der zentralen Differenzen in der Vorstellung von der konstitutionellen Partizipation der Bevölkerung an der politischen Entscheidungsbildung in einem islamischen Staat. Die Vorstellung, daß sich die politische Willensbildung durch verschiedene Parteien mit unterschiedlichen Programmen, die sich miteinander in Konkurrenz um die Gunst der Wählerschaft befinden, vollzieht, ist für viele Muslime schwer verständlich. Ihr Ideal ist die Einheit der ganzen islamischen Gemeinschaft, auch im politischen Sinne.

Muslimische Theoretiker über westliche Demokratie

Der Druck des Westens, dem die islamische Welt seit der Expedition von Bonaparte nach Ägypten 1798 ausgesetzt war, hat dazu geführt, daß muslimische Theoretiker sich immer wieder Gedanken über die Anwendbarkeit westlicher Demokratievorstellungen in der islamischen Welt gemacht haben. Einer der ersten war der ägyptische Rechtsgelehrte Rifat al-Tahtawi (1801-1873), der sich von 1826 bis 1831 zu einem Studienaufenthalt in Paris aufgehalten hatte. Er beschreibt die konstitutionelle Situation in Frankreich und führt aus: «Das erwähnte Buch, in welchem dieser Kodex niedergelegt ist, heißt «Charte». Das Wort bedeutet im Lateinischen «ein Stück Papier», später wurde es dann im weiteren Sinne auf das Dokument übertragen, in welchem die genauen Gesetzesbestimmungen niedergelegt sind. Wir wollen dieses Dokument zitieren, wiewohl viel von seinem Inhalt weder im Buche Gottes noch in der Sunna [Traditionen] seines Propheten (über ihn Heil und Segen) zu finden ist, auf daß man erkenne, in welcher Weise ihre Vernunft den Grundsatz zur Norm erhoben hat, daß Gerechtigkeit und Fairness eine der Ursachen für die Blüte eines Landes und die Zufriedenheit seiner Bewohner sind, und wie sich sowohl Herrscher wie Untertanen von diesem Grundsatz leiten ließen, sodaß ihr Land aufblühte, ihr Bildungsstand sich erhöhte, ihr Reichtum immer mehr anwuchs und allgemeine Zufriedenheit zu herrschen begann. Man wird unter ihnen keinen einzigen über Ungerechtigkeit klagen hören. Gerechtigkeit ist die Grundlage der zivilisatorischen Blüte.» Die Betonung des demokratischen Grundprinzips der Gleichheit vor dem Gesetz bedeutet natürlich auch eine Kritik an den seinerzeit herrschenden politischen Verhältnissen in Ägypten, die man sicherlich mit dem Begriff des «orientalischen Despotismus» kennzeichnen kann. Diese Gleichheit vor dem Gesetz wird von allen gegenwärtigen islamischen Theoretikern anerkannt. Unklarheit und Uneinigkeit herrscht jedoch hinsichtlich der Frage, welche Form der islamische Staat haben sollte. Die konkrete Form, nach der die Partizipation der Bevölkerung an den politischen Entscheidungsprozessen bewerkstelligt und aus dem islamischen Recht begründet werden kann, ist jedenfalls noch nicht allgemein

verbindlich beantwortet. Schiitische Rechtsgelehrte aus dem Iran meinen, daß die Staatsform nicht vorgeschrieben sei. So erklärte bei einem Kolloquium 1985 der bekannte Teheraner Religionsgelehrte Dr. Schabastari: «Wir meinen nicht, daß die islamische Theorie eine bestimmte Form von Staat festgelegt hat und die Muslime gezwungen sind, nur diese Form von Staat zu haben... Die Grundprinzipien politischen Handelns zwischen Muslimen sind von islamischer Seite festgelegt worden, aber welche Form diese Grundprinzipien zu bestimmten Zeiten haben sollen, das ist eine Sache, die die Muslime selber bestimmen.» Hier wird von dem Grundsatz ausgegangen, daß erlaubt ist, was im Koran nicht ausdrücklich verboten ist. Damit wäre auch eine Parteiendemokratie möglich. Diesen Schritt hat die Islamische Republik Iran bei den jüngsten Parlamentswahlen noch nicht vollzogen. Bei dieser Wahl stand noch eine Vielzahl von Einzelkandidaten zur Wahl, deren politische Zuordnung jedoch möglich war. Es finden sich jedoch auch Positionen, die der Meinung sind, daß Gegebenheiten und Praktiken, die im Koran nicht ausdrücklich erlaubt sind, als verboten angesehen werden müssen. In diesem Fall sind komplizierte Argumentationen notwendig, um demokratische Praktiken als islamisch zu kennzeichnen.

Komplizierte Argumentationen mit Koranstellen

Man kann dabei von verschiedenen Stellen des Korans ausgehen: beispielsweise von Sure 3, 159, wo es heißt: «Es ist um der Barmherzigkeit Gottes willen, daß du ihnen gegenüber umgänglich warst. Wärest du grob und hartherzig gewesen, wären sie rings um dich fortgelaufen. So verzeihe ihnen und bitte für sie um Vergebung und ziehe sie zu Rate in den Angelegenheiten...». Und an anderer Stelle heißt es: «... und die auf ihren Herrn hören und das Gebet verrichten, ihre Angelegenheiten durch Beratung regeln und von dem, was Wir ihnen beschert haben, spenden» (Sure 42, 38). Dieses miteinander Beraten konnte als demokratisches Vorgehen interpretiert werden. Vorgeschrieben ist nach der Auffassung einiger Gelehrter das Khalifat, also die Herrschaft eines dazu religiös wie intellektuell befähigten Mannes. Das bedeutet aber keinen Ausschluß demokratischer Prinzipien; denn, so meinte der ägyptische Gelehrte Diya al-Din al-Rayyis 1973: «So steht nach der Scharia (islamisches Recht) das Khalifat fest, bzw. seine Notwendigkeit und daß es im Islam eine Pflicht darstellt, und zwar auf Grund der Beweiskraft des Konsensus, der ein wichtiges Prinzip des Islams ist. Die Tatsache, daß die Scharia den Grundsatz des Konsensus anerkennt, bedeutet, daß sie den Willen der Gemeinde anerkennt, den die zur eigenständigen Entscheidungsfindung Befugten in ihrer Mitte zum Ausdruck bringen. Diese Tatsache bedeutet ferner, daß dieser Wille heilig und unantastbar ist. Nichts könnte beredter das Prinzip verdeutlichen, auf welchem die Demokratie beruht. Hiermit kommt die islamische Scharia der Theorie eines Rousseau und anderer moderner Philosophen der Demokratie zuvor.»

Einige, wenngleich nicht alle, integristischen Muslime lehnen derartige Argumentationen ab. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der pakistanische Denker Abu l-Ala al-Maududi (gest. 1979). In einem ein wenig verschwommen bleibenden Prozeß soll nach seiner Meinung das Staatsoberhaupt des islamischen Staates gefunden werden, wobei dessen islamische Tugenden das wichtigste Entscheidungskriterium sind. Er soll als ein gerechter Diktator herrschen, der von der Gemeinschaft der Gläubigen seines Amtes enthoben werden kann, wenn er gegen die islamischen Prinzipien verstößt. Die Vorschriften der Scharia sollen in diesem Staat strikt durchgesetzt werden. Er nennt sein Staatsmodell «Theodemokratie», in der es eine begrenzte Volkssouveränität unter der Allmacht Gottes gibt. Es ist nicht weiter überraschend, daß es in diesem Staat nur eine Partei geben soll, die Partei Gottes (Hizballah). Den Einfluß derartiger Modelle abzuschätzen, ist nicht ganz einfach. Schon die Tatsache, daß andere wichtige integristische Gruppierungen wie die Muslimbrüder (al-Ikhwān al-Muslimun)

eine konstitutionelle, repräsentative Staatsform akzeptieren, macht deutlich, daß die Wirkung von al-Maududi begrenzt ist. Islamische Staatstheoretiker weisen immer wieder darauf hin, daß die direkten Vorschriften des Korans nur einen geringen Teil des Gesamttextes ausmachen. Von den ca. 6200 Versen des heiligen Buches der Muslime enthalten nur etwa 250 Verse solche Anweisungen. Nur zehn von ihnen greifen wiederum politische oder wirtschaftliche Themen auf, die sich zudem noch wiederholen. Zwar hat idealiter – und im Iran ist das ja auch mit der Institution des Wächterrates der Fall – ein Rat von Religionsgelehrten darauf zu achten, daß die von einem Parlament verabschiedeten Gesetze den Vorschriften des Is-

lams nicht zuwiderlaufen. Doch ist dies in der Mehrheit der Entscheidungen mangels koranischer Vorschriften ohnehin nicht notwendig. Wie diese religiös unproblematischen Entscheidungen getroffen werden, ist nicht vorgeschrieben.

Es bleibt festzuhalten, daß es allgemein verbindliche Vorstellungen über die Kompatibilität von Islam und Demokratie unter Muslimen heute nicht gibt und wohl in absehbarer Zukunft auch nicht geben wird. Die Einsicht, daß die Möglichkeiten der Beteiligung der Bevölkerung an den politischen Entscheidungsprozessen, in welcher Form auch immer, langfristig in Rechnung gestellt werden muß, wird aber auch in den islamischen Staaten weiter wachsen. *Peter Heine, Senden*

«Alles, was ich geschrieben habe, ist zweideutig»

Das letzte von *Isaak B. Singer* publizierte Buch «Der Tod des Methusalem» erzählt «Geschichten von Glück und Unglück der Menschen» – das alte Thema also, das an der Grenze zwischen der fast versunkenen Welt der Jiddisch sprechenden Juden Osteuropas und Amerikas und der jüngst vergangenen Geschichte angesiedelt ist, ja der Gegenwart, wie sie immer ist.¹ Die Leidenschaften der Menschen, ihr Traum von Liebe, ihre Verrücktheiten und Perversionen, Untreue und Verrat, auch erschütternde und unglaubliche Treue, Wahn und Spuk sind dem pessimistischen und skeptischen Autor, der Schopenhauer bewundert, das Immer-Gleiche. Aber er faßt seinen Gegenstand in kurze spannende, immer neue Episoden, in Bruchstücke aus erzählten Lebensgeschichten, wie es ihn seine Arbeit für jiddische Zeitungen und Zeitschriften in Warschau und, von 1935 ab, in New York lehrt, bis er seine Kunstform daraus gemacht hat. Die aber, gespiegelt in der letzten Geschichte des Bandes, eben «Der Tod des Methusalem», ist ihm, «in bescheidenem Maße», der Versuch, «die Fehler des ewigen Baumeisters, in dessen Abbild der Mensch geschaffen wurde, zu berichtigen», wie er in seiner «Nachbemerkung» schreibt. Was soll das heißen? Vielleicht die gelassene, realistische, oft resignative Schilderung der *comédie humaine* und der Protest gegen die Schöpfung, verschmolzen in das Erinnern und Erzählen im Horizont des erinnerten, nicht voll geteilten jüdischen Glaubens. Das erst wäre der ganze *Isaak B. Singer*. Aber zunächst: Jiddisch, an dem *Singer* festhält als an seiner Sprache, wo die einen jüdischen Schriftsteller längst das neue Hebräisch (Ivrit) pflegen wie *Samuel J. Agnon* und die anderen ihre Nationalsprache gewählt haben wie *Franz Kafka*, *Primo Levi* oder *Ossip Mandelstam*. Wir wissen kaum, was Jiddisch ist. *Martin Buber* schrieb 1957 über seine Geburtsstadt Wien und über das polnische Lemberg, wo er aufwuchs: «... nur das Judenviertel rauschte von derbem und zärtlichem Jiddisch»², das er wohl kannte, aber links liegen ließ. Über Gedichten *Paul Celans* steht als Motto ab und zu ein Vers aus einem jiddischen Lied, seltsam zwischen Fremdartigkeit und Vertrautheit. Es gibt Schallplatten und Bücher mit jiddischen Liedern aus den Ghettos von Warschau und Wilna. Kongresse für Jiddistik, Institute in Jerusalem oder in Trier etablieren sich. Dichtungen wie *Abraham Sutzkewers* «Grüner Akwarium/Grünes Aquarium» (1992) erscheinen zweisprachig, Jiddisch und in deutscher Transkription. In das beginnende Interesse hinein, das sich der versinkenden Sprache zuwendet, tauchen I. B. Singers Bücher auf, wie Botschaften aus einem untergegangenen Kontinent, sofort ins Amerikanische, seinen «zweiten Originaltext», übersetzt und aus ihm in die anderen Sprachen. Wir kennen *Singer* nur aus Übersetzungen von Übersetzungen.

Ein Funken Hoffnung

Singers Themen in dem vorliegenden Band sind dieselben wie in den früheren Geschichtsbänden. Da ist «Der Jude aus Babylon» – ein kabbalistischer Heiler und Zauberer, verfehmt und wegen seiner Kraft gesucht, den das Okkulte schließlich einholt und verdirbt, die Dämonen, nicht anders als in dem frühen Roman «Satan in Goraj» (1934). «Die fehlende Zeile» läßt an Spuk denken, findet aber eine ganz einfache Erklärung – der Gegensatz zwischen dem leichtgläubigen frommen Vater und der kühlen, skeptischen Mutter klingt an wie in «Eine Kindheit in Warschau» (deutsch 1981). «Verkleidet» ist die Geschichte einer traditionellen, also arrangierten Ehe: Ein Talmudstudent verläßt seine junge Frau und verschwindet; sie findet ihn nach längerer Zeit als Transvestiten, mit einem Mann zusammenlebend. In «Der Einsiedler» erzählt ein Pilger in einer Winternacht im Lehrhaus den anderen Obdachlosen seine Geschichte, wie ihn die Erschütterung über die mögliche Untreue seiner Frau, ja aller Frauen, dazu gebracht hat, als Einsiedler zu leben; freilich hat er es ja selber mit der Treue so genau nicht genommen. Auch die anderen Geschichten des Bandes stellen das übliche Panoptikum der Geschichtensammlungen Singers vor, ob sie nun «Leidenschaften. Geschichten aus der neuen und der alten Welt» (dtv 1492, 1979) heißen oder «Der Kabbalist vom East Broadway» (deutsch 1976). Manchmal spielt eine Erzählung ganz im alten Polen, manchmal ist die nationalsozialistische Verfolgung der Horizont, von dem die Davongekommenen ganz selbstverständlich reden, wie nebenbei und umso bedrückender.

