

Evangelische Sozialethik und Soziale Arbeit

Friedrich Heckmann ; Michael Brömse (Herausgeber)

**Schriftenreihe der
Evangelischen Fachhochschule Hannover**

**Evangelische Sozialethik und Soziale Arbeit
Dieter von Kietzell zu Ehren**

**Herausgegeben von
Friedrich Heckmann
und
Michael Brömse**

© 1999 Blumhardt Verlag

c/o Institut für praxisbezogene Forschung (IpF)
Evangelische Fachhochschule Hannover
Blumhardtstraße 2
D-30625 Hannover
Telefon: +49 (511) 5301-108
Fax: +49 (511) 5301-139
Alle Rechte beim Verlag

ISBN 3-932011-15-5

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Buch	7
Sozialethik und Theologie im Gespräch mit der Sozialarbeit	11
Überlegungen über ein theologisches Lehrangebot zur angewandten Ethik im Studium der Sozialarbeit und der Sozialpädagogik Friedrich Heckmann	13
Ethik - eine Tiefendimension Sozialer Arbeit? Einige Gedanken zur Orientierung in Lehre und Praxis Michael Brömse	20
Geschichten von der Ohnmacht - erzählt, um zu ermutigen Helmut Kiewning	34
Ideologie und Ethik - feindliche Schwestern? Ein open-end-Dialog mit Dieter von Kietzell Horst Exner.....	49
Überlegungen zur Sozialarbeitswissenschaft	59
Trajektivität - Vorüberlegungen zu einem wissenschaftstheoretischen Grundbegriff der Sozialarbeitswissenschaft - Jan Tillmann	61
Wahrnehmen, Erleben und Handeln in sozialen Räumen Ein vernachlässigtes Thema in der sozialen Arbeit. Erich Hollenstein.....	72
Friedensarbeit und Friedensethik.....	89
Wer politische Gefahren bannen will, muß ihre Ursachen kennen und diese beseitigen können Christoph Butterwegge.....	91
Gewalt als Problem individueller Vergesellschaftung Barbara Ketelhut.....	110
Ganz normale Männer? Eine Seminarbetrachtung zum Thema Gehorsam und Ungehorsam Frieder Müller	124

“Die Sehnsucht nach dem Meer” Zur Verknüpfung zweier Diskurse - oder: Mit Dieter von Kietzell aus der Geschichte lernen und Zivilcourage zeigen Peter Krahulec	136
Friedenspädagogik und Schritte zur Friedenskultur Johannes Esser	150
“I Still Have A Dream” Martin Luther King und seine Bedeutung für uns heute ¹ Heinrich W. Grosse	160
Kriegsdienstverweigerung – ein lästiges Menschenrecht. Ein Plädoyer für seine völkerrechtliche Stärkung in Europa Karl-Heinz Lehmann	171
Begegnung ohne Sprache: Das Bewußtsein und das Fremde Alfred Rohloff	180
Verschiedene Beiträge	199
Gemeinwesen am Nachmittag Monika Tibbe	201
Ansprache in der Andacht zum Semesterbeginn am 20. Oktober 1997 an der Evangelischen Fachhochschule Hannover Ernst Christoph Merkel	203
Motopädagogik in heutiger Zeit Jochen Dittrich	208
Autorinnen und Autoren	212

Zu diesem Buch

“Evangelische Sozialethik und Soziale Arbeit”, diese beiden Bereiche miteinander zu verknüpfen, war die Aufgabe von Theologen und Theologinnen, die wie Dieter von Kietzell vor mehr als 25 Jahren in der Gründungsphase der Fachhochschulen in der Bundesrepublik an einer der neuen Evangelischen Fachhochschulen als akademische Lehrer tätig wurden, und ist Auftrag geblieben bis heute. Vier Arbeitsbereiche und thematische Schwerpunkte, die im Bemühen um die Verknüpfung eine Rolle spielen, haben wir den Kollegen und Kolleginnen für ihre Beiträge zu diesem Band benannt.

1. Ins Zentrum der Arbeit Dieter von Kietzells und auch der Auseinandersetzung um die neu begonnene und neu zu konzipierende Arbeit innerhalb des Kreises der Kollegen und Kolleginnen innerhalb der Fachhochschule gehört die Frage nach dem Beitrag, den Ethik und insbesondere Evangelische Sozialethik im Dialog mit der Sozialpädagogik und der Sozialarbeit leisten kann. Daß dies ein Dialogprozeß seit den Anfängen der Evangelischen Fachhochschule Hannover gewesen, zeigt der Beitrag von **Horst Exner** über den Zusammenhang von “Ideologie und Ethik”.

Auf je unterschiedliche Art und Weise versuchen **Friedrich Heckmann** und **Michael Brömse**, die Frage zu beantworten, wie sich Ethik und Soziale Arbeit aufeinander beziehen lassen und aufeinander bezogen sind, zum einen in dem “theologischen Lehrangebot zur angewandten Ethik im Studium der Sozialarbeit und der Sozialpädagogik” und zum anderen in dem Versuch, Ethik als “eine Tiefendimension Sozialer Arbeit” zu bestimmen.

Helmut Kiewning zeigt in seinem Beitrag über “Geschichten von der Ohnmacht”, die erzählt werden, “um zu ermutigen”, wie theologische Lehre auch arbeiten kann, wenn diese Lehre ihren Kontext ernst nimmt und auf ihn bezogen arbeitet - in diesem Falle ein Fachbereich Sozialwesen, in dem bei den Studierenden kaum oder keine biblischen und wenig historische Kenntnisse vorauszusetzen sind.

2. Stand in den sozialetischen Beiträgen das Gespräch mit der Sozialarbeit im Vordergrund, so zeichnete sich doch bereits ein weiterer Schwerpunkt der Arbeit Dieter von Kietzells ab, die Auseinandersetzung um eine Sozialarbeitswissenschaft, die er für die interdisziplinären Auseinandersetzung an einem Fachbereich Sozialwesen aber auch für die spätere berufliche Identität der Studierenden für unabdingbar hielt. Daß eine solche Auseinandersetzung nicht ohne Folgen für die

Identität der Lehrenden und Forschenden, gerade auch in Bezug auf ihre Herkunftsdisziplinen, bleiben konnte, war ihm im kollegialen Gespräch immer wichtig.

Jan Tillmann steuert mit seinem Begriff der “Trajekktivität” wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Sozialarbeitswissenschaft bei.

Erich Hollenstein nimmt eine authentische Fallsituation auf, die Dieter von Kietzell in ein interdisziplinäres Seminar der Kollegen und Kolleginnen eingebracht hat, und versucht mit diesem Fall aus der Praxis “ein vernachlässigtes Thema in der sozialen Arbeit” zu benennen: “Wahrnehmen, erleben und Handeln in sozialen Räumen”.

3. Deutliche Bezüge zur Praxis haben auch die Beiträge in dem dritten Schwerpunkt dieses Bandes. Nicht zufällig ist dieses der quantitativ umfangreichste Schwerpunkt der Festschrift: In der Friedensarbeit und Friedensethik hat Dieter von Kietzell selbst den Schwerpunkt seiner Forschung und seines publizistischen Schaffens gelegt.

Christoph Butterwegge, **Barbara Kettelhut** und **Frieder Müller** thematisieren gesellschaftliche Gewalt in unterschiedlichen Bereichen und Bezügen. Eng dem verwandt ist die Auseinandersetzung von **Peter Krahulec** um die Frage nach der Zivilcourage und das Plädoyer von **Johannes Esser** für eine Friedenskultur. Um Gewaltfreiheit geht es auch **Heinrich W. Grosse** mit seiner Frage nach der Bedeutung Martin Luther Kings für uns und unser ethisches Nachdenken und politisches Handeln heute und **Karl-Heinz Lehmann** mit seiner Rede für die Möglichkeit der Kriegsdienstverweigerung als eines immer noch verweigerten Menschenrechtes. Den dritten Schwerpunkt schließt **Alfred Rohloff** mit seiner Abhandlung über “Begegnung ohne Sprache: Das Bewußtsein und das Fremde”.

4. Der vierte und letzte Schwerpunkt bindet drei verschiedene Beiträge in die Festschrift ein. **Monika Tibbe** steuert eine Betrachtung “über das Gemeinwesen am Nachmittag” bei und macht damit explizit auf den Gemeinwesenarbeiter Dieter von Kietzells aufmerksam, der mit seiner Gemeinwesenarbeit einen elementaren Beitrag in Praxis und Forschung an der EFH Hannover geleistet hat. Dazu hat auch Peter Krahulec in seinem Beitrag einen wichtigen biographischen Hinweis gegeben.

Ernst Christoph Merkel hat mit seiner Ansprache über einige Verse aus dem sechsten Kapitel des Epheserbriefes, die er 1997 zum Semesterbeginn gehalten hat, auf den Kontext einer Evangelischen Fachhochschule hingewiesen wie auch auf seine Weise **Jochen Dittrich**, der durch seine Person für die enge Zusam-

menarbeit der EFH mit diakonischen Einrichtungen, insbesondere dem Stephansstift als der Trägerin der Vorgängereinrichtung der Hochschule steht.

Allen, die zum Entstehen dieser Festschrift beigetragen haben, ist an dieser Stelle zu danken, Frau Möbius, Frau Röde und Frau Steinkopf, die einzelne Beiträge geschrieben haben, Jan Tillmann, der gerade zur rechten Zeit den Verlag unserer Hochschule angeschoben hat und dem Informatiker Hisham Swaid, der uns viele Stunden geschenkt hat für die Herstellung der Druckvorlage.

Zuletzt aber gilt unser Dank Dieter von Kietzell selbst, dem kritischen Gesprächspartner, dem engagierten Kollegen und auch dem Freund, der uns herausgefordert hat und noch herausfordert. Die Beiträge dieses Buches machen auch die Aktualität und Relevanz seiner Arbeit und seines Dialoges mit uns deutlich!

Hannover, im Wintersemester 1998/99

Friedrich Heckmann und Michael Brömse

Sozialethik und Theologie im Gespräch mit der Sozialarbeit

Überlegungen über ein theologisches Lehrangebot zur angewandten Ethik im Studium der Sozialarbeit und der Sozialpädagogik

Friedrich Heckmann

Wenn Dieter von Kietzell Anfang 1999 in den Ruhestand geht, verläßt der letzte Kollege der vier Theologen die Hochschule, die in der Aufbauphase der Fachhochschulen an die EFH in Hannover gekommen sind und das Fachgebiet Sozialethik an einem Fachbereich Sozialwesen gestaltet haben. Im Fachbereich Sozialwesen an der Evangelischen Fachhochschule Hannover gibt es zur Zeit vier Professorenstellen für Theologen / Theologinnen im Bereich Theologie / Sozialethik. Das ist auch für eine konfessionelle Fachhochschule keine Selbstverständlichkeit, zumindest nicht in einem Fachbereich, in dem Soziale Arbeit gelehrt wird. Es kann sich aber daraus die Chance für eine spezifische Profilierung der Arbeit an der Fachhochschule und der Ausrichtung der Lehre und der Forschung eröffnen. In einer Zeit, in der sich auch Hochschulen auf die Suche nach einer corporate identity begeben, hat eine Hochschule mit einem so deutlichen Schwerpunkt Ethik keine Schwierigkeiten, ihren berechtigten Platz in der niedersächsischen und bundesdeutschen Hochschullandschaft zu finden und in Zeiten schärferen Wettbewerbes auch zu behaupten. Die Tatsache, daß Sozialethik oder Sozialphilosophie im Studium der Sozialen Arbeit weitgehend eine untergeordnete Rolle spielt, bietet kein Gegenargument. Bei zunehmender Professionalisierung innerhalb der Felder Sozialer Arbeit wird der Bedarf an ethische Orientierung und damit auch die Notwendigkeit ethischer Ausbildung steigen!

Für mich ist der Weggang Dieter von Kietzells, der die Diskussion und das Gespräch der verschiedenen Disziplinen an unserem Fachbereich geprägt hat und auf einer Verhältnisbestimmung der theologischen Sozialethik außerhalb der theologischen Fakultäten mit einer neu sich entwickelnden Sozialarbeitswissenschaft bestanden hat, Grund, mich des status quo unseres Lehrangebotes und unserer curricularen Überlegungen zu vergewissern und mir Gedanken zu machen, wie der sozialetische Beitrag im Kanon des Lehrangebotes an einer Fachhochschule und im Curriculum des Fächer Sozialarbeit und Sozialpädagogik und der Sozialarbeitswissenschaften auszusehen hat. Dieses gilt zur Zeit um so mehr, als nach der Gründungsphase von Fachhochschulen und der Konsolidierungsphase einer akademischen Lehre und Forschung an den Fachhochschulen ein Generationenwechsel stattfindet. Dieter von Kietzell ist, wie gesagt, der letzte der Theologen der ersten Generation, der nun in den Ruhestand geht. Mit Helmut Kiewning zusammen hat er sich in der Fachgruppe Theologie darum bemüht, das,

was in den Jahren an sozialem Reflexion und an curriculärer Umsetzung entstanden war, an uns jüngere Kollegen weiterzugeben. Er war dabei durchaus bereit, seine Position und auch seine Konsequenzen, aus dem Kontext einer Fachhochschule für Soziale Arbeit resultierend, Sozialethik im Rahmen einer Sozialarbeitswissenschaft zu betreiben, kritisch hinterfragen zu lassen und sich dem sozialem Diskurs der neueren Zeit zu öffnen.

Denn nicht nur die Evangelische Fachhochschule Hannover und die Hochschul-Landschaft im allgemeinen haben sich verändert, sondern auch die Situation der Ethik im deutschen Sprachgebiet, in der Philosophie und in der evangelischen und katholischen Theologie. 1972 ist das Buch von Manfred Riedel "Rehabilitation der praktischen Philosophie" erschienen und hat zu einer neuen Bedeutung von Ethik, Politik und Rechtsphilosophie im Bereich der Philosophie geführt. Dies ist nicht ohne Auswirkungen auf die Sozialethik und Soziallehre in den theologischen Fakultäten geblieben, hat aber weitaus stärkere Folgen für den ethischen Diskurs in anderen Disziplinen gehabt, so vor allem in der Medizin, der Biologie, in den technischen Fächern und in den Sozialwissenschaften.

Hinzu kommt eine Entwicklung in der evangelischen Sozialethik, die mit einer verstärkten Reflexion der sozialen Frage und der sozialen Gegebenheiten, der Sozialwissenschaften und der Auseinandersetzung mit neueren philosophischen Ansätzen wie der Diskurstheorie der Moral oder der Systemtheorie zu einer Emanzipation von der Dogmatik und der systematischen Theologie und zu einer Hinwendung zu sogenannten praktischen Fragen gekommen ist.

Darüber hinaus ist vor allem in den letzten 15 Jahren eine deutliche Nachfrage nach ethischer Orientierung aus der Praxis selber gekommen. Dies hat zu einer Spezifizierung der Ethik in viele unterschiedliche "Ethiken" oder in verschiedene Felder angewandter Ethik geführt, von der Arbeitsethik über die Bio-Ethik, Gen-Ethik, die medizinische Ethik, die Sexualethik, die Verkehrsethik, Wirtschaftsethik u.a. bis hin zur Sozialethik im Sinne einer Professionsethik sozialer Berufe. Durch diese Entwicklung ist wieder sehr viel deutlicher geworden, daß Ethik nicht nur theoretische, aber darüber hinaus praktisch irrelevante Reflexion ist, sondern daß Ethik immer auf Praxis zielt, ja, daß die Praxis sowohl Voraussetzung als auch Ziel der Ethik ist (Aristoteles).

Der gesellschaftliche Bedarf an Ethik - gesellschaftliche Organisationen wie Kliniken und Forschungseinrichtungen, politische Gruppierungen und politische Institutionen, Wirtschaftsunternehmen und Konzerne melden Interesse und Bedarf an ethischer Orientierung an - wächst und im politischen und gesellschaftlichen Diskurs wie auch in Alltagsauseinandersetzungen tauchen ethische Fragen und Anfragen auf. Hierher gehört die m. E. ambivalente Entwicklung der Einrich-

tung von sogenannten Ethik - Kommissionen, aber auch von Ausschüssen hin, die die Aufgabe ethischer Beratung haben.

Die Entwicklung hat selbstverständlich nicht halt gemacht vor Institutionen und Einrichtungen sozialer Arbeit und bei Fragestellungen, die originäre Fragen von Sozialarbeit und Sozialpädagogik sind. In diesem ganzen Gebiet hat die Rede von der angewandten oder von der konkreten Ethik ihren Sinn. In der Literatur wird an dieser Stelle immer darauf hingewiesen, daß Ethik niemals Theorie um der Theorie willen gewesen sei, sondern daß es immer um die Beziehung des Gedachten zum Handeln gegangen ist, ja daß "eine angemessen betriebene Ethik ... sich seit jeher mit dem Handeln" befaßt habe (Robert Heeger). Ethik fragt danach, was das menschliche Leben gut und sinnvoll macht, und sie ist dabei auf Veränderung und Verbesserung des Handelns ausgerichtet. Ethik hat also immer ein praktisches Interesse. Heeger weist darauf hin, daß in den klassischen Texten der Ethik neben der entfalteten Theorie auch immer praktische Fälle diskutiert worden seien (Aristoteles, Thomas, Hobbes u.a.). Dennoch gilt sicherlich für Theologie und Philosophie, wenn wir an Seminare und Vorlesungen aus den 60iger und 70iger Jahren oder davor zurückdenken, daß Ethik weitgehend theoretisch - abstrakt geblieben ist. Insofern ist die von Riedel angestoßene Rehabilitierung des Praktischen auch für die theologische Sozialethik von hoher Relevanz. "Es handelt sich um die Wiedererlangung einer Dimension des Fragens und Argumentierens, die bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts unter dem Leitbegriff der "praktischen Philosophie" einen festen Bestandteil des philosophischen Unterrichts bildet und zur Aufgabe hat, die Geltung von Normen des menschlichen Handelns ("was wir tun sollen") sowie das Abwägen und Wählen von Handlungszielen ("wie wir leben können") zu begründen." (Manfred Riedel, Bd. 1, 11)

Die Ethik, die sich im Gefolge jener Rehabilitierung immer stärker etabliert hat, ist von stärkerer Relevanz für die Soziale Arbeit und die Wissenschaft von der sozialen Arbeit (Sozialarbeitswissenschaft).

1. Denn diese Ethik versucht erstens, auf die Not der Fragen und den wachsenden Zwang zur Entscheidung zu antworten, dem unsere Gesellschaft ausgesetzt ist. Sie beschäftigt sich mit Fragestellungen, die durch den wissenschaftlich - technischen Fortschritt und die rasante gesellschaftliche Entwicklung entstanden sind und zu einer "unübersichtlichen" Problemsituation und existentiell immer stärker drückenden Problemen geführt haben.
2. Ethik versucht diese Probleme zu analysieren und ihre Tradition und die ihr eigenen Fragestellungen für deren Lösung einzusetzen.
3. Aus der Notwendigkeit einer sachgerechten Analyse einerseits und dem Problemdruck andererseits läßt sich Ethik stärker als in der Vergangenheit auf den Alltag und auch auf empirische Fragestellungen ein. Die unbefrie-

digte Situation der sogenannten Bindestrich-Ethiken von Arbeits-Ethik bis Wirtschafts-Ethik weist auf eine Entwicklung von Ethik hin, die durch die Komplexität der Problemfelder erzwungen ist.

4. Ethik setzt ihre Tradition und ihre Theorien in Interaktionen mit dem Kontext ihrer Anwendung. Insofern ist diese Ethik angewandte Ethik.

Ich möchte das Problemfeld, in dem sich Ethik heute zu bewegen hat, noch etwas erweitern. Neben der Verunsicherung und der Unübersichtlichkeit, die durch die moderne technologische Zivilisation entstanden sind, registrieren wir auch einen enormen Wechsel von Wertvorstellungen. Wenn wir uns mit Fragen der Relevanz von Ethik in der Gesellschaft, der ethischen Bildung an Hochschulen und die Bedeutung dieser ethischen Bildung für Sozialarbeit und Sozialpädagogik beschäftigen wollen, müssen wir uns mit dem Wertewandel und der Werteorientierung um die Jahrtausendwende beschäftigen. Dabei können empirische Untersuchungen hilfreich sein. 1994 wurde in den Niederlanden ein erster umfassender Band der großen europäischen Wertestudien veröffentlicht (P. Esther, *The Individualizing Society*).

Die Studie charakterisiert eine Individualisierung von Werten oder Wertorientierungen als einen sich tatsächlich vollziehenden sozialen Prozeß. Sie zielt auf eine sozialwissenschaftliche Erklärung wahrnehmbaren Verhaltens (Sie ist also keine ethische Analyse.). Sie registriert eine "zunehmende Autonomie von Individuen bei der Entwicklung ihrer eigenen Werte und Normen, die immer mehr abweichen von traditionellen, institutionalisierten Wertsystemen; Selbstverwirklichung und persönliches Glück sind zum Kern der Wertentwicklung und Normenwahl geworden" (Esther, 17). Es gibt eine klare Tendenz der Individualisierung, die sich in den Bereichen Religion, Politik, primäre Beziehungen und Arbeit vollzieht. Es existiert deutlich eine Vielfalt von Wertorientierungen und Überzeugungen, auch Glaubensüberzeugungen. Diese Vielfalt ist ein Spiegelbild der Bedürfnisse und Vorstellungen einzelner. Die Duldsamkeit, nicht Toleranz, gegenüber früher allgemein abgelehntem Verhalten nimmt deutlich zu (Das wird in der Studie am Beispiel Suizid nachvollzogen.). Dagegen sinkt das Vertrauen in autoritäre, aber auch in repräsentativ demokratische Institutionen. Deutlich verstärkt haben sich ökonomischer und kultureller Individualismus.

Insgesamt sind die Ergebnisse der Befragungen nicht einheitlich. Es gibt nicht nur gleichartige, sondern auch gegensätzliche Entwicklungen; dennoch macht sich insgesamt eine klare Individualisierung bemerkbar. Geht man davon aus, daß die soziale Wirklichkeit, soweit das mit Empirie möglich ist, treffend beschrieben ist, so sind Lehrende wie Studierende der Sozialarbeit und Sozialpädagogik einerseits Teil dieser Entwicklung und andererseits dazu genötigt, diese Entwicklung zu reflektieren (Sozialarbeitswissenschaft) und in die eigene Arbeit zu integrieren.

Es kann dabei nicht um moralische Erziehung oder um die Stabilisierung einer Prinzipienethik gehen. Doch das Verhältnis des Einzelnen und der Einzelnen zur Gemeinschaft und die Auswirkungen auf die verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsfelder und Problemfelder muß Gegenstand ethischer Reflexion sein. Die Anleitung zur ethischen Reflexion und das Einüben eines ethischen Habitus (Ethos - Bildung) wird damit zu einer Aufgabe, die angesichts immer schnellerer Wechsel in der Wertorientierung für eine professionelle Arbeit in den sozialen Handlungsfeldern zunehmend wichtig wird.

Dies ist Aufgabe einer “angewandten Ethik”!

Im Sinne einer angewandten Ethik haben wir SozialethikerInnen an der Evangelischen Fachhochschule Hannover eine weit gespannte Themenauswahl und Themenzuordnung für Lehre und Forschung vorgenommen. Eine weitere Spezifizierung und Konkretisierung muß nach den ersten Erfahrungen über einen gewissen Zeitraum erfolgen.

Eine Verteilung der Themen auf die vier Professuren ergibt sich zum einen durch die von der Fachgruppe Theologie und vom Fachbereich am Bedarf der Lehre orientierte Stellenzuschreibungen und zum anderen aus der Zuordnung zu einzelnen Projekten im Hauptstudium:

1. Projekt Sozialarbeit mit älteren Menschen (Brömse)
2. Projekt Ökologie im sozialen Zusammenhang (Heckmann)
3. Projekt Stadtteilorientierte Sozialarbeit (v. Kietzell)
4. Eventuell neues Projekt zu Gesundheit und Krankheit (Dithmar)

Bislang haben sich für das Studium der Sozialarbeit und Sozialpädagogik dreizehn Themenbereiche herauskristallisiert, die durch uns von unseren Spezialisierungen her aufgeteilt und wahrgenommen werden:

1. Sinnfrage - die Frage nach Gott, Meditation und Selbsterfahrung,
2. Einführung in die Ethik, Geschichte der Ethik,
3. Ethische Konzepte und Modelle,
4. Angewandte Ethik im Bereich von Handlungsfeldern der Sozialarbeit,
5. Wirtschaft und Arbeit unter sozialetischen Aspekten,
6. Lebensthemen: Rituale - Lebensbeginn - Partnerschaft - Trennung - Tod - Sterben,
7. Lebensphasen: Kindheit, Jugend, Familie, Alter,
8. Religiöse Sozialisation,
9. Ökologie,

10. Religionen,
11. Sekten,
12. Diakonie: Geschichte der Diakonie; Zusammenhang Diakonie und Sozialarbeit; Geschichte (kirchlicher) Sozialarbeit; Kirche und Diakonie als Arbeitgeber; Corporate - Identity - Prozesse in Kirche und Diakonie,
13. Bibliodrama und Rollenspiel - biblische Geschichte in der Beratung.

Über den Rahmen des grundständigen Studiums hinaus arbeiten die vier Theologinnen und Theologen des Fachbereichs an ethischen Fragestellungen mit, die sich aus dem Umfeld der Fachhochschule ergeben haben und die eine "Serviceleistung" der Fachhochschule für Berufstätige in der Sozialen Arbeit und in helfenden Berufen sowie für die Evangelisch - lutherische Landeskirche Hannovers darstellen:

1. Fortbildung von Erzieherinnen und Erziehern (Brömse),
2. Projekte der Zentralen Einrichtung Weiterbildung / Diakoniepraktikum für Studierende der Theologie der Landeskirche (Heckmann),
3. Organisatorische und inhaltliche Betreuung der wissenschaftlichen Arbeit des Fachbereiches an einer Konzeption der Sozialarbeitswissenschaft (v.Kietzell),
4. Mitarbeit im Fachbereich III Gesundheitswesen sowie im berufsbegleitenden Studiengang Heilpädagogik des FB I (Dithmar).

Die Verzahnung von Mitarbeit in praktischen Handlungsfeldern, Projektkonzeption und Projektbetreuung der Studierenden, die im Projekt praktische Erfahrungen machen und aufarbeiten sollen sowie eines sozialetischen Lehrangebots, das an den Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit orientiert ist, soll sicherstellen, daß die später in der Sozialen Arbeit Berufstätigen in ihren Arbeitsfeldern in der Lage sind, die Frage nach dem, was getan werden soll, im Zusammenhang mit dem vorliegenden Kontext und den faktischen Gegebenheiten für sich zu gewichten, zu werten und zu klären. Dazu müssen wir ethisches Wissen vermitteln und ethische Reflexion einüben. Fritz-Rüdiger Volz spricht in diesem Zusammenhang von "Lebensführungswissen", in dem Wissen, das in der Regel "auf Tatsachen einerseits und Werte andererseits verteilt" ist, integriert wird in die "Perspektive der Frage, wie das Leben gelingen kann". (Volz, 28).

Volz geht es in seinem Ansatz um eine "Lebensführungshermeneutik", die nicht nur Sozialpädagogik und Sozialarbeit verändert, sondern auch den Praktiker und die Praktikerin dazu nötigt, entsprechende Fähigkeiten und Kenntnisse ethischer Tradition und ethischer Theorie zu erwerben. Ich verstehe meine Arbeit im Kontext des an der Evangelischen Fachhochschule entwickelten Curriculums darüber hinaus als eine Arbeit gemeinsam mit den Studierenden, die die Ethos - Bildung der eigenen Persönlichkeit mit in die Arbeit an ethischen Fragestellungen

aufnimmt und in einen direkten Zusammenhang mit der ethischen Wissensvermittlung stellt. Es geht um die Bildung eines Habitus, der der eigenen Ethos - Entwicklung der Person einen hohen Stellenwert einräumt und über die Vermittlung ethischer Tradition und Theorie hinausgeht. Hier wird eine Berufs- oder Professionsethik der Sozialen Arbeit anzusetzen haben.

Literatur

- P. Esther, L. Halman, R. de Moor: *The Individualizing Society; Value Change in Europe and North America*, Tilburg 1994
- R. Heeger, *Die individualisierende Gesellschaft. Veränderte Wertorientierung in Europa*. In: K. Golser, R. Heeger (Hrsg.), *Moralerziehung im neuen Europa*, Brixen 1996, 13 - 30
- R. Heeger, *The Turn to Applied ethics. What is Meant 'by The Turn to Applied Ethics' ?* In: R. Heeger and T. van Willigenburg (eds.), *The Turn to Applied Ethics*, Kampen 1993, 9 - 18
- M. Riedel: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bde. 1 u. 2, Freiburg 1972 u. 1974
- F. R. Volz, "Lebensführungshermeneutik". *Zu einigen Aspekten des Verhältnisses von Sozialpädagogik und Ethik*. In: *Np 1 + 2 / 93*, 25 - 31

Ethik - eine Tiefendimension Sozialer Arbeit?

Einige Gedanken zur Orientierung in Lehre und Praxis

Michael Brömse

Brauchen Studierende im Fach Sozialwesen Lehrangebote, die sich mit gesellschaftspolitischen, philosophischen oder ethischen Themen befassen? - Eine an der Evangelischen Fachhochschule Hannover durchgeführte Untersuchung zur Ausbildungssituation von Berufspraktikantinnen und Berufspraktikanten in der beruflichen Praxis Sozialer Arbeit ergab unlängst erstaunliche Resultate (vgl. W. Sperber, 1998, 262 ff):

Danach stehen diese Lehrangebote mit weitem Vorsprung an erster Stelle der aus Sicht des Berufspraktikums als 'wenig nützlich' eingestuftem Studieninhalte (10,6 % der Befragten), gefolgt von 5,3 % bei kultur- und medienpädagogischen Themen; (s. W. Sperber, o.a.O., 264). Wenig besser sieht es in der Bewertung von Studieninhalten aus, die sich aus der Perspektive des Berufspraktikums als 'nützlich bzw. wichtig' erweisen: Hier stehen die genannten Lehrangebote an viertletzter Stelle und werden nur von 17,6 % der Befragten genannt (zum Vergleich: 57,8 % bei Methoden Sozialer Arbeit, Selbsterfahrungsseminaren, 56,3 % bei rechtskundlichen Themen; s. W. Sperber, a.a.O., 262).

Der Befund legt die Frage nahe: Hat das Ausbildungsfach 'Ethik' überhaupt eine Relevanz für die berufliche Praxis von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern? - Damit wird eine alte Grundproblematik im Selbstverständnis von Sozialer Arbeit überhaupt angesprochen, die H. Baumann auf die Frage zuspitzt: "Ist das Problem (der Theorie und Praxis) sozialer Arbeit auch ein ethisches?" (H. Baumann, 1996, 94). Die Kontroverse in der Beantwortung dieser Frage kreist dabei um den Begriff der fachlichen Kompetenz. Im engeren Sinn bedeutet Kompetenz: Verfügbarkeit von fachlich-methodischen Qualifikationen, wie sie zur angemessenen und effizienten Lösung eines Problems im Handlungsfeld Sozialer Arbeit jeweils notwendig sind. Im unmittelbaren Handlungsbedarf der Praxisrealität steht die ethische Reflexion der Effizienz des Handelns aber entgegen. Sie erscheint damit letztlich selbst als unethisch, weil sie die mit der Problemlösung verbundene Hilfe für die betroffenen Klienten erschwert.

Im weiteren Sinne ist mit dem Begriff der Kompetenz auch die Fähigkeit verbunden, Motivation und Zielsetzung des konkreten eigenen Sozialen Handelns in den Bezug zu gesellschaftlichen, religiösen und philosophischen Wertvorstellungen zu stellen. Ohne diesen Bezug können Problemlösungen im sozialarbeiterischen

Handlungsfeld nur Augenblickslösungen ohne wirklichen Bestand bleiben, da sie die tieferen Bezüge des Problems selbst nicht berühren. (Vgl. H. Baumann, a.a.O., 94)

Die Kontroverse ist offen und muß auch hier nicht entschieden werden.

Die Frage, um die es vielmehr geht, richtet sich auf das Verständnis des Begriffs der Ethik selbst, wie er in den Zusammenhängen der Sozialarbeitswissenschaft erkennbar wird. Um in dieser Frage weiterzukommen, muß der Blick jedoch auf die größere Frage gerichtet werden, was wir eigentlich unter Sozialarbeitswissenschaft zu verstehen haben. Die Ratlosigkeit, welche diese Frage selbst unter den Lehrenden im Fach Sozialwesen bisweilen auslöst, verrät eine in diesem Fach liegende Grundaporie: Hinsichtlich einer Systematik der Sozialarbeitswissenschaft besteht - trotz wichtiger Ansätze in dieser Frage - noch immer eine erhebliche Unsicherheit, die sowohl die Qualität des Verhältnisses von Theoriebezug und Praxisorientierung innerhalb der Sozialarbeitswissenschaft als auch ihren Ort im interdisziplinären Diskurs betrifft. (vgl. S. Staub-Bernasconi, Systemtheorie 1995; - dies.: Selbstverständnis, 1995; - dies.: Soziale Arbeit, 1994; - A. Mühlen, 1994, u.a.).

Der innere Zusammenhang aller an der Sozialarbeitswissenschaft beteiligten Fachdisziplinen ergibt sich im Alltag der Lehre aus dem gemeinsamen Selbstverständnis als praxisbezogene Wissenschaft, d.h. aus der Orientierung an Handlungsfeld und Handlungskonzepten von Sozialer Arbeit sowie am Berufsbild des Sozialarbeiters und der Sozialarbeiterin.

Die Schwierigkeit einer darüber hinausgehenden systematischen Begriffsbildung, mit der Sozialarbeitswissenschaft sich selbst definiert, wird noch deutlicher an der Beobachtung, daß es - bis jetzt - ein klares Berufsbild des Sozialarbeitswissenschaftlers bzw. einer Sozialarbeitswissenschaftlerin nicht gibt: Forschende und Lehrende in der SAW haben entweder fachfremde Qualifikationen - als Sozialwissenschaftler, Psychologen, Pädagogen, ggf. auch Theologen und als anderweitig ausgewiesene 'Fach'-Leute - oder sie sind als Sozialarbeiter/-innen aus der beruflichen Praxis in die Lehre berufen worden, wobei die Bezeichnung 'Lehrende Sozialarbeiter/-in' an sich schon eine Verständnisunsicherheit verrät, die zugleich einen diskriminierenden Unterton hat.

Dem entspricht die Zergliederung der SAW in Einzelfächer. Zwar können übergreifende Lernbereichskonzepte diese Fächer sinnvoll aufeinander beziehen, wie es an der EFH ja auch in sehr wirkungsvoller Weise geschehen ist. Für Studierende und Lehrende ist damit immerhin eine Grundorientierung im Labyrinth des Hochschulbetriebes ermöglicht worden. Die Integration der Fächer in ein übergreifendes, systematisches Selbstverständnis von Sozialarbeitswissenschaft läßt

sich damit jedoch naturgemäß nicht erreichen. Vielleicht wird erst die Möglichkeit, daß die Hochschule nicht nur Absolvent/inn/en in die Praxis entläßt sondern sich auch ihren eigenen wissenschaftlichen Nachwuchs heranzieht, an der beschriebenen Situation etwas ändern. (Dazu wäre die Promotionsmöglichkeit im Fach Sozialarbeitswissenschaft eine zentrale Voraussetzung.)

Im Ergebnis erscheint Sozialarbeitswissenschaft als eine sehr stark kategorisierte Wissenschaftsform, deren innerer Zusammenhang nur im Bezug auf die im Grunde erst jenseits von Studium und Lehre liegenden Praxis erkennbar wird. Dieser Kategorisierung unterliegt zwangsläufig auch das 'Fach' Ethik:

- Es wird an den Hochschulen von speziell dafür qualifizierten Personen gelehrt.
- Es wird in thematisch spezialisierten Veranstaltungsangeboten vermittelt.
- Es wird - zumindest häufig - primär aus den fachlichen Bedingungsbeziehungen philosophischer bzw. theologischer Ethik gelehrt und sekundär auf die Bedingungen Sozialer Arbeit bezogen.
- Es ist als eigenes, jedoch nicht verbindliches Prüfungsgebiet ausgewiesen.

Für Studierende bedeutet das, daß sie die Integration des 'Faches' Ethik mit anderen Studieninhalten im Grunde letztlich selbst herstellen müssen - sofern sie überhaupt Veranstaltungen mit ethischer Themenorientierung in ihr Studienkonzept mit einbeziehen.

Mit dem Problem der Kategorisierung und der damit verbundenen Abgrenzung ethischer Fragestellungen im interdisziplinären Diskurs hat die Ethik allerdings nicht nur im Bezugsfeld von Sozialarbeitswissenschaft zu tun. Das Problem ist allgemeiner Natur und tritt vor allem da auf, wo in öffentlich zu verantwortenden Entscheidungsprozessen zentrale gesellschaftliche oder religiöse Wertfragen berührt werden. Dabei verbindet sich mit der Sonderrolle, welche Ethik hier spielt, häufig auch die Zuschreibung der ethischen Kompetenz an bestimmte gesellschaftliche Institutionen, etwa die Kirchen, ohne daß der allgemeine, weltanschauliche Bezugshorizont, in dem diese Institutionen stehen, in die Diskussion mit einbezogen wird. Deutlichstes Beispiel hierfür ist die Diskussion um den §218. Hier kann geradezu von einer Spaltung der Diskussionskategorien gesprochen werden:

Auf der einen Seite ist die Diskussion über den §218 bestimmt von den unmittelbar Betroffenen, also den Frauen selbst und denjenigen, die sich mit ihnen in einen offenen Entscheidungsprozeß begeben - Ärztinnen und Ärzte, Vertreterinnen von Beratungseinrichtungen, evtl. auch Angehörige.

Andererseits wird öffentlichen Institutionen - namentlich der römisch-katholischen Kirche - eine Recht zugestanden, jenseits der Betroffenenzebene und über ihren eigentlichen Mitgliederbereich hinaus die Rolle einer besonderen normativen Kompetenz hinsichtlich der ethischen Kategorien wahrzunehmen, mit denen sich die Problematik des Schwangerschaftsabbruchs verbindet.

Noch deutlicher wird die Kategorisierung der Ethik im postmodernen Begriff der "Ethikkommission" - und zwar im Zusammenhang von Entscheidungsprozessen, die zentrale Wertfragen der Gesellschaft berühren: Fragen der rechtlichen Definition des Todes, Probleme der Organtransplantation, die Diskussion um die Sterbehilfe, die sich aus den Entwicklungen der Genetik und der Gentechnik ergebenden Probleme, aber auch ökologische, soziale und politische Grundfragen werden aufgrund genau definierter Zuständigkeitskategorien entschieden. Und für die Kategorie 'Ethik' ist dann eben eine Kommission aus 'Fach'-leuten für Ethik zuständig. Ein gutes Beispiel hierfür gibt J. Schmidtke aus dem Zusammenhang der Humangenetik:

"Das Entstehen ethischer, rechtlicher und sozialer Probleme im Zuge der Erforschung des menschlichen Genoms und in der Anwendung dieses Wissens wurde früh erkannt. Im Rahmen des US-amerikanischen Projekts wurde ein Anteil von fünf Prozent des Gesamtbudgets für die wissenschaftliche Bearbeitung dieser Aspekte reserviert. In den USA hat die ELSI-Arbeitsgruppe (ELSI steht für 'ethical, legal and social issues') folgende Grundprobleme formuliert:

Es muß sichergestellt werden, daß

- genetische Tests nur mit informierter Zustimmung des zu Testenden durchgeführt werden,*
- Selbstbestimmung über persönliche genetische Information gewahrt wird,*
- Gerechtigkeit im Zugang zu genetischen Tests herrscht,*
- die Güte genetischer Tests kontrolliert wird." (J. Schmidtke, 1997, 263)*

Das Problem dieses Verfahrens ist hier weniger das von der Ethikkommission inhaltlich erzielte Resultat, als die Vorgehensweise: Denn in der Zuschreibung der mit dem Genomprojekt verbundenen ethischen Fragen an eine Kommission ist unausgesprochen auch eine Entbindung der übrigen am Projekt beteiligten Personen von der ethischen Verantwortung verknüpft. Eine solche Behandlung von Ethik als "Sonderkategorie" hat zwangsläufig zur Folge, daß in Ausbildung und beruflichen Bezügen die Beschäftigung mit ethischen Themeninhalten nur für die Personen als relevant erscheint, die sich zuständigkeitshalber auch mit ethischen Fragen zu befassen haben. Letztlich kann dann aber die Frage der Rechtfertigung des eigenen Handelns zur Marginalie werden, etwa nach dem Beispiel der österreichischen Köchin, die dem Vorwurf des Diebstahls einer Gans mit den Worten begegnete: "I hob eh all's beicht!"

Georg Wieland hat den Begriff der Ethik in folgende 'grundlegende Bestimmung' gefaßt:

"Ethik ist Reflexion oder Nachdenken über menschliches Handeln, sofern dieses unter der Differenz von gut und böse steht." (G. Wieland, 1996, 13)

Für den weiteren Gedankengang eignet sich diese Definition aus drei Gründen in besonderer Weise:

- Sie schließt sowohl ein Ethikverständnis ein, das sich aus dem Hintergrund philosophischer Denkkzusammenhänge ergibt, als auch ein Ethikverständnis im Bedingungs-zusammenhang religiöser bzw. theologischer Wertvorstellungen.
- Sie überschreitet kontroverse Begründungszusammenhänge, wie sie sich etwa in der unterschiedlichen Ausprägung ethischer Theorien vor dem Hintergrund von Denktraditionen des Idealismus oder des angelsächsischen Utilitarismus entfalten.
- Sie schließt drei Wesenelemente ein, von denen jedes ethisches Denken seinen Ausgang nimmt: Das Selbstverständnis von Ethik als Reflexion (im Unterschied zur Moral), der Bezug der Ethik auf das menschliche Handeln und die Orientierung der Ethik im polaren Spannungsfeld von 'Gut und Böse' - wobei die Begriffe Gut und Böse weder in ihrem relativen noch im absoluten Verständnis a priori bestimmt werden.

Folgt man Wielands Definition, dann ist eine Kategorisierung der Ethik im oben beschriebenen Sinne mit dem Begriff der Ethik selbst unvereinbar. Schon die Unschärfe in der Differenzierung von Ethik und Moral, die sich aus dem unmittelbaren Entscheidungsbezug solcher Ethikverständnisse ergibt, läßt dies nicht zu. Vor allem aber ergibt sich aus Wielands Sicht ein ganzheitliches Verständnis von Ethik, das sich nicht mit einem Verständnis von Ethik als Sonderkategorie, die gewissermaßen affirmativ zu bestimmten Entscheidungsprozessen hinzutritt, vereinbaren läßt. Das würde also heißen: Die ethische Reflexion über unser gutes und böses oder falsches und richtiges Handeln kann nur dann zur Ethik im Sinne des Wieland'schen Begriffs werden, wenn sie das ganze Bewußtsein und Dasein der handelnden Menschen betrifft. Der Begriff der Ethik selbst läßt ihre Eingrenzung auf eine festgelegte Funktionalität nicht zu.

Wie läßt sich ein solcher Begriff von Ethik in der Wirklichkeit menschlichen Lebens - und das heißt in unserem Zusammenhang auch: in Theorie, Lehre und Praxis von Sozialer Arbeit - konkret gestalten?

Zur Klärung dieser Frage ist ein *Exkurs* notwendig. Er führt in das Gebiet der Theologie bzw. der Religionsphilosophie. Dabei muß jedoch vorab bemerkt werden, daß hier keine einfache Gleichsetzung von Ethik und Religion beabsichtigt ist. Aber im Blick auf das begriffliche Verständnis von Religion läßt sich für das Verständnis der Ethik möglicherweise einiges lernen.

In der Spätzeit seines Wirkens veröffentlichte Paul Tillich in 'Present Knowledge and New Directions' (1955) und in der in Philadelphia erscheinenden 'Saturday Evening Post' (1958) zwei kurze, jedoch weithin beachtete Aufsätze zum neuzeitlichen Verständnis des Begriffs der Religion: "Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?" (Orig.: "Religion") und "Die verlorene Dimension" (Orig.: "The lost Dimension in Religion"). (P. Tillich, 1955 und 1958) In beiden Aufsätzen setzt sich Tillich mit der Frage auseinander, welchen Ort Religion eigentlich in der modernen Funktionalisierung des menschlichen Denkens einzunehmen habe. Den Verlust der religiösen Dimension sieht Tillich vor allem darin begründet, daß mit der zunehmenden Funktionalität des menschlichen Seins in der modernen Industriegesellschaft die Frage der Daseinsbegründung des Menschen aus der Vertikale in die Horizontale gekippt ist. Das heißt: Mein Dasein ist auf meine jetzige Funktion und andere, mit ihr zusammenhängende Funktionen bezogen und überschreitet in der Frage nach seiner Begründung diese Funktionalität nicht. Und die Suche nach Identität - auch nach religiöser Identität - wird zu einer horizontalen Bewegung an der Oberfläche funktionaler Bestimmtheiten des Menschen. Die eigentliche Sinnfrage, also die noch vor aller Religion liegende Suche nach Erkenntnis über Grund und Ziel meiner Existenz schlechthin, ist dem funktional bestimmten Menschen kaum noch möglich. Der Weg in die eigene Tiefe ist ungangbar geworden und mit dem Verlust der Tiefendimension gehen auch die Symbole verloren, die Ausdruck dieser Tiefe sind. Aus dieser Situation ergibt sich für die Religion des Menschen ein merkwürdiger Zustand der Unbehaustheit: Ihrer eigenen Dimension beraubt versucht sie, an unterschiedliche Funktionen des menschlichen Geistes gewissermaßen 'anzudocken'.

Tillich nennt die Funktionen von Ethik und Gesellschaft, Erkenntnis, Ästhetik und Gefühl.

Jedoch in keinem dieser Bereiche findet die Religion wirklich eine Heimat. Aber gerade dies bewirkt die Erkenntnis der eigentlichen Heimat der Religion:

"In dieser Situation - ohne einen Ort zum Verweilen - erkennt die Religion plötzlich, daß sie einen solchen Ort nicht braucht, daß sie gar nicht nach Heimat suchen muß. Sie ist überall zu Haus, nämlich in der Tiefe aller Funktionen des menschlichen Geisteslebens. Die Religion ist die Tiefendimension, ist die Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes." (P. Tillich, 1955, 40)

In der Konsequenz bedeutet das, daß alle bestimmten Funktionen des menschlichen Geistes auch eine religiöse Qualität bekommen können, wenn sie auf die Tiefe der Seinsfrage schlechthin bezogen werden. Oder umgekehrt: Die Bereiche von Ethik und Gesellschaft, von Erkenntnis, Ästhetik, Gefühl können ohne den Bezug auf diese Dimension der Tiefe gar nicht in ihrer Gänze erfaßt werden.

In den gesellschaftlichen Organisationsformen von Religion - namentlich den Kirchen und den eingeschliffenen Formen persönlicher Frömmigkeit - sieht Tillich jedoch die "Schande der Religion" (Tillich, 1955, 42), nämlich die Entfremdung des Religiösen durch seine Institutionalisierung im Profanen.

Wir kehren zurück zur Ethik im Sinne ihres Verständnisses als "Reflexion oder Nachdenken über menschliches Handeln, sofern dieses unter der Differenz von Gut und Böse steht". (s.o., Wieland, 1996, 13)

Bei Tillich war Ethik - im Gegensatz zu Religion - als bestimmte Funktion des menschlichen Geistes verstanden worden. Es ist aber zu fragen, ob der Bezug auf die Polarität von Gut und Böse eine solche Einschränkung der Ethik auf das Funktionale zuläßt. Alle relativen, d.h. in bestimmten Themenzusammenhängen stehenden Bestimmungen von 'Gut und Böse' lassen sich ja letztlich nicht loslösen von der prinzipiellen Frage nach dem Guten und dem Bösen schlechthin. Ein Kind würde diese abstrakte Frage mit der polaren Bildhaftigkeit von Gott und Teufel, von Himmel und Hölle verbinden, - und damit eben jenen religiösen Bezug herstellen, der ihr tatsächlich eigen ist. Denn die prinzipiell gestellte Frage nach der Begründung von Gut und Böse überschreitet eben die Grenzen der Immanenz unseres Daseins. Dann würde aber letztlich alles 'Reflektieren oder Nachdenken über menschliches Handeln unter der Differenz von Gut und Böse' in jener Dimension der Tiefe wurzeln, in der nach Tillich auch die Religion ihre Heimat hat.

Für die Praxis der Ethik bedeutet das, daß die konkreten Situationen menschlichen Handelns hinsichtlich ihrer ethischen Dimensionen nicht durch das noch so gewissenhafte Abwägen von Nutzen und Schaden für die Betroffenen, durch Bezugnahme auf gesellschaftlich festgelegte Grundwerte oder auf religiöse Normen wirklich bewältigt werden können. Vielmehr ist diese Bewältigung auf eine Dimensionalität des Reflexionsprozesses angewiesen, die in die Tiefe der unablässig gestellten Grundfrage nach dem Guten und Bösen schlechthin führt.

Läßt sich ein solches Verständnis von Ethik in den Bezugsfeldern *Sozialer Arbeit* konkretisieren? - Oder deutlicher gefragt: Kann Ethik, in Anlehnung an Tillichs Religionsverständnis, als "Tiefendimension Sozialer Arbeit" verstanden und gestaltet werden? Das könnte ja letztlich heißen, daß das Lehrfach Ethik sich aus den Räumen des kognitiven Lernens und des operationalisierenden Praxisbezugs

weitgehend zurückziehen würde auf eine Ebene der Persönlichkeitsbildung, der Selbstfindung Studierender im ethischen Bezug und der 'inneren Haltung', die sich mit der Professionalität Sozialen Handelns verbindet.

In einem solchen Prozeß würden allerdings berechtigte Zweifel an der Qualifiziertheit der ethischen Kompetenz von Sozialer Arbeit entstehen. Insofern müssen vorab einige Grundbedingungen des 'Lernens' von Ethik in Erinnerung gebracht werden:

- Ethische Reflexion im Zusammenhang von konkreten Handlungs- und Entscheidungssituationen Sozialer Arbeit muß vermittelbar sein. Vermittlung ist ein Kommunikationsprozeß, der ohne den Bezug auf den jeweiligen Theoriehintergrund nicht möglich ist, weil sonst der Sinn der vermittelten Begriffe beliebig bleibt. Deswegen müssen Studierende, wenn ethische Reflexionsfähigkeit einen Teil ihrer Kompetenz ausmachen soll, die Theorie der Ethik in wesentlichen Grundzügen kennen.
- Wie in allen Studieninhalten müssen Studierende auch in Bezug auf die Ethik lernen, zwischen ihrer persönlichen Überzeugung und wissenschaftlichen Erkenntnissen zu differenzieren. Gerade bei der Frage nach gesellschaftlichen Werten, um die es im Zusammenhang der Ethik ja auch geht, ist dies von besonderer Bedeutung. Insofern hat die Reflexionsfähigkeit der eigenen Subjektivität gerade in Bezug auf den Bereich der Ethik eine besondere Bedeutung.
- In einer von pluralen Wertesystemen geprägten Gesellschaft haben ethische Positionen nur Bestand, wenn sie sich ausweisen können. Das bedeutet, daß der ethische Standpunkt auch begründet werden muß und nicht als unhinterfragbare 'Überzeugung' zum Axiom des Diskurses gemacht werden kann. Die von Studierenden häufig in Anspruch genommene 'Parteilichkeit' wird dadurch keineswegs in Frage gestellt. Aber ihre Hinterfragbarkeit ist Voraussetzung ihrer Gesprächsfähigkeit.

Die genannten Gesichtspunkte sind jedoch nur 'apologetische Vorbemerkungen' auf dem Weg zur eigentlichen Frage nach einem weiter- und vor allem tiefergehenden Prozeß ethischen Lernens. Wirkliche ethische Kompetenz im Bezug auf soziale Handlungsfelder kann sich letztlich nur in einem ethischen Lernen der ganzen Persönlichkeit entwickeln. D.h. zum kognitiven Lernen tritt das affektive Lernen auf der Ebene des Gefühls und das Wahrnehmen der eigenen, ganzen Persönlichkeit als Subjekt des ethischen Lernprozesses.

Läßt sich dieser Lernprozeß strukturieren? - Und wie müßte er - auch didaktisch - angelegt sein, um jene Ganzheitlichkeit ethischen Bewußtseins der in der Sozialen

Arbeit Handelnden zu erreichen, in der sich die Sachkompetenz ethischen Wissens mit der Personalkompetenz ethischer Verantwortung verbindet?

Es läßt sich eine Entwicklung in drei Stufen denken, und zwar entfaltet in

- die Stufe der Unmittelbarkeit des Bezugs zum eigenen Subjekt,
- die Stufe der Vermittlung zwischen der eigenen und anderen Subjektivitäten,
- die Stufe einer allgemeinen und personalen ethischen Grundhaltung.

Dies muß im Folgenden näher ausgeführt werden:

1) *Unmittelbarkeit des Bezugs zum eigenen Subjekt.*

Im Gegensatz zur Schule ist das Studium an der Hochschule ein Lernen Erwachsener. D.h. der Lernprozeß schließt in höherem Maße auch die eigene Erfahrung der Lernenden mit ein. Im Fachbereich Sozialwesen an der EFH läßt sich darüber hinaus die Beobachtung machen, daß ein großer Teil der Studierenden bereits eine biografische Familien- oder Berufs- bzw. Ausbildungsphase durchlaufen hat. Mit dieser biografischen Erfahrung verbindet sich vielfach auch die Erfahrung von eigenen Lebenskrisen, von Trennung und Trauer, von eigener Krankheit oder der Angehöriger, von Lebenssituationen in der Arbeitswelt, manchmal auch von erlittenem Unrecht. Studierende im Fachbereich Sozialwesen bringen also ein hohes Maß an noch unspezifischer biografischer Kompetenz mit, die natürlicherweise auch eine ethische Dimension einschließt. Der Erwachsenenpädagoge Hans Tietgens bezeichnete einmal die Lernprozesse Erwachsener als “Kompetenzerschließung”. (H. Tietgens, mündl. Beitrag auf einer Tagung 1991.) Ein ethisches Lernen Studierender im Fach Sozialwesen, das bei der eigenen biografischen Erfahrung ansetzt, wäre also zunächst ein Erschließungsvorgang solcher eigenen, am Subjekt der Lernenden orientierten Kompetenz. In ihm stehen die Lernenden selbst im Zentrum, im unmittelbaren Bezug ihrer Lebenserfahrungen zur eigenen Person.

Bereits die zurückliegenden eigenen Bewältigungsvorgänge biografischer Erfahrung, besonders da, wo sie möglicherweise mit Beratungs- oder Therapiephasen verbunden gewesen sind, waren auch *Reflexionsprozesse*, in denen das Subjekt der Betroffenen sich selbst gegenübertritt. Solche Reflexionsprozesse sind auch Aneignungsvorgänge, in denen äußeres Geschehen ebenso wie Entwicklungen des eigenen Selbst in einem mitunter schwierigen Prozeß der Akzeptanz in das Bild der eigenen Persönlichkeit aufgenommen werden. Wenn sie in das ethische Lernen Studierender miteinbezogen werden, könnte die Orientierung an gruppenbezogenen Beratungskonzepten ein sinnvoller didaktischer Weg sein. Allerdings kann es im Lernprozeß des Studiums nur um die Reflexion von bereits hinrei-

chend verarbeiteter Erfahrung gehen, nicht um Bewältigungsvorgänge noch offener Krisen.

Aus der Reflexion subjektiver Erfahrung entwickeln sich Reifungsprozesse der eigenen Persönlichkeit. Das heißt: Geschehenes wurde aufgenommen in das Bewußtsein des eigenen Selbst. Dieser Prozeß der Selbstannahme, der nicht mit Selbstrechtfertigung zu verwechseln ist, bringt auch persönliche Werthaltungen hervor, die nur bedingt mit allgemeinen Wert- und Normsystemen zusammenhängen. Denn das Kriterium ihrer Annahme ist nicht die objektive Erkenntnis ihrer Richtigkeit oder ihr autoritatives Gewicht, sondern der Sinn, den sie im Bezug zur eigenen, verarbeiteten Erfahrung einer Person haben oder nicht haben. Das bedeutet in der Konsequenz auch, daß eine Relevanz von Wert- und Normsystemen nicht abstrakt begründet werden kann, sondern sich an der konkreten Inbezugsetzung zur einzelnen Person entscheidet.

2) *Vermittlung zwischen der eigenen und anderen Subjektivitäten*

Das in der Phase der Reflexion mit sich selbst uneins gewordene Ich kann sich mit sich selbst versöhnen und ist nun in der Lage, in der Bewußtheit der eigenen Biografie in Beziehungen zum anderen Menschen zu treten. Was als psychologische Binsenweisheit erscheint, hat allerdings im Blick auf den Begriff der Ethik einen besonderen Akzent. Im Sinne seiner Bedeutungsherkunft (Ethos = Brauch, Sitte) schließt das Wort Ethik wesensmäßig den gesellschaftlichen Bezug mit ein, und das heißt im Kern ja: Die Bezogenheit des Menschen auf den anderen Menschen. Ein Lernprozeß auf dieser Stufe der Vermittlung, würde also damit beginnen, nach dem eigenen Ich das Du in den Blick zu nehmen. Ein entscheidender anthropologischer und gerade im Selbstverständnis von Sozialer Arbeit wichtiger Aspekt ist dabei, daß dieses Du nicht als Objekt sondern als das andere Subjekt verstanden wird. So anders seine Geschichte und seine Lage sein mag, ist es als Mensch in seiner Grundwesenhaftigkeit 'mir' gleich.

Im Grunde verläuft das Erkennen des anderen Menschen in der gleichen Weise wie das Erkennen des eigenen Selbst und wie der damit verbundene Entwicklungsprozeß. Er beginnt mit der unmittelbaren Erfahrung des Anderen, aus der über die Stufe reflektierenden Verarbeitens ein Bild der anderen Persönlichkeit entsteht, in dem emotionale und kognitiv-bewußte Wahrnehmungsebenen sich verbinden.

Mit dem Erkenntnisprozeß des anderen Subjekts verläuft gleichzeitig ein Beziehungsprozeß, in dem die Fremdheit zwischen Ich und Du allmählich aufgehoben wird. Dieser Beziehungsprozeß läuft nicht unbedingt auf eine Akzeptanz der anderen Subjektivität hinaus - oder gar auf Identifikation. Er ist vielmehr ein Klärungsprozeß, in dem auch Grenzen deutlich werden oder im Extremfall sogar

die Unmöglichkeit einer über das Erkennen hinausgehenden Beziehung. Wie Reifungsprozesse der eigenen Subjektivität sind auch Beziehungsprozesse überdies nicht abschließbar. Das gewonnene Bild des eigenen Ich oder des Ichs einer anderen Person verändert sich entsprechend neu hinzutretenden und zu verarbeitenden Erfahrungen - und damit auch die Beziehung zwischen beiden.

Für das Lernen von Ethik ergibt sich auf dieser Stufe der sich vermittelnden Subjektivität die Erfahrung, daß eigene Werte sich in der Beziehung zu anderen Menschen verändern. Goethe hat das in der Beziehung zwischen Faust und Helena in sehr sinnfälliger Weise zum Ausdruck gebracht: Am Beginn der Beziehung spricht Faust im Versmaß des deutschen Knittelverses, während Helena in nicht gereimten sechshebigen griechischen Jamben redet. Mit der sich entwickelnden Liebesbeziehung gerät die Sprache der Liebenden durcheinander, bis am Ende Faust und Helena gemeinsam im griechisch fünfhebigen Jambus - nun aber deutsch gereimt sprechen. (J.W.v. Goethe, Faust; Der Tragödie 2. Teil, Akt III)

An dieser Stelle eigentlich beginnt erst Ethik, nämlich in der Bezugnahme der einen Subjektivität auf die andere, worin der Anfang einer Bildung von Gesellschaft liegt. Im didaktischen Sinne heißt das, daß Studierende aus der Bezugnahme auf andere Personen zugleich den Ursprung ethischen Bewußtseins zur eigenen Erfahrung machen können. Dies gilt ebenso für den Bereich persönlicher Beziehungen wie vor allem für Beziehungsprozesse gegenüber einzelnen Klienten und Klientinnen Sozialer Arbeit sowie deren spezifischer Lebenslage. Solche Beziehungen könnten konkret in der Konzeption von Praktika und in der Projektphase bewußt und im Blick auf die eigene Wertorientierung eingegangen werden. Sie müßten allerdings auch durch entsprechend ausgewiesene Lehrende qualifiziert bearbeitet werden.

3) Allgemeine und personale ethische Grundhaltung

An dieser Stelle des bisher vorrangig erfahrungsbezogenen Lernprozesses ergibt sich zwangsläufig das Bedürfnis nach einer Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnis über den subjektiven Bezugsraum hinaus. Denn die Überprüfung und Sicherung des eigenen Erkennens bedarf des Bezugs auf einen allgemeinen Erkenntnishintergrund, weil professionelles Soziales Handeln sich gegenüber der Gesellschaft, in der es stattfindet, auf der Ebene des qualifizierten Diskurses selbst begründen muß.

Dabei geht es um drei Orientierungsräume, zu denen Studierende ihre eigenen Erkenntnisprozesse in ein Verhältnis setzen müssen:

Der erste Orientierungsraum ist die Anthropologie: Erfahrungen mit der eigenen Subjektivität und mit der anderer Menschen bedürfen auf dieser Stufe des Lern-

prozesses des Bezugs auf allgemeine Erkenntnisgrundlagen über den Menschen schlechthin. Denn ein 'Menschenbild', von dem Soziale Arbeit ausgeht, muß auch im beruflichen Handeln des einzelnen Sozialarbeiters oder der einzelnen Sozialarbeiterin nicht nur aus dem persönlichen Erfahrungshorizont heraus sondern auch auf allgemeiner Ebene vermittelbar sein. Gerade in gesellschaftlich kontroversen Auseinandersetzungen entscheidet sich die Überzeugungskraft wesentlich an der Verbindung der eigenen, authentischen Erfahrungen mit der allgemeinen, wissenschaftlichen Erkenntnis.

Der zweite Orientierungsraum ist der Bereich der ethischen Theorie: Es ist unabdingbar, daß im ethischen Diskurs, soweit er im Handlungsfeld Sozialer Arbeit stattfindet, selbst entwickelte Wertmaßstäbe authentisch eingebracht werden. Aber sie können in der Disputation nur standhalten, wenn sie mit dem Bezug auf allgemeine Systembildungen wissenschaftlicher Ethik verbunden werden. Diese sind sowohl kritischer Überprüfungsmaßstab der eigenen ethischen Überzeugung wie auch gewissermaßen Bundesgenosse in der Auseinandersetzung mit anderen Überzeugungen.

Der dritte Orientierungsraum schließlich ist der Bereich der Klärung des eigenen ethischen Standortes und der persönlichen Motivation zur Sozialen Arbeit. Die Frage: Warum und zu welchem Zweck treibe ich Sozialarbeit? ist mit einer 'privaten Erklärung' nur zum Teil beantwortet. Sie bedingt eine Selbstklärung, in der eigene Erfahrungshintergründe sich mit einem allgemeinen analytischen Erkenntnisprozeß verbinden. Das heißt im Ergebnis, daß auch die 'Haltung', mit der Soziale Arbeit ausgeübt wird, sich aus einem wissenschaftlichen Hintergrund begründet. Der hat aber nur dann eine Funktion in der Legitimation des eigenen beruflichen Selbst, wenn er auf persönliche Erfahrungs- und Erkenntnisprozesse bezogen ist.

Es ist nicht wenig, was in einem so beschriebenen Lernprozeß von Studierenden - aber auch von Lehrenden - erwartet wird: Denn es geht um ein Lernen der ganzen Person in der Komplexität ihrer Bewußtseisebenen. Aber wenn das Lehrfach Ethik im Fachbereich Sozialwesen aus der kategorialen Beschränkung heraustreten und zur Tiefendimension aller Bereiche Sozialen Handelns werden soll, wenn Ethik im Zusammenhang Sozialer Arbeit also auch ihren eigenen Begriff einlösen soll, dann ist ein leichter Weg als der beschriebene kaum denkbar. Und die Verantwortung für diesen Weg würde auch nicht nur bei den zuständigen "Ethikern", sondern bei allen Fächern liegen. Eine Ethik im hier beschriebenen Sinn ist ohne den interdisziplinären Diskurs undenkbar.