Neu ist vielleicht, daß *Singer* öfter als Zuhörer auftritt, dem eine Geschichte erzählt wird, sei es von Tante Jentl oder Tante Genendel, sei es von irgendeinem Unbekannten auf dem Schiff oder einem Bekannten im Café, der für seine Geschichten berühmt ist; so entsteht der Eindruck von dem Authentischen einer Lebensgeschichte aus der immer spürbaren Phantastik des Autors. Die romanhafte, breit ausmalende Fiktion des allwissenden Erzählers tritt zurück, der Vorgang des Erzählens und Hörens, Ursprung von Singers Geschichten und Grundmuster der Überlieferung überhaupt, wird deutlicher. Daß in den Erzählungen des Bandes immer wieder *Singer-Leser* auftauchen, muß nicht Alters-Eitelkeit sein; es könnte auf den Rettungs- und Hoffnungswert des Schreibens und Lesens hinweisen: Die Geschichte «Ein Guckloch im Tor» erzählt ein von seiner Braut Betrogener (und seinerseits Betrügender) auf der Überfahrt nach Argentinien, der nicht mehr an die Treue einer Frau und auch nicht mehr an Gott zu glauben meint; aber als er den Autor *Singer* erkennt, den zu treffen er sich lange gewünscht hatte, sagt er: «Wenn mir dies auf dem Schiff geschehen konnte, dann gibt es doch einen Gott.» Das ist gewiß nicht als «frommer» Beweis zu verstehen, aber eben doch ein Funken Hoffnung.

Von der letzten Erzählung «Der Tod des Methusalem» sagt *Singer* im Nachwort, er habe sie nicht wie die anderen geplant.

¹ I. B. Singer, *Der Tod des Methusalem und andere Geschichten vom Glück und Unglück der Menschen*. Aus dem Amerikanischen von E. Otten. Hanser Verlag, München 1992, 248 Seiten, DM 36,-.

² Erinnerung, in: M. Buber, *Nachlese*. Heidelberg 1965.

«Sie schrieb sich beinahe «automatisch.» Ist sie ein letztes Wort, eine Summe, ein Schlüssel seines Werkes? – Methusalem, der älteste Mensch (Gen 5, 27) liegt im Sterben. In seinen Phantasien sieht er Naama, seine frühere Geliebte. Sie redet mit ihm und nimmt ihn mit in die Stadt Kains, wo sie mit einem gefallen Engel lebt. Es ist die Stadt der Mörder, der Dunkelheit, die Stadt Satans und der Lilith. Sie führt ihm das Gesetz dieser Stadt vor, das Bosheit ist und Verhöhnung Gottes. Sie lockt Methusalem, bei ihr in der Stadt des Teufels zu bleiben. Aber der alte Mann lehnt ab, er will heim, und er will sterben. Sein Enkel Noah baut bereits an der Arche, denn die Sintflut wird kommen.

Biblische Schöpfungsgeschichte als Matrix

Die Erzählung, als solche eher schwach, will als Parabel gelesen sein. «Die Erschaffung des Menschen wurde für Gott eine Enttäuschung.» Er mußte sein Werk, das verdorben war, in der Sintflut zerstören. Die Verderbnis sei nach Talmud und Midrasch eine sexuelle gewesen. «Dennoch gibt es einen Funken Hoffnung, denn Methusalems Enkel, Noah, hat die Aufgabe unternommen, durch seine Arche die Menschheit vor vollständiger Vernichtung zu bewahren.»

Singer sagt (im Nachwort), wann immer er über den Menschen und seine Enttäuschung über seine eigene Kultur nachdenke, gehe er zur biblischen Schöpfungsgeschichte zurück («Der Tod des Methusalem» ist in vielen Details aus Gen 4–6 zu belegen). In dem Buch «Ich bin ein Leser. Gespräche mit Richard Bur-

gin» (1988, dtv 10882) sagt er von sich ausdrücklich, er glaube an Gott, ja sogar: «Wenn ich Probleme habe, bete ich. Und da ich immerzu Probleme habe, bete ich fast andauernd.» Das heißt aber keineswegs, daß er ein traditionell Frommer sei oder gar ein Chassid; er bleibt bei seinen Zweifeln und seiner Unsicherheit, die er keinem religiösen System opfert. Er schreibt mit voller Absicht so, daß es eine logische, realistische, psychologische Erklärung einer Geschichte gibt und zugleich eine «mystische»; was immer «mystisch» heißen soll, es bedeutet jedenfalls eine Beziehung zum Göttlichen. «Alles, was ich geschrieben habe, ist zweideutig», sagt er in «Ich bin ein Leser». Das könnte die Spur sein, auf die «Der Tod des Methusalem» den aufmerksamen Leser setzt. Alle die prallen, von sexueller Liebe, von Untreue und Verrat, von Verrücktheiten und Perversionen vollen Geschichten Singers haben einen Überhang über ihre Realistik hinaus. Weniger die großen Romane, aber sicher die kürzeren Geschichten haben die Struktur von Parabeln, die der mit der Symbolsprache der Bibel vertraute Leser ohne viel Mühe entschlüsselt.³ Singer bewegt sich in zwei Sprachen: in der seiner religiösen Kindheit und der Tradition, andererseits in der von dem sehr nachvollziehbaren Zweifel seiner späteren Jahre geprägt.

Lorenz Wachinger, München

³ So auch C. Magris, Kein Unglück, ein Gespenst zu sein (über I. B. Singer), in: DU. Heft 10, Oktober 1990. Das ganze Heft ist I. B. Singer gewidmet.

«Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera»

Zum zweiten Kongreß «Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika»

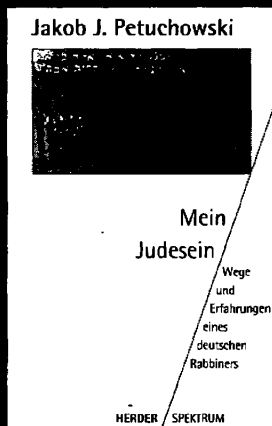
«Als Ausgangspunkt meiner Beschreibung der Entwicklung der theologischen Reflexion in Lateinamerika während der letzten zwanzig Jahre wähle ich eine Darstellung der Befreiungstheologie. Sie ist heute die einzige theologische Richtung in Lateinamerika, die autochthon ist, und sie ist heute der Bezugspunkt jeder theologischen Diskussion auf dem lateinamerikanischen Kontinent.» Mit diesen Worten erläuterte João B. Libânio (Brasilien) seine methodische Position zu Beginn des «Panoramas der Theologie Lateinamerikas in den letzten zwanzig Jahren», das er am Zweiten Internationalen Treffen «Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika» in El Escorial bei Madrid (29. Juni bis 4. Juli 1992) gehalten hat. Zwanzig Jahre nach dem ersten Treffen vorgelesen, auf dem die Befreiungstheologie nicht nur zum ersten Mal über Lateinamerika hinaus internationale Aufmerksamkeit fand, sondern auch entscheidende Impulse für ihre Weiterentwicklung und Verbreitung in Lateinamerika erhielt,¹ ging es J. B. Libânio nicht um eine Bilanz, sondern um eine Erläuterung des Zusammenhangs, wie die lateinamerikanischen Befreiungstheologen in der Weiterentwicklung und Rezeption ihrer theologischen Reflexion auf die Veränderungen der kirchlichen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Situation reagiert haben. Versteht sich doch Befreiungstheologie als Reflexion jener befreienden Praxis von Christen, welche die jeweilige historische Konstellation als «Zeichen der Zeit» (und damit als Anruf Gottes) zu verstehen und als Herausforderung für ein veränderndes Handeln zu begreifen versucht.

¹ Beide Kongresse wurden vom Instituto Fe y Secularidad in Madrid veranstaltet. Die Akten des ersten Kongresses (7. bis 15. Juli 1972) sind veröffentlicht worden: Instituto Fe y Secularidad, Hrsg., Fe cristiana y cambio social en América latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Ediciones Sigüeme, Salamanca 1973; Eine Auswahl der Vorträge liegt in französischer Übersetzung vor: E. Dussel, u. a., Les luttes de libération boussculent la théologie. Edition Cerf, Paris 1973; Zum diesjährigen Kongreß vgl. auch den einführenden Artikel: J. Gómez Caffarena, «Escorial II». Sentido de una convocatoria, in: Exodos. Nr. 14, Juli 1992, S. 60f.

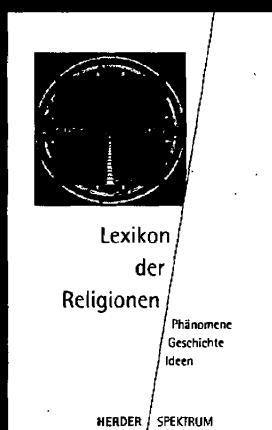
Gemäß einem solchen methodischen Selbstverständnis spielten auf dem Madrider Treffen jene Referate und Diskussionen eine entscheidende Rolle, in denen die theologische Selbstvergewisserung und die Diskussion neuer Perspektiven im Vordergrund standen. Mit dem Ende des Staatssozialismus in Osteuropa verlor für die Lateinamerikaner nicht nur ein zum westeuropäischen und nordamerikanischen Kapitalismus alternatives Paradigma für Wirtschaft und Politik seine Plausibilität. Mit dem damit gegebenen Ende des Ost-West-Gegensatzes verstärkte sich gleichzeitig der hegemoniale Druck der USA auf den lateinamerikanischen Kontinent. Javier Gorostiaga (Nicaragua) wies in Madrid mehrfach darauf hin, daß die damit gegebene Krise einer alternativen Vision von Gesellschaft und Geschichte ihre Wurzel in ökonomischen Veränderungsprozessen hat, die durch ihre Schnelligkeit und ihre Radikalität die politisch-sozialen und wirtschaftlichen Handlungsmöglichkeiten des nächsten Jahrzehnts bestimmen werden. Neben die wachsende Konzentration des Kapitals auf immer weniger Staaten und ihre Bevölkerung tritt eine neue technologische Revolution, die im Verlaufe ihrer Entwicklung immer weniger Rohstoffe und immer weniger Arbeitskraft braucht. In diesem Kreislauf der Produktion verliert die Dritte Welt zunehmend an Bedeutung, während gleichzeitig die mit der neuen technologischen Revolution gegebene Wirtschaft zum ersten Mal in der Geschichte einen totalen Weltmarkt schaffen wird, dem keine nationale Volkswirtschaft sich entziehen können wird. Die zunehmende Verelendung der Bevölkerungsmehrheiten in den lateinamerikanischen Ländern im vergangenen Jahrzehnt – J. Gorostiaga sprach von «einem Kontinent in den Zeiten der Cholera» – ist der Preis, der für diese Entwicklung bislang bezahlt wurde und weiterhin bezahlt werden wird.² J. Gorostiaga bezeichnete diese Entwick-

² J. Gorostiaga verwies in seinem Referat dabei ausdrücklich auf den diesjährigen Bericht des UN-Entwicklungsprogramms (UNDP): Informe sobre desarrollo humano. El abismo de la desigualdad, in: El Día. Suplemento No. 124 (18. Mai 1992).

Bücher, die Ihnen Orientierung bieten



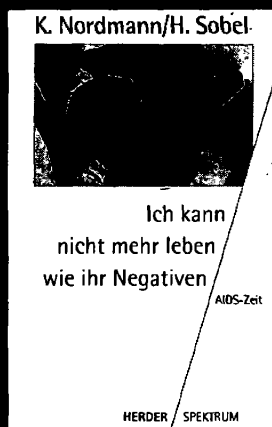
Band: 4092, DM 15,80
Die geistige Welt des modernen Judentums, wie es heute bei uns weitgehend unbekannt ist. Ein notwendiges Buch: für Juden, Christen und für Deutsche.



Band: 4090, DM 29,80
„In Fachkompetenz, Klarheit und Aktualität einzigartig“ (Süddeutscher Rundfunk).
„Das Wesentliche aus der Überfülle des Wissens“ (Rheinischer Merkur).



Band: 4091, DM 16,80
Wer liebt, berührt die Unendlichkeit. Tiefe, sensible und poetische Texte, die zeigen, wie eine reife Beziehung zum anderen Menschen gelingen kann.



Band: 4082, DM 19,80
Hier tritt der Züricher Aids-Pfarrer Heiko Sobel erstmals mit HIV-Positiven und an Aids erkrankten Menschen an die Öffentlichkeit. Ein Buch gegen die Verdrängung. Mit zahlreichen Fotos.

HERDER/SPEKTRUM
Das Taschenbuch mit Linie

Fordern Sie kostenlos das Taschenbuch-Gesamverzeichnis Sommer 1992 an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

lungen als eine «Zivilisationskrise», denn das Zivilisationsmodell der Staaten des Nordens erweist sich nicht als universalisierbar: obwohl es sich global durchzusetzen beginnt, schließt es immer mehr Menschen aus.

Ein «verlorenes Jahrzehnt»?

Angesichts dieser Entwicklung sind die achtziger Jahre als «das verlorene Jahrzehnt Lateinamerikas» bezeichnet worden. J. Gorostiaga griff zwar dieses Stichwort auf, wies aber darauf hin, daß die achtziger Jahre viel komplexer waren, als diese Kennzeichnung es nahelegen würde. «Die lateinamerikanische Gesellschaft heute ist wesentlich von der zu Beginn der achtziger Jahre verschieden. «Das verlorene Jahrzehnt» fällt mit dem Aufbruch der Demokratien in Lateinamerika während der achtziger Jahre zusammen, ja ist teilweise eine seiner Ursachen. Die formellen demokratischen Prozesse durch Wahlen sind nur der Reflex einer grundlegenden Demokratisierung, die sich in zunehmendem Maße in den verschiedenen Sektoren der «zivilen Gesellschaft» vollzogen hat.»³

J. Gorostiagas Hinweis auf die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in Lateinamerika war eines der bestimmenden und zugleich kontroversen Hintergrundthemen des Kongresses: Wer sind die «neuen historischen Subjekte» und wie treten sie auf die Bühne der Geschichte als Handelnde, die ihr Schicksal selbst ergreifen oder es erleiden müssen? Um der damit gegebenen neuen Situation in einer befreiungstheologischen Reflexion gerecht zu werden, so wurde mehrfach geäußert, müsse die «Option für die Armen» neu formuliert werden, indem anerkannt wird, daß ethnische, kulturelle und sexistische Unterdrückung nicht mit ökonomischen Kategorien beschrieben werden kann. Vielmehr müsse die theologische Reflexion der primären «Lebenswelt» der Menschen einen größeren Raum geben, als sie es bislang getan hat. Das gelte sowohl für die gelebte Volksfrömmigkeit (*Diego Irazaval* aus Peru, *Victor Codina* aus Bolivien) wie für die spezifische Situation der Unterdrückung der Frauen (*Ivone Gebara* aus Brasilien) und der Indigenas.

Mit diesen Anfragen war nicht nur gemeint, ob das sozialanalytische Instrumentar (d. h. jene sozialwissenschaftlichen und ökonomischen Theorien wie Philosophien), mit dem die Befreiungstheologie die gesellschaftliche Wirklichkeit kritisch zu erfassen sucht, um sie im Lichte des Glaubens zu deuten und im Sinne des Evangeliums menschenwürdiger zu gestalten, neu bewertet und gegebenenfalls korrigiert werden soll. Zur Frage stand vielmehr Relevanz und Funktion eines sozialanalytischen Instrumentars überhaupt. *Pedro Trigo* (aus Venezuela) stellte in seinem Referat über «die Zukunft der Befreiungstheologie» diese Frage mit aller Deutlichkeit. Als den grundlegenden Ort einer befreiungstheologischen Reflexion bezeichnete er die alltägliche Lebenswelt der Armen, weil nur darin sie noch als Subjekte anerkannt würden, während Begriffe wie Geschichte und Politik dafür nicht brauchbar seien, denn sie würden nur gebraucht, um das Partikuläre («Nur von jenen Menschen wird gesagt, sie hätten Geschichte, die frei am Produktions- und Konsumprozeß teilnehmen können.») unter der Hand zu etwas Universellem zu machen. Bei einer konsequenten Durchführung der Position von P. Trigo wäre in der Folge jede sozialanalytische Vermittlung in Frage gestellt, weil diese ihrerseits unabdingbar auf Allgemeinbegriffe wie «Geschichte», «Politik» u. a. angewiesen ist. Nicht nur aus diesem Grund blieb die Darlegung von P. Trigo kontrovers. Offen blieb auch in der Diskussion die Bedeutung seiner These, daß die alltägliche Lebenswelt den Vorrang vor der Geschichte und der Politik habe, weil er seinerseits den Begriff der alltäglichen Lebenswelt (der Armen) ausdrücklich mit Hilfe des Geschichtsbegriffs eingeführt hatte. So bestimmte er den Ort der Armen als «Rückseite der Geschichte», denn sie würden vom dominierenden System als geschichtlich handelnde Subjekte

³ Von dieser Entwicklung müssen folgende Länder ausdrücklich ausgeschlossen werden: Guatemala, Argentinien, Panama und Peru.

gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu erschließe sich die wahre Universalität erst von den Ausgeschlossenen her. Darin erhielt P. Trigo auch die Zustimmung von *Juan Luis Segundo* (Uruguay), der um der gesuchten Universalität willen («Die Option für die Armen ist zuerst eine Option Gottes für die Armen und deshalb ist sie der Ausgangspunkt für die Befreiungstheologie.») auf den Traditionen kritischen Denkens, vor allem auf den Traditionen neuzeitlicher Religionskritik beharrte. Diese bezogen ausdrücklich ihre befreiende Kraft aus einer destrukturierenden Diagnose jener Tendenzen, die partikuläre Werte zu allgemeinen machen und ihnen den Schein des Sakralen geben wollten.

Der Schrei der Armen und die Theodizeefrage

Gerade der kritische Blick auf die Realität zeigt diese als eine von Gegensätzen und Konflikten bestimmte. Diese Einsicht machte schon den Kern des Befreiungsbegriffes aus, wie ihn G. Gutiérrez zu Beginn der siebziger Jahre in die lateinamerikanische Theologie einführte und so den Begriff der Befreiungstheologie prägte. Gutiérrez wollte damit hervorheben, daß der damalige Aufbruch der Menschen in Lateinamerika im Kampf gegen eine Situation der Repression geschah. *Jon Sobrinos* (El Salvador) Überlegungen über eine «Theologie des Martyriums» hoben ausdrücklich diesen Aspekt hervor. Er stellte seine Überlegungen in den Zusammenhang mit der Erfahrung, daß gerade viele von denen, die sich für die Befreiungsprozesse engagiert haben, verfolgt und umgebracht wurden. Jon Sobrino bezeichnete die repressiven Herrschaftsformen als «Anti-Reich» zum anbrechenden Reich Gottes, dem nicht nur durch wissenschaftliche Analyse («von außen»), sondern auch durch Handeln in der Nachfolge Jesu («von innen») Widerstand zu leisten sei. In diesem Zusammenhang sei das Martyrium nicht Folge eines «tragischen Existentialismus», sondern es entspringe einem vertieften Verständnis dessen, was Befreiung konkret sei. Der gefolterte und getötete Märtyrer um einer befreienden Gerechtigkeit willen bedeute wohl

die größte Infragestellung des Glaubens an einen befreienden Gott. Deshalb sei eine Christologie und Soteriologie im lateinamerikanischen Kontext heute von der Theodizeefrage bestimmt. In dieser Fragestellung sah *J. B. Metz* (Deutschland) den Konvergenzpunkt zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und einer politischen Theologie in Europa. Die Theodizeefrage verpflichtet die Befreiungstheologie, weiterhin auf den Schrei der Armen, Elenden und Gefolterten zu hören. In seinem Beitrag über die Verarbeitung der Exodus-Thematik in der Befreiungstheologie erinnerte *Carlos Bravo* (Mexiko) nicht nur an den Exodus des Volkes Israel aus dem Elend Ägyptens, sondern an die aktuellen Erfahrungen mit den Protestmärschen, die mehrere Indígena-Gruppen in den letzten Monaten in die Hauptstädte ihrer Länder unternommen haben.⁴ Diese Gruppen sahen darin ein letztes Mittel, um auf ihre Elendssituation aufmerksam zu machen, der Repression zu widerstehen und mit andern Bevölkerungsgruppen in Kontakt zu treten. Daß die Exodus-Erzählungen zu einem Paradigma für die Geschichte und die Zukunft der lateinamerikanischen Völker werden konnten, liegt nach C. Bravo nicht nur in solchen historischen Parallelen. Es liegt daran, daß in ihnen ein Modell lebendiger Geschichtserinnerung bewahrt ist, die den Weg des Volkes aus dem Elend in die Freiheit und die Parteilichkeit Gottes für sein Volk in Erinnerung rufen. Was die Exodus-Geschichten einer historischen Lektüre zeigen, ist der Zusammenhang von Erinnerung und Subjektwerdung. Darum ist der Kampf gegen das Vergessen und Vergessenmachen und der Einsatz für das Erinnern für die christliche Gemeinde konstitutiv. Dies hat dazu geführt, daß in den letzten Jahren in der Praxis der Basisgemeinden das Exodus-Motiv immer mehr zum Schlüssel wurde, wie die Christen als eine «Gemeinde in der Nachfolge Jesu» sich verstehen können. In diesem Kontext versteht sich die Befreiungstheologie als Anwalt der lebendigen Erinnerung des Gottesvolkes.

Nikolaus Klein

⁴ So u. a. in Bolivien und in Mexiko (Tarahumara und Tabasco).

DIE WELT IST VOLLER GEWALT

Erscheinungsformen und Strategien zu ihrer Überwindung

Auf die verschiedenen Formen, wie Gewalt im alltäglichen Leben präsent ist, aufmerksam zu machen und dadurch die Möglichkeit zu haben, sich mit ihr kritisch auseinanderzusetzen und ihr rechtzeitig entgegentreten zu können, ist die Absicht der neuesten Veröffentlichung von *Udo Rauchfleisch* (Allgegenwart von Gewalt. Sammlung Vandenhoeck, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 258 Seiten, etwa DM 38,-). Der Autor arbeitet als Klinischer Psychologe und Psychoanalytiker in Basel und ist Professor an der dortigen Universität. Wenn man sich dem Problem der Gewalt nicht von ihren psychopathologischen Formen, sondern von ihren alltäglichen Erscheinungsweisen her nähert, zeigt sich sehr schnell, daß jeder von uns auf seine Weise nicht nur Opfer, sondern auch Täter von Gewalt ist. Im folgenden dokumentieren wir den abschließenden Teil aus dem Kapitel über «Theoretische Aspekte» (S. 32–36) und das Schlußkapitel, das Wege des Umgangs mit Gewalt und Möglichkeiten der Vermeidung ihrer Eskalation diskutiert (S. 235–244). Das Buch wird Mitte September erscheinen. (Red.)

Es ist schwierig, die aus verschiedenen psychologischen Theoriesystemen mit je eigenen anthropologischen Grundannahmen stammenden Konzepte zur Erklärung aggressiven Verhaltens, wie ich sie dargestellt habe, in eine umfassende Aggressionstheorie zu integrieren. Ein solcher Versuch würde vermutlich keinem der Konzepte wirklich gerecht werden und müßte zwangsläufig zu einer unzulässigen Nivellierung auf ein wenig prägnantes «Durchschnittsprofil» führen. Statt eine solche übergreifende Aggressionstheorie zu formulieren, möchte ich deshalb im folgenden in eher unsystematischer Form die wichtigsten Überlegungen, die sich aus den referierten Konzepten ergeben, zusammenstellen und daraus einige Schluß-

folgerungen ziehen, die mir für die weitere Beschäftigung mit dem Thema Gewalt von Bedeutung zu sein scheinen:

Wir müssen davon ausgehen, daß es beim Menschen – wie beim Tier – eine *primäre Aggression* gibt. Sie stellt eine ursprüngliche, aus dem Aggressionstrieb des Tieres sich herleitende Kraft im Sinne des *ad-gredi*, des Herangehens und des Sich-Bemächtigens der Welt und ihrer Objekte dar und äußert sich im zupackenden Interesse an den das Individuum umgebenden Menschen und in der Selbstverteidigung. Aggression erweist sich damit als ein «konstitutives» Element menschlichen Verhaltens (A. Mitscherlich 1972) und dient primär der Abgrenzung; insofern ist sie eine für die Selbstwerdung der Person, die Individuation im Sinne Mahlers (1978), wichtige, konstruktive Kraft.

Angesichts der *geringen Instinktgebundenheit des Menschen* und seiner daraus resultierenden großen Plastizität kann die Aggression aber auch, vor allem unter dem Einfluß traumatisch erlebter frühkindlicher Beziehungserfahrungen, zu einer *destruktiven Kraft* werden. In diesem Fall stellt sie im Sinn von Fromm und Kohut ein Desintegrationsprodukt dar und äußert sich in selbst- wie fremdzerstörerischer Weise.

Es erscheint mir indes problematisch, am Ursprung derartiger Verhaltensweisen eine «Lust» an der Destruktivität zu vermuten, wie Fromm sie postuliert. Selbst wenn der betreffende Mensch sich in einem wahren Machtrausch über die ihn umgebende Welt erhebt, selbst wenn er, wie Fromm an eindrucklichen Beispielen gezeigt hat, kalt und rücksichtslos über die Belange seiner Mitmenschen hinweggeht und sich an der Ohn-

macht und am Leiden seiner Opfer weidet, so vermag er durch sein grandios anmutendes Gebaren letztlich doch nicht darüber hinwegzutäuschen, daß all dies nur kärgliche Kompensationen einer zentralen Selbstunsicherheit sind, Folgen tiefgreifender seelischer – und oftmals auch körperlicher – Verletzungen. Was bei oberflächlicher Betrachtung als «Stärke» imponiert, ist im Grund ein Ausdruck der Schwäche, ein verzweifelter Versuch des betreffenden Menschen, sich selbst und andere über seine tiefe narzißtische Wunde hinwegzutäuschen, und wenigstens über die den anderen Menschen zugefügte Grausamkeit noch mit seiner Umwelt im Kontakt zu bleiben und nicht, von allen Beziehungen abgeschnitten, völlig in seiner desolaten inneren Welt zu versinken. Insofern ist Aggression – selbst in ihren destruktivsten Formen – letztlich wohl immer auch ein «Mittel der Kommunikation» (Battegay 1979).

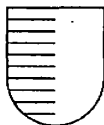
Zu psychischen Fehlentwicklungen mit aggressiven Manifestationen kommt es zunächst durch den *Einfluß traumatischer erlebter frühkindlicher Beziehungserfahrungen*. Diese werden vom Kind verinnerlicht und führen zu einem Gefühl des Ur-Mißtrauens, zu Selbst- und Fremdbaß, zu Impulsen von Gier und Neid gegenüber allen, die es – auch nur vermeintlich – besser haben und die dem Betreffenden etwas «Gutes» zu geben vermögen, und zum Bedürfnis, Menschen und Dinge zu kontrollieren und zu beherrschen. Die Beziehungserfahrungen der frühen Kindheit finden ihren Niederschlag aber nicht nur in diesen verinnerlichten Bildern von der eigenen Person und

anderen Menschen, sondern wirken sich auch aus auf das Ich und das Über-Ich, jene Bausteine der Persönlichkeit, welche der Verhaltenssteuerung und der ethischen Wertung dienen. Im Bereich des Ich kommt es im Hinblick auf den Umgang mit der Aggression vor allem auf die Funktionen der Abwehr, des Denkens (als «Probearbeiten») und der Wahrnehmung an. Bei den Abwehrformationen ist insbesondere die Frage von Bedeutung, ob sich archaische Abwehrmaßnahmen wie Spaltung, Projektion, Verleugnung etc. verzerrend auf die Wahrnehmung und andere Ich-Funktionen auswirken und ob eine ausreichende Angst- und Spannungstoleranz besteht, damit es nicht zu impulsiven Aggressionsdurchbrüchen kommt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, ob es dem Individuum im Verlauf seiner Entwicklung gelungen ist, «gute» und «böse» Aspekte der verinnerlichten Selbst- und Fremdbilder zu integrieren und dadurch die aggressive Aufladung der «bösen» Teilobjekte zu «entschärfen» (das heißt im Sinne Hartmanns 1972, eine Neutralisierung der aggressiven Triebenergie zu erreichen). Die auf diese Weise freiwerdende neutrale Energie kann dann vom Ich zur Steuerung des Verhaltens und zur Erfüllung seiner verschiedenen adaptiven Aufgaben genutzt werden.

Im Bereich des *Über-Ich* hängt die Frage, ob es zu destruktiven Formen der Aggression und zu einem entsprechenden Handeln kommt, vor allem davon ab, ob die *Gewissensinstanz* eine starre, vorwiegend an der Außenwelt orientierte und dem äußeren Druck folgende Formation ist, das heißt ein «heteronomes Gewissen», oder ob es ein flexibles Norm- und Wertesystem darstellt, das im Verlauf der Entwicklung zu einem personalen Gewissen geworden ist und in differenzierter Weise das eigene Handeln ethisch zu reflektieren und zu modifizieren vermag. Hat sich infolge traumatischer Beziehungserfahrungen ein sadistisches Über-Ich ausgebildet, so bleibt einem solchen Menschen in seinem verzweifelten Kampf gegen die inneren, ihn entwertenden Stimmen letztlich nur die Möglichkeit, die in seinem Über-Ich wirksamen aggressiven Impulse auf seine Umgebung zu projizieren und sich dann in aggressiver Weise gegen die Über-Ich-Träger in der Außenwelt zu wenden (Mechanismus der projektiven Identifizierung). Es ist indes fatal, daß dieser Kampf gegen die vermeintlichen Verfolger draußen natürlich nichts am innerpsychischen Über-Ich-Konflikt ändert und die Externalisierung des Über-Ich letztlich diese Instanz noch weiter schwächt. Durch die Hinausverlegung des Über-Ich wird gerade verhindert, daß sich ein flexibles, in einem konstruktiven Sinn kritisches Gewissen bildet, das in selbstverantwortlicher, reifer Weise das eigene Fühlen, Denken und Handeln reflektiert und steuert.