Der Gewinn liegt jedoch auf der Hand: Es geht um das - zugegebenermaßen ideale - Bild eines Sozialarbeiters oder einer Sozialarbeiterin, deren Kompetenz sich nicht allein in der Qualifiziertheit ihres jeweiligen beruflichen Tuns erweist,

sondern die auch allgemeine Begründungszusammenhänge und Zielorientierungen ihres beruflichen Handelns für sich klären und anderen vermitteln können. Womöglich würde eine Befragung von Berufspraktikant/inn/en wie die anfangs zitierte gar nicht sehr viel anders ausfallen, als es jetzt der Fall ist. Aber sie würde dann deutlicher auf die nur quantitative Seite im Lernprozeß weisen: Auf das Lernen von kategorial ausgewiesenem 'Stoff'. Die qualitative Seite müßte nun wohl in einer hinzukommenden anderen Weise des Fragens sichtbar gemacht werden.

Die hier ausgeführten Gedanken sind im Grunde von der einfachen Frage ange- stoßen worden: "Was schreibe ich für Dieter von Kietzell, den Kollegen und Gesprächspartner?" - In seiner Arbeit, und auch der vieler anderer Kolleginnen und Kollegen, ist es immer wiederum darum gegangen, wie wir als Lehrende über Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten hinaus etwas vermitteln können, das Studierenden zu einer beruflichen Identität verhelfen kann (vgl. D. v. Kietzell, 1994). Vieles von den hier ausgeführten Überlegungen wird natürlich längst getan im Lehrbetrieb unserer Hochschule. Und für mich ist gerade Dieter von Kietzell einer derjenigen Kollegen, die Wissenschaftlichkeit mit Ganzheitlichkeit des Lernens zu verbinden suchen. Die Frage, die wir weitertreiben müssen, als Frage der Zukunft und über den Raum der einzelnen Hochschule hinaus, lautet jedoch: Wie läßt sich das, was viele tun und für notwendig halten, zur allgemeinen Theorie weiterentwickeln? Es geht also, kurz gesagt, um das Erfordernis der Didaktik einer als Tiefendimension Sozialen Handelns verstandenen Ethik für Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen. Daß der Begriff Ethik dabei nicht im Sinn einer normenspezifischen Festlegung mißverstanden werden darf, braucht nicht noch einmal betont zu werden.

Literatur

Baum, H.: Ethik sozialer Berufe, UTB 1918, Paderborn, München, Wien, Zürich 1996

Goethe, J.W. v.: Faust - Der Tragödie zweiter Teil, Weimar 1832; in: Goethes Werke, hrsg. v. R. Buchwald, Bd. 10; Olten, Stuttgart u. Salzburg o.J. 153 - 384

Kietzell, D. v.: Die Praxis der Sozialen Arbeit in Lehre und Forschung an Fachhochschulen; in: U. Schatteburg (Hrsg.): Aushandeln, Entscheiden, Gestalten - Soziale Arbeit, die Wissen schafft; Hemmingen 1994, 115 - 150

Mühlen, A.: Zur Notwendigkeit und Programmatik einer Sozialarbeitswissenschaft; in: W. R. Wendt (Hrsg.): Sozial und wissenschaftlich arbeiten - Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft; Freiburg/Brsg. 1994, 75 - 104.

Schmidtke, J.: Vererbung und Ererbtes - ein humangenetischer Ratgeber; Reinbek 1997

Sperber, W.: ... und in der Praxis ist dann alles ganz anders(?). Eine Untersuchung zur Ausbildungssituation von Berufspraktikantinnen und Berufspraktikanten in der beruflichen Praxis Sozialer Arbeit; in: G. Terbuyken (Hrsg.): Ausbildung zur sozialen Arbeit - eine Handlungswissenschaft auf dem Prüfstand; (Quellen und Forschungen zum evangelischen sozialen Handeln; Ergänzungsbd. 6a), Hemmingen 1998, 223-345

Staub-Bernasconi, S.: Systemtheorie, soziale Probleme und Soziale Arbeit: lokal, national, international; Bern, Stuttgart, Wien, 1995

Staub-Bernasconi, S.: Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit - Wege aus der Bescheidenheit - Soziale Arbeit als "Human Rights Profession"; in: W. R. Wendt (Hrsg.), Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses; Freiburg/Brsg. 1995, 57 - 104

Staub-Bernasconi, S.: Soziale Arbeit als Gegenstand von Theorie und Wissenschaft; in: W. R. Wendt (Hrsg.): Sozial und wissenschaftlich arbeiten - Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft, Freiburg/Brsg. 1994, 75 - 104

Tillich, P.: Religion als Funktion des menschlichen Geistes? (Originaltitel: Religion; in: Present Knowledge and New Directions. New York 1955. - Erstmalige dt. Übers. in: Perspektiven, Frankfurt/M. 1956, H. 15) in: P. Tillich, Gesammelte Werke Bd. V, hrsg. v. R. Albrecht, (1964) 2. Aufl. Stuttgart 1978, 37-42

Tillich, P.: Die verlorene Dimension (Originaltitel: The Lost Dimension in Religion; in: Saturday Evening Post (Philadelphia). Jg. 230, H. 50, 1958; - Erstmalige dt. Übers. in: Christ und Welt. Jg. 12, Nr. 33, 1959) - in: P. Tillich, Gesammelte Werke Bd. V, herst. v. R. Albrecht, (1964) 2. Aufl., Stuttgart 1978, 43-50.

Wieland, G.: Ethik als Praktische Wissenschaft; in: Philosophische Propädeutik, Bd. 2: Ethik; hrsg. v. L. Honnefelder u. G. Krieger; UTB 1985 Paderborn, München, Wien, Zürich 1996, 19-70

Geschichten von der Ohnmacht - erzählt, um zu ermutigen

Helmut Kiewning

In der religionspädagogischen Arbeit mit Erzieherinnen ist wahrzunehmen, daß in deren Bewußtsein die Inhalte der religiösen Erziehung mit Vorstellungen von einem vertrauenswürdigen und hoffnungsvollen Miteinander verbunden sind. Das ist sicher eine dem Evangelium entsprechende Entwicklung gegenüber einer Zeit, in der die Inhalte des christlichen Glaubens oft in den Zusammenhang mit Angst und Strafe eingebunden gewesen sind. Die Frage aber, wie in der religiösen Erziehung mit dem Zerbrochenen und dem Abgründigen, wo keine Veränderung zu erwarten ist, umgegangen wird, bleibt weitgehend unbeantwortet.

Diese etwas pauschalierende Aussage soll auf den Umstand verweisen, daß gegenwärtig sowohl in der religionspädagogischen Theorie als auch in deren Praxis die Erfahrung des Bösen, das Erleben von Versagen und Ohnmacht kaum beachtet wird. Das schmerzliche Erkennen, ich bin ohne Macht, ohne Möglichkeit, etwas zu bewegen oder zu verändern, wird wenig oder nur am Rande thematisiert. Es wäre fatal, wenn sich die religionspädagogische Arbeit im Elementarbereich auf die Illusion einer harmonisierten Welt beschränken würde. Eine religiöse Erziehung, die sich in einer Mentalität des "heile, heile Segen" oder "es wird alles gut" auflöst, könnte keine Hoffnung gegenüber Schmerz und Leid wachrufen.

Es ist quälend, bedrückend und lähmend, Menschen in sinnlosen und ungerechten Lebenssituationen wahrzunehmen. Dennoch darf diese Dimension menschlicher Existenz in der religiösen Erziehung nicht ausgeblendet werden, weil sie damit illusionär und sinnlos würde. Schwäche zu erleben und sich seine Ohnmacht einzugestehen, ist ein Aspekt des christlichen Glaubens. Dieser Aspekt ist unaufgebbar, denn der so geprägte Glaube ermöglicht, hinzuschauen auf die bedrängenden Lebenssituationen und die Wirklichkeit ohne Abstriche und Verdrängungen wahrzunehmen. Wie anstrengend dieses Hinschauen ist, schildert Dostojewski mit einem Gespräch der Brüder Iwan und Aljoscha Karamasoff. Iwan, der sich als Atheist definiert, schildert dem Novizen Aljoscha, um ihn zu provozieren, vielfältige Leidenssituationen und fragt:

„Verstehst du das, Aljoscha, du mein Freund und Bruder und demütiger Gottesdiener, der du bist - begreifst du, wozu diese Sinnlosigkeit nötig und geschaffen ist?... Quäle ich dich, Aljoschka?... „Tut nichts, ich will mich gleichfalls quälen“, murmelte Aljoscha.

1 Geschichten von der Ohnmacht erzählen, um die Einsamkeit der Ohnmachtserfahrung zu überwinden.

Hinsehen, sich quälen mit bedrückenden Lebenssituationen, kann ein Umdenken anstoßen, das ermutigt, für Veränderungen einzutreten. Der Prozeß führt vom Hinsehen über das Erleben und Sich - Eingestehen der Ohnmacht zum Schritt der Ermutigung. Die Hoffnung ermöglicht das Hinschauen. Das Wahrnehmen der Ohnmächtigen bestärkt die Hoffnung, Kräfte gegen die resignative Hinnahme der Gegebenheiten zu mobilisieren.

Zu diesem Prozeß gehört aber auch die Fähigkeit, die Ohnmacht artikulieren zu können. Um die eigenen inneren Bilder, die oft nur verschwommen die biographisch geprägten Situationen und Gefühle erlebter Ohnmacht bewahren, lebendig werden zu lassen, um eine Sprache für individuelle Ohnmachtserfahrungen zu finden, kann es hilfreich sein, darauf zu hören, wie in der Tradition unsere Kultur von der Ohnmacht erzählt wird und welche Hoffnungen sich daran knüpfen.

Die Bilder und Symbole einer Geschichte können eigene diffuse Gefühle ausdrücken. Sie bieten Wörter an, um das eigene Erleben und Empfinden zu versprachlichen. In den Geschichten können einerseits eigene Ängste, eigenes Scheitern und andererseits individuelle Wünsche und Träume wiedererkannt werden. Geschichten können helfen, Vertrauen in die Wirklichkeit und Ermutigung zum Leben zu gewinnen. Geschichten können helfen, sich mit Konflikten auseinanderzusetzen, Krisensituationen und Ängste zu bewältigen. Geschichten können das Vertrauen in das Gelingen des Lebens bestärken. Eine Geschichte zu erzählen, kann dem Öffnen eines Fensters gleichen, durch das der Glanz eines intensiven Lebens geschaut werden kann, in dem Schmerz, Ohnmacht, Vertrauen und Hoffnung miteinander verbunden sind.

Wenn in den weiteren Ausführungen zwischen Geschichten des Scheiterns und des Gelingens unterschieden wird, dann ist das den Geschichten insofern nicht angemessen, weil sie immer zugleich von beiden Aspekten sprechen. In diesem Zusammenhang darf nur differenziert werden, damit die Erlebnissbereiche deutlich hervorgehoben werden, die in besonderer Weise von einer Geschichte angesprochen werden. Eine Geschichte kann auch nicht gedeutet, sondern nur aufge-

¹ F.M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff, Darmstadt 1960, 393 f

blättert werden, um neugierig zu machen. Das Gespräch mit dem Erzähler muß jeder selbst führen.

2 Geschichten vom Scheitern und der Begrenztheit menschlicher Existenz

2.1 Erzählen gegen den Irrtum, es gibt gelingendes Leben ohne Scheitern und Leiden.

Jedes Leben ist zu jeder Zeit bedroht. So belehrt **Daidalos** seinen Sohn **Ikarus**.² Augenblicke und Situationen werden von uns nicht nur erlitten, sondern auch aktiv gestaltet. Dabei gibt es Chancen, die sich nicht wiederholen, wenn wir sie verpassen.

Mit seinem Sohn will Daidalos von der Insel fliehen, auf der sie vom tyrannischen König Minos festgehalten werden. Daidalos dachte: "Kann ich nicht wie ein Fisch durch das Meer schwimmen, so will ich mich wie ein Vogel in die Lüfte schwingen und davonfliegen". Sie knüpften große und kleine Federn zusammen und verbanden die Kiele mit Wachs. Es entstanden zwei Flügelpaare, die mit Tragbändern an die Arme geschnallt werden konnten. Nach einem heimlichen Probeflug belehrte Daidalos seinen Sohn: "Mein lieber Sohn, fliege nicht zu tief, damit die Federn nicht ins Meerwasser tauchen, sonst werden sie feucht und ziehen dich in die Tiefe. Fliege aber auch nicht zu hoch, sonst schmilzt die Sonne das Wachs, die Flügel fallen auseinander, und du stürzt ab. Fliege die Mittelstraße zwischen Meer und Sonne immer nur hinter mir her!"

Während des Fluges wurde Ikarus von der Freude des leichtbeschwingten Fliegens überwältigt. Wie in einem Rausch stieg er höher und höher. Zu spät bemerkte er, daß die Sonnenstrahlen das Wachs schmolzen, die Federn sich lösten und davonflatterten. Ikarus überschlug sich und fiel in rasendem Sturz mit lauten Hilferufen nach dem Vater ins Meer und versank.

Ein unkontrollierter Augenblick während des Flugs in die Freiheit führt in den Abgrund.

Im Märchen "**Die drei Federn**"³ müssen die drei Söhne eine Aufgabe lösen, damit der alte König erkennt, wem er sein Königreich übergeben kann: "Ziehst aus, und wer mir den feinsten Teppich bringt, der soll nach meinem Tode König

² Gustav Schwab, Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, München, 35 ff

³ Märchen der Brüder Grimm, hrsg. von Heinz Rölleke, Reinbek bei Hamburg 1993, Bd 1, S 291 ff

seyh". Damit es keinen Streit unter ihnen gab, führte er sie vor sein Schloß, blies drei Federn in die Luft und sprach: "Wie die fliegen, so sollt ihr ziehen." Die Feder für den jüngsten Sohn, den Dummling fiel bald zur Erde. Die Brüder lachten den Dummling aus, der bei der dritten Feder da, wo sie niedergefallen war, bleiben mußte. Der Dummling setzte sich nieder und ward traurig bis er eine Tür in der Erde neben der Feder findet, die ihn zu seinem Glück führt.

Gerade das Scheitern, das frühe Niederfallen seiner Feder öffnet ihm den Weg zum feinsten Teppich, zum schönsten Ring und zu einer wunderschönen Frau. Der nach dem Augenschein Gescheiterte steht auf, gestaltet sein Leben aktiv "und hat lange in Weisheit geherrscht." Die vollendete Gestalt des Menschen erscheint immer als der Verwandete, gezeichnet von überwundenem Übel und den Zeichen des Lebenskampfes.

In der Offenbarung des Johannes begegnet Jesus der Gemeinde als das Lamm. Ein Symbol, das uns fremd geworden ist. "Das Lamm, das erwürgt ist, ist würdig, zu nehmen Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Lob."⁴ Um dieses Lamm versammeln sich die Opfer der Gesellschaft als die endzeitliche Gemeinde: "Wer sind diese, mit den weißen Kleidern angetan, und woher sind sie gekommen? ... Und er sprach zu mir: Diese sind's, die gekommen sind aus der großen Trübsal und haben ihre Kleider gewaschen. ... Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten; es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgendeine Hitze; ... und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen."⁵

Sind diese Bilder von der Umwandlung aller gängigen Werte nicht hilfreich für den Widerstand in einer gnadenlosen Konkurrenzgesellschaft? Wir müßten nur lernen, diese Bilder für uns zu übersetzen. Nicht die Täter, sondern die Opfer werden überleben.

Im Buch der Richter wird die Geschichte des **Richters Jephthah** erzählt.⁶ "Jephthah, ein Gileaditer, war ein streitbarer Mann, aber der Sohn einer Hure. Gilead hatte Jephthah gezeugt. Als aber die Ehefrau Gileads ihm Söhne gebar und die Söhne dieser Frau groß wurden, stießen sie Jephthah aus und sprachen zu ihm: "Du sollst nicht erben in unserer Familie, denn du bist der Sohn einer andern. Da floh er vor seinen Brüdern..." Sein Lebensbeginn ist verbunden mit Scheitern und Aussonderung. Damit ist die Bedrohung seines Lebens noch nicht beendet. Später wird Jephthah von den Ältesten Gileads zum Kampf gegen die Ammoniter gerufen. Jephthah legt ein Gelübde vor Gott ab. "Gibst du die Am-

⁴ Offenbarung 5,12

⁵ Offenbarung 7,13 ff

⁶ Das Buch der Richter, 11 ff

moniter in meine Hand, so soll, was mir aus meiner Haustür entgegengeht, wenn ich von den Ammonitern heil zurückkomme, dem Herrn gehören, und ich will's als Brandopfer darbringen".

Jephthah kehrt siegreich nach Mizpa zu seinem Hause zurück. "Da geht seine Tochter heraus ihm entgegen mit Pauken und Reigen; und sie war sein einziges Kind, und er hatte sonst keinen Sohn und keine Tochter. Und als er sie sah, zerriß er seine Kleider und sprach: Ach meine Tochter, wie beugst du mich und betrübst mich! Denn ich habe meinen Mund aufgetan vor dem Herrn und kann's nicht widerrufen".

Eltern benutzen ihre Kinder, um ihren Lebensplan zu gestalten. Wenn die Pläne für die Zukunft scheitern, wird es oft den Kindern angelastet: ". wie beugst du mich und betrübst mich!"

Wie gut, daß die Bibel die Geschichte von der Opferung Isaaks erzählt, um uns zu sagen: Ihr müßt eure Kinder nicht für eure Götter opfern. Dadurch ist das "normale Scheitern" zwischen den Generationen nicht aus der Welt, aber wir müssen nicht die Verursacher sein.

2.2 Erzählen gegen den Irrtum, das Gelingen menschlicher Existenz sei machbar.

Dem tragischen Scheitern kann der Mensch nicht entfliehen. Ganz gleich wie sich der Mensch verhält, er wird immer in die Verstrickungen eingebunden bleiben, die ihn scheitern lassen.

Die klassische Geschichte des tragischen Scheiterns wird durch den Namen **Ödipus** in Erinnerung gerufen.⁷ Ödipus ist der Sohn des Königs von Theben, Laios und seiner Frau Iokaste. Vom Orakel in Delphi war den Eltern geweissagt worden, daß ihr Sohn den Vater töten und die eigene Mutter zur Frau nehmen würde. Um das vorausgesagte Unglück zu verhindern, beschlossen beide, den Knaben auszusetzen. Laios ließ dem Kind die Füße durchbohren und zusammenbinden. Dann übergab er ihn einem Hirten, dem er befahl, das Kind im Gebirge den Wölfen vorzuwerfen. Aus Mitleid übergab dieser Hirte das Kind einem Hirten des Polybos, des Königs von Korinth. Dieser Hirte löste die Fesseln, heilte die Wunden und gab ihm den Namen Ödipus, d.h. Schwellfuß.

Zu einem späteren Zeitpunkt brachte der Hirte das Kind zu dem König Polybos, der es mit seiner Frau Merope als eigenes Kind annahm. Während eines Gast-

⁷ Gustav Schwab, a.a.O., S 104 ff

mahls wurde Ödipus von einem betrunkenen Korinther als Findelkind beschimpft. Von seinen Eltern erhielt Ödipus keine klare Aussage über seine Herkunft. Die Zweifel trieben ihn heimlich zum Orakel nach Delphi. Dort hörte Ödipus den unheilvollen Satz: "Du wirst zum Mörder deines Vaters und zum Gatten deiner Mutter werden, und deine Nachkommenschaft wird verflucht sein."

Von dieser entsetzlichen Antwort getrieben beschloß er, nicht nach Korinth zurückzukehren, da er sich für den Sohn des Polybos und Merope hielt. Ödipus floh vor der schrecklichen Verstrickung nach Böotien, geradewegs in sein Unglück.

In einer engen Schlucht begegnete er einem Wagen, auf dem ein Greis mit seinem Diener saß. Sie herrschten ihn mit barschen Worten an, den Weg freizugeben. Ödipus reagierte jähzornig und erschlug den Diener. Nach einem längeren Kampf stieß er den Greis vom Wagen. Durch den Sturz wurde der Greis tödlich verletzt. Damit war der erste Teil des Orakelspruchs erfüllt, denn Ödipus hatte seinen Vater Laios umgebracht. Unbekümmert zog Ödipus nach Theben. Nach dem Tode des Laios herrschte sein Schwager Kreon in Theben.

Die Stadt wurde von einer Sphinx bewacht, die jedem Vorübergehenden ein Rätsel aufgab und alle umbrachte, die ihr Rätsel nicht lösen konnten. Deshalb gab Kreon im Einverständnis mit Iokaste bekannt, wer die Stadt von der Sphinx befreite, würde das Königreich und die Hand der verwitweten Königen erhalten. Ödipus wollte diesen doppelten Preis erringen und ging zur Sphinx vor der Stadt. Die Sphinx fragte: "Wer geht des Morgens auf vier Füßen, des Mittags auf zweien, des Abend auf dreien?"

Ödipus fand das Rätsel leicht und antwortete lächelnd: "Dein Rätsel ist der Mensch. Am Morgen seines Lebens bewegt er sich als Kind auf Händen und Füßen vorwärts. Am Mittag seines Lebens geht er nur auf den Füßen. Am Lebensabend nimmt er als drittes Bein gern einen Stab zur Hilfe."

Das Rätsel war gelöst. Das Ungeheuer stürzte sich in die Tiefe. Ödipus erhielt den versprochenen Lohn, das Königreich und die Hand der Witwe, die seine Mutter war. Der zweite Ausspruch des Orakels war erfüllt. Ödipus herrschte viele Jahre glücklich als Gemahl seiner Mutter über das Reich Theben. Er wurde der Vater von vier Kindern, zwei Söhnen und zwei Töchtern, die zugleich seine Geschwister waren.

Als eine Pestepidemie über Theben einbrach, brachte Kreon ein Orakel aus Delphi: "Der Mörder des Königs Laios lebt in der Stadt. Die Not wird nicht eher ein Ende haben, bevor nicht der Frevler aus dem Land getrieben sein wird." Ödipus ließ nach dem Mörder suchen, der nicht gefunden wurde. Obwohl der Seher

Teiresias die Wahrheit erkannt und ausgesprochen hatte, wurde er von Iokaste als Lügner bezeichnet, weil ihr Sohn als Kind ausgesetzt und den wilden Tieren überlassen worden war. Erst durch einen Boten, der die Nachricht vom Tod des Polybos nach Theben brachte, erfuhr Ödipus, daß er nicht der Sohn des Polybos und der Merope sei. Langsam wurde die Wahrheit über seine Herkunft entdeckt. Iokaste erhängte sich in ihrer Verzweiflung. Mit ihrer goldenen Brustspange bohrte sich Ödipus die Augen aus und zog als blinder Bettler in die Fremde.

Obwohl alle Beteiligten das Orakel kannten, konnten sie sich aus der tragischen Verstrickung nicht lösen. Gelungenes Leben kann nur als ein Geschenk angenommen werden.

Im 1. Buch Samuel wird die Geschichte des Königs **Saul** erzählt. Saul ist der erste König in Israel. Nachdem das Volk von Gott einen König gefordert hat, um sich den umliegenden Völkern anzugleichen, wurde Saul durch den Propheten Samuel gesalbt und im Namen Gottes als König eingesetzt. Saul herrschte erfolgreich über Israel. Nach einem Sieg über die Amalekiter bringt ihm Samuel die Botschaft: "Der Herr hat das Königtum Israels heute von dir gerissen und einem anderen gegeben, der besser ist als du."⁸ Von diesem Moment verfällt Saul in Depression. "Der Geist des Herrn wich von Saul, und ein böser Geist vom Herrn ängstigte ihn."⁹ David kann den König Saul mit seinem Harfenspiel für kurze Zeit aufmuntern.

Saul versucht diesen Bruch vom gelungenen zum zerbrechenden Leben mit verschiedenen Handlungen zu überwinden. So sucht er heilige Personen und kultische Stätten auf, die aber nur das zerbrechende Leben bestätigen.

Während eines Besuchs beim Propheten Samuel gerät Saul in Ekstase, die ihm nur den Spott einbringt: "Ist Saul auch unter den Propheten?"¹⁰ Jahre später besucht Saul die Totenbeschwörerin in Endor. Durch den aus dem Totenreich herbeizitierten Samuel wird ihm die Ausweglosigkeit bestätigt, in der er sich befindet: "Der Herr hat dir getan, wie er durch mich geredet hat, und hat das Königtum aus deiner Hand gerissen und David, deinem Nächsten, gegeben."¹¹ Saul beendet diese ausweglose Situation dadurch, daß er sich in sein Schwert stürzt.

⁸ 1. Samuel 15,28

⁹ 1. Samuel 16,14

¹⁰ 1. Samuel 19,24

¹¹ 1. Samuel 28,17

Die Erzähler der Geschichte versuchen, den Bruch in der Lebensgeschichte des Saul zu begründen, indem sie von seinem Ungehorsam gegen Gottes Gebot verweisen.¹² Ausreichend können sie die tragische Verstrickung im Leben des Saul letztlich nicht erklären.

Die Geschichte des **Sisyphos** erinnert ebenfalls an das unaufhebbare Eingebundensein in eine mögliche Sinnlosigkeit.

Mehrfach war es Sisyphos gelungen, die Götter zu überlisten. Es gelang ihm, mit Hilfe eines Betrugs aus dem Hades in das Reich der Lebenden zurückzukehren. Während eines Festes, auf dem er sich seines Listenreichtums rühmt, betritt Thanatos der Todesgott den Festsaal und schleudert Sisyphos zurück in die Unterwelt. Für seinen Betrug an den Götter wird Sisyphos entsetzlich bestraft. Er muß einen mächtigen Marmorblock eine steile Anhöhe hinauf wälzen. Ist er ermattet und schweißbedeckt fast oben, entgleitet der Fels seinen Händen und stürzt in das tiefe Dunkel hinab. Niemand weiß, wann Sisyphos erlöst werden wird. Erschreckender kann die Nutzlosigkeit eigenen Bemühens nicht mehr erzählt werden.

Eine Geschichte, die versucht, den Ursachen der ausweglosen Ohnmacht, des tragischen Scheiterns auf die Spur zu kommen, ist das Buch **Hiob**. Hier wird der Mensch zum Spielfeld von Gott und Teufel. Aber die Erfahrungen des Buches Hiob führen uns zu einer weiteren Form von Ohnmachtserfahrungen.

Die wichtigen Dinge im Leben eines Menschen können nicht durch Leistung oder Bemühen errungen werden, sondern bleiben ein Geschenk.

2.3 Erzählen gegen den Irrtum, Scheitern und Tod seien zu überwinden oder vom Leben zu trennen.

Die älteste bekannteste menschliche Dichtung aus unserem Kulturbereich, das **Gilgameschepos**, schildert die Freude am Lebensideal des Helden, verbunden mit der Vergänglichkeit menschlichen Lebens und der Unvermeidlichkeit des Todes.

Die Dichtung aus vorhomerischer Zeit, entstanden um 1900 v.Chr., erzählt die Lebensgeschichte des Halbgottes Gilgamesch des Königs von Uruk. Geprägt von Erinnerungen an die Schöpfung und die Sintflut¹³ erzählt das Epos, wie Gilgamesch um die Unsterblichkeit ringt und scheitert.

¹² 1. Samuel 15, 10 f

¹³ Genesis 6 ff

Mit Enkidu, der ihm von den Göttern als Gegenspieler geschickt wurde, verbindet ihn eine innige Freundschaft. Der Tod seines Freundes treibt Gilgamesch an den Rand des Wahnsinns, bis er lernt, daß alles Leben vom Tod umfassen ist: "Du willst nur nicht verstehen, daß Leben und Tod, Geburt und Sterben eins sind ... Du verstehst nichts, Gilgamesch! Nichts vom Glück der Vergänglichkeit und nichts von der Last der Ewigkeit!"¹⁴

Die Geschichte von **Orpheus** und **Eurydike**¹⁵ erinnert ebenfalls an die Unerbittlichkeit des Todes, von der das Leben bestimmt ist.

Durch den Biß einer Schlange wird Eurydike getötet. Orpheus beklagte den Tod seiner über alles geliebten Eurydike. "Lieder unendlicher Wehmut erklangen auf seiner Leier, so daß Felsen zersprangen und Wasser vor Mitleid erstarrten. Aber all seine Trauer konnte Eurydike nicht mehr erwecken, sie blieb im Totenreich."

Orpheus entschloß sich, in das Totenreich hinabzusteigen und um die Rückkehr Eurydikens zu den Lebenden zu bitten. Mit dem Spiel seiner Leier konnte Orpheus die Rückkehr der Eurydike erreichen. Ihr gemeinsamer Weg durch die Unterwelt war nur an eine Bedingung gebunden: " sie ist dir ewig verloren, sobald du dich auf eurem Wege durch die Unterwelt nur ein einziges Mal nach ihr umwendest."

Nahe des Sonnenlichts war Orpheus im Zweifel, ob Eurydike ihm noch folgt. Er hörte weder ihre Schritte, noch ihren Atem. Voller Angst und Sehnsucht schaute er zurück. Voller Freude sah er Eurydike als Schatten hinter ihm hergehen. In dem Moment, in dem er sich umschaute, entschwand sie mit einem Klagelaut.

Zwei Geschichten, die uns seit dem Beginn unsere Kultur begleiten. Sie wurden erzählt, damit die Menschen lernen, die eigene Trauer und Hoffnungslosigkeit angesichts des endgültigen Scheiterns zu verstehen und als Element menschlicher Existenz zu erkennen.

Selbst dort, wo der Tod zum Gevatter wird, ist er nur vorläufig zu überlisten, wie es das Märchen "**Der Gevatter Tod**"¹⁶ erzählt.

Ein armer Mann gewinnt für sein dreizehntes Kind den Tod zum Gevatter. Das Patengeschenk des Todes war ein Kraut, mit dessen Hilfe das Patenkind zu einem berühmten Arzt wurde. Nur eine Bedingung stellte der Tod. Stand der Tod beim

¹⁴ Thomas R. P. Mielke, Gilgamesch, Reinbek bei Hamburg, 547

¹⁵ Gustav Schwab, a.a.O., 23 ff

¹⁶ Märchen der Gebrüder Grimm, a.a.O. Bd. 1, S 184 ff

Besuch der Kranken zu deren Häupten, durfte der Arzt das Kraut nutzen. Stand der Tod aber zu Füßen der Kranken, war kein Kraut gegen den Tod gewachsen.

Als der Arzt zum kranken König gerufen wurde, stand der Tod zu Füßen des Kranken. Der Arzt dachte, er wird mich nicht gleich umbringen, wenn ich ihn überliste. Er ließ das Bett des Königs umdrehen und heilte ihn. Der Tod drohte ihm, daß er es sich nicht noch einmal gefallen ließe.

Nach kurzer Zeit erkrankte die Tochter des Königs. Der König ließ bekanntmachen, daß der die Tochter zur Frau und das Königreich erhalten würde, der seine Tochter heilen könnte. Bei seinem Besuch sah der Arzt den Tod zu Füßen der Königstochter stehen. Trotz der Warnung ließ er wieder das Bett umdrehen. Der Tod packte ihn und führte ihn in eine Höhle, in der unzählige Lichter brannten. Einige waren erst angebrannt, andere kurz vor dem Verlöschen. Siehst du, sprach der Tod, das sind die Lebenslichter der Menschen. Zeig mir mein Lebenslicht, sagte der Arzt und meinte, es wäre noch sehr groß. Der Tod deutet auf ein kleines Endchen, das eben auszugehen drohte und sagte: siehst du, das ist es. Der Arzt erschrak und bat den Tod, ein neues Licht für ihn zu entzünden.

Ich kann nicht, antwortete der Tod, erst muß eins verlöschen, eh' ein neues anbrennt. So setzt das alte auf ein neues, das gleich fortbrennt, wenn jenes zu Ende ist, bat der Arzt. Der Tod holte ein frisches großes Licht herbei. Als er das kleine Stückchen umsteckte, fiel es um und erlosch.

Die Zahl der Geschichten über die Unausweichlichkeit des Todes ist unüberschaubar. Deshalb soll abschließend an die Geschichte erinnert werden, die nicht nur von der Ohnmacht des Menschen, sondern auch von der Ohnmacht Gottes erzählt.

Das Zeichen des Kreuzes erinnert uns an den gescheiterten **Jesus von Nazareth**. Das Kreuz symbolisiert nicht nur das Ende Jesu, sondern auch Stationen seines Lebens. Schon bei der Auswahl seiner Freunde ist Jesus gescheitert. Es ist schmerzlich und tröstlich zugleich, zu erkennen, daß Jesus das Ohnmächtigsein in Beziehungen nicht fremd gewesen ist.

Die Geschichte vom Geschehen in Gethsemane focussiert die Brüche in der Gemeinschaft zwischen Jesus und den Jüngern:

- in der entscheidenden Stunde können die Freunde nicht wachen, sondern schlafen ein vor Erschöpfung;
- in der Stunde der Gefangennahme fliehen die Jünger;
- in der Stunde der Bewährung verleugnet Petrus seinen Freund und Meister.

3 Geschichten als Hilfe, um Klage und Verzweiflung auszudrücken

Um die Sprachlosigkeit in der Trauer zu überwinden, brauchen wir Sprachhilfen. Die Klage der Psalmen, die Klagelieder des Jeremia können uns helfen, Trauer und Leiden auszudrücken.

“Er hat mich geführt und gehen lassen in die Finsternis und nicht ins Licht. Er hat seine Hand gewendet gegen mich und erhebt sie gegen mich Tag für Tag. Er hat mir Fleisch und Haut alt gemacht und mein Gebein zerschlagen. Er hat mich ringsum eingeschlossen und mich mit Bitternis und Mühsal umgeben. Er hat mich in Finsternis versetzt wie die, die längst tot sind.”¹⁷ Die Klage soll nicht beruhigen oder in die Resignation führen, sondern ermutigen, neue Schritte zu wagen.

Im Mittelpunkt des christlichen Glaubens begegnen wir nicht einem triumphierenden Gott, sondern einem trauernden, mitleidenden Gott, der sich mit unseren Traurigkeiten und Hilflosigkeiten solidarisiert und dadurch Menschen zur Hoffnung ermutigt. Wie diese Hoffnung wirksam wird, können wir auch in den Märchen **Aschenputtel**¹⁸ oder **Brüderchen und Schwesterchen**¹⁹ hören, in denen vom Aufbruch aus bedrückenden und beklagenswerten Lebenssituationen erzählt wird

4 Geschichten der Hoffnung kann erzählen, wer Ohnmacht und Scheitern erlebte.

Alle Geschichten, die bisher erwähnt worden sind, sehen Ohnmacht und Hoffnung in einem engen Zusammenhang. Nur wo Ohnmacht und Scheitern wahrgenommen werden, kann Hoffnung entstehen.

Nachdem Jakob seinem Bruder Esau das Recht der Erstgeburt durch eine Überböpelung genommen hatte, erschlich er sich mit Hilfe seiner Mutter den Segen des Vaters. Um dem Zorn seines Bruders zu entgehen, floh er nach Haran zu seinem Onkel Laban. In Laban findet er seinen Meister. Gegenseitig tricksen sie sich aus. Nach vielen Jahren kehrt Jakob als reicher Mann mit seiner Familie in die Heimat zurück. Die Angst vor dem Bruder wird wieder lebendig. Mit überreichen Geschenken will er Esau versöhnen. Aber auch dabei kann er es nicht lassen, zu tricksen. Er läßt verschiedene Herden mit einem Abstand hintereinander ziehen.

¹⁷ Die Klagelieder des Jeremias 3, 2 ff

¹⁸ Märchen der Gebrüder Grimm, a.a.O. Bd. 1, S 101 ff

¹⁹ Märchen der Gebrüder Grimm, a.a.O. Bd. 1, S 55 ff

Jedesmal sollen sie Esau zum Geschenk gemacht werden. So will er seinen Bruder durch Geschenke bestechen und die Vergangenheit auslöschen.

Wenn Esau fragt, wem die Herde gehört, dann antwortet: "Es gehört deinem Knechte Jakob, der sendet es als Geschenk seinem Herrn Esau und zieht hinter uns her. ... Denn er dachte: "Ich will ihn versöhnen mit dem Geschenk, das vor mir hergeht. Danach will ich ihn sehen; vielleicht wird er mich annehmen."²⁰

So einfach kann Jakob die Vergangenheit nicht auslöschen. Er muß sich erinnern und das Verdrängte durchleiden. Seine Familie und Habe schafft Jakob in der Dunkelheit der Nacht über den Fluß Jabbok. Als er allein am Ufer war, rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröte anbrach. Mit einem Schlag auf die Hüfte Jakobs wird der Kampf beendet. "Da ging ihm die Sonne auf; und er hinkte an seiner Hüfte." Gezeichnet von der Erinnerung an die Vergangenheit geht für Jakob das Licht der Zukunft auf.²¹ "Esau aber lief ihm entgegen und herzte ihn und fiel ihm um den Hals und küßte ihn und sie weinten."²²

5 Geschichten der Hoffnung kann erzählen, wer an gelungenes Leben erinnert

Im Grunde sind alle Erzählungen der Evangelien solche Hoffnungsgeschichten. Das Fest im Hause des Zachäus²³, der Blinde von Jericho²⁴, die Geschichte vom barmherzigen Samariter²⁵, die Geschichte von der gekrümmten Frau²⁶ und als Zentrum die Weihnachtsgeschichte des Lukas.²⁷

Auch Märchen können ermuntern, auf das Gelingen des Lebens zu bauen. Nur eine Bedingung gehört zum gelingenden Leben. Das Gelingen des Lebens geschieht in einer Gemeinschaft.

Die Bremer Stadtmusikanten²⁸ Esel, Hund, Katze und Hahn finden zu einer Gemeinschaft zusammen, in der sie neuen Lebensmut gewinnen. Ihr Begegnung

²⁰ Genesis 32, 18 ff

²¹ Genesis 32,32

²² Genesis 33,4

²³ Lukas 19,1 ff

²⁴ Lukas 18, 35 ff

²⁵ Lukas 10, 25 ff

²⁶ Lukas 13, 10 ff

²⁷ Lukas 2,1 ff

²⁸ Märchen der Gebrüder Grimm, a.a.O. Bd.1, 123 ff

ist möglich, weil sie nichts mehr zu verlieren haben. „...zieh lieber mit uns fort, wir gehen nach Bremen, etwas Besseres als den Tod findest du überall; du hast eine gute Stimme, und wenn wir zusammen musizieren, so muß es eine Art haben.“²⁹ Gelingendes Leben in der Gemeinschaft, die ein Bündnis des Vertrauens und nicht nur ein Zweckbündnis ist.

Im Märchen **Der goldene Vogel** bringen die beiden älteren Brüder dem Vater die gewünschten Dinge, „aber das Pferd, das fraß nicht, der Vogel, der piff nicht, und die Jungfrau, die saß und weinte.“³⁰ Sie gehörten nicht zu ihnen, waren nicht mit ihrem Leben verbunden. Als der jüngste Bruder den Hof des Königs betrat, erkannte ihn niemand, „aber der Vogel fing an zu pfeifen, das Pferd fing an zu fressen, und die schöne Jungfrau hörte Weinens auf.“³¹ Tier und Mensch erkannten den Menschen, der zu ihrer Gemeinschaft gehört.

Sechse kommen durch die ganze Welt³² weil sie sich gegenseitig ergänzen. Der Soldat sammelt die Gruppe und vertritt den Starken, den scharfsichtigen Jäger, den Bläser, den Läufer und den Frostmacher, die jeweils mit ihren Fähigkeiten die Gemeinschaft lebendig erhalten.

Menschliche Existenz kann sich nur in der Gemeinschaft vollenden. Der Austausch, die gegenseitige Ermutigung und die Erinnerung an die bewahrten Einsichten über ein gelingendes Leben halten die Hoffnung lebendig.

6 Traumgeschichten - das übertreibende Erzählen von Heil und Geborgenheit.

Die Bibel begreift die Welt als Wohnung Gottes. „Gott wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott, wird mit ihnen sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein...“³³

Die Propheten träumen von der Versöhnung aller Gegensätze. „Sie sollen nicht umsonst arbeiten und keine Kinder für einen frühen Tod zeugen; ... Wolf und Schaf sollen beieinander weiden; der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind.“³⁴

²⁹ A.a.O. 124

³⁰ Kinder- und Hausmärchen, Marburg 1944, Bd. 1, 328 f

³¹ A.a.O., 329

³² Märchen der Gebrüder Grimm, a.a.O. Bd. 1, 317 ff

³³ Offenbarung 21, 3 ff

³⁴ Jesaja 65, 25 ff

“Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken lagern. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Kühe und Bären werden zusammen weiden, daß ihre Jungen beieinander liegen, und Löwen werden Stroh fressen wie die Rinder. Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter, und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter ...”³⁵

Geschichten und Bilder benötigen wir als Wegzeichen, um auf die kommende Welt Gottes zu hoffen und für sie einzutreten. Auf diesem Weg können wir unsere Ohnmacht wahrnehmen, in der Gemeinschaft der Gemeinde darf ich von meiner Ohnmacht erzählen, um gemeinsam neue Schritte zu wagen, aufzubrechen. In den unscheinbaren, banalen Ereignissen und Entscheidungen des Alltags ist die explosive Kraft, die Dynamis des Reiches Gottes verborgen.

7 Geschichten in der Sozialarbeit?

Abschließend soll zumindest im Ansatz der mögliche Einwand, ob die ausgeführten Gedanken überhaupt ihren Ort im Studium der Sozialarbeit haben könnten, bedacht werden. Natürlich wird das Handeln in der Sozialarbeit von methodischen Zielsetzungen und den entsprechen Prozessen bestimmt und nicht von Geschichten. Ebenso unbestreitbar ist aber auch, daß die Weltsicht der beteiligten Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter sowie der Klienten in den Handlungsvollzug mit einfließt.

Weil die Erfahrungen der eigenen Lebensgeschichte auf andere Menschen und Situationen nicht zu übertragen sind, ist es hilfreich zu hören, welche unterschiedlichen Erfahrungen in den Geschichte aufbewahrt sind. Außerdem weist jede Geschichte über das begrenzte individuelle Leben hinaus, weil sie auf übergreifende Zusammenhänge verweist. Eine Geschichten mit ihrer übergreifenden Perspektive verwandelt sich durch den sozialen Kontext, in dem sie gehört wird. Eine Geschichte kann in einem offenen Prozeß Konfliktsituationen verstehbar werden lassen, Lösungen aufzeigen und Probehandeln anbieten. Geschichten bewahren Traditionen unterschiedlicher Art auf und können deshalb vor der Verengung menschlicher Existenz auf vorgegebene Konzepte bewahren.

Eine christliche Theologie, die aus der Erzählgemeinschaft der Bibel gewachsen ist, könnte in der Sozialarbeitswissenschaft, die im Fachbereich einer Evangelischen Fachhochschule gelehrt wird, mit der Weitergabe von Geschichten eine wichtige Aufgabe übernehmen. Wie diese Weitergabe methodisch gestaltet und in

³⁵ Jesaja 11, 6 ff

welchen sozialen oder wissenschaftlichen Kontext sie eingebunden wird, ist sicher abhängig von den beteiligten Personen.

Ideologie und Ethik - feindliche Schwestern? Ein open-end-Dialog mit Dieter von Kietzell

Horst Exner

Nach meinem Vortrag "StephansStift und Wichern(s)Schule. Stationen der Ausbildung zu diakonisch-sozialer Arbeit" im Sommersemester 1998¹ kamen Dieter von Kietzell und ich in einem kurzen (Streit-)Gespräch auf ein Thema, das uns seit Jahren in immer wieder neuen Variationen beschäftigt:

Nach von Kietzells Eindruck hatte ich die Konflikte zwischen dem Stephansstift und den Initiatoren der Wichernschule, insbesondere den Vertretern der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (AEJ) in Stuttgart, zu stark als Ausdruck des Machtstrebens etablierter älterer Männer dargestellt. Dabei sei wohl nicht hinreichend deutlich geworden, daß es sich vor allem um eine Auseinandersetzung um Prinzipien, um ethische Prämissen sozialer und diakonischer Arbeit gehandelt haben könnte.

Da war es also wieder, unser Uralt-Thema: Wie hängen Ethik und Ideologie zusammen, welchen Einfluß haben gesellschaftliche Partikularinteressen - also durchaus auch Machtinteressen - auf Entstehung und Inhalt ethischer Konzepte? Muß man nicht nach Macht streben, wenn man den eigenen Vorstellungen von der "besseren Welt" Gehör verschaffen, ihnen gar zur Durchsetzung verhelfen will?

Zwar finde ich in einem Brief, den Dieter von Kietzell mir am 8. März 1994 nach einer Ethik-Diskussion unter Kollegen geschrieben hat², den Satz: "Ethik wird also aus einem Interesse heraus getrieben..."; doch schon im übernächsten Satz wird deutlich, daß das Wörtchen "einem" fett und kursiv hätte gedruckt werden müssen: "Ethik hat ein Interesse, individuelles und gesellschaftliches Handeln an der Bewahrung der Erde zu orientieren." Eine sympathische Position, ganz ohne Zweifel. Jedoch: **Welche** Ethik hat **dieses** Interesse? Gibt es nur **eine**, nämlich **diese** interessenorientierte Ethik? Und wie wäre solches Interesse zu konkretisieren? Welche gesellschaftliche Gruppe würde jemals dezidiert erklären, sie habe kein Interesse an der Bewahrung der Erde? Greenpeace sicher ebensowenig wie Atom- und Pharmaindustrie.

¹ Veröffentlicht in: J. Gohde/H.St. Haas (Hrsg.): Wichern erinnern - Diakonie provozieren. Hannover 1998

² Alle folgenden v.Kietzell-Zitate sind diesem Brief entnommen.

Konsequenterweise kommt denn auch von Kietzell zu dem (Zwischen)-Ergebnis:

“Ob also die Zukunft Bosniens (1994! H.E.) mit Blockaden oder Blaubelmen, mit Bombern oder gerade nicht mit militärischen Mitteln zu gewinnen ist, darüber muß diskutiert werden. Weil niemand sagen kann: ‘Nur so ist es richtig’, gibt es die Orientierungsunsicherheit. Aber Ethik kann nicht mehr deduktiv getrieben werden, aus allgemeinen, gültigen Geboten oder Grundwerten abgeleitet, sondern nur noch konstruktiv!”

Sogleich erhebt sich indes die Frage, woraus denn solche Konstruktion gespeist werde, also letzten Endes: aus welchem Interesse. Und wenn wir ein solches Interesse identifiziert hätten - wäre eine daraus abgeleitete Ethik dann nicht pure Ideologie, etwa im Sinne von Marx und Engels, die in ihrer “Deutschen Ideologie” schreiben:

Es “wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen; ...es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß ... die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses.” Die “Nebelbildungen” - das sind “Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen”.³

Sieht man versuchsweise einmal von den klassentheoretischen Implikationen und gesellschaftspolitischen Intentionen dieses Ansatzes ab, dann lassen sich aus ihm durchaus weiterführende Gedanken zum aktuellen Zusammenhang von Ethik, Ideologie und Interesse ableiten. Dieter von Kietzell schreibt nämlich: Im ethischen Diskurs “helfen uns die Gebote, die in frühagrarischen Zeiten formuliert sind, nicht viel weiter, auch nicht die Grundwerte oder Leitbegriffe, deren Verbindung mit Herrschaftsinteressen aufzudecken wäre”.

Insoweit würde sich sein Ethik-Verständnis mit dem Ideologie-Begriff bei Marx/Engels zur Deckung bringen lassen, die von jenen “Nebelbildungen” nämlich sagen:

“Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens.” (ebd.)

³ K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie; hier zit. nach: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Band I, 212 f., Dietz-Vlg.: Berlin 1975

Befreit man den Ideologiebegriff vom Odium des Bösen, Verwerflichen, Unanständigen, und verwendet man ihn als analytisch-sozialwissenschaftliche Kategorie⁴, so läßt sich bis hierher durchaus eine Affinität von Ethik und Ideologie konstatieren, insoweit jedenfalls, als auch nach von Kietzells Auffassung ethische Konzepte prinzipiell zeit- und interessengebunden sind. Dieser Versuch, "von der Erde zum Himmel" zu steigen, ist sicher geeignet, den kritischen Sinn gegenüber scheinbar absoluten und ewigen Werten und Geboten zu schärfen, die von heils- und ewigkeitsverwaltenden (Herrschafts-) Instanzen propagiert werden. Ideologie wäre dann nicht länger die zu entlarvende böse Schwester der Ethik, sondern eine ihrer notwendigen Strukturkomponenten. Allerdings gäbe es in diesem Argumentationszusammenhang schließlich doch etwas ideologiekritisch zu entlarven, nämlich die Interessengebundenheit jener vermeintlich absoluten und ewigen Werte und Gebote! Der Umgang mit dem Ideologiebegriff hat mithin eine aufklärend-konstruktive und eine entlarvend-denunziatorische Seite, je nach Perspektive des Betrachters, genauer: je nach seinem ideologischen Standpunkt.

Nun wäre Dieter von Kietzell aber nicht Christ und obendrein Theologe, würde er sein Ethik-Verständnis ausschließlich auf der bis hierher skizzierten materialistischen Ebene verorten - und würde er es nicht riskieren, die kritisch-sozialwissenschaftliche Logik souverän zu sprengen:

"Für ethische Reflexion halte ich die Bindung an einen absolut gültigen, sinnstiftenden und unbedingt verpflichtenden Richtwert für unerlässlich."

Die Glaubensüberzeugung hat, wie unschwer zu vermuten ist, für das Verdikt "Nebelbildung" allenfalls ein verzeihendes Lächeln übrig. Doch die Ernüchterung folgt auf dem Fuße: Im Wettlauf zwischen dem theologischen Ethiker und dem ideologiekritisch orientierten Sozialwissenschaftler sitzt der Letztere schon mit breitem Grinsen am nächsten Etappenziel und hält seinem Gesprächspartner mit Karl Löwenstein, einem Klassiker der Politikwissenschaft, einen reformierten, entradikalisierten, aber dafür diskursgeeigneten Ideologiebegriff entgegen:

Ideologie ist "...ein folgerichtiges und einheitlich geschlossenes Schema von Gedanken und Überzeugungen (sic!) - oder auch von glaubensmäßig akzeptierten Denkergebnissen -, welches die Einstellung des Menschen zum Leben und zum Leben in der Gesellschaft erklärt oder zu erklären vorgibt, und welches den einzelnen Anhänger zu derjenigen Verhaltens- und Hand-

⁴ Zur neueren Diskussion der Ideologie-Thematik besonders ergiebig: H. Bay/Ch.Hamann (Hrsg.): Ideologie nach ihrem Ende. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Westdeutscher Verlag: Opladen 1995

lungsweise veranlaßt, die zur möglichen Verwirklichung der akzeptierten Gedanken und Überzeugungen führen soll.”⁵

Löwensteins Kollege Otto Stammer hatte denselben Gedanken schon zuvor kurz und bündig so formuliert: Ideologie sei *“...eine im gesellschaftlich-geschichtlichen Leben für fragende und tätige Menschen akut wirksame Weltanschauung”*.⁶

Ich halte diese Definitionsansätze aus einer Zeit, in der man sich um die Entwicklung einer praktisch handhabbaren sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeit bemühte, auch heute noch für durchaus brauchbar:

Sie zeigen, daß Ideologie in diesem Sinne auf Wirksamkeit abstellt, also auf die Gestaltung gesellschaftlicher Praxis, und zwar derart, daß sie auf konkrete, aus der aktuellen sozialen Situation erwachsene Fragen und Bedürfnisse antwortet und Anweisungen zum Handeln gibt. Dies impliziert, daß sie an eine je bestimmbare konkrete Sozialgestalt gebunden ist, an das Partialinteresse einer gesellschaftlichen Gruppe oder Klasse beispielsweise. Als *“Weltanschauung”* wäre sie zudem ein komplexes Erklärungssystem, das alle Lebensbereiche erfaßt und somit mehr wäre als nur eine Gebrauchsanweisung für punktuelles soziales Handeln.

Es liegt auf der Hand, daß wir es hier nicht mehr mit dem klassentheoretisch verengten Ideologiebegriff Marx’scher oder neomarxistischer Provenienz zu tun haben. Er bedient sich auch nicht mehr des Tricks von Karl Mannheim, der *“das ideologische Denken herrschenden Gruppen, das utopische Denken dagegen unterdrückten Gruppen zugewiesen hat”*.⁷

Der zitierte Ideologiebegriff von Löwenstein und Stammer enthält zudem nicht mehr jene polarisierende, den klassentheoretischen Ansatz ebenso konsequent wie radikal zu Ende führende Entgegensetzung von Ideologie - als *“falsches Bewußtsein”* - und Wahrheit mit der Folge, daß selbst *“falsche Ideen”*, da sie *“keinen Rechtfertigungs- oder Verhüllungscharakter”* hätten, nicht mit dem Brandmal *“Ideologie”* zu belegen wären (Hofmann).

⁵ K. Löwenstein: Über das Verhältnis von politischen Ideologien und politischen Institutionen. In: Zeitschrift für Politik, NF Bd. II/1955, 196

⁶ O. Stammer: Die Entstehung und die Dynamik der Ideologien. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie, NF 3. Jg. 1950/51, 281

⁷ Vgl. W. Hofmann: Wissenschaft und Ideologie, in: Universität, Ideologie, Gesellschaft. Frankfurt 1968, 54 ff.

Auffassungen schließlich wie die von Theodor Geiger, Ideologie sei “die durch Vitalengagement bedingte Fehlbeurteilung objektiver Wirklichkeit”⁸, werden implizit dahingehend korrigiert und adjustiert, daß der Ideologiebegriff prinzipiell aus dem unersprießlichen Gerangel um “Wahrheit” und “Objektivität” herausgeholt wird - wenngleich, wie noch zu zeigen sein wird, die Kategorie “objektiv” in der Praxis des ideologischen Verfahrens, bei der Ideologie-Produktion gewissermaßen, eine zentrale Rolle spielt.

Was aber trägt nun ein so entschärfter “Ideologiebegriff des modernen Positivismus”⁹, von Hofmann bissig und süffisant als “Panideologismus” abgetan, theoretisch und praktisch noch aus?

- Er verweist erstens auf den notwendigen Zusammenhang von “Überzeugungen” und Handeln und entpuppt sich insoweit geradezu als geklonte Ausgabe des Ethikbegriffs.
- Er wird zweitens einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft gerecht, die durch die Gleichzeitigkeit - und Konkurrenz - unterschiedlicher Lebensentwürfe und Gestaltungskonzepte gekennzeichnet ist.
- Mit seiner anti-totalitären Grundprämisse impliziert er drittens die Aufforderung zum Diskurs zwischen “Schemata von Gedanken und Überzeugungen” - aktuell: zwischen christlichem Kreuz und muslimischem Kopftuch - in dem Sinne, in dem Peter L. Berger Pluralismus als protestantisches Strukturmerkmal zwischen Relativismus und Fundamentalismus ansiedelt.¹⁰
- Viertens verweist er nicht nur auf das Moment der Handlungsorientierung von ideologischen Systemen, sondern genau betrachtet damit zugleich auf den *jeglichem* ideologischen Konzept immanenten Machtaspekt.

Dieses zentrale Element des Ideologischen soll im Folgenden näher diskutiert werden, weil es auch in von Kietzells Ethik-Verständnis eine wichtige Rolle spielt.

Definitorisches “Basislager” für die folgenden Überlegungen ist Max Webers Machtbegriff: “Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung

⁸ So T. Geiger in: Ideologie und Wahrheit, 1953, zit. bei Hofmann, a.a.O.

⁹ Vgl. G. Lichtheim: Das Konzept der Ideologie. Frankfurt 1973, 62

¹⁰ Vgl. P.L.Berger: Sehnsucht nach Sinn. Frankfurt/New York, 2. Aufl. 1995; ders.: Weltethos und Protestantismus. Vortrag im Hanns-Lilje-Forum Hannover, hrsg. vom EXPO-Beauftragten der ev-luth. Landeskirche Hannovers (1995)

den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.”¹¹

Im hier erörterten Zusammenhang können wir “gegen Widerstreben” vernachlässigen, denn der “Ideologe” im Löwensteinschen Sinne möchte ja gerade - wie wohl jeder Politiker, Pädagoge, Ethiker, Hochschullehrer...- , daß seine Durchsetzungschance auf Freiwilligkeit beruht.

Unerheblich ist auch, ob das Durchsetzungsinteresse auf *Erhaltung* oder auf *Veränderung* aktueller sozialer Realität gerichtet ist, ob die Ideologie also - mit Löwensteins Worten - “konservativ orientiert” oder “reformistisch orientiert” ist. Dies wird häufig leider gerade von jenen übersehen, die eine Reform bestehender Herrschaftsverhältnisse anstreben und so argumentieren, als seien sie selbst frei von Herrschaftsinteressen - ein Irrtum, auf den naive Anhänger von Reform- oder gar Revolutionsbewegungen immer wieder hereinfliegen.

Streng genommen ist es sogar unerheblich, ob der “Ideologe” das von ihm präsentierte “Schema” selbst glaubt. Entscheidend ist vielmehr, daß es geeignet ist, die Sinnsuche und das Orientierungsbedürfnis der potentiellen “Anhänger” - kurz: ihr existentielles Interesse - zu befriedigen.¹² Dabei muß selbstverständlich einkalkuliert werden, daß jene potentiellen Anhänger möglicherweise einstweilen noch bei der Konkurrenz angesiedelt sind: in der anderen Konfession, bei den “Fundis” statt bei den “Realos”, bei den Atomkraftbefürwortern statt bei den Atomkraftgegnern - und selbstverständlich auch jeweils umgekehrt.

Aber wie: Setzen sich nicht letzten Endes die besseren Argumente durch?

“Ja”, so kommt die Antwort von beiden Seiten, “das ist es ja gerade: *unsere* Argumente sind doch schließlich die besseren!”

An dieser Stelle hole ich Hans-Dieter Seibel zu Hilfe:

Ideologisch nennt er “*allgemeine Aussagen... , die*

1. *nicht falsifizierbar sind: entweder weil einige oder alle Aussagen Werturteile darstellen oder weil die Falsifizierbarkeit dogmatisch ausgeschlossen wird;*

¹¹ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbband, 1. Kapitel: *Soziologische Grundbegriffe*; §16: *Macht, Herrschaft*. Köln/Berlin 1964, 38

¹² Daß sich hier, zum Beispiel im politischen oder kirchlichen Leben, das Problem der Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit etwa des Politikers oder des Pfarrers stellt, ist nicht zu übersehen, muß an dieser Stelle aber nicht unbedingt diskutiert werden.

2. *eine gesellschaftliche Zielfunktion haben, d.h. dazu bestimmt sind, auf die soziale Wirklichkeit gestaltend einzuwirken: sie zu verändern, zu konsolidieren, gegen soziale Alternativen zu schützen oder auch ihre historische Relativität zu negieren.*¹³

Also neopositivistisch sauber gedacht: ideologische Aussagen sind nicht falsifizierbar. Aber Gestaltungskraft soll schon von ihnen ausgehen, und zwar so, daß die "soziale Wirklichkeit" reagiert. Soll sie dies nicht mit "Widerstreben" tun, muß mit dem nicht falsifizierbaren Werturteil etwas geschehen, was unverzichtbar zum Vorgang der Ideologieproduktion gehört: es muß objektiviert, also losgelöst werden vom Eigeninteresse des "Ideologen" oder dem gesellschaftlichen Partialinteresse der ideologisch operierenden Gruppe. Hans Freyer bezeichnet es in diesem Zusammenhang als die "Grammatik" der Ideologie, *"daß Interessenlagen nicht als solche in der Ich- oder Wir-Form ausgesagt, sondern zu allgemeinen Urteilen mit einem sachlichen Subjekt umformuliert werden"*.¹⁴

Hier sollte sich ein Wiedererkennungseffekt einstellen: Was tun wir anderes, wenn wir an der Hochschule unsere wissenschaftlichen Erklärungsmodelle aneinander messen: individualpsychologische und historisch-soziologische; theologische und philosophische; naturwissenschaftliche und kommunikationstheoretische (etwa beim Versuch der "Erklärung" von Schizophrenie in der Hoffnung, die Familie möge es letztlich doch "nicht gewesen sein"). Max Weber spricht insoweit von "Legitimitätsgeltung ... rationalen Charakters".¹⁵

Von besonderem Interesse für die Diskussion mit Dieter von Kietzell ist indes die "Legitimitätsgeltung ... traditionellen Charakters" (ebd.). Auf meine Frage "Wo bleibt die Tradition im ethischen Diskurs?" hat er geantwortet:

"Ist es nicht zu wenig, wenn etwa die christliche Überlieferung nur als 'vergangene Erfahrung' in den Diskurs eingeht?"

Und dann nennt er Erfahrungen, denen er traditional verankerte Legitimitätsgeltung zuspricht:

"... aus der Schöpfungsgeschichte, daß die Erde den Menschen nur anvertraut ist; daß die Zukunft nicht von einem auserwählten Volk usurpiert werden kann, sondern gemeinsam gefunden wird; daß die Zukunft gerade den Machtlosen gehört; daß niemandes Zukunft durch Töten abzuschneiden ist."

¹³ H.D. Seibel: Gesellschaft im Leistungskonflikt. Düsseldorf 1973, 58

¹⁴ H. Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1956, 120

¹⁵ M. Weber: wie Fußnote 11: 3. Kapitel: Die Typen der Herrschaft, 159

Und dann fährt er durchaus plausibel fort: Was diese

“in lebendigen Erzählungen aufbewahrten Erfahrungen ... uns heute zu sagen haben, kann keine Theologie, kein Bischof interpretieren - dazu bedarf es wiederum des Diskurses.”

So weit - so sympathisch. Keine Theologie, kein Bischof - aber nicht vielleicht doch ein klein wenig Dieter von Kietzell als behutsam-entschiedener Lenker des Diskurses? Ich gestehe freimütig, daß ich mir dies wünschen würde. Und ganz ohne Hoffnung läßt mich mein Kollege denn auch nicht, wenn er nämlich schreibt:

“Der Diskurs über das, was wir tun sollen, gewinnt seine Ernsthaftigkeit, seine Verbindlichkeit aus einer Bindung an eine Verpflichtung, mit der gleichsam alles steht oder fällt. Ethik geht davon aus, daß ethisches Nachdenken nicht ins Belieben gestellt ist, nicht abgebrochen werden kann, wenn es unangenehm wird.”

Es ist kein Versehen, daß in meinen Überlegungen die Bedeutungshöfe von “Ideologie” und “Ethik” immer mehr ineinander übergegangen, miteinander verschmolzen sind. Der von mir favorisierte Ideologiebegriff schließt ein, daß “Ideologie” weder von vornherein ein Schimpfwort ist, noch daß “Ideologen” immer nur die anderen sind. Wenn wir in unserer pluralen Gesellschaft etwas gestaltend ausrichten wollen, kommen wir nicht umhin, einen Standpunkt zu beziehen, Ziele zu formulieren und “Anhänger” zu werben - und nach dem Erwerb von Durchsetzungschancen zu streben. Wenn dies ein komplexes ideologisches Verfahren ist, dann sind wir eben Ideologen. So betrachtet sind Ideologie und Ethik sehr wohl Geschwister - und zwar keineswegs a priori feindliche. Sie werden kräftig zusammenzustehen haben, wenn es gilt, die ideologische Attacke einer Anti-Ethik abzuwehren, wenn jene nicht schon vorher im Diskurs schwach geworden ist. Nicht Dogmatismus oder Intoleranz, jene bösartigen Auswucherungen von Ideologie, sollen Triebkräfte zu solcher Abwehr sein, sondern die Hoffnung soll es sein, daß **unsere** Auffassung vom guten und gerechten Leben dem humanum - oder, zum Beispiel, dem Schöpferwillen - näher sei als die der Konkurrenz.

Denn: Hätten wir unseren eigenen Standpunkt, unseren Glauben, wenn wir ihn nicht für den besseren hielten, wenigstens tendenziell für den richtigen, der Wahrheit immerhin relativ am nächsten? Und wäre es dann nicht gut, die anderen kämen - um ihretwillen, versteht sich! - auf unseren Weg? Oder sie träten zumindest mit uns in den ethischen Diskurs ein, in den wir ja auch nicht gerade mit weißer Fahne einziehen? Andererseits: Was wären das für Gewißheiten, um deren willen ich es nötig hätte, andere hinter den Zaun meiner Orthodoxie zu zerren?