Es wäre allerdings eine unzulässige Vereinfachung anzunehmen, das Über-Ich stelle nur das Resultat frühkindlicher Beziehungserfahrungen dar und sei am Ende der Kindheit in seiner definitiven Form ausgebildet. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß auch diese Instanz – wie alle anderen Anteile der menschlichen Persönlichkeit – einem *lebenslangen Entwicklungsprozeß* unterworfen ist und sich deshalb bis ins hohe Alter hin neu organisieren kann. Gerade bei der Diskussion von Gewalt mit ihren vielen destruktiven Manifestationen ist es wichtig, sich dieser Situation bewußt zu sein. Von ausschlaggebender Bedeutung sind etwa die Normen und Werte, die von der jeweiligen Bezugsgruppe des Individuums vertreten und gelebt werden. Diese sich zum Beispiel in religiösen und politischen Glaubenshaltungen und Ideologien manifestierenden Wertesysteme üben einen erheblichen Einfluß auf den Menschen aus, der sich, freiwillig oder gezwungenermaßen, einer bestimmten Gruppe anschließt. Ihm selber unmerklich wird er nach und nach die von seiner Umgebung vertretenen Normen in sein Über-Ich aufnehmen und das daraus resultierende Verhalten, sei es auch noch so grausam und destruktiv, schließlich für etwas «Selbstverständliches», ja sogar für etwas ethisch Wertvolles halten.

KANTON
LUZERN



ERZIEHUNGSDEPARTEMENT

Wir suchen für die **Theologische Fakultät Luzern** auf den 1. Januar 1993 oder nach Vereinbarung eine/n

Administrator/in

Aufgabenbereich

- Selbständige Führung des Hochschulverwaltungsbereichs (Finanzwesen, Personen-, Studierenden-, Haus-, EDV-, Mobiliar-, Maschinen und Aktenverwaltung)
- Unterstützung des jeweiligen Rektors in der Wahrnehmung seiner Leitungsaufgaben mit Einsitz und Mitwirkung im Fakultätsvorstand
- Administrative Verbindungsinstanz zu kantonalen und gesamtschweizerischen Behörden (Hochschulkonferenz usw.)
- Führen der Stelle für nationale und internationale Mobilität der Studierenden
- Administrative Abwicklung des Studienjahres
- Organisation Publikumsverkehr und Betreuung der jährlichen Publikationen (Jahresbericht, Vorlesungsverzeichnis) sowie des Versandwesens der Theologischen Fakultät in Zusammenarbeit mit dem Rektoratssekretariat
- Koordination der Abteilungs- und Institutssekretariate

Anforderungen

- höhere Verwaltungsausbildung oder Hochschulstudium mit Verwaltungserfahrung
- langjährige Erfahrung im Verwaltungssektor, vorzugsweise im (Hoch-)Schulbereich
- Kompetenz im EDV-Bereich
- Belastbarkeit, Verhandlungsgeschick und organisatorische Fähigkeiten
- solide Französischkenntnisse
- Kooperationsfähigkeit und -bereitschaft in einem kleinen Team mit strukturbedingter regelmässiger Fluktuation

Wir bieten

- zeitgemäße Anstellungsbedingungen
- Fort- und Weiterbildungsmöglichkeiten

Für nähere Auskünfte und eine schriftliche Detailaufstellung über diese Stelle steht Ihnen die Theologische Fakultät, Telefon 041/24 55 15, gerne zur Verfügung.

Richten Sie Ihre Bewerbung mit Lebenslauf, Zeugniskopien und Referenzadressen unter Angabe der Inseraten-Kenn-Nummer 2216 an das

Personalamt
des Kantons Luzern

Hirschengraben 36
6002 Luzern

Wird dann noch das Opfer der Gewalt als «außerhalb der menschlichen Ordnung stehend», als «Untermensch» und «verabscheuungswürdig» deklariert und damit dehumanisiert, so wird die ihm angetane Gewalt zu einer «edlen Pflicht», und der betreffende Mensch ist stolz auf seine «großartigen Taten», mit denen er hohe Werte wie Vaterland, Familie, Freundschaft, Kultur etc. «verteidigt». Eine solche Entwicklung ist insofern besonders verhängnisvoll, als die Korrumpierung des Über-Ich noch durch eine *narzißtische Inflation* unterstützt und verstärkt wird. Die individuelle Psychopathologie und die gesellschaftlichen Bedingungen greifen hier in unheilvoller Weise ineinander und können schließlich zu destruktivsten Formen von Aggressionsäußerungen führen, ohne daß auch nur der geringste Einspruch vom Über-Ich erfolgte oder die Einfühlung in das Leiden des Opfers dem grausamen Tun Einhalt gebieten würde.

Für die weitere Beschäftigung mit unserem Thema lautet das Fazit der theoretischen Überlegungen:

Als «Gewalt» bezeichnen wir eine spezifische Form der Aggression, welche die Schädigung eines Objektes oder einer Person zum Ziel hat. Die Aggression ist eine dem Menschen angeborene, aus dem Aggressionstrieb des Tieres sich herleitende Kraft, die sich in konstruktiver wie in destruktiver Weise entwickeln kann. Neben anlagebedingten Faktoren sind die frühkindlichen Beziehungserfahrungen, die verinnerlicht werden, und die Selbst- und Objektbilder, das Selbstwelterleben sowie die Instanzen des Ich und des Über-Ich prägen, von zentraler Bedeutung. Wesentlich sind aber auch die aktuellen sozialen, weltanschaulichen und politischen Einflüsse, denen das Individuum ausgesetzt ist. Sie bestimmen bis ins hohe Alter hinein ebenfalls das Erleben und Handeln des Menschen und machen ihn damit in einem hohen Grade manipulierbar.

Geht man von diesen Grundannahmen aus, so wird verständlich, daß letztlich jeder Mensch unter bestimmten inneren und äußeren Bedingungen zu Gewalt und Grausamkeit fähig ist. So erschreckend diese Einsicht auf der einen Seite auch sein mag, so wichtig scheint sie mir andererseits doch für die Vermeidung einer Eskalation von Gewalt zu sein. Erst wenn wir uns immer wieder von neuem der Tatsache bewußt werden, daß wir alle in uns ein Gewaltpotential tragen, das durch die persönlichen und politischen Lebensumstände aktiviert werden kann – erst dann vermögen wir die konstruktiven Kräfte, die in der Aggression liegen, zu nutzen und können hellhörig werden für Fehlentwicklungen destruktiver Art.

Eine Welt ohne Gewalt. Utopie oder Realität?

Bei der Arbeit an diesem Buch habe ich mehrfach überlegt, ob ich ein Abschlußkapitel wie dieses schreiben sollte, ja, ob ich es überhaupt schreiben darf. Wäre nicht zu befürchten, so fragte ich mich, daß nach der Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gewalt, wie wir sie in den verschiedensten Bereichen unseres Lebens finden, ein solches Kapitel wie eine Beschwichtigung des Lesers wirkte, wie ein Bagatellisieren dieser furchtbaren Dimension unserer Realität, wenn ich nun am Ende noch einige «Patentrezepte» zum Umgehen mit Gewalt lieferte? Das Buch wäre für mich indes unvollständig geblieben, wenn ich nicht noch einmal ausdrücklich reflektiert hätte, wie wir in einer von Gewalt erfüllten Welt zu leben vermögen und was wir zur Verhütung von Gewalt oder zumindest zur Vermeidung ihrer weiteren Eskalation tun können. Dabei kann es, wie ich zeigen will, nicht darum gehen, mit Hilfe psychologischer Strategien eine «heile», gewaltfreie Welt zu schaffen. Das Streben nach einem solchen Ziel wäre nicht nur unrealistisch, sondern sogar in höchstem Maße gefährlich, würden wir uns dadurch doch in der Illusion wiegen, Gewalt wäre prinzipiell vermeidbar – und damit hätten wir etwas vom Verhängnisvollsten getan, was wir überhaupt tun können, nämlich die Gewalt verharmlost und die von ihr ausgehende Gefahr aus unserem Blickfeld ausgeblendet.

Ich möchte meinen Ausführungen, die einen Rückblick über das in den vorangehenden Kapiteln Ausgeführte darstellen

und mit denen ich ein Fazit zu ziehen versuche, eine von Bertolt Brecht verfaßte Geschichte voranstellen:

Als Herr Keuner, der Denkende, sich in einem Saale vor vielen gegen die Gewalt aussprach, merkte er, wie die Leute vor ihm zurückwichen und weggingen. Er blickte sich um und sah hinter sich stehen – die Gewalt.

«Was sagtest du?» fragte ihn die Gewalt.

«Ich sprach mich für die Gewalt aus», antwortete Herr Keuner. Als Herr Keuner weggegangen war, fragten ihn seine Schüler nach seinem Rückgrat. Herr Keuner antwortete: «Ich habe kein Rückgrat zum Zerschlagen. Gerade ich muß länger leben als die Gewalt.»

Und Herr Keuner erzählte folgende Geschichte:

In die Wohnung des Herrn Egge, der gelernt hatte, nein zu sagen, kam eines Tages in der Zeit der Illegalität ein Agent, der zeigte einen Schein vor, welcher ausgestellt war im Namen derer, die die Stadt beherrschten, und auf dem stand, daß ihm gehören solle jede Wohnung, in die er seinen Fuß setzte; ebenso sollte ihm auch jedes Essen gehören, das er verlange; ebenso sollte ihm auch jeder Mann dienen, den er sähe.

Der Agent setzte sich in einen Stuhl, verlangte Essen, wusch sich, legte sich nieder und fragte mit dem Gesicht zur Wand vor dem Einschlafen: «Wirst du mir dienen?»

Herr Egge deckte ihn mit einer Decke zu, vertrieb die Fliegen, bewachte seinen Schlaf, und wie an diesem Tage gehorchte er ihm sieben Jahre lang. Aber was immer er für ihn tat, eines zu tun hütete er sich wohl: das war, ein Wort zu sagen. Als nun die sieben Jahre herum waren und der Agent dick geworden war vom vielen Essen, Schlafen und Befehlen, starb der Agent. Da wickelte ihn Herr Egge in die verdorbene Decke, schleifte ihn aus dem Haus, wusch das Lager, tünchte die Wände, atmete auf und antwortete: «Nein.»

Es mag deprimierend erscheinen, wenn wir aus Brechts Geschichte den Schluß ziehen müssen, das einzige, was wir im Umgang mit Gewalt tun könnten, sei, unser Leben zu retten und uns ihr stumm zu unterwerfen, wenn wir keine Chancen hätten, gegen sie aufzubegehren; wir könnten lediglich darauf warten und hoffen, daß wir doch den «längeren Atem» hätten. Reicht es aus, so müssen wir uns fragen, wenn wir wie Herr Egge tief in uns – aber unausgesprochen – ein «Nein» tragen und unser Handeln damit legitimieren, daß wir «kein Rückgrat zum Zerschlagen» besäßen? Und dürfen wir uns wie Herr Keuner darauf berufen: «Gerade ich muß länger leben als die Gewalt»? Sind wir wirklich so machtlos, daß wir stumm abwarten müssen? Könnten die von Brechts Protagonisten angeführten Argumente nicht sogar als billige Ausreden verwendet werden, indem wir auf diese Weise versuchten, unsere Haut zu retten?

Ich bin der Ansicht, daß wir mehr tun können und tun müssen. Zugleich aber sehe ich die Bedeutung in Brechts Erzählung gerade darin, daß sie uns vor einer Selbstüberschätzung warnt. Theoretisch, aus der sicheren Distanz des Schreibenden oder Lesenden läßt sich leicht argumentieren – wie Herr Keuner es in großartiger Weise vor einem Auditorium tut –, in dieser oder jener Situation müsse und könne man doch der Gewalt entgegentreten. In den verschiedenen Kapiteln dieses Buches, vor allem beim Phänomen der Gewalt im Alltag, aber auch im Hinblick auf Armut, Drogenabhängigkeit, politische Verfolgung und Diskriminierung habe ich dargelegt, wie weit wir alle in Gewalt verwickelt sind und wie jeder von uns in sich destruktive Impulse trägt.

Angesichts dieser Situation erscheint es mir dann allerdings gar nicht so deprimierend und geringfügig, wenn wir wie Brechts Protagonisten wenigstens in uns ein deutliches «Nein» formulieren, unabhängig davon, ob wir es in der sozialen Realität durchsetzen können oder nicht. Es ist im Grunde die gleiche Erfahrung, die gefolterte, mißhandelte und verfolgte Menschen zu allen Zeiten gemacht haben, nämlich daß ihnen ein Überleben am ehesten dann gelungen ist, wenn sie der furchtbaren Sinnlosigkeit der gegen sie gerichteten Gewalt einen politisch oder religiös determinierten Sinn, ein «Nein» entgegenzusetzen vermochten. Dies ist eine der wichtigsten Voraussetzungen dafür, daß wir überhaupt weitere Strategien

zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gewalt entwickeln können. Diese Möglichkeiten, die mir vielfältiger zu sein scheinen, als wir im Allgemeinen annehmen, möchte ich im folgenden in sieben Thesen zusammenfassen und sie kurz diskutieren. Dabei gehe ich davon aus, daß wir *alle*, jeder auf seine Weise, in unserem privaten ebenso wie im beruflichen Umfeld, immer irgendetwas tun können und daß wir uns nicht darauf berufen dürfen, wir seien ja nur «ein Rädchen im großen Getriebe» und deshalb letztlich hilflos dem Räderwerk von Macht und Gewalt ausgeliefert.

Hinweise auf Gewalt ernst nehmen

Ich habe in diesem Buch immer wieder darauf hingewiesen, daß wir bei der Gewalt, wie wir sie in den verschiedensten Bereichen unseres Lebens finden, – wenn wir nur hellhörig genug sind – häufig «Zeichen» entdecken können, die uns frühzeitig auf gefährliche Entwicklungen aufmerksam machen. Aus dem familiären Umkreis, aus dem politischen und sozialen Bereich, durch die Konfrontation mit Filmen und Trivialromanen, in unserem Alltag erhalten wir vielfältige Signale, die es wahrzunehmen gilt. Die Hauptgefahr, der wir sehr leicht erliegen, scheint mir die zu sein, solche Hinweise nicht ernst genug zu nehmen. Wir setzen entweder das umfangreiche Arsenal unserer Abwehrstrategien gegen die Wahrnehmung der Signale ein (vor allem wenn es sich wie bei der Folter um Erscheinungsformen der Gewalt handelt, die uns große Angst machen), oder wir bagatellisieren die Gewalt, indem wir etwa Romane und Filme als amüsante Unterhaltung abtun oder Gewaltmanifestationen im Alltag als «normal» und «harmlos» einschätzen. Hier scheint es mir wichtig zu sein, daß wir trotz solchen durchaus verständlichen Versuchen, uns vor der bedrängenden Einsicht in die Allgegenwart der Gewalt zu schützen, hellhörig für ihre verschiedenen Erscheinungsformen bleiben.

Hinweise auf Gewaltentwicklungen liefert uns nicht nur die Gegenwart, sondern wir können solche «Zeichen» auch aufgrund einer Analyse der Vergangenheit ermitteln. Dahmer (1990) weist darauf hin, daß sich noch immer «nur eine Minderheit, die für unsere Generation einen Ausweg aus der Sackgasse der Mordgeschichte sucht, den «Luxus» (leistet), sich so genau wie möglich zu vergegenwärtigen, was mit den Generationen vor uns geschehen und warum es geschehen ist. Darin, daß diese Minderheit zu einer Mehrheit wird, liegt unsere einzige Chance».

Autoritäten gegenüber eine kritische Haltung einnehmen

Es kommt häufig zu gefährlichen Entwicklungen, wenn Menschen ihre Kritikfähigkeit aufgeben und sich blind von Autoritäten leiten lassen. Das haben die *Milgram*-Experimente gezeigt. Eine solche Lehre müssen wir aber auch aus den politischen Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart ziehen. Wann immer Menschen die Stimme ihres eigenen Gewissens und ihrer moralischen Wertung zum Schweigen gebracht und die Verantwortung für ihr Handeln an Autoritätspersonen delegiert haben, hatte dies verhängnisvolle Konsequenzen. Das Problem liegt darin, daß wir häufig gar nicht bemerken, in welchem Ausmaß wir von den uns umgebenden sozialen und politischen Verhältnissen in unserem Denken, Fühlen und Handeln bestimmt werden. Oft ist es bei entsprechender «Vorbereitung» dann nur noch ein kleiner Schritt in die Abhängigkeit von Idolen und Führergestalten, insbesondere wenn diese uns suggerieren, unser Handeln stehe im Dienste hoher ethischer Werte.

Worauf es angesichts der großen Suggestibilität des Menschen ankommt, ist, eine kritische Distanz zu den Autoritäten einzuhalten, die im politischen, beruflichen und sonstigen Leben für uns von Bedeutung sind. Dies gilt vor allem für solche Autoritätspersonen, die wir bewundern und deren Einfluß wir uns in besonders starkem Maße unterwerfen, weil wir gerade ihnen

gegenüber wenig kritisch sind. Wir sollten immer dann hellhörig werden, wenn uns mit Hilfe politischer und weltanschaulicher Parolen suggeriert wird, gerade auf uns komme es an, wir seien dazu ausersehen, die Welt zu «retten», die Menschen einer anderen Gruppe hingegen seien die «Bösen», die es in Schach zu halten, zu vertreiben oder auf andere Weise zu beherrschen gelte.

Gerade weil derartige Slogans uns schmeicheln und wir uns durch sie narzißtisch aufgewertet fühlen – und damit in hohem Maße verführbar werden –, sollten wir in solchen Fällen besonders vorsichtig werden und die von den Autoritäten vermittelten Welt- und Menschenbilder nicht ungeprüft übernehmen. Auch wenn es sehr schwierig sein kann und Mut braucht, gegen den Strom zu schwimmen, sollten wir gerade in derartigen Situationen auf unser eigenes Norm- und Wertesystem zurückgreifen und selbstverantwortlich unser Denken und Handeln prüfen.

Die Menschenwürde des anderen respektieren

Viele Gewalttaten im persönlichen Alltag ebenso wie im welt-politischen Kontext wären undenkbar, wenn wir die Menschenwürde des anderen wirklich respektierten. Die destruktiven Impulse des Menschen können erst dann ungehindert hervorbrechen, wenn das Opfer dehumanisiert worden ist und als «Freiwill» empfunden wird. Daraus resultiert, daß – wollen wir bei uns selbst und anderen den Ausbruch gewalttätiger Regungen zu vermeiden versuchen – wir bestrebt sein müssen, im anderen den Mitmenschen wahrzunehmen, in ihm das Geschöpf zu sehen, dessen Würde wir zu respektieren haben, den Menschen, der wie wir ein Recht darauf hat, auf seine Weise in dieser Welt zu leben, und dessen Integrität wir niemals antasten dürfen. So selbstverständlich eine derartige Haltung ist (oder sein sollte), so schwer ist es jedoch, sie auch tatsächlich zu leben. Wir müssen uns darüber klar sein, daß wir durch familiäre Bedingungen und durch Einflüsse, welche die weitere Sozietät lebenslang auf uns ausübt, in hohem Maße prägnant sind, und daß es deshalb oft schwierig ist, diese Maxime der Achtung der Menschenwürde des anderen unter allen Umständen zu erfüllen. Gerade deshalb jedoch scheint mir eine zentrale Aufgabe darin zu liegen, uns immer wieder von neuem daran zu erinnern, daß wir niemals das Recht für uns beanspruchen dürfen, über «Wert» und «Unwert» eines anderen Menschen zu entscheiden und ihm das Recht auf ein menschenwürdiges Leben abzusprechen.

Ich meine die Achtung der Menschenwürde des anderen nicht nur in einem grundsätzlichen abstrakten Sinn, sondern bin der Ansicht, daß diese Haltung zu ganz konkreten Konsequenzen in unserem täglichen Leben führen kann und auch unbedingt führen muß. So besitzen wir beispielsweise als Bürger eines demokratischen Staates die Möglichkeit, unsere Anliegen im politischen Leben zu artikulieren, sei es durch eine Tätigkeit in Parteien und Interessengruppen, sei es wenigstens durch unser Wahlverhalten, mit dem wir die Stimme der Menschlichkeit stärken – oder schwächen können. Wenn wir diese uns gegebenen Möglichkeiten wirklich nutzen, werden wir feststellen, daß wir gegenüber Gewaltentwicklungen keineswegs so hilflos sind, wie es uns oft erscheinen mag.

Auch wenn wir in uns ein Aggressionspotential tragen, mit dessen Wirksamkeit wir immer rechnen müssen, heißt das doch nicht, daß Gewalttätigkeiten der schlimmsten Art etwas völlig Normales sind und wir uns fatalistisch darein schicken müssen. Familiäre Bedingungen, unter denen Kinder aufwachsen, speziell ihre Beziehungen zu Mutter und Vater, aber auch die von der weiteren Gesellschaft ausgehenden Einflüsse fördern die Entwicklung von Gewalt oder können sie auch – zumindest bis zu einem gewissen Grade – vermeiden. Aus diesem Grund kommt der Erziehung von Kindern (und damit meine ich nicht nur das Hineinwachsen in das Norm- und Wertesystem unserer Gesellschaft, sondern ebenso ihre Unter-

stützung und Begleitung auf dem Wege der emotionalen Entwicklung) eine große Bedeutung zu, wenn wir über die Möglichkeiten nachdenken, wie wir die Entstehung und das Durchbrechen destruktiver Impulse möglichst vermeiden können. Die referierten Entwicklungstheorien lehren uns, daß es vorrangig darauf ankommt, das Selbstwertgefühl der Kinder, ihre Autonomiestrebungen und ihr Verantwortungsbewußtsein zu stärken und ihnen durch unser Verhalten als Erwachsene Modelle zu vermitteln, an denen sie ein konstruktives Handeln und ein von echter Toleranz geprägtes, die Würde des anderen Menschen respektierendes Umgehen miteinander lernen können. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Wenn wir in der eigenen Familie, in Schule und Ausbildung ebenso wie in der Öffentlichkeit die persönliche Integrität der Kinder respektieren, werden sie es heute im Umgang mit Gleichaltrigen und morgen als Erwachsene nicht nötig haben, die ihnen zugefügten Verletzungen an andere Menschen weiterzugeben. Ich bin zwar im Gegensatz zu Alice Miller (1987) nicht der Ansicht, daß ein Mensch, der in seiner Kindheit respektiert, gestützt und aufrichtig behandelt worden ist, «niemals unter dem Zwang stehen (wird), Schwächere zu verletzen». Ich bin jedoch davon überzeugt, daß wir durch die Art, wie wir als Eltern, Lehrer, Pfarrer, Lehrmeister und Mitbürger mit Kindern umgehen, *wesentlich* dazu beitragen können, ob sich in den Kindern ein großes Aggressionspotential anstaut und in destruktiven Aktionen entläßt, oder ob sie ihre aggressive Dynamik in konstruktive Bahnen zu lenken vermögen.

Konsequenzen aus den Forschungsergebnissen ziehen

Wenn wir die wissenschaftliche Literatur zum Thema Gewalt sichten, ist es erschreckend festzustellen, daß wir über eine Fülle von Forschungsergebnissen verfügen, daß wir diese aber nur äußerst wenig nutzen. Mit dem Hinweis auf die mangelnde Nutzung meine ich zweierlei: Zum einen werden viele Befunde nur im innerfachlichen Bereich diskutiert und gelangen nicht zur Kenntnis einer breiteren Öffentlichkeit, obwohl dies von großer Bedeutung wäre. Zum anderen sind viele Forschungsergebnisse nicht in der ihnen gebührenden Weise für die Praxis nutzbar gemacht worden. Dies gilt sowohl für die pädagogischen Konsequenzen, die sich aus den uns vorliegenden Befunden ziehen ließen, als auch insbesondere für präventive Maßnahmen (etwa im Hinblick auf Kindesmißhandlungen und Inzest), mit deren Hilfe viel Leid vermieden werden könnte. Aber auch bei der Umsetzung sozial- und tiefenpsychologischer Resultate besteht eine große Diskrepanz zwischen dem, was die Wissenschaftler aufgrund ihrer Studien und Analysen wissen, und dem, was aufgrund dieser Ergebnisse davon im sozialen Feld verwirklicht wird.

Worauf es ankommt, ist beispielsweise, die von uns allen im sozialen Leben immer wieder eingesetzten Mechanismen der Ausgrenzung, Stigmatisierung und Entwertung anderer Menschen durchsichtig zu machen, und darauf hinzuweisen, daß wir stets mit der «Wiederkehr des Verdrängten» (Bauriedl 1986) rechnen müssen. Je präsenter uns die Allgegenwart des Aggressionspotentials und der Ausgrenzungsmechanismen ist, desto eher sind wir gegen die Gefahr gefeit, selbst diesen Mechanismen zu verfallen, um so eher erkennen wir sie, wenn wir sie einsetzen. Dadurch entsteht ein größeres persönliches Verantwortungsbewußtsein und zugleich auch mehr individuelle Handlungsfreiheit.

Die bisher genannten Arten, mit Gewalt umzugehen, stellen Formen des Reagierens dar, die von der Grundvoraussetzung ausgehen, daß wir permanent mit dem Gewaltpotential in uns rechnen und uns niemals der Illusion hingeben, wir seien vor dem Durchbrechen destruktiver Impulse gefeit. Ich habe in diesem Buch bei der Diskussion der verschiedenen Bereiche, in denen sich Gewalt äußern kann, wiederholt auf diese Dynamik hingewiesen, die mir zur Grundausstattung des Menschen zu gehören scheint. Dabei geht es mir nicht um eine Dämoni-

sierung dieser psychischen Kräfte, sondern einzig darum, daß wir stets hellhörig für diese Dimension in uns bleiben. Auch wenn wir die Gewalt sicher nicht total aus unserer Welt verbannen können, dürfen wir doch davon ausgehen, daß wir das Aggressionspotential in uns, wenn wir es wirklich ernst nehmen und es weder ängstlich aus unserem Erleben ausblenden noch bagatellisierend darüber hinweggehen, zumindest zu großen Teilen in konstruktive Bahnen lenken können. Voraussetzung dafür ist jedoch, daß wir uns dieser in uns schlummern- den Kräfte bewußt sind und uns, auch wenn sie uns Angst machen, mit ihnen konfrontieren, wann immer sie in unser Blickfeld treten.

Eine Welt ohne Gewalt. Utopie oder Realität? So groß auch unsere Hoffnung auf eine Welt ohne Gewalt sein mag, so wenig realistisch dürfte ein solcher Entwurf doch sein. Wir müssen davon ausgehen, daß Aggression in ihrer konstruktiven wie in ihrer destruktiven Form zur Grundausstattung des Menschen gehört und daß wir deshalb stets mit der Gewalt in uns selbst und unseren Mitmenschen rechnen müssen. Indes sind wir diesen Kräften nicht völlig hilflos ausgeliefert, sondern wir besitzen vielfältige Möglichkeiten, damit in verschiedener Weise umzugehen und destruktive Entwicklungen frühzeitig zu erkennen und dadurch Schlimmstes zu verhüten. Dazu aber sind wir um so eher fähig, je hellhöriger wir für diese Phänomene sind – und das heißt in einem letzten Sinne: je bewußter uns die in uns selber schlummernde Gewalttätigkeit ist.

Wichtig erscheint mir dabei auch die Einsicht, daß wir, wie Flitner (1989) dargelegt hat, bei der Analyse von Gewaltphänomenen und bei einem Umlernen im Sinne einer «Friedenserziehung» (s. auch von Hentig 1987, Richter 1982, 1986, 1987) auf verschiedenen Ebenen ansetzen müssen: in unseren persönlichen Beziehungen mit Partnerinnen und Partnern, mit Kindern, Freunden, Nachbarn und mit anderen Menschen unserer nächsten Umgebung; auf einer institutionellen Ebene in Schulen, Betrieben, sozialpädagogischen Einrichtungen und anderen öffentlichen Institutionen; auf der Ebene der Kollektive, denen wir angehören, wie Berufsstand, sozioökonomische Schicht, konfessionelle Gemeinschaft, bis hin zu dem Staat, in dem wir leben; und schließlich auf einer vierten, umfassenden Ebene, nämlich im Hinblick auf die «große Politik» und die Aufgaben, welche die Menschheit als Ganze heute angesichts von Umweltzerstörung, der Gefahr eines atomaren Krieges und anderen weltumspannenden Katastrophen zu lösen hat. Flitner verweist in diesem Zusammenhang auf einen Bericht des «Club of Rome» (1979) über die «Grenzen des Wachstums» mit dem Untertitel «Zukunft und Lernen». Hier wird ausgeführt, daß neben den tradierten Formen des Lernens und dem «Lernen durch Schock» angesichts von Not, Gewalt und Katastrophen in aller Welt eine neue Art des Lernens, das «*innovative Lernen*», notwendig sei, «das sich nüchtern den Tatsachen, der Wirklichkeit und den Gefahren stellt; das die absehbare Zukunft antizipiert, und das der Gegenwart verbietet, auf Kosten der Zukunft zu leben; und das die Industrieländer anhält, nicht länger auf Kosten und mit Ausbeutung der anderen Länder ihre Verschwendung fortzusetzen» (Flitner).