Nun sind wir beim neuerlichen Nachdenken über diskursive Ethik prompt bei der Ideologieproduktion gelandet. Ich gestehe, daß mir das durchaus recht ist und daß ich im Rahmen meiner Fachkompetenz bewußt in diesem Sinne lehre. Bei Peter L. Berger habe ich für das Spannungsverhältnis, in das ich damit selbstverständlich gerate und das ich auch den Studierenden zumute, einen ins Schwarze treffenden Satz gefunden:

“Ich muß glauben, daß das, was ich weiß, die Wahrheit ist.”¹⁶

¹⁶ P.L. Berger: Sehnsucht nach Sinn, a.a.O., 215

Eine Anmerkung ist noch erforderlich:

Ich habe mir den sprachlichen Luxus geleistet, nur in der männlichen Form zu schreiben, weil niemand mich gedrängt hat, anders zu verfahren. Aber selbstverständlich habe ich die weibliche Form immer mit gedacht - ganz bestimmt und ganz fest!

Überlegungen zur Sozialarbeitswissenschaft

Trajektivität

- Vorüberlegungen zu einem wissenschaftstheoretischen Grundbegriff der Sozialarbeitswissenschaft -

Jan Tillmann

1 Aufklärung

Wissenschaft ist die grundsätzliche Orientierung unseres Zeitalters und seine bestimmende Größe. Sie ist die konsequente Ausprägung dessen, was wir als Aufklärung bezeichnen. Neben spezifischen Epochen, in denen Aufklärung besonders hervortrat, ist diese Form der Anpassung an die Wirklichkeit und der Versuch ihrer Beherrschung durchgängiges Prinzip und Movens abendländischer Kultur. Aufklärung setzt sich ab gegen animistische Verfasstheiten, die von einer allbelebten Welt ausgehen. Ebenso befreit sich Aufklärung von magischen Einstellungen, in denen nicht bewiesene Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge als bewiesen angenommen werden, also etwa ein Ereignis darauf zurückgeführt wird, daß ein Zauberer zuvor eine bestimmte Handlung ausgeführt habe. Gedanken und rituelle Handlungen greifen in diesem Weltbild in die Gestaltung der Wirklichkeit ein. Die griechische Philosophie zeigt den allentscheidenden Kampf aufgeklärten Bewusstseins gegen mythologische Weltansichten, in denen anthropomorphe Göttinnen und Götter bestimmend waren. Die Sophisten waren die erste Bewegung, die in diesem Kampf erfolgreich auftrat. Animistische, magische und mythologische Elemente sind keineswegs aus dem heutigen Leben verschwunden. Sie finden sich in unterschiedlichen Religionen und vor allem im Alltag. Subjektives Meinen insbesondere, das angereichert von unbewiesenen Behauptungen und unbegründeten Einstellungen ist, wird im Prinzip wie die anscheinend überwundenen Weltansichten benutzt. Es gilt nicht als objektiv. Für Wissenschaft ist daher Objektivität der charakteristische Maßstab ihrer Validität. Klare Begriffe, empirische Befunde und logische Argumentationen, die evident, wiederholbar und nachvollziehbar sind, ermöglichen diese objektive Weltansicht. Sie soll der einzige Maßstab sein, der menschliche Orientierung und menschliches Handeln bestimmt. Darum geriet Aufklärung und ihre luzide Praxis, die Wissenschaft, auch immer wieder in Konflikt mit Herrschaft. Die abendländische Geschichte und besonders die neuzeitliche, ist voller Opfer, die büßen mußten, weil sie ihre rationale Erkenntnis gegenüber den Interessen der Herrscher nicht widerriefen. Aus dieser Konfrontation erwachsen die aufklärerischen Ideale von Wahrheit, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität.

Auch wenn wir von Marx gelernt haben, die Selbstverschuldung problematischer zu sehen, bleibt Kant's Formulierung gültig und ist wert, in Erinnerung gerufen zu werden:

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliefung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung" (Kant, a.a.O.).

Sozialarbeitswissenschaft steht in der Tradition der Aufklärung und ist ihr verpflichtet. Aber ihr Gegenstand, der Homo abusus, zwingt sie zur Kenntnis zu nehmen, daß zwischen dem erreichten wissenschaftlichen Höchststand und ihren Idealen eine riesige Lücke klafft. Kann es sein, daß wissenschaftliche Weltsicht etwas in sich birgt, das ihr zwar die Naturbeherrschung ermöglicht, ihr aber die Erreichung der zwischenmenschlichen Ideale versagt? Sozialarbeit als Wissenschaft zu begründen und in die Tradition der Aufklärung zu stellen, hat - wie im Folgenden gezeigt wird - mit der Beantwortung dieser Frage zu tun. Aber es war wichtig, diese Tradition kurz in Erinnerung zu rufen und sich ihrer als unhintergehbaren Grundlage zu vergewissern, weil eine zentrale Kritik an ihr sehr schnell dem Vorwurf der antirationalen, unwissenschaftlichen Einstellung ausgesetzt ist. Es geht im Folgenden nicht um Esoterik, Ideologie oder Rückfall in animistisches, magisches oder mythologisches Denken. Es geht um den Versuch, Sozialarbeitswissenschaft davor zu bewahren, den Prozess ihres Entstehens befördern zu wollen, indem sie den Antagonismus von Subjektivität und Objektivität nachzuvollziehen sucht, der das Dilemma der bestehenden Wissenschaften darstellt, eine Sackgasse, aus der sie nicht herausfinden.

2 Nebenwirkungen

Um diese Sackgasse aufzuzeigen und einen Weg aus ihr zu finden, lohnt es sich, die Kritik, die Adorno und Horkheimer in der *"Dialektik der Aufklärung"* vorlegten, kurz in Erinnerung zu rufen (1947: vgl. 13-57). Ihre zentrale Aussage ist, daß "die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärerischen Denken untrennbar ist". Aber sie zeigen im Gegenzug dazu auch auf, daß "der Begriff dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet". Will aufklärerisches Denken seinen eigenen Anspruch einlösen, muß es ihn auf sich selbst anwenden und den ihm innewohnenden "Rückschritt" der Reflexion unterziehen. Die Autoren arbeiten die *"dialektische Verschlingung von Aufklärung und Herrschaft, das Doppelverhältnis des Fortschritts zu Grau-*

samkeit und Befreiung" heraus, dem zwei Tendenzen zugrunde liegen: die radikale Entmythologisierung und die universelle Formalisierung und Mathematisierung des Denkens und Wissens. *"Technik ist das Wesen dieses Wissens."* Die Welt wurde berechenbar. Im Animismus war die Welt verzaubert.

"Magie ist blutige Unwahrheit, aber in ihr wird Herrschaft noch nicht dadurch verleugnet, dass sie sich, in die reine Wahrheit transformiert, der ihr verfallenen Welt zugrundelegt." Aufklärung hat übersehen (und übersieht immer noch), daß der Mythos selbst Aufklärung ist. Aber: *"Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären."* Die radikale Entmythologisierung bedurfte aber *"... der Verselbständigung der Gedanken gegenüber den Objekten ..."*. Macht und Erkenntnis werden synonym. Emanzipation von den Zwängen der Natur gerierte zu ihrer Beherrschung und wurde als Methode zur latenten Beherrschung der Menschen. *"Aufklärung ist totalitär."* Die tiefe Orientierungslosigkeit unserer Zeit ist Zeugnis dieser Entwicklung. *"Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht. Sie ersetzen den Begriff durch die Formel, Ursache durch Regel und Wahrscheinlichkeit."* Der Weg zu einem versöhnten Leben kann nicht mehr gesucht und gefunden werden. Utopien ersticken in der Verklammerung von Mathematisierung und Herrschaft. *"Indem aber Aufklärung gegen jede Hypostasierung der Utopie recht behält und die Herrschaft als Entzweiung ungerührt verkündet, wird der Bruch von Subjekt und Objekt, den sie zu überdecken verwehrt, zum Index der Unwahrheit seiner selbst und der Wahrheit."*

Die Skizze der vehementen Analysen von Adorno und Horkheimer - wie gesagt ein Erinnerungsposten, der die Lektüre des Textes nicht ersetzen kann - soll gewährleisten, daß Bewusstsein dafür wach bleibt, daß sich die Situation bis in unsere Tage nicht verändert, eher verschärft hat. "Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich zum Für ihn." Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit erweist sich auch als Eingang in ein Denken, das durch die Naturgesetzlichkeit, die es kopiert, aufs Neue entmündigt ist. *"Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen."* Wer sich diesem Prinzip nicht unterwirft oder nicht unterwerfen kann, wird Künstler, Revolutionär oder Klient der Sozialarbeit.

Sozialarbeitswissenschaft kann - will sie sich ernst nehmen - diese Kritiken nicht einfach ignorieren. Sozialarbeit ist immer Beziehungsarbeit. Sie hat immer zu tun an den Orten, wo Macht als das Prinzip aller Beziehungen ein Desaster hinterläßt,

das ihre Antimenschlichkeit offenbart. Gehen wir davon aus, daß - etwas sanfter formuliert - Aufklärung (bzw. ihre neuzeitliche Ausprägung: die Wissenschaft) Nebenwirkungen hat, die in ihr selbst liegen, so muß Sozialarbeitswissenschaft sich dieser Tatsache stellen. Nebenwirkung ist ein leicht zu verstehender Begriff und hat durch die Arzneimitteldiskussion eine breite Erkenntnissicherheit. Wissenschaft arbeitet nach dem Prinzip "Ursache - Wirkung". Ein Ereignis wird beobachtet und linear bis zu seiner Wirkung verfolgt. Dieser Zusammenhang wird erfaßt, als Erkenntnis beschrieben und als Technik, Administration oder Sollen umgesetzt. Übersehen wird dabei, daß eine Ursache eher mit einem Stein zu vergleichen ist, der ins Wasser geworfen wird und in einer Ausdehnung von 360 Grad Kreise zieht, welche eine Fülle von Wirkungen sind. Wissenschaft schneidet daraus nur einen winzigen Teil von einem Grad heraus, erklärt diese Linie zur Erkenntnis, setzt sie ins Handeln um und ignoriert die dann entstehenden 359 Nebenwirkungen. Ein Diskurs der von den Nebenwirkungen Betroffenen ist nicht vorgesehen und die nicht sprechende Wirklichkeit hat noch weniger Chancen. Eine solche Welt, eine Ansammlung von behandelbaren Objekten, bietet keine Heimat. Machen wir uns diesen Zusammenhang noch einmal an Zitaten klar, die zweieinhalb Jahrtausende auseinander liegen:

- Sokrates erläutert seinen Richtern, warum der Weg des Philosophen ohnehin ein Weg zum Tod ist: *"... solange wir nämlich beim Forschen neben dem reinen Denken noch den Leib gebrauchen und solange unsere Seele mit diesem Übel vermengt ist, werden wir das, wonach wir begehren - nämlich die Wahrheit - niemals recht erlangen (Platon, Phaidon 4. Jhd. v. Chr.)*
- Husserl erläutert, wie der naiv in die Welt hinein lebende Mensch zum wissenschaftlichen Forscher wird, der eine Subjektivität über der Welt begründen muß: *"Nennen wir das natürlich in die Welt hineinerfahrende und sonstwie hineinlebende Ich an der Welt interessiert, so besteht die phänomenologisch geänderte und beständig so festgehaltene Einstellung darin, dass sich eine Ichspaltung vollzieht, indem sich über dem naiv interessierten Ich, das phänomenologische als uninteressierter Zuschauer etabliert. Dass dies statthat, ist dann selbst durch neue Reflexionen zugänglich ..."* (Husserl, 1950, 73).

Zu der Zeit, als die Menschen begannen, sich aus der Verfügungsgewalt von Herrschern und der Natur zu befreien, als sie sich als Subjekte zu begreifen versuchten, als ihnen der eigene Verstand die maßgebliche Richtschnur werden sollte, wird dieses Denken bereits so objektfixiert, daß es durch den eigenen Leib verschmutzt wird, er es an seinem luziden Vollzug hindert. Es erreicht seine letzte Inauguration im Tode. Die Konsequenz kann nur todbringend sein: Imperialismus, Auschwitz, Gulag. Die Subjekthaftigkeit drückt sich in der reinen Objekthaftigkeit aus, die immer stärker zum Formalisierten, Mathematisierten, Rationalisierten, Effektivierten wird. Die Grundstruktur lesen wir immer noch bei

Husserl ab. Die Ichspaltung, ein Terminus, der uns aus der Psychopathologie bekannt ist, läßt den Wissenschaftler entstehen. Durch Reflexion entsteht der uninteressierte Zuschauer der Welt, ein Ideal, das frei von Gefühl und Körper ist, nüchtern, nicht teilnehmend, beobachtend. Erkenntnis ist die Macht, der Versuch, die Wirklichkeit im Griff zu haben, das Modell für den Umgang des Menschen mit den Menschen. Erkennen ist das scheinbare Ziel, Erleben hindert daran, es zu erreichen. Da dieses Denken die totalitäre Grundstruktur ist, bezieht es sich nicht nur auf Dinge und Sachverhalte, sondern es ist auch die Maßgabe menschlicher Beziehungen in ihren Makro-, Meso-, und Mikrostrukturen, ja es ist die Struktur des intrainviduellen Lebens.

Die Spaltung der Welt in Subjektivität und Objektivität ist nicht nur ein Vorgang innerhalb wissenschaftlicher Elfenbeintürme. Sie ist die Kultur des Abendlandes und der Felder seiner globalen Ausbreitung. Diese Spaltung wird in Sozialisatio-
nen, Enkulturationen und vielfältigen, verdeckten Initiationen durchgesetzt. Das Maß der Unterwerfung unter sie hängt mit dem Ausmaß der Karriere eng zusammen. Denken als Kopie der erkannten Naturgesetzlichkeit schafft einen Menschen, der fremd und heimatlos ist.

Wie hat er bisher in einer Welt überlebt, die ihm keine Geborgenheit gibt? Gehen wir noch hinter die Analysen von Adorno und Horkheimer zurück, so treffen wir auf die Urspaltung der Menschheit, die Spaltung der Geschlechter. Die weibliche Hälfte der Menschheit wurde im abgeschirmten häuslichen Bereich für Geborgenheit und Versöhnung zuständig und die männliche draußen für Zugriff und Erkenntnis. Es ist müßig aufzuzeigen, daß bei aller Idealisierung dieser Spaltung sie ihre Aufgabe, die gebrochene Welt zu heilen, nie erfüllen konnte. Sie ist das Grundmuster der zerbrochenen Welt. Sie wird in jedem Individuum, das das Licht der Welt erblickt, neu durchgesetzt, ein Vorgang, der gut beschrieben ist (vgl. J. Benjamin, 1991, vgl. G. Krieger, 1998).

Die Grundspaltung der menschlichen Existenz ist die Zuordnung unterschiedlicher Denk- und Verhaltensmuster an die weiblichen und männlichen Rollen. Jedes Neugeborene muß sie inhalieren *bevor* es eventuell den Mut bekommt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Frauen und Männer erleben sie dann als Identifikationsmuster, ohne die ein Selbstverständnis nicht möglich ist. Das allein genügt, um eine Veränderung zu verhindern, da diese einen angstbesetzten Prozeß auslösen würde. Da zusätzlich die Rollenmuster vom einzelnen Individuum her als Erwartungshaltung des sozialen Umfeldes, das die Einhaltung der Rollen fordert und das Verlassen gegebenenfalls bestraft, erlebt wird, sind die Fixierungen sehr starr. Es kann davon ausgegangen werden, daß Mädchen und Jungen in ihrer frühen Lebensphase, der vorsprachlichen Zeit, im wesentlichen gleich ausgestattet sind. Erst der sprachliche Kontakt mit den Sozialisations- und

Enkulturations Helfern steigert die Entwicklung des spezifisch geschlechtsassoziierten Teils und bremst den unerwünschten Anteil ab, der in unbewußten tiefen Schichten der Persönlichkeit - diffus und angstauslösend - gespürt wird. So laufen Frauen und Männer durchs Leben: Die volle Wahrnehmung der Welt ist in zwei Hälften geschieden, jedes Geschlecht hat eine davon und nimmt die Welt daher mit anderen Blickwinkeln wahr als die andere. Jeder hat aber tief verborgen die andere Hälfte in sich, bedrohend und nicht kontrollierbar. Dieses Dilemma ist die Präformierung alles menschlichen Denkens, Welterlebens und Handelns. Rationalität ist in zwei Hälften zerbrochen. Die zentrale Nebenwirkung der Aufklärung stellt sich als zerstörerisches Grundmuster dar.

Sozialarbeit hat eine der Weiblichkeit zugeschriebene Wesensart und Handlungsweise zu einem ordentlichen Beruf gemacht. Sozialarbeit ist in sehr starkem Maße von Frauen konzipiert worden und wird mehrheitlich von Frauen ausgeübt. Sozialarbeitswissenschaft sollte das Desaster der etablierten Wissenschaften dadurch vermeiden, daß sie sich konstitutiv für die Beobachtungen interessiert, die die unterlegenen Teile der Spaltung, die Frauen, aus ihrer Sicht artikuliert und aufgezeichnet haben. Es kommt nicht darauf an, die Spaltungsprodukte gegeneinander auszutauschen, sondern es muß versucht werden, sie zusammenzufügen.

3 Trajekktivität

Wie wird diese Spaltung von Wissenschaftlerinnen wahrgenommen, die sich mit dieser Problematik auseinandergesetzt haben?

- *"Der Mann stellt eine Verbindung her zwischen dir und der ganzen Welt, das ist richtig - aber nicht zwischen dir und dir selbst" (Libreria ..., 1991, 60).*
- *"Dem Einsatz von Dialog bei der Bewertung von Behauptungen liegt eine erkenntnistheoretische Position zugrunde, der zur Folge Verbundenheit statt Trennung eine wesentliche Komponente bei der Validierung von Erkenntnissen ist" (Collin, 1989, 32).*
- *"... entweder durch direkte Abwertung, indem frauenspezifische oder frauenbezogene Daten und Fakten für irrelevant erklärt werden oder - im Ergebnis nicht weniger diskriminierend - indem vorausgesetzt wird, daß das Denken, Fühlen, Verbalten und Handeln von Frauen sich davon nicht grundsätzlich unterscheidet, sondern quasi darin inkludiert ist" (Klinger, 1990: 23).*
- *"Vernunft vs. Gefühl und Wert, Geist vs. Körper, Kultur vs. Natur, das Ich vs. die Anderen, Objektivität vs. Subjektivität, Erkennen vs. Sein. In jeder Dichotomie muss der erste Bestandteil die Kontrolle über den zweiten ausüben, wenn er nicht überformt werden soll; und in jedem Fall scheint der zweite Bestandteil systematisch mit dem 'Weiblichen' assoziiert zu werden (Harding, 1991: S. 178).*

Zwei Aussagen sind hier ablesbar. Zum einen zeigt die Grundspaltung uns eine Welt, die sich nur in Polarisierungen darstellen kann, wobei die Pole jeweils in "Oben und Geltend" und "Unten und nicht geltend" einander zugeordnet sind, was gleichzeitig "männlich" und "weiblich" bedeutet. Zum anderen wird angedeutet, daß die unten angeordneten Pole durchaus wissenschaftliche Validität besitzen könnten.

Die vorfindbare menschliche Wirklichkeit zeigt sich also folgendermaßen:

<u>Geist</u>	<u>Kultur</u>	<u>Ich</u>	<u>Erkennen</u>	<u>Jenseits</u>	<u>Theorie</u>
Körper	Natur	Anderes	Sein	Diesseits	Praxis

<u>Herrschaft</u>	<u>Verstand</u>	<u>Vernunft</u>	<u>Berechenbarkeit</u>	<u>Sieg</u>
Unterworfenes	Intuition	Gefühl	Wert	Dialog

<u>Objektivität</u>	<u>Nord</u>	<u>Gut</u>	<u>Idealismus</u>	<u>Inhalt</u>
Subjektivität	Süd	Böse	Materialismus	Beziehung

Die jeweils oberen Teile - so sei wiederholt - halten die bedrohlichen unteren, die Kultur und Zivilisation zerstören würden, fest im Griff (bzw. im Begriff) und formen die Welt nach ihrem Bild. Alle menschlichen Phänomene sind entweder Abkömmlinge dieses Musters, das als Dressat im frühen Kindesalter in die Individuen versenkt wird: die jeweils oberen Teile in die männlichen, die jeweils unteren in die weiblichen. Oder: sie sind Versuche, dieses Muster in seiner Allgewalt zu suspendieren. Festzuhalten bleibt, daß die Menschen in eine Sozialisation hineingeboren werden, die ihnen eine zweigeteilte Menschheit vorführt und sie in diese hineindressiert - stark oben und schwach unten - und die ihnen eine Kultur vermittelt, die Spiegelbild dieser Spaltung ist. Und es ist ganz wichtig, klar im Blick zu haben, daß sie nicht überwunden werden kann durch naive Umkehrung, also durch Austausch der Spaltungspole. Ein Ausweg ist nur durch den Versuch zu finden, sie zu dehierarchisieren und zu einer Ganzheit zusammenzufügen. Für den Bereich "Subjektivität - Objektivität" soll dazu ein sozialarbeitswissenschaftlicher Vorschlag gemacht werden.

Ohne auf historisch wechselnde Bedeutungen Bezug zu nehmen wird versucht, die neuzeitliche Bedeutung der beiden Begriffe einzufangen.

Unter "subjektiv" sind die Vorstellungen und Handlungen des erkennenden, mit Bewußtsein ausgestatteten Ich zu verstehen, die in seiner Geschichte, seiner Prägung, seinen zufälligen Erfahrungen und der Art ihrer Verarbeitung, seinen Ge-

fühlen, Interessen und Vorurteilen begründet sind. Gemessen an einer fiktiven "Wahrheit" der Zusammenhänge der Wirklichkeit bedeutet "subjektiv" auch Voreingenommenheit, Meinung, Befangenheit und Unsachlichkeit. Subjektivität ist die spezifische, unverwechselbare Eigenart, mit der ein Mensch die Wirklichkeit erlebt und sich äußert.

Unter "objektiv" sind die Vorstellungen und Handlungen des erkennenden, mit Bewußtsein ausgestatteten Ich zu verstehen, in denen er von seiner Geschichte, seiner Prägung, seinen zufälligen Erfahrungen und der Art ihrer Verarbeitung, seinen Gefühlen, Interessen und Vorurteilen absehen kann. Gemessen an einer fiktiven "Wahrheit" der Zusammenhänge der Wirklichkeit bedeutet "objektiv" auch Sachlichkeit, Berechenbarkeit, an realen Dingen und Sachverhalten orientiert, Genauigkeit und der fiktiven Wahrheit angenähert. Objektivität ist das generelle, neutrale Maß, mit dem ein Mensch die Wirklichkeit erfaßt und darstellt.

In der folgenden Betrachtung wird auf Ausnahmen, Überlappungen, Vertauschungen und Spezialfälle nicht eingegangen, um den Blick auf die Strukturen nicht zu verstellen.

Objektivität ist innerhalb der Aufklärung der Zugang des Menschen zu den Tatsachen und dem rationalen Umgang mit ihnen und damit der Ausgang aus verordnetem, gewohntem oder unbegründetem Denken, die Emanzipation aus Herrschaft und Natur - Subjektivität wurde insoweit zugelassen, als sie diese Objektivität gegen Mehrheiten, Herrschaft und Gewohnheit vertrat. Das hieß aber auch, daß spezifische Eigenart, körperliche und emotionale Expressivität unterdrückt und verleugnet werden mußten, ja daß es geradezu das Ziel sein mußte, diese Kontamination der Objektivität auszurotten. Die Welt wurde Stoff der Erkenntnis und verlor ihren Eigenwert, der Mensch wurde Maschine der Erkenntnis und verlor die Geborgenheit in der Welt. Daß dieses Weltbild in tiefster körperlicher und emotionaler Anbindung in der Sozialisation und Enkulturation als männliche und sein Gegenbild als weibliche Identität durchgesetzt wurde und bis heute wird, macht das Verhängnis fast nicht auflösbar. Es sei konzediert, daß Rationalität, Objektivität und die Idee der Herrschaftsfreiheit gegen die Überflutung durch das Gefühl möglicherweise auf anderem Weg nicht durchsetzbar gewesen und die Hominisation auf einer frühen Stufe zum Stillstand gekommen wäre. Aber der patriarchalische Weg ist der, mit dem wir es heute zu tun haben, den wir zu durchschauen beginnen und den wir trotz seines aufklärerischen Weges auch als Fiasko zu begreifen lernen.

Es wird hier von der These ausgegangen, daß Gefühl lange vor der Inauguration der rationalen Objektivität ein wirksames Orientierungssystem gewesen ist, eine Rationalität, die ganzheitlich und wirklichkeitsgebunden das Überleben und Wohlbefinden zu sichern suchte. Das Gefühl gibt dem Menschen jederzeit eine ganz-

heitliche Information über die Situation, in der er sich befindet. Sie ist in Einzelheiten vage. Das denkende Bewußtsein müßte fragen, was ihm das Gefühl mitteilen wolle und diese Botschaft entschlüsseln. Aber der Anspruch der rationalen Objektivität zerstörte emotionale Rationalität und machte sie für das denkende Bewußtsein nur noch als destruktive Irrationalität, bestenfalls als domestiziertes Haustier, wahrnehmbar. Frauen haben sich auf dieses gespaltene Weltbild und seine Objektivierung in der Kultur auf Grund der ihnen zugewiesenen Rolle, der Menstruation und ihrer Möglichkeit zu Geburten nie ganz eingelassen und als domestizierte Hausfrauen latente Wege gesucht, sich ihm zu entziehen. Es wird heute sichtbar, daß dieses Weltbild nicht mehr haltbar ist. Objektive Rationalität ist ohne Gefühl nicht möglich und nicht steuerbar. Die Rationalität "Gefühl" ist die Präformierung der objektiven Rationalität. Alle Wissensinhalte, alle Zusammenhänge und alle Erkenntnisse werden durch Gefühle markiert und, nach Bedeutsamkeit unterschiedlich gefärbt, im Gedächtnis gespeichert, ggf. gelöscht oder dem Zugriff des Bewußtseins entzogen. Ein Ausfall des Gefühls beraubt die objektive Rationalität der Möglichkeit zwischen wichtig und unwichtig zu unterscheiden und macht sie damit steuerlos und hat ihren Zerfall zur Folge. Orientierung ist dann nur an äußeren, gesetzten Strukturen möglich, was das Individuum zu Magd oder Knecht macht. Zwischenmenschliche Werte sind ohnehin in ihrer Allgemeinverbindlichkeit nur als emotionale Gebundenheit wirksam. Es ist dringend "not"-wendig, Gefühl als Rationalität aus seiner Latenz, Diskriminierung und Abspaltung herauszuführen und Rationalität damit aus dem Stande der "Wiederholung der Naturgesetzlichkeit im Kopf" zu erlösen und ihr die entscheidende humane Basis zu geben.

"Trajekt" ist eine veraltete Bezeichnung für eine Fähre. Eine Fähre gibt die Möglichkeit, ein anders kaum zu erreichendes Ufer zu besuchen, zu bereisen und Güter zu ihm zu transportieren und abzuholen. Aus dieser alten Bezeichnung soll der Begriff "Trajektivität" abgeleitet werden. Trajektivität nimmt Subjektivität und Objektivität aus ihrer destruktiven Polarität heraus, gibt beiden ihr Recht und erst dieser Dreiklang macht Rationalität vollständig. Das Humane ist trimorph: subjektiv, objektiv und trajektiv.

Unter "trajektiv" sind die Vorstellungen und Handlungen des mit wahrnehmenden Gefühlen und erkennendem Bewußtsein ausgestatteten Ich zu verstehen, das das eigene und fremde Subjekt als je spezifische Wahrheit respektiert, zu erfühlen und zu verstehen sucht und als je spezifische Objektivität seiner begrenzten und besonderen Subjektivität zur Sprache bringt, um damit in die genaue aber lineare Eindimensionalität der Objektivität die vage aber ganzheitliche Erfassung der Komplexität einzufügen. Konfrontiert mit dem Begriff "Objektivität" bedeutet "trajektiv", seine Erschütterung, seine Relativität und seine Überholbarkeit zu gewährleisten. Konfrontiert mit dem Begriff "Subjektivität", bedeutet "trajektiv",

seine Entgrenzung, sein Wachstum und seine Empathie zu gewährleisten. Trajekktivität ist die neugierige, rückhaltlose, verstehende Bewegung zwischen den hierarchisierten Polaritäten des Patriarchats.

Es bleibt zum Schluß die Frage, warum gerade Sozialarbeitswissenschaft davor gewarnt wird, sich in ihrem Entstehungsprozeß vor der wohlfeilen Kopierung der ausweglosen Subjekt-Objekt-Spaltung der traditionellen Wissenschaften zu hüten und aufgefordert wird, den Begriff der Trajekktivität einzuführen und in ihm diese Spaltung aufzuheben. Sozialarbeit hatte es immer mit dem Homo abusus zu tun. Sie war und ist immer eine Fähre zwischen den von der objektiv figurierten Gesellschaft optimal dressierten und den von ihr ausgeschlossenen Subjekten: den Depravierten, Deformierten, Devianten und Delinquenten. Sie hat von Anfang an Gespür und Verständnis entwickelt, daß sich im Abseits der Gesellschaft ihr latentes Fiasko spiegelt. Sie war und ist immer eine Fähre zwischen dem ihr objektiv erteilten Auftrag und den subjektiven, anders gelagerten Bedürfnissen und Botschaften, denen sie begegnet. Sie hat Methoden entwickelt, die darauf gründen, daß Gefühl epistemologische Qualität hat und unabdingbarer Bestandteil von Rationalität ist. Sozialarbeit war und ist, da wo sie gut ist, schon immer trajektiv. Diesen Nachweis zu führen, bleibt einer weiterführenden Arbeit vorbehalten.

Sozialarbeitswissenschaft hat die Aufgabe, diese Zusammenhänge zu erforschen und trajektive Argumentationen vorzulegen. In der Trajekktivität wird das Dissidente in seinem Selbsterleben zur Sprache gebracht und in das Offizielle eingeführt. Sozialarbeitswissenschaft trajektiviert die Symbole des Dissidenten, indem sie spürt, versteht und es nicht an der Entschließung und des Mutes mangeln läßt, sie zu übersetzen. Sozialarbeitswissenschaft geht in ihrer wissenschaftstheoretischen Analyse über die Untersuchungen von Adorno und Horkheimer hinaus und erkennt die Spaltungen als Grundmuster patriarchalischer Gesellschaften. Sie begründet Trajekktivität als dehierarchisierende Bewegung zwischen ihren Polen.

Literatur

Andorno, Theodor W. und Horkheimer, Max, 1947: Dialektik der Aufklärung. Amsterdam

Benjamin, Jessica, 1991: Die Fesseln der Liebe. Basel/Frankfurt a. M.

Collins, Patricia Hill, 1989: Die gesellschaftliche Konstruktion Schwarzen feministischen Denkens. In: Joseph, Gloria (Hrsg.), 1993: Theorie und Politik afroamerikanischer Frauen. Berlin

Harding, Sandra, 1991: Feministische Wissenschaftstheorie. Hamburg

Husserl, Edmund, ab 1950: Cartesianische Meditationen. Husserliana Bd. 1

Kant, Immanuel, 1784: Was ist Aufklärung? Stuttgart

Klinger, Cornelia, 1990: Bis hierher und wie weiter? In: Krüll, Marianne (Hrsg.): Wege aus der männlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler

Krieger, Gernot, 1998: Geschlechtsreflektierte Beratung von Männern. In: Gruppendynamik - Zeitschrift für angewandte Sozialpsychologie (Heft 2, 29. Jahrg., Juni 1998). Opladen

Liberia della Donne di Milano (Hrsg.), 1991: Wie weibliche Freiheit entsteht. Berlin: Orlanda

Platon: Phaidon (Kap. 8-13). In: Platon, Meisterdialoge. Übers. v. Rufener, R.BAW 1958

Wahrnehmen, Erleben und Handeln in sozialen Räumen - Ein vernachlässigtes Thema in der sozialen Arbeit.

Erich Hollenstein

Eine authentische Praxissituation

Martin M., Sozialarbeiter, 28 Jahre alt, seit einer Woche in der Dienststelle "Vogelsiedlung" der Familienhilfe tätig, schreibt an seinen Kollegen Rainer O., 31 Jahre alt, ebenfalls in der Familienhilfe angestellt, aber in einem anderen Stadtteil. Martin M. und Rainer O. sind befreundet aus der gemeinsamen Studienzeit:

"Am Telefon hatte ich Dir gestern kurz angedeutet, daß ich seit dem 1.3. in der Familienhilfe der "Vogelsiedlung" sitze. Die Abteilungsleitung sucht händeringend jemanden, mit dem sie die andere Stelle hier besetzen kann. Mich haben sie eber gegen meinen Willen hergeschubst, so auf die schleimige Tour: Wir brauchen einen, der etwas politisches Geschick hat, der die Gemüter beruhigen kann und vor allem der Presse keinen Stoff bietet für weitere Horrorgeschichten...

Die Presse hat der Verwaltung und der SPD wegen der Vogelsiedlung in den letzten Monaten mächtig Zunder gegeben: "Fehlplanung, die nun die Menschen ausbaden müssen, Unfähigkeit, Menschenverachtung..." Rührselige Geschichten auf einer ganzen Seite über das traurige Los der Leute am Ende der Welt. Vermutlich haben diese Journalisten gar nicht gemerkt, wie sie die Bewohner hier diffamiert haben: Viele können nicht richtig Deutsch lesen oder schreiben, darum nennen sie ihre Siedlung nicht Slum-Viertel, sondern Schlammviertel... Übel ist so was, finde ich jedenfalls.

Dabei hat bis vor einem Jahr kaum jemand in der Stadt den Namen "Vogelsiedlung" gekannt. Sie heißt so, weil alle Straßen recht einfallslos Vogelnamen tragen, Amselweg, Meisenstieg, Sperlingsweg usw. . Ursprünglich haben hier nur Laubenpieper gelebt. Nach dem Krieg hatten sie ihre Gartenhäuser ausgebaut, kleine Einfamilienhäuser kamen dazu, alle mit viel Grün drumherum, wohl in Eigenarbeit hochgezogen. Es gibt einen schönen Sportplatz mit Grillecke, einen Sportverein, einen Schäferhundeverein, einen Karnickelverein, auch einen gemischten Chor. Dann kam vor 5 Jahren die Bungalowsiedlung dazu, alles schneie, mit grauen Schieferdächern. Schließlich wurden vor 2 Jahren die Wohnkästen hierhergesetzt, sechsgeschossig, obwohl doch soviel Platz ist, verdichtete Bebauung nennt man das wohl. In kürzester Zeit zogen 700 Menschen hierher, alle vom Wohnungsamt geschickt. Es handelt sich um Sozialwohnungen, bei denen das Wohnungsamt Belegrechte hat. Den Presseberichten zufolge sind in letzter Zeit vor allem Aussiedler hierher gesetzt worden. Im letzten Jahr war dann die vierspurige Schnellstraße fertig, damit wurde die Siedlung völlig vom Stadtgebiet abgetrennt. Die zunächst versprochene Fußgängerrampe wurde nicht angelegt, der Autoverkehr soll ja nicht stoppen. Die Erstklässler haben eigentlich einen Schulweg von über 40 Minuten, natürlich rennen sie über die Schnellstraße, das ist hier so eine Art Mutprobe. Vielleicht hast Du in der Zeitung von der schlimmen

Geschichte des tödlichen Unfalls neulich gelesen. Es wurde ja viel über den Zoff berichtet, der sich hier angestaut hat: Die Tennishalle bei den Bungalows wurde abgefackelt, es sollen die "Sowjets" gewesen sein. In das Vereinshaus des Sportvereins wurde dauernd eingebrochen, inzwischen ist es verbarrikiert wie ein Bundeswebrdepot. Der Hundeverein geht mit seinen Tieren nachts Streife. Neulich wurde einem fünfjährigen Mädchen, das mit anderen aus einem Schrebergarten nicht schnell genug abhauen konnte, eine Ladung Schrot in den Rücken geschossen... Die Zeitung schreibt darüber mehrere Tage.

Die Verwaltung hat nun reagiert, sie hat hier zwei Wohnungen angemietet und zwei Stellen der Familienhilfe hierher gesetzt. Jeweils für 6 Stunden in der Woche soll Gruppenarbeit gemacht werden, eine Sonderregelung. Nebenan wurde eines der Gartenhäuser als Gruppenraum angemietet. Ich sitz nun in den frisch gestrichenen Räumen, bislang ist kaum jemand gekommen. Nur die Kinder drücken sich von außen die Nase an den Scheiben platt und glotzen rein. Geh ich raus, laufen sie weg. Gestern kamen drei Jugendliche, wir konnten uns eine Weile unterhalten. Sie interessierten sich für das Gartenhaus und wollten die Schlüssel. Sie stellten die Bedingung(!), daß sich kein Sozialarbeiter dort blicken ließe. Sie wollten dort Sprengsätze bauen. Na ja. Heute morgen rief mein Abteilungsleiter an, ob ich den Leserbrief in der Zeitung gefunden hätte. Jemand schreibt, Sozialarbeiter wären das Letzte, was hier gebraucht würde. Die Stadt solle das Geld lieber für einen fähigen Wachdienst ausgeben, der Tag und Nacht Streife geht. Hier in der Vogelsiedlung würden alle so denken. Mein Abteilungsleiter ließ so gleichsam zwischen den Zeilen durchblicken, daß es meine Aufgabe wäre, die Leute vom Gegenteil zu überzeugen. In einer Demokratie sei Sozialarbeit der angemessenere Weg. Ach Rainer, als wir Studenten waren, haben wir das ja auch behauptet. Jetzt denke ich, Streife zu geben mit einem Ballermann in der Tasche wäre jedenfalls einfacher (Natürlich nur im Spaß gesagt!!!)."

Diese Fallsituation hat Dieter von Kietzell anlässlich einiger Sitzungen zur Sozialarbeitswissenschaft zur Diskussion gestellt. Mit dem gewählten Thema und der einleitenden Praxisituation möchte ich auf eine wichtige, gelegentlich aber doch vernachlässigte Dimension sozialer Arbeit aufmerksam machen. Gleichwohl hat diese Dimension eine zentrale Bedeutung in der professionellen Praxis, die darin besteht, daß Klienten und Zielgruppen immer in bestimmten Wohnquartieren und Stadtteilen leben, die eben durch diesen Tatbestand einen bedeutsamen Teil der jeweiligen Lebenswelt- und Erlebenswelt der dort wohnenden Personen ausmachen. Vielleicht gerät dieser Tatbestand auch deshalb leicht in den Hintergrund, weil er auf den ersten Blick zu den Selbstverständlichkeiten des Alltags gehört. Zum Glück läßt sich aber in der Theorie und Praxis sozialer Arbeit eine Sensibilisierung und Schärfung stadtteilbezogener Aufmerksamkeit feststellen. Ein Indiz hierfür ist die Aufnahme des sogenannten Arbeitsprinzips Stadtteilorientierung in die kommunalen Sozialdienste vieler Städte. Ein anderes Indiz ist die Aufnahme sozialökologischer Betrachtungsweisen in die Theorie und Praxis sozialer Arbeit. Die Gemeinwesenarbeit, aus der die eingangs geschilderte Praxis-

situation stammt, ist besonders angesprochen, aber eben nicht nur diese Praxis sozialer Arbeit.

In den Mittelpunkt sozialer Arbeit muß aber die Dimension des Wahrnehmens, Erlebens und Handelns in sozialen Räumen gerückt werden, wenn der soziale Raum (Stadtteil, Wohnquartier, Straße) und die in ihm existierenden Probleme unmittelbar das Praxisfeld darstellen. Eine solche Situation ist in der im weitesten Sinne zu verstehenden Gemeinwesenarbeit bzw. lokalen Sozialpolitik aber gegeben. In diesen Zusammenhängen deutet der Begriff sozialer Raum auf die Beziehung des Menschen zu seiner physikalischen Umwelt. In dieser Beziehung spielen objektive, insbesondere aber subjektive Komponenten eine Rolle. Diese Beziehungen können, wie gezeigt werden wird, sehr individuell sein, stehen aber sehr häufig in einer eindeutig kollektiven Mensch - Umwelt - Interaktion. Umfassend und weitreichend wird gelegentlich auch von einem sozialökologischen Kontext gesprochen. Zu diesem Kontext gehören dann u. a. Bebauung, Wohnungsqualität, Verkehr, Infrastruktur, sozioökonomische Merkmale der Bevölkerung und soziokulturelle Gegebenheiten des Stadtteils bzw. Wohnquartiers. Auch die mittlerweile etablierte ökologische Psychologie nimmt Raum im Zusammenhang mit menschlichem Handeln in ihren Gegenstandsbereich auf (vgl. Pawlik/Stapf; 1992; Kruse/Graumann/Lantermann, Hg., 1990). Gemeinsam ist diesen Definitionen und Erkenntnisversuchen, Raum als Einfluß- und Bezugsgröße menschlichen Verhaltens, Erlebens und Handelns zu erfassen.

Bezüglich der Thematik Kind, Kindheit und Stadt bzw. Wohnwelt liegen neuere Arbeiten vor, die sich z.T. an der ökologischen Psychologie orientieren, z.T. aber originelle eigenständige Ansätze entwickeln. Beispielhaft seien genannt: "Entwicklungsbedingungen von Kindern in der Stadt" (Görlitz u.a. 1993); "Orte und Zeiten der Kinder" (Zeiber/Zeiber 1994); "Kindliche Erfahrungsräume zwischen Familie und Öffentlichkeit" (Peek 1995).

In den folgenden Ausführungen werden einzelne Aspekte des erläuterten Themenspektrums herausgenommen und näher dargestellt. Die Auswahl steht unter dem bereits eingangs genannten Kriterium, die Praxis sozialer Arbeit weiter zu entwickeln und differenziert zu gestalten. Dazu soll ein Wissenstransfer hergestellt werden zwischen Theorie und Praxis, der es eben ermöglicht, Praxis aus veränderter Perspektive wahrzunehmen und aus der sich ergebenden Differenz, produktive Impulse für professionelles Handeln herauszuarbeiten. Die Vorgehensweise gestaltet sich so, daß zunächst eher allgemein sozialräumliche Bezüge als ein menschliches Bedürfnis thematisiert werden (1), dann das sogenannte behavior setting als Bindeglied zwischen menschlichem Handeln und sozialem Raum dargestellt wird (2), um letztlich unter dem Aspekt des Kontrollbewußtseins Bedingungen menschlicher Handlungsaktivität zu beschreiben (3). Zum Schluß werden

die zu erörternden Konzepte auf die geschilderte Praxis sozialer Arbeit in der Vogelsiedlung bezogen (4.).

1 Territorialer Bezug als menschliches Bedürfnis

Die Ausgangsfrage ist, ob überhaupt eine Verbindung zwischen Raum und Bedürfnis gegeben ist. Die Forschungs- und Erkenntnislage ist hinsichtlich dieser Frage nicht ganz klar und die folgende Darstellung argumentiert daher eher auf der Ebene der Plausibilität. Generell wird in dieser Fachdiskussion nicht von Raum, sondern von Territorium gesprochen und deshalb soll in diesem Abschnitt auch dieser Begriff übernommen werden. Die Nutzung des Begriffes Territorium erklärt sich aus Forschungen und Konzepten der Ethologie (Tierverhaltensforschung), die sich, eben unter einem anderen Blickwinkel, auch für die o. g. Ausgangsfrage interessiert. Aktionsraum, Raumblase, Aggressionsregulierung, Revierverhalten, Fluchtdistanz sind dann dort vorfindliche begriffliche Verdichtungen für differenzierte Fragestellungen. Diesen Überlegungen wird hier nicht nachgegangen, zumal es leicht zu Fehlinterpretationen kommen kann. Eine solche Fehlinterpretation leistet sich m.E. der Amerikaner Robert Ardrey, der in seiner Untersuchung mit dem aussagekräftigen Titel "The territorial Imperativ" (Adam und sein Revier. Der Mensch im Zwang des Territoriums, 1972) direkte Verbindungen zwischen der territorialen Instinktgebundenheit von Tieren und menschlichem Verhalten zieht. Bei den Kulturanthropologen ist übrigens dieses überzogene Konzept nicht nur auf Ablehnung gestoßen (vgl. etwa Greverus 1978, 1979).

Mittels einiger Alltagsbeobachtungen will ich mich der oben genannten Ausgangsfrage nähern:

Im Wohnungsbereich hat zumeist jeder Bewohner bzw. Bewohnerin einen eigenen Platz/Raum, der ihm zwar nicht ganz allein gehört, auf bzw. in den er sich aber zurückziehen kann, um alleine zu sein, zu spielen, sich auszuruhen oder Streß abzubauen. Diese Plätze, Räume oder Raunteile haben häufig Kennzeichen für den Nutzer aber auch für den relativ Fremden: Bilder, kuriose Gegenstände, eine gekonnte Unordnung u.s.w. markieren das Territorium.

Ähnliches findet man in Stadtteilen, wo Verstecke der Kinder, Selbstdarstellungszonen der Jugendlichen und Treffpunkte älterer Menschen eine eigentümliche Topographie darstellen, die auf eine ganz und gar eigenwillige Aneignung des gegebenen Raumes bzw. Territoriums hinweisen. Baacke äußert sich dahingehend, daß Menschen sich Orte aneignen, um sie libidinös zu überformen (Baacke 1974). Orte bekommen so Bedeutung für das jeweilige Individuum, gelegentlich und glücklicherweise eine so intensive Bedeutung und Bindung, daß diese Bedeutungen und Bindungen durchaus massiv verteidigt werden. Ein Beispiel hierfür ist

der Bürgerprotest bei einschneidenden Sanierungen alter Stadtteile und Wohngebiete.

In einem eng besetzten Fahrstuhl, so eine andere Beobachtung, fühlen sich viele Menschen unwohl. Ihre Körperhaltung drückt verkrampte Distanz aus, das Gesicht und insbesondere die Augen sind ebenso auf Distanz fixiert. Diese mißliche Situation verdankt sich einem aus der Balance geratenem sozialem Nähe - Distanz - Verhältnis, hervorgerufen durch räumliche Enge. Vor allem ist aber bedeutsam, daß keine Alternativen zur Verfügung stehen und eine freie Entscheidung dies oder jenes zu tun zumindest bis zum Ende der Fahrstuhlfahrt nicht gegeben ist. In einem Tanzlokal hingegen wird Nähe gesucht, aber der Suchende wählt dort aus, kann die Situation verändern, den Tanzpartner stehen lassen, zur Toilette oder ganz nach Hause gehen. Bis zu einem gewissen Grad kontrolliert Er oder Sie die Situation derart, daß durchaus ein erhebliches Wohlbefinden eintreten kann und, so ist anzunehmen, auch meistens eintritt. Der Tanzlokalbesucher hat einen größeren Spiel- bzw. Freiraum. Der Begriff Freiraum (free space) verdankt sich dem amerikanischen Soziologen und Ethnologen Goffman (1973), der in seinen Untersuchungen zu totalen Institutionen (z.B. psychiatrische Anstalten) feststellt, daß Freiräume bzw. Territorien gegeben sein müssen, um Individualität erhalten zu können. Bei diesen Räumen kann es sich durchaus um extrem kleine Enklaven handeln - aber sie dürfen eben nicht einer Fremdkontrolle unterliegen. Sind keine Freiräume möglich, kann nach Goffman's Beobachtungen sogar der Fall eintreten, daß private Utensilien von Patienten, durchaus auch unerlaubter Weise, mit herumgetragen werden. Diese Utensilien sind dann zu einem "tragbaren" Freiraum geworden - Symbole für verlorenes Territorium! Diese Beobachtungen schärfen den Blick für das sogenannte Körperterritorium (die Begrifflichkeit soziales Territorium im personalen Nahbereich wäre m.E. präziser). Die Verfügbarkeit spezifischer Kombinationen ermöglicht im gewissen Sinne eine Überformung des Territoriums und gibt diesem so einen Sinn, eine Vergewisserung menschlicher Handlungsfähigkeit, die sich in diesem mehr oder weniger einmaligen Schnittpunkt zeitlicher, territorialer, sozialer und kultureller Verbindlichkeit einbindet und so ihren Ort findet. Dieses Gebilde realer und auch symbolischer Ortsbezogenheit verweist rückschauend auch auf den Begriff Heimat, der in mobilen Gesellschaften allerdings seine begriffliche Überzeugungskraft zu verlieren scheint.

Solange aber Heimweh eine real existierende Emotion ist, eine Suchbewegung hin zu einem verlorenen Satisfaktionsraum, solange wird man sich für die eigentümliche Beziehung zwischen Menschen und den sie umgebenden Räumen bzw. Territorien interessieren müssen.

Die vorgestellten Argumentationslinien verweisen darauf, daß es enge Zusammenhänge zwischen Territorium und menschlichem Handeln, möglicherweise auch menschlichen Bedürfnissen gibt. Territorien die Handlungsalternativen zulassen und die Einstellung seitens des Individuums so fördern, daß seinerseits Kontrollkompetenz vorhanden ist, bezüglich seines Wohlbefindens, seiner Sicherheit, seiner Interaktionsabsichten u.s.w. erleichtern territoriale Aneignung und Anbindung des Menschen. Architektur und Stadtplanung haben diese Sachverhalte, sowohl bedingt durch das Konzept der funktionalen Entmischung (Trennung von Wohnen, Arbeiten, Verkehr und Freizeit), als auch bedingt durch enge ökonomische Rahmenbedingungen kaum bei ihren Realisierungen berücksichtigt. Erst seit einigen Jahren scheinen sich andere Modelle auf dem Reißbrett und in der Realität durchzusetzen. Daß Wohngebiete und Fußgängerzonen nunmehr mit Kleingewerbe durchmischt werden unter Einbezug architektonischer Vielfalt ist zumindest eine von vielen Ideen, die das menschliche Maß in die gestaltete Umwelt zurück holen wollen (vgl. etwa Till Brigleb 1996).

2 Das behavior-setting als Bindeglied zwischen menschlichem Handeln und Raum

Präziser als im vorhergehenden Abschnitt dargestellt, beschreibt das empirisch weitgehend gesicherte Konzept des behavior settings Zusammenhänge zwischen menschlichem Handeln und räumlichen Gegebenheiten. Der amerikanische Psychologe Barker (1968) entwickelte dieses Konzept in den sechziger Jahren und führte u.a. Felduntersuchungen in Schulen und Gemeinden, später auch zur Lebensqualität in großen Städten (z.B. San Francisco) durch. Der Grundgedanke ist sehr einfach und läßt sich am Beispiel einer Treppe gut aufzeigen: Die Treppe gibt die steigende Schreitfolge eines Handlungstyps, eben Treppensteigen, vor. Die physische Konstruktion der Treppe befindet sich dann in einer Strukturgleichheit mit dem genannten Handlungstyp, es liegt, so wird es auch bezeichnet, eine Personen-Umwelt-Kongruenz vor (vgl. Fuhrer 1990). Man kann das hier beispielhaft genannte setting verändern, indem man mehrere Stufen auf einmal steigt und jeder hat schon beim Stolpern auf der Treppe gemerkt, daß settings auch zusammenbrechen können. Von Interesse sind nun komplexe settings wie Fußballstadien, Stadtteile und Gemeinden. Diese sozialen Räume besitzen settings, die nicht nur die Bebauung umfassen, sondern auch z.B. bei dem Fußballstadion die Regeln der Fußballspieler wie auch die Regeln, denen die Zuschauer unterliegen u.s.w. . So ist es eher unwahrscheinlich, daß Zuschauer versuchen, im Fußballstadion Lebensmittel einzukaufen oder, auf das setting einer Kirche projiziert, dort die Besucher anfangen, Fußball zu spielen. Ein setting einschließlich des zu beobachteten Verhaltens, nennt Barker Milieu. Und es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß menschliches Handeln durchaus durch Umweltgegebenheiten mit festgelegt wird. Damit wird eine Prämisse der ökologischen Psychologie formuliert, die

durchaus schwer wiegt, denn Handeln generiert sich nun nicht mehr nur personal oder interpersonal, sondern auch aus den Bezügen zur jeweiligen Umwelt. Oder anders formuliert: der Raum "speichert" settings und wird dadurch zum sozialen Raum. Daß der Raum auch Erinnerungen und Symbole, Zeit und Geschichte "speichert", sei ebenso genannt. Auf diesem Hintergrund wird Simmel's Auffassung über die gesellschaftliche Integrationswirkung von Räumen sehr deutlich:

"Für die Erinnerung entfaltet der Ort, weil er das sinnlich anschaulichere ist, gewöhnlich eine stärkere assoziative Kraft als die Zeit, so daß, besonders wo es sich um einmalige und gefühlstarke Wechselbeziehungen handelt, für die Erinnerung gerade sich mit dieser unlöslich zu verbinden pflegt und so, da dies gegenseitig geschieht, der Ort noch weiterhin der Drehpunkt bleibt, um den herum Erinnern die Individuen in nun ideal gewordene Korrelationen einspinnt" (Simmel 1908, 635).

Simmel's Auffassung geht, wie ersichtlich, weit über das setting - Konzept hinaus und stützt so gesehen das Konzept auch aus soziologischem Blickwinkel. Es ist klar, daß damit erst der Raum in seiner Bedeutung für die soziale Wirklichkeit einerseits und die Sozialität des Menschen andererseits erfaßt wird. Und die Vorstellung ist naheliegend, daß in differenzierten Sozialisationsprozessen die "gespeicherte Sprache" des Raumes lesbar gemacht werden muß und auch, daß diese "Sprache" veränderbar bzw. zerstörbar ist.

Eine Studie aus Finnland soll das bisher Gesagte verdeutlichen. In einem Stadtgebiet lassen sich 1950 vier Spiel- und Aufenthaltsbereiche für Kinder und Jugendliche von 5 bis über 15 Jahren feststellen. Die behavior-settings haben dabei folgenden Charakter:

- Wohnungsnahe Spielorte der 5- und 6jährigen,
- feste Spielorte von Gruppen der 7- bis 12jährigen,
- Treffpunkte und Aufenthaltsorte der 10- bis 15jährigen und
- die Innenstadt als Treffpunkt für ältere Jugendliche.

Fünfundzwanzig Jahre später fehlen zwei settings, es gibt nur noch die wohnungsnahen Spielorte und die Innenstadt als Treffpunkt (vgl. Flade 1993).

Die früher gegebene Entwicklung zwischen dem Heranwachsen der Kinder und der Ausweitung ihres Erfahrungsraumes zeigt nun deutliche Verwerfungen und man wird nach den Auswirkungen fragen müssen.

Aber es geht an dieser Stelle nicht darum, das Verschwinden der Spielkulturen an Hand gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und ihrer psychosozialen Folgen analysieren, sondern es soll lediglich an diesem anschaulichen Beispiel verdeutlicht werden, welchen Stellenwert settings haben und welche inhaltliche

Bandbreite, eben die Spiel- und Kommunikationskultur von Kindern und Jugendlichen, settings annehmen können. Gleichzeitig zeigt sich die Bedeutung der grundsätzlichen Überlegung zum Thema Erleben und Handeln im sozialen Raum hinsichtlich der Theorie und Praxis der Sozialarbeit / Sozialpädagogik. Die Stadt Bielefeld und ihr Jugendamt und die Fachhochschule Bielefeld, Fachbereich Sozialwesen, legen mit ihrer Spielraumanalyse (1991) diesbezüglich einen interessanten und praxisnahen Ansatz vor.

Im folgenden soll noch einigen Differenzierungen im setting - Konzept nachgegangen werden, die im letzten Abschnitt der Diskussion des Praxisbezuges hilfreich sein werden. Zunächst ist darauf zu verweisen, und es gehört eigentlich zur allgemeinen Alltagserfahrung, daß settings sich im Grad ihrer Offenheit bzw. Geschlossenheit unterscheiden (vgl. Molt 1978). Eine Kirche oder ein Kino bieten relativ wenig Handlungsspielräume. Die innere Architektur und das inhaltliche Programm legen die Handlungen extrem fest, wengleich die Entscheidung zur Teilnahme jeweils freigestellt ist. Anders verhält es sich auf einem öffentlichen Platz, in einem Park oder gar in Kneipen- und Veranstaltungsszene, die eine mannigfaltige Setting - Auswahl anbieten. Diese Räume fordern heraus, settings zu wechseln, möglicherweise neue settings, und sei es nur situativ möglich, zu entwickeln. Dem Kollegen J. Tillmann verdanke ich folgenden Hinweis: Architekten haben in einem Neubaugebiet das Wegenetz nicht festgelegt, sondern Rasen angelegt. Den im folgenden entstehenden Trampelpfaden der Hausbewohner wurde erst später ein befestigtes Wegenetz nachgebaut. In diesem Beispiel ist den Bewohnern die Chance eröffnet worden, ein eigenes setting zu entwickeln. Auch kindliche Neugierde, Phantasie und Bewegungsdrang nutzen solche und ähnliche Chancen glücklicherweise sehr gerne. Ebenso verwandelt eine Musik- oder Theatergruppe z.B. Plätze, indem ein neues, ungewohntes setting angeboten und genutzt wird. Die Auffassung, daß in diesem Fall die setting - Veränderung einen Teil der ästhetischen Wahrnehmung seitens des spontanen Publikums ausmacht, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Soweit sich sehen läßt, bevorzugen z.B. Bewohner eines Wohnviertels einen setting - Mix. Das heißt eine Mischung aus offenen, halboffenen und geschlossenen settings; es ist naheliegend, daß seriell gestaltete und hochgradig verdichtete Neubaugebiete diesem Bedürfnis nur schwerlich nachkommen. Eine Vielfalt an Angeboten und Möglichkeiten entspricht menschlichen Handlungsbedürfnissen und Verhaltensweisen nicht zuletzt, um sich seiner individuellen, libidinös besetzten Topographie von Lieblingsorten, und bevorzugten Wegen stets zu vergewissern (vgl. auch Abs. 1). Mannigfaltigkeit ist aus diesen Gründen eine wichtige Kategorie, mit der übrigens Jane Jacobs in ihrem epochemachenden Buch "Tod und Leben großer amerikanischer Städte" die Zersetzung urbanen Lebens auslotete (Jacobs 1976).

Die neuere Entwicklung des setting-Konzeptes beschäftigt sich mit gruppenspezifischen Bezügen zum sozialen Raum und auch mit konkurrierenden setting-Bezügen. Schon die o.g. finnische Studie zeigt, daß bestimmte Gruppen ihre erfahrungsbezogenen settings haben, die von anderen, außerhalb der Gruppen bzw. Kulturen stehenden Personen gar nicht wahrgenommen werden.

Dies ist weitgehend unproblematisch. Probleme entstehen, wenn settings zwischen Gruppen strittig werden oder sind. Bezüglich dieser Überlegung gibt es den Hinweis, daß Fußballfanggruppen ihre setting- Vorstellungen und setting-Erfahrungen des Heimatstadions auf das aktuelle Spielstadion übertragen und dann erleben müssen, daß "ihr" setting teilweise schon besetzt ist (Fuhrer 1990, 147). Die Fans der Gegenmannschaft, erleben dies in ihrem Heimatstadion eben umgekehrt als Bedrohung. Gleichwohl ist nicht anzunehmen das zwischen unterschiedlichen eng zusammenliegenden Wohngebieten derartige Eskalationen normalerweise zu erwarten sind. Dennoch ist mir aus meinem Wohnbereich bekannt, daß eine Straße, die sowohl ein sozial belastetes Verdichtungsgebiet als auch ein recht exklusives Einzelhausgebiet durchschneidet, von den Bewohnern des "gehobenen" Wohngebietes eigenwillig umbenannt und selbiges postalisch auch akzeptiert wurde. Es hat ein Auskoppeln aus einem stigmatisierten setting stattgefunden.

Die Überlegungen zum behavior-setting sollten die im vorhergehenden Abschnitt begonnenen Argumentationslinien fortführen. Beide Abschnitte sollten darauf verweisen, daß selbständige soziale und kulturelle Aneignungsarbeit hinsichtlich des Raumes notwendig ist. Weiterhin sollte darauf verwiesen werden, daß Räume bzw. Raumnutzungen menschlichen Handlungsabsichten und Bedürfnissen unterliegen und selbigen entgegenkommen aber auch entgegenstehen können.

3 Kontrollbewußtsein und sozialräumliche Umwelt.

Schon bei der im 1. Abschnitt stattgefundenen Erörterung des Begriffes Territorialität wurde darauf hingewiesen, daß Menschen einen kontrollierbaren Eigenbereich benötigen. Folgt man der Auffassungen der ökologischen Psychologie, läßt sich dieser Sachverhalt auch in allgemeinerer Form sowohl auf die kognitive Kontrolle von Alltagswelten (Fischer 1990, 171) als auch auf die Kontrolle von räumlich-materiellen Umwelten beziehen (Fischer 1990, 169). Vereinfacht gesagt haben Menschen das Bedürfnis und die Erwartung, auf ihre Umwelt Einfluß zu nehmen oder auch nur diese Umwelt ungestört und unbeeinträchtigt für sich zu nutzen. Dies können Freizeit- und Spielbedürfnisse von Kindern und Erwachsenen sein, beispielsweise dahingehend, daß eine Straße zur unbefahrenen Spielstraße umgewidmet wurde und nun von allen Anwohnern ungefährdet benutzt werden kann. Damit ist die Kontrolle eines Handlungsbereichs gegeben, was natürlich mehr ist

als die Ruhigstellung vorstellbarer Sicherheitsbedürfnisse (Oesterreich 1981, Fischer 1990, Nöldner 1990). Ist nun das Wohnungsumfeld mit bekannten und akzeptierten behavior settings hinreichend ausgestaltet, kann angenommen werden, daß aufgrund der geleisteten Aneignungsarbeit ein Kontrollbewußtsein der Bewohner ausgebildet ist. Abweichend von diesem "Normalfall" treten aber dann Kontrollverluste auf, wenn zu wenig settings ausgebildet sind, die Umwelt daher unbekannt bzw. nicht angeeignet wurde oder angeeignet werden konnte. Gerade diese Situation, so die Kontrolltheoretiker, führt aber auf Dauer gesehen zu einer Hilflosigkeit oder es kann jedenfalls dazu führen. Wohlgermerkt: diese Hilflosigkeit bezieht sich auf den sozialräumlichen Kontext! Als Folge vorstellbar ist ein geringes Engagement für das Wohnumfeld, eine zu geringe positive Befindlichkeit im Wohnumfeld, Unzufriedenheit mit der Wohnlage, Rückzug in die Anonymität u.s.w. Verdichtete Neubaugebiete in ihrer seriellen Baugestaltung, mit reduzierter Infrastruktur ausgestattet und Freizeitmöglichkeit kaum gewährend, wären dann Wohngebiete, die Grundlagen sein könnten für ein reduziertes Kontrollbewußtsein. Selbstverständlich können solche Prozesse auch in Altbaugebieten auftreten, wenn z.B. durch industriellen Strukturwandel die materielle und soziokulturelle Existenz von Personen, Institutionen und Infrastrukturen nachhaltig reduziert wird. Nach wie vor ist die klassische Studie "Die Arbeitslosen von Marienthal" (1935, 1975) ein eindrucksvolles Beispiel für solche Prozesse. Diese Studie läßt sich sehr gut aus dem Blickwinkel eines Verlustes des Kontrollbewußtseins lesen. Die aktive Gemeinschaft des Industriedorfes Marienthal "ermüdet" durch massiv eintretende Arbeitslosigkeit. Das soziale Netz der Vereine bricht auseinander, Kulturveranstaltungen werden nicht mehr wahrgenommen, die Gehgeschwindigkeit der Bewohner verlangsamt sich, private Konflikte nehmen zu und das Dorf verwahrlost tendenziell. Im Schrumpfen der individuellen Handlungsreichweiten manifestiert sich der Kontrollverlust hinsichtlich eines vormals Mitgestaltung und Teilhabe herausfordernden sozialen Raumes.

Eine fundierte Legitimation dieser Überlegungen befindet sich in einem Forschungsbericht des Bundesministeriums für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau: *"Zur Frage der Funktion menschlicher Territorien läßt sich jedoch sagen, daß es dem Individuum bei freier Verfügung über einen ausgegrenzten territorialen Bereich, dessen Zugang in besonderem Maße der eigenen Kontrolle unterliegt, offenbar leichter fällt, eine autonome Identität zu entwickeln, was wiederum Voraussetzung für die Fähigkeit ist, die eigene Individualität und Subjektivität in gesellschaftliche Beziehungen einzubringen und selbstbestimmte alternative Formen der Interaktion mit anderen zu finden. Der gebauten Umwelt (...) scheint also eine verhaltensstützende Funktion bei der Entwicklung von Interaktionsfähigkeit und Interaktionsleistungen zuzukommen"* (Zinn 1978, 25).