Die innovative Art des Lernens impliziert meines Erachtens auch, die Realität anzuerkennen, daß es eine Welt ohne Gewalt nicht geben kann. Das muß indes nicht heißen, die Gewalt zu akzeptieren und in fatalistischer Weise ihrer Eskalation zuzuschauen. Es erscheint mir durchaus sinnvoll zu versuchen, dem utopischen Entwurf einer Welt ohne Gewalt näher zu kommen, nicht indem wir unsere Urteils- und Kritikfähigkeit durch illusionäre Erwartungen schwächen, sondern im Wissen darum, daß dieses Ziel – wie jede Utopie – letztlich nie erreichbar sein wird. Insofern befinden wir uns in derselben Situation wie die von Brecht in der oben zitierten Geschichte geschilderten Männer Egge und Keuner: Die Gewalt steht hinter uns und

bedroht uns, sie mag sogar schon von unserem Haus Besitz ergriffen und uns gezwungen haben, ihr zu dienen. Und dennoch halten wir dieser von Destruktivität erfüllten Welt die Vision einer besseren Zukunft entgegen und dürfen darauf hoffen, daß es uns dadurch gelingt, anstelle von Flammen der Gewalt wenigstens einen Funken von Hoffnung in uns lebendig zu halten.

Udo Rauchfleisch, Basel

Die in unserm Vorabdruck erwähnte Literatur:

Battegay, R., *Aggression, ein Mittel der Kommunikation?* Huber, Bern 1979.
Bauriedl, Th., *Die Wiederkehr des Verdrängten.* Psychoanalyse, Politik und der einzelne. Piper, München 1986.
Brecht, B., *Geschichten von Herrn Keuner.* In: *Prosa II. Geschichten 2*, S. 105. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1965.
Club of Rome (A Peccei, Hrsg.), *Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen.* Wien 1979.

Dahmer, H., *Derealisation und Wiederholung.* *Psyche* 44, 133–143, 1990.
Flitner, A., *Friedenserziehung – Ein Traum der Vernunft?* *Psychosozial* 12, 93–103, 1989.
Hartmann, H., *Ich-Psychologie. Studien zur psychoanalytischen Theorie.* Klett, Stuttgart 1972.
Hentig, H. von, *Arbeit am Frieden. Übungen in Überwinden der Resignation.* C. Hanser, München-Wien 1987.
Mahler, M. S., Pine, F., Bergman, A., *Die psychische Geburt des Menschen – Symbiose und Individuation.* Klett, Frankfurt/M. 1978.
Miller, A., *Interview in: Psychologie heute* 4/1987. Zit. nach Ch. Beglinger, *Das Tabu wird gebrochen. Eine Einführung ins Thema.* In: C. Kazis, Hrsg., *Dem Schweigen ein Ende*, S. 11–29. Lenos, Basel 1989.
Mitscherlich, A., *Aggression – Spontanität – Gehorsam.* In: A. Mitscherlich, Hrsg., *Bis hierher und nicht weiter.* S. 66–103. Piper, München 1972.
Richter, H. E., *Zur Psychologie des Friedens.* Rowohlt, Reinbek 1982.
Ders., *Die Chance des Gewissens. Erinnerungen und Assoziationen.* Hoffmann und Campe, Hamburg 1986.
Ders., *Leben statt Machen. Einwände gegen das Verzagen.* Hoffmann und Campe, Hamburg 1987.

Überleben in katastrophalen Zwischenzeiten

Konturen einer zukünftigen Kulturpolitik in Ostmitteleuropa

Seit dem Frühherbst 1989 sind die staatssozialistischen Regime in Ostmitteleuropa mit ihren politökonomischen Kommandosystemen und ihren pompösen Kulturapparaten von der geschichtlichen Bühne abgetreten – geblieben sind die Scherbenhaufen in den Produktions- und Reproduktionsbereichen der jeweiligen Länder, ganz zu schweigen von den psychomentalen Zerstörungen, die die mehr oder weniger rigide Kontrolle und Disziplinierung mit Hilfe des monologischen Ideologiesystems an Millionen Menschen angerichtet haben. Alle Länder Osteuropas stehen zu Beginn der neunziger Jahre vor einer Flut schier unlösbarer Probleme: der drohende Zusammenbruch ganzer Industriezweige, riesige Auslandsschulden und Inflationsraten, gigantische Folgelasten für das ökologische Verbundsystem, die Umgestaltung der Kommandowirtschaft in eine Marktwirtschaft, die Pluralisierung der Kommunikationsnetze und die völlige Neugestaltung des Kultursektors. Es sind Aufgaben, unter deren Problemlasten die nach 1989 gebildeten Koalitionsregierungen samt ihren Verwaltungsapparaten ächzen und stöhnen – und die dennoch, mit dem Prinzip Hoffnung versehen, sich an die Reinigung der Augiasstätte machen. Von dieser Hoffnung auf eine weitreichende, schnell greifende Reformierung der ostmitteleuropäischen Gesellschaften sind auch jene Personen bewegt gewesen, die in den untergegangenen Regimen sich als Kulturschaffende in einem staatlichen Versorgungssystem «zum Wohle der Werktätigen» eingerichtet hatten. Vorausgesetzt, sie hatten sich vorbehaltlos oder schweigend mit den ideologischen Zielen des Machtapparates arrangiert. Umso enttäuschter zeigten sich nicht wenige der ehemaligen Staatskulturträger über die ersten Verlautbarungen und Interviews ministerieller Reformer, in denen die Rede war von radikalen Kürzungen des Kulturhaushaltes und der Schließung von Theatern und Kinos. Ihre Empörung über die gestrichenen finanziellen Mittel zur Förderung der künstlerischen Kultur ging sogar so weit, daß z. B. bereits im Frühjahr 1990 tschechische bildende Künstler einen Rat zur Verteidigung der Kultur gründeten. Solche Initiativen kamen auch aus den Reihen der neugegründeten polnischen Künstlerverbände. So z. B. forderte der Vorstand der Polnischen Schriftstellervereinigung im Dezember 1989 die sofortige Gründung eines Literaturfonds, um notleidende Schriftsteller nach deren jahrelangem Publikationsverbot finanziell zu unterstützen. Doch nicht nur die Verbände beklagten den Ausverkauf der Kultur, auch staatliche Institutionen, wie Museen, Bibliotheken und Archive, waren aufgrund niedriger staatlicher Subventionen in einem stofflich und finanziell erbärmlichen Zustand. Trotz all dieser Kassandrarufe hat sich zweieinhalb Jahre nach dem politischen Umbruch in den mei-

sten kulturellen und künstlerischen Milieus die schmerzliche Einsicht durchgesetzt, daß ohne durchgreifende Umstrukturierung der Wirtschaft, ohne Stärkung der Finanzkraft der Kommunen und ohne übersichtliche Steuergesetzgebung (Abschreibung von Spenden, Haushaltsführung von Stiftungen und Fonds) die Kultursektoren der betroffenen Länder die Aschenputtel der Finanzminister bleiben.

Diese schwierige Umbruchsituation bildet das Thema einer Publikation, die die Forschungsstelle Osteuropa in Bremen im Oktober dieses Jahres herausgegeben hat.¹ Ihr Titel «Kultur im Umbruch» verweist auf eine von Unruhe, Hektik, Aufbruchstimmung und Enttäuschung gezeichnete Übergangsperiode, deren Ende noch nicht in Sichtweite ist. Im Gegenteil, die Betroffenen dieses widersprüchlichen, im Detail oft schwer durchschaubaren Transformationsprozesses sind voller Zweifel darüber, ob ihr erneutes berufliches und finanzielles Engagement erfolgversprechend sein wird in einer Situation, in der die staatlichen Aufträge weggefallen sind, der Wettbewerb um die Durchsetzungsfähigkeit der einzelnen Kulturschaffenden auf dem Markt eingesetzt hat und sich eben erst Gruppen bilden, die an dem Erwerb künstlerischer Produkte und an der Gestaltung von Basiskultur in eigener Regie Interesse zeigen. Alle an diesem Vabanque-Spiel Beteiligten wissen, daß sie am Ende des Tunnels keine Staatskulturpreise mehr erwarten können, sondern allenfalls bescheidene Anerkennungspreise aus irgendwelchen Fonds der Kulturministerien oder dem Stiftungskapital von Gesellschaften, die erst noch gegründet werden müssen.

Die oben genannte Publikation besteht aus drei großen Kapiteln, in denen wesentliche Komponenten der kulturellen Transformationsphase erfaßt werden: Nach einer ländervergleichenden Vorgeschichte des politisch-kulturellen Umbruchs geht es um:

- die institutionellen Vorbedingungen der Entstaatlichung des Kulturbetriebs;
- die Reintegration der Emigrations- und Untergrundkreisläufe in den Kanon der einheitlichen Nationalkultur;
- metakulturelle Diskurse unter der Fragestellung: welche Kulturmodelle werden sich in den neunziger Jahren durchsetzen?

Aus dieser vergleichenden Studie möchte ich nun einige Untersuchungsergebnisse herausgreifen, um auf einige bisher ungelöste kulturpolitische Probleme von zwei ostmitteleuropäischen Ländern, d. h. Polen und der ČSFR, aufmerksam zu machen. Es sind unsere östlichen Nachbarländer, die im Spätherbst des vergangenen Jahres Mitglieder des Europarates geworden sind. Mit diesem Status versehen, erfahren sie jegliche notwendige administrative Unterstützung

¹ Kultur im Umbruch. Polen, Rußland, Tschechoslowakei. Edition Temmen, Bremen 1992.

und finanzielles Engagement von seiten westeuropäischer Institutionen. Trotzdem stehen sie vor einer Vielzahl von schwierigen Problemen und schier unüberwindbaren Hindernissen, deren Inhalte und Konturen ich aufzeigen möchte.

Ein wesentlicher, von vielen ungeklärten Widersprüchen erfüllter Gegenstand sind die bislang in Zeitschriften und ministeriellen Verlautbarungen veröffentlichten Projekte, die staatliche und gesellschaftliche Kulturförderung abstecken. Diese programmatischen Vorstellungen von hochrangigen Kulturbeamten, Kulturjournalisten und engagierten Künstlern über die zukünftige Verteilung von Finanzförderungsmitteln sind – wegen der wirtschaftlichen Notlage, der defizitären Budgets und der fehlenden juristischen Absicherung der entstehenden Organisationsstrukturen – gegenwärtig nur eingeschränkt umzusetzen. Solche Vorstellungen sind also einerseits Notstandsberichte über einen Kulturbetrieb, der sich einer grundlegenden Transformation unterziehen muß. Andererseits widerspiegeln sie die Bemühungen um die uneingeschränkte Durchsetzung der Beschlüsse des Krakauer Symposiums über das kulturelle Erbe in Europa vom 28. Mai bis 7. Juni 1991.

In ihren Grundzügen sind diese Projekte Zeugnisse eines radikalen Wandels im politischen System und im Kultursektor, denn sie setzen jenes Recht auf freie Meinungsäußerung in ihren Gesellschaften um, das das Abschlußdokument des Krakauer Symposiums in den Punkten 6.1. und 6.2. festgeschrieben hat:

«Die Veröffentlichung schriftlicher Werke, die Aufführung und Sendung von Musik, Bühnenstücken und audiovisuellen Werken sowie die Ausstellung von Bildern und Skulpturen werden keinen Einschränkungen oder Eingriffen durch den Staat unterliegen, ausgenommen jene durch die innerstaatliche Gesetzgebung vorgegebenen, die voll und ganz internationalen Normen entsprechen.»

«Sie bringen ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß im künstlerischen und kulturellen Bereich eine Vielfalt vom Staat unabhängiger Möglichkeiten zur Verbreitung, wie etwa Verlagshäuser, Rundfunk- und Fernsehanstalten, Kinos, Theater und Galerien, dazu beitragen kann, den Pluralismus und die Freiheit des künstlerischen und kulturellen Ausdrucks zu gewährleisten.»²

Programmatische Bekenntnisse in der Form von Handlungsleitlinien unterliegen in ökonomischen Notsituationen weitreichenden Einschränkungen. Ihre Umsetzung ist nämlich aufgrund von radikal gestrichenen staatlichen Subventionen, der dramatisch gesunkenen Kaufkraft der meisten Kulturkonsumenten und der fehlenden Finanzkraft der Kommunen einer Kosten-Nutzen-Rechnung ausgesetzt, die in einer dramatischen Übergangsphase manche wertkonsistenten Entwicklungslinien der Kultur abzuschneiden droht. Die bisher vorliegenden ministeriellen Überlegungen zur künftigen Kulturförderung in Polen und der CSFR und die heftige Reaktion von Kulturjournalisten und Künstlern auf die einschneidenden Sparpläne der Regierung finden zumindest in einem thematischen Bereich ähnliche Formulierungen: Bei der angestrebten Umfunktionalisierung der Ziele von Kultur- und Kunstaübung in einer demokratischen Gesellschaft. Sie besteht in dem Wandel von einer moralisch-politischen zu einer pragmatischen Funktion, ohne daß der ungehinderte Zugang zum Kulturbetrieb für jeden Menschen eingeschränkt wird. Die dabei zur Verfügung stehenden Finanzmittel sollen in einer abgewogenen Relation zur Wirtschaftskraft der beiden Länder stehen.

In meinen folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf eine Reihe von Texten, in denen solche Leitlinien gegenwärtiger und künftiger Kulturförderung aus staatlicher und gesellschaftlicher Perspektive vorgestellt worden sind. Dabei benutze ich die in diesen Texten auftretenden Begriffe und Begriffsfelder und verweise auf Schwierigkeiten bei deren Umsetzung im Kulturbetrieb der Umbruchzeit. Erst in einem zweiten Schritt versuche ich einige – in der gegenwärtigen

² Zitiert nach «Ergebnisse des KSZE-Kultur-Symposiums von Krakau», in: Kulturpolitische Mitteilungen, Nr. 53 II/1991, S. 57.

wirtschaftlichen und gesetzgeberischen Situation verständliche – Defizite aufzuzeigen, um nach deren Kommentierung auf die Umriss einer Kulturpolitik zu verweisen, wie sie in westeuropäischen Ländern in den vergangenen vierzig Jahren allerdings unter unvergleichbar anderen Bedingungen entwickelt wurde.

Das wesentliche Prinzip bei der Durchsetzung der Unabhängigkeit des Kulturbetriebs von staatlicher Aufsicht und Bevormundung – darin sind sich polnische und tschechische Kulturpolitik-Planer einig – ist die *Dezentralisierung*, d. h. die weitgehende Verlagerung der zur Förderung der Kultur bestimmten Finanzmittel in die Haushalte der Regionen und Kommunen. Bei der Umsetzung der an dieses Prinzip gebundenen Konzeption sind die jungen ostmitteleuropäischen Republiken unterschiedliche Wege gegangen und werden nunmehr mit einer Reihe von schwierigen Problemen konfrontiert.