Die bis hierhin entwickelte Darstellung eines auf die sozialräumliche Umwelt gerichteten Kontrollbewußtsein bliebe unvollständig, wenn nicht mit wenigen

Sätzen auf das allgemeine Konzept des Kontrollbewußtseins (locus of control) hingewiesen würde. Dieses allgemeine, in Deutschland allzuwenig beachtete Konzept (Seligman 1986; Fischer/Stephan 1990; Baacke 1991) geht von der Annahme aus, daß Menschen das Bedürfnis haben, Kontrolle auf ihre umfassende Umwelt bzw. soziale Wirklichkeit auszuüben. Kontrolle heißt bevorzugt, die Wirkung der eigenen Handlungen in der gegebenen Umwelt möglichst genau einschätzen zu können. Untersuchungen zu diesem Kontrollkonzept haben ergeben, daß Personen entweder zu der Annahme neigen, sie könnten sehr gut und erfolgreich auf die Umwelt einwirken oder aber zu der entgegengesetzten Annahme neigen, sie hätten keinen oder nur geringen Einfluß auf ihre Umwelt. Typisch für die letztgenannte, auf eine externe Kontrolle eingestellten Personengruppe, sind Auffassungen wie: da können wir gar nichts machen, die da oben - wir hier unten, es ist wie es ist u.s.w. . Diejenigen, die eine ausgeprägte interne Kontrolle besitzen, sind hingegen der Auffassung, daß sie selbst viel bewegen und bewegen könnten (vgl. Baacke 1991, 222 f.). Diese unterschiedlichen Einstellungen des Kontrollbewußtseins sind zu großen Anteilen auf die erfahrene Erziehung und Sozialisation zurückzuführen. Es kommt dabei darauf an, wie intensiv positive Kontrollerfahrungen die jeweilige Persönlichkeit beeinflußt haben (Fischer/ Stephan 1990, 167 f.). Dies wird besonders deutlich bei Personen mit ausgeprägter interner Kontrolle, die u.a. selbstverantwortlich handelnde Personen sind und bereits in ihrer Kindheit dahingehend erzogen und beeinflußt wurden (Peek 1995, 21 - 42; Fischer/Stephan 1990; Grossmann/Spanger 1990; Trudewind 1982).

Ohne dieses Konzept an dieser Stelle ausweiten zu können und eine Bewertung vornehmen zu wollen, liegt doch der interessante Gedanke nahe, daß gerade die Bewohnerschaft in verdichteten Baugebieten, die eben häufig auch die lokalen sozialen Brennpunkte darstellen, Sozialisations- und Lebenserfahrungen haben, die sie auf die Seite derjenigen bringen, die meinen sie hätten keine Kontrollmöglichkeiten und ihre (schlechte) Lebenslage verdanke sich eben den unbeeinflussbaren äußeren Umständen. Wenn diese Vermutung richtig ist, ist bei dieser Personengruppe eine "doppelte Hilflosigkeit" zu konstatieren: einmal bedingt durch die sozialräumlichen Gegebenheiten und zum anderen bedingt durch restringierte Sozialisations- und Lebenserfahrung. Und vielleicht ist dies ein komplexer Grund dafür, warum in einschlägigen Wohngebieten die Bevölkerung nur unter sehr großen Bemühungen durch soziale Arbeit, aber auch durch Kultur- und Bildungsarbeit zu aktivieren ist!

4 Konsequenzen und Perspektiven für die Praxis.

Über die sozialräumlichen Gegebenheiten in der Vogelsiedlung ist wenig bekannt. Gleichwohl bieten die mäßigen Informationen einen interessanten Ansatz, die vorher erörterten Konzepte gerade auf diesen dreigeteilten Sozialraum zu bezie-

hen (alter und dauerbewohnter Schrebergarten mit kleinen Einfamilienhäusern, die recht neue Bungalowsiedlung, der verdichtete Wohnkästenbereich). Ganz zweifelsohne fühlen sich die zeitlich in dem Gebiet lange wohnenden Personen bedroht zumindest massiv gestört und beeinträchtigt. Eine von dorthier rührende Ablehnung des Neubaugebietes wird ergänzt durch soziale Anonymität und soziale Benachteiligung der Bewohner im verdichteten Neubaubereich, zudem Bewohner, die teilweise nicht hinreichend mit der BRD - Kultur vertraut sind. Mit einem Wort: Das verdichtete Neubaugebiet bzw. seine Bewohner sind erheblichen psychosozialen Belastungen und Streßsituationen ausgesetzt. Lassen sich die Belastungen unter sozialräumlichen Aspekten reduzieren? Das behavior setting - Konzept bietet hier einige, auf die Praxis zu beziehende Ansätze. Zunächst muß gesehen werden, daß die beiden durch die Familienhilfe angemieteten Wohnungen und das angemietete Gartenhaus selbst schon eine setting - Veränderung beinhalten, wenn eben diese Räumlichkeiten hinreichend durch die Bewohner genutzt werden. D.h. es müssen in den Räumlichkeiten Angebote, Informationen und Hilfen vorhanden sein, die die Bewohner aktivieren, diese Räumlichkeiten auch aufzusuchen. Geschieht dies, ist der bisherige Fluß des Alltagsverhaltens unterbrochen und es besteht die reale Chance, daß ein neuer Bezug, ein neues Handlungsmuster etabliert wird. Dann ist letztlich eine neue Bindung zum sozialen Raum entstanden, die mehr ist als nur eine Handlungsalternative. Es ist ein Verfügungsraum entstanden, den man sich selbst angeeignet hat. Das ist eine psychosoziale Stärkung, die gegen die psychosoziale Belastung wirkt! Diese Überlegung läßt sich ausdehnen auf andere Orte und Aktivitäten:

Orte des Begegnens (Spielorte), Orte des Ausruhens (Bank, Spazierweg, Anlagen), Orte der Aktivität (Straßenfest, Mietergärten), Orte für Alltagsgeschäfte (Bemühungen zur Stärkung der Infrastruktur: Geschäfte, Arztpraxen, Lokale).

Ein solcher Verfügungsraum hat seinen besonderen Charakter darin, daß die in ihm stattfindenden Erfahrungs- und Handlungsvollzüge an der Schnittstelle zwischen privatem und öffentlichem Raum liegen und damit die Möglichkeit bieten, dem Rückzug ins Private die Teilhabe und Teilnahme zumindest an einer Wohnquartiersöffentlichkeit entgegen zusetzen. Diese Überlegung findet eine Vertiefung, wenn sie auf Sozialisationsprozesse insbesondere von Kindern aber auch von Jugendliche ausgedehnt wird. Diesbezüglich gibt einerseits der häuslich-familiale Bereich emotionale Sicherheit und kommunikative Rückversicherung und andererseits fördert das Wohnumfeld Explorations- und Neugierverhalten von Kindern, die erstmalig unabhängig von ihren Betreuungspersonen handeln und entscheiden. Nicht umsonst wird dem Wohnraumfeld zunehmend eine originäre Sozialisationswirkung zugestanden, die sich auf die psychische, kognitive und sozial-emotionale Entwicklung bezieht (Peek 1995, 28 f.; Zeiher/Zeiher 1994, Flade 1993a). Daß die an dieser Stelle thematisierten Wirkungen abhängig sind

von der Qualität, Vielfalt und Zugänglichkeit des Umfeldes, war bereits Gegenstand der weiter oben dargestellten Ausführungen und ist insofern zugrunde liegendes Thema, weil das Wahrnehmen, das Erleben und das Handeln in sozialen Rahmen eben von dieser Qualität entscheidend beeinflußt werden.

Es sollte in dieser Argumentation deutlich geworden sein, daß ein Angebot zum Skatspiel in dem angemieteten Gartenhaus und das intensive Hinwirken des Sozialarbeiters auf den Bau von Kinderspielplätzen nicht nur den Freizeitwert (abwertend häufig "Freizeitangebot" genannt) des Wohngebiets steigert, welche dann möglicherweise eher Standardvergleichen mit anderen Siedlungsgebieten standhält, sondern das über den Freizeitansatz hinaus eine psychosoziale Dimension sozialpädagogischen und sozialarbeiterischen Handelns Bestandteil der hier angesprochenen Praxis ist.

Insgesamt sollte der soziale Raum als eine Ressource gesehen werden mit der auf vielfältige Art und Weise umgegangen werden kann. Dieser Umgang hat dabei einen interdisziplinären Charakter, denn es gibt mehrere "Raumspezialisten" mit denen zusammengearbeitet werden sollte: Architekten, Raumplaner, Künstler dabei dürfen die Bewohner aber auf gar keinen Fall vergessen werden!

Die bisherigen Überlegungen zu einer Praxisentwicklung im verdichteten Neubaugebiet müssen nunmehr ergänzt werden hinsichtlich der Notwendigkeit, "Brücken" zu schlagen zur Schrebergartensiedlung mit bewohnten Einzelfamilienhäusern als auch zu der Bungalowsiedlung. Lassen sich hier settings finden oder entwickeln, die eine "Brückenfunktion" übernehmen können? Auch hier gilt wieder, daß die beiden angemieteten Wohnungen einschließlich des Gartenhauses ein neues setting darstellen, auf das eben auch die Bewohner der zwei anderen Gebiete bezogen werden müssen. D.h. es müssen Angebote, Informationen und Hilfen bezüglich entsprechender Interessen und Bedürfnisse vorhanden sein, die eine Aktivierung der nunmehr anzusprechenden Zielgruppen bewirken - und dies ist nicht einfach! So kann ein als offenes setting geplantes Straßen- bzw. Siedlungsfest mit dem Ziel, auch soziale Integration in dem gesamten Sozialraum zu leisten kontraproduktiv werden, weil sich nur eine Zielgruppe angesprochen fühlt. Es wird, so ist zu vermuten, ein langer Weg einzuschlagen sein, auf dem mit den klassischen Methoden der aktivierenden Befragung; mit konsequenter Öffentlichkeitsarbeit und des sicher mühsamen Aufbaus einer integrierten Stadtteilgruppe professionelles Handeln stattfindet.

Darüber hinaus muß beobachtet werden, wo sich settings der drei unterschiedlichen Zielgruppen überlagern. Dies ist, wenn es denn stattfindet, bei der Teilnahme am kirchlichen Gemeindeleben der Fall und dies ist sicherlich im Kindergarten sowie in der Schule ebenso der Fall. Eventuell bieten Sport- und Freizeitvereine sozialräumliche Nahbereiche, die neue Ansätze im Alltagshandeln bieten

könnten. Es wäre sicher ein großer Erfolg, wenn einige Bewohner aus dem Verdichtungsgebiet Schrebergärten anmieten würden oder wenn z.B. als ein Projekt der Familienhilfe eine Gartenerweiterung angestrebt werden könnte, die gemeinsam mit den alteingesessenen Schreibern gestartet würde (Einen ähnlichen Projektverlauf habe ich in Münster beobachten können: Projekt "Grabeland" mit 50 Parzellen). Dadurch würde eine sozialräumliche Konstellation geschaffen, in der ein komplexes setting von den unterschiedlichen Zielgruppen genutzt würde bzw. benutzt werden könnte.

Das Ziel der hier angedeuteten Entwicklungsmöglichkeiten besteht darin, behavior settings zu etablieren, die von Bewohnern aller drei Siedlungsteile genutzt werden können. Diese settings bieten durch ihre differenzierbare Offenheit die Chance der Begegnung, aber auch die des Rückzuges, die Chance sich im setting alleine zu bewegen, wie auch die Chance gemeinsam zu handeln.

Die im dritten Abschnitt angestellten Überlegungen zum Kontrollbewußtsein schließen sich hier an. Wenngleich auch nicht bekannt ist, wie das Kontrollbewußtsein der Bewohner von Vogelheim aktuell ausgestaltet ist. Neue oder auch bereits existierende settings, die durch Aneignungsarbeit, durchaus mit professioneller Hilfe und Unterstützung, in das aktuelle Handlungsspektrum von Personen und Gruppen integriert sind, erhöhen ganz zwangsläufig die positive Erfahrung und das streßarme Erleben von raumbundener Sozialität. Einer Sozialität, die nicht direkt zwischen Menschen etabliert ist, sondern die den "Umweg" über den Raum nimmt und so ein komplexes Interaktionsgefüge darstellt. Dann wird es auch für die Bewohner möglich sein, "ihren" Raum als einen öffentlichen Raum wahrzunehmen, der in der Vielfalt städtischer Viertel und Wohnquartiere auch einen politischen Stellenwert hat bzw. haben muß. Sozialräumliche Benachteiligung wird dann in den kommunalpolitischen Foren einklagbar. Dies ist deshalb wichtig, weil Vogelheim nicht nur durch die Brille sozialer Arbeit wahrgenommen werden darf, sondern auch als öffentliches und allgemeines, d.h. eben als politisches Anliegen begriffen werden muß.

Literatur

Ardrey, R. (1972): Adam und sein Revier. Der Mensch im Zwang des Territoriums, München

Baacke, D. (1974): Rekonstruktion und Entwurf von Gegenkommunikation. In: Hoffmann, H. (Hrsg.): Perspektiven der kommunalen Kulturpolitik, Frankfurt

- Baacke, D. (1991): Die 13-18jährigen. Weinheim/Basel
- Barker, R.G. (1968): Ecological psychology, Stanford
- Brigleb, T. (1996): Der Traum von der lebendigen Vorstadt.
In: "Die Zeit" vom 01.03.1996, 50, Hamburg
- Fischer, M.; Stephan, E. (1990): Kontrolle und Kontrollverlust.
In: Kruse, L., a.a.O. , 166 - 175
- Flade, A. (1993): Spielen von Kindern im Wohnviertel: das home - range - Konzept. In: Harloff, H.J. (Hrsg): Psychologie des Wohnungs- und Siedlungsbaus, Göttingen, 185 - 194
- Flade, A.: Wohnumgebung als Erfahrungs- und Handlungs für Kinder.
In: Tietze, W. Roßbach, H.-G. (Hrsg.): Erfahrungsfelder in der freien Kindheit, Freiburg
- Fuhrer, U. (1990): Person-Umwelt-Kongurenz. In: Kruse, L., a.a.O. , 143 - 153
- Goffmann, E. (1973): Asyle , Frankfurt
- Görlitz, D. u.a. (1993) (Hrsg): Entwicklungsbedingungen von Kindern in der Stadt, Hertten
- Greverus, I.-M. (1979): Auf der Suche nach Heimat, München
- Greverus, I.-M. (1978): Kultur und Alltagswelt, München
- Grossmann, K.E.; Spangler, G. (1990): Frühkindliche Umwelt.
In: Kruse, L.; a.a.O. Frühkindliche Umwelt, 349 - 355
- Jacobs, J. (1963): Tod und Leben großer amerikanischer Städte, Berlin
- Jahoda, M.; Lazarsfeld, P.F.; Zeisel, H. (1933, 1975): Die Arbeitslosen von Marienthal, Frankfurt
- Kaminski, G (1990): Behavior Setting-Analyse. In: Kruse, L. a.a.O. , 160 - 165
- Kruse, L.; Graumann, C.-L.; Lautermann, E.-D. (1990) (Hrsg): Ökologische Psychologie, München
- Lyman, St. M.; Scott M. B. 1967: Territoriality A Neglected Sociological Dimension. In: Social Problems, Heft 15, 236 - 249
- Molt, W. (1976): Raum- und Sozialverhalten. In: Alteslander, P. (Hrsg.): Soziologie und Raumplanung, Berlin/New York, 118 - 151

- Nöldner, W. (1990): Umwelt und Persönlichkeit. In: Kruse, L., a.a.O. , 160 - 1165
- Oesterreich, R. (1981): Handlungsregulation und Kontrolle, München
- Pawlik, K.; Stapf, K.H. (1992): Umwelt und Verhalten. Perspektiven und Ergebnisse ökopyschologischer Forschung, Bern
- Peek, R. (1995): Kindliche Erfahrungsräume zwischen Familie und Öffentlichkeit, Münster
- Seligman, M.E.P. (1986): Erlernte Hilflosigkeit, München
- Simmel, G. (1908): Soziologie - Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig
- Stadt Bielefeld; Fachhochschule Bielefeld (1991): Spielraumanalyse in 3 Bielefelder Stadtteilen, Bielefeld
- Trudewind, C. (1982): Der ökologische Ansatz in der Erforschung der Leistungsmotivgenese. In: Vaskovics, L.A: (Hrsg.), a.a.O. , 168 - 203
- Vaskovics, L.A. (Hrsg) (1982): Umweltbedingungen familialer Sozialisation, Stuttgart
- Zeiger, H.J.; Zeiger, H. (1994): Orte und Zeiten der Kinder, München
- Zinn, H. (1978): Raumgebundenes territoriales Handeln und Verhalten. Forschungskonzepte und empirische Ergebnisse. In: Bundesminister für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau (Hrsg.): Städtebauliche Forschung. Zusammenhang von bebauter Umwelt und sozialem Verhalten in Wohn- und Wohnumweltbereich, Bonn, 23 - 46

Friedensarbeit und Friedensethik

Wer politische Gefahren bannen will, muß ihre Ursachen kennen und diese beseitigen können

Christoph Butterwegge

Ansätze zur Erklärung von Rechtsextremismus, Rassismus und (Jugend-)Gewalt in der Diskussion

In der (Fach-)Öffentlichkeit ist es wieder ruhig um das Thema "Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt" geworden, obgleich es mehr Brisanz denn je aufweist, wie die letzten Wahlergebnisse der Deutschen Volksunion (DVU) zeigen. Zu einer Zeit, wo ultrarechtes Gedankengut in die Tiefen der politischen Kultur einzusickern droht, besteht die Notwendigkeit, sich mit den gesellschaftlichen Ursachen, den Rahmenbedingungen und den Folgewirkungen dieses Vorgangs auseinanderzusetzen, damit ihm z.B. durch geeignete Maßnahmen der Jugend- und Sozialarbeit begegnet werden kann.

Vergleicht man die neueren Theorien darüber miteinander, so fällt auf, daß es keinen überzeugenden Erklärungsansatz, sondern eine Vielzahl von Deutungsmustern gibt, die sich zum Teil widersprechen. Dabei korreliert die Beliebtheit der Theorien bzw. Theorieversatzstücke - prononciert formuliert - teilweise positiv mit ihrer Beliebtheit. Man spricht über Jugend und Gewalt, Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus, Antisemitismus und Rassismus, meint aber häufig etwas ganz anderes. Weil es nicht um die Wirklichkeit (des Rechtsextremismus) selbst, sondern um deren unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung geht, muß nach den dahinter verborgenen Interessen gefragt werden.

So erfüllte die breitangelegte Debatte der jüngsten Vergangenheit eine Ablenkungs-, Entlastungs- und Legitimationsfunktion: Der besonders umfassend behandelte Themenkomplex "Jugendgewalt" rückte die Gewalttätigkeit der Erwachsenen bzw. der von ihnen geprägten Welt ("strukturelle Gewalt") in den Hintergrund; politische Fehler, Handlungsdefizite und Versäumnisse - etwa des Vereinigungsprozesses - wurden überdeckt; schließlich rechtfertigt man autoritäre Erziehungsstile und Gesellschaftsmodelle, die nicht nur von konservativer Seite propagiert werden.

Die große Unübersichtlichkeit der Forschungslandschaft resultiert nicht zuletzt aus terminologischer Unklarheit. Deshalb sollen zunächst drei Begriffspaare: "Ausländerfeindlichkeit" und "Rassismus", "Rechtsradikalismus" und "Rechtsextremismus", "Neonazismus" und "Neofaschismus" erläutert und deutlicher

voneinander abgegrenzt werden. Anschließend werden drei Deutungsmuster exemplarisch dargestellt und kritisiert, die den fachwissenschaftlichen, politischen und publizistischen Diskurs maßgeblich bestimmt, aber auch das Massenbewußtsein in der Bundesrepublik beeinflußt haben.¹ Unterscheidet man mit Ulrike C. Wasmuth zwischen Täter- und Strukturansätzen², so sind beide Erklärungsformen vertreten. Sie wurden ausgewählt, weil ihre Argumentationsweise typisch dafür erscheint, wie man hierzulande seit 1945 mit dem Problem umgegangen ist, besser: wie man sich seiner entledigt, es aber nie gelöst oder auch nur eingedämmt hat.

1 Unübersichtlichkeit des Forschungsfeldes und Unklarheit der Begrifflichkeit

In der Bundesrepublik Deutschland wird die öffentliche Debatte über das genannte Problemfeld von drei Begriffspaaren beherrscht: "Ausländerfeindlichkeit" und "Rassismus" markieren die Gegenpole, wenn es um die geistig-ideologischen Kernelemente bzw. Anknüpfungspunkte des Phänomens geht; "Rechtsradikalismus" und "Rechtsextremismus" dienen zur Bezeichnung der Richtungsgruppierung, die davon im (partei)politischen Bereich am meisten profitiert; "Neofaschismus" und "Neonazismus" werden manchmal synonym dafür benutzt, sollten aber möglichst zur Kennzeichnung einer besonders militanten Fraktion der extremen Rechten reserviert werden.

Als die nach Verträgen der Bundesrepublik seit 1955 mit mehreren südeuropäischen, später auch mit nordafrikanischen Staaten angeworbenen "Gastarbeiter" während der wirtschaftlichen Krisenphase der 60er Jahre auf Ressentiments stießen, setzte sich ein Terminus durch, den es sonst nirgends gibt: "Ausländerfeindlichkeit" war eine Wortschöpfung, die das Phänomen als individuelles und nicht als gesellschaftliches Problem definierte. Welche sozialhistorischen Zusammenhänge zwischen dem Hitlerfaschismus und dem zeitgenössischen Rechtsextremismus bestehen, blieb ausgeblendet, weil die Juden ja Deutsche und eben keine Ausländer/innen gewesen waren. "Ausländerfeindlichkeit" wurde nicht mit jenem über Jahrhunderte gewachsenen Antisemitismus, der Auschwitz ermöglicht hatte, in Verbindung gebracht, sondern schien etwas völlig Neues,

¹ Weitere Deutungsmuster werden dargestellt und kritisiert bei Christoph Butterwegge, *Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt. Erklärungsmodelle in der Diskussion*, Darmstadt 1996; ders., *Entwicklung, gegenwärtiger Stand und Perspektiven der Rechtsextremismusforschung*, in: Christoph Butterwegge u.a., *Rechtsextremisten in Parlamenten. Forschungsstand - Fallstudien - Gegenstrategien*, Opladen 1997, 10 ff.

² Vgl. Ulrike C. Wasmuth, *Rechtsextremismus: Bilanz und Kritik sozialwissenschaftlicher Erklärungen*, in: *Leviathan* 1/1997, 110 ff.

nämlich die - sich aus unterschiedlichen Motiven speisende - Antipathie gegenüber Bürger(inne)n anderer Nationalität, zu charakterisieren.

Der erste Teil des Wortes ist irreführend, der zweite Teil verharmlosend. "Ausländerfeindlichkeit" betrifft weder *alle* noch *nur* Ausländer/innen: Schweizer Bankiers, Skandinavier und weiße US-Amerikanerinnen leiden nicht darunter; umgekehrt nützt es Farbigen, z.B. den sog. Mischlings- oder "Besatzungskindern", überhaupt nichts, daß sie von Geburt an Deutsche sind. Wie die Analogie zur "Kinderfeindlichkeit" zeigt, von der man beispielsweise spricht, wenn sich Erwachsene über den Lärm eines nahen Spielplatzes beschweren, wird der im rassistischen Kontext auftretende Haß eher bagatellisiert, wenn man Deutschen ihre "Ausländerfeindlichkeit" vorwirft. Jene übertriebene "Ausländerfreundlichkeit", der man in Flüchtlings-Freundeskreisen begegnen kann, ist gleichfalls schwer unter den Terminus "Ausländerfeindlichkeit" zu subsumieren. "Fremdenfeindlichkeit" bzw. "Xenophobie" ist eher noch unschärfer, weil dieser Begriff den Eindruck erweckt, die persönliche Abneigung oder Abwehrhaltung gegenüber "den Anderen" sei angeboren und natürlich. Übersehen wird dabei, daß bestimmte Menschen erst durch die Ethnisierung zu Fremden "gemacht" werden.

Seit den Gewalttaten von Hoyerswerda, Hünxe, Rostock-Lichtenhagen, Mölln und Solingen läßt sich in der Bundesrepublik eine gewisse Enttabuisierung des Rassismusbegriffs feststellen, der zwar als Fachterminus international gebräuchlich ist, hierzulande aber jahrzehntelang als polemisch überzogen galt. So wird bemängelt, daß Rassismus ein Schimpfwort und deshalb als wissenschaftliche Kategorie unbrauchbar sei. Der enorme Vorteil dieses Terminus besteht m.E. darin, daß er gesellschaftliche Strukturzusammenhänge und historische Kontinuitäten seit dem Mittelalter (Kolonialismus) erfaßt, ohne Modifikationen und Ausdifferenzierungen (z.B. biologisch bzw. kulturell begründete Spielarten des Rassismus) zu ignorieren. Neben dem Nationalismus³, Biologismus und Sozialdarwinismus bildet der Rassismus ein Kernideologem des Rechtsextremismus, das sich in den Köpfen vieler Europäer festgesetzt, jedoch auch institutionalisierte Formen (der Diskriminierung durch Behörden und Ämter) angenommen hat.

Während der Hochzeit des Kalten Krieges sprachen nicht nur die Verfassungsschutzbehörden des Bundes und der Länder überwiegend von "Rechtsradikalismus". Die freiheitlich-demokratische Grundordnung war ihrer Meinung nach durch "Radikale von links und rechts" bedroht, wenn sich der Staat nicht als "streitbare Demokratie" davor durch Präventivmaßnahmen schützte. Gegen Mitte

³ Vgl. hierzu: Christoph Butterwegge / FH Potsdam (Hrsg.), NS-Vergangenheit, Antisemitismus und Nationalismus in Deutschland. Beiträge zur politischen Kultur der Bundesrepublik und zur politischen Bildung, Mit einem Vorwort von Ignatz Bubis, Baden-Baden 1997

der 70er Jahre wurde der Begriff durch den Terminus "Rechtsextremismus" verdrängt, dieser später dann nicht mehr synonym dazu verwendet, sondern in Form einer Steigerung. Nun galten beispielsweise die REPublikaner als "rechtsradikal", wurden jedoch nicht - wie "rechtsextreme" Organisationen - vom Verfassungsschutz mit nachrichtendienstlichen Methoden ausgespäht. "Radikalismus" und "Extremismus" als Stufen innerhalb einer Hierarchie der Verfassungs- oder Demokratiefeindlichkeit zu benutzen macht aber keinen Sinn, solange die Trennlinie zwischen ihnen nicht mittels sinnvoller und empirisch überprüfbarer Kriterien bestimmbar ist. Daß die begriffliche Unterscheidung zwischen "Rechtsextremismus" und "-radikalismus" mehr Verwirrung als Nutzen mit sich bringt, zeigt schon der Umstand, daß die beiden Termini in der Fachliteratur auch "seitenverkehrt" benutzt werden.

Weil die Bezeichnung "radikal" (von lat. radix, die Wurzel) in der Aufklärung und der bürgerlich-demokratischen Revolution eine positive Bedeutung hatte, nämlich meint, das Übel "an der Wurzel zu packen" und auf diese Weise gesellschaftliche Mißstände zu beseitigen, sollte man auf den Begriff "Rechtsradikalismus" lieber verzichten. Statt dessen hat sich der Ausdruck "Rechtsextremismus" eingebürgert. Damit wird allerdings eine Randständigkeit des Phänomens und seiner Trägergruppen, wenn nicht sogar Unseriösität und Abnormität suggeriert, die keineswegs gegeben sind.

Größere Vorsicht als bisher ist auch bei den vor allem in Ländern des realen Sozialismus sehr gebräuchlichen, ideologisch aufgeladenen Termini "Neofaschismus" und "Neonazismus" angebracht, die nötige Differenzierungen erschweren können. (Nur) Organisationen, Parteien und Personen, die sich auf den 1922 in Italien unter Benito Mussolini, 1933 in Deutschland unter Adolf Hitler zur Macht gelangten Faschismus bzw. Nationalsozialismus explizit berufen, seine Politik verherrlichen, nachahmen oder systematisch verharmlosen, sind als *neofaschistisch/-nazistisch* zu bezeichnen. Folglich ist zwar jeder Neonazi ein Rechtsextremist, aber durchaus nicht jeder Rechtsextremist ein Neonazi, von Jugendlichen, die Hakenkreuze an Klotüren schmieren und Lehrer mit dem Hitlergruß provozieren, ohne viel nachgedacht und sich je mit Politik und Ideologie der NSDAP beschäftigt zu haben, ganz zu schweigen.

2 Rechtsextremismus im vereinten Deutschland: Wie aus den "alten Nazis" eine "neue APO" wurde

2.1 Die rassistische Jugendgewalt als Desintegrationsphänomen der modernen "Risikogesellschaft"?

Viele Sozialwissenschaftler, die sich mit dem Rechtsextremismus beschäftigen, verorten seine Hauptursachen im Prozeß der Modernisierung. Vor allem Wilhelm Heitmeyer griff dabei frühzeitig auf die Konzeption des Soziologen Ulrich Beck zurück, der die Bundesrepublik schon seit Mitte der 80er Jahre im Übergang von einer Industrie- zur "Risikogesellschaft" sah⁴, gekennzeichnet durch Individualisierung, "Enttraditionalisierung" und eine "Pluralisierung der Lebensstile". Diese bringen ein Mehr an Entscheidungsmöglichkeiten mit sich, jedoch auch mehr Unsicherheit, Ungerechtigkeit und Unruhe, denn es handelt sich um "riskante Freiheiten", deren Wahrnehmung überdies auf wenige Menschen beschränkt ist.

Wilhelm Heitmeyer macht mit der Modernisierung einhergehende Individualisierungsschübe für soziale, berufliche und politische Desintegrationsprozesse verantwortlich, die bei Jugendlichen Vereinzelungserfahrungen, Ohnmachtsgefühle und Handlungsunsicherheiten hervorrufen. Da sich soziokulturelle Milieus wie das konfessionelle oder das proletarische aufgelöst hätten, traditionelle Bindungen, familiäre und Nachbarschaftsbeziehungen zerfielen, fehle den Betroffenen, so lautet das zentrale Argument, ein fester Halt. Handlungsunsicherheit führt demnach zu Gewißheitssuche, an die rechtsextreme Konzepte mit Vorurteilen und Stabilitätsversprechen anknüpfen; Ohnmachtsgefühle werden in Gewaltakzeptanz umgeformt, die solche Konzepte über das Postulat "Der Stärkere soll sich durchsetzen!" legitimieren; Vereinzelungserfahrungen schließlich münden in die Suche nach leistungsunabhängigen Zugehörigkeitskriterien, die rechtsextreme Konzepte vornehmlich durch Betonung der Ethnizität und nationalen Überlegenheitsdünkel bieten.

Heitmeyers Untersuchungsansatz liegt ein Rechtsextremismusbegriff zugrunde, der sich relativ leicht operationalisieren läßt, weil er nur aus zwei Elementen besteht: "Ideologien der Ungleichheit" bzw. Ungleichwertigkeit (Sozialdarwinismus, völkischer Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit) paaren sich demnach mit Gewaltbereitschaft. *"Von rechtsextremistischen Orientierungsmustern kann man also dann sprechen, wenn beide Grundelemente zusammenfließen, wenn also die strukturell gewaltorientierte*

⁴ Vgl. z.B. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986; ders. u.a., Reflexive Modernisierung, Frankfurt am Main 1996; Ulrich Beck/Peter Sopp (Hrsg.), Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997

Ideologie der Ungleichheit verbunden wird zumindest mit der Akzeptanz von Gewalt als Handlungsform."⁵

Zwar charakterisieren die genannten Aspekte zweifellos Grundzüge des rechtsextremen Denkens, für eine wissenschaftlich präzise Definition der ganzen politischen Richtung, die sich in verschiedenen Gruppierungen, Organisationen und Parteien formiert, reichen sie gleichwohl nicht aus. Die beiden Definitionsmerkmale stehen unverbunden nebeneinander und sind unabhängig voneinander wirksam. Schon die Verknüpfung eines *Ideologie*elements mit einer politischen *Handlungsform* hält Wilfried Breyvogel für problematisch: "*Denn weder der Ideologie- noch der Gewaltbegriff sind hinreichend präzisiert.*"⁶

Schwerer wiegen inhaltliche Bedenken: Weder geht rechtsextremes Denken zwangsläufig mit der Bereitschaft einher, selbst Hand anzulegen, noch vertreten *ausschließlich* Rechtsextremisten eine Ideologie der Ungleichheit/Ungleichwertigkeit. Hier besteht vielmehr weitgehend Übereinstimmung mit dem (Liberal-)Konservatismus, der sich gleichfalls gegen die Nivellierung sozialer Unterschiede wendet. Dorit Stenke weist darauf hin, daß die Ideologie der Ungleichheit nicht nur rechtsaußen zu finden ist und daß ihr *reale* Ungleichheiten entsprechen: "*Das Benennen dieser Ungleichheiten als Elemente der rechtsextremen Ideologie verstellt den Blick auf die bundesdeutsche Realität, die (...) von Sexismus und Rassismus geprägt ist.*"⁷

Die politische Sozialisation der Jugendlichen begreift Heitmeyer als widersprüchlichen Prozeß. Ausgehend von soziokulturellen Veränderungen der Gesellschaft, zeichnet er die Transformation von Alltagserfahrungen junger Männer (Frauen und Mädchen kommen entweder gar nicht oder nur am Rande vor) in politische Orientierungs- und Verhaltensmuster nach: "*Der Weg von Jugendlichen in das fremdenfeindliche oder rechtsextremistische Terrain verläuft (...) nicht in erster Linie über die Attraktivität von Parolen, die eine Ideologie der Ungleichheit und Ungleichwertigkeit betonen, um diese mit Gewalt durchzusetzen, sondern über Gewaltakzeptanz, die im Alltag entsteht und dann politisch legitimiert wird.*"⁸

⁵ Wilhelm Heitmeyer, *Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Empirische Ergebnisse und Erklärungsmuster einer Untersuchung zur politischen Sozialisation*, Weinheim/München 1987, 16

⁶ Wilfried Breyvogel, *Die neue Gewalt Jugendlicher gegen Fremde 1990-1993. Zur Kritik der Arbeiten des "Bielefelder Erklärungsansatzes"*, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 29 (1994), 16

⁷ Dorit Stenke, *Geschlechterverhältnis und Rechtsextremismus*, in: *Institut für Sozialpädagogische Forschung Mainz (Hrsg.), Rassismus - Fremdenfeindlichkeit - Rechtsextremismus: Beiträge zu einem gesellschaftlichen Diskurs*, Bielefeld 1993, 91

⁸ Wilhelm Heitmeyer, *Das Desintegrations-Theorem. Ein Erklärungsansatz zu fremdenfeindlich motivierter, rechtsextremistischer Gewalt und zur Lähmung gesellschaftlicher Institutionen*, in: *ders.*

Einige der Kritikpunkte, die vorgetragen wurden, seien im folgenden ausführlicher dargestellt: Heitmeyers Versuch, die Attraktivität rechtsextremer Orientierungsmuster für Jugendliche aus ihrer Lebenssituation abzuleiten, haftet ein gewisses Maß an Willkür, Unverbindlichkeit und Beliebigkeit an. Denn die sozialen Individualisierungsprozesse, Desintegrationserscheinungen und Tendenzen zur Paralisierung gesellschaftlicher Institutionen, von denen Heitmeyer spricht, werden unterschiedlich verarbeitet und führen - wenn überhaupt - nur äußerst selten zur Übernahme rechtsextremer Orientierungsmuster. *"Polemisch formuliert, könnten Desintegration und 'Paralyse' genausogut zur Erklärung jugendlicher Suizide, des Fahrverhaltens auf deutschen Autobahnen oder des vermehrten Wunsches nach Fernreisen im Urlaub herangezogen werden."*⁹

Birgit Rommelspacher erklärte die Individualisierungsthese für unhaltbar und warf Heitmeyer, aber auch anderen Forschern, die rechte Jugendliche als "Opfer der Risikogesellschaft" hinstellen, eine wissenschaftliche "Täterentlastung" vor.¹⁰ Rudolf Leiprecht warnte vor einer "Mythologisierung früherer und traditioneller Lebensweisen", weil in der Rezeption von Heitmeyers Untersuchungen überkommene Werte und Sozialbeziehungen wie die Kleinfamilie, Heimatverbundenheit und enge Nachbarschaft als positiver Gegenentwurf zum Rechtsextremismus erschienen.¹¹ Jürgen R. Winkler weist zudem darauf hin, *"daß durch die Auflösung tradierter Bindungen im Modernisierungsprozeß der Rechtsextremismus nicht forciert wurde, sondern an Boden verloren hat."*¹²

Roland Eckert unterstellte Heitmeyers Ansatz, implizit konservative Positionen wie etwa die Anomietheorie Emile Durkheims und die Kulturanthropologie Arnold Gehlens aufzugreifen, und konstatierte, daß es keiner Desintegration bedürfe, um menschliche Aggressionen freizusetzen: *"Gerade traditionelle, hochintegrierte Gesellschaften (...) weisen häufig (insbesondere in ökonomischen Krisen) ein hohes Maß an fremdenfeindlicher Gewalt bis hin zu Pogromen auf."*¹³ Auch neigen durchaus Jugendliche

(Hrsg.), Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Gewalt und Rechtsextremismus, Frankfurt am Main 1994, 46

⁹ Wilfried Breyvogel, Die neue Gewalt Jugendlicher gegen Fremde 1990-1993, a.a.O., 24

¹⁰ Birgit Rommelspacher, Rechtsextremismus und Dominanzkultur, in: Andreas Foitzik u.a. (Hrsg.), "Ein Herrvolk von Untertanen". Rassismus - Nationalismus - Sexismus, Duisburg 1992, 85

¹¹ Siehe Rudolf Leiprecht, Das Modell "unmittelbare und/oder direkte Konkurrenz": Erklärung von Rechtsextremismus oder Rechtfertigungsangebot?, in: Institut für Sozialpädagogische Forschung Mainz (Hrsg.), Rassismus - Fremdenfeindlichkeit - Rechtsextremismus: Beiträge zu einem gesellschaftlichen Diskurs, a.a.O., 69

¹² Siehe Jürgen R. Winkler, Bausteine einer allgemeinen Theorie des Rechtsextremismus. Zur Stellung und Integration von Persönlichkeits- und Umweltfaktoren, in: Jürgen W. Falter u.a. (Hrsg.), Rechtsextremismus. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung, Opladen 1996 (PVS-Sonderheft 27), 42

¹³ Roland Eckert, Gesellschaft und Gewalt - ein Aufriß, in: Soziale Welt 3/1993, 358

zu rechtsextremem Gewalt, die fest in Familien-, Nachbarschafts- und Freundschaftsbeziehungen eingebunden sind.

Ernsthaft in Frage gestellt wurde Heitmeyers Ansatz durch empirische Untersuchungen, die zu ganz anderen Ergebnissen kamen, als sie sein Konzept hätten vermuten lassen: Beispielsweise ergab die Auswertung mehrerer hundert Ermittlungs- und Gerichtsakten durch eine Forschungsgruppe an der Universität Trier, daß rechtsstehende Gewalttäter vorwiegend aus ganz "normalen", keineswegs überdurchschnittlich oft aus zerrütteten Familien stammen. Helmut Willems hält daher Desintegration zur Erklärung fremdenfeindlicher Gewaltakte nur für begrenzt tauglich: *"So wie die Zuordnung zu aggressiven, zu fremdenfeindlichen und auch zu rechtsradikalen jugendlichen Subkulturen nicht generell als Desintegrationsphänomen beschrieben werden kann, so sind auch nur für einen kleinen Teil der fremdenfeindlichen Gewalttäter persönliche Desintegrationserfahrungen festzustellen: also etwa Schulabbruch, Arbeitslosigkeit, defizitäre Familienstrukturen, Beziehungslosigkeit. Es gibt auch keine Hinweise darauf, daß sie vornehmlich aus sich auflösenden Milieus stammen, die früher durch Gewerkschaften und Kirchen stabilisiert waren."*¹⁴

2.2 "Protestwähler", "Jugendprotest" und "Protestbewegung" - Rechtsextremismus als Folgewirkung relativer Deprivation?

Als die NPD in den späten 60er Jahren, die DVU und die REPublikaner gegen Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre zum Teil spektakuläre Erfolge bei Kommunal-, Landtags- und Europawahlen feierten, suchte man die (west)deutsche Öffentlichkeit mit einer hypothetischen Figur zu beruhigen, die dafür in den Gazetten verantwortlich gemacht wurde: Als mediales Deutungsmuster, das die Parteien- und Wahlforschung empirisch untermauerte, eignete sich der "Protestwähler", ein Mensch, welcher seine Stimme den Rechtsextremisten nicht aus Sympathie mit ihnen und/oder ihrem Gedankengut, sondern aus bloßer Unzufriedenheit mit den "etablierten" Parteien gibt¹⁵, hervorragend zur Verharmlosung einer Gefahr, die man gar nicht ernst genug nehmen kann.

¹⁴ Helmut Willems, Fremdenfeindliche Gewalt. Einstellungen - Täter - Konflikteskalation, Opladen 1993, 250

¹⁵ Vgl. z.B. Franz Urban Pappi, Die Republikaner im Parteiensystem der Bundesrepublik. Protesterscheinung oder politische Alternative?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* 21/1990, 37 ff.; Klaus Erdmenger, Rep-Wählen als rationaler Protest? - Wer wählt die "Republikaner" und warum?, in: Hans-Georg Wehling (Red.), Wahlverhalten, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 242 ff.; Dieter Roth/Hartmut Schäfer, Der Erfolg der Rechten. Denkkzettel für die etablierten Parteien oder braune Wiedergeburt?, in: Wilhelm Bürklin/Dieter Roth (Hrsg.), Das Superwahljahr. Deutschland vor unkalkulierbaren Regierungsmehrheiten?, Köln 1994, 111 ff.

Aus der "Protestwahl" deprivierter Unterschichten als Erklärungsmodell für die Wahlerfolge rechter Parteien ging nach pogromartigen Übergriffen gegen Ausländer in Hoyerswerda (September 1991) und Rostock-Lichtenhagen (August 1992) das Deutungsmuster des Jugendprotests und einer rechten Protestbewegung hervor. Die Anwendung rassistischer Gewalt durch Jugendliche wurde seither nicht nur als "Hilferuf" einer überforderten, verunsicherten Generation, sondern auch als "Protestschrei" einer sozialen Bewegung gedeutet, die als Reaktion auf politische Fehlentwicklungen zu begreifen sei. Besonders von liberalkonservativen Politikern und Publizisten wurde die extreme Rechte als "APO der 90er Jahre", fremdenfeindliche Gewalt als handfest ausgetragener Generationskonflikt apostrophiert. Bodo Morshäuser sprach von einer "antiautoritären Rebellion", die durch "subversive Frechheit der Nichtprivilegierten" geprägt sei.¹⁶ Als ob es politische Kräfte gäbe, die autoritärer und weniger aufmüpfig gegenüber der Obrigkeit wären als die von ihm charakterisierten!

In den Massenmedien erfolgte die Fehldeutung des Rechtsextremismus als Jugendprotest im Rahmen einer Berichterstattung über rassistische Gewalttaten, die den Eindruck erweckte, als handle es sich hierbei um das Aufbegehren einer ganzen Generation.¹⁷ Die in der Tagespublizistik vorherrschende Tendenz zur Vereinfachung eines letztlich unbegriffenen Problems findet sich jedoch auch in seriösen Fachorganen. So diagnostizierte Karl-Heinz Roth eine Revolte der "Anschluß"-Verlierer in Ost- und Westdeutschland: "*Diesseits und jenseits der Elbe hat sich eine Jugendbewegung an die Spitze des Aufbegehrens der moralisch, ökonomisch und sozialpolitisch Entwerteten gesetzt. Adressat ihrer Wut aber wurden nicht diejenigen, die mit ihren Entscheidungen und Handlungsrastern die soziale Katastrophe ausgelöst haben und inzwischen verwalten. Die Gewalt der Jugendlichen richtete sich gegen Zuzug von außen, gegen die Asylsuchenden der jüngsten Migrationswelle, die von den Behörden in die Zentralen Anlaufstellen und Sammellager der Trabantenstädte und Depressionszonen gepfercht wurden.*"¹⁸

Hans-Gerd Jaschke glaubte, daß sich der Rechtsextremismus seit 1989/90 als soziale Bewegung konstituiere. Die zentrale These seiner Überlegungen hierzu lautet: "*Der Protest von rechts ist eine sich zur sozialen Bewegung formierende modernisierungskritische Reaktion auf zwei fundamentale Veränderungen der Gesellschaft - auf Ethnisie-*

¹⁶ Siehe Bodo Morshäuser, Rechtsradikale Jugendliche: "Eine antiautoritäre Rebellion", in: Psychologie heute 12/1993, 41

¹⁷ Vgl. hierzu ausführlich: Christoph Butterwegge, Ethnisierungsprozesse, Mediendiskurse und politische Rechtstendenzen, in: ders./FH Potsdam (Hrsg.), NS-Vergangenheit, Antisemitismus und Nationalismus in Deutschland, a.a.O., 198 ff.

¹⁸ Karl Heinz Roth, Rassismus von oben - Rassismus von unten, in: 1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts 2/1993, 7

rungsprozesse und auf Individualisierungsschübe."¹⁹ Daraus ergibt sich die Frage, was man denn mit "(Jugend-)Protest" meint. Der Verdacht drängt sich auf, daß mit diesem Begriff zu sorglos umgegangen und darunter eine Mißfallensbekundung - gleich welcher Art - verstanden wird. Das Weinen eines von den Eltern vernachlässigten Kindes ist aber genausowenig ein Protestschrei wie die Hetzparole "Ausländer raus!". Unzufriedenheit mit der eigenen Soziallage oder den politischen Gegebenheiten und Äußerungen des Unmuts darüber sind für sich allein noch kein Protest, wiewohl dieser daraus hervorgehen kann. Protest basiert vielmehr auf moralischen Prinzipien und/oder politisch-ideologischen Grundsätzen, bedarf (der Ansätze) eines Programms und des - utopischen - Gegenentwurfs für eine andere Lebensweise oder eine bessere Gesellschaft, jedoch auch einer Öffentlichkeit, um das gesteckte Ziel zu erreichen, und ist seinem ganzen Wesen nach eine Herausforderung der Obrigkeit.

Werner Bergmann sieht eine "Protestmobilisierung von rechts", die seiner Meinung nach in eine soziokulturelle Bewegung mündet, die sich aus der persönlichen "Erfahrung von Fremdheit im Zuge massenhafter Migrationsprozesse" speist.²⁰ Der Bewegungsbegriff, den die Neonazis gern für sich reklamieren (z.B. nannte Michael Kühnen seine Gruppen so), wird mittlerweile selbst in Teilen der Fachliteratur derart unscharf gefaßt und inflationär benutzt, daß der Politikwissenschaftler Uwe Backes sogar die Deutsche Volksunion (DVU) und die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) als "Bewegungen" - ohne Anführungszeichen - bezeichnet.²¹ Wer sich einer solchen Verwässerung des Protest- und Bewegungsbegriffs widersetzt, sucht beide keineswegs "gleichsam als Adelsprädikat für politisch genehme Gruppierungen zu reservieren", wie Ruud Koopmans und Dieter Rucht meinen.²² Auch geht es mir nicht darum, die Existenz einer rechtsextremen Bewegung durch eine restriktive Terminologie wegzudefinieren²³, denn das Problem besteht natürlich unabhängig davon, wie man es nennt. Doch plädiert Norbert F. Schneider zu Recht für eine wissenschaftlich fundierte Begriffswahl: "*Gerade heute, wo sich der Bewegungsbegriff zu einem politischen Modebegriff entwickelt hat,*

¹⁹ Hans-Gerd Jaschke, Rechtsradikalismus als soziale Bewegung. Was heißt das?, in: Vorgänge 122 (1993), 105

²⁰ Siehe Werner Bergmann, Ein Versuch, die extreme Rechte als soziale Bewegung zu beschreiben, in: ders./Rainer Erb (Hrsg.), Neonazismus und rechte Subkultur, Berlin 1994, 186/184

²¹ Vgl. Uwe Backes, Organisierter Rechtsextremismus im westlichen Europa. Eine vergleichende Betrachtung, in: Werner Billing u.a. (Hrsg.), Rechtsextremismus in der Bundesrepublik Deutschland, Baden-Baden 1993, 61

²² Siehe Ruud Koopmans/Dieter Rucht, Rechtsradikalismus als soziale Bewegung?, in: Jürgen W. Falter u.a. (Hrsg.), Rechtsextremismus, a.a.O., 268

²³ So Ruud Koopmans, Soziale Bewegung von rechts? - Zur Bewegungsförmigkeit rechtsradikaler und ausländerfeindlicher Mobilisierung in Deutschland, in: Jens Mecklenburg (Hrsg.), Handbuch deutscher Rechtsextremismus, Berlin 1996, 780

*den sich kleinste Protestgruppen ebenso gerne selbst verleihen wie längst erstarnte Organisationen, die institutionalisierte Konflikte verwalten, kann mit einem vage gehaltenen Bewegungsbegriff nicht zuverlässig analytisch gearbeitet werden."*²⁴

Für Jörg Bergmann und Claus Leggewie handelt es sich bei den Skinheads um einen speziellen Fall sozialer Bewegung, um eine Anti-Bewegungs-Bewegung: *"Sie mobilisiert rechte 'Postmaterialisten', die von sich meinen, im allgemeinen Gefühl geglickten kulturellen Umbruchs zu kurz gekommen zu sein."*²⁵ Uwe Markus moniert demgegenüber, daß Gruppen gewaltbereiter Jugendlicher durch solche Deutungsmuster der Rechtsextremismusforschung die Rolle eines Korrektivs zugesprochen bekommen, das den nötigen "Druck der Straße" erzeugt, um die Versäumnisse der etablierten Politik offenzulegen und sinnvolle Veränderungen herbeizuführen: *"Es hätte allerdings fatale Folgen für einen differenzierenden Umgang mit dem Phänomen, das Selbst- und Fremdbild solcher Gruppen unkritisch zu übernehmen und sie als militanten Kern eines im Grunde sozialemanzipatorischen Protestpotentials zu mißdeuten."*²⁶

Inhaltlich analysiert, handelt es sich um eine *unsoziale* Bewegung, die sich keineswegs für sozial Benachteiligte einsetzt, Asylsuchende, Haftentlassene, Behinderte, Obdachlose, Homosexuelle und andere "Randgruppen" vielmehr ausgrenzt, ihnen staatliche Leistungen vorenthalten und/oder sie durch Zwangsmaßnahmen disziplinieren will. Es geht also nicht um eine Negation, sondern gerade um die - nur bis zur letzten Konsequenz getriebene - Realisation gültiger Normen (Beurteilung einer Person nach ihrer Leistungsfähigkeit/Angepaßtheit) und gesellschaftlicher Funktionsmechanismen wie der Konkurrenz.²⁷ Da die liberal-konservative Koalition nach dem Motto "Leistung muß sich wieder lohnen!" das Elitedenken in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft rehabilitieren wollte, deckte sich die Rechtentwicklung partiell durchaus mit ihren Zielsetzungen, auch wenn hier nicht - in Form einer Verschwörungstheorie - unterstellt werden soll, daß diese Interessenkonvergenz von den handelnden Personen intendiert war.

Soziale Bewegungen setzen sich aus unterschiedlichen politischen Kräften zusammen, sind in der Gesellschaft verwurzelt, richten sich gegen die offizielle (Regierungs-)Politik und kultivieren ihr gegenüber den subjektiven Faktor

²⁴ Norbert F. Schneider, Was kann unter einer "sozialen Bewegung" verstanden werden? - Entwurf eines analytischen Konzepts, in: Ulrike C. Wasmuth (Hrsg.), Alternativen zur alten Politik? - Neue soziale Bewegungen in der Diskussion, Darmstadt 1989, 198

²⁵ Jörg Bergmann/Claus Leggewie, Die Täter sind unter uns. Beobachtungen aus der Mitte Deutschlands, in: Kursbuch 113 (1993), 34

²⁶ Uwe Markus, "Immer cool bleiben ..." - Jugendgewalt in Ostdeutschland, in: Werner Bergmann/Rainer Erb (Hrsg.), Neonazismus und rechte Subkultur, a.a.O., 158 f.

²⁷ Vgl. Dieter Bott, Jugend und Gewalt, in: Deutsche Jugend 2/1993, 87

("Politik in der ersten Person"). Selbst wenn man das Streben nach sozialer Emanzipation, Formen demokratischer Partizipation, eine fundierte Gesellschaftskritik und die Autonomie gegenüber Parteiapparaten - d.h. auch normative Aspekte - nicht für konstitutive Merkmale einer sozialen Bewegung hält, sondern diesen Begriff als bloße *Struktur*kategorie faßt, die inhaltlich unbestimmt bleibt, also keinerlei politische oder moralische Wertung enthält²⁸, erfüllt der moderne Rechtsextremismus nicht sämtliche Kriterien. Vielmehr spricht Thomas Ohlemacher mit der Begründung von diesem als einer "schmerzhaften Episode", daß es sich bei den Ausschreitungen um "weichere Phänomene unterhalb der Bewegungsebene" handle.²⁹

Rechtsextreme Ideologien/Organisationen haben nur Erfolg, wenn sie die Enttäuschung der Unter- bzw. der in Wirtschaftskrisen vom sozialen Abstieg bedrohten Mittelschichten aufgreifen, sind daher ohne rebellische Basisimpulse überhaupt nicht denkbar. Ein Pogrom ist jedoch keine Protestaktion und eine jugendliche Provokation keine Rebellion, auch keine "konformistische", wie man vielleicht auf den ersten Blick meinen könnte.³⁰

Zwischen Gewalt und Gewalt gibt es gewaltige Unterschiede. Diese Feststellung bedeutet jedoch nicht, rechte Gewalt zu verteufeln und linke (Gegen-)Gewalt zu billigen. Letztere ist vielmehr - genauso wie erstere - weder moralisch gerechtfertigt noch politisch opportun, sondern höchstens in einem Notwehr- oder Nothilfefall angebracht. Aber sowenig das Attentat Claus Schenk Graf von Stauffenbergs auf Hitler (20. Juli 1944) mit dem Bombenanschlag eines von Rauschgiftkartellen gedungenen Killers auf Polizisten, Richter und Staatsanwälte gleichzusetzen ist, sowenig dürfen die unterschiedlichen Motive und Tatumstände außer acht bleiben, will man einen Vergleich zwischen linksradikalen Gewalttaten und rechtsextremem Terror ziehen: Wenn heutzutage Molotowcocktails gegen Flüchtlingswohnheime fliegen, so ist dies mit der Tatsache, daß empörte Studenten nach dem Mordanschlag auf Rudi Dutschke im April 1968 Molotowcocktails gegen das Berliner Springer-Hochhaus geschleudert haben, nicht gleichzusetzen. Während mit dem BILD-Verlag ein Symbol der (politisch-ökonomischen und Medien-)Macht das Ziel war, sind jetzt völlig Wehrlose die Opfer.

²⁸ Vgl. Werner Bergmann/Rainer Erb, Kaderparteien, Bewegung, Szene, kollektive Episode oder was? - Probleme der soziologischen Kategorisierung des modernen Rechtsextremismus, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 4/1994, 26

²⁹ Siehe Thomas Ohlemacher, Schmerzhaftes Episoden: Wider die Rede von einer rechten Bewegung im wiedervereinigten Deutschland, in: a.a.0. 21

³⁰ Vgl. Martin Doehlemann, Langeweile, Moralentwicklung und Gewaltbereitschaft von Jugendlichen in der Konsum- und Konkurrenzgesellschaft, in: Gregor Sauerwald (Hrsg.), Angst, Haß, Gewalt - Fremde in der Zweidrittelgesellschaft. Eine Herausforderung für das Sozialwesen, Münster/Hamburg 1994, 43 f.

Skinheads, "Faschos" und Hooligans haben mit den Hippies und SDS-Anhängern der 60er Jahre wenig mehr als das jugendliche Alter gemein. Ähnliche Erscheinungs- bzw. Aktionsformen dürfen nicht über die gegensätzlichen Zielsetzungen und Grundwerte solcher Bewegungen hinwegtäuschen. Im Unterschied zu Teilen der APO-Generation sucht der Rechtsextremismus heute nämlich nur mit brutalster Gewalt zu realisieren, was die "schweigende Mehrheit" im Land angeblich denkt. *"In gewissem Sinne handeln 'Rassisten' eher in Einklang mit den herrschenden Verhältnissen denn in Opposition zu diesen; sie unterscheiden sich von der herrschenden Politik vor allem dadurch, daß sie rücksichtsloser durchsetzen, was jene nabelegt: die Reduzierung der Zahl der Fremden in unserem Lande zur Sicherung des eigenen Wohls."*³¹

2.3 Linke Lehrer und rechte Schüler: Gewalt als Produkt fehlender oder falscher Erziehung?

Der Fehldeutung des Rechtsextremismus als Jugendprotest trat bald ein nicht weniger einflußreiches Interpretationsmodell zur Seite, wonach dieser als Reaktion auf die linke Protestgeneration der 60er, 70er oder 80er Jahre zu begreifen ist: *"Skinheads sind die Leiche im Keller der Jugendbewegungen der achtziger Jahre."*³² Das von Bodo Morshäuser benutzte Argumentationsmuster ist natürlich nicht neu. In Deutschland wird die Linke seit jeher für Wahlerfolge und Gewalttaten der extremen Rechten verantwortlich gemacht: Gab man in Weimar den Sozialdemokraten (Aufkündigung der Großen Koalition im Frühjahr 1930) und/oder den Kommunisten (angebliche Zusammenarbeit mit der NSDAP) die Schuld für Hitlers "Machtergreifung" am 30. Januar 1933, so war es in den 60er Jahren die APO, mit der man sowohl den RAF-Terrorismus wie den Aufstieg der NPD zu erklären versuchte. Dazu bemerkten Reinhard Kühnl, Rainer Rilling und Christine Sager in ihrem Buch über diese Partei: *"Selbst wenn die Studentendemonstrationen der NPD Stimmengewinne gebracht hätten, so ist doch zu betonen, daß eine solche Aktivität das autoritäre Potential nicht geschaffen, sondern allenfalls aktiviert haben könnte. Die Ursachen der autoritären Mentalität müssen tiefer liegen."*³³

Konservative Kreise behaupten, daß die radikale Linke das Wertfundament der parlamentarischen Demokratie systematisch untergraben und mittels ihrer Laissez-faire-Haltung junge "Mini-Rambos" bzw. "Monster-Kids" herangezüchtet habe. Die "Konfliktpädagogik" der "'68er"-Lehrergeneration sei, so heißt es, zum Einfallstor für die Aggression von Schülern geworden. Sogar mit dem "Duz-

³¹ Ute Osterkamp, Antirassismus: weitere Fallstricke und Problematisierungen, in: Das Argument 195 (1992), 737

³² Bodo Morshäuser, Hauptsache Deutsch, Frankfurt am Main 1992, 112

³³ Reinhard Kühnl u.a., Die NPD. Struktur, Ideologie und Funktion einer neofaschistischen Partei, Frankfurt am Main 1969, 297

Syndrom" linker Lehrer/innen und Professor(inn)en gegenüber Schüler(inne)n und Studierenden wird der Aufschwung des Rechtsextremismus in Verbindung gebracht.³⁴ Am 10. Dezember 1992 stellte Helmut Kohl im Bundestag die rhetorische Frage, "ob nicht viele der sogenannten Reformversuche im Bildungswesen an Stelle des erhofften Ziels vielfach das Gegenteil erreicht haben. Statt des 'herrschaftsfreien Diskurses' erleben wir jetzt immer mehr gewalttätige Auseinandersetzungen."³⁵

Denselben Gedanken spitzte Beate Scheffler, nordrhein-westfälische Landtagsabgeordnete der GRÜNEN und Lehrerin von Beruf, in einer Broschüre ihrer Fraktion selbstkritisch zu: *"Wir haben unsere Erziehungsziele nicht erreicht. Statt der mündigen, sozial und ökologisch engagierten Jugend hat unsere Erziehung eine Spezies hervorgebracht, die zum überwiegenden Teil egozentrisch, konsumorientiert und im schlimmsten Falle sogar gewalttätig und fremdenfeindlich ist."*³⁶ Claus Leggewie führte die Eskalation der Gewalt auf Defizite der familialen Sozialisation zurück und sprach von einer "verlorenen Generation", die sich selbst und dem Fernsehkonsum überlassen bleibe: *"Die in verdächtiger Eile als 'Nazi-Kids' gebrandmarkten Gewalttäter sind Erziehungswaisen, Angehörige einer neuen vaterlosen und fatal auf die (hilflosen) Mütter fixierten Generation. Aber nicht die Schläge der Väter und die Strenge der Mütter, sondern Abwesenheit und Gleichgültigkeit der Älteren bleuten ihnen das 'autoritäre' Denken und Handeln ein."*³⁷

Rassistische Jugendgewalt wurde als Resultat fehlender oder falscher Erziehung begriffen, gerade so, als stünde den militanten Skinheads eine gewaltfreie, friedliche Welt wohlzogener Erwachsener gegenüber.³⁸ Empirisch war die provokative These von den "antiautoritär-unerzogenen" Kindern der '68er-Generation jedoch nicht lange zu halten.³⁹ Gegen zu große Permissivität und Liberalität in der Erziehung als Ursachen für jugendlichen Rechtsextremismus sprechen Untersuchungen, wonach "die Übereinstimmung zwischen der eigenen Ausländerfeindlichkeit (gemessen an verschiedenen Items) und der Grundeinstellung der Familie

³⁴ Vgl. Gerhard Amendt, *Du oder Sie. 1945 - 1968 - 1995*, Bremen 1995, 70

³⁵ Helmut Kohl, Erklärung der Bundesregierung zu Extremismus und zunehmender Gewaltbereitschaft in Deutschland, in: *Presse- und Informationsamt der Bundesregierung* (Hrsg.), *Bulletin* 136/1992, 1242 f.

³⁶ Beate Scheffler, "Trau keiner/m unter 30". Brauchen wir eine neue Revolte?, in: *Die GRÜNEN im Landtag Nordrhein-Westfalen* (Hrsg.), *Halbzeit. Zweieinhalb Jahre GRÜNE im Landtag NRW*, Düsseldorf 1992, S. 48

³⁷ Claus Leggewie, Plädoyer eines Antiautoritären für Autorität, in: *Die Zeit* v. 5.3.1993

³⁸ Vgl. Karl-Otto Richter/Bernhard Schmidtbauer, Zur Akzeptanz von Asylbewerbern in Rostock-Stadt. Empirische Ergebnisse aus dem Frühjahr 1992, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament* 2-3/1993, 44

³⁹ Vgl. Roland Eckert u.a., Erklärungsmuster fremdenfeindlicher Gewalt im empirischen Test, in: Jürgen W. Falter u.a. (Hrsg.), *Rechtsextremismus*, a.a.O., 154

gegenüber Asylbewerbern viel weiter verbreitet ist als derjenige Fall, wo vom Jugendlichen prinzipielle Unterschiede zwischen der Position der Eltern und der eigenen Einstellung gesehen werden."⁴⁰

Elemente der als rechtsextrem etikettierten jugendkulturellen Stile (Skinheads) mögen eine Reaktion auf die Selbstpräsentation des "etablierten pädagogischen Apparates" sein: *"Sie können auch als Bearbeitung der darin begründeten Widersprüche der pädagogischen Institutionen, insbesondere der Schulpädagogik verstanden werden, deren Betonung von sprachlicher Verständigung, Gewaltfreiheit etc. vor dem Hintergrund hierarchisch durchsetzbarer Sanktionen wie Noten und Schulverweise erfolgt."*⁴¹ Arno Klönne macht auf die "politischen Verwertungsinteressen" von Erklärungsansätzen aufmerksam, in denen jugendlicher Rechtsextremismus als eine Spätfolge des Jahres 1968 erscheint, was nicht ausschließt, daß die Unglaubwürdigkeit einzelner Repräsentanten der APO- Generation die politische Sozialisation von Jugendlichen beeinflusst: *"Im Einzelfall kann für die 'Rechtswende' eines Jugendlichen die Rebellion gegen 'linke' Eltern oder Pädagogen durchaus eine Bedeutung haben, aber der Trend hin zum Rechtsextremismus insgesamt ist damit nicht erklärbar."*⁴²

Nicht Willy Brandts Antrittsversprechen, "mehr Demokratie wagen" zu wollen, sondern daß seit dem 28. Januar 1972, als der Bundeskanzler und die Ministerpräsidenten den Radikalenerlaß verkündeten, immer weniger Demokratie gewagt wurde, hat - zusammen mit der sozialen Polarisierung und der Marginalisierung immer größerer Teile der Gesamtbevölkerung - die Rechtsentwicklung begünstigt. Faschoskins von heute sind in den letzten Jahren - nicht schon eine Dekade früher - aufgewachsen, so daß sie die "geistig-moralische Erneuerung" der seit 1982 regierenden liberal-konservativen Koalition erheblich stärker beeinflusst haben dürfte als die "Kulturrevolution" der APO-Generation.