Dezentralisierung der Kulturförderung in Polen

Lassen Sie mich zunächst aus polnischer Perspektive die Leitlinien für eine vorläufige Kulturförderung kurz skizzieren. Sie stammen aus zwei Quellen: der Feder des derzeitigen Staatssekretärs im Ministerium für Kunst und Kultur, *Michał Jagiełło*³, und aus publizistischen Ausführungen des Kulturjournalisten und Schriftstellers *Andrzej Mencwel*.⁴ Jagiełło entwirft Leitlinien für eine beabsichtigte Kulturpolitik in der Übergangsphase von der staatlich gelenkten Affirmationskultur zu einem sowohl von staatlicher Kulturförderung als auch von privaten Investitionen und Spenden lebendem gesellschaftlichem Organismus, dessen Kreativität und Handlungspotential von mehreren Wirkfaktoren abhängig sind:

– einer politikfähigen Selbstverwaltung in Kommunen und Gemeinden, mit einem vielfach gestaffelten Finanzsystem, das die Aufrechterhaltung von kultureller Infrastruktur gewährleistet;

– der Entwicklung eines regionalen Kulturkonzepts, um die staatlichen Fördermittel, gemeinsam mit den von den Selbstverwaltungsorganen erarbeiteten Mitteln projektgebunden an Ort und Stelle einzusetzen;

– der Initiative von kommunalen Kulturpflegern, die nicht nur die in naher Zukunft hoffentlich zur Verfügung stehenden Gelder verwalten, sondern bei der Entfaltung einer «Gemeindekultur» mitwirken. Deren Aufgabe müsse nach Jagiełło darin bestehen, die auch in Polen in vielen Gebieten versiegten nationalen, bürgerlichen und plebejischen Kulturtraditionen zu beleben. Die Zukunft solcher Regionalkulturen liege dabei in der Wiedergeburt eines lokalen Patriotismus, der nicht der Wiederbelebung eines – im west- und mitteleuropäischen Kontext pejorativ besetzten – Separatismus dienen solle, sondern dem vorurteilsfreien Zusammenleben unterschiedlicher

³ Vgl. seine Aufsätze «Uwagi o kulturze» und «Jak dzielić?» in: *Przegląd Powszechny*, 1 bzw. 2 (1991).

⁴ «Uwaga, kultura», in: *Polityka*, Nr. 8 (1990), S. 9.

ROBERT J. SCHREITER
**ABSCHIED
VOM GOTT
DER
EUROPÄER**
ENTWURF EINER
INTERKULTURELLEN
THEOLOGIE
MIT EINEM VORWORT VON
EDWARD SCHLLERER



VERLAG ANTON PUSTET

Neuerscheinung

Robert Schreiter

**Abschied vom Gott
der Europäer**

Entwurf einer intellektuellen Theologie

Der Allgemeingültigkeitsanspruch der westlichen, durch die abendländische Philosophie geprägten Theologie ist ins Wanken geraten.

230 Seiten, 22,5 × 15 cm, kartoniert
öS 278,-/DM 39,80
ISBN 3-7025-0290-4, Mai 1992

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG

Nationalitäten. Auf diesem Gebiet müsse jetzt Außergewöhnliches geleistet werden.

Die angestrebte Kooperation zwischen Menschen mit unterschiedlicher sprachlicher und kultureller Zugehörigkeit könnte einen Paradigmenwechsel im Umgang der Behörden mit Minderheiten auf dem Territorium Polens einleiten. Anzeichen einer sich verändernden Einstellung der Bevölkerung und der Administration gegenüber der deutschen oder der ukrainischen Minderheit sind die sich häufenden gemeinsamen Diskussionen über Schuld und Bewältigung von Angst im Umgang miteinander, die Bildungspolitik der Behörden, die den Sprachen der Minderheiten die gleichen Rechte einräumen, die öffentliche Präsentation der einzelnen Kulturen mit behördlicher Unterstützung. Mit dieser rechtlichen Gleichstellung und sprachlich-kulturellen Anerkennung ist eine jahrzehntelange Unterdrückung der Minderheiten-Kulturen auf der normativen Ebene beendet worden.⁵ Ob die Bürger/innen der Titularnation Polen diese Gleichstellung auch im alltäglichen Kampf um Arbeitsplätze und die soziale Sicherung praktizieren, wird auch abhängen von der rechtlichen Stellung der Selbstverwaltungsorgane und deren finanzielle Absicherung aufgrund neuer Steuergesetze.

Die Umsetzung des Mischkultur-Konzepts auf der regionalen Ebene gelingt bisher lediglich auf der Ebene der Eigeninitiative. Sie beruht auf der jahrelangen Erfahrung ukrainischer und deutscher Kulturgruppen, deren Aktivitäten lokal gebunden waren und die nunmehr im Rahmen von Verbänden koordiniert werden.

Im Gegensatz zu diesen Bemühungen ist die Dezentralisierung der Kultur, d. h. die Schaffung der minimalsten Distanz zwischen Kulturproduzent und Rezipient in den meisten ländlichen Regionen Polens in den vergangenen zweieinhalb Jahren ins Stocken geraten, noch bevor die ersten spürbaren Erfolge sichtbar geworden sind. Wo liegen die Ursachen? In der Arbeitsweise eines Kultur- und Kunstministeriums, das in den vergangenen Monaten mit den vom Finanzministerium zugewiesenen Milliarden Złoty sowohl die Anforderungen der staatlichen Kulturverwaltungen in den Wojewodschaften als auch die wachsenden Forderungen der entstehenden Selbstverwaltungsorgane befriedigen muß?⁶ In der schlichten Überforderung einer zentralistischen Institution, die dezentralisieren will und muß? In der unzureichenden Wirkungsweise der Kulturkommission des Sejm, die einerseits die Leitlinien einer erst in Umrissen erkennbaren Kulturpolitik des Parlaments entwickelt, andererseits Kontrollfunktionen gegenüber dem Kulturministerium ausübt?⁷ In der Arbeitsweise des Kulturrates, in dem die Vertreter der Künstlerverbände, der Gewerkschaften und sich selbst präsentierende künstlerische Persönlichkeiten als Berater des Sejm und des Präsidenten dienen sollen? Die von Jagiello aufgeworfenen Fragen betreffen auch den wunden Punkt in seinem Dezentralisierungskonzept der Kultur: die Finanz- und Kapitalbildungspolitik der Selbstverwaltungsorgane. Sie ist nach Ansicht von *Andrzej Terlecki*, dem Vorsitzenden des Wojewodschaftsrates in Lodz und Abgeordneten des Sejm für die Republikanische Partei, völlig unzureichend, weil «die gegenwärtigen Verordnungen die Gemeinden nicht zu guter Haushaltspolitik ermutigen. Die Selbstverwaltungen sind nicht an einer Haushaltsentwicklung interessiert, an dem Erwerb von heimischem und ausländischem Kapital. Im Gegensatz z. B. zu Westdeutschland, wo die Wirtschaftstätigkeitssteuer voll zur Wirkung kommt, weil sie ganz in der Gemeinde bleibt. Darum bemühen sich die Gemeinden um Investoren, denen sie verschiedene steuerliche

Erleichterungen in der Gestalt niedriger Pachtzinsen, Steuer-nachlaß usw. gewährleisten.»⁸

Darüber hinaus droht nach Informationen von «Wspólnota», dem Zentralorgan der Selbstverwaltungen, auch das politische und organisatorische Konzept der Selbstverwaltungen zu versagen.⁹ Wie soll unter diesen Voraussetzungen eine Dezentralisierung der Kultur funktionieren, wenn deren potentielle Träger – Kommunen und Gemeinden – noch nicht einmal die Finanzierung der ihnen zugewiesenen Schulen übernehmen können? Soll angesichts leerer Kassen die Regierung wieder alles in die Pflicht nehmen, wie es *A. Mencwel* mit seinem Konzept der Minimal- und Maximalpolitik in Sachen Kultur fordert? Er versteht unter dem Minimum einer Kulturpolitik eine «Protektionspolitik», die in einer schwierigen Übergangsphase die wichtigsten nationalen Kulturgüter schützen müßte. Eine Aufgabe, die das Kulturministerium übrigens mit der Veröffentlichung der Liste der großen nationalen Kulturschätze (Wawel, Nationalmuseen, Staatsbibliotheken, Nationaltheater, die Warschauer Philharmonie), die weiterhin mit mehr oder weniger bescheidenen oder großzügigen Subventionen unterhalten werden, sowieso bereits in Angriff genommen hat. Wie aber soll die maximale Variante einer solchen Kulturpolitik erfolgversprechend umgesetzt werden? Mit einer nationalen Verbundaktion von vielen Mäzenen, einer nach *Mencwel* «eigenständigen Kombination von staatlichem, kirchlichem, selbstverwaltendem, gesellschaftlichem und privatem Mäzenatentum», ohne steuerliche Abschreibungen für geleistete Spenden, in der bloßen Hoffnung auf die nationale Solidarität?

Dezentralisierung der Kulturförderung in der Tschechoslowakei

Vor ähnlichen Aufgaben stand in den vergangenen zweieinhalb Jahren auch die neue Kulturadministration im böhmischen und mährischen Raum.¹⁰ Sie teilte die Auffassung der Finanzpolitiker, daß «die Unabhängigkeit der Kultur mit deren ausschließlicher Finanzierung aus dem Staatshaushalt schlechterdings unvereinbar ist». Trotz dieser prinzipiellen Einstellung gegenüber der Kultur mußten Übergangslösungen gefunden werden, da der Aufbau eines Finanzierungssystems «Kultur» mehrere Jahre in Anspruch nehmen wird.¹¹ Die in den Jahren 1990/91 bevorzugten Finanzierungskonzepte sind in Teilbereichen bereits umgesetzt worden. Das im Tschechischen Kulturministerium unter dem seit 1990 amtierenden Minister *Milan Uhde* entwickelte Konzept beruht auf drei Prinzipien. Das erste, die Dezentralisierung, bedeutet die Verlagerung der zur Förderung der Kultur bestimmten Mittel in die Etats der regionalen und lokalen Verwaltungsorgane. Seine Umsetzung skizzierte ein Ministerieller in der Hauspostille des Ministeriums Anfang 1990 wie folgt:

«Jede Region wird sich ihre Kultur aussuchen und sie behüten müssen, und zugleich wird jede kulturelle Einrichtung einen gewissen Druck auf ihre Region ausüben und ihre Nützlichkeit unter Beweis stellen müssen. Ein Teil des staatlichen Kulturretats würde demnach direkt an die Regionen (Städte und Bezirke) gehen und diese würden damit (sowie mit anderen, lokalen Mitteln, zu denen Zuschüsse durch Betriebe, eigene Erträge u. a. gehören könnten) ihre kulturellen Bedürfnisse finanzieren.»¹²

Außerdem verwaltet und finanziert das Prager Ministerium in Zukunft – ähnlich wie sein polnisches Pendant – etwa 30 Einrichtungen mit überregionaler Bedeutung (Nationaltheater, Nationalmuseum, Burgen mit bedeutender kulturhistorischer Funktion u. a.). Unter diese Obhut des Ministeriums möchten

⁸ «Na co stać silne państwo?», in: *Wspólnota* 48/90 (30. 11. 91).

⁹ Vgl. *Kulesza, Michał*: Co dalej z samorzadem?, in: *Wspólnota* 1/95 (4. 1. 92).

¹⁰ Vgl. dazu u. a. das Interview mit dem slowakischen Minister für Kultur, *Ladislav Snopko*, «Naša kultura má šancu», in: *Kulturný život*, 15. 10. 91.

¹¹ Der erste definitive Schritt wird die am 1. Januar 1993 in Kraft tretende Steuergesetzgebung im Kulturbereich sein.

¹² «Dvojkolejka lokálna. Jak by měla být v budoucnu organizována kultura?» In: *Informační bulletin Ministerstva kultury ČR* 1/1990, S. 12.

⁵ Regionen, in denen verschiedene Nationalitäten nebeneinander leben, sind: Schlesien (ukrainisch/deutsch/polnisch), Ostpolen (ukrainisch/weißrussisch/polnisch), Nordostpolen (mazurisch/ukrainisch/kaschubisch).

⁶ Nach Angaben von Jagiello erhielten 1990 alle polnischen Kulturinstitutionen einen Subventionszuschuß von 3 Billionen Złoty.

⁷ Vgl. dazu *Sarzyński, Piotr*: Widmo okadanej atrapy. Czy potrzebny jest «sejm kultury», in: *Polityka*, 33 (1990), S. 9.

nicht wenige kulturelle Einrichtungen im böhmischen und mährischen Raum. Denn, so argumentierten die meisten ihrer Direktoren und Pressesprecher, wer weiterhin der zentralen Behörde unterstellt sei, der sei auch nicht der Gefahr ausgeliefert, von lokalen Behörden einfach aufgelöst zu werden. Dieser Streit zwischen den Zentralisten und den Selbstverwaltern hat auch in Polen in den vergangenen Monaten die kulturelle Öffentlichkeit bewegt. Und er wird – angesichts der vielen Pannen bei der Organisation der kommunalen Selbstverwaltung – auch in den Jahren 1992/93 weitergehen.

Schaffung von Stiftungen und Fonds

Das zweite Prinzip der Kulturförderung in Polen und der Tschechischen Republik (ČR) beinhaltet die Schaffung eines Systems von Stiftungen und Fonds. Es ist in beiden Ländern mit unterschiedlicher Effizienz und unterschiedlichen Anlaufzeiten entstanden. Die polnische Entwicklung setzt 1984 mit dem Gesetz über die Stiftungen ein und weist in den Jahren bis 1989 nur geringe Wachstumsraten auf: 1985/86 je fünf, 1987 sechs, 1988 23. 1989 hingegen bereits 59 Neuregistrierungen und in den ersten hundert Tagen des Jahres 1990 bereits 100.¹³ Die meisten dieser Stiftungsgründer widmen sich dem Schutz der arg verfallenen Baudenkmäler in Polen, es gibt aber auch Stiftungen, die der Kunst beim Überleben helfen wollen (Theater- und Museumsstiftungen). Erfreulicherweise sind auch Stiftungen entstanden, die sich um die Kultur der nationalen Minderheiten kümmern. Doch so edel die Zielsetzungen der meisten Stiftungen auch sind, der Verwendungszweck ihrer Mittel hat sich nach Ansicht *Piotr Sarzyńskis* in den vergangenen Jahren wesentlich verändert:

«In den ersten Jahren nach Inkrafttreten des neuen Gesetzes entstanden die meisten Stiftungen nach dem klassischen Modell: Jemand legte einen finanziellen Beitrag für ein konkretes Ziel an: Stipendien für junge Künstler, Preise für hervorragende Musiker oder Unterstützungen für konkrete Ausstellungen. In der letzten Zeit dient die Existenz (der Stiftungen) nicht so sehr der Überwachung der Ausgaben von vorher erworbenem Geld...; sondern dessen Erwerb und Zuwachs.»¹⁴

Solche Zuwachsgewinne mit Hilfe von Zinsen zugunsten der jeweiligen Stiftungen sind natürlich auch in westeuropäischen Ländern praktizierte Verfahren zum Wohle der gemeinnützigen Gesellschaften (und einer Reihe von Stiftungsbürokraten). Doch einen solchen Vorwurf erhebt *Sarzyński* nicht. Er beklagt eher den blauäugigen Glauben seiner Landsleute an die wundersame Wirkung von Stiftungen, die auf den Zloty- und Dollarregen warten und in der Regel tief enttäuscht werden. Denn die «fetten» Jahre der nationalen Opferbereitschaft für irgendwelche Schlösser seien vorüber und in den «mageren» Jahren warte man vergeblich auf die Spendenbereitschaft von Menschen, die unter dem Anpassungsdruck an neue wirtschaftliche Situationen leiden und zu einem hohen Prozentsatz unter dem Existenzminimum leben. Darum ist es auch nicht verwunderlich, daß in die Stiftung polnischer Kultur (1989 gegründet) von den 643 Milliarden Złoty nur 56 Milliarden an freiwilligen Spenden eingegangen sind.