Die Renaissance des Elitedenkens, der Leistungsideologie und des Nationalen war nicht das Werk oppositioneller/opportunistischer Linksintellektueller, sondern Bestandteil des "Wende"-Programms der CDU/CSU/FDP-Regierung, die durch Privatisierung, Deregulierung und Förderung betrieblicher Rationalisierung auch den materiellen Nährboden für die Rechtsentwicklung bereitete. Manneszucht und (soldatische) Disziplin, Ehrbewußtsein, Treue, Pflichterfüllung, Ordnungslie-

⁴⁰ Siehe Matthias Wellmer, Ausländerfeindlichkeit und Gewalt ist nicht Protest, sondern Tradition!, in: Neue Praxis 3/1994, 283

⁴¹ Michael Bommers/Albert Scherr, Faschos raus aus den Jugendzentren? - Probleme offener Jugendarbeit im Umgang mit rechten Jugendlichen, in: Albert Scherr (Hrsg.), Jugendarbeit mit rechten Jugendlichen, Bielefeld 1992, 116

⁴² Arno Klönne, Kein Spuk von gestern oder: Rechtsextremismus und "Konservative Revolution", a.a.O., 12

be, Gehorsam und Opferbereitschaft sind "typisch deutsche" Tugenden bzw. Sekundärtugenden, die ideale Anknüpfungspunkte für Rechtsextremisten/Neofaschisten bieten. Dagegen bilden Toleranz, Kritikfähigkeit, demokratisches Bürgerengagement und Basisinitiativen eine Voraussetzung für die schrittweise Zurückdrängung der extremen Rechten.

3 Von der Beschwörung alter Werte zur Eroberung neuer Märkte: Wirtschaftsliberalismus, Standortnationalismus und Rechtsextremismus

Wenn man die Erklärungsmuster der Rechtsextremismusforschung kritisiert, wird gewöhnlich nach dem "eigenen" Ansatz gefragt. Deshalb sollen zum Schluß theoretische Alternativen zur etablierten Fachwissenschaft skizziert werden, die auf eine Synthese zweier Argumentationslinien hinauslaufen: Die ökonomische Rassismustheorie und das Konzept der Politischen Kultur lassen sich miteinander verbinden⁴³, wodurch Prognosen in bezug auf die Entwicklung einer sog. Neuen Rechten möglich erscheinen.

Eine, vielleicht sogar *die* Kernideologie des modernen Rechtsextremismus ist der Rassismus, welcher nicht mehr notwendigerweise auf biologische, phänotypische Unterscheidungsmerkmale zwischen menschlichen Großgruppen (z.B. Hautfarbe oder Gesichtsform) abhebt, sondern kulturalistisch bzw. differentialistisch genannt wird, weil er auf solche Naturkategorien im Sinne eines "Rassismus ohne Rassen" (Etienne Balibar) verzichtet.⁴⁴ Besonders virulent war der Rassismus stets in Krisen- und gesellschaftlichen Umbruchsituationen wie der gegenwärtigen, wo sich die Weltmarktkonkurrenz (Schlagwort: Globalisierung) drastisch verschärft und der daraus im Rahmen einer wirtschaftlichen "Standortsicherung" erwachsende Leistungs- und Konkurrenzdruck "nach unten", d.h. an die jeweils sozial Schwächeren, weitergegeben wird. Wenn der Rechtsextremismus unter solchen Bedingungen auf eine geistig-politische Tradition und nationale Eliten trifft, die das Überlegenheitsgefühl anderen Völkern gegenüber kultivieren und die ethnische Homogenität einer fiktiven (Volks-)Gemeinschaft beschwören - wie im vereinten Deutschland -, besteht die Gefahr, daß er mit ihrer Unterstützung erstarkt.

⁴³ Vgl. hierzu ausführlicher: Christoph Butterwegge, *Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt*, a.a.O., 118 ff.

⁴⁴ Siehe Etienne Balibar, *Gibt es einen "Neo-Rassismus"?*, in: ders./Immanuel Wallerstein, *Rasse - Klasse - Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg/Berlin 1990, 28; vgl. ergänzend: Pierre-André Taguieff, *Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus*, in: Uli Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg 1991, 221 ff.

Auf parlamentarischer Ebene differenzierte sich der Rechtsextremismus gegen Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre aus: Während die Deutsche Volksunion (DVU) in der Bremischen Bürgerschaft und im Schleswig-Holsteinischen Landtag wenig Affinität zur Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik erkennen ließ, zeigten die REPublikaner teilweise mehr Sensibilität für solche Fragen. In einzelnen Kommunalparlamenten verzichteten REP-Abgeordnete bewußt darauf, jedes soziale Problem sofort mit dem "Asyl-/Ausländer"-Thema in Verbindung zu bringen bzw. auf krude Weise zu verknüpfen.⁴⁵

Für die Rechtsextremisten, denen durch im Gefolge der Grundgesetzänderung sinkende Zahlen von Asylbewerber(inne)n die politische Munition ausging, bot sich nach lauter Mißerfolgen im sog. Superwahljahr 1994 eine Verlagerung ihrer Propaganda auf die sozialen Probleme der Ost- und Westdeutschen geradezu an, zumal ihnen die Verbindung mit dem Thema "Ausländer" im Rahmen der Armutskritik leichtfiel. Vor allem die REPublikaner sind längst keine "Ein-Thema-Partei" mehr, sondern greifen zum Teil sehr geschickt über die "Ausländer- und Asylfrage" hinaus existentielle Probleme und Sorgen der Bevölkerung, etwa Arbeitslosigkeit, Mietwucher oder Wohnungsnot, auf und deuten sie überwiegend nationalistisch um.

REPublikaner, DVU und NPD verstehen sich als "Sprachrohr" sozial Benachteiligter. Es geht ihnen nicht um die mühsame Aneignung von Problemlösungskompetenzen, sondern ausschließlich um eine möglichst viele Wähler/innen mobilisierende Art der Demagogie. Sowohl die DVU wie auch die REPublikaner wenden sich agitatorisch gegen "Sozialabbau" und die Kürzung staatlicher Leistungen (für deutsche Familien). Während die DVU glauben machen wollte, daß die sozialen Systeme einzig unter der Last sozial schwacher Ausländer zu kollabieren drohen, begannen die REPublikaner bald, sozialpolitische Fragen unabhängig von der ethnischen Ausgrenzung zu erörtern. Man verfährt dabei in doppelter Hinsicht demagogisch: Einerseits konterkariert jegliche klassen- bzw. schichtspezifische Forderung die rechtsextreme Fiktion einer "volks ganzen" Interessenvertretung, andererseits weiß die extreme Rechte sehr wohl, daß ihre Wahlerfolge sich aus den sozialen Ungerechtigkeiten speisen. So werden soziale Schief lagen ohne ein fundiertes theoretisches Konzept populistisch aufbereitet, um das Mißtrauen gegen die "Altparteien" zu schüren.

Zukunftsängste eines steigenden Anteils der Wahlbevölkerung dienen dem Rechtsextremismus als eine Art "Lebensversicherung", obwohl die Anwesenheit

⁴⁵ Vgl. Christoph Butterwegge u.a., Rechtsextremisten in Parlamenten, a.a.O.; Matthias Schmidt, Die Parlamentsarbeit rechtsextremer Parteien und mögliche Gegenstrategie. Eine Untersuchung am Beispiel der "Deutschen Volksunion" im Schleswig-Holsteinischen Landtag, Münster 1997

rechtsextremer Mandatsträger wenig zu einer Lösung der skandalisierten Probleme beiträgt. Vielmehr beschränkt man sich meist auf billige Polemik und beißen-de Kritik an (tatsächlich oder vermeintlich bestehenden) Mißständen. Strategie und Taktik des Rechtspopulismus bestehen darin, sowohl die "Wucherungen des Wohlfahrtsstaates" und die Entmündigung der Bürger durch die (Sozial-)Verwaltung zu beklagen wie auch die steigende Massenarbeitslosigkeit, Verarmungsprozesse und sinkende Unterstützungsleistungen für (deutsche) Bedürftige, kinderreiche Familien und Rentner als "Sozialabbau" anzuprangern. Man läßt kein gutes Haar am Wohlfahrtsstaat und spielt sich gleichwohl als soziales Gewissen der Nation und als Retter des Sozialen auf.

Nicht mehr das (deutsche) Volk, sondern der (kapitalistische) Markt rückt heute in den Mittelpunkt rechtsextremer Wirtschafts- und Sozialpolitik: Privatisierung öffentlicher Unternehmen und Dienste, Deregulierung des Arbeitsmarktes und Flexibilisierung der Beschäftigungsverhältnisse bilden jene Zauberformel, mit der die Zukunft des "Standortes D" gesichert werden soll. Ihre kompromißlose Fundamentalopposition gegenüber dem Wohlfahrtsstaat verbindet die heutige Ultra-rechte mit dem Neoliberalismus. Organisationen wie der Bund Freier Bürger (BFB) und die REPublikaner haben *"erkannt, daß der Neoliberalismus sowohl eine ideologische Basis für autoritär-antidemokratische politische Konzeptionen als auch ein in breiten gesellschaftlichen Kreisen anerkanntes politisch-ökonomisches Modernisierungskonzept darstellt, dessen sozialphilosophische Grundlage breiten Raum für mögliche Interpretationen zuläßt."*⁴⁶

Zwischen dem Neoliberalismus, der wirtschaftspolitischen Basisideologie des Marktradikalismus, und dem modernisierten Rechtsextremismus, verkörpert durch die deutschen REPublikaner unter Dr. Rolf Schlierer, aber auch Parteien wie die FPÖ eines Jörg Haider oder den Front National von Jean-Marie Le Pen, gibt es mehr substantielle Übereinstimmungen als Unterschiede. Wenn man so will, bildet die rechtsextreme Programmatik im Wirtschafts- und Sozialbereich eine radikalisierte Variante des Neoliberalismus. Für die REPublikaner ergibt sich aus dieser Geistesverwandtschaft der Vorteil geringerer Isolation bzw. größerer Reputation. *"Mit dem Rückgriff auf den Neoliberalismus liegt die extreme Rechte im allgemeinen gesellschaftlichen Trend, denn die ökonomischen Grundaussagen dieser Konzeption werden mittlerweile von den maßgeblichen politischen Kräften der Gesellschaft akzeptiert."*⁴⁷

Statt des völkischen dominiert im rechten Lager gegenwärtig ein *Standortnationalismus*, der sich auf folgende Überlegungen stützt: Deutschland kann als ökonomisch

⁴⁶ Siehe Herbert Schui u.a., Wollt ihr den totalen Markt? - Der Neoliberalismus und die extreme Rechte, München 1997, 152

⁴⁷ Ralf Ptak, Wirtschaftspolitik und die extreme Rechte. Betrachtungen zu einer wenig behandelten Frage, in: Jens Mecklenburg (Hrsg.), Handbuch deutscher Rechtsextremismus, Berlin 1996, 909

mische Macht und als politisches Subjekt wieder Weltgeschichte schreiben, wenn es als Unternehmen begriffen, nach betriebswirtschaftlichen Erkenntnissen geführt und mit modernsten Managementtechniken betrieben wird.⁴⁸ Aufgrund seiner Adaption neoliberaler Ideologeme verfügt der Rechtsextremismus heute zum ersten Mal nach 1945 über eine "moderne" Programmatik, die weitgehend dem Mainstream entspricht, mit den Interessen mächtiger Gruppen harmoniert und mit den Strategiekonzepten politischer bzw. wirtschaftlicher Führungskräfte korrespondiert. Obwohl ihr das Image der "Ewiggestrigen" und "Unbelehrbaren" anhaftet, versucht die sog. Neue Rechte, sich an die Spitze des Fortschritts zu setzen, was ihr deshalb leicht fällt, weil sie die negativen Konsequenzen von Marktfundamentalismus und Wettbewerbswahn - im Unterschied zu den bürgerlichen Parteien - keineswegs scheut, sondern die Devise "Noch mehr Markt, aber weniger Demokratie wagen!" ausgibt.

Während der Rechtsextremismus so etwas wie eine "neoliberale Wende" vollzieht, zeichnet sich eine Rechtsentwicklung des Liberalismus ab, der seine soziale Dimension verliert, auf die Hervorhebung der Bürgerrechte verzichtet und zu einer ökonomistischen Ein-Punkt-Bewegung (Profilierung der FDP als "Steuersenkungspartei") verkommt. Gleichzeitig findet eine ideologische Metamorphose des Nationalismus statt: Als geistiges Bindeglied zwischen dem etablierten Konservatismus und dem Rechtsextremismus fungiert ein *Standortnationalismus*, worin sich die traditionelle "Sorge um das deutsche Vaterland" mit dem neoliberalen Fetisch "internationaler Wettbewerbsfähigkeit" paart und sich zur Verteidigung des eigenen Wirtschaftsstandortes um das Zauberwort einer "Globalisierung der Märkte" scharf. Anknüpfen kann dieser Neonationalismus an Niedergangsvisionen konservativer Kulturpessimisten, an Warnungen reaktionärer Publizisten vor einem überbordenden Wohlfahrtsstaat und an Programmaussagen rechtsextremer Parteien.

⁴⁸ Siehe hierzu: Christoph Butterwegge u.a., Sozialstaat und neoliberale Hegemonie. Standortnationalismus als Gefahr für die Demokratie, Berlin 1998

Gewalt als Problem individueller Vergesellschaftung

Barbara Ketelhut

Dieter von Kietzell lernte ich während einer zweijährigen Zusammenarbeit im Projekt Alltagsfriedensforschung in der Kommune¹ kennen. Für mich nahezu unerlässlich und vorbildlich ist seine Fähigkeit geworden, nicht nur die von ihm immer wieder lancierte Partizipation in Friedenstheorie und -praxis einzubringen, sondern sie zudem ganz konkret in unseren Forschungsalltag und in die sozialen Beziehungen des Teams zu tragen. Selten gelingt es, sich so produktiv und zugleich hartnäckig mit jemanden auseinanderzusetzen zu können. Besonders erinnere ich die Diskussionen um den Begriff der Gewaltprävention, der bereits als Begriff dazu tendiert, eine friedlose Gesellschaft fortzuschreiben. Schließlich, so habe ich u.v.a. gelernt, kann es nicht darum gehen, punktuell der Gewalt vorzubeugen, sondern darum eine Gesellschaft von Grund auf orientiert an der Vorstellung des positiven Friedens zu gestalten, wobei es auf die Partizipation und die Handlungsfähigkeit aller ankommt.

Kein Frieden im Feld

Gewalt ist zwar kein Tabu, überall wird über Gewalt gesprochen; tabuisiert wird aber immer wieder die Möglichkeit, einen positiven Frieden zu gestalten. In den Medien wird eine Art Krisenstimmung verbreitet, die vehement dazu beiträgt, schnelle Lösungen zu forcieren, Symptome zu beseitigen, ohne die zugrunde liegenden sozialen Prozesse und Zusammenhänge zu analysieren und zu bearbeiten. In der Tat ist die Ausübung direkter Gewalt durch Jugendliche ein gesellschaftliches Problem und eine Herausforderung für Sozialarbeit. Aber wenn Diskurse solche Effekte haben wie den, daß Studierende, die zur teilnehmenden Beobachtung in einem sog. problematischen Stadtteil aufgerufen sind, enttäuscht aus dem Feld zurückkehren, weil sie die Ausübung von physischer Gewalt nicht auf der Straße beobachten können, dann stellt sich die Frage, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben, und wer die Definitionsmacht über soziale Probleme wie ausübt und wie stark noch in diesem Feld "öffentlich um die Definition sozialer Probleme und Aufgaben" gerungen werden muß (v. Kietzell 1994b, 120).

¹ Bei dem Projekt handelte es sich um eine Kooperation zwischen der evangelischen Fachhochschule in Hannover und der Fachhochschule Nordostniedersachsen in Lüneburg (vgl. Esser u.a. 1994).

Welche Probleme werden mit dieser Form der Auseinandersetzung mit Gewalt verdrängt? Was sollen viele nicht sehen oder wissen, was auch für Sozialarbeit in diesem Kontext unerlässlich ist? Festzuhalten ist, daß in Zeiten wie diesen, in denen fast täglich in den Medien eine Zunahme von Kinder- und Jugendgewalt konstatiert wird, zugleich die gesellschaftlichen Strukturen, die diese Gewalt erst ermöglichen ebenso in den Hintergrund rücken, wie die Gewalt, die den Kindern und Jugendlichen angetan wird. Nur in dieser einseitigen Betrachtungsweise kann es gelingen, solche gesellschaftlichen Entwicklungen für Kinder- und Jugendgewalt verantwortlich zu machen, die nicht nur das Gegenteil anstreben, sondern sich zudem auf den Weg gemacht haben, einen "positiven Frieden" zu gestalten, der, wie Dieter von Kietzell formuliert, einerseits dadurch entsteht, "*und das ist sein defensiver Aspekt -, daß der direkten, strukturellen und kulturellen Gewalt entgegengearbeitet wird, so daß bereits das Entstehen von Gewalt gebindert und zumindest ihre Wirkungen gemindert werden ... Frieden entsteht andererseits dadurch - und das ist sein offensiver Aspekt -, daß die gesellschaftlichen Bedingungen für umfassende Partizipation entwickelt werden und für das Denken, das Fühlen und Handeln der Menschen Partizipation zur orientierenden Perspektive wird.*" (in: Esser u.a. 1994, 107)²

Doch die Medienberichterstattung weist in entgegengesetzte Richtung. Das gilt nicht nur für die immer häufiger formulierte Forderung nach Ausgrenzung gewalttätiger Jugendlicher durch schärfere Strafmaßnahmen, womit insbesondere Heim- und Gefängnisaufenthalte gemeint sind, sondern auch wenn Errungenschaften sozialer Bewegungen der letzten Dekaden für die Zunahme von Jugendgewalt verantwortlich gemacht werden. Ein Beispiel: Das Wochenmagazin *Der Spiegel* berichtet am 9. März 1998 unter Verwendung ausführlicher Beschreibungen von Tathergängen über die Zunahme von Mädchengewalt. Vorgestellt wird u.a. Sonja, die das Haus nicht mehr ohne Springmesser verlassen sowie sich und die Ehre ihrer Schwester mit den Fäusten verteidigen würde. Der anonyme Kommentator bringt dies in Verbindung mit den Berufswünschen von Sonja, Bürochefin werden zu wollen. "*Andere fertigzumachen, verbucht sie als Erfolgserlebnis*" (*Der Spiegel* 1998). Der Autor sieht darin "männliche Prinzipien", denen sich Sonja "verschrieben" habe. Kritisiert wird aber nicht eine Gesellschaft, die ja tatsächlich weitgehend auf Konkurrenz- und Ellbogenmentalität basiert, sondern die Frauenemanzipation, die die heutige Mädchengeneration dazu angestiftet habe, sich männlich zu verhalten und somit auch gewalttätig zu werden. An den Pranger gestellt werden die Mädchen, die sich wie Männer verhalten, aber nicht

² Für Galtung liegt Gewalt dann vor, "wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle". Er unterscheidet personale (bzw. direkte oder physische) Gewalt, die Ereignisse beschreibt (wie Töten oder Verletzen), strukturelle Gewalt, die Prozesse erfäßt (wie Militarisierung) und kulturelle Gewalt, die zur Legitimation der beiden anderen Gewaltformen beiträgt.

die Gewalttätigkeit und Gewaltbereitschaft, die ja tatsächlich überwiegend von Männern ausgeht. Der Autor garniert den Bericht noch mit Ohnmachtsbekundungen von Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialpädagoginnen. Die vielfältigen Diskussionen im Kontext der Frauenbewegungen um Pazifismus seit 1868 (vgl. Maltry 1993, 51) bis hin zu den vielen (Frauen-)Friedensgruppen in Kriegsgebieten verschwinden so im Großstadtdschungel. Frauen- und Friedensbewegung und ihr Engagement werden auf diese Weise gespalten und tot geschrieben zugleich, indem die Gestaltung eines positiven Friedens gar nicht erst in Betracht gezogen wird. *"Soziale Arbeit ist weithin abhängig von der Intensität eines öffentlichen Problembewußtseins. Dabei handelt es sich aber um ein weithin medial bereitgestelltes, veröfflichtes Bewußtsein."* (v. Kietzell 1994b, 120) Das bedeutet, daß zwar soziale Arbeit eingesetzt wird, um mit Gewalttätern zu arbeiten, was außerordentlich wichtig ist. Aber es ist zu befürchten, daß hierin gerade die Gestaltung eines positiven Friedens durch eine breitere Partizipation an gesamtgesellschaftlichen Entscheidungen vor allem durch Jugendliche politisch nicht mehr so sehr vorgesehen ist - eine Herausforderung für Theorie und Praxis.

"Praxisorientierte Friedensforschung kann dazu beitragen, aufmerksame Widerstände und Handlungsbereitschaft wahrzunehmen und die Arbeit am Frieden darauf einzustellen." (v. Kietzell 1994a, 203) Und, so möchte ich ergänzen, es wird eine Analyse notwendig, die lange vor der Eskalation direkter Gewalt ansetzt, und die nach Partizipationsmöglichkeiten von Kindern und Jugendlichen fragt. Bevor ein Kind oder ein Jugendlicher bzw. eine Jugendliche bewußt zuschlagen kann, hat er oder sie bereits selbst Gewalt in irgendeiner Form erfahren. Von ihnen kann u.a. gelernt werden, gegen welche sozialen Mißstände sich ihre Wut und Aggression richtet. Dorothee Sölle, die nach Wegen sucht, aus dem Zirkel von Gewalt auszutreten, Gewalt nicht mit Gegengewalt zu beantworten, führt dazu das Beispiel Londoner Sozialarbeit mit jugendlichen Rechtsextremisten an, die die Erfahrung machen, daß negativer Konformismus nicht mit Konformität bekämpft werden kann. Die Jugendlichen lernen dort *"ihre Wut und ihre Verachtung der gesellschaftlichen Bedingungen nicht abzulegen oder zu verleugnen, sondern sie an die Adressen zu lenken, die tatsächlich Verantwortung tragen, für Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit und Sozialabbau einerseits, für Apathie, Selbstaufgabe und Selbsterstörung andererseits. Die dumpfen Gefühle der Ohnmacht und der Lebensniederlagen sollen zu lebendigen Kräften werden."* (Sölle 1993, 96)

Erziehung und Psychologie

Doch, um dorthin zu gelangen, muß man analysieren, wo überall diese "dumpfen Gefühle der Ohnmacht" entstehen oder sogar gefördert werden. Einen wichtigen Bereich sehe ich in der Kindererziehung, die seit jeher Gewalt in Form von Strafen, die von mündlichen Ermahnungen bis hin zu sozialer Marginalisierung, Arrest und körperlicher Züchtigung reichen, beinhaltet (vgl. Rutschky 1997). Die

Diskussionen um eine gesetzlich fixierte gewaltfreie Erziehung dauern bis heute an (vgl. Esser u.a. 1994, 210 ff.)

Gewalt gibt sowohl ein gesellschaftliches als auch ein psychologisches Problem auf. Gängige Gewaltbegriffe in der heutigen Friedensforschung vernachlässigen zum großen Teil diesen psychologischen Aspekt, während an anderen Stellen sogenannte Problemfälle als je individuell zu therapierende Probleme weitgehend von gesellschaftstheoretischen Problemen abgekoppelt werden (vgl. Kappeler 1994). Friedensforschungen stützen sich in der Regel affirmativ oder korrigierend auf das Gewaltkonzept von Galtung. Immer wieder wird an diesem Konzept kritisiert, daß es den Begriffen an einer gesellschaftstheoretischen Einbindung fehlt, was u.a. dazu führt, daß strukturelle Gewalt in den Geschlechterverhältnissen schwer zu fassen ist. Zu diesem Zweck erweitert Batscheider die Begriffe von Galtung, indem sie sie in ein Koordinatensystem von "organisierter Friedlosigkeit" (nach Dieter Senghaas) und "Patriarchat" einfügt, wobei sie der Aufteilung von Sylvia Walby in öffentliches und privates Patriarchat folgt (Batscheider 1993, 179). Auf diese Weise können nicht nur die Gewaltverhältnisse in den Geschlechterbeziehungen sichtbar gemacht werden, sondern es wird auch deutlich, daß Geschlechterverhältnisse konstitutiv für organisierte Friedlosigkeit sind. Doch bleibt immer noch die Frage, nach Psychologie und Vergesellschaftung. Gewalttätige Jugendliche danach zu fragen, ob sie als Kinder selber geschlagen worden sind, reicht allein nicht aus, da ein kausaler Zusammenhang unterstellt wird, der wenig erklärt und sich so auch nicht finden läßt (vgl. Heitmeyer u.a. 1996).

Denn: Gewalt ist ein doppeltes Problem ein strukturelles, also gesellschaftliches und ein psychologisches, also individuelles. Um mit oder gegen die verschiedensten Bestimmungen von Gewalt arbeiten zu können, bedarf es der Klärung des Schnittpunktes von Individuum und Gesellschaft, an dem Gewalt angesiedelt werden könnte. Es gilt, Menschen als Ensemble ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse und als handelnde Subjekte im Alltag zu begreifen (vgl. v. Kietzell/Tillmann 1996, 119). Gewaltbereitschaft ist in ihrer engen Verknüpfung mit der Psychologie der Einzelnen zu sehen, sonst würden alle oder niemand gewalttätig werden, als auch in Abhängigkeit von konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen, da Gewalt eine stete gesellschaftliche Präsenz aufweist. Die Einzigartigkeit des Individuums kann nicht unabhängig von seiner Gewordenheit in der Gesellschaft oder von seiner sozialen Platzierung und Entwicklung gesehen werden.

Individualitätsformen

Konkret dem psychischen Aspekt hat sich Sève gewidmet, indem er versucht, den Widerspruch, daß das Allgemeine einmalig und das Einmalige allgemein ist mit der Kategorie der *"Individualitätsformen ..., in denen die konkreten Individuen hervorge-*

bracht werden, wo das menschliche Wesen psychologische Gestalt annimmt", zu fassen (Sève 1977, 263). Für ihn entsteht das Psychische in der Gesellschaft, die selbst nicht psychisch ist und es auch nicht sein kann, sondern vielmehr "Matrizen" liefert, "in denen die konkrete menschliche Aktivität mit Notwendigkeit ihre Gestaltung erfährt." (a.a.O., 267) Innerhalb dieses so gesteckten Rahmens gestaltet sich das Individuum selbst und hat doch nicht alle menschlich möglichen Freiheiten der Selbstwerdung. Frigga Haug (1991) spricht in diesem Zusammenhang explizit an Sève anknüpfend von *Formierung* und *Selbstformung*. "*Die Gesellschaft produziert die konkreten Formen (Mehrzahl) und den konkreten Inhalt des menschlichen Psychischen, produziert sie jedoch ursprünglich nur in den konkreten Individuen, wo die psychologische Gestalt (Einzahl) als Effekt der Individualität erscheint, und von den Individuen aus wird diese ihrerseits in die Gesellschaft projiziert, wo sie sich dann als abgeleitetes 'gesellschaftliches Psychisches' offenbart, was die verschiedensten, außerordentlich komplexen sekundären Wechselwirkungen mit den Individuen zur Folge hat.*" (Sève 1977, 263) Sowohl Theorien über Kindererziehung als auch juristische Gebote und Verbote sorgen neben und miteinander dafür, die Möglichkeit der Gewaltanwendung in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu verankern, mit dem Effekt, daß sich jedes Kind im Rahmen seiner Vergesellschaftung und Subjektwerdung mit physischer Gewalt auseinandersetzen muß, als Opfer, als TäterIn oder als mehr oder weniger teilnehmende BeobachterIn. In anderen Worten: In unserer Gesellschaft existiert kein menschliches Individuum, das nicht das Thema Gewalt explizit oder implizit individuell zu verarbeiten hat(te). Gewalt kann somit (wenn auch in der kategorialen Bestimmung von Sève nicht expliziert) als grundlegender Bestandteil der Individualitätsformen *aller* gesehen werden.

Hier zeigt sich ein Widerspruch zwischen Form und Inhalt. Im Diskurs ist man sich weitgehend einig, daß Kinder mit Liebe und Verständnis erzogen werden sollen, was z.B. immer dann geäußert wird, wenn auf die sozial-historische Errungenschaft der relativ lang währenden eigenständigen Phase der Kindheit verwiesen wird. Kindheit, so wird historisch allgemein anerkannt, ist nur durch Empathie seitens der Erwachsenen, insbesondere der Eltern gegenüber ihren Kindern möglich. In der Praxis aber zeigen sich immer wieder verschiedenste Formen von Gewaltanwendungen gegen Kinder, die bis heute noch nicht einmal gesetzlich völlig unzulässig sind. Der gesellschaftlichen Verurteilung von Mißbrauch und Mißhandlungen an Kindern steht die Forderung nach Empathie gegenüber. Beides bewegt sich im Moralischen und hat appellativen Charakter, der zwar notwendig, aber nicht hinreichend für die Gestaltung eines positiven Friedens ist (vgl. v.Kietzell 1994b, 120). Am Leben gehalten wird dieser Widerspruch durch eine stete Biologisierung sowohl von Gewaltbereitschaft als auch vom sozialen Geschlecht, wenn aggressive Neigungen als den Männern angeboren gesehen werden (z.B. von K.-J. Tillmann 1989) und wenn die Ursache für männliche Gewalttätigkeit in Hormonen und Gehirnphysiologie gesucht wird (Galtung 1993, 50). Bio-

logie dient zur Entschuldigung von Gewaltanwendung sowie -bereitschaft, insbesondere der männlichen. Die Tatsache, daß jeder Gewaltanwendung eine persönliche Entscheidung vorausgeht, wird so gar nicht mehr faßbar (vgl. Kappeler 1994). Abgesehen wird auch von "der Unterwerfung unter eine sanfte, nicht spürbare, selbst für die Opfer nicht sichtbare Gewalt", die Bourdieu symbolische Gewalt nennt, die sich mittels Kommunikation drastisch und hartnäckig in den Geschlechterverhältnissen vollzieht (a.a.O. 1998).

Wir stehen weiterhin vor der Frage, wie Gewalt in die Vergesellschaftung und Individualitätsformen geknüpft ist, wenn sie doch explizit immer wieder abgelehnt wird. Da mit dieser eingeschränkten Frage kein Weiterkommen zu erlangen ist, soll sie um die Frage nach einem Erziehungsmittel erweitert werden, das im Alltag nicht unbedingt mit direkter Gewalt konnotiert wird: die Strafe. Seit sich bewußt Gedanken gemacht wird über eine gezielte Erziehung, gilt Strafen als adäquates Erziehungsmittel, was körperliche Züchtigungen beinhalten kann aber nicht muß. So ist zwar z.B. im Laufe der Geschichte die körperliche Gewalt in der Schule verschwunden, aber gestraft wird immer noch, vom Klassenbucheintrag bis zum Ausschluß aus dem Unterricht. Alle haben als Kinder Strafen am eigenen Leibe und/oder in der eigenen Seele zu spüren bekommen oder waren zumindest Zeugen derselben. Wie lernt man mit Strafen umzugehen, sie anzunehmen oder sich in bestimmten Fällen zu distanzieren, ohne sie als solche infrage zu stellen?

Empirische Annäherungen

Auf eine erste Spur (zur Beantwortung der Frage) führt eine Studie über Zusammenhänge von Gewalt, die Ehemänner gegenüber ihren Frauen ausübten und den bestehenden Familienformen und Geschlechterverhältnissen. Die kanadische Soziologin Dorothy Smith kommt darin u.a. zu dem Ergebnis, daß viele Frauen im Nachhinein die Gewaltausübung ihrer Ehemänner rechtfertigen, wenn sie auch das Ausmaß nicht gutheißen können, indem sie überlegen, inwiefern die Strafe nicht doch verdient ist, weil sie z.B. ihren häuslichen Pflichten nicht - im vom Ehemann gewünschten Sinn - nachgekommen sind. Irgendwie hatten sie in ihren Haltungen und Vorstellungen die Rechtfertigung für Strafen verinnerlicht.

Im Rahmen einer kleinen exemplarischen Untersuchung³ sind wir diesem Phänomen näher auf den Grund gegangen, indem wir versucht haben, uns daran zu erinnern, wie wir Strafe als Kind erlebt haben. In welchen Fällen konnten wir sie akzeptieren und wann nicht? Schließlich sollte es nicht um Mißbrauch in der

³ Diese fand in einem Seminar an der Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg im Sommersemester 1998 unter Beteiligung von ca. 25 Studierenden statt.

Kindheit gehen, sondern um den Alltag, wo andere Formen von Gewalt als direkte Gewalt schnell selbstverständlich werden können. So haben wir allgemeiner nach Strafe überhaupt gefragt. Strafe muß nicht unbedingt direkte Gewalt beinhalten, stellt aber immer ein Element von struktureller Gewalt dar, wenn es um Stubenarreste, Verbote oder andere Einschränkungen des alltäglichen Lebens geht.

Wir haben Erinnerungsgeschichten geschrieben, das heißt einzelne Szenen aus unserer Kindheit zum Thema: "Als ich einmal (un)gerecht bestraft wurde" und sie in Ansätzen gemeinsam im Plenum bearbeitet. Wir haben versucht, die Konstruktionen zu analysieren, fahndeten nach Widersprüchen und Leerstellen und nach Konstruktionen und Anordnungen, die dazu beitragen Strafe zu rechtfertigen (zur Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit vgl. Haug 1990). Ziel war es herauszufinden, wie die Akzeptanz struktureller Gewalt nicht nur in die kindliche Vergesellschaftung Einzug hält, sondern auch wie sie noch in der Erinnerung der Erwachsenen selbst in der *Ablehnung* partielle Rechtfertigung finden kann. Den Geschichten gemeinsam ist, unabhängig ob von einem Mann oder einer Frau geschrieben und auch unabhängig davon, ob die beschriebene Strafe als gerecht oder ungerecht empfunden wird, ein erklärter Mangel an Artikulationsmöglichkeiten gegenüber Autoritätspersonen, wie Eltern, Großeltern, älteren Geschwistern, LehrerInnen sowie Pfarrern. Den Geschichten gemeinsam ist auch die Geringfügigkeit der "Delikte", wie z.B. das Reden im Unterricht in der Schule, während die Formen der Strafen Klassenbucheintrag, Ohrfeige, Liebesentzug bis hin zum Ausschluß aus einer Gruppe umfassen. Im folgenden sollen zwei dieser Szenen vorgestellt werden, da an ihnen besonders deutlich wird, was gesellschaftlich vergeben wird, wenn Kinder nicht gehört, wenn ihre Absichten nicht ernst genommen werden und ganz nebenbei etwas bestraft wird, was zwar vordergründig ärgerlich ist, aber letztlich auf einer Haltung basiert, die doch eher im Rahmen der Persönlichkeitsentwicklung von Kindern - im Sinne eines positiven Friedens - gestützt werden sollte.

Die Geburtstagsfeier

Vor langer Zeit fand eine Geburtstagsfeier beim Großvater statt. Es war in einer kleinen Zweizimmerwohnung. Wir saßen im Wohnzimmer an einem langen Tisch. Auf beiden Seiten des Tisches saßen eine Menge von Menschen. Es war Kaffeezeit. Alle warteten darauf, daß Oma die Torte anschneiden würde.

Er selbst saß ziemlich am Ende der Kaffeetafel. In seiner Nähe befand sich die Balkontür. Plötzlich wurde die gesellige Runde durch ein lautes Reifenquietschen aufgeschreckt.

Er sprang auf, um sofort auf den Balkon zu gelangen. Er wollte sehen, was geschehen war. Er sah ein Fahrzeug, ein Bein und einen blonden Haarschopf. Er hörte ein lautes Geschrei, vermutlich das eines Kindes. In diesem Moment schoß ihm nur ein Gedanke durch den Kopf. Das kann nur der eigene Bruder sein. Fluchtartig wollte er ihm zu Hilfe eilen. Da in dem Raum kaum Platz war, sah er nur die Möglichkeit, direkt über die Eingangstür zur Kaffeetafel zu gelangen. Er hechtete über den Tisch und achtete dabei weder auf die Leute noch auf das Geschirr. Nachdem er den Raum verlassen hatte, stürzte er sich die Treppen hinunter, um auf die Straße zu gelangen. Als er bei dem Fahrzeug ankam, sah er, daß es nicht sein Bruder war, der vom Auto angefahren worden ist. Es war ein ihm unbekannter Junge. Passanten drängten sich an der Unfallstelle. Einige schauten nur, andere kümmerten sich um das Kind, das vor Schmerzen wimmerete. Die Polizei sicherte den Verkehr. Jemand schützt das Kind mit einer Decke vor der Kälte. Nach kurzer Zeit kam ein Krankenwagen und transportierte den verletzten Jungen ab. Er verließ den Unfallort und ging zurück zur Geburtstagsfeier.

Erst jetzt erkannte er, was er angerichtet hatte. Alle anwesenden Personen waren sehr entsetzt und schimpften laut. Es herrsche ein wirres Durcheinander. Er hatte eine Menge Geschirr zerbrochen. Einige Personen waren mit der Reinigung ihrer Kleidung beschäftigt, andere wiederum waren dabei, den ziemlich verwüsteten Tisch aufzuräumen. bald war die alte Ordnung wieder hergestellt. Für ihn aber war trotz aller Entschuldigungen die Geburtstagsfeier zu Ende. Er wurde von seinen Eltern aufgefordert, das Fest zu verlassen. Er ging in die Wohnung seiner Eltern, die nur zwei Häuserblocks entfernt lag. Am Abend, als die Eltern heimkehrten, wurde ihm mitgeteilt, daß er eine Woche Stubenarrest hätte. Diese Strafe empfand er als ungerechtfertigt, weil er nur aus Sorge um seinen Bruder den Schaden angerichtet hatte.

Der Autor nimmt die LeserInnen spontan in seiner Geschichte für sich ein. Wie ein kleiner Schimanski springt er über den Tisch unter Vernachlässigung aller Konventionen der Höflichkeit und Tischsitten, um den kleineren Bruder zu retten. Was ist schon eine zerbrochene Tasse im Vergleich zur ersten Hilfe, die er leisten könnte? Auf den zweiten Blick könnte man allerdings fragen, was ein Junge im Alter von ca. 11 oder 12 Jahren, wie der Autor auf Nachfrage hin versichert, wirklich hätte tun können. Die Konstruktion der Geschichte ist eine männliche oder in anderen Worten: Sie entspricht dem Bild von Männlichkeit, mit dem wir täglich konfrontiert werden. Der Autor ist aktiv, will zupacken, auf der richtigen Seite dem Schwachen beistehen, und er schreibt fast gar nicht über seine Gefühle, an die er sich, wie er sagt, kaum noch erinnern kann.

Doch der Held wird nicht gefeiert, sondern bestraft und zwar gleich doppelt, zuerst mit dem Ausschluß aus der Feier und später mit Stubenarrest. Was ist geschehen? Aus der Distanz betrachtet, hat er die Kaffeetafel verwüstet, Geschirr zerbrochen und Kleidungsstücke verschmutzt. Die heldenhaft sportliche Tat erweist sich nicht nur als überflüssig, sondern richtet zudem einigen Schaden an. Gut erzogene 12jährige Jungen springen nicht über gedeckte Tische, sondern bitten bestenfalls höflich, vorbeigelassen zu werden. Wechseln wir die Perspektive und überlegen, wie die Szene für den kleinen Helden ausgegangen wäre, wenn tatsächlich der Bruder unten auf der Straße angefahren worden wäre. Wahrscheinlich hätte dann niemand auch nur einen Gedanken an Kleidung und Tassen verschwendet. Bestraft wird offensichtlich die Zerstörung auf den ersten Blick, auf den zweiten wird auch die Fehleinschätzung gleich mit bestraft. Doch wer denkt an die gute Absicht? Zwei gesellschaftliche Ordnungen prallen hier aufeinander und werden einseitig gelöst. In der ersten Ordnung steht geschrieben, wie sich Kinder auf Geburtstagsfeiern bzw. zu Tisch zu benehmen haben. In der zweiten Ordnung ist es ein Gebot der Nächstenliebe und Verpflichtung bei Unfällen, nicht nur von Verwandten, erste Hilfe zu leisten und/oder Hilfe zu holen. Zwischen den beiden Ordnungen steht die kindliche Fehleinschätzung der Lage, die als Katalysator dafür dient, ein adäquates Benehmen am Tisch vor die humanitäre Absicht zu stellen. Was zählt, ist allein das Ergebnis und nicht die Absicht. In unserer marktförmig organisierten Gesellschaft orientiert an Gewinn und Konkurrenz, unter die auch humanitäre Belange zunehmend geordnet werden, geht es um Gewinn und Verlust. Die Fehleinschätzung des Jungen bringt nichts als Ärger und Verlust. Doch so stellt sich dann die Frage, wie sollen Kinder lernen, sich um ihre Mitmenschen zu kümmern, ihnen Hilfe zu leisten oder wenigsten nach ihnen zu sehen. Die einseitige Auflösung der Szene durch die strafenden Eltern gelingt nur, durch das zum Schweigenbringen des "Delinquenten". Offenbar interessiert sich niemand für die Absichten und auch nicht für die Entschuldigungen. Was in den Köpfen der Eltern vorging, bleibt hier verborgen. Aber dennoch stellt sich die Frage, wie sie gehandelt hätten, wenn ausführlich über die Situation gesprochen worden wäre.

Strafe kann, auch wenn sie den Strafenden gerechtfertigt erscheint, genau das Gegenteil von dem bewirken, was persönlich und gesellschaftlich wünschenswert wäre. Das Paradox: Die soziale Marginalisierung, der Ausschluß aus der Feier und von anderen Sozialkontakten für die Dauer des Stubenarrestes, sanktioniert eine durch und durch soziale Absicht mit Isolierung vom Sozialen. Der Versuch mit Hilfe von Strafe zur kindlichen Vergesellschaftung beizutragen, verhindert gerade hier Gesellschaftlichkeit. Auf welche Potentiale könnte man stoßen, würde man die Kinder öfter anhören? Was müßte in dieser widersprüchlichen Ordnung alles infrage gestellt und verändert werden? Auf einer anderen Ebene wird dies in der folgenden Erinnerungsgeschichte einer Studentin deutlich.

Hausfrau statt Ministrantin

Das Mädchen wuchs zusammen mit ihrem Bruder in einer kleinen Stadt in Bayern auf. Dort wurden die Geschwister die meiste Zeit in ihrer Kindheit von der Großmutter betreut und erzogen. Das Mädchen war so ungefähr zehn Jahre alt, als es anfang, sich über so manche Dinge in ihrem Leben zu ärgern und gleichzeitig auch verwundert zu sein. Die Geschwister trennte kein großer Altersunterschied, und somit hatten sie oft einen sehr identischen Tagesablauf. Sie gingen morgens zusammen zur Schule und gingen auch nachmittags wieder zusammen nach Hause. Hier wartete auch meistens schon die Großmutter mit dem vorbereiteten Mittagessen auf die beiden. Die beiden genossen das Privileg des gemeinsamen Essens, nur was nach dem Essen geschah, war für das Mädchen immer etwas unverständliches und ungerechtes gewesen. Ihr Bruder, der ein Jahr älter war als sie, durfte immer gleich nach dem Essen aufstehen und spielen gehen. Sie hingegen wurde immer von der Großmutter dazu verdammt, ihr noch beim Abwasch und Säubern der Küche behilflich zu sein. Das Mädchen wurde älter und ärgerte sich über immer mehr über die ungerechte Aufteilung der Hausarbeit. Dieses Gefühl des Ärgerns brachte sie dann auch vollen Mutes ihrer Großmutter gegenüber zum Ausdruck, woraus diese ganz erstaunt antwortete: "Du bist doch ein Mädchen und mußt lernen wie ein Haushalt zu führen ist." Für die Großmutter des Mädchens war die Diskussion über eine gerechtere Aufteilung der Hausarbeit mit diesem einen Argument auch schon abgeschlossen. Das Mädchen fing an, den Sachverhalt als gegeben zu akzeptieren und nicht mehr länger darüber nachzudenken. Bis zu dem Zeitpunkt als sie genau den gleichen Satz: "Du bist doch ein Mädchen" wieder zu hören bekam. aber dieses mal nicht von ihrer Großmutter, sondern vom Pfarrer, der für die Gemeinde zuständig war.

Die Großmutter des Geschwisterpärchens war eine überzeugte und aktive Katholikin, und sie war sich auch sicher, daß das auch genau das Richtige für ihre Enkelkinder sein wird. Die Aktivität des Glaubens zeigte sich darin, daß die Familie jeden Sonntag gemeinsam zur Kirche ging. Das Mädchen empfand es jeden Sonntagmorgen als regelrechte Strafe, in die Kirche gehen zu müssen. Aber auch hier gab es ganz klar festgelegte Regeln in der Familie, die zum Ausdruck brachten, daß der regelmäßige Kirchenbesuch zum guten Ton gehöre und somit für das Mädchen ein unumgängliches Muß darstellte. Für ihren Bruder schien die Situation etwas einfacher zu sein, er war mittlerweile Ministrant (dieser dient dem Pfarrer während der Messe) geworden und konnte sich aktiv am Geschehen der Messe beteiligen. Das Beste an der Sache war aber, daß er dafür jeden Monat eine Taschengeldaufbesserung von der Gemeinde für seine Dienste bezahlt bekam. Diese Finanzspritze war für das Mädchen scheinbar die eleganteste Lösung ihres Problems, um aus etwas Unumgänglichen noch das Beste zu machen. Voller Elan über die gute Idee ging das Mädchen zum Pfarrer ihrer Gemeinde und wollte

Ministrantin werden, obwohl ihr durchaus bewußt war, daß sie bisher noch nie eine Ministrantin gesehen hatte. Sie führte dies auf eine Lustlosigkeit der anderen Mädchen zurück und ließ sich nicht länger von diesem Gedanken stören. Der Pfarrer war auch ganz erfreut über den Besuch des Mädchens und bat sie auch gleich herein. Da das Mädchen schon immer sehr direkt war, kam sie gleich zur Sache und erzählte ihm von ihrem Anliegen, Ministrantin werden zu wollen. Der Pfarrer hörte gespannt zu und als das Mädchen fertig war mit ihren Ausführungen, meinte er zu ihr: "Aber du bist doch ein Mädchen, und Mädchen dürfen keine Ministranten werden!". Das Mädchen war geschockt über die Antwort. Sie hatte mit einigem gerechnet, aber nicht mit einer Antwort, wo es kein Gegenargument und damit auch keine Hoffnung gab.

Sie war ein Mädchen und würde auch immer ein Mädchen bleiben, egal was passieren würde. Die Tatsache, ein Mädchen zu sein, würde sich nie ändern lassen. Das Mädchen empfand es seit dieser Absage des Pfarrers als eine ungerechte Strafe, als Mädchen das Licht der Welt erblickt zu haben, und sie wünschte sich tief in ihrem Herzen immer mehr ein Junge zu sein, um genau die gleichen Rechte zu haben wie ihr Bruder. Der war ja sonst auch nicht anders als sie.

Nun muß man bei dieser Geschichte bedenken, daß sie aus der Perspektive einer knapp 30jährigen Studentin geschrieben ist, die sich inzwischen u.a. im Rahmen ihres Studiums Gedanken über Frauenunterdrückung und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung gemacht hat. Dennoch liefert sie Hinweise darüber, in welchem Klima Kinder, und darin unterschiedlich Mädchen und Jungen aufwachsen, auch wenn sie keine direkte Gewalt erfahren. Aus der Perspektive der Autorin werden ihre Entwicklungsmöglichkeiten, ihre Freiräume auf vielfache Weise eingeschränkt zunächst im Vergleich zu ihrem Bruder. Letzterer muß aufgrund seines Geschlechtes nicht die Küche aufräumen. Er kann diese Zeit für sich frei nutzen. Obwohl beide Kinder in der Konstruktion der Geschichte die Religion der Großmutter aufgedrückt bekommen. Zwar erfährt man nicht, wie der Bruder zur katholischen Kirche steht, aber die Autorin stellt die Kirchenbesuche als Zwang dar. Die Großmutter weiß, was das Beste für sie ist, eine Diskussion über religiöse Fragen kommt in der Geschichte nicht vor. Überhaupt wird auch hier der Alltag so dargestellt, daß kaum Diskussionen möglich scheinen. Auf die Fragen der Autorin folgen kurze knappe Antworten, die die herrschende gesellschaftliche Ordnung beinhalten. Mädchen müssen lernen, einen Haushalt zu führen und können nicht Ministrantin werden. Zudem wird der Dienst in der Kirche, der nur für Jungen vorgesehen ist, auch noch bezahlt, während die Mithilfe im Haushalt kostenlos verlangt wird (wie durch Nachfrage zu erfahren war). Das Erstaunliche an dieser Geschichte ist, daß sie zeigt, daß bereits Kinder im Alter von 10 oder 11 Jahren lernen, daß Männerarbeit bezahlt wird und Frauenarbeit nicht.

Durch die strukturelle Gewalt in den Geschlechterverhältnissen bzw. hier die patriarchale Gewalt, wie sie Batscheider (1993) definiert hat, wird eine Anordnung geschaffen, die konkrete Sanktionen für Fehlverhalten überflüssig machen, indem die Kinder durch fehlende Artikulationsmöglichkeiten lernen zu akzeptieren, was ihnen spontan ungerecht vorkommt. Eigentlich haben wir es hier mit zwei Szenen in einer Geschichte zu tun, die aber so miteinander in Beziehung stehen, daß sie zusammen das Ausmaß der Situation der Autorin verdeutlichen. Strafe wird hier nicht, wie in der ersten Geschichte als konkret negative Sanktion auf ein "Fehlverhalten", sondern die Ordnung selbst, sowohl die öffentliche als auch die private, wird bereits als Strafe gesehen. Hierbei handelt es sich genau um die Elemente, aus der patriarchale Gewalt besteht. Doch diese darf nicht kritisiert oder hinterfragt werden. Der Versuch der Einengung der Persönlichkeitsentwicklung liegt hier darin, zu verhindern, daß über strukturelle Gewalt auch nur gesprochen wird. Nicht Gewalt ist tabu, sondern ihre Artikulation.

Reproduktion von Strafe und Anordnungen

Strafen dienen dazu, eine gesellschaftliche Ordnung oder Aspekte derselben akzeptabel zu machen, ohne explizite Möglichkeiten, sie zu hinterfragen oder sich einen eigenen Standpunkt zu erarbeiten. Beide GeschichtenautorInnen sind sehr aktiv, tatkräftig und voller Zuversicht, das für sie Richtige zu tun. Beide rühren vehement an gesellschaftlich relevante Fragen, erhalten aber keine sie weiterbringenden Antworten oder Orientierungen auf ihre Fragen - mit dem Effekt, daß sich beide fügen und das Bestehende als unveränderlich akzeptieren, während sie sich ihr Unrechtsbewußtsein erhalten. Der Widerstand gegen Ungerechtigkeit erhält besondere Bedeutung in der Erinnerung und eröffnet ein neues Forschungsfeld (vgl. auch v. Kietzell 1998).

Gefragt wurde nach der individuellen Verarbeitung von Gewalt im Prozeß der Vergesellschaftung. Diese Frage läßt sich durch die beiden Erinnerungsgeschichten verschieben zur Frage nach den sich heraus entwickelnden Haltungen zu wichtigen und kritischen Fragen, nach Durchsetzung humanitärer Haltungen und nach Gründen für die Reproduktion geschlechtsspezifischer Arbeitsteilungen und Entlohnungen. Resignation resultiert aus einem Mangel an Partizipationsmöglichkeiten. Letztere werden sogar noch durch die Formen der Strafen verstärkt. Partielle oder weitgehende soziale Isolation als Strafe für unerwünschtes soziales Verhalten steht vor allem bei Kindern und Jugendlichen dem Erlernen, sich selbst als handlungsfähig im Sinne gesellschaftlicher Gestaltung sehen zu können, entgegen. Die geforderte Gesellschaftlichkeit wird durch eine Verengung ihres Möglichkeitsraumes verhindert. Resignation, darauf verweisen die beiden Erinnerungsgeschichten, resultiert aus einem Mangel an Partizipationsmöglichkeiten und steht dann einem Partizipationswillen entgegen, da diesem der Boden entzogen wird.

So kann man mit Dieter von Kietzell zusammenfassen: "*Partizipation und Gewaltreduktion sind die beiden Leitbegriffe, mit denen der wesentliche Inhalt des positiven Friedens zu bezeichnen ist.*" (in: Esser 1994, 107) Strafe ist ein Einfallstor für Gewalt in unsere Individualitätsformen seit frühester Kindheit. Sie steht gleich doppelt der Arbeit am positiven Frieden im Wege, indem sie Bewegungsräume einengt, persönliche und gesellschaftliche Entwicklung behindert. Strafe selbst bildet ein Element zugleich struktureller und kultureller Gewalt und kann mittels Resignation gesellschaftliche Partizipation im Keim behindern.

Literatur

Batscheider, Tordis 1993: Friedensforschung und Geschlechterverhältnis. Zur Begründung feministischer Fragestellungen in einer kritischen Friedensforschung. Marburg

Bourdieu, Pierre 1998: Über die Vorherrschaft des Mannes. Ein Musterbeispiel für symbolische Gewalt. In: Le Monde Diplomatique, August 1998, 16

Der Spiegel vom 9.3.1998: Gewalt. "Da bleibt keine Nase heil". 74 ff.

Esser, Johannes, Dieter von Kietzell, Barbara Ketelhut und Joachim Romppel 1994: Frieden vor Ort. Alltagsfriedensforschung - Subjektentwicklung - Partizipationspraxis. Münster

Galtung, Johan 1993: Nach dem Kalten Krieg. Gespräch mit Erwin Koller. Zürich

Haug, Frigga 1990: Erinnerungsarbeit. Hamburg

Dies. 1991: Erziehung zur Weiblichkeit. Frauenformen 1. Hamburg

Heitmeyer, Wilhelm u.a. 1996: Gewalt. Schattenseiten der Individualisierung bei Jugendlichen aus unterschiedlichen Milieus. München

Kappeler, Susanne 1994: Der Wille zur Gewalt. Politik des persönlichen Verhaltens. München

Kietzell, Dieter von 1994a: Friedensforschung an Fachhochschulen als Praxisforschung. Das eigenständige Profil an Fachhochschulen. In: Barbara Dietrich u.a. (Hrsg.): Den Frieden neu denken. Jahrbuch 1994 des Arbeitskreises FRIEDEN in Forschung und Lehre an Fachhochschulen. Münster, 189-205

- Ders. 1994b: Die Praxis der Sozialen Arbeit in der Lehre und Forschung an Fachhochschulen. In: Uta Schatteburg (Hg.): Aushandeln, Entscheiden, Gestalten - Soziale Arbeit, die Wissen schafft. Hemmingen, 115-150
- Ders. 1998: Biographische Zugänge zum Tagungsthema "Wege aus der Gewalt". In: Johannes Esser (Hg.): Wege aus der Gewalt. Münster, 12-17
- Ders. und Jan Tillmann 1996: Annäherungen an eine Sozialarbeitswissenschaft. Studienreform an der Evangelischen Fachhochschule Hannover. In: Ernst Engelke (Hg.): Soziale Arbeit als Ausbildung. Studienreform und -modelle. Freiburg i. Br., 109-124
- Maltry, Karola 1993: Die neue Frauenfriedensbewegung. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. Frankfurt
- Rutschky, Katharina (Hrsg.) 1997 (Neuauf. von 1977): Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung. Berlin
- Sève, Lucien 1977: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt
- Smith, Dorothy E. 1998: Der aktive Text. Eine Soziologie für Frauen. Hamburg
- Sölle, Dorothee 1994: Gewalt. Ich soll mich nicht gewöhnen. Düsseldorf
- Tillmann, Klaus-Jürgen 1989: Sozialisierungstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung. Reinbek

Ganz normale Männer?

Eine Seminarbetrachtung zum Thema Gehorsam und Ungehorsam

Frieder Müller

Das erste Seminar haben wir, zusammen mit Dieter von Kietzell und Klaus Moli-toris, im WS 80/81 mit dem Thema "Gewaltfreiheit statt Gegengewalt" angebo-ten.

"Unter dem Eindruck der Ereignisse in Gorleben im Juni dieses Jahres haben wir uns dieses Seminar überlegt. Wir wollen verschiedene Modelle gewaltfreier Aktionen vorstellen und die Konzepte überprüfen, die dieser Vorgehensweise zugrunde liegen. Andererseits werden wir aber auch gewalttätige Einsätze und deren ideologische und sprachliche Legitimation anhand von Filmen, Zeitungstexten, Plakaten u.ä. untersuchen. Es geht uns um die Verarbeitung von Erfahrungen, die wir selbst oder andere gemacht haben, um moralische und politische Ziele und Zusammenhänge."

Im SS 98 fand unser vorläufig letztes gemeinsames Seminar an der Fachhochschu-le statt, nicht zufällig unter einem ähnlichen Titel; die gewaltsamen Auseinander-setzungen in Gorleben waren wieder ein Anlaß:

"Wie, wo und wann lernen Menschen Widerstand gegen Gewalt?

In diesem Seminar werden wir an Beispielen von Personen und Situationen aus der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit drei unterschiedliche Wege untersuchen, wie gesellschaftlicher Gewalt Widerstand geboten wird:

- *In der Weigerung, sich selbst an direkter oder kultureller Gewalt zu beteiligen, als indivi-dueller Protest oder als Lernprozeß in einer Gruppe (z.B. Konsumboykott, Teilnahmever-weigerung, Desertion).*
- *In der direkten Konfrontation, um mit gewaltfreien Methoden die Durchsetzung von Gewalt aufzubalzen, wobei die zugrunde liegenden Probleme dramatisiert und der Konflikt u.U. es-kaliert wird (z.B. Blockaden, Körchenasy).*
- *In der phantasievollen, konstruktiven Bearbeitung von gewaltträchtigen Konflikten, wobei Konflikte als etwas durchaus Positives gesehen werden und die Balance zwischen Selbstbe-hauptung und Einfühlung in den Gegner geübt werden muß (z.B. in Schule oder Jugendzen-trum). Hierzu wird K. Südmesen vom Bund für soziale Verteidigung uns in ein Konflikt-training einführen.*

- *Insgesamt geht es um die Befähigung, Situationen in Gruppen und in politischen Zusammenhängen daraufhin beurteilen zu können, welche Formen des Widerstandes geboten sind. Auch ist die Entwicklung persönlicher und gesellschaftlicher Konfliktkompetenz ein Ziel des Seminars."*

In der Vorbereitung des Seminarablaufs war es Dieter v. Kietzell sehr wichtig, neben einführenden, informativen und theoriebezogenen Teilen auch das Erleben und die emotionale Befindlichkeit der Studierenden anzusprechen. Also nicht nur die Konfrontation mit den teilweise bestürzenden Aussagen unseres Materials, sondern auch Fragen zu eigenen Erfahrungen mit Gewaltsituationen. Nicht nur das Hören und differenzierende Bearbeiten von Referaten, sondern auch das Wahrnehmen persönlicher Erlebniswelten im Rollenspiel. Nicht nur die historische und eben dann auch distanzierte Aufarbeitung von Verbrechen der Nazizeit, sondern auch die praktische Erprobung gewaltfreier Methoden im Alltag.

In einem sehr grundsätzlichen Sinn standen im Mittelpunkt unseres Seminars zwei Untersuchungen, die die Ermordung und Rettung von Juden im Dritten Reich zum Thema hatten. Die Bücher von *Christopher R. Browning: Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die "Endlösung" in Polen (Reinbek 1996)* und *Eva Fogelmann: "Wir waren keine Helden." Lebensretter im Angesicht des Holocaust (München 1994)* waren als Pflichtlektüre angegeben. Sie beschreiben - aus unterschiedlicher Sichtweise - wie ganz normale Menschen zu Tätern und Rettern wurden. Dabei wird deutlich, welche Umstände, persönlichen Voraussetzungen, bewußten oder auch unbewußten Motive diese Menschen zu Mördern werden ließen - oder sie zu konsequenter Hilfsbereitschaft befähigten.

Brownings und Fogelmanns Berichte waren neu für mich. Einige Erkenntnisse, die uns in der Goldhagen-Debatte (vgl. Schoeps 1996) der vergangenen Monate wieder ins Bewußtsein gebracht wurden, sind hier schon formuliert worden. Soweit ich das übersehe, haben die Aussagen dieser Bücher unsere Studierenden sehr nachdenklich gemacht. Ich teile diese Betroffenheit, wenn ich versuche, einiges davon zu referieren. Dabei begleitet mich die Frage, wieviel Gehorsam und vor allem Ungehorsam, Anpassung und vor allem Widerstand unsere Gesellschaft braucht, um sich als demokratisches System zu bewähren. Vielleicht ist Erinnerung ein Weg, daß sich unsere gewalttätige Geschichte so nicht wiederholen kann.

Im Seminarraum hatten wir neben Bildern mit Gewaltsituationen auch Texte angebracht, die zum Nachdenken anregen sollten: "Gründe" heißt es in einem Gedicht von Erich Fried:

Gründe

*Weil alles nicht hilft
Sie tun ja doch was sie wollen
Weil ich mir nicht nochmals
die Finger verbrennen will
Weil man mir lachen wird;
Auf dich haben sie gewartet
Und warum immer ich?
Keiner wird es mir danken
Weil jedes Schlechte
vielleicht auch sein Gutes hat
Weil es Sache des Standpunktes ist
und überhaupt wem soll man glauben?
Weil auch bei den anderen nur
mit Wasser gekocht wird
Weil wir das lieber
Berufenen überlassen
Weil man nie weiß
wie einem das schaden kann
Weil sich die Mühe nicht lohnt
weil sie alle das gar nicht wert sind ... (Fried u.a. 1986)*

Abraham - und der normale Gehorsam

Im Sommer 1942 wurde ein Bataillon der Hamburger Polizeireserve, etwa 500 Männer, die zu alt zum Dienst in der Wehrmacht waren, nach Polen zu einem Sonderauftrag gebracht. Dort wurde ihnen eröffnet, daß sie die jüdische Bevölkerung in polnischen Dörfern aufspüren, die noch arbeitsfähigen Männer für den Lagereinsatz auszusondern, die übrigen - Alte, Kranke, Frauen und Kinder - auf der Stelle zu erschießen hätten. Ihm gefalle dieser Auftrag auch nicht, sagte der Kommandant, aber der Befehl komme von ganz oben, und die Polizisten sollten an den Bombenbagel denken, dem ihre eigenen Frauen und Kinder in Deutschland ausgesetzt seien; im übrigen wären die Juden die Feinde Deutschlands. Vor ihrem Einsatz machte der Offizier den Leuten das Angebot, wer sich dieser Aufgabe nicht gewachsen fühle, könne sein Gewehr abgeben und würde dann zu etwas anderem eingesetzt (vgl. Browning 1996, 86 ff).

Diese Geschichte steht im Zentrum des Buches von Ch. R. Browning über die Beteiligung Hamburger Polizisten an der Vernichtung der Juden in Polen. Der amerikanische Historiker hat alle verfügbaren Ermittlungsakten ausgewertet und an einem Beispiel dieses Krieges, wie mit einem Mikroskop, eine neue Sicht eröffnet. Er richtet seinen Blick nicht mehr auf die Schreibtischtäter, die Nazigrößen, sondern auf die, die vor Ort die Befehle ausführten. So konnte er ein Sozio-

gramm der Täter zeichnen: Wenige der Offiziere waren bei der SS, der größte Teil der Mannschaften stammte aus dem liberalen Hamburg, die meisten aus Arbeiterfamilien, Hafen- und Lagerarbeiter, Kellner und Seeleute, also keineswegs besonderes ausgesuchte Soldaten, nicht prädestiniert, einen rassistischen Vernichtungskrieg zu führen.