Welche Gelder bilden dann die Existenzgrundlage von Stiftungen? Es sind Schenkungen, Erbschaften, freiwillige Zuwendungen von Firmen und Unternehmen, Einzahlungen von Privatpersonen. Doch solche Zuwendungen haben im Haushalt der Stiftungen nur einen marginalen Charakter. Deshalb hoffen die Stiftungsvorstände auch auf die Großzügigkeit des Stiftungsgründers, der, wie im Fall von *Andrzej Wajda*, bei der Etablierung der Kioto-Krakau-Fundation (Japanisches Kulturzentrum) in Krakau, auf ein staatliches Preisgeld zurückgreifen konnte. Andere hingegen, wie die Mitte 1989 gegründete «Polonia Restituta», eine Stiftung zum Schutz von Baudenkmalern, begnügten sich mit einem Grundkapital von

¹³ Vgl. dazu *Piotr Sarzyński*: Skąd brać pieniądze na szlachetne cele? Fundowana kultura, in: *Polityka* 21 (1990), S. 7.

¹⁴ Ebenda, S. 7.

30 000 Zł., einer Summe, für die man heutzutage in Polen ein paar Pinsel und eine Maurerkelle erwerben kann. Alle diese Stiftungen rechnen jedoch damit, daß sie nach der Registrierung Gewinne machen. Diese Absicht steht in Übereinkunft mit dem Gesetz über Stiftungen, das die Wahrnehmung von wirtschaftlicher Tätigkeit in den Bereichen Produktion, Handel und Dienstleistung erlaubt. Die dabei erzielten Gewinne sind im Falle der Zweckbindung an die Statuten von Steuerzahlungen befreit. Daß eine solche Regelung zur Gründung von Stiftungen mit wirtschaftlicher Tätigkeit (wobei meist nicht bekannt ist, wie die Gewinne erarbeitet werden) verlockt, zeigt der prozentuale Anteil solcher Organisationen: 85% gaben 1989 bei der Registrierung an, einem solchen Business nachzugehen. Eine wirksame Förderung der Kultur ist jedoch von diesen Stiftungen und den übrigen auf die Spendenwunder wartenden Organisationen nicht zu erwarten: Das gesamte Gründungskapital aller im Bereich der Kultur tätigen Stiftungen beträgt nämlich pro Jahr weniger als 0,5% der jährlichen Abbuchungen des Staatshaushaltes für Kultur und Kunst.¹⁵

Eine Gewinnerschöpfung im Dienste der Kultur war aber auch nicht von den staatlich geförderten Fonds (im Bereich von Literatur, Wissenschaft und Musikleben) zu erwarten. Die in ihre Kassen fließenden Beträge (2% aller Künstlerhonorare) waren in den vergangenen zwei Jahren so gering, daß Anfang 1992 die Bestände kurzfristig aufgefüllt werden mußten.

Mit ähnlichen Schwierigkeiten waren auch tschechische Kulturbürokraten nach dem Umbruch konfrontiert. Sie wollten ein System von Stiftungen und Fonds gründen lassen, um außerhalb des Staatshaushaltes Finanzmittel für kulturelle Projekte zu beschaffen.¹⁶ Im Falle des geplanten Fonds der tschechischen Kultur sollten folgende Einnahmequellen benutzt werden: Erträge aus den Einkünften von Aktiengesellschaften, Erträge aus den Anteilen des Staates am Besitz von kommerziellen Gesellschaften, Zuschläge auf Eintrittskarten, Kulturlotterie, Erträge aus den Vermietungen von Kunstobjekten.¹⁷

Das Schicksal anderer Fonds hingegen (Literaturfonds, Fonds der bildenden Künste) ist noch nicht entschieden. Das Finanzgebaren dieser Institutionen (Höhe der Abgaben für den Unterhalt der Verwaltungsapparate, die geringen sozialen Leistungen für die Künstler, aber auch die zinslosen Kredite für Hauskäufe) stößt auf wachsende Kritik.¹⁸ Ob die am 1. Januar 1993 in Kraft tretende Steuergesetzgebung, die keine Sonderkonditionen mehr für Künstler vorsieht, den alten Fonds den Todesstoß versetzen wird, bleibt abzuwarten.

Das dritte Prinzip der Kulturförderung besteht in der raschen Entwicklung eines Systems von Stipendien, das in der Tschechoslowakei vor allem an bestimmte Projekte und größere Veranstaltungen gebunden ist. Über ihre Vergabe sollen Stipendienkommissionen entscheiden, die im Auftrage der Kulturministerien in Prag und Bratislava tätig werden und der Öffentlichkeit rechenschaftspflichtig sind. Außerdem werden im Hinblick auf die Stipendienvergabe sicherlich auch bald jene Stiftungen tätig, die in den Jahren 1990/91 gegründet worden sind, um die künstlerische Arbeit der Verbände zu fördern. Obwohl sie – wie die Fonds – in der Regel mit geringem staatlichem Anfangskapital versehen worden sind, müßten sie bei sparsamer Haushaltsführung in der Lage sein, solche Aufgaben zu übernehmen.

Das vierte Prinzip einer finanziell effektiven Kulturförderung durch Sponsoren ist nach meinen Informationen in beiden Ländern erklärlicherweise noch nicht zur Anwendung gekommen. Zwei Gründe hierfür sind zu nennen: das Fehlen einer Steuergesetzgebung, die es erlauben würde, Spenden für Kul-

¹⁵ Ebenda, S. 7.

¹⁶ Poledný, Aleš: Pražská nadace. Najdou se peníze na kulturu?, in: *Hospodářské noviny*, 6.5.1991, S. 10.

¹⁷ Vgl. Srsnova, Milena, S Penezi nezacházíme dobře... (nach I. Bock, in: *Kultur im Umbruch* [Anm. 1]).

¹⁸ So hat der Literaturfonds 1990 nach Berechnungen sieben Millionen Kronen eingenommen, aber «zehn Millionen Kronen für schöpferische und soziale Unterstützung sowie für Reisezuschüsse und sechs Millionen Kronen für die Gehälter des Verwaltungsapparates ausgegeben» (*Sarzyński*, Anm. 13, S. 7).

tureinrichtungen grundsätzlich von der Steuer abzusetzen, und die schwierige bis hoffnungslose wirtschaftliche Lage vieler erwerbstätiger Privatpersonen und der meisten Betriebe. Trotzdem sind in den vergangenen Monaten eine Reihe von wichtigen Kulturveranstaltungen, Ausstellungen und Zeitschriften in beiden Ländern von inländischen und ausländischen Unternehmen «gesponsert» worden.¹⁹ Ob die daran beteiligten Unternehmen völlig uneigennützig gehandelt haben oder ob sie im Vorgriff auf die Imagebildung des Kultursponsoring z. B. deutscher Konzerne²⁰ sich einen kulturpolitischen «Vorsprung» vor ihren Konkurrenten verschafft haben, ist nicht festzustellen.

Der Stellenwert der Kulturpolitik

Kulturförderung im Vorgriff auf eine von staatlichen und gesellschaftlichen Organisationen getragene Kulturpolitik spielt auch in den Programmen der eben entstandenen Parteien in Polen und der Tschechoslowakei nur eine ornamentale Funktion. Bei der Durchsicht der wichtigsten Dokumente (Wahlkampfproschüren, Parteiprogramme aus dem Jahre 1991) sind nur wenige konkrete Hinweise auf mögliche Wege einer Kulturförderung zu entdecken. Außer sog. Grundsatzserklärungen, wie z. B. des Liberal-Demokratischen Kongresses (Polen), der sich für die Privatisierung der Kultur und deren ökonomischer Wertschöpfung einsetzen will, oder dezidierten Positionen zur Privatisierung des Kulturbetriebs (Demokratische Bürgerpartei in der Tschechoslowakei) haben die Parteien dieses Thema nicht aufgegriffen. Die Frage, ob sie dies, wie in Polen, aus der Einsicht darüber, daß sowieso keine Finanzmittel zur Förderung von Kultur vorhanden seien oder aus Rücksicht auf die elementar-wirtschaftlichen Interessen ihrer potentiellen Wähler getan haben, hat – als politische Taktik – sich als überflüssig erwiesen. Weit mehr als 50% der wahlberechtigten Bevölkerung hat jegliche Hoffnung auf die Politikfähigkeit der Parteien aufgegeben.²¹ Steht dieser Mangel an tagespolitischer Bewußtseinsbildung nun auch in einem er-

klärbaren Zusammenhang mit dem sinkenden Interesse an Kultur, wie ihn polnische und tschechische Journalisten und ausländische Beobachter besonders nach 1989 immer wieder registrieren? Oder ist er lediglich als eine Begleiterscheinung der deprimierenden sozioökonomischen Situation der meisten Bürger/innen nach der «Wende» zu erklären? Jüngste polnische soziologische Untersuchungen aus dem Jahr 1991 kommen zu einem anderen Urteil. Danach gibt es im allgemeinen Bewußtsein keine Kulturkrise²², denn neben den weiterhin führenden traditionellen Kulturtechniken (Lesen, Musik) hätten sich andere medial orientierte Kulturverhaltensweisen (Video, TV-Kultur) entwickelt, die von einem gleichwertigen Interesse an Weltaneignung und Alltagskultur zeugten. Daß diese Massenkultur-Betätigung zur Zeit aus vielerlei Gründen in kleinen sozialen Gruppierungen, oft sogar konzentriert auf familiäre Milieus ablaufe, verweise auf Segregationserscheinungen, die einer in diesen Ländern zu entwickelnden Kulturpolitik im Wege stehen.

Zwischenzeiten, in denen es um das Überleben auch jener marginalen Kulturbereiche geht, die keine staatlichen Subventionen mehr erhalten (Laienkunst) oder noch keine in Anspruch nehmen können (Stadtteilkultur, kommunale Projektförderungen), entziehen sich meist einer definitiven Beschreibung, die den Blick auf die nahe Zukunft richtet. Dennoch wage ich an dieser Stelle eine Hypothese: Erst wenn die entstehenden unterschiedlichen politischen und ökonomischen Interessengruppen für sich die Kulturpolitik als politische Herausforderung der Gesellschaft entdeckt haben, werden sie diese Politik auch als Innovationsmedium für ihre Ziele verwenden. Bedeutet diese Einsicht nun, daß wir – auf die kulturelle Zusammenarbeit und den Erfahrungsaustausch mit Polen und Tschechen und Slowaken eingestellten – Deutschen abwarten sollen, bis unsere Nachbarn sich auch jener demokratischen Mechanismen bedienen werden, die wir Bundesdeutschen uns in vier Jahrzehnten mühselig angeeignet haben? Ich glaube, daß in einer Situation, in der die Idee einer wirtschaftlichen Union im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft und einer Kulturgesellschaft Europa auf der rechtlichen Grundlage des Europarats langsam Gestalt annimmt, die Chancen für eine gleichberechtigte Integration beider Teile unseres Kontinents nie größer waren. Trotz riesiger Unterschiede in der Wirtschaftskraft der beiden sich unlängst noch feindlich gegenüberstehenden «Lager», trotz ethischer-moralischer und politischer Bedenken gewisser rechtsnationaler Kreise in Osteuropa gegenüber dem ökonomischen Hegemonialdenken gewisser deutscher Unternehmen. Effizienter Kulturaustausch kann in solchen Übergangszeiten zahlreiche derartige Vorurteile und ernst zu nehmende Ängste im Vorfeld abbauen. Deshalb ist es an der Zeit, die seit Beginn der achtziger Jahre – unterhalb der staatlichen Hemmschwellen – gepflegten kulturellen Austauschbeziehungen zu unseren östlichen Nachbarn so schnell wie möglich zu verstärken. Die Gründe dafür sind einleuchtend: Gemeinsam mit den auf staatlicher Ebene abgeschlossenen Verträgen über gutnachbarschaftliche Beziehungen wird die Fortsetzung der zahlreichen kulturell-künstlerischen und allgemeinen menschlichen Kontakte die Grundlage für ein anderes, von gegenseitigem Lernen geprägtes Verhältnis bilden. Es liegt nun an uns, diesen Austausch, der seit Ende der achtziger Jahre intensivere Formen angenommen hat, auch finanziell zu unterstützen, damit die jenseits der Oder und jenseits des Böhmerwaldes bereits entwickelten Ansätze einer demokratisch orientierten Kulturpolitik auch westeuropäische Ermutigung erfahren.

Wolfgang Schlott, Bremen

¹⁹ So z. B. hat die Jan-Čep-Stiftung die Finanzierung eines Bandes der Werke von Karel Čapek ermöglicht, und der Fahrzeughersteller Mokotov hat das traditionelle Musikfestival «Prager Frühling» mit einer erheblichen Finanzspritze «gerettet».

²⁰ Vgl. dazu Bruhn, Manfred, Dahlhoff H. Dieter: Kulturförderung/Kultursponsoring. Zukunftsperspektiven der Unternehmenskommunikation. Frankfurt/M. 1989.

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1992:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 49,- / Studierende DM 34,-
Österreich: öS 370,- / Studierende öS 260,-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

²¹ Vgl. dazu die politologischen Überlegungen von Krzysztof Wolicki: Staatsbürgerliches Chaos (poln.), in: Kultura (Paris), 12/531 (1991), S. 47-54.

²² Vgl. Falkowska, M.: Konsumpcja kulturowa w warunkach kryzysu społeczno-ekonomicznego. In: Szpociński, A. (Red.): Polak współczesny, Warszawa 1991.