In der Folgezeit mordete dieses Polizeibataillon in ganz Polen und Rußland, abertausende von Menschen wurden erschossen oder in Konzentrationslager gebracht. Nur etwa ein Dutzend machte von dem Angebot Gebrauch, sich nicht an den Erschießungen zu beteiligen. Aber die vielen anderen? Wie konnten diese "ganz normalen Männer" zu Massenmördern werden?

"Zwei Leute betreten ein Psychologie-Labor, um an einer Untersuchung über Erinnerungsvermögen und Lernfähigkeit teilzunehmen. Einer von ihnen wird zum "Lehrer" bestimmt, der andere zum "Schüler". Der Versuchsleiter erklärt ihnen, daß sich die Untersuchung mit den Auswirkungen von Strafe auf das Lernen befaßt. Der Schüler wird in einem Raum gebracht, auf einen Stuhl gesetzt, seine Arme werden festgebunden, um übermäßige Bewegungen zu verhindern, und an seinem Handgelenk wird eine Elektrode befestigt. Man erklärt ihm, daß er eine Reihe von Wortpaaren zu lernen habe, und daß er bei jedem Fehler einen Elektroschock von wachsender Stärke erhalten werde ... Der "Lehrer" ist eine echte, uninformierte Versuchsperson; sie kommt ins Labor, um an einem Experiment teilzunehmen. Der Schüler (oder "das Opfer") spielt nur seine Rolle ... (Milgram 1974, 19).

Das ist die Versuchsanordnung des sog. Milgram-Experiments, das Anfang der 60er Jahre an der Yale-University in den USA durchgeführt, am Max-Planck-Institut München wiederholt und dort auch vor 28 Jahren gefilmt wurde. Beinahe zwei Drittel der Teilnehmer waren "gehorsame" Versuchspersonen, in München waren es drei Viertel aller Beteiligten. Sonst gab es in unterschiedlichen Ländern und Orten keine wesentlichen Abweichungen von den ursprünglichen Ergebnissen. Wieder waren es normale Menschen, die ihren Opfern die Höchststrafe an Schock zumuteten, Arbeiter, Angestellte, freie Berufe. Die Bereitschaft, auf Befehl einer Autoritätsperson andere zu quälen, fand sich bei beiden Geschlechtern, in allen Bildungsschichten und auf allen Altersstufen.

Unter welchen Bedingungen und wie weitgehend wird ein Mensch, so wurde in dem Versuch gefragt, gehorchen und wann wird er den Gehorsam verweigern? Wann und auf welche Weise werden Menschen sich unter dem Eindruck eines moralischen Imperativs gegen die Autorität auflehnen?

Die Verfilmung des Milgram-Experiments trägt den Titel "Abraham".

"Und als sie an die Stätte kamen, die Gott genannt hatte, baute Abraham den Altar, schichtete die Holzscheite zurecht, band seinen Sohn Isaak und legte ihn oben auf die Holzscheite. Dann

reckte er seine Hand aus und faßte das Messer, um seinen Sohn zu töten. Da rief der Engel Gottes vom Himmel her: "Abraham! Abraham!" Er antwortete: "Ich höre!" Der Engel fuhr fort: "Recke deine Hand nicht gegen den Knaben aus und tu ihm kein Leid, denn jetzt weiß ich, daß du Gott gehorsam bist! Du hast deinen Sohn, den einzigen, nicht verschont im Gehorsam gegen Gott!"" (1. Mose 22, 9-12).

Heißt der Film so, weil auch Abraham diese totale, widerspruchslose Gehorsamsbereitschaft gegenüber Gott an den Tag legte, wie es die Versuchspersonen gegenüber der wissenschaftlichen Autorität und die Soldaten gegenüber dem Befehl "von ganz oben" taten? Und liebte ihn Gott, weil er keinen Widerstand leistete? Aber was wäre das für ein Mensch, und was wäre das für ein Gott?

Ich war froh, als ich bei D. Sölle (1973, 39 ff) noch eine andere Interpretation fand. Neben der Deutung der Geschichte, daß Gott hier der schlechthin Überlegene ist, dem absoluter Gehorsam geschuldet wird (eine sadistische Vorstellung von Gott), neben der Vorbildfunktion Abrahams als Maßstab unseres Handelns (wobei die Ethik suspendiert würde), gibt es noch ein anderes Verständnis dieser Überlieferung: die archaische Vorstellung, in der Gott Menschenopfer fordert, wird überwunden. Gott befiehlt nichts Absurdes und der Mensch wird nicht gezwungen, sich absurd zu verhalten. Die Geschichte erinnert an Vergangenes - um es aufzuheben. So verstanden wäre der Titel des Films "Abraham" allerdings ein Mißverständnis.

Immer noch habe ich Zweifel, ob es ethisch vertretbar ist, ein solches Experiment durchzuführen. Die Versuchspersonen wurden von den "wissenschaftlichen Autoritäten" angelogen, mit inhumanen Forderungen konfrontiert und letztlich ihrer Würde beraubt. Aber dieser kontrollierte, die realen Bedingungen vereinfachende Versuch läßt uns doch die historische Situation besser verstehen, zeigt, wohin es führt, wenn wir etwas tun, was wir vielleicht gar nicht tun wollen (mit allen Versuchspersonen wurde hinterher geredet, erklärt und aufgearbeitet). Niemand war gezwungen, niemand an Leib und Leben bedroht, an Entschuldigungen danach fehlte es nicht. In den späteren Vernehmungen vor Gericht waren die Soldaten noch stolz auf ihren Gehorsam (weil das zum Mann-Sein zu gehören scheint), gebrauchten Ausreden, hatten verdrängt und geleugnet. Und die im Labor meinten, die Quälereien dienten der Wissenschaft, man müsse den Weg zu Ende gehen, den man angefangen habe, man hätte nicht so genau hingeschaut, ein anderer würde genauso handeln, der kleine Mann sei wieder Schuld ... Man müßte, würde, hätte - und hat doch nicht.

Drei Gruppen von Tätern unterscheidet Browning voneinander: einen Kern von Männern, die sich freiwillig zu den Exekutionen meldeten und mit wachsender Begeisterung töteten; einen größeren Teil, der sich eher passiv den Befehlen beugte, und eine kleine Gruppe, die sich dem Tötungsauftrag entzog. Dabei ist

wichtig zu wissen, daß niemand, der nicht schießen wollte, dazu gezwungen wurde. In keinem Fall konnte belegt werden, daß auf die Weigerung, unbewaffnete Zivilisten zu töten, eine harte Bestrafung erfolgt wäre.

Browning vergleicht im Schlußkapitel seines Buches die analysierten Befunde mit den Ergebnissen des Milgram-Experiments. Dabei wird deutlich, daß bei aller Unvergleichbarkeit der Situationen eines vergleichbar bleibt: die Bereitschaft von Menschen, sich einer Autorität und einer Gruppe zu unterwerfen, die bis zum Töten gehen kann. War es mehr Anpassung an die Gruppe oder eher Gehorsam gegenüber einer Autorität? War es der Krieg, der Rassismus, die Propaganda und Indoktrination, die diese Männer so werden ließ?

Daniel J. Goldhagens Buch "Hitlers willige Vollstrecker" (Berlin 1996) korrigiert mit seinem Untertitel "Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust" die These von den "ganz normalen Männern", indem es leidenschaftlich auf dem "eliminatorschen Antisemitismus" aller Deutschen als Hauptursache des Holocaust besteht. Browning ist - Jahre vor Goldhagen - vorsichtiger und differenzierter, wenn er die Transformation beliebiger Männer zu gefühllosen Mördern beschreibt. Es ist nicht nur ein Faktor ausschlaggebend, meint er, sondern Autoritätsabhängigkeit und blinder Gehorsam, Rassismus und Krieg, Opportunismus und Konformitätsdruck, alle diese Bedingungen sind zusammengekommen und haben sich verstärkt - und sie sind nicht so außergewöhnlich, als daß sie nicht wieder zusammentreffen könnten. Die Linie, die der Autor von den Judenerschießungen in Polen zu den Greueln an japanischen Gefangenen im Zweiten Weltkrieg bis zum Massaker von My Lai im Vietnamkrieg zieht - und man könnte diese Beispiele bis Bosnien beliebig fortsetzen - vermittelt eine pessimistische Perspektive. Die schlimmsten Verbrechen werden durch das Befolgen von Befehlen begangen, nicht durch den Ungehorsam; die größten Untaten nicht aus der zerfallenden Ordnung, sondern aus ihrer Perfektionierung. Anpassung und Gehorsam stützen nicht unsere Zivilisation, sondern zerstören sie. Die Disposition zur Gewalt scheint nicht das Außergewöhnliche, sondern das Normale zu sein; das ist die "Banalität des Bösen", von der Hannah Arendt (1986) im Untertitel ihres Buches spricht.

Auf den letzten Seiten seines Berichts betont Christopher Browning, daß diese Geschichte von ganz normalen Männern nicht die Geschichte aller Männer oder Menschen sei. Die Polizisten konnten wählen (wie auch die Personen im Milgram-Experiment), und sie müssen die Verantwortung für ihr Tun übernehmen. *"Zugleich hat das kollektive Verhalten des Reserve-Polizeibataillons 101 aber zutiefst beunruhigende Implikationen. Es gibt auf der Welt viele Gesellschaften, die durch rassistische Traditionen belastet und aufgrund von Krieg oder Kriegsdrohung in einer Art Belagerungsmentalität befangen sind. Überall erzieht die Gesellschaft ihre Mitglieder dazu, sich der Autorität respekt-*

voll zu fügen, und sie dürfte ohne diese Form der Konditionierung wohl auch kaum funktionieren. Überall streben die Menschen nach beruflichem Fortkommen. In jeder modernen Gesellschaft wird durch die Komplexität des Lebens und die daraus resultierende Bürokratisierung und Spezialisierung bei den Menschen, die die offizielle Politik umsetzen, das Gefühl für persönliche Verantwortung geschwächt. In praktisch jedem sozialen Kollektiv übt die Gruppe, der eine Person angehört, gewaltigen Druck auf deren Verhalten aus und legt moralische Wertmaßstäbe fest. Wenn die Männer des Reserve-Polizeibataillons 101 unter solchen Umständen zu Mördern werden konnten, für welche Gruppe von Menschen ließe sich dann noch Ähnliches ausschließen?“(Browning, a.a.O., 246f).

Einzelne Stimmen des Ungehorsams

"Um sechs Uhr morgens, am 20. März 1942, war Simcha Fogelmann in der Dorfbäckerei von Illya, einer weißrussischen Stadt hundertsechzig Kilometer östlich von Wilna, bereits hart an der Arbeit. An diesem verschneiten, eisigen März-morgen schätzte er sich glücklich, als Brotbäcker eine Arbeit im Warmen zu haben. Dennoch konnte der 26-jährige Jude ein Gefühl der Angst nicht abschütteln. An jenem Morgen fingen die Deutschen die Juden auf ihrem Weg zur Arbeit ab und trieben sie auf dem Dorfplatz zusammen. Simcha aber verfehlte die Soldaten. Er war bereits zur Arbeit gegangen. Um sieben Uhr platzten Angehörige der Gestapo auf der Suche nach Juden und Jüdinnen, die der Razzia entgangen waren, in die Bäckerei. Simcha war in diesem Augenblick zufällig durch einen großen Backofen verdeckt. "Keine Juden hier", teilte der russische Vorgesetzte den Deutschen vertrauensvoll mit. Die Soldaten gingen" (Fogelmann 1994, 9).

Mit dieser Geschichte beginnt die Sozialpsychologin Eva Fogelmann ihr Buch *"Wir waren keine Helden"*. Der verfolgte Jude Simcha war ihr Vater, und sie sieht auch deshalb ihre Forschungen als Tribut an alle, die ihr Leben aufs Spiel setzten, um Juden und Jüdinnen vor dem Holocaust zu retten. Dabei nimmt sie einen Perspektivenwechsel vor. Blickte Milgram (bei dem sie studiert hat) auf die Täter und ihre Gehorsamsbereitschaft, und betonte Browning noch besonders den Aspekt der Gruppenloyalität bei dem untersuchten Polizeibataillon, so fragt Fogelmann nach denen, die der Autorität nicht gehorchten und sich nicht gruppenkonform verhielten. Warum taten sie es nicht, was bewegte sie, weshalb brachten sie sich in Gefahr für Menschen, die von den Machthabern nur verachtet wurden? Woher kam dieser Mut zum Handeln und diese Empfindsamkeit für eine persönliche Verantwortung weit über den familiären Rahmen hinaus? Kann man diese Haltung prägen, kann man sie erziehen?

Widerstandsforschung ist Forschung über das Verhalten in der Tyrannei, also nach dem zivilisatorischen Bruch. Es ist deshalb naheliegend, auch nach den ethischen Wurzeln, den Werten und der Moral dieser "Retter" zu fragen.

Grundlage der vorliegenden Analysen waren Tiefeninterviews mit mehr als 300 Personen in verschiedenen Ländern, wobei die erhaltenen Aussagen mit Archivmaterial verglichen und korrigiert wurden. Es ist bewegend zu lesen, daß die meisten Retter und Retterinnen nach 50 Jahren ihre Geschichte zum erstenmal erzählten. Während des Krieges durften sie nicht reden und nach dem Krieg konnten oder wollten sie es nicht, weil die schrecklichen Ereignisse verdrängt werden mußten und sich auch niemand dafür interessierte. Der Preis war hoch: ein Teil ihres Innersten war zum Schweigen gebracht, und sie selbst von Rettern wieder zu Opfern geworden.

Warum haben sie das getan, oft ganz spontan, manchmal zufällig, und ihr eigenes und das Leben ihrer Angehörigen in Gefahr gebracht? Trotz aller Vielschichtigkeit der Motive und den unterschiedlichen Rettungsbeziehungen, die manchmal nur Stunden, dann aber auch wieder Jahre andauerten, unterscheidet Fogelmann (mit vielen ergreifenden Beispielen und Belegen) fünf Gruppen mit differierenden gesellschaftlichen und psychologischen Strukturmustern (vgl. a.a.O., 173 ff):

- Menschen mit (weltanschaulich-, religiös- oder emotional-)moralischen Beweggründen, die auf die Frage, warum sie ihr Leben aufs Spiel setzten, um jüdische Menschen zu retten, oft antworteten: "was sollte man sonst tun, wenn ein Menschenleben in Gefahr war?"
- Judeophile, die ein besonderes Verhältnis zu einzelnen jüdischen Menschen oder dem jüdischen Volk als Ganzem hatten. Oskar Schindler (Schindlers Liste) etwa, der aus der Beziehung zu seinem Buchhalter Jtzhak Stern heraus zu seinen Taten gebracht wurde.
- Mitglieder eines Netzwerkes, die Hitler und seine Genossen verachteten, eine antinazistische Weltanschauung entwickelten und in einer Gruppe politischen Widerstand leisteten.
- Männer und Frauen, die sich aus beruflichen Gründen engagierten, wie Ärzte und Sozialarbeiter, und die damit ihre professionelle Tätigkeit fortsetzten; sie halfen problembeladenen Klienten, hilfsbedürftigen Patienten, Ausländern, die in Schwierigkeiten geraten waren.
- Kinder und Jugendliche, die auf Geheiß ihrer Eltern, aus spontanem Mitleid oder aus jugendlichem Leichtsinn halfen, jüdische Mitmenschen zu retten. Immerhin ein Viertel der befragten Erwachsenen hatte das Leben seiner Kinder in Gefahr gebracht und oft aus Schuldgefühlen nie mit ihnen darüber reden können.

Fogelmann fragt nach den Gemeinsamkeiten dieser Gruppen und damit nach den ethischen und moralischen Wurzeln der handelnden Personen, und sie möchte

damit dem "Altruismus" seinen guten Namen zurückgeben. Dabei steht für sie fest, und das ist das wesentliche Ergebnis ihrer Arbeit, daß die Fähigkeit, sich dem Rassismus zu widersetzen, ganz wesentlich von der Bedeutung früher Kindheits-erlebnisse abhängt. Ein behütetes und liebevolles Elternhaus (ohne körperliche Strafen und Liebesentzug), die Erziehung zur Unabhängigkeit und Empathie, Eltern, die andere und andersartigen Menschen mit Akzeptanz begegneten, humanistische Wertvorstellungen also, scheinen Erfahrungen zu sein, die den Rettern und Retterinnen gemeinsam waren und die sie ein Leben lang begleiteten.

Niemand weiß genau, wieviele ihr Leben riskierten, um unmenschlichen Verhältnissen zu widerstehen, wahrscheinlich war es nur ein verschwindend kleiner Teil. Aus den Befragungen ergab sich aber, daß es auch im Widerstand "ganz normale Menschen" waren, bislang kaum beachtete Frauen, Männer und Kinder. Sie gaben der Frage, ob sie ihr Leben für jemand anders einsetzen würden, eine andere Wendung: "Kann ich mit mir selbst weiterleben, wenn ich nein sage?"

In Yad-Vashem, der jüdischen Gedenkstätte für die Opfer des Holocaust, wurde einzelnen dieser Retterinnen und Retter eine Medaille überreicht mit einer Inschrift aus dem Talmud: "Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Welt."

Zivilcourage lernen

Man kann sich fragen, ob "Altruismus" heute noch die angemessene Umschreibung dessen ist, was hier berichtet wurde; vielleicht sind "Bürgermut" und "Zivilcourage" die besseren Begriffe. Jedenfalls beschäftigte uns im weiteren Verlauf des Seminars, in Referaten und methodischen Übungen, die Frage, was der historische Kontext des Dritten Reiches für uns jetzt, auch im studentischen und sozialarbeiterischen Alltag, aussagen kann. Ob Zivilcourage heute machbar und lernbar ist?

"Drei afrikanische Asylbewerber wurden zum Gewahrsam in die Polizeidirektion von Landau abgeschoben. Da keine anderen Räume vorhanden waren, sperrte man sie in spärlich eingerichtete Ausnüchterungszellen im Keller, die nur für stundenweise Belegung vorgesehen sind. In den Kammern stand eine Holzspritze mit einer Decke. Es gab kein fließendes Wasser. Wenn die Inhaftierten auf die Toilette wollten, mußten sie nach einem Wachmann klingeln; kein Hofgang im Freien." Ein Polizist, der unter diesen Umständen die Würde des Menschen verletzt sah, sorgte für eine andere Unterbringung. Er wurde dafür von seiner Dienstbehörde bestraft und von der Staatsanwaltschaft angeklagt (vgl. Singer 1997, 15 f).

Zivilcourage? Ausgehend von diesem Beispiel hielt Dieter v. Kietzell ein Referat über Zivilcourage. Da es ein zentraler Bestandteil des Seminars war und in seinen

Inhalten m. E. auch beispielhaft ist für seine Lehrtätigkeit und seinen Lebensweg, will ich seine Thesen hier wiedergeben; sie waren illustriert durch viele Beispiele und weiterführende Literaturhinweise:

“Thesen zum Seminar

1. *Gewalt, hier als das Zufügen von Schmerzen bzw. Verletzungen körperlicher und/oder seelischer Art bis hin zum Töten verstanden, kann unterschieden werden in direkte personale Gewalt, indirekte, strukturelle Gewalt und kulturelle Gewalt.*
2. *Widerstand gegen Gewalt kann je nach Situation und individuellen Fähigkeiten in unterschiedlichen Strategien erfolgen als Verweigerung der Beteiligung an Gewalt, Verbindung von Gewalt und Vermittlung zwischen den an Gewalt Beteiligten.*
3. *Der Begriff "Zivilcourage" ist durchgängig nur formal und darum zu ungenau gefaßt.*
4. *Widerstand gegen Gewalt als Kritik an der Abwertung von Menschen orientiert sich an den allgemeinen Menschenrechten.*
5. *Widerstand gegen Gewalt basiert auf der Fähigkeit der Einfühlung, der Perspektivenübernahme und dem politischen Urteilsvermögen im Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen.*
6. *Widerstand gegen Gewalt basiert auf der Fähigkeit, Autorität (insbesondere ihre Definitionsmacht) zu kritisieren und ihr den Gehorsam zu verweigern.*
7. *Widerstand gegen Gewalt basiert auf der Fähigkeit, die Position eines Außenseites annehmen und aushalten zu können.*
8. *Widerstand gegen Gewalt basiert auf der Fähigkeit, eine selbstreflexive Identität zu entwickeln und durchzuhalten und dabei die eigene Überzeugung wichtiger zu nehmen als die Zustimmung von anderen.*
9. *Widerstand gegen Gewalt basiert auf Einstellungen, die eine alltägliche Normalität bekommen haben (Banalität des Guten) und darum spontan und reaktionsschnell in Verhalten umgesetzt werden können.*
10. *Erlern wird Widerstand gegen Gewalt durch Orientierung an Personen, die ihrerseits solchen Widerstand glaubwürdig praktizieren.*
11. *Erlern wird Widerstand gegen Gewalt gleichermaßen durch Selbstreflexion, durch politische Reflexion und Training der zur eigenen Person passenden Reaktion auf Gewalt.*
12. *Erlern wird Widerstand gegen Gewalt durch Teilnahme an Aktionen des Widerstandes gegen Gewalt." (Seminarmanuskript)."*

"Willst du Schiffe bauen, wecke die Sehnsucht nach dem Meer" (Saint-Exupéry)

Bei einem Abendgespräch im kleineren Kreis im März dieses Jahres haben wir uns plötzlich in der Thematik des Seminars befunden. Milgrams Erkenntnisse über die Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autoritäten, Brownings Fazit, daß jede Gruppe von Menschen unter diesen Umständen zu Mördern werden könne, und

Fogelmanns Aussagen, daß auch die Retter mit lebenslangen psychischen Traumata zu kämpfen hatten, vermitteln eine pessimistische Prognose. Lohnt dann der Einsatz, so fragten wir, hilft uns die Vision von einer besseren Welt? Gibt es eine Entwicklung in der moralischen Kompetenz, oder zeigt der Jugoslawien-Konflikt nicht das Scheitern jedes zivilisatorischen Fortschritts? Dieter v. Kietzell argumentierte in der Diskussion mit positiven Beispielen für einen gewaltfreieren Umgang: das Benennen (nicht Bestrafen) der Folterer in Guatemala, um einen Friedensprozeß in Gang zu setzen; die Täter-Opfer-Gespräche in Leipzig, um einen Neuanfang zu ermöglichen; der inzwischen sichtbare Abbau autoritärer Strukturen in der Familie; die sozialen Bewegungen, die vieles in Gang gebracht haben; das Kirchenasyl einzelner Gemeinden.

Sicher gehört zu dieser Entwicklung vor allem auch das "Erinnern" an das, was gewesen ist (deshalb ist die Wehrmachtsausstellung des Hamburger Instituts für Sozialforschung: "Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 - 1944" so wichtig) und das Hoffen auf etwas, das noch kommt, die Erneuerung durch eine Vision, wie sie in dem Exupéry-Zitat zum Ausdruck kommt, ein Prozeß, der das Ziel vorwegnimmt.

Zivilcourage ist lernbar, wenigstens in kleinen Schritten. "Viele erkennen zwar, wie notwendig es heute ist, sich politisch zu beteiligen, finden aber bislang nicht den Mut dazu. Diese gilt es anzuregen, den Untertanengehorsam zu überwinden und vom Widerstandsrecht der alltäglichen praktischen Vernunft Gebrauch zu machen" (Singer 1997, 208 f). Dabei sollten wir den "kleinen Widerstand" beständig leisten, damit der "große" entbehrlich wird. Vielleicht können wir dann die Erfahrung machen, mit der eine Studentin ihr Referat über Gorleben abschloß: "Widerstand ist beides, Entsetzen, Kampf, Verhindern - aber auch Spaß, Kontakte und Heimat."

Literatur

Arendt, H.: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1986

Bastian, T.: Zivilcourage. Von der Banalität des Guten, Hamburg 1996

Bronowski, A.: Es waren so wenige. Retter im Holocaust, Stuttgart 1991

Browning, Chr. R.: Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die "Endlösung" in Polen, Hamburg 1996

- Esser, J.:** Mit Kindern Frieden und Zukunft gestalten, Mülheim 1991
- Esser, J./von Kietzell, D./Ketelhut, D./Romppel, J.:** Frieden vor Ort. Alltagsfriedensforschung - Subjektentwicklung - Partizipationspraxis, Münster 1996
- Fogelmann, E.:** "Wir waren keine Helden." Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe, München 1998
- Fried, E./Hrdlicka, A./Ringel, E.:** Die da reden gegen die Vernichtung, Wien 1986
- Goldhagen, D.J.:** Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996
- Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hg.):** Ziviler Ungehorsam. Traditionen, Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven, Sensbachtal o.J.
- Lechleitner, H.:** Abraham und das Bataillon der Mörder. Eine filmische Erinnerung, gesendet am 30.07.1998 in arte
- Mantell, D.M.:** Familie und Aggression: Zur Einübung von Gewalt und Gewaltlosigkeit, Frankfurt 1972
- Milgram, S.:** Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, Hamburg 1974
- Schoeps, J.H.:** Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust, Hamburg 1996
- Singer, K.:** Zivilcourage wagen. Wie man lernt, sich einzumischen, München 1997
- Sölle, D.:** Leiden, Stuttgart 1973
- Van Dick, L.:** Lernen in der Friedensbewegung, Weinheim 1984

“Die Sehnsucht nach dem Meer”

Zur Verknüpfung zweier Diskurse - oder: Mit Dieter von Kietzell aus der Geschichte lernen und Zivilcourage zeigen

Peter Krahulec

Um eines beneide ich Dieter von Kietzell nach wie vor voller Warmherzigkeit: um die “Gnade seiner früheren Geburt”, die ihm die Chance zuteil werden ließ, an jenem legendären “Projektbezogenen Lehrgang für FHS-Lehrer der Gemeinwesenarbeit und Sozialplanung” teilzunehmen, der ab 1972 25 Dozenten von 17 gerade neu gegründeten westdeutschen Fachhochschulen unter dem Dach der Frankfurter “Victor-Gollancz-Stiftung” versammelte - und dessen gleichfalls legendärer “roter (!) Reader”: “Gemeinwesenarbeit in der BRD - Praxis und Ausbildung” (Ffm 1972)¹ für eine ganze Generation von Fachhochschulnewcomers - wie mich - Wegweiser und Wünschelrute zugleich bedeutete bei unserer Arbeit für ein bißchen mehr an Gerechtigkeit und ein bißchen weniger an Gewalt.

Dies gilt auch für den ersten Aufsatz, den ich von Dieter von Kietzell las; 1976 im “Sonderheft Gemeinwesenarbeit, Projektstudium und soziale Praxis” der gerade gegründeten “Neuen Praxis” (!): “*Die Wechselbeziehung zwischen Erkennen und Handeln im Projektstudium der Gemeinwesenarbeit*”. Ich in “meinem” Fuldaer Elendsquartier, er in Hannover, wir litten gemeinsam darunter, “*daß herkömmliche sozialwissenschaftliche Theorie sich von der Praxis gesellschaftlicher Veränderungsprozesse gelöst*” hatte (a.a.0. 54) - und wir kamen zur virtuell gemeinsamen Erkenntnis, uns “für eine parteiliche Berufspraxis zu Gunsten der gesellschaftlich Benachteiligten und Abhängigen entscheiden zu müssen” (a.a.0. 64).

Einer unserer dann tatsächlich gemeinsamen Lernorte wurde u.a. die “weiße Villa” des Gelnhausener Burckhardthauses mit seinen allzweijährlichen GWA-Werkstätten (wenn ich von unserem produktiven Miteinander im “Arbeitskreis FRIEDEN in Forschung und Lehre an Fachhochschulen mal absehe). Gemeinsam mit dem klassizistischen Putz dieser evangelischen Akademie in der Barbarossa-Stadt sind wir zusammen grau geworden, putz*munter* aber geblieben unter der Maßgabe jenes Satzes von Antoine de Saint-Exupéry, dessen phantasievolle

¹ Vgl.: Victor-Gollancz-Stiftung, Arbeitsgruppe Gemeinwesenarbeit (Hg): Reader zur Theorie und Strategie von Gemeinwesenarbeit. Materialien zur Jugend- und Sozialarbeit 8, Ffm 1974

und sensible didaktische Umsetzung ich an Dieter v. Kietzell immer bewundert habe:

“Willst Du ein Schiff bauen, so lehre die Männer (und die Frauen und die Kinder, P.K.) nicht, Holz zu sammeln und zu bearbeiten, sondern lehre sie die Sehnsucht nach dem weiten Meer”

Die Ermutigung des Rabbi Schulweis

Als Erziehungswissenschaftler und Angehöriger der ersten Nachkriegsgeneration befasse ich mich mittlerweile an der FH Fulda schwerpunktmäßig u.a. mit der Bildungswirksamkeit des Nationalsozialismus für die dritte und mittlerweile vierte Generation der Nachgeborenen, der “schuldlos Beladenen”, wie Ralph Giordano sie nennt. Ich schreibe hier einen didaktisch-konzeptionellen Vorschlag fort (ganz im Sinne des freundlichen Mutmachers Dieter v. Kietzell), wie selbst aus dem Zivilisationsbruch der NS-Diktatur noch Stärkung für vor allem junge Menschen zu gewinnen ist. Ich folge dabei einer These Hartmut von Hentigs: “Die Dinge klären - die Menschen stärken”, das sei die Aufgabe von Pädagogik und (Sozial-)PädagogInnen heute.

Mein Konzept hat drei erkenntnisleitende Kategorien; zuvörderst die *Multi-perspektivität*. Ihre (Wieder-) Entdeckung läßt sich ziemlich genau datieren:

1962 hörte der Rabbi Harold Schulweis aus Kalifornien während des Eichmann-Prozesses in Jerusalem die Zeugenaussage des deutschen Bauingenieurs Hermann Gräbe, der mehr als 300 JüdInnen vor dem Tode rettete- (nicht nur) für ihn “ein schwacher Lichtschein der Erlösung” angesichts “des entsetzlichen Bildes vom Menschen”, das jener Massenmörder mit dem Werkzeug der Administration offenbarte. Schulweis gründete darauf hin das “Institute for Righteous Acts” (“Institut für gerechte Handlungen”) in Oakland, um solche Retter zu finden, zu befragen und auch zu ehren. Einer der ersten, der ihm mittels einer Fernsehproduktion half, war übrigens Gerald Green, der 1978 “Holocaust” schrieb und verfilmte (**das** Medienereignis für die Generation “vor Schindlers Liste”). Schulweis stieß damit eine Forschung an, die im Angelsächsischen mittlerweile boomt und langsam auch bei uns rezipiert wird.

Einen vorläufigen Höhepunkt an Brillanz fand sie in einem der schönsten, weil ehrlichen und doch Mut machenden Bücher, die ich je gelesen habe, Eva Fogelmans Lebenswerk: “*Wir waren keine Helden. Lebensretter im Angesicht des Holocaust*”, 1994 unter dem Originaltitel “Conscience and Courage” erschienen, 1995 auf deutsch bei Campus. Die Milgram-Doktorandin “*fesselten jedoch nicht die Menschen, die der Autorität gehorchten, sondern die anderen, die ihr nicht Folge leisteten*” (12). In zehn

Jahren führte sie über 300 Tiefeninterviews mit RetterInnen in Nordamerika, Israel, West- und Osteuropa - immer erstaunt über das monumentale Mißverhältnis: *“In den von Nazis besetzten Gebieten lebten fast 700 Millionen Menschen. Nur ein verschwindend geringer Bruchteil von ihnen war an Rettungsaktivitäten beteiligt”* (14).

Und dennoch: Es gab sie! Und sie könnten uns ein ihre Zeit überdauerndes Modell abgeben auf die Fragen: Wie wird ein Mensch mutig? Was sind die Bedingungen für Zivilcourage heute? Unter dieser Überschrift habe ich 1995 in einem Beitrag für die Hessische Landeszentrale für politische Bildung Ergebnisse der “Rescuer-”Forschung (so der angelsächsische Terminus) zusammengefaßt²:

Helfermenschen (rescuer) haben relativ übereinstimmende Merkmale:

1. eine moralisch stabile Bezugsperson,
2. ein gesellschaftliches Außenseiterdasein³,
3. eine ausgeprägte Urteilskraft in schwierigen Situationen,
4. ein großes Maß an Phantasie, um sich in die Lage anderer hineinzusetzen.
5. Sie verfügen also über die Schlüsselqualifikation Empathie.

Die Mehrzahl half nicht wegen abstrakter Prinzipien, sondern wegen konkreter Menschen. So wird eine Holländerin zitiert: *“Es war keine Frage des Nachdenkens. Es war einfach so. Da gab es hilfsbedürftige Menschen, und wir halfen ihnen. Die Leute fragen oft, wie wir angefangen haben. Aber wir fingen nicht an. Es fing an”*.

Ähnliches hat mir, alltagsklassisch formuliert, die 85jährige Elli Wilde gesagt, die in unserem Rhöner Nachbarstädtchen Gersfeld den Juden Theophil Posen zunächst versteckte und schließlich in die Schweiz schmuggelte: *“Wir waren doch gut zusammen ...!”* Und jener Satz: *“Einer mußte es doch tun”* des Johann Georg Elser, der am 8. November 1939 (!) ganz alleine versuchte, Adolf Hitler im Münchner Bürgerbräusaal mit Hilfe einer selbstgebauten Bombe zu töten, er sei unvergessen.

Eine zweite großartige An-”Stiftung” muß hier gleichfalls erwähnt werden, damit sie vielleicht noch größere Verbreitung finde: die “Facing History and Ourselves National Foundation” in Brookline/Massachusetts; - in die Bundesrepublik vornehmlich vermittelt durch das Frankfurter Fritz-Bauer-Institut und wirksam vor allem durch das voluminöse “Ressource Book” (576 Seiten) samt einer beeindruck-

² Peter Krahele: “Warum wehrt sich denn keiner?” - Was uns hindert, gegen Rechtsextremismus einzuschreiten; in: Schacht/Leif/Janssen: Hilflös gegen Rechtsextremismus? Ursachen, Handlungsfelder, Projekterfahrungen., Köln 1995

³ Außenseiter versteht sich hier nicht als “misfit” o.ä., sondern mehr in Richtung Nonkonformismus und Ichstärke, wie es etwa Hannes Wader besingt mit: “Leben einzeln und frei / wie ein Baum und dabei / brüderlich wie ein Wald / diese Sehnsucht ist alt ...”

kenden Videothek. Im Kontext einer allgemeinen Menschenrechtserziehung in multikulturellen Gesellschaften werden im achten Kapitel (von elf) auch die “rescuers” abgehandelt und ihr majoratives Gegenbild, die “bystanders”, die Zu-, besser auch Wegschauer. Leitmotivisch steht ein Einstein-Wort: *“Die Welt ist zu gefährlich, um darin zu leben - nicht wegen der Menschen, die Böses tun, sondern wegen der Menschen, die es zulassen”*.

Der Mentor der Holocaust-Forscher, Raul Hilberg, wird so zitiert (alle Zitate in meiner Übersetzung):

“Die meisten Zeitgenossen der jüdischen Katastrophe waren weder Täter noch Opfer. Viele Menschen hörten etwas von den Vorkommnissen. Die, die in Hitlers Europa lebten, hätten sich wahrscheinlich selber, mit wenigen Ausnahmen als Zuschauer bezeichnet. Sie waren nicht betroffen, sie wollten die Opfer nicht verletzen, und sie wollten von den Tätern nicht verletzt werden: Die Holländer sorgten sich um ihre Fahrräder, die Franzosen wegen der Mangelwirtschaft, die Ukrainer litten unter Lebensmittelknappheit, die Deutschen unter Bombardierungen. All diese Leute hielten sich für Opfer: des Krieges, der Diktatur, des Schicksals ...”

Die verschiedenen “readings” (Vorlesungen) bringen nun eine Fülle von Material dafür:

“Wenn eine ganze Bevölkerung im Zuschauen verharrt, sind die Opfer ohne Verbündete, die Kriminellen werden bekräftigt - und erst dann wird Heldentum notwendig. Wenn ein Feld voller Schafe steht, ragt ein Hirsch natürlich heraus. Wenn ein ganzer Kontinent voller Willfähigkeit ist, dann erst müssen wir lernen, was Heldentum ist” (364).

Das scheint mir der Kern von Multiperspektivität zu sein: In den Blick und in die kritische Analyse geraten nicht nur “Täter” und “Opfer”, sondern mit neuem Schwerpunkt auch die “Zuschauer” und die “Retter” - und schließlich die “Widerständler”. Den “Zuschauern”/Unterlassern wird eine neue, eine Schlüsselrolle zugewiesen und auf das Konzept der “Handlungsspielräume” beharrlich hingewiesen. Bekannt ist Niemöllers Diktum, das sinngemäß endet: *“und als sie mich holten, war keiner mehr da zum Protestieren”*. “Facing History” schließt wahlverwandt mit einem Gedicht von Robert Frost: “The Road Not Taken” und dieses wiederum endet mit dem Vers:

“and that has made all the difference” (und das hat den ganzen Unterschied ausgemacht)⁴.

⁴ Methodisch arbeitet Facing History deshalb u.a. mit fiktiven Biographien, deren Vorgeschichte den TeilnehmerInnen gegeben wird mit der Aufgabe, in Tagebüchern diese Lebensläufe anlässlich bestimmter Ereignisse (April-Boycott, Nürnberger Gesetze, Olympiade, Novemberpogrom, Überfall auf die Sowjetunion) in probeweiser Rollenübernahme fortzuschreiben. Multiperspektivität und

Eva Fogelman faßt die Moral ihrer RetterInnen-Studie mit einem Gedicht der ungarischen Jüdin Hannah Senesh zusammen:

*“Es gibt Sterne, / deren Strahlen auf Erden noch sichtbar sind, / obgleich sie längst verloschen.
/ Es gibt Menschen, die die Welt mit ihrem Glanz erleuchten, / obgleich sie nicht mehr unter
den Lebenden weilen. / Diese Lichter sind am hellsten, / wenn die Nacht am finstersten. / Sie
leuchten der Menschheit ihren Weg” (298).*

Sic ! Und sie könnten zum “fruchtbaren Moment im Bildungsprozeß” werden (wie Copeis etwas antiquierte, aber klassische Kategorie bereits 1950 hieß).⁵

Warum Samuel Oliner wieder schlafen kann

Der entscheidende Lernschritt hierfür ist in meiner “Didaktik der Erinnerung” mittels der zweiten Kategorie anzustrengen, mittels des biografischen Ansatzes. Ich will ihn by doing biography skizzieren anhand von Samuel Oliner, heute Soziologieprofessor an der kalifornischen Humboldt State University ⁶.

Bis zum 14. August 1942 lebte Shmulek Oliner im Ghetto von Bobowa, einer Stadt im Südosten Polens. Dann kamen die Lastwagen der deutschen Einsatzgruppen. Am 15. August lebte nur noch Shmulek, dem es als einzigem gelang, sich zu verstecken - und auch (sklavenähnlich) zu überleben, nicht zuletzt dank seiner blonden Haare und braunen Augen, vor allem aber dank mehrerer Menschen, die ihn versteckten und versorgten bis zur Befreiung durch die Rote Armee. Mit Hilfe des Jewish Refugee Committee wanderte er nach San Francisco aus, machte ein Textilgeschäft auf und beschloß schließlich im fortgeschrittenen Alter, Soziologie zu studieren. Seine Frau Pearl schildert jene Jahre so:

“Die Vergangenheit blieb unter Verschuß. Auch mir hat er von ihr oder seinen Gefühlen sehr wenig erzählt ... Aber sie waren immer da. Jahrelang hatte er Alpträume, daß er gejagt werde,

Spielraumkonzept ermöglichen eine Auseinandersetzung mit historiographischen Informationen zu einer exemplarischen Entscheidung anzuregen, die Menschen in ethisch-moralischen Konfliktsituationen zu fällen hatten - oder eben “zuschauten”/ wegsahen. Zusammen mit Petra Mumme und Frank Männicke vom Fritz-Bauer-Institut habe ich über eigene FH-Erfahrungen in der Hessischen Lehrerzeitung 1/97 berichtet unter der Überschrift “Konfrontationen. Ein pädagogisches Konzept zur Auseinandersetzung mit dem Holocaust”.

⁵ Vgl. Friedrich Copei: Der fruchtbare Moment im Bildungsprozeß, Heidelberg 1950

⁶ Vgl. das Handbuch des us-amerikanischen Wissenschaftsjournalisten Morton Hunt: Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus. Frankfurt/New York 1992. Hunt wiederum folgt der 1979 erschienen Autobiographie Oliners “Restless Memories”.

und schrie im Schlaf ... Bis er mit seiner Holocaust-Vorlesung an der Humboldt-Universität anfang, konnte er sich seiner Vergangenheit nicht wirklich stellen und mit ihr umgehen" (183).

Das geschah erst, als Samuel, wie er sich jetzt nannte, bereits 48 war und an die nordkalifornische Universität berufen wurde. Er rechnete wegen des späten Einstiegs nicht mehr mit größeren Forschungsvorhaben und hatte auch kein dominantes Interesse an einem bestimmten Lehrgebiet. Doch *"als bestimmte Leute zu bestreiten begannen, daß es überhaupt eine Judenvernichtung gegeben hätte"*, so erzählt er, *"dachte ich, es wäre an der Zeit, über die Fakten zu reden"*. Er konzipierte eine Holocaust-Vorlesung. Damit mußte Oliner die Erfahrungen seiner Vergangenheit wieder lebendig werden lassen.

Oliner war darauf gefaßt gewesen, daß die Vorlesung ihn selber quälen würde. Aber er hatte nicht die Verzweiflung geahnt, in die viele seiner StudentInnen gestürzt wurden. Wiederum erinnert sich Pearl: *"Sam kam nach Hause und saß im Lehnstuhl am Fenster und schwieg und brütete. Nach einer Weile erzählte er mir dann, daß Studenten während seiner Vorlesung geweint hatten und daß er sich fragte, ob es richtig war, was er machte"*. Als ihn eine deutsche Studentin schließlich ansprach, sie könne nicht mehr in seine Vorlesung kommen, sie schäme sich wegen dessen, *"was mein Volk getan hat"*, antwortete er: *"Aber es war nicht Ihr Volk. es waren einige von ihnen"*, und er versicherte ihr, daß es mitten im Holocaust Nichtjuden und auch Deutsche gegeben hatte, die ungeachtet der Gefahr für ihr eigenes Leben Juden versteckt und versorgt hatten. Aber der Vorfall beeindruckte ihn tief:

"Ich erkannte, daß man zu einem verzerrten Menschenbild kommt, wenn man sich nur an das Negative hält. Millionen konnten oder wollten nicht helfen, aber andere riskierten ihr Leben, um Juden zu retten, wie Balwina Piecuch mich gerettet hatte. Das hatte ich weggelassen. Ich sah, daß ich den Holocaust aus einem anderen Blickwinkel betrachten mußte. Ich mußte meinen Studenten ein ausgewogenes Menschenbild vermitteln. Und ich mußte selber zu einem solchen Bild kommen" (Hunt, 184).

Und so gingen die Oliners nach Berkley, um die eingeschlafene Arbeit des oben erwähnten "Institute for Righteous Acts" auf der Suche nach "Gerechten unter den Völkern" fortzusetzen. Nach Auskunft von Freunden wurde diese Arbeit "seine große Leidenschaft und seine Erfüllung"; das Projekt habe ihn geheilt: *"Er fand den Funken Anstand im Menschen"* (Hunt, 189). Und er fand heraus, was Helfermenschen und Zivilcourage ausmacht:

"Das Spannendste, was bisher herausgekommen ist, ist eine Dimension, bei der Persönlichkeitsmerkmale, verinnerlichte Werte und familiäre Sozialisation zusammenkommen ... Sie steht für Einstellungen zu Menschen, die anders sind als man selbst - also wie weit man Menschen außerhalb der eigenen Gruppe als Mitmenschen und nicht als sie ansieht ... Sie mißt die Reichweite des einfühlenden Verhaltens - wie weit es sich auch auf Außenstehende und nicht nur

*auf die engeren Wir-Gruppen-Mitglieder erstreckt und wie stark Gerechtigkeit als etwas empfunden wird, das nicht nur für uns und unseresgleichen gilt, sondern auch für Menschen außerhalb der eigenen Gruppe ... Wir haben diese Dimension Extensivität genannt ... Extensivität ist der Kern der altruistischen Persönlichkeit - und von den Daten her haben wir allen Grund zu der Annahme, daß sie **erlernbar** ist"* (Hunt, 194, Hervorhebung von mir, um die pädagogische Herausforderung und auch Verpflichtung zu betonen!).

Oliner zieht selbst didaktische Konsequenzen: *"Ich bin der festen Überzeugung, daß der Holocaust nicht nur ins College, sondern auch in die Highschool gehört, als etwas, das Bestandteil und Bürde unserer westlichen Zivilisation ist - nicht um im Pessimismus zu versinken, sondern weil er ein Lehrstück darüber ist, wie die Menschheit auf die schiefe Bahn kommen und ihr Menschlichstes preisgeben kann. Nun wäre natürlich ein Unterricht, der nur aus Greueln und Schreckensmeldungen über die Menschheit besteht, schrecklich deprimierend und würde die Studenten nur in Verzweiflung stürzen. Mit unseren Ergebnissen kann dieser Unterricht aber konstruktiv werden. Wenn man den Schülern sagt: Die Menschheit ist nicht nur schlecht. Seht euch das empirische Material an, und ihnen ein paar Beispiele und Erkenntnisse über den Altruismus vorführt, macht das den Holocaust-Stoff erträglich. Sie bekommen ein ausgewogeneres Bild von der Menschheit. Ich glaube, viele Menschen haben ein solches ausgewogenes Bild und die Hoffnung, die damit verbunden ist, bitter nötig ..."* (Hunt, 195f).

Und nach einer Weile des Schweigens fügte er im Gespräch mit Morton Hunt hinzu: *"Für mich war diese Forschung faszinierend, weil sie Einsichten in die Vielfalt des menschlichen Verhaltens vermittelt, in die ganz unterschiedlichen Verhaltensmöglichkeiten, die der Mensch hat - und zu denen eben auch gehört, daß er mitfühlend, gebend, lieben sein kann. Eigentlich ist das wunderbar"*. Dann sagte er noch: *"Seit Monaten habe ich keine Alpträume mehr gehabt"* (Hunt, 96).

"Heimatgeschichtliche Wegweiser" - letztlich auch zu mir selber

Mit einer "Multiperspektivität" und einem "biografischen Ansatz" im Tornister läßt sich trefflich gerüstet aufbrechen ins Feld selber mit der dritten Kategorie meiner Erinnerungsdidaktik: zur "Spurensuche".

In der außerschulischen politischen Jugendarbeit und in der Bildungsarbeit allgemein begründen "Spurensicherung", "oral history", "Alltagsgeschichte" heute qualifizierte Strategien entdeckenden Lernens mit dem Anspruch gar von Handlungsforschung, wenn sie - in Anlehnung an Bloch - nicht nur praktizistisch "an den Sohlen der Wirklichkeit kriechen", sondern wenn sie versuchen, *"der Wirklichkeit die Fackel voranzutragen, die in ihr selber brennt, die aber bedeutend mehr Sauerstoff*

braucht, als er ohne den aktiven Menschen auf dieser Welt vorkommt. Dieser Sauerstoff beißt Begriff, Gewissen des Begriffs”⁷.

Nicht ums bloße Ablichten der (nationalsozialistischen) Alltagswelt geht es also den von mir intendierten “BarfußhistorikerInnen”, sondern um die analysierende Auseinandersetzung mit dem sonst selbstverständlich Gelebten, zumal als Antwort auf die multiperspektivische Frage an die aufgespurten Biographien, warum der eine Zeitgenosse dies tat, die andere so wurde: ob als TäterIn, ob als Opfer, als ZuschauerIn, als WiderstehendeR oder ob als RetterIn.

Wie das größere Stück gelingen kann - worauf Eike Hennig wiederholt hingewiesen hat - vom Alltag zum Staatsgeschehen, von den kleinen Leuten zu den Haupt- und Staatspersonen, zu Entscheidungsprozessen und Machtstrukturen und schließlich von der Vergangenheit zur Gegenwart aufsteigend-begreifende Verknüpfung zu schaffen, bleibt “unabgegolten” (Bloch). Hier wie weithin gilt Adornos Diktum: *“Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen”*.

Ein Dilemma ist aufzulösen: in den Verhältnissen ‘drinzustecken’, von ihnen gefangen zu sein, und mit ihnen etwas ‘anzufangen’, sie zu begreifen und gestalten. Spurensuche könnte diesen Widerspruch partiell auflösen als ein Stück Richtigstellung von Realitätswahrnehmung. Erzählend und fragend miteinander umzugehen, den gemeinsamen Lebensort als Lernort⁸, als Erfahrungs- und Hoffnungshorizont zu sehen, Neugierde, Sinnlichkeit und Öffentlichkeit zu entwickeln, das könnte selbst fürs elend schwarze Kapitel “Nationalsozialismus” zum Vor-Schein bringen, was Joseph von Eichendorff lyrisch so symbolisierte:

“Es schläft ein Lied in allen Dingen, / die da träumen fort und fort. / Und die Welt fängt an zu klingen, triffst Du nur das Zauberwort”.

Micha Brumlik hat es auf den nüchternen Begriff unserer Zunft gebracht; es geht um eine “künftige Didaktik der Menschenrechte am Beispiel ihrer Verletzung”⁹.

⁷ Vgl. hierzu den weite Teile des Konzeptes anstiftenden Titel: Detlef Lecke: Lebensorte als Lernorte: Handbuch Spurensicherung. Skizzen zum Leben, Arbeiten und Lernen in der Provinz, Reinheim 1983

⁸ Vgl. hierzu den weite Teile des Konzeptes anstiftenden Titel: Detlef Lecke: Lebensorte als Lernorte: Handbuch Spurensicherung. Skizzen zum Leben, Arbeiten und Lernen in der Provinz, Reinheim 1983

⁹ Vgl. Micha Brumlik: Generationen und Geschichtsvermittlung der NS-Erfahrung. einleitende Überlegungen zu einer künftigen Didaktik der Menschenrechte am Beispiel ihrer Verletzung; in: Kie-

Wegweiser im wörtlichen zu einer solchen künftigen Didaktik kann uns die nunmehr achtbändige Reihe des Frankfurter “Studienkreises Deutscher Widerstand” sein: “Heimatgeschichtlicher Wegweiser zu Stätten des Widerstandes und der Verfolgung 1933 - 1945”. Sie erfaßt zur Zeit die Bundesländer Hessen (2 Bände), Niedersachsen (2 Bände), Saarland, Baden-Württemberg (2 Bände), Schleswig-Holstein und Rheinland-Pfalz.

Die beiden Hessen-Bände etwa unterstützte die Hessische Landeszentrale für politische Bildung. Gedenkstätten-Referatsleiterin Renate Knigge-Tesche schreibt im 97er-Vorwort:

“In jahrelanger mühevoller Arbeit, sehr oft gegen Widerstände, Anfeindungen und Mauern des Schweigens, haben Lokalforscherinnen und -forscher, Geschichtsvereine, Initiativen, Archive und nicht zuletzt auch Schülerinnen und Schüler in ihrer Region Spuren der Vergangenheit gesucht. Viele der aus politischen oder rassistischen Gründen Verfolgten, Deportierten und Ermordeten konnten dadurch aus der namenlosen Anonymität herausgeholt, ihre Lebens- und Leidensgeschichten dokumentiert werden. Das Verdienst des neuen nun komplett vorliegenden Wegweisers zum heutigen Bundesland Hessen ist es, diese Dokumentationen sowie zahlreiche weitere Quellen recherchiert und ausgewertet zu haben. Besonders bemerkenswert ist, daß hier erstmals für ganz Hessen ein Überblick möglich ist über die gesamte Bandbreite von Gruppen und Personen, die der Nazi-Diktatur widerstanden und die ihre Opfer wurden”.

Wenn “Grabe, wo Du stehst” die Topographie forschenden Lernens bezeichnet, dann geben uns die “Wegweiser” zielführende Wünschelruten an die Hand für die Wi(e)deraneignung einer demokratischen Heimatgeschichte.

Gratismut: Zivilcourage heute

“Aus der Geschichte lernen” klang bereits wiederholt an - in Wolfgang Klafkys zentraler Lernzielformulierung: heißt dies “die Zukunftsbedeutung des Themas”, neudeutsch: Zukunftsfähigkeit und Konfliktkompetenz. Ich erinnere daran, daß bereits Stanley Milgrams Erkenntnisinteresse für seine legendären Gehorsams- und Willfährigkeitsversuche einer möglichen Wiederholbarkeit des Holocaust galt unter den Bedingungen der formalen Demokratie in den USA der sechziger Jahre. Denn, *“wenn man das Problem ausschließlich historisch behandelt, verleiht man ihm eine allzu große, zu Illusionen verleitende Distanz”*¹⁰ - der Illusion letztlich nämlich, Demokratie

sel/Kößler/Nickolai/Wittmeier (Hg): Pädagogik der Erinnerung. Didaktische Aspekte der Gedenkstättenarbeit. Arnoldshainer Texte 96, Frankfurt 1997

¹⁰ Milgram 1982, 207, zitiert nach Fogelman 1995, 293

sei ein unverlierbarer Besitz (wie es die Arbeitsgemeinschaft deutscher Bildungsstätten 1996 als Jahresthema formulierte).

Und eine nur ins Historische verweisende Abhandlung würde auch jene “Maßstäbe, an denen Bildung sich bewähren muß” verfehlen, die Hartmut von Hentig 1996 setzte¹¹ :

- *“Abscheu und Abwehr von Unmenschlichkeit”* nennt er (“von Menschenfeindlichkeit” sollte man m.E. nach “Bruder Eichmann” angemessener sagen),
- *“die Wahrnehmung von Glück”*,
- *“die Fähigkeit und den Willen, sich zu verständigen”*
- und schließlich *“ein Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der eigenen Existenz”*. Dieses *“schwierigste Pensum”* gibt auf, *“Identität im Wandel zu erkennen und die Chance für Veränderung und Vielfalt in der Geltung von bleibenden Gesetzen”*.

Auch hier wieder ein biografischer “Prototyp von heute” (ich folge jetzt, ohne es eigens auszuweisen, der taz-Berichterstattung vom Frühjahr 1994). Polizeihauptkommissar Roland Schlosser aus Landau nennt sich einen “Polizeibeamten mit Leib und Seele”. Im Juni 1993 wurden in die Polizeidirektion, deren Chef er war, drei abgelehnte afrikanische Asylbewerber zum sogenannten “Abschiebebegewahrsam” gebracht. Sie landeten in einer spärlich eingerichteten Ausnüchterungszelle im Keller: neun Quadratmeter groß, je eine Holzpritsche mit je einer Decke, kein Wasser, keine Toilette - Hofgang gab es nicht, da Beamte zur Überwachung fehlten. Diese erniedrigende Prozedur mochte Schlosser nicht länger mit ansehen. Kurz entschlossen quartierte er C. bei einem befreundeten Lehrer ein; und acht Tage später wurde der Haftbefehl auch aufgehoben: C. bekam eine “Duldung”. Die beiden anderen konnten wenigstens in einer regulären Gefängniszelle auf ihre Abschiebung warten.

Bei seinen polizeilichen Schulungen sei ihm immer wieder eingeschärft worden, daß der Ausgangspunkt stets die Würde des Menschen sein müsse, begründete er. Mußte er überhaupt begründen? Und ob! Die Institution schlug dreifach zurück: Schlosser wurde einen Punkt in der Beurteilungsliste herabgestuft; statt der zum 25jährigen Dienstjubiläum üblichen, auch finanziellen Belobigungen ging er leer aus - und er wurde wegen “Gefangenenbefreiung” mit einer Geldstrafe von 2.000 DM belegt. Der Staatsanwalt postulierte, daß *“die Aufhebung eines von der Behörde begründeten Herrschaftsverhältnisses formal korrekt abzulaufen”* habe. Richterin Bärbel Hele schloß sich an: Der Polizeibeamte habe *“keine Berechtigung”* gehabt, “aus

¹¹ Vgl. Hartmut von Hentig: Bildung, München 1996. Das Kapitel “Über Maßstäbe, an denen sich Bildung bewähren muß” ist auszugsweise auch auf der Dokumentationsseite der Frankfurter Rundschau vom 7.8.1996 erschienen.

eigener Machtvollkommenheit zu handeln". Roland Schlosser wartet noch heute darauf, daß Karlsruhe seine Verfassungsbeschwerde annimmt.

Auch die Gegenbilder unserer "Ich-bezogenen Wegschau-Gesellschaft" entnehme ich der Tagespresse vom April 1997: In der Hamburger S-Bahn wird ein siebzehnjähriges Mädchen vergewaltigt. Sie schreit nach Hilfe, doch niemand greift ein, niemand holt Beistand; einige Fahrgäste steigen mit dem weinenden Opfer an der Endstation aus. Der Täter bleibt sitzen und fährt unbehelligt mit demselben Zug zurück in die Innenstadt. Die Siebzehnjährige verkriecht sich zu Hause. Kein Zeuge meldet sich bei der Polizei. Jedoch: *"Der mutmaßliche Vergewaltiger hatte schon am Tag vor der Tat zwei Mädchen auf derselben S-Bahn-Strecke belästigt"*, berichtet Susanne Gaschke in der "Zeit" vom 18.4.97. *"Ein Fahrgast griff ein. Diesmal passierte nichts, weder den Mädchen noch dem Helfer. Zwei Tage, zwei Verhaltensmuster. Jeder von uns hat die Wahl - und wie sie ausfallen muß, wollen wir in einer freien, einer zivilen Gesellschaft leben, darf keine Frage sein"*; - noch aber werden die Antworten mehrheitlich von einer "Kultur des Wegsehens" gegeben, wie der Kriminologe Fritz Sack in der Tagespresse kommentierte.

Also: Die "bystanders", aber auch die "rescuers" leben *"um uns und in uns"*. Mit dieser dialektischen Formel hatte Mantell seinerzeit die Ergebnisse der bundesdeutschen Adaption der Milgram-Experimente zusammengefaßt (vgl. den Abspann zum Film "Abraham - ein Versuch", FWU 1971, der nach wie vor ins Basisrüstzeug für BildungsarbeiterInnen gehört) - auch mit der düsteren Qualifizierung, daß es wohl die *"Mehrheit in uns und um uns"* sei, die zum willfähigen Helfer werde - und sei es auch "nur" per gewähren lassendem Zuschauen (oder aktiver: als "rebellierende Selbstunterwerfung", Nora Räthzel).¹²

Aber, und das ist die gute Nachricht der neueren Zivilcourage- bzw. Altruismusforschung: Beide Verhaltensformen - ob als Helfer, ob als Zuschauer - sind eben nicht Schicksal, sondern erworbene und durch Sozialisation und Enkulturation langjährig und vielfältig (je nach dem) verstärkte Eigenschaften im Sinne von Dispositionen. Und hier liegt eine zentrale Herausforderung für zeitgenössische Bildung und Ausbildung - ein wenig auch nach dem Gandhi-Wort, das ich vom Mindener Bund für Soziale Verteidigung übernehme: *"Wir werden heutzutage von den erstaunlichsten Entdeckungen im Bereich der Gewaltanwendung überrascht. Ich vertrete jedoch die Ansicht, daß noch weit unerhörtere und scheinbar noch unmöglichere Entdeckungen im Bereich der Gewaltlosigkeit gemacht werden können"*.

¹² Auf die zugrunde liegenden sozialpsychologischen und gruppenspezifischen Mechanismen habe ich wiederholt hingewiesen, zuletzt: KursivJournal für politische Bildung 4/97, 40ff

Auch Eva Fogelman schließt ihre Studie mit der Forderung: *“Nach meinem Dafürhalten genügt es nicht, Toleranz und Mitgefühl lediglich verbal zu lehren. Werte können nicht in einem Vakuum existieren. Wenn man Menschen keine Gelegenheit bietet, sich einzumischen und diese Werte praktisch umzusetzen, lösen sich altruistische Regungen in gute Absichten auf”* (298). Sie formuliert damit auf ihre Weise die alte pädagogische Maxime: Erfahrung geht vor Belehrung.

Aber welche Erfahrung? Till Bastian schlägt dafür einen grundlegenden Perspektivenwechsel vor¹³. Er greift dabei Beobachtungen des israelischen Medizinsoziologen Aaron Antonovsky auf, die dieser notabene an KZ-Überlebenden gemacht und - im Gegensatz zur “Pathogenese” (Was macht krank?) - in einem Konzept der “Salutogenese” zusammengefaßt hat (Was erhält gesund?). Welche Faktoren verhelfen Menschen so erfolgreich wie möglich mit den Bedrohungen des Lebens umzugehen? Antonovsky konstatiert ein “inneres Kohärenzgefühl” (wie es schon Bruno Bettelheim in Buchenwald beschrieben hat); nach Bastian *“eine Fähigkeit, die die altruistischen Helfer und Retter in offenbar hohem Maße besitzen. Weder hemmen sie sich selber durch ein lamentierendes “Es hat ja alles doch keinen Zweck” noch zweifeln sie über Gebühr daran, daß ihr eigenes Tun wirksam und von Bedeutung ist* (“Selbstwirksamkeitskompetenz” nennen das Münchmeier u.a.; P.K.). *Zudem verfügen sie in hohem Maße über die Fähigkeit, Isolation und Außenseitertum ertragen zu können - offensichtlich indem sie sich hierfür Kompensation zu verschaffen wissen. All diese Eigentümlichkeiten wären es gewiß wert, noch sehr viel gründlicher erforscht zu werden”*.

Sic ! Mit meinen Bordmitteln habe ich dies bereits 1995 fünffach so umrissen und auf Zivilcourage focussiert¹⁴.

- Zivilcourage ist keine bloße Rebellion, keine Antihaltung aus einem Ressentiment heraus, sondern die Tugend einer humanen Persönlichkeit
- Zivilcourage ist weder individualistisches Heldentum noch Erfüllung von Ideologien, sondern ist auf die konkreten Menschen gerichtet.
- Zivilcourage beruht auf einer aktiven und gleichberechtigten Beziehung zu anderen Menschen, nicht auf einer abstrakten Solidarität oder einer herablassenden Barmherzigkeit.
- Zivilcourage steht in Wechselwirkung mit anderen Tugenden. In der klassischen Formulierung sind das Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit.

¹³ Vgl. hierzu Till Bastian: Zivilcourage. Von der Banalität des Guten, Berlin 1996, insbesondere.71ff

¹⁴ Vgl. Anmerkung 2: S. 87; ich stütze mich hierbei hinwiederum auf: Wolfgang Heuer: Woher nehmen mutige Menschen im Alltag und im Extremfall ihre Kraft ? Zwischen Anpassung und Widerständigkeit; in: Frankfurter Rundschau vom 26.8.1994 (Dokumentationsseite)

- Zivilcourage erfordert ein ausgewogenes Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Sie benötigt sowohl die Unabhängigkeit der urteilenden und handelnden Person als auch eine Bindung und ein starkes Interesse an andere Menschen. Nur so kann sie die eigene Würde und die gemeinsame Würde mit anderen verteidigen, und nur so kann sie Mehrheiten widerstehen, ohne sich in die Isolation zurückzuziehen.

Und 1998 füge ich - überzeugter denn je - hinzu: Zivilcourage und Einmischung wurzeln in empfangener Liebe und erwiesener Bindung. Solches Urvertrauen könnte die Chancen mehrern für die drei Gebote, die Yehuda Bauer vom Internationalen Zentrum für Holocaust-Studien in Yad Vashem am 27. Januar 1998 anlässlich des nationalen "Tages des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus" im Deutschen Bundestag postulierte:

- "Du, deine Kinder und Kindeskinde r sollen niemals Täter werden."
- "Du, deine Kinder und Kindeskinde r dürfen niemals Opfer sein."
- "Du, deine Kinder und Kindeskinde r sollen niemals, aber auch niemals passive Zuschauer sein bei Massenmord, bei Völkermord und - wir hoffen, daß es sich nicht wiederholt - bei Holocaust-ähnlichen Tragödien".¹⁵

Und welche "Sachen" sind jetzt "geklärt"?

Bei wachsenden Krisen wächst der Ideologiebedarf. In diesem "Vorhof des Faschismus" finden sich breitgefächerte Tendenzen autoritärer, antiliberaler, anti-aufklärerischer, nationalitischer, völkischer, rassistischer Ideen als Standardrepertoire der politischen Gefühlswelt des deutschen Konservatismus schon vor 1933 und auch nach 1945. Hier muß der Kampf um die Köpfe und Herzen ansetzen, und zwar nicht zuletzt durch eine erkennbare Pro-Positionierung. Dieter von Kietzell war mir hierfür stets ein Vorbild, an dem und mit dem ich meine Meinung schärfen konnte. Und bei vielen Tagungen landauf, landab habe ich Absolventen seiner "Hannoveraner GWA-Schule" getroffen, die mit gleichem Respekt von ihm sprachen.

Ich nenne mein hier skizziertes Konzept zusammen mit dem Begriffserfinder Arno Klönne und eingedenk eines Grundkonsenses mit Dieter von Kietzell "historisch-politische Bildung in demokratischer Absicht". Sie könnte mit Mitscherlich "die Chancen für den freundlichen Deutschen vermehren". Weil mit der

¹⁵ Frankfurter Rundschau vom 2. 2. 1998 (Dokumentationsseite) unter der Überschrift: Der Völkermord kann sich wiederholen, nicht so, aber sehr ähnlich.

“Unfähigkeit zu trauern ... zusammenhängt: eine (mißlungene, P.K.) deutsche Art zu lieben”, ist “die Last, Deutscher zu sein” (Giordano) noch wenig gewichen.

Aber es gibt welche, wie Dich, Dieter, die sie schultern. Und dafür danke ich Dir !

Friedenspädagogik und Schritte zur Friedenskultur

Johannes Esser

1 Anmerkungen zur Friedenspädagogik

Friedenspädagogik hat in Deutschland in einem grundsätzlich handlungsorientierten Verständnis nach und nach seit etwa 1950 - und nicht zuletzt aufgrund von politikwissenschaftlichen und erziehungswissenschaftlichen Kontroversen - diverse Begründungs- und Legitimationsphasen entwickelt (vgl. CALLIESS/LOB 1988; ESSER 1997; RÖHRS 1994). Etwa ab 1987 sowie nach dem Ende des Ost-West-Konflikts erfolgt zu den inhaltlichen Rahmendimensionen der Friedenspädagogik ein Paradigmenwechsel (vgl. BUDDRUS/ SCHNAITMANN 1991).

Dieser führt dazu, daß eine bisher überwiegend liberal-konservativ angelegte Disziplin stärker noch als Politische Pädagogik konzipiert wird. Hierzu werden dann statt individuelle Friedenserziehungsaufgaben gesellschaftliche und internationale Schlüsselprobleme wie der unbewältigte Rechtsradikalismus, wie die Komplexität der Fremdenfeindlichkeit, wie demokratische Fehlentwicklungen oder wie neue internationale und nationale Militarierungs-Zentrierungen der NATO mit neuen Aufgaben nach dem Ost-West-Konflikt in den Mittelpunkt gestellt. Grundlegend für die heutige Friedenspädagogik ist in Theorie und Praxis ein positiver Friedensbegriff. Dieser ist nach GALTUNG (1998) im Grundsatz als Leitintention anzusetzen, die sich gerade unter Berücksichtigung von Konfliktprozessen auf die komplexe Korrektur und Verbesserung von institutionellen, kommunalen, binnengesellschaftlichen und internationalen Lebensbedingungen richtet.

Frieden ist für alle Mitglieder der Gesellschaft ein Existenz- und Lebensbedürfnis, eine Alltags- und Gestaltungsaufgabe, eine Herausforderung, um optimale und nachhaltige Entwicklung und größtmögliche Minimierung von Gewalt zu ermöglichen (vgl. SENGHAAS 1995; ESSER, in: BERNHARD ROTHERMEL 1997, 336ff). Die Gestaltung bzw. die Erarbeitung von Positivem Frieden erfordert jedoch vernetztes weltweites globales, regionales und lokales Denken und Handeln. Eine umfangreiche Studie, die kürzlich zur Friedensproblematik erschienen ist, strukturiert den Begriff des Positiven Friedens erstens als Prinzip, zweitens als Prozeß sowie drittens als Produkt einer gewaltfreien Konfliktbearbeitung, um hierzu die Komplexität transparenter zu machen (vgl. VOGT, in: VOGT/JUNG 1997, 8f).

Im Kontext eines Gesamtrahmens zum positiven Friedensverständnis ist es dringend notwendig, daß neue friedenspädagogische Leitbilder sowie neue international und zugleich lokal ansetzende offene und tolerante Lernkonzepte der Gewaltfreiheit, der Mündigkeit im Konflikt sowie der sozialen und politischen Partizipation entwickelt werden. Geht es hier doch um zwei existentielle, um erkenntnis- und handlungsleitende zentrale Fragen. Erstens: Wie sind unter neuen sozialen Bedingungen und Perspektiven einer Friedenskultur in den gesellschaftlichen und internationalen Ebenen Wege aus der Gewalt zu erschließen? Und zweitens: Wie kann belastungsfähiges Handlungsbewußtsein, wie können Widerspruch und Widerstand wesentlich darüber erweitert werden, daß subjektive und kollektive Perspektivlosigkeit, Naturzerstörung, Hunger, Armut, Elend, Krieg weltweit und lokal als Verbrechen eingestuft werden, als Verbrechen an menschlicher Zukunft gewürdigt werden, da sie mit der Grundbedingung von Friedensentwicklungen unvereinbar sind (vgl. auch HUBER 1998, 15).

Diese Anstrengungen und Bemühungen müssen die Reduzierung von organisierter kollektiver Bedrohung einschließen und diese politische und pädagogische Handlungsperspektive angesichts realer Unfriedensverhältnisse nicht als vollkommen idealistisch, als phantastisch oder als indoktrinierende Rede abwerten lassen.

Denn eine theoretische und praktische Arbeit am Frieden braucht Menschen, die den tatsächlichen unfriedlichen und widersprüchlichen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen zivilisierte Alltags- und Lebensformen der Konfliktbearbeitung entgegensetzen. Diese Handlungsanforderungen können jedoch nur mit einer ganzheitlichen Lernpraxis angegangen und erfolgreicher strukturiert werden. GALTUNG sagt hierzu:

"Die Gestaltung einer Kultur des Friedens ist nicht nur eine Anforderung an den Intellekt, sondern eine Angelegenheit aller Sinne" (in: VOGT/JUNG 1997).

Man muß allerdings davon ausgehen, daß angesichts komplexer gesellschaftlicher Fehlentwicklungen "eine latent vorhandene Menschenverachtung und Feindseligkeit gegenüber anderen" zunehmen (ZUBKE 1997, 4).

2 Friedensglobalisierung und Friedensvisionen - eine erste Skizze

Die fachwissenschaftlichen und handlungspraktischen Erfahrungen von Friedenspädagogik in Deutschland in den letzten 30 Jahren haben zweifellos in den zentralen gesellschaftlichen Erziehungs- und Sozialisationsinstanzen zu langfristig angelegten pädagogischen und politischen Handlungs- und Korrektoreinflüssen geführt. Jedoch angesichts von vielen internationalen politischen, ökonomischen

und ökologischen Gefahren und menschenrechts-feindlichen Entwicklungen (vgl. dazu etwa den GRUNDRECHTE-REPORT 1998) sowie angesichts der komplexen politischen und sozialen binnengesellschaftlichen Umbrüche und Gewaltprobleme muß in der Friedenspädagogik der Ziel- und Handlungsgegenstand Positiver Frieden wesentlich erweitert und als Handlungsfeld mit alltagsbezogenen Umsetzungen neu strukturiert und konzeptualisiert werden. Erste friedenswissenschaftliche Ansätze liegen hierzu bereits vor (vgl. ESSER/VON KIETZELL/KETELHUT/ROMPEL 1996).

Ein neues erkenntnis- und handlungsleitendes Problemfeld kommt jedoch noch hinzu: Die Bezugsebene "Friedensglobalisierung".

Zu diesem Kontext und im Konzept einer Friedensglobalisierung gehören nach Idee und Methodenansatz außerdem ein Analyse- und Handlungsspektrum von Friedensvisionen.

Eine Friedensglobalisierung beinhaltet vom Verständnis her mindestens diese sechs Elemente. Sie ist

- Leitwerten zuzuordnen, die sowohl international als auch lokal unstrittige Gültigkeit haben;
- auf neue Leitbilder in Außen- und in Innenverhältnissen der konstruktiven Konfliktbearbeitung angewiesen;
- auf Bedingungen zur Gestaltung und Umsetzung der Friedensfähigkeit moderner Gesellschaften ausgerichtet (vgl. BIALAS 1997);
- mit dem fortgesetzten Interesse an der Minderung von Unfrieden und Gewalt auf den unterschiedlichsten Ebenen verschränkt;
- als radikale alternative Leitidee zu verstehen, um massive Drohpotentiale der Globalisierung (vgl. BECK 1997; ANHELM 1998) durch veränderte Alltags- und Lebenssituationen vorzudenken und konzeptionell in Handlungsprozesse zu übertragen.
- Schließlich kann bei der begrifflichen Strukturierung von Friedensglobalisierung angeführt werden, daß es sich im Detail wie insgesamt um existentielle Entwicklungsprozesse handelt, die den Bedürfnissen heutiger Generationen Rechnung tragen. Diese Prozesse zur Friedensglobalisierung sind notwendig mit Prozessen nachhaltiger Entwicklung zu verbinden (vgl. ZILLESSEN 1998).

Friedensvisionen können als Teil der Friedensglobalisierung angesehen werden und Prozesse der konstruktiven Friedenspädagogik in Gang setzen. Friedensvisionen haben für Friedensprozesse einen herausragenden Stellenwert. Sie sind konstitutiv für "die Entwicklung von Frieden und die Gestaltung von Zukunft".

Eine UNESCO - Position stellt hierzu fest: *"Visionen vom Frieden sollen als konkrete Vorstellungen von den realisierbaren Möglichkeitsdimensionen eines nachhaltigen Friedens und zukünftiger Lebensverhältnisse ohne existentielle Bedrohung durch Gewalt verstanden werden."* (VOGT/JUNG 1997)

Friedensvisionen und Visionen des Positiven Friedens sind mit PICHT "Antizipationen der Zukunft". Sie gehen einem zielgerichteten Handeln voraus. Sie stellen also eine mögliche Realität dar, die mit zielbewußtem Handeln herbeizuführen ist.

"Friedensvisionen sind wichtig, um die Defizite zwischen den diagnostizierten (Gewalt)-Zuständen in der Gegenwart und den projizierten (Friedens-)Verhältnissen für die Zukunft zu ermitteln. Ohne Visionen vom Frieden lassen sich keine politischen (und pädagogischen, J.E.) Strategien und keine konkreten Programme (und Konzepte, J.E.) zur Gewaltreduzierung und zur Friedensgestaltung entwickeln. Visionen enthalten einen Vorstellungsüberschuß, der dem (noch) Bestehenden gedanklich entflieht und ihm eine vorausseilende Phantasie in der Absicht entgegenstellt, das gegenwärtige Ist mit dem zukünftigen Soll in eine produktive Spannung zu setzen" (VOGT/JUNG, a.a.O.).

Mit dieser Spannung vollzieht sich im Erkenntnis- und Handlungsprozeß der friedenspädagogische Gestaltungsfortschritt, sofern auf Selbstbestimmung, Partizipation, Widerspruchs- und Widerstandsfähigkeit, Konfliktbewältigungserfahrung sowie auf Solidaritätsbereitschaft zurückgegriffen werden kann.

3 Zur Gestaltung und Umsetzung von Friedensvisionen

Die Gestaltung und Umsetzung von Friedensvisionen impliziert in der Makro-Ebene, die auf die Mikro-Ebene massiv einwirkt, als alles überragende Aufgabe seit langem erstens die Abschaffung des Krieges als Mittel der Politik und zweitens den Frieden mit der Natur (vgl. ESSER/VON KIETZELL/KETELHUT/ROMPEL 1996, 45ff.)

Friedensvisionen zum Beispiel gegen internationale und lokale Armut, gegen Gewalt und Mißhandlung, gegen Fremdenfeindlichkeit, gegen Arbeitslosigkeit, gegen Zukunftszerstörungen oder gegen andere Notlagen sind im pädagogischen Alltag zweifellos eine Aufgabe nicht zuletzt von Kindern, Jugendlichen, LehrerInnen, SozialarbeiterInnen und weiteren Multiplikatoren, wenn Gegenwarts- und Zukunftsverantwortung durch eine aufgeklärte und fortschrittliche Lern - Praxis und Alltagsgestaltung in Sozialisationsfeldern realisiert werden sollen (vgl. ergänzend zum Stand der Negativanalyse das Elend der Lebenssituationen von Kindern in Deutschland im 10. Kinder- und Jugendbericht 1998).

Des Weiteren kommt es bei der Gestaltung von Friedensvisionen darauf an, schon in der Nachbarschaft, in der Kommune gewaltfreie und friedensorientierte Alltags- und Lebensräume zu entwickeln und zu stabilisieren. Hierbei auch Andersdenkende als Bereicherung und Gewinn zu erfahren, hat friedensstiftende Bedeutung. Weitere fünf neue Einzelaspekte für die Strukturierung von Friedensvisionen könnten für die theoretische und praktische Arbeit aufgenommen werden:

- Definition und Veröffentlichung einer Friedenskultur aus der Sicht von Kindern bzw. Jugendlichen bzw. Familien
- Erarbeitung von Kompetenzen einer Friedensarbeit in Kindertagesstätten und/oder an Schulen als "Widerstandsarbeit" gegen Bedrohungen und Gewalttätigkeiten
- Konzeptualisierung und Gestaltung von Methoden für Friedensstrukturen von Kindern/Jugendlichen/Multiplikatoren zur Einführung für Kinder, Jugendliche und Multiplikatoren
- Definition eines neuen pädagogischen Arbeitskonzepts für kommunale Friedensgrundschulen mit der Praxis eines anderen Alltagsunterrichts in regionalen Projekten
- Erstellung eines neuen Arbeitskonzepts der Jugendarbeit (z.B. Problemthema in der Praxis: Kommunale Außenpolitik als europäische (internationale) Friedenspolitik aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen). Die gegenwärtige Verschiebung und Veränderung der oben skizzierten existentiellen Rahmenbedingungen macht es jedoch erforderlich, daß sich Kinder, Jugendliche und Multiplikatoren in politisches Denken und Handeln viel engagierter einbringen als bisher, wird doch ihre eigene Alltagssituation und Zukunft strukturiert und verhandelt.

In einer konfliktbejahenden dynamischen und friedensfähigen Gesellschaft und Demokratie ist dieser entscheidende Basisanspruch nachdrücklich umzusetzen. Zu berücksichtigen ist dabei, je nach Konfliktlage, der Einbezug von notwendigem politischem Ungehorsam, von Zivilcourage, qualifiziertem und verantwortungsvollem Widerspruch und Widerstand ohne jeglichen Konformismus.

4 Arbeitsschwerpunkte der Friedenspädagogik

Wenn für die theoretische Orientierung und konkrete Praxis Leitziele und Arbeitsschwerpunkte der Friedenspädagogik zu formulieren sind, dann kommt es sicherlich darauf an, daß diese Aspekte sowohl bewährte als auch neue wegweisende Fundamente und Handlungsschwerpunkte fördern und anregen können.

Es ist zu berücksichtigen, daß Friedenspädagogik unbedingt die Kriterien von Menschlichkeit und Zwischenmenschlichkeit, von gegenseitigem Respekt, von internationaler und lokaler Solidarität, vom Ekel über Gewalttätigkeit, von demokratischem Bewußtsein mit belastbaren Wertorientierungen im Blick haben muß. Des weiteren sollten die Theorie- und Praxisdimensionen von dem Gedanken, von der Vorstellung, von dem Impuls, von dem erkenntnis- und handlungsleitenden Interesse getragen sein, daß Friedenspädagogik nicht eurozentrisch ausgerichtet ist und daß sie vor allem subjektiv und binnengesellschaftlich, lokal und international, eine relevante öffentliche Veränderungsarbeit, eine politische und demokratische Praxis darstellt, die Alltag und Lebensperspektive mit bewährtem und mit neuem sozialen, ökologischen und politischen Sinn strukturieren kann.

Vor diesem Hintergrund spielen bei der theoretischen und praxisnahen Entwicklungsarbeit mindestens neun Schwerpunkte eine gravierende Rolle:

1. Erfassung, Problematisierung, Verarbeitung und Minderung der Phänomene und Fakten von körperlicher, kommunikativer, struktureller und kultureller Gewalt (zur erweiterten begrifflichen Differenzierung siehe insbesondere GALTUNG 1998; ferner ESSER 1992 oder ESSER/VON KIETZELL/KETELHUT/ROMPPEL 1996).
2. Definition von Leiden, Benachteiligungen, Zukunftszerstörungen durch lokale, gesellschaftliche und internationale Gewaltverhältnisse einschließlich der Konzeptualisierung von Gegenstrategien.
3. Entstehung und Ermittlung der Wirkungen von bedrohlicher Unterentwicklung, Ausbeutung, Unterdrückung.
4. Entwicklung von gewaltfreien Denkmodellen und Handlungsstrategien, die als Gegenmodelle konzipiert sind, da sie auf unterschiedlichen Ebenen die Entwicklungsprozesse eines positiven Friedens strukturieren. Bestimmend und richtungweisend sind hierzu fortwährende Lernprozesse zur Konflikt- und Friedensfähigkeit, die gewaltalternative Handlungen und Haltungen ermöglichen.
5. Erarbeitung von Strategien zu gewaltfreien Lebensräumen: Sichtbare und unsichtbare Gewalt an Verhältnissen von Natur, Mensch, Gesellschaft, Politik, Zeit, Kultur, Zukunft.
6. Entwicklung von basisdemokratischen Konfliktlösungen gegen Gewalt für diverse Alltags- und Lebensbereiche.
7. Möglichkeiten und Grenzen der Versöhnung nach Gewalthandlungen, die sich nicht auf eine jeweilige Mediation konzentrieren.
8. Entwicklung von Konfliktlösungsansätzen, die insbesondere nach Gewaltsituationen bzw. nach Gewalterfahrungen neue Ermutigungen und neue Bewältigungssicherheiten fördern.

9. Entwicklung und Umsetzung von Friedensstrukturen an lebenswichtigen sozialen und politischen Schlüsselsituationen. Als Friedensstrukturen gelten hier ungewöhnlich demokratiefördernde Strukturen, die - noch eine Vision - bei einer vielfältigen Realität Gesellschaft, ihre Politiken und Institutionen als Friedenskultur voranbringen können. (zu ersten Überlegungen und Ansätzen vgl. ESSER/VON KIETZELL/KETELHUT/ ROMPEL 1996).

Zum allgemeinen Kulturverständnis zählt die Praxis, wie Menschen im Alltag in ihren Lebensbereichen leben und arbeiten. Dagegen spricht man dann von einer Friedenskultur, wenn Menschen, die miteinander in Kontakt stehen, in der Lage sind, mit Krisen und Problemen auf friedvolle Art und Weise umzugehen.

Im friedenswissenschaftlichen Sinn, im Kontext der Alltagsfriedensforschung - auch nach einer UNESCO-Definition - hat das Verständnis von Friedenskultur "die Funktion einer Sozialisation und Internalisierung von Friedenskompetenzen zur friedlichen Lebensführung und zur gewaltfreien Konfliktbearbeitung. Dieses anspruchsvolle Ziel ist nur erreichbar durch die friedensförderliche Optimierung der Sozialisationsbedingungen und Sozialisationsprozesse. Dazu gehört u.a. eine konsequente Unterbindung jeglicher Formen Kultureller Gewalt ... " (VOGT, in: VOGT/JUNG 1997,9).

Kulturelle Gewalt ist nach GALTUNG in Begriff und Konzept eine Weiterentwicklung der Theorie der Strukturellen Gewalt. In der Kulturellen Gewalt verfestigen sich körperliche und strukturelle Gewalttätigkeit, die rechtfertigt oder die legitimiert wird (vgl. 1998, 341). Kulturelle Gewalt läßt direkte oder strukturelle Gewalt "rechtmäßig erscheinen" (a.a.O., 342).

Die Chance der Gewaltminderung ist bei einer ungebrochen wirkenden Kulturellen Gewalt geringer. Das gilt für alle internationalen, gesellschaftlichen, regionalen und lokalen Ebenen und Verhältnisse.

5 Überlegungen zur Gewaltfreiheit und zu gewaltpräventiven Aktivitäten in der Kommune

WEGE AUS DER GEWALT zu erarbeiten und zu realisieren - das ist weltweit wie lokal das drängende Gestaltungsproblem der Gegenwart. Kommt es doch langfristig darauf an, daß eine dramatische Anhäufung von internationalen und gesellschaftlichen Gewaltsituationen erheblich vermindert und durch neue stabile und gewaltfreie Lebensbedingungen und Lebensräume ersetzt werden muß. Ziel ist es hier, den "Landschaften" des Krieges, des Hasses, der Gewalt, der Not, des Elends, in Denken und Handeln gewaltfreiere Lebensmuster und freiheitliche Motive entgegenzustellen.

Hierzu gilt die Leitperspektive: Gewaltfreie Lebensräume begründen, erweitern und stabilisieren nachhaltige Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und friedensethisch strukturierte Zukunft. Der UNESCO - Bericht von Delors zur "Bildung für das 21. Jahrhundert" fordert in diesem Zusammenhang nachdrücklich zu neuen Lernaufgaben, zu anderen inhaltlichen Schwerpunkten der Erziehung und Bildung auf. Vor allem geht es der UNESCO um eine "neue zeitgemäße Denkweise" des utopischen Denkens (1997, 13). Gerade Utopien könnten dabei wohl neue politische, soziale, pädagogische Strategien des Denkens und Handelns zur Gewaltreduzierung und für positive Friedensprozesse anregen.

Voraussetzung ist dazu allerdings ein entschlossener friedenswissenschaftlicher und gesellschaftspolitischer Paradigmenwechsel, der weltweit und lokal komplexe Gewalt implizierende Bedrohungen und Gefahren aufarbeitet. Aber nicht nur das. Es geht insbesondere um die Erfassung und Würdigung der aktuellen Chancen und Herausforderungen für eine positive Friedens- und Zukunftsentfaltung.

Für das Segment der Gewaltfreiheit, also zum Beispiel für die Aspekte der gewaltfreien Einstellungen, Haltungen, Methoden, Lebensformen und Situationen heißt das: Richtungsweisend und maßgeblich kommt es auf ein gewaltfreieres Normen - Netz und Werte - Netz an, die die Verhältnisse korrigieren und Zukünfte von Menschen fördern, die a - soziale und menschenfeindliche Ungleichheitsstrukturen offenlegen, die ökonomische, ökologische, demokratische Fehlentwicklungen nicht länger schützen und stützen. Zu Friedens- und Zukunftschancen gehört es doch beispielsweise, daß die Erarbeitung und Verankerung neuer Friedensstrukturen im Interesse neuer positiver Friedensprozesse in Bildungseinrichtungen nicht länger ignoriert werden.

Die Theorie und Praxis von angewandter Gewaltfreiheit bezieht sich dazu auf die nachdrückliche Einmischung und Konfrontation gegen internationale, gesellschaftliche und lokale Gewaltverhältnisse. Prägend und förderlich für den Erfolg sind hier originäre, alternative, erstaunlich ungewöhnliche, neue Blickrichtungen, Qualifikationen, Haltungen, Arbeits- und Veränderungsmethoden. Derartige Theorie- und Praxisprozesse können wohl bedenkenlos als friedensstiftende Kommunalarbeit der Gewaltfreiheit eingeordnet werden. Vorliegende Studien stellen hier erste Konzepte dar (vgl. BALSER u.a. 1997; BOHN u.a. 1998; ESSER/VON KIETZELL/KETELHUT/ROMPEL 1996). Weitere und neue Ansätze und Handlungsprojekte zu gewaltpräventiven Aktivitäten in der Kommune müßten deutlicher noch die Veränderung von Sozialisationsbedingungen und Lebensverhältnissen durch friedenspädagogische Initiativen vor Ort problematisieren und voranbringen.

Für die friedensfördernde Alltags- und Zukunftsgestaltung sind jedoch außerdem noch erweiterte Konzeptualisierungsprojekte der Freiheit von Gewalt erforder-

lich. Des weiteren muß Alltagsfriedensforschung eine neue pädagogische Handlungskonzeption vorlegen, die anschließt an Realutopien und Friedensvisionen, an partizipative Menschenbilder, an machtkritische demokratischen Gestaltungsbedingungen und ökologische Lebensgrundlagen, an neue Verantwortungsübernahmen.

Literatur

Altvater, Elmar/Mahnkopf, Birgit: Grenzen der Globalisierung, 3. Aufl.; Münster 1997

Amnesty international (Hg.): Menschenrechte im Umbruch. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Neuwied 1998

Anhelm, Fritz Erich (Hg.): Globalisierung im Horizont politischen Lernens. Loccumer Protokolle 53/97, Rehburg-Loccum 1998

Balser, Hartmut u.a. (Hg.): Schulprogramm Gewaltprävention, Neuwied 1997

Balser, Hartmut u.a. (Hg.): Regionale Gewaltprävention, Neuwied 1997

Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung? Frankfurt 1997

Bialas, Volker: Die zwei Gesichter einer neuen Erde. Weltherrschaft und Kooperation als widerstreitende Prinzipien planetarischer Neuordnung, Münster 1997

Bohn, Irina u.a. (Hg.): Kommunale Gewaltprävention, Münster 1998

Buddrus, Volker / Schnaitmann, Gerhard W. (Hg.): Friedenspädagogik im Paradigmenwechsel. Allgemeinbildung im Atomzeitalter. Empirie und Praxis, Weinheim 1991

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): Zehnter Kinder- und Jugendbericht. Bericht über die Lebenssituation von Kindern und die Leistungen der Kinderhilfen in Deutschland. Drucks. 13/11368, . Bonn 1998

Calließ, Jörg / Lob, Reinhold E. (Hg.): Friedenserziehung. Bd. 3, Düsseldorf 1988

Delors, Jacques: Lernfähigkeit: Unser verborgener Reichtum. UNESCO - Bericht zur Bildung für das 21. Jahrhundert. Neuwied 1997

Erziehung gegen die Gleichgültigkeit: FRIEDEN in Forschung und Lehre an Fachhochschulen. Redaktion des Schwerpunktes: Peter Krahulec. In: SOZIAL EXTRA. Heft 7 - 8 / 1998

- Esser, Johannes (Hg.): Wege aus der Gewalt. Jahrbuch des Arbeitskreises FRIEDEN in Forschung und Lehre an Fachhochschulen, Münster 1998
- Esser, Johannes / Dominikowski, Thomas: Die Lust an der Gewalttätigkeit bei Jugendlichen, Frankfurt 1997, 3. Aufl.
- Esser, Johannes: Friedens- und Ökologiepädagogik. In: Bernhard Armin / Rothermel, Lutz (Hg.): Handbuch Kritische Pädagogik. Weinheim 1997, 332 344
- Esser, Johannes / von Kietzell, Dieter / Ketelhut, Barbara / Romppel, Joachim: Frieden vor Ort. Alltagsfriedensforschung - Subjektentwicklung - Partizipationspraxis. Münster 1996
- Esser, Johannes: Mit Kindern Frieden und Zukunft gestalten. Mülheim/Ruhr 1992, 2. Aufl.
- Galtung, Johan: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Opladen 1998

“I Still Have A Dream”

Martin Luther King und seine Bedeutung für uns heute¹

Heinrich W. Grosse

*Hold fast to dreams
for if dreams die
life is a broken-winged bird
that cannot fly.
Hold fast to dreams
for when dreams go
life is a barren field
frozen with snow.*

(Langston Hughes, Harlem/ New York City)

Am 4. April des vergangenen Jahres jährte sich zum 30. Mal der Tag, an dem Martin Luther King ermordet wurde. Im Frühjahr 1968 hatte sich King mit einem Streik unterbezahlter schwarzer Arbeiter der städtischen Müllabfuhr in Memphis/Tennessee solidarisiert. Als er gerade Kirchenlieder für eine Massenversammlung am Abend des 4. April besprach, wurde er von einem weißen Rassisten erschossen. King starb 39jährig; am 15. Januar dieses Jahres wäre er 70 Jahre alt geworden.

King wurde zu einem Zeitpunkt umgebracht, an dem seine Popularität auf einen Tiefpunkt gesunken war. Er gehörte nicht mehr zu den zehn am meisten bewunderten Personen in den USA. Der einst als “Apostel der Gewaltlosigkeit” hofierte Friedensnobelpreisträger wurde in seinen letzten beiden Lebensjahren für viele zur “unerwünschten Person”. Denn er hatte im Kampf für die Rechte Benachteiligter die Gesellschaft bzw. Politiker der USA scharf kritisiert und massive Aktionen zivilen Ungehorsams befürwortet.

Heute wird derselbe Martin Luther King in den USA offiziell als Nationalheld gefeiert. Seit 1986 wird dort (jeweils am Montag nach seinem Geburtstag am 15. Januar) ein Martin-Luther-King-Feiertag begangen. King zählt zu jenen zehn Menschen, die als “christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts” mit einer Statue in der Londoner Westminster-Abtei geehrt wurden. Auch in unserem Land gibt es viele öffentliche Einrichtungen, die Kings Namen tragen. Bei einer Umfrage im vergangenen Jahr nannten 58% der befragten Deutschen Martin Luther King als Vorbild. (Nur Albert Schweitzer lag bei dieser Befragung knapp vor King.) Ein

Pfarrer aus der DDR schrieb mir am 9. November 1989: *“Jetzt ist endlich die Mauer überflüssig. Einer meiner Söhne war seit dem 2. Oktober jeden Montag in Leipzig dabei. Ich denke, Martin Luther King hat als Vorbild manchen begleitet.”*

Freilich steht die Erinnerung an King gelegentlich in der Gefahr, Klischees zu fördern. So führt das Klischee vom “gewaltlosen Märtyrer” oft dazu, Kings politische Perspektiven zu verkürzen und seine bleibende Herausforderung an uns zu verharmlosen. Da ist dann wenig zu merken von einer “gefährlichen Erinnerung” (J.B. Metz).

So müssen auch wir uns fragen: An welchen Martin Luther King erinnern wir uns? Lassen wir uns von ihm aus gewohnten Denk- und Handlungsmustern herausfordern? Blicken wir auf sein Werk bewundernd, aber eben doch wie auf Vergangenes zurück? Oder inspiriert er uns zu mutiger Zeitgenossenschaft inmitten der bedrängenden Probleme unserer Gegenwart?

Doch zunächst will ich auf die Frage eingehen:
Wer war Martin Luther King, Jr.?

Am 15. Januar 1929 wurde er als Sohn des schwarzen Baptistenpfarrers Martin Luther King, Sr. und seiner Frau Alberta Williams King in Atlanta/Georgia geboren. Obwohl er eher behütet in einem vergleichsweise wohlhabenden Elternhaus aufwuchs, identifizierte er sich von Jugend auf mit dem Schicksal der Mehrheit seiner schwarzen Schwestern und Brüder. Er erhielt eine Ausbildung, die nur wenigen Afro-AmerikanerInnen zugänglich war. Von 1948 bis 1954 studierte er Theologie an Universitäten im Norden der USA.

1954 - im Alter von 25 Jahren - übernahm er ein Gemeindepfarramt in Montgomery/Alabama. (Er entschied sich damit gegen eine ihm mögliche Universitätskarriere.) Bereits im folgenden Jahr sah sich King - dessen Beschäftigung mit Pazifismus und Gewaltlosigkeit bis zu diesem Zeitpunkt rein theoretischer Natur gewesen war - vor eine ungewöhnliche Herausforderung gestellt, als es in der von Rassismus geprägten Stadt Montgomery im Dezember 1955 zu einem spontanen Busboykott kam. Die gedemütigten Schwarzen waren nicht länger bereit, schikanöse Behandlung in städtischen Bussen zu erdulden. Sie weigerten sich, nur auf den hinteren Sitzen Platz zu nehmen und gegebenenfalls auch diese für Weiße räumen. Der in Montgomery damals noch wenig bekannte Pastor King wurde zum Präsidenten des Boykottkomitees gewählt. Für ihn sprach, daß er in den Augen der weißen BürgerInnen politisch ein “unbeschriebenes Blatt” war.

Doch bald erlangte King als Sprecher gewaltlosen Bürgerrechtsbewegung nationale Bekanntheit. Als sein Haus von Weißen bombardiert wurde, beschwor er seine schwarzen Leidensgenossen: *“Wir müssen der Gewalt mit Gewaltlosigkeit begegnen.*

Denkt an die Worte Jesu: "Wer das Schwert nimmt, wird durch das Schwert umkommen.". Jesus ruft uns auch heute über die Jahrhunderte hinweg zu: "Liebt eure Feinde!". Das müssen wir leben." King, der wie die meisten BürgerInnen seines Landes Waffen zur Selbstverteidigung besaß (und der -vergeblich- um die Erlaubnis gebeten hatte, eine Schußwaffe im Auto mit sich zu führen), beschloß nun, alle Waffen aus seinem Haus zu verbannen.

Die Schwarzen hielten den Boykott trotz massiver Einschüchterungen und unter großen persönlichen Opfern ein Jahr lang durch. Sie erreichten schließlich die Aufhebung der Rassentrennung in den öffentlichen Verkehrsmitteln der Stadt. Der Busboykott bildete den Anfang einer Bürgerrechtsbewegung, die sich über alle Südstaaten ausbreitete. Die Mehrzahl der BürgerrechtlerInnen stammte aus schwarzen Kirchengemeinden. Ihr Ziel - die Aufhebung der Rassentrennung in öffentlichen Einrichtungen - versuchten sie mit gewaltlosen Mitteln zu erreichen: durch Demonstrationen, Sit-ins, Gebetswachen, Geschäftsboykotts und die Überfüllung der Gefängnisse. In ihren Kirchen übten sie gewaltfreien Widerstand ein, oft mit Hilfe eines Soziodramas.

King interpretierte Gewaltlosigkeit als "Christentum in Aktion". "Der Geist und die Beweggründe" - so King - *"kamen von Christus, während die Methode von Gandhi kam."* *"Gandhi war wahrscheinlich der erste Mensch in der Geschichte, der Jesu Ethik der Liebe über die bloße Wechselwirkung zwischen einzelnen Menschen hinaus zu einer wirksamen sozialen Macht im großen Maßstab erhob."*

In seinem Rückblick auf den Busboykott von Montgomery hat King Grundaspekte gewaltloser Aktion benannt:

- *"Gewaltloser Widerstand ist keine Methode für Feiglinge. Es wird Widerstand geleistet. Wenn jemand diese Methode anwendet, weil er Angst hat oder weil ihm die Werkzeuge zur Gewaltanwendung fehlen, handelt er in Wirklichkeit gar nicht gewaltlos."*
- *Gewaltloser Widerstand will "den Gegner nicht vernichten oder demütigen. ... Das Ziel ist ... Aussöhnung."*
- *Zum gewaltlosen Widerstand gehört "die Bereitschaft, Demütigungen zu erdulden, ohne sich zu rächen, Schläge hinzunehmen, ohne zurückzuschlagen. ... Unverdientes Leiden erlöst. Im Leiden liegt eine gewaltige erzieherische und umwandelnde Kraft."*
- *Der gewaltlose Widerstand gründet auf der "Überzeugung, daß das Universum auf der Seite der Gerechtigkeit steht. Infolgedessen hat, wer an Gewaltlosigkeit glaubt, einen tiefen Glauben an die Zukunft."*

1960 wurde King Hilfspfarrer an der Kirche seines Vaters, der Ebenezer Baptist Church in Atlanta. Er hatte nun mehr Zeit für sein Engagement in der Bürgerrechtsbewegung.

Auf den Busboykott von Montgomery folgten viele gewaltlose Aktionen in anderen Städten im Süden der USA. Berühmt wurden die Kampagnen, die die von King geleitete "Southern Christian Leadership Conference" (SCLC - "Christliche Leitungskonferenz in den Südstaaten") während der Jahre 1961-1965 in Albany, Birmingham und Selma durchführte. Ihr Ergebnis: In öffentlichen Einrichtungen war die Rassentrennung weitgehend aufgehoben. Die Zahl wahlberechtigter Afro-AmerikanerInnen hatte bedeutsam zugenommen. Vor allem hatten viele von ihnen ein neues Selbstbewußtsein gewonnen, gleichsam den "aufrechten Gang" erlernt.

1964 - als 35jähriger! - erhielt King den Friedensnobelpreis. In seiner Dankesrede sagte er: *"Gewaltlosigkeit ist die Antwort auf die entscheidende politische und moralische Frage unserer Zeit - die Notwendigkeit, daß der Mensch Unterdrückung und Gewalt überwindet, ohne zu Unterdrückung und Gewalt Zuflucht zu nehmen."*

Die Anwendung gewaltloser Methoden verstand King als Befreiung von dem Zwang, die herrschenden Werte der Gesellschaft, in der er lebte, bzw. der westlichen Industrienationen zu imitieren. Es ging ihm um die Durchbrechung des Gewaltzirkels. Er hoffte, mit gewaltlosen Aktionen den Gegner in einen politischen Lernprozeß einzubeziehen. Immer wieder betonte er: Gewaltlosigkeit soll die Befreiung der Unterdrückten wie der Unterdrücker bewirken.

Weil das Eintreten für Gewaltlosigkeit oft als naiv belächelt wird, möchte ich betonen: King war keineswegs ein naiver, "gesinnungsethischer" Träumer. Er war nicht blind im Blick auf die institutionalisierte Gewalt, die Gewalt der bestehenden Verhältnisse. So wies er darauf hin, daß auch die Existenz von Ghettos oder Arbeitslosigkeit eine Form von Gewalt gegenüber den Betroffenen darstelle. Scharf kritisierte er Politiker, die, während sie den Vietnamkrieg unterstützten, schwarze Ghetto-Bewohner zu Gewaltlosigkeit mahnten. Wer Gewaltlosigkeit beschwört, um bestehende Gewaltverhältnisse gegenüber kritischen Minderheiten zu verteidigen, kann sich nicht auf Martin Luther King berufen!

1967 erklärte King in einer Weihnachtspredigt: *"Wir haben die Bedeutung der Gewaltlosigkeit in unserem Kampf um Rassengerechtigkeit in den USA erprobt, nun aber .. ist die Zeit gekommen, Gewaltlosigkeit in allen Bereichen menschlicher Konflikte zu erproben, und das bedeutet Gewaltlosigkeit auf internationaler Ebene."*

Ich finde, diese Überzeugung ist für uns in Deutschland von besonderer Aktualität. Setzte unsere Politik in den letzten Jahren nicht immer stärker auf "Konfliktlösung" mit militärischer Gewalt? Wurden nicht sog. humanitäre Einsätze zynisch dazu benutzt, uns an immer mehr "out-of-area"-Einsätze der Bundeswehr zu gewöhnen? Sprechen nicht immer mehr Politiker der westlichen Industrienationen vom Führen "gerechter Kriege"? King hat mit seinem Plädoyer für

Gewaltlosigkeit auch auf internationaler Ebene einen Weg vorgezeichnet, der der Tendenz zur Remilitarisierung der Außenpolitik diametral entgegengesetzt ist: den Weg der Rückkehr von militärischen zu (rechtzeitig angewandten!) politischen Mitteln der Konfliktlösung.

Es gibt m.E. noch weitere Aspekte der Gewaltlosigkeit Kings, die für uns im gegenwärtigen Deutschland bedeutsam sind:

In unserem Land gibt es, wenn ich es richtig sehe, eine verbreitete und manchmal fast "schicke" Staats- und Politikverdrossenheit, die viele in dem Gefühl bestärkt: "Man kann ja sowieso nichts machen." Gesellschaftliche Verhältnisse erscheinen als nicht veränderbar. Apathie, Resignation, Wahlenthaltung, Rückzug ins Private sind die Reaktion vieler; Minderheiten setzen auf Gewalt.

King und seine MitstreiterInnen stehen für die Erfahrung: Wo Menschen sich zusammenfinden, um in gewaltlosen direkten Aktionen Widerstand gegen Unrechtszustände zu leisten und so Konflikte öffentlich machen, da können sie - auch als Minderheit - verändernd wirken. Natürlich bewahrt sie das nicht vor Erfahrungen des Scheiterns. Aber wir sollen und brauchen uns nicht verhärten zu lassen in dieser harten Zeit! Wir sollen und können uns einmischen in die Konflikte unserer Zeit, um dem Ziel größerer Gerechtigkeit näherzukommen.

Die von King präsentierte Bewegung hat sich stets auf Grundrechte und Verfassungsprinzipien berufen, die in der US-amerikanischen Verfassung enthalten sind. "*Be true to what you said on paper!*" ("*Macht wahr, wozu Ihr Euch schriftlich bekannt habt!*") rief er seinen weißen Landsleuten zu. Ich bin überzeugt: Wir können von King lernen, wenn wir einen "Verfassungspatriotismus" entwickeln, der uns einerseits davor bewahrt, die Grundlagen unseres Grundgesetzes, unserer Verfassung und unseres Rechtsstaates geringzuachten, und der uns andererseits ermutigt, verfassungsrechtlich verankerte Menschen- und Grundrechte auch wirklich einzufordern bzw. zu verteidigen.

Wenn wir nach der Aktualität des Kingschen Erbes für uns fragen, reicht es nicht, sich an seine Grundsätze und Methoden schöpferischer Gewaltlosigkeit zu erinnern. Wer heute - über 30 Jahre nach Kings Tod - nach seiner Bedeutung für uns fragt, darf die Äußerungen und Aktionen des "späten" King der Jahre 1966-1968 nicht ausblenden. Andernfalls wird aus King leicht ein harmloser "Apostel der Gewaltlosigkeit", ein von vielen Interessen vereinnahmter "Heiliger".

Was unterscheidet den "späten" King der Jahre 1966-1968 vom "frühen" King der Jahre 1955 bis 1965?

Als King nach schweren Ghettonruhen im Jahr 1965 eine Bilanz des ersten Jahrzehnts der Bürgerrechtsbewegung zog, mußte er feststellen: Die Situation der Afro-AmerikanerInnen in den Ghettos der Großstädte, vor allem im Norden der USA, hatte sich verschlechtert. An ihrer wirtschaftlichen Benachteiligung, an der hohen Arbeitslosigkeit und der katastrophalen Wohn- und Schulsituation in den Ghettos hatte die Aufhebung der Rassentrennung in öffentlichen Einrichtungen wenig oder gar nichts ändern können. Die bewährten gewaltlosen Methoden blieben hier weitgehend wirkungslos.

King verlagerte nun das Schwergewicht seiner Kritik vom Rassismusproblem auf das Problem der Armut. Er war sich darüber im klaren, daß das Problem der Armut internationale Dimensionen hat. *“Wir im Westen müssen uns vor Augen halten, daß die armen Länder vor allem deshalb arm sind, weil wir sie durch politischen oder wirtschaftlichen Kolonialismus ausgebeutet haben.”* King forderte deshalb eine *“Revolution der Werte”* in den westlichen Industrienationen. *“Wir müssen schnell damit anfangen, von einer sach-orientierten Gesellschaft zu einer person-orientierten Gesellschaft zu kommen. Wenn Maschinen und Computer, Profitbestrebungen und Eigentumsrechte für wichtiger gehalten werden als Menschen, wird das gigantische Trio von Rassenwahn, Materialismus und Militarismus nicht mehr besiegt werden können. .. Gewiß ist es unsere Verpflichtung, die Rolle des barmherzigen Samariters für alle diejenigen zu übernehmen, die am Wege liegengeblieben sind. Aber das ist nur ein Anfang. Eines Tages müssen wir begreifen, daß die ganze Straße nach Jericho geändert werden muß, damit nicht fortwährend Männer und Frauen geschlagen und ausgeraubt werden, während sie sich auf ihrer Lebensreise befinden. .. Eine echte Revolution der Werte wird den schreienden Gegensatz von Armut und Reichtum mit großer Unruhe betrachten. .. Ein Volk, das seit Jahren mehr Geld für militärische Verteidigung als für den Ausbau sozialer Reformen ausgibt, gerät in die Nähe des geistlichen Todes.”* King war überzeugt: *“Ein Gebäude, das Bettler hervorbringt, muß neu gebaut werden.”*

Wenige Monate vor seinem Tod entwickelte King einen Plan zur politischen Mobilisierung aller Unterprivilegierten in den USA. Eine *“Kampagne der Armen”* (*“Poor People’s Campaign”*) sollte die BürgerInnen der USA mit der Armut im eigenen Land konfrontieren. Die für das Frühjahr 1968 geplanten Aktionen sollten erstmals Arme aus allen ethnischen Gruppen vereinen. Ihr Ziel war: *“Macht für die Armen”* (*“poor people’s power”*).

Diese Zielsetzung und die damit verbundene Thematisierung des Armuts- bzw. Reichtums(!)-Problems ist auch für uns in Deutschland von großer Aktualität; denn die Aufspaltung unserer Gesellschaft in Arme und Reiche schreitet dramatisch fort.

Seit Ende des Jahres 1966 sprach King ständig von dem Zusammenhang zwischen Rassismus, Armut und Krieg: *“Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß die Übel des Rassismus, der wirtschaftlichen Ausbeutung und des Militarismus alle zusammenhängen.”* Die

Erkenntnis dieses Zusammenhanges führte King in die erste Reihe der Vietnamkriegsgegner. Zunächst hatte er, obwohl er Mitglied des pazifistischen "Versöhnungsbundes" war, gezögert, offen gegen den Vietnamkrieg Stellung zu beziehen. Führende Bürgerrechtler fürchteten zu Recht, daß die politische und finanzielle Unterstützung der Bürgerrechtsbewegung durch weiße Liberale gefährdet sei, wenn King deutlich die Regierungspolitik kritisiere. Viele Afro-AmerikanerInnen hatten zudem Angst vor dem Vorwurf, keine echten Patrioten zu sein. King brach mit dieser Tradition in der Überzeugung: *"Es kommt eine Zeit, in der Schweigen Verrat bedeutet."* *"Ich habe selbst jahrelang Gewaltlosigkeit gepredigt. Wäre es nicht inkonsequent, wenn ich nicht gegen den Vietnamkrieg Stellung nähme?"*

Genau ein Jahr vor seinem Tod erklärte King in einer eindrucksvollen Antikriegsrede in der New Yorker Riverside-Kirche: *"Ich muß meiner Glaubensüberzeugung treu bleiben, mit allen Menschen zu den Kindern des lebendigen Gottes zu gehören. Diese Berufung zur Kindschaft und zur Brüderlichkeit geht über die Zugehörigkeit zu einer Rasse, Nation oder Glaubensgemeinschaft hinaus. Weil ich glaube, daß dem Vater besonders die Leidenden, Hilflosen und Verachteten unter seinen Kindern am Herzen liegen, komme ich .. hierher, um für sie zu sprechen. Es ist unsere Aufgabe, für die Schwachen zu sprechen, für die, die keine Stimme haben ("to speak for the voiceless"), für die Opfer unserer Nation, für die, die sie Feinde nennt. Denn keine von Menschen angefertigte Erklärung kann diese zu weniger machen als zu unseren Brüdern" ("und Schwestern" - würden wir heute ergänzen- H.G.).*

King war bereit, einen Preis für seine "schöpferische Unangepaßtheit" zu zahlen. Ein Präsidentenberater erklärte, Kings Reden lägen "genau auf der Linie der "commies" (- verächtliche Bezeichnung für Kommunisten - H.G.). Die Herausgeber des "Life Magazine", die nach Kings Ermordung sofort einen Gedenkband publizierten, schrieben nach Kings Rede in der Riverside-Kirche, sie sei *"über weite Strecken eine demagogische Verleumdung, die sich wie ein Manuskript für Radio Hanoi anhörte."*

Der nachdrückliche Hinweis des "späten" King auf den Zusammenhang zwischen Rassismus, Armut und Krieg ist auch für uns als BürgerInnen der Bundesrepublik Deutschland von bleibender Aktualität: Wo wir diesen Zusammenhang wahrnehmen, können wir manche gängigen Erklärungen und Konfliktlösungsstrategien für innen- oder weltpolitische Probleme nicht akzeptieren (z.B.: gegen AsylbewerberInnen und Armutsflüchtlinge mehr Grenzpolizei und Gefängnisse in der "Festung Europa"; in Konfliktzonen der sog. 3. Welt schnelle Eingreiftruppen zur Sicherung westlicher Wirtschaftsinteressen).

Wenn wir nach der Bedeutung des Kingschen Erbes für uns fragen, muß m.E. neben seiner Philosophie und Praxis der Gewaltlosigkeit und seinem Hinweis auf den Zusammenhang von Rassismus, Armut und Militarismus noch ein dritter

Aspekt hervorgehoben werden: die ökumenische Dimension von Kings Denken und Handeln.

Zu Recht ist der schwarze baptistische Gemeindepfarrer ein "Prophet der ökumenischen Christenheit" genannt worden. Ich möchte dies mit einigen Hinweisen auf Kings ökumenisches, konfessionsüberschreitendes Engagement belegen.

Im Rückblick auf den Busboykott von Montgomery schrieb King: *"Ein rühmenswürdiger Aspekt der "Montgomery Bewegung" war die Tatsache, daß Baptisten, Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer, Episkopale und alle anderen mit dem Willen zusammenkamen, denominationale Grenzen zu überschreiten. ...Sie ...sangen und beteten zusammen im gemeinsamen Kampf für Freiheit und menschliche Würde."*

Das Programm für den sogenannten Marsch auf Washington im Jahre 1963 erarbeiteten die Leiter der führenden Bürgerrechtsorganisationen zusammen mit einem Gewerkschaftsführer und je einem Repräsentanten der protestantischen, der katholischen und der jüdischen Religionsgemeinschaft. Nach dem Marsch stellte ein Journalist aus den USA fest, daß der Marsch *"die drei führenden Glaubensgemeinschaften des Landes einander näher gebracht hat als irgendeine andere Frage der Geschichte unseres Landes in Friedenszeiten."*

In der Vereinigung "Clergy and Laymen Concerned About Vietnam" ("Geistliche und Laien in Sorge um Vietnam"), in dessen Präsidium King eintrat, engagierten sich PastorInnen, Priester, Rabbiner und Gemeindeglieder gegen den Vietnamkrieg. Die Vereinigung wurde zum Abbild jener "neuen Ökumene" von weißen und schwarzen Protestanten, Katholiken und Juden, deren einheitsstiftendes Moment die politisch-praktische Auslegung des biblischen Friedenszeugnisses darstellt. Nicht das Interesse an einer verwaltungstechnischen oder doktrinalen Einheit der Konfessionen führte zur Bildung dieser neuen Ökumene, sondern die gemeinsame Vertretung der elementaren Interessen von Benachteiligten und Unterdrückten - in diesem Falle von (überwiegend nichtchristlichen) Menschen in Vietnam.

Die wohl wichtigste Aufgabe der Kirche sah King darin, *"Stimme derer zu sein, die keine Stimme haben (voice of the voiceless)."* Das bedeutet: Vorrangige Aufgabe christlicher Kirchen ist die Parteinahme für Unterdrückte und Ohnmächtige, nicht aber die Verfolgung eigener Organisationsinteressen. VertreterInnen der Kirche müssen verschwiegenes oder ignoriertes Unrecht öffentlich benennen. Kirche als *"Stimme derer, die keine Stimme haben,"* tritt in der Öffentlichkeit für die Rechte von Benachteiligten ein, mit dem Ziel, daß alle an den Gütern der Erde und den politischen Entscheidungsprozessen beteiligt werden.

Dieses Kirchenverständnis machten King und seine Mitarbeiter auch zum Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi. So sprach King im Hinblick auf die Freiheitsbewegung der Afro-AmerikanerInnen von den *“vielen Leuten, die mit uns zusammengewesen sind seit Beginn des Kampfes, ..die die wahre Apotheose des christlichen Glaubens waren. .. Einige sind Kirchenmitglieder, aber viele sind keine.”* *“Manche Kirchen”* - so King - *“erkennen an, daß sie, um im moralischen Leben Bedeutung zu haben, die Gleichheit zum Gebot machen müssen. Die Basis für ein Bündnis mit ihnen ist stark und dauerhaft. Aber für die Kirchen, die diese Fragen vermeiden und umgehen, die in sozialen oder wirtschaftlichen Fragen stumm oder ängstlich sind, sind wir nicht mehr als Fremde, wenn wir auch dieselben Choräle zur Ehre Gottes singen.”*

Daß der in der Tradition schwarzer Baptisten in den Südstaaten verwurzelte King ökumenisch dachte und handelte, war kein Zufall. Sein Konfessionsgrenzen überschreitendes Verständnis christlicher Existenz war Konsequenz seines *“Traums”*. Und damit komme ich zu einem weiteren wichtigen Aspekt der Bedeutung Kings für uns heute.

King war bewegt von einem *“Traum”*. Dieser Traum betraf zunächst die amerikanischen Schwarzen und ihre Gegner, wie es in der berühmten Rede von 1963 (im Rahmen des *“Marsches auf Washington”*) zum Ausdruck kommt:

“Ich habe einen Traum, daß eines Tages diese Nation sich erheben und der wahren Bedeutung ihres Credo gemäß leben wird: “Wir halten diese Wahrheit für selbstverständlich: daß alle Menschen gleich geschaffen sind.” Ich habe einen Traum, daß eines Tages auf den roten Hügeln von Georgia die Söhne früherer Sklaven und die Söhne früherer Sklavenhalter miteinander am Tisch der Brüderlichkeit sitzen können. Ich habe einen Traum, daß sich eines Tages selbst der Staat Mississippi, ein Staat, der in der Hitze der Ungerechtigkeit und Unterdrückung verschwachtet, in eine Oase der Freiheit und Gerechtigkeit verwandelt. Ich habe einen Traum, daß meine vier kleinen Kinder eines Tages in einer Nation leben werden, in der man sie nicht nach ihrer Hautfarbe, sondern nach ihrem Charakter beurteilen wird.”

Im Laufe seines dreizehnjährigen öffentlichen Wirkens hat sich Kings Vision, sein Traum, ausgeweitet von dem national begrenzten Ziel der Gleichberechtigung für die Schwarzen in den USA zur Vision einer weltweiten *“beloved community”*, eines *“Welthauses”*, in dem alle Menschen - von den Übeln des Rassismus, der Armut und des Militarismus befreit - geschwisterlich zusammenleben. Entsprechend forderte er: *“Unsere Treueverpflichtungen (loyalties) müssen ökumenisch (ecumenical) werden, sie dürfen nicht regional begrenzt (sectional) bleiben. Jede Nation muß jetzt eine sich über alle Schranken hinwegsetzende Verpflichtung gegenüber der Menschheit als ganzer entwickeln.”* *“Unsere Treueverpflichtungen müssen über unsere Rasse, unsere Sippe, unsere Klasse und unsere Nation hinausgehen (transcend), und das bedeutet: Wir müssen eine Weltperspektive entwickeln.”*

Das "Haus der Welt", der "Tisch der Brüderlichkeit", die "beloved community", das "Gelobte Land", der "Auszug aus Ägypten" - mit diesen und anderen integrativen Bildern, in denen King die Hoffnungen und Sehnsüchte seiner ZuhörerInnen zusammenfaßte, bewirkte er, daß Ohnmachtsgefühle angesichts der gegebenen politisch-sozialen Verhältnisse abgebaut wurden. Diese Bilder hatten mobilisierende Kraft, weil sie den Bann der schlechten Gegenwart überwandten. Kings Traum war ein "Traum nach vorwärts" (E. Bloch).

Was hat dieser Traum mit uns, mit unserem Christ-Sein und unseren gegenwärtigen Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu tun? Ich denke viel mehr, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Ich bin überzeugt, daß der lange Weg zu diesen Zielen angesichts vieler Ohnmachtserfahrungen und Rückschläge nur durchzuhalten ist, wenn er von einer Vision, von einem Traum im Sinne Kings inspiriert ist. Der "Kältestrom" der Analyse muß begleitet sein von dem "Wärmestrom" hoffnungsstiftender Bilder, in denen die Zukunft symbolisch vorweggenommen wird.

Ich habe oft den Eindruck, daß viele Jugendliche und Erwachsene in Deutschland übersättigt sind von den unverzichtbaren "kalten" Analysen herrschenden Unrechts und Elends oder sich gar nicht darauf einlassen. Gerade deshalb ist es m.E. eine vorrangige pädagogische und seelsorgerliche Aufgabe, Visionen und Träume zu artikulieren, die aus Apathie und Resignation oder ohnmächtiger Wut herausholen. So stellt sich uns mit der Erinnerung an Martin Luther King die Frage: Welcher Traum bewegt uns als Christen und Christinnen, als Bürger und Bürgerinnen in Deutschland?

Überblickt man die dreizehn Jahre des öffentlichen Wirkens von Martin Luther King, Jr., so wird deutlich: Er war ein Mensch auf seinem Weg. Als wacher und empfindsamer Zeitgenosse ließ er sich in seinem Denken und Handeln immer wieder zu neuen Entwicklungen herausfordern. In Montgomery hatte er zunächst nur höfliche Behandlung der Schwarzen, nicht einmal die Aufhebung der Rassentrennung gefordert! Dreizehn Jahre später schickte er sich an, Aktionen massenhaften zivilen Ungehorsams am Regierungssitz zu organisieren. Während er 1964 als Friedensnobelpreisträger große öffentliche Anerkennung erfuhr, riskierte er in seinen beiden letzten Lebensjahren gesellschaftliche Ächtung wegen seiner prophetischen Kritik an den Mächtigen.

Martin Luther King war kein unangefochtener Held. Gegen Ende seines Lebens äußerte er mehrmals die Befürchtung, sein Traum könne sich in einen Alptraum (nightmare) verwandeln. Nur durch seinen Tod wurde er gehindert, in der Ebenezer Baptist Church von Atlanta eine Predigt zu halten, deren Thema lautete: *"Warum Amerika zur Hölle geben könnte"* (*"Why America May Go to Hell"*). Der für seinen Humor bekannte King war oft niedergeschlagen, von depressiver Stim-

mung ergriffen. Derselbe Mann, der für viele eine unantastbare moralische Autorität war, litt unter Schuldgefühlen wegen außerehelicher Beziehungen, plagte sich mit Selbstzweifeln. Der FBI, der ihn abhörte, legte ihm Selbstmord nahe!

Ich vermute: In seiner Widersprüchlichkeit und Angefochtenheit ist Martin Luther King uns näher als in den Heiligen-Schreinen eines King-Kultes.

Was gab Martin Luther King die Kraft, seinen Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung durchzuhalten - allen Anfechtungen, Inhaftierungen, Todesdrohungen, Mißerfolgen und Selbstzweifeln zum Trotz? Es war sein christlicher Glaube, der sich stützte auf das religiöse Erbe schwarzer ChristInnen in den Südstaaten der USA. Kings Glaube war geprägt von der Hoffnung auf den befreienden Gott, von der Erinnerung an die prophetischen Visionen menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und an Jesu Eintreten für *“die, die keine Stimme haben”*.

King glaubte die Worte eines Negro Spiritual: *“I heard the voice of Jesus, saying still to fight on. He promised never to leave me, never to leave me alone.”* (*“Ich hörte die Stimme Jesu, der mir sagte, ich solle weiterkämpfen. Er versprach mir, mich nie zu verlassen, mich nie allein zu lassen.”*)

Über drei Jahrzehnte nach Kings Tod ist seine Vision einer geschwisterlichen Weltgemeinschaft keine Realität. Aber wenn wir - durch die Erinnerung an ihn ermutigt - *“sprechen für die, die keine Stimme haben”*, ist sein Traum unter uns lebendig.

¹ Öffentlicher Vortrag in der Evangelischen Fachhochschule Hannover anlässlich der 70. Wiederkehr des Geburtstages von Martin Luther King am 15. Januar 1999. Dem Stil des mündlichen Vortrags entsprechend verzichte ich auf Einzelnachweise der Zitate und auf wissenschaftliche Anmerkungen.

Die Martin-Luther-King-Zitate sind folgenden Büchern entnommen:

M. L. King, Testament der Hoffnung. Letzte Reden, Aufsätze und Predigten, eingeleitet und übersetzt von H. W. Grosse, Gütersloh 1974 (6. Aufl. 1989)

M. L. King, Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten, hg. von H. W. Grosse, Gütersloh 1981

M.L.King, Mein Traum vom Ende des Hassens. Texte für heute, hg. von H.-E. Bahr und H. W. Grosse, Freiburg, 1994

J. M. Washington, A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr., San Francisco/ New York 1986

Eine wissenschaftliche Analyse des Wirkens von Martin Luther King enthält: Heinrich W. Grosse, Die Macht der Armen, Martin Luther King und der Kampf für soziale Gerechtigkeit, Hamburg 1971.

Kriegsdienstverweigerung – ein lästiges Menschenrecht. Ein Plädoyer für seine völkerrechtliche Stärkung in Europa¹

Karl-Heinz Lehmann

1

Der Geschichtsbezug dieses Kongresses im Jahre 1998 in Osnabrück lädt uns ein, 350 und mehr Jahre in das damalige Europa zurückzublicken: Im Jahre 1648 treffen wir einen 26jährigen, der die meiste Zeit des 30jährigen Krieges bewußt erlebt hat. Es ist der deutsche Dichter Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen.² Die Kaiserlichen hatten 1634 seine Heimatstadt geplündert und den 12jährigen als Pferdejungen mitgenommen. Im Krieg war er mit verschiedenen Truppen durch Deutschland gezogen. Schon 1668 erscheint sein Hauptwerk “Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch” und bald darauf “Die Landstörzerin Courasche”, Vorbild für die weltbekannte “Mutter Courage” Bert Brechts.-

Simplicius Simplicissimus erleidet ein ähnliches Schicksal wie Grimmelshausen selbst: Als Soldaten seine Pflegeeltern mißhandelt und getötet haben, flieht Simplicissimus zu einem Einsiedler, wird von ihm in der Christenlehre unterwiesen und gerät nach dessen Tod unter die Landsknechte. Simplicissimus sieht sie “in Gottes Namen ... plündern, mitnehmen, totschießen, niedermachen, angreifen, gefangennehmen, in Brand stecken, und was ihre schrecklichen Verrichtungen mehr sein mögen.”³ Entsetzt und empört hält er den Kriegern die Heilige Schrift entgegen, aber sie machen Simplicissimus zum Schwärmer und Narren, pfeifen und lachen ihn aus, so daß er am liebsten ganz schweigen würde, was er aber “aus christlicher Liebe nicht halten konnte.” So wünscht er sich schließlich, daß jedermann bei seinem Einsiedler aufgezogen worden wäre, damit er die Welt mit seinen, des Simplicii, Augen sähe. Weil er die Gebote der Christenlehre wörtlich befolgen will, wird Simplicius in einen Narren verwandelt und unter dem Schutz dieses Narrenkleides wird er zunächst nicht Soldat.

¹ Vortrag zum European Peace Congress Osnabrück`98 am 30.5.1998 anlässlich des 350. Jahrestages des Westfälischen Friedens

² *1622 in Gelnhausen, †1676 in Renchen

³ J.J.Chr. von Grimmelshausen, Der abenteuerliche Simplicissimus, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 761-766a, .82

Kehren wir zur Gegenwart zurück: 350 Jahre nach Abschluß des Westfälischen Friedens oder dem – wie es in der englischen und amerikanischen Fachliteratur heißt – “Westphalia system of international law”, müssen Kriegsdienstverweigerer in einigen Ländern Europas noch heute, wenn sie ihr Menschenrecht der Gewissensfreiheit umsetzen wollen - genau wie damals Simplicissimus – den Schutz der Narrenkappe, die Flucht in die psychische Krankheit suchen. Das gilt vor allem für jene, deren Heimatstaat das Recht der Kriegsdienstverweigerung nicht anerkennt oder so unzulänglich regelt, daß das Recht nur auf dem Papier verbürgt ist. So hat z.B. der Schweizer Ruedi Winet im Oktober 1997 auf einer Fachtagung der Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen e.V. zum Thema Kriegsdienstverweigerung in Europa zur Situation in der Schweiz folgendes vorgetragen:

Lange Jahre galt für die offizielle Schweiz der sogenannte “waffenlose Militärdienst aus Gewissensgründen” als einzige legale Alternative für Militärdienstverweigerer. In der Zwischenzeit hatte sich jedoch ein anderer Ausweg aus der Zwangsverpflichtung aus dem Militärdienst etabliert: Der “Blaue Weg”, so genannt wegen der blauen Abzeichen der Militärärzte in der Schweizer Armee. Häufig mittels psychiatrischer Gutachten, mit Diagnosen wie *“abnorme psychische Reaktion im Frieden und Krieg wurden und werden auch heute noch Tausende von Militärdienstpflichtigen ausgemustert, so daß zusammen mit anderen Ausschlußgründen nur etwa die Hälfte tatsächlich bis zum 42. Altersjahr militärdienstpflichtig bleibt”*.⁴

Von den rund 870.000 wehrpflichtigen Schweizern gelten aus diesen oder ähnlichen Gründen 290.000 als wehrdienstuntauglich und weitere 110.000 sind wegen anderer Ursachen vom Wehrdienst befreit. Ich nenne diese Zahlen, um die Dimension deutlich zu machen, die selbst in einem Land mit demokratischer Tradition wie der Schweiz jungen Männern bis in die Gegenwart das Menschenrecht der Gewissensfreiheit im Bereich der Kriegsdienstverweigerung nur so eingeschränkt gewährt, daß sie gezwungen sind, unwürdige Auswege zu suchen. Hoffentlich wirkt sich das seit 1.10.1996 geltende Zivildienstgesetz auf die Gesamtsituation positiv aus, obwohl nach diesem Gesetz aus medizinischen oder psychischen Gründen Ausgemusterte – also Militärdienstuntaugliche – keinen Zivildienst leisten dürfen.

Ich halte mein Plädoyer für die völkerrechtliche Stärkung der Kriegsdienstverweigerung unter der Hauptüberschrift “Kriegsdienstverweigerung – ein lästiges Men-

⁴ Ruedi Winet, Die Situation der Kriegsdienstverweigerer in der Schweiz, S.12, in: Kriegsdienstverweigerung in Europa, KDV-Zentralstelle (Fachtagung vom 17./18. 10. 1997)

schenrecht". Damit soll an die Sichtweise einer Reihe von Staaten erinnert werden, die das Menschenrecht auf Kriegsdienstverweigerung nicht oder nur zögerlich einräumen. Und es soll des jämmerlichen Zustandes gedacht werden, in dem sich die junge Pflanze manchmal selbst dort befindet, wo ihr Daseinsrecht sogar in der Verfassung garantiert wurde. Dieses Menschenrecht der Kriegsdienstverweigerung ist vielen Staaten lästig! Die in allen Staaten mächtigen Militärinteressen beschneiden die junge Pflanze der Gewissensfreiheit nach Kräften.

Eine Bestandsaufnahme im Recht der Kriegsdienstverweigerung, der Unterschiede und der tatsächlichen Praxis in den einzelnen Ländern Europas und die Tatsache auch völlig fehlender Regelungen und Verfolgung von Verweigerern führt notwendigerweise zu der Frage, welche staatlichen und insbesondere überstaatlichen Regelungen das Menschenrecht der Gewissensfreiheit und damit das der Kriegsdienstverweigerung überhaupt garantieren. Da einzelne Staaten nicht oder nur auf Druck bereit sind, dieses Menschenrecht umzusetzen, wird der Ruf nach völkerrechtlich verbindlichen Absicherungen immer lauter.

Nach dieser Einführung will ich zunächst ein Blick auf nationale Garantien werfen und dann eine Zusammenfassung internationaler Bestimmungen zum Menschenrecht der Gewissensfreiheit geben.

3

Der Blick in nationales Recht bietet sich zur Einführung in die juristische Begriffswelt vor der Erörterung der einschlägigen völkerrechtlichen Bestimmungen an. Wenn dabei zuerst das deutsche Recht in mein Blickfeld gerät, geht es mir nicht darum, die deutsche Lösung als Patent zu empfehlen. Daß ich mich gegen das Blickfeld nicht sträube, beruht schlicht darauf, daß ich mich im deutschen Recht mehr zu Hause fühle als beispielsweise im griechischen.

Wenn ich auch über unsere verfassungsrechtlichen Garantien der Gewissensfreiheit und der Kriegsdienstverweigerung froh bin, so teile ich doch nicht die Sichterer, die meinen, unser Schutz dieser Rechte sei im internationalen Vergleich so ausgebaut, daß wir von anderen Staaten nichts lernen könnten und völkerrechtliche Normen sowieso dahinter zurückblieben. Ich habe nämlich die Zeit nicht vergessen, in der ich als Anwalt für meine Mandanten die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer vor Verwaltungsgerichten mühsam durchsetzen mußte.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (GG), unsere Verfassung, widmet dem Thema zwei Artikel:

Art.4 GG

“Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.”

Art. 12a GG

“Wer aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert, kann zu einem Ersatzdienst verpflichtet werden. Die Dauer des Ersatzdienstes darf die Dauer des Wehrdienstes nicht übersteigen. Das Nähere regelt ein Gesetz, das die Freiheit der Gewissensentscheidung nicht beeinträchtigen darf und auch eine Möglichkeit des Ersatzdienstes vorsehen muß, die in keinem Zusammenhang mit den Verbänden der Streitkräfte und des Bundesgrenzschutzes stehen.”

Die Unverletzlichkeit des Grundrechts der Gewissensfreiheit des Art.4 Abs.1 GG bedeutet, daß dessen Träger vor Störungen durch den Staat oder Dritte geschützt werden. Träger des Grundrechts sind in- oder ausländische natürliche Personen. Das Bundesverfassungsgericht versteht das Gewissen als ein real erfahrbares seelisches Phänomen, *“dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind”*.

Als Gewissensentscheidung wird somit jede ernste sittliche Entscheidung, d.h. an den Kategorien von “gut” und “böse” orientierte Entscheidung angesehen, *“die der einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte.”*⁵

Dabei ist die Gewissensentscheidung vom Denken bis zum entsprechenden Handeln geschützt.⁶

Das Kriegsdienstverweigerungsrecht des Art.4 Abs. 3 GG ist die spezielle Freiheit, seine Gewissensentscheidung nach außen zu dokumentieren.⁷ Dabei berechtigt es auch, in Friedenszeiten eine Ausbildung an Waffen abzulehnen. Aus Art.

⁵ E 12,45,55

⁶ Vgl. Seidel, Handbuch der Grund- und Menschenrechte auf staatlicher, europäischer und universeller Ebene, Baden-Baden, 152

⁷ E 23, 127, 132

12 a Abs.2 GG folgt das Recht, aus Gewissensgründen anstelle des Kriegsdienstes mit der Waffe einen Ersatzdienst außerhalb der Streitkräfte oder des Bundesgrenzschutzes zu leisten. Die Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe aus Gewissensgründen nur in bestimmten Kriegen wird vom Bundesverfassungsgericht nicht anerkannt.⁸ Nur eine Gewissensentscheidung "gegen das Töten im Kriege schlechthin", gegen die persönliche Teilnahme an jedem Krieg, wird gebilligt.

Eine Einschränkung der Grundrechte des Art.4 GG durch Gesetz ist nicht möglich. Kollidierende Grundrechte oder andere Werte der Verfassung könnten jedoch dazu führen.

Das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung gilt für alle Personen, die der Dienstpflicht des Art.12a Abs.1 GG unterworfen sein könnten, also auch für Ausländer und Staatenlose. Der enge Bezug zur Gewissensfreiheit und der Wortlaut des Art. 4 Abs. 3 GG ("Niemand") kennzeichnen das Recht auf Kriegsdienstverweigerung als Menschenrecht.

Nach diesem Verständnis gehört das Recht auf Kriegsdienstverweigerung also zu den Individualrechten, die als vorstaatliche und unveräußerliche Rechte oder Normen in innerstaatlichen Verfassungen und völkerrechtliche Vereinbarungen Eingang gefunden haben.

Mit diesem Grundwissen zur Begrifflichkeit und zum Geltungsbereich des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung ausgerüstet, könnte nun beispielsweise ein Deutscher für den Fall, daß ihm diese Rechte in Deutschland beschnitten würden, Rechtsschutz durch die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK) begehren. Die EMRK war am 4.11.1950 von den Mitgliedsstaaten des Europarates (außer Frankreich) unterzeichnet und am 7.8.1952 in Westdeutschland als Gesetz verabschiedet worden.

Prüfen wir also, inwieweit das Recht der Kriegsdienstverweigerung durch die EMRK geschützt wird:

Art.9 der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten

"(1) Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-,Gewissen- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit des einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich

⁸ E 12,45, 57

oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Andachten und Beachten religiöser Bräuche auszuüben.“

Im Vergleich mit Art. 4 GG fällt auf, daß anstelle des Begriffs Glaubensfreiheit nun in Art. 9 Abs.1 EMRK Gedankenfreiheit im Katalog der Schutzrechte erscheint. Die Gewissensfreiheit, in der EMRK als eine der schützenswerten drei Freiheiten aufgezählt, wird von der Kommission zum Schutze der Menschenrechte (KOM) im Grundsatz ähnlich interpretiert wie im deutschen Rechtskreis. Danach gehört zum Inhalt der Gewissensfreiheit insbesondere das Recht, eine bestimmte, der inneren Verpflichtung entstammende Überzeugung zu haben, zu vertreten und nach ihr zu leben.

Trotzdem ist die KOM der Ansicht, daß sich aus Art. 9 EMRK kein Recht auf Kriegsdienstverweigerung ableiten lasse. Zur Begründung berief sie sich auf Art. 4 Abs. 3 b) EMRK. Danach soll es den Staaten überlassen sein, dieses Recht innerstaatlich zu sanktionieren.⁹ Art. 4 EMRK vermag die Auffassung der KOM jedenfalls aber nur für die Fälle zu stützen, in denen der Heimatstaat keine Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als berechtigt anerkannt hat. Die Vorschrift lautet (auszugsweise):

Art. 4 der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten

“Niemand darf in Sklaverei oder Leibeigenschaft gehalten werden.

Niemand darf gezwungen werden, Zwangs- oder Pflichtarbeit zu verrichten.

Als Zwangs- oder Pflichtarbeit im Sinne dieses Artikels gilt nicht:

...

b) jede Dienstleistung militärischen Charakters, oder im Falle der Verweigerung aus Gewissensgründen in Ländern, wo diese als berechtigt anerkannt ist, eine sonstige an Stelle der militärischen Dienstpflicht tretende Dienstleistung:...”

Als Zwischenergebnis bleibt festzuhalten, daß zumindest der völkerrechtliche Schutz des Bürgers der EG versagt, dessen Heimatstaat bisher nicht die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als berechtigt anerkennt.

⁹ KOM-E 5591/72, CD 43, 161

Da der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19.12.1966 (PbPR - in Kraft seit dem 23.3.1976) mit Art.18 Abs. 1 ebenso wie Art.18 Abs.1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 das Recht bzw. den Anspruch auf Gewissensfreiheit postulieren, bleibt zu prüfen, inwieweit diese Grundlage für die Durchsetzung des Menschenrechts der Kriegsdienstverweigerung sein können. Weil der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Grundfreiheiten ebenso wie die Allgemeine Erklärung über die Menschenrechte kein ausdrückliches Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen enthält, hatte der Menschenrechts-Ausschuß früher zu dieser Frage nur zurückhaltend Stellung genommen.¹⁰ Im Jahre 1993 stellte er jedoch fest, daß das Verweigerungsrecht aus Art. 18 PbPR abzuleiten sei, weil die Pflicht zum Waffengebrauch zu ernstlichen Konflikten mit der Gewissensfreiheit und mit dem Recht auf freie Religions- und Glaubensausübung führen könne. Der MR-Ausschuß stellte klar, daß in den Fällen, in denen das Recht der Kriegsdienstverweigerung innerstaatlich z.B. durch Gesetz gewährleistet wird, die Anwendung völlig diskriminierungsfrei und ohne Unterschied der Überzeugung des Antragstellers erfolgen soll.¹¹

Die Durchsicht der Konventionen, Pakte und Erklärungen kommt zum bedrückenden Ergebnis: Der völkerrechtliche Schutz des Menschenrechts der Kriegsdienstverweigerung ist bisher nicht gewährleistet. Nur der MR-Ausschuß des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Grundfreiheiten ist zur Anerkennung als Menschenrecht bereit. Dem düsteren Bild, daß Simplicius Simplicissimus noch heute in Europa – je nach Nationalität – eher die Narrenkappe wählen müßte, als sein Menschenrecht durchsetzen zu können, sollten wir jedoch nicht lange nachgeben. Es gibt Lichtblicke – und die Bestandsaufnahme sollte gerade die Gegenkräfte aktivieren: Gibt es keinen oder nur ungenügenden Schutz, so muß er errichtet werden!

4

Der weite, dunkle Weg zur völkerrechtlichen Absicherung des Menschenrechts auf Kriegsdienstverweigerung wird von einigen Empfehlungen, Resolutionen und Entschliefungen erhellt und vielleicht auch verkürzt, die nicht verschwiegen werden dürfen. So sind die Beratende Versammlung¹² wie auch das Ministerkomitee

¹⁰ Fall Muhonen ./ FIN, -1985, 164 Nr. 89/1981 = EuGRZ 1985, 565

¹¹ Allgemeine Bemerkung 22/48 zu Art. 18, Rn. 11, .38)

¹² Res. 337 (1967)

des Europarates¹³ für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung eingetreten, wobei die Beratende Versammlung in ihrer Resolution die Verweigerung als logische Folge des Art. 9 EMRK bezeichnete. Auch das Europäische Parlament hat sich in seiner Entschließung vom 19.1.1994 deutlich für die Gewährung des Kriegsverweigerungsrechts für EG-Staatler eingesetzt.¹⁴ Das Parlament hat die EG-Kommission aufgefordert, die bestehenden Unterschiede innerhalb der EG zu beseitigen.

Der Ruf nach völkerrechtlicher Durchsetzung des Menschenrechts auf Kriegsdienstverweigerung ist angesichts der bekannten Mißachtung durch viele Staaten nicht nur verständlich, sondern auch geboten. Wenn die Menschenrechte auch als Völkervertragsrecht, als Völkergewohnheitsrecht und als allgemeine Rechtsgrundsätze Bestandteil des Völkerrechts sind, ist es fraglich, ob eine absolute Verankerung¹⁵ erreichbar ist. Das erscheint nahezu unmöglich, weil *“der Entwicklungsstand und die Reichweite der Menschenrechte im Völkerrecht ... immer von dem Willen (und der Willkür) der Staaten abhängig bleiben”*¹⁶ wird.

In diesem Zusammenhang erinnere ich an den frommen und weltfremden Wunsch des Simplicius Simplicissimus, der wollte, daß alle die Welt mit seinen Augen sehen könnten. Die Entwicklung zu universellen Menschenrechten, deren Einhaltung weltweit zu überprüfen und durchzusetzen wäre, müßte zu einem – möglicherweise nicht wünschenswerten – Weltstaat führen.¹⁷ Der grundlegende Wandel des Völkerrechts in unserem Jahrhundert von einem Vertragssystem verschiedener Staaten zu einer tatsächlichen Rechtsordnung läßt aber genug Hoffnung, daß die völkerrechtliche Verankerung des Menschenrechts der Kriegsdienstverweigerung im Rahmen einer schon bestehenden Staatengemeinschaft wie in Europa am ehesten möglich ist. Die gemeinschaftstragenden Kräfte sind aufgefordert, die entsprechenden Beschlüsse zu fassen und durch die Möglichkeit der Sanktionierung von Verstößen das Menschenrecht durchzusetzen.

Im Rahmen des Europarates haben die Staaten Westeuropas auf der Grundlage der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfrei-

¹³ Empfehlung R (87) 8 vom 9.4.1987

¹⁴ Dok. A 3-0411/93 = EuGRZ 1994, 194)

¹⁵ Christian Busse, Die normative Verankerung der Menschenrechte im Völkerrecht, S.6, in: Vereinte Nationen, Menschenrechte und Sicherheitspolitik – Völkerrechtliche Fragen zu Internationalen Konfliktbegrenzungen, Schriftenreihe der Deutschen Gruppe der AA (Hrsg. Ignaz Seidl-Hohenveldern)

¹⁶ A.a.O. 12.

¹⁷ So Busse, a.a.O., 13

heiten bereits ein übernationales qualifiziertes Menschenrechtsschutzsystem entwickelt, das es auszubauen gilt.

5

Der Vorschlag des Arbeitsausschusses "Menschenrecht Kriegsdienstverweigerung" für einen Appell:

"Das Menschenrecht der Kriegsdienstverweigerung verwirklichen!" gipfelt in der Aufforderung uns 350 Jahre nach der Erklärung des Westfälischen Friedens uns für ein Europa einzusetzen, das in der Welt die friedensfördernde Rolle aktiver Kriegsdienstverweigerung übernimmt. Es soll keine Soldaten geben, damit es keinen Krieg geben kann. Blicken wir nochmals mehr als 350 Jahre zurück. Es ist Frühjahr 1624: Es wird für den Feldzug in Polen geworben. Als Mutter Courage ihren Sohn nicht mit den Werbern ziehen lassen will, hält ihr der Feldweibel vor: "Du lebst vom Krieg, denn wie willst du sonst leben, von was? Aber wie soll Krieg sein, wenn es keine Soldaten gibt?"¹⁸

¹⁸ Berthold Brecht, Mutter Courage und ihre Kinder, 31, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1968

Begegnung ohne Sprache: Das Bewußtsein und das Fremde

Alfred Rohloff

Die umstrittene Frage, ob es denn das Fremde überhaupt gebe, soll hier zunächst offen gehalten werden. Vielmehr mögen zu Anfang, gleichsam als "empirische Befunde", einige kuriose Begebenheiten der Geschichte zur Sprache gebracht werden, die das Thema, die Begegnung mit dem Fremden, in seinem Kern schon berühren.

Im 18. und 19. Jahrhundert, in einer Phase der Annäherung Chinas an den Westen - genauer besehen muß man es eher umgekehrt sagen, denn der Westen versuchte unter allen Umständen, und sei es mit Gewalt, China als Handelspartner zu gewinnen - untersagte der chinesische Hof den Ausländern, Chinesisch zu lernen. Ja, in einem Falle - es handelte sich um einen englischen Kapitän - tauchte dieser Vorwurf, er habe Chinesisch gelernt, gar als Anklagepunkt in einem juristischen Verfahren auf. (Spence, 155)

Es war dies die Zeit, da China sich der aggressiven Handelsbemühungen des Westens zu erwehren suchte, die später schließlich in den Opiumkrieg mündeten, - eine Zeit, da der chinesische Kaiser Qianlong (1736-1799) an König Georg III. schrieb: "Wir haben ... raffinierte Artikel nie geschätzt noch haben wir den geringsten Bedarf an den Erzeugnissen Eures Landes. Deshalb, o König, sind wir hinsichtlich Eures Ersuchens, einen ständigen Vertreter in der Hauptstadt zu unterhalten, was nicht in Einklang mit den Anordnungen des Reichs des Himmels steht, entschieden der Ansicht, daß auch Euer Land keinen Nutzen davon hätte". (nach Spence, 157)

Hier also der Wunsch, sich nicht nur des Handels mit dem Westen zu entziehen, sondern auch der ständigen Kommunikation, wobei dieser Versuch so weit geht, Fremden das Erlernen der eigenen Sprache zu untersagen. Erst nach dem verlorenen "Opiumkrieg" wurde im Vertrag von Nanjing (1842) "*dem altbekannten Bestreben der chinesischen Herrscher, Ausländer am Erlernen eines perfekten Chinesisch zu hindern, ein Ende*" gesetzt. (Spence, 201)

Es kann im Rahmen dieser Erörterungen nicht näher auf den historischen Kontext eingegangen werden, auch nicht darauf, welche berechtigten Sorgen, etwa angesichts des Opiumhandels, zu dieser Abwehrhaltung geführt haben. Festzuhal-

ten bleibt aber, daß hier Isolation oder die Abwehr des Fremden mit Hilfe der Sprachdisparität gesucht wurde.

Umgekehrt darf aus dem Insistieren der westlichen Mächte auf Kommunikation nicht auf eine besondere Vorliebe für die chinesische Kultur oder auf eine Vorliebe für symmetrische, d.h. auf Gleichberechtigung angelegte Kommunikation geschlossen werden. Kommunikation wurde hier in erster Linie als für den Handel notwendig angesehen, letzterer wiederum als notwendig für den Gewinn. Kommunikation wurde auf diese Weise - einmal als verbotene, einmal als geforderte - von beiden Seiten her nur als ein Mittel für anderes angesehen.

In einem anderen Ereignis, das indessen noch weiter zurückliegt, spielt die Sprache eine wohl noch kuriosere Rolle bei der Begegnung mit dem Fremden: Kolumbus beschreibt in einem Brief die "Inbesitznahme" der westindischen Inseln mit den Worten: *"Daraus werdet Ihr ersehen können, daß ich mit der Flotte, die mir der König und die Königin, unsere erlauchtesten Herrschaften, gegeben haben, in dreiunddreißig Tagen von den Kanarischen Inseln nach Indien gelangte, wo ich sehr viele Inseln fand, die von zahllosen Menschen bewohnt sind; und von ihnen allen habe ich durch Proklamation und mit entfaltetem königlichen Banner für Ihre Hobeiten Besitz ergriffen und mir wurde nicht widersprochen."* (nach Greenblatt, 87)

Hier gibt sich ein Ritual gewalttätiger Besitzergreifung den schönen, aber falschen Schein von Kommunikation und Legalität: "Und mir wurde nicht widersprochen"! Wer sollte da wohl widersprechen – und in welcher Sprache?

Das Ritual der Besitzergreifung wird durch einen einseitigen Sprechakt vollzogen, der dann, ebenso einseitig, notariabel gemacht wird durch das Zeugnis des eigenen, "namentlich genannten und offiziell vereidigten Flottenschreibers". (Greenblatt, 95) Es ist die blanke Macht, die hier nun gänzlich ohne Sprache dem Fremden gegenübertritt, eine Macht, die das Fehlen einer gemeinsamen Sprache nutzt, um sich den Schein des Rechts zu geben. GREENBLATT spricht hier von einer "völligen Gleichgültigkeit gegenüber dem Bewußtsein des Anderen". (Greenblatt, 98) Man kann aber wohl auch von einer Verdinglichung des Fremden sprechen, wenn hier von Menschen und Land ohne Kommunikation Besitz ergriffen wird.

Die beiden angeführten Ereignisse haben zwar dies gemeinsam, daß in ihnen eine sprachliche Verbindung zum Fremden hin als eher unerwünscht angesehen wird. Während aber im ersten Beispiel durch das Verbot an die Fremden, die eigene Sprache zu erlernen - wie das im Falle des chinesischen Hofes geschah - der Versuch vorliegt, das Fremde abzuweisen, weil man so bleiben will, wie man ist, werden im zweiten Beispiel die Sprachbarrieren geradezu genutzt für eine Scheinlegalisierung bei der gewaltsamen Besitzergreifung des Fremden.

Aber auch jene Begegnungen mit dem Fremden¹, die - anders als die eben geschilderten - in diskursiver und sprachlicher Form, wie bei Reisenden, verlaufen, sind in ihrer Bedeutung oft schwer einzuschätzen, weil die an der Begegnung Beteiligten ihre Berichte in vielfach gefärbter Weise weitergeben.

Nicht nur, daß sie das Erlebte - was ja eher selbstverständlich ist - mit den Augen ihrer eigenen Kultur betrachten und bewerten. Es kommt vielmehr hinzu, daß sie ihre Eindrücke in übersteigter Form wiedergeben, etwa nach dem Motto: Wenn einer eine Reise tut, zumal eine weite, dann muß er aber auch etwas - und das heißt hier: Etwas Kurioses, Exotisches - zu erzählen haben.

Man muß vielleicht nicht so weit gehen wie GREENBLATT, der behauptet: "*Die Autoren der Anekdoten, mit denen dieses Buch* (sein Buch - Anm. A.R.) *sich befaßt, waren samt und sonders Lügner*" (Greenblatt, 17); aber wenn man auch eine solche, allgemein gehaltene Behauptung zurückweisen möchte, so scheint doch eine solche Bewertung tendenziell richtig zu sein, weil die Versuchung, im Fremden etwas Kurioses sehen zu wollen, und damit seine eigene Person herauszustellen, dann besonders groß ist, wenn es spärlich und schwerlich Wege gibt, das Berichtete zu verifizieren. Zumal dann, wenn der Reisende, der dem Fremden begegnet, sich als der einzige Informationsübermittler betrachten darf, wird die Versuchung groß sein, sich des Sonderlichen zu rühmen.

Auch die Beschreibungen und Bewertungen "fremder" Kulturen durch europäische Philosophen, die sich ja in früheren Zeiten häufig auf zweifelhafte Berichte von Reisenden stützten, sind wohl mit derselben Vorsicht zu betrachten. Dabei läßt die Entwicklung der eigenen Philosophie und ihre eigene, historisch bedingte Geisteshaltung sie bald dieses, bald jenes am Fremden loben oder tadeln.

Für die unterschiedlichen Bewertungen etwa, die die chinesische Kultur durch Deutsche im Laufe der Geschichte erfahren hat, weiß HSIA in seinem Nachwort zu einer Textsammlung eine Reihe von Gründen anzugeben (Hsia, 369), die ihre Wurzel sämtlich in der Entwicklung der eigenen Kultur, nicht aber der fremden, haben.

Das Bild, das sich bei der Durchsicht solcher historisch bedingter Beschreibungen und Bewertungen ergibt, erscheint in der Tat mitunter eher von buntscheckiger Einbildungskraft als von Realitätsnähe gekennzeichnet zu sein. Was der eine kri-

¹ Die hier anzutreffende Allgemeinheit des Ausdrucks, die offen läßt, ob es sich beim Fremden nach unserem Alltagsverständnis um ein Ding oder eine Person handelt, ist bewußt gewählt worden, weil das Geistige einer "fremden" Kultur sowohl an ihren Vertretern wie ihren Produkten zu erfahren ist.

tiert, lobt der andere; aber doch sind die meisten Urteile - sieht man einmal von den neueren Texten ab - von eurozentristischen Vorurteilen gekennzeichnet.

Am wenigsten mag dies für LEIBNIZ gelten, der immerhin meint, *“daß die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt (sei) an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und Tschina”* (nach Hsia,9), und der eher eine wechselseitige Überlegenheit, je nach unterschiedlichen Disziplinen, konstatiert:

“Wenn wir daher in den handwerklichen Fertigkeiten ebenbürtig und in den theoretischen Wissenschaften überlegen sind, so sind wir aber sicherlich unterlegen - was zu bekennen ich mich beinahe schäme - auf den Gebieten der praktischen Philosophie, ich meine: in den Lehren der Ethik und Politik, die auf das Leben und die täglichen Gewohnheiten der Menschen selbst ausgerichtet sind”. (nach Hsia, 11)

Das klingt nun zwar sehr nach einer Gleichberechtigung der Kulturen, - aber man darf wohl dabei auch fragen, wo denn die anderen außereuropäischen Kulturen bleiben, und auch LEIBNIZ sagt über die Chinesen: *“Sie scheinen nämlich jene große Erleuchtung des menschlichen Verstandes, die Kunst der Beweisführung, bisher nicht gekannt”* zu haben.(nach Hsia, 11)

Man kann auf diese Weise, wenn man an den von HSIA gesammelten Texten entlang geht, zu einer eindrucksvollen Sammlung von Negativäußerungen gelangen, in der KANT nicht fehlt mit seiner Bemerkung, daß die Chinesen *“feige, sehr arbeitsam, sehr untertänig und den Komplimenten bis zum Übermaße ergeben”* seien (nach Hsia, 96), oder HERDER, der von ihnen gesagt hat, sie seien *“ein mongolischer Stamm, in einer Erdecke der Welt, zur Sinestischen Sklavencultur verartet”* (nach Hsia, 126); und auch HEGEL weiß, insbesondere in seinen *“Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”*, viel Negatives über sie zu sagen, so etwa, daß sie *“noch außer der Weltgeschichte”* stünden (PhdGesch, 147), und daß *“der Despotismus die notwendig gegebene Regierungsweise”* für sie sei. (a.a.O., 157)

Gerade HEGEL² ist es, der mit seinen Werturteilen, insbesondere mit jenen in seinen *“Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”*, heute eine durchaus zweifelhafte Aktualität erlangt zu haben scheint, besonders dort, wo man sich um eine historische Aufarbeitung der Beziehungen der Kulturen zueinander bemüht, - wie es zum Teil auch in dem Bereich geschieht, der sich heute als *“interkulturelle*

² Vgl. auch Schickel, Joachim, Hegels China - Chinas Hegel, in: Oskar Negt (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt 1970

Philosophie” versteht (Vgl. Mall, Wimmer, Schickel) - oder auch in dem, was sich als “Exotismus-Forschung” bezeichnet.(Vgl. Kubin, Greenblat)³

Nun ist man zunächst angesichts solcher Aufzählungen von falschen oder fragwürdigen Bewertungen, zumal sie in der Regel nicht aus dem Zentrum der jeweiligen Philosophie stammen, ein wenig ratlos, - möchte die Verfasser am liebsten auf die “eigentlichen Philosophien” verweisen oder den so gescholtenen Autoren in der Weise Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß man Zitate mit positiveren Wertungen hinzufügt. So hat etwa HEGEL gleichermaßen über China geäußert, es hätte “*die größten und besten Regenten*” gehabt, “*auf welche der Ausdruck salomonische Weisheit anwendbar wäre*” (PhdGesch, 156), und er hat mit großer Wertschätzung von den Romanen und Erzählungen der Chinesen gesprochen, die “*häufig durch die reizende Zartheit besonders der weiblichen Charaktere sowie durch die ganze Kunst dieser in sich abgerundeten Werke in Erstaunen bringen*” (Ästh., 985), wie auch von ihren Gedichten, “*die man mit dem, was vom Besten in der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen*” könne (PhdGesch, 198).

Aber was hülfe eine solche Aufrechnung? Nein, da ist sicher viel zu korrigieren und nichts zu beschönigen. Sicherlich ist der größte Teil solcher Werturteile über andere Kulturen zu verwerfen, und sicherlich man muß sich auch von HEGELS “systematischem Ansatz”⁴, den er in der “Philosophie der Geschichte” vorstellt, verabschieden, so wie LIEBRUCKS schon 1954 die Auffassung vertreten hat, “*daß der Fortgang von der orientalischen zur griechisch-römischen und germanischen Welt....keine Überzeugungskraft mehr*” besitzen würde. (Liebrucks^a, 242)

Als eine andere, heute wohl eher zu beachtende These erscheint mir hingegen der Grundgedanke HEGELS, die Menschheitsgeschichte als eine auf wirkliche Freiheit abzielende Bewegung zu verstehen.⁵

Sicher ist für eine Vielzahl solcher Werturteile, die nun weder richtig, noch im philosophischen Sinne wichtig zu sein scheinen, der Zeitgeist mitverantwortlich zu machen, von dem auch Philosophen sich nicht frei haben machen können, und sicher wird bei einigen Philosophen zu den von BACON veranschlagten Vorurteilen (Bacon, 32ff) noch ein weiteres hinzugekommen sein, sozusagen ein idolum

³ Das Buch von Kubin (Hrsg.), Mein Bild in Deinem Auge, dokumentiert ein Symposium zur Exotismusforschung aus dem Jahre 1990

⁴ Nach Hegels “System” sollte im “Orient” nur “Einer” frei sein: der Despot, in der griechisch-römischen Welt schon “einige”; aber “Alle” schließlich erst in der germanischen Welt. (PhdGesch, 134)

⁵ “Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit” (PhdGesch,30).

operis, das die Urteile über Anderes aus der Geschlossenheit des eigenen Systems hervorgehen läßt und darum dies Andere entstellt.

Nun könnte man über Urteile dieser Art - zumal sie in der Regel nicht den zentralen Werken entstammen - nach einer Korrektur leicht hinweggehen, wenn nicht die Gefahr bestünde, daß sie - gerade in dem Bereich, der sich heute als interkulturelle Philosophie geriert - zum Anlaß genommen werden, die Philosophie dieser Autoren in Gänze zu verwerfen.

So ist für MALL etwa HEGEL "heute das Antibeispiel" (Mall, 29). Er wirft ihm vor: "*Als europäischer Philosoph par excellence vertritt Hegel ein eurozentrisches Geschichts- und Menschenbild, allerdings mit einem unerbittlichen, universalistischen Anspruch*". (Mall, 83) Außerdem habe HEGEL behauptet, "*daß das europäische philosophische Bewußtsein im Besitz des absoluten Wissens sei*". (Mall, 77)

Nun ließe sich viel über eine solche Hegel-Auffassung sagen und streiten; äußern möchte ich hier nur, daß es wohl schwierig sein dürfte, die These, HEGEL hätte den "Besitz des absoluten Wissens" verkündet, in Einklang zu bringen mit HEGELS Denkansatz, "*das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*." (PhädG, 19)⁶

Die Gefahr indessen, die hier deutlich wird, ist diese: durch eine Annäherung an HEGEL über seine schwächeren "Nebenwerke", wie die "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" - und es ist bezeichnend, daß aus der "Logik" und der "Phänomenologie" keine Zitate angeführt werden - dazu zu gelangen, HEGEL in Gänze zu verwerfen.

Kritisch mit HEGEL geht auch WIMMER in seiner "Interkulturellen Philosophie" um, wenn auch nicht in derselben Allgemeinheit. Zwar meint er, daß wir gezwungen seien, "*grundsätzlich über Hegel in der Betrachtung und Analyse nicht nur hinauszugehen, sondern über seinen Ansatz hinwegzugeben, ihn als eine der vielen Anmaßungen europäischen Denkens fallenzulassen*" (Wimmer, 116), glaubt aber auch - anders als MALL -, daß es richtig sei, "*sich auf die Suche nach einem Einheitspunkt zu machen, wie dies neben vielen anderen auch Hegel getan*" habe (ebd.). Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit HEGEL kündigt er "*für einen weiteren Schritt*" (ebd.) an.

Gegenüber einer solchen Hegelkritik, die sich allerdings nicht mit HEGELS eigentlichem Denkansatz in "Phänomenologie" und "Logik" beschäftigt, hoffe ich im folgenden zeigen zu können, daß gerade HEGELS Gestalten des Bewußtseins in

⁶ Vgl. hierzu auch Heinz Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, 1981

der "Phänomenologie" geeignet sind, die Beziehung des Bewußtseins zum Fremden uns besser verstehen zu lassen.

Aber kehren wir zunächst zu der Frage zurück, ob es denn das Fremde überhaupt gebe. Dabei gilt vorab festzustellen, daß das "interkulturell Fremde", das heißt das, was mir von einer anderen Kultur her als fremd begegnet, nur als ein Sonderfall des Fremden überhaupt anzusehen ist. Das Fremde existiert in unserem Bewußtsein nicht nur als ein interkulturelles Phänomen, sondern auch als eine intrakulturelle Erscheinung, - so etwa wenn mir Ereignisse fremd als Schicksal entgegenkommen, oder mir ein Kunstwerk der eigenen Kultur als etwas Neues, Fremdes begegnet. Ich erinnere nur daran, wie etwa, nach der Rückkehr des Expressionismus nach Deutschland zu Ende des letzten Krieges, viele in der Begegnung mit Schöpfungen dieser Kunstrichtung - gewöhnt an die zum Teil kitschige, zum Teil am Klassizismus orientierte Kunst des Nationalsozialismus - den Kopf schüttelten ob solcher "schiefer Darstellungen". Die Abwehr des Fremden dieser Art drückte sich dann in abwertenden Sprüchen und Witzen aus, mit denen man meinte, sich über das Fremde erheben zu können, die aber erkennen ließen, daß man nicht bereit war, sich auf die Arbeit eines Verstehensprozesses einzulassen.

Bezüglich der Frage, ob es denn das Fremde gebe, oder ob ich mir selber darin entgegenkomme, gibt es durchaus keine einheitliche Antwort.

So wirft MALL etwa HEGEL vor, dieser könne "*die Kategorie des echten Fremden...nicht zulassen*" (Mall, 53), aber seine eigenen Aussagen über das Fremde sind durchaus widersprüchlich. Zwar meint er auf der einen Seite, wir müßten "*das Fremde neben dem Vertrauten als Eigenständiges gelten lassen*" (ebd.), kommt aber andererseits nicht um die Feststellung herum: "*Alle Behauptungen von absoluter Fremdheit und totaler Identität sind Fiktionen*" (Mall, 38). Keine absolute Fremdheit also, aber doch echte Fremdheit oder Eigenständigkeit des Fremden? MALL vermeidet die sich ankündigende Dialektik des Fremden, indem er die Begriffe des "Alternierens" und "Oszillierens" einführt: "*Besteht die Paradoxie der Xenologie darin, daß das Fremde weder nur identisch noch total verschieden ist, daß es sich aber auch nicht stufentheoretisch überwinden⁷ läßt, so bedeutet dies, daß das Phänomen des Alternierens und des Oszillierens als das konstitutive Merkmal der Selbst- und Fremderfahrung anzusehen ist.*" (Mall, 51)

Demgegenüber stellt WIMMER fest: "*Nach dem Prozeß der Aneignung ist nichts mehr fremd*". (Wimmer 51)

Ehe wir uns indessen den Formen der "Aneignung" zuwenden, sollten wir zunächst bei der Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Fremden verweilen. In

⁷ Dies auch eine Kritik an Hegel; vgl. auch Mall,14

dieser Unmittelbarkeit der Begegnung kommt dem Fremden, als Wertigkeit des erfahrenden Bewußtseins, durchaus Eigenständigkeit zu, ja, diese Unmittelbarkeit ist das eigentliche Moment der Eigenständigkeit des Fremden. Das Fremde erscheint dem Bewußtsein als eine Gegenständlichkeit sui generis deshalb, weil es sich, in der Unmittelbarkeit der Begegnung, der Beziehung auf Anderes, Bekanntes widersetzt.

GREENBLATT führt in diesem Zusammenhang die Kategorie der "Verwunderung" ein: "*Welches Register der Vorstellungskraft ist in der Lage, im Augenblick tiefster Ähnlichkeit eine absolute Differenz aufzubauen?*", fragt er und gibt zur Antwort: "*Es ist das Gefühl der Verwunderung, des Staunens*". (Greenblatt, 205) Dabei ist ihm die Schwierigkeit der Trennung von Wirksamkeit, die vom Objekt der Verwunderung ausgeht, und jener, die das so angesprochene Subjekt selber verbreitet, durchaus bewußt. (Greenblatt, 116)

Klammert man einmal die Frage nach der wirklichen oder bewußt vom Subjekt hervorgerufenen, und darum nur scheinbaren Wirkung des Wunderbaren aus, so bleibt doch die Feststellung, daß das Fremde in der Unmittelbarkeit der Begegnung Verwunderung und Erstaunen hervorzurufen in der Lage ist, weil es den Kontext der eigenen Erfahrung sprengt. Schon SPINOZA drückte dies in seiner Definition von "Admiratio" aus - was meist mit "Bewunderung" übersetzt wird, hier aber richtiger mit "Verwunderung" oder "Staunen" ins Deutsche übertragen werden könnte, - wenn er sagt: "*Bewunderung (Verwunderung) ist die Vorstellung eines Dinges, an die die Seele (mens) deswegen festgebannt bleibt, weil diese besondere Vorstellung keine Verknüpfung mit anderen Vorstellungen hat*". (Spinoza, 169)⁸

Aber dieser Zustand der Unmittelbarkeit im Auftreten des Fremden, der wegen der Kontextlosigkeit das Gefühl der Verwunderung hervorrufen kann, ist in seiner Ambivalenz ein kurzzeitiger und instabiler, den das Bewußtsein auf verschiedenen Wegen verlassen kann.

Dabei ist zunächst dies der einfachste Weg: die Subsumption des Fremden unter eine Klasse von Gegenständen, die schon vor dem Auftreten des Fremden bekannt und mit Urteilen belegt waren,- anders gesagt: die Fixierung des Fremden durch Vor-Urteile. Man bekommt dabei dann allerdings nicht das Fremde zu Gesicht - selbst wenn man es als solches ausspricht - sondern nur sich selber. Als das dem Kontext eigener Erfahrung Enthobene ist das Fremde für die Besetzung mit Vorurteilen geradezu prädestiniert. Man ist der Auseinandersetzung, der Arbeit mit dem Fremden enthoben und hat "seine Welt" in Ordnung gebracht oder in Ordnung gehalten. Dieser Vorgang kann desto leichter geschehen, je

⁸ Klammerzusätze von mir

mehr das auf das Fremde projizierte Urteil durch soziale Bezüge der eigenen Gruppe kollektiv abgesichert ist. Schließlich gelangt das Bewußtsein dabei ohne Aufwand und Arbeit zu einem Resultat.

Nach HEGEL ist dies nun ein Verfahren, *“die Sache selbst zu umgeben”*, denn *“die Sache ist nicht mit ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden”*. (PhädG, 11). Nimmt man aber das Werden, das zu einem Urteil dieser Art führt, hinzu, so gilt wohl, daß letzteres viel über den Urteilenden und nichts über die *“fremde Sache”* beibringt. Die Begegnung mit dem Fremden wird so nicht erst zur Erfahrung, sondern zum *scheinbaren* Beleg bereits bestehender Urteile. Dabei mag es für unsere Betrachtungen zunächst gleichgültig sein, ob und in welchem Maße das *“Urteil”* durch kollektive Übereinstimmung abgestützt ist, so wie HEGEL meint, daß es gleichgültig sei, entweder *“auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im System des Meinens und des Vorurteils zu stecken”*, wobei er für den letzteren Fall lediglich noch *“Eitelkeit”* hinzurechnet. (PhädG, 68)

Eine zweite - ihrem Sinne nach wohl mit der ersten verbundene - Form des Umgangs mit dem Fremden ist die gewaltsame Aneignung desselben als Besitz. Hier von ist unsere Geschichte, insonderheit die des kolonialen Zeitalters, voll. Das Fremde - ob Menschen oder Land - wird gewaltsam wie ein Ding in Besitz genommen. GREENBLATT spricht im Zusammenhang mit der Unterwerfung durch Kolumbus davon, daß dieser einen *“voreiligen Sprung von der Vermunderung - der Erfahrung fassungsloser Überraschung - zum Besitz oder doch zumindest zur Illusion von Besitz”* gemacht habe (Greenblatt, 147). Das Fremde wird hier dank der eigenen, entfalten Mittel von Gewalt unterworfen, zu einem Ding gemacht und in Besitz genommen. *“Die Kapitulation ist also die einzige Möglichkeit, unter der der Barbar⁹ existieren soll”*, heißt es bei WIMMER (Wimmer, 85).

In den beiden hier im Umriss geschilderten Formen des Umgangs hat sich das Bewußtsein zu einer Autonomie aufgeworfen, sich zum Herrn aufgebläht, der, im ersten Falle, ohne Erfahrung und Arbeit - denn Erfahrung ist immer auch schon Arbeit - das Fremde verdinglichend in das Schubfach bereits bestehender Bewertungen und Meinungen preßt, im zweiten Falle aber es als Ding sich gewaltsam aneignet.

Der *Herr* ist nun aber nach HEGEL gerade dasjenige Bewußtsein, das alles außerhalb seiner selbst, das lebendige Andere, nur in seiner *Dinglichkeit* zu sehen vermag, es *als nichtig setzt* und darum letztlich vernichtet: *“Der Nichtigkeit dieses Anderen*

⁹ Auf die von Wimmer zur Bestimmung der unterschiedlichen Beziehung zum Fremden eingeführten Begriffe des *“Barbaren”*, des *“Heiden”* und des *“Exoten”* kann hier nicht näher eingegangen werden.

gewiß, setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre, Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist." (PhädG, 139)¹⁰

Das Bewußtsein des *Herrn* arbeitet nicht, wie es der *Knecht* tut, sondern riskiert sein Leben, von dem es als einem scheinbar Dinglichen ebenso abstrahiert hat wie von dem Leben anderer, und geht mit Macht und Begierde auf die Welt zu. Zwar geht auch der *Knecht* auf die Welt zu: "*Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit tätig ist*" (PhädG,152), aber der *Knecht* gibt mit seiner Arbeit dem Gegenstand Selbständigkeit und Leben, auch Leben, das von seinem Leben ist, denn er hat, im Unterschied zum *Herrn*, das Leben zumindest im Besonderen, im *Herrn*, bejaht, insofern es auch für ihn selbst wesentlich ist.

In HEGELS "Phänomenologie" erscheint *Selbstbewußtsein*, logisch und psychologisch auf die Spitze getrieben, im *Herrn* als ein Bewußtsein, das "*durch das Ausschließen alles anderen aus sich*" (PhädG, 143) gekennzeichnet ist, ein Bewußtsein, das "*sich selbst das Wahre*" (PhädG,133) ist, als ein Bewußtsein, das will, das nur *Ich* ist. Dies heißt dann aber auch logisch: alles andere aufheben wollen, undialektisch aufheben, letztlich: vernichten wollen.

Der *Knecht* hingegen ist dasjenige Bewußtsein, das, am Leben hängend, sich gebeugt und den Anderen *anerkannt* hat, durch sein Tun gesagt hat: *Du* sollst sein. Über *ihn* geht der Weg zu der Wahrheit, daß das *wahre Selbstbewußtsein nur als anerkanntes* existiert.

Insofern die Anerkennung¹¹, als sittliche Kategorie, zuerst vom *Knecht* ausgesprochen wird, ist das Bewußtsein des *Knechts* die höhere Bewußtseinsstufe: "*Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein*" (PhädG, 147), denn: "*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*". (PhädG, 139)

¹⁰ Auf eine Darlegung des Entstehungsprozesses der Bewußtseinsstufe des "Herrn" muß hier verzichtet werden. Die hier dem Herrschafts-Knechtschafts-Kapitel entnommenen Gedanken (PhädG,133ff) werden ausführlich behandelt in: Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Bd.5, Frankfurt a. M. 1970, 73ff. - Vgl. auch: Rohloff, Alfred, Gewalt und Bewußtsein, in: Burbach / Merkel, Aufbruch zum Diesseits, FS für W. Fahlbusch, Hannover 1895, 265ff

¹¹ Vgl. auch Step, Ludwig, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979

Die Anerkennung¹², die der Knecht vollbringt, ist aber nicht nur auf den Herrn, als den Anderen, zu beziehen, sondern auf die Welt als das Andere, Fremde. Er geht, sein Ich opfernd, arbeitend und formierend auf die Welt zu, wobei in solcher Tätigkeit die Autonomie des Herrn (denn er gibt ja den Dingen seine Form) und die Heteronomie des Knechts in seiner Unterwerfung (denn er muß sich auch der Härte der Dinge unterwerfen) aufgehoben erscheinen. Bei HEGEL heißt es hierzu: “*Die Arbeit hingegen ist gebemnte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.*” (PhädG, 149)

Es ist bezeichnend, daß HEGEL hier das Wort “bilden” weder transitiv noch reflexiv benutzt, so daß man interpretierend hinzufügen kann: Sie, die Arbeit, bildet sowohl die Gegenstände der Welt wie das arbeitende Bewußtsein.

Der Widerspruch des Herrn aber liegt darin, einerseits das Andere als fremd und nichtig ab-zutun, andererseits aber davon - und sei es im Genuß - ab-zuhängen. Es ist dies der Versuch einer Loslösung vom Anderen, Fremden, der nicht gelingen kann, weil der Irrtum darin liegt, den Gegenstand, der als Leben Selbständigkeit besitzt, als einen unselbständigen aufzufassen und ihn undialektisch aufheben zu wollen.

Kann der *Herr* noch mit blanker Macht und ohne Sprache auf die Welt zugehen, - wofür wir uns oben einige historische Beispiele angesehen haben - so ist das Tun des Knechts ohne Sprache nicht denkbar. Sei es, daß sie explizit im Arrangement wechselseitigen Anerkennens vorhanden ist oder doch zumindest schon in der reinen Handlung der Unterwerfung, die allein durch das Tun sagt: Du sollst sein.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt, dem unmittelbaren Erscheinen des Anderen, Fremden zurück, so können wir feststellen, daß neben jenen Begegnungsformen des Herrn - dem Fixieren des Fremden unter ein Vor-Urteil und dem verdinglichenden Aneignen zum Besitz - jene dritte Form möglich ist: die Aneignung durch Arbeit, die zugleich immer auch eine Anerkennung des Anderen, Fremden bedeutet, und nicht mehr ein Tun des Herrn ist. Es ist dies eine Form der Aneignung, die aber - im Unterschied zu den ersten beiden - auch das arbeitende Bewußtsein verändert. Es verändert sich das Wissen in dem gedoppelten Sinne, daß sowohl der Wissende (durch seine Erfahrung mit dem Fremden) wie auch das Gewußte verändert werden, denn letzteres - nunmehr von einem Ande-

¹² Man würde den Hegelischen Begriff der Anerkennung völlig mißverstehen, wenn man darunter nur die Beliebigkeit des Aufeinanderzugehen-Könnens zweier Bewußtsein(e) verstehen würde, und ihn nicht nehmen würde als das Ergebnis einer Einsicht in das logisch-ontologische Aufeinanderangewiesensein. “Ich” gibt es nicht ohne “wir”.

ren, einem Vertreter einer anderen Kultur gewußt - wird dadurch ein Anderes, ebenso wie der Wissende nicht mehr der ist, der er vorher war.

Schon immer, und bis heute, hat der *Herr* auf den so Arbeitenden herabgesehen, weil letzterer sich ja in seinen Augen mit Nichtigem beschäftigt.

In dieses Bild paßt, was ein deutscher Sinologe in seinen Erinnerungen über ein Diplomatenhepaaar zu berichten weiß: “Über die Chinesen hatten beide (das Diplomatenpaar von Heyking) die in Berlin und anderswo damals vorgeschriebenen Ansichten: sie galten für schmutzig, feige, zurückgeblieben und widerwärtig, gut genug dafür, daß man ihnen ihre Besitztümer abnehmen und auf ihrem Rücken die Karriere fördern konnte. Sich mit chinesischen Kulturfragen abzugeben, war das Zeichen eines subalternen Geistes, im besten Falle eine Gelehrtschrulle”. (Harth, 32). Wir müssen an dieser Stelle nicht überprüfen, ob und wie weit dieses Urteil, zumal in seiner Bezogenheit auf das Diplomatenhepaaar, zutreffend ist oder nicht, aber ganz unabhängig davon scheint mir das unterschiedliche Bewußtsein des Herrn und des Knechts, bzw. des arbeitenden Bewußtseins, darin zur Sprache gebracht zu sein.

Die Ambivalenz des Fremden, die das Bewußtsein in der unmittelbaren Begegnung zwischen Anziehung und Abstoßung schwanken läßt, liegt aber eben darin, daß es sowohl die Möglichkeit der verdinglichenden Aneignung durch Herrschaft - was nach dem zuvor Gesagten auch ein Abtöten der Einflußmöglichkeiten des Anderen, Fremden bedeutet - wie der Aneignung durch Arbeit signalisiert, wobei letzteres eben auch bedeutet, den status quo des Bewußtseins zu verlieren, was sich in Ängsten bemerkbar machen mag.

Wenn HARTH meint: “Dem Eigenen wie dem anderen fremd gegenüber zu stehen, das ist ein Zeichen der Freiheit” (Harth, 32), so kann man dem zustimmen, wenn man darunter jenes abstrakte Moment der Freiheit verstehen will, das darin besteht, sich von allem abwenden zu können, und das der *Herr* bei HEGEL in absoluter Weise vollzieht. Erst im Prozeß der Anerkennung, der das entgegengesetzte Moment der Freiheit, “das Sein-für-Anderes” (WdL I,106), das Moment der Heteronomie mit enthält¹³, tritt aber Freiheit in ihre Wirklichkeit ein.

Eine besondere Art der Verdinglichung und der Verweigerung von Arbeit legen auch jene an den Tag, die das Fremde als solches konservieren wollen (“Aber der Chinese ist auch ein Mysterium, in das kein Mensch je eindringen wird” - Borel nach Heuer, 135), sei es, daß sie mit der Vorzeigbarkeit des “Exotischen” ihr eigenes Selbst erhöhen oder ein Geschäft damit machen möchten. “Deshalb”, so meint

¹³ “...denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin.”
(PhdGesch,30)

TRAUZETTEL, *„hält sich der Exotist, der es auf die zweideutige Schönheit des Abenteurers abgesehen hat, aus Instinkt an die Oberfläche und bescheidet sich dann schnell mit exotischer Idylle“*. (Trauzettel, 13)

In der Arbeit der Erfahrung, die immer auch als Reflexion zu verstehen ist, verliert das Fremde seine Unmittelbarkeit und Fremdheit. Indem das Bewußtsein sozusagen auf die Rückseite seiner eigenen Beziehung zum Anderen blickt, gewahrt es, daß ihm im Fremden - um es mit HEGEL zu sagen - sein eigenes *Ansichsein*¹⁴ begegnet. Nehmen wir hier den Hegelischen Terminus des *Ansich* als Möglichkeit, die sich nicht in Wirklichkeit niedergeschlagen hat, so kann das Bewußtsein zu der Feststellung gelangen, daß das, was ihm als fremd begegnet, auch als Möglichkeit des eigenen Selbst vor ihm steht.

Die in der Arbeit enthaltene Reflexion des Bewußtseins stellt darum in dem doppelten Sinne einen Kontext her, daß sie zum einen eine Beziehung des Fremden zum eigenen Selbst *entdeckt*, - eine Beziehung, die in der Unmittelbarkeit der Begegnung für das Bewußtsein nicht war - zum anderen das Fremde in den Kontext einer Wirklichkeit stellt, die nicht die seine war, aber doch hätte sein können. Es entdeckt damit sein Selbst als mit anderen, als den bisher gemeinten Möglichkeiten ausgestattet und es findet, indem es sich mit der anderen Wirklichkeit auseinandersetzt, Begründungen und Erklärungen für das ihm fremd Erschienene. Das Innewerden des Fremden als Eigenes und das zum Vor-Schein-Kommen des Eigenen als Fremdes sind dabei ein und derselbe Prozeß.

Die Gemeinsamkeit mit dem Anderen, Fremden, die auf der Rückseite der unmittelbaren Begegnung liegt, kann nur durch Reflexion und Sprache mit dem Anderen ent-deckt werden, wobei zur Reflexion der Gedanke gehört, daß ich auch so sein könnte (wie der Fremde), wenn meine vorgegebene Wirklichkeit, in der sich mein Ansich entfaltet hat, eine andere wäre. Zu dieser Arbeit in der Anerkennung gehört auch das *„Sich-sagen-lassen“* durch den Anderen, denn die Empathie, die im *„Sich-sagen-lassen durch den Anderen und im Denken des „ich könnte auch so sein“* liegt, ist die Bedingung für die Erkenntnis des Anderen, - was zugleich die Erkenntnis meiner selbst ist.

Während das Fremde bei bloßer Inbesitznahme durch Gewalt in seiner Dinglichkeit verharrt und ohne reflexive Wirkung auf das Subjekt bleibt, wird demgegenüber durch Arbeit seine Dinglichkeit aufgelöst, indem es mit seinem Geist im Subjekt wirksam werden kann und wodurch seine reine Dinglichkeit verschwindet.

¹⁴ *„Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen.“* (PhdGesch,36)

Die Fremdheit des Fremden besteht damit in der Unmittelbarkeit seiner Erscheinung, die durch Arbeit aufhebbar ist, durch eine Arbeit im Hegelischen Sinne, die Begierde und Besitz zum Verschwinden bringt, die Dreingabe des eigenen Ich erfordert und die Anerkennung des Anderen bedeutet. Man kann darum TRAUZETTEL nur zustimmen, wenn er sagt: *“Der ernsthafte Versuch, den Exoten und das Exotische in ihrer Wirklichkeit zu sehen, bringt den Exotismus zum Verschwinden”*. (Trauzettel, 13) Die von MALL eingeforderte Eigenständigkeit des Fremden aber ist nur in seiner Unmittelbarkeit zu suchen. Geistiges - und wer wollte sagen, daß es sich bei der Begegnung mit anderen Kulturen nicht um ein solches handelte - hat eben keine andere Eigenständigkeit als die des unmittelbaren Auftretens durch Personen oder Produkte und kann in einem Prozeß der Arbeit von jedem - aus welcher Weltgegend auch immer - angeeignet werden, wodurch es seine Fremdheit verliert aber seine Selbständigkeit durch Anerkennung bewahrt.

Wenn ich demgegenüber die Begegnung mit dem Anderen, Fremden als Kampf mißverstehe, steige ich auf die Bewußtseinsstufe des Herrn herab, wobei die Negation des Fremden zugleich die Negation des eigenen Anderssein ist. Es gehört zu den großen Mißverständnissen der Weltgeschichte, Herrschaft über Andere mit dem Siegel der Überlegenheit des eigenen Bewußtseins versehen zu haben. Demgegenüber verhilft eine reflexiv-sprachliche Begegnung mit dem Fremden zu der Einsicht, die eigene Lebenswelt als *eine* Möglichkeit menschlicher Wirklichkeit zu verstehen.

Nun mag man einwenden, daß es sich in der Weltgeschichte um kollektive Auseinandersetzungen handele, das Bewußtsein des Herrn aber doch ein solches eines Einzelnen sei. Dazu muß man aber sagen, daß die kollektive Einbindung des Bewußtseins in größere kulturelle Formationen die Befindlichkeit des Herrenbewußtseins nicht einfach auslöscht. Es kann vielmehr im Gegenteil dadurch erst hervorgebracht oder abgestützt werden, wenn kollektive Ideologien ihm ein Anderes, Fremdes als verachtenswert, als nichtig präsentieren. Sicher kann es auch in einem Staatswesen, je nach der Art der ausgeübten Herrschaft, relativiert erscheinen, aber die Geschichte, und nicht nur jene des europäischen Imperialismus, ist voll von Beispielen, in denen das Herrenbewußtsein kollektiv abgesichert in Erscheinung getreten ist. Über die Zeit der aggressiven Expansion der Europäer verwendet auch HUNTINGTON das Begriffspaar von *Herr* und *Knecht*, um das Verhältnis zueinander zu beschreiben, wenn er sagt: *“Während westliche Gesellschaften mit nichtwestlichen Gesellschaften im Stil von Herr und Knecht umgingen, verkehrten sie untereinander auf einer gleichberechtigten Basis”* (Huntington, 68). In einer Betrachtung “ex

post” muß man es aber wohl als “List der Vernunft”¹⁵ in der Weltgeschichte ansehen, daß die Europäer mit ihren als solche zu verurteilenden aggressiven Kolonialunternehmungen den geschichtlichen Prozeß zur Hervorbringung einer weltweiten Kommunikationskultur und zur Beendigung ihrer eigenen Herrschaft wohl entschieden befördert haben.

Auch heute noch spukt der Herr in uns, und die gegenwärtigen Konflikte in der Welt haben als eine ihrer Ursachen dies gemeinsam: daß zu wenig Anerkennung zwischen den Völkern ausgesprochen wird, daß Herrenbewußtsein auch heute noch kultiviert wird. Wenn HUNTINGTON heute dem “Kampf der Kulturen” das Wort redet - wobei die Daten seiner Analyse, wie etwa die von ihm festgestellte Bereitschaft der Menschen zur Übernahme von “befriedigenderen religiösen Importen” (Huntington, 151), keineswegs eine eindimensionale Entwicklung als zwingend erscheinen lassen - und behauptet: “*Die Menschen brauchen Feinde zu ihrer Selbstdefinition und Motivation...*” (Huntington, 202), so kann man auch darin noch die Sprache des Herrn vernehmen. Es bleibt nur zu hoffen, daß damit nicht im Sinne einer “self-fulfilling-prophecy” etwas eintritt, weil man es herbei geredet hat. Dabei ist in diesem Zusammenhang gleichgültig, auf welcher Seite ein Bewußtsein dieser Art zuerst auftritt: es gebiert sich und wächst auf der anderen Seite, - auch dies ein Zeichen dafür, daß Selbstbewußtsein in seiner Wahrheit ohne das Andere nicht ist.

Sicher gibt es heute eine welthistorische Bewegung hin zu *einer* Welt, und viele der gegenwärtigen Konflikte sind selber Ausdruck dieser Bewegung, wie auch die weltweite Wahrnehmung dieser Konflikte. Aber ohne eine Veränderung des Bewußtseins, auch in seiner kollektiven Ausprägung, wird es eine *neue eine Welt* nicht geben. Man kann LIEBRUCKS darum nur zustimmen, wenn er eine Veränderung an dieser Stelle für den Scheitelpunkt hält, bei dem “Weltgeschichte” in “Menscheits-geschichte” übergeht (Liebrucks^b 5, 84), und wenn er, das Herrschafts-Knechtschafts-Kapitel interpretierend, sagt: “*Sollten wir heute Verhältnissen entgegengehen, in denen es weder Herren noch Knechte gibt, sondern nur freie Menschen, was es bisher nur in Philosophie und Kunst gegeben hat, so ist dieses Kapitel die Eröffnung eines neuen Weltalters.*” (Liebrucks^b 5, 95)

Die Anerkennung des Anderen ist aber schon heute, in einer Welt der Kommunikation und Migration, in eine neue Form gelangt. Derjenige, der - auch um meinerwillen - anerkannt sein will und sein soll, ist nicht mehr der Entfernte, dessen Bejahung und Wertschätzung mich nichts kostet, sondern der neben mir

¹⁵ Nach Hegels Theorie erscheint “durch die Handlungen der Menschen noch etwas anders” als Resultat in der Weltgeschichte, “als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen”; (PhdGesch, 42) vgl. auch PhdGesch, 49.

Stehende, der vielleicht der Konkurrent um meinen Arbeitsplatz ist. Der mit der Anerkennung des Anderen verbundene Humanismus verliert darum heute seine abstrakte Form und hat von einem unverbindlichen Philanthropismus zu einem Humanismus konkreter Wirklichkeit überzugehen.

Auch in der Philosophie¹⁶ wird sich durch die Kommunikation in der einen Welt der schon immer, wenn auch ungenügend, vorhandene Dialog beschleunigen. Dabei wird es sich sicher um einen Dialog handeln, - aber war er dies in der Philosophie nicht schon immer? - bei dem "*Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen zusammengehören*" (Mall, 61). Wenn nun aber MALL vorschlägt, daß "*die Verbindlichkeit der Wahrheit weder in dieser noch in jener Tradition, sondern in den Überlappungen gesucht werden*" solle (46), so scheint mir eine solche Vorgabe sehr wenig an den spontanen Entwicklungsmöglichkeiten eines solchen Dialogs orientiert zu sein. Ein solcher Vorschlag scheint in seiner Tendenz eher auf historisch interessante Ergebnisse gerichtet zu sein, indem er vielleicht zu solch wenig für die Zukunft bedeutsamen Ergebnissen führt, wie dem, daß die "goldene Regel"¹⁷ ein durchaus interkulturelles Phänomen sei. Eine solche Vorgabe für die Philosophie übersieht auch, daß neuere globale geistige Entwicklungen - aus welcher Region der Welt sie auch kommen mögen - sich nicht extrapolieren lassen, weil sie sich eher am Widerspruch des Bestehenden oder Gesagten orientieren und weil sie selber Leben aus Leben sind.

Wenn MALL nun die Ansicht von HABERMAS zurückweist, der "die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen" für vernehmbar hält (Habermas, 2), weil ihm in dieser Formel der Einheitsgedanke schon zu dominant erscheint, ihm schon das Wörtchen "ihrer" im Zitat eine "*Sehnsucht nach einer einbeitlichen transzendentalen Vernunft*" verrät (Mall, 94), so kann man auf der einen Seite die berechtigte Sorge zur Kenntnis nehmen, daß die Vielheit - und bei MALL sind dies zumal die philosophischen Stimmen der außereuropäischen Kulturen - übergangen werde. Auf der anderen Seite darf aber das Streben des Denkens nach Einheit nicht denunziert werden, weil es ohne dies Streben nach Einheit kein Streben nach Wahrheit gäbe und Vernunft sich im rein Zufälligen erginge.

¹⁶ Auf den mittlerweile eingeführten Begriff der "Interkulturellen Philosophie" wurde hier in der Regel verzichtet, weil er mir eher als der Hilfsbegriff eines Hilfsbegriffs erscheint, insofern schon die Begriffe "Kultur" und "Epoche" etwas Prozeßhaftes zugunsten einer Ordnung oder Klassifikation fixieren. "Nur durch gesellschaftliche Durchsetzung einer imaginären Ordnung der Ausschließung...kann Kultur als eine stabile Einheit fingiert werden..." (Greenblatt, 185)

¹⁷ Bei uns in der Fassung geläufig: "Was Du nicht willst, daß man Dir tu, das füg auch keinem andern zu."

Dies Streben nach Einheit, das die Zerrissenheit des Bewußtseins nicht einfach, d.h. undialektisch, aufhebt, hat aber nichts mehr mit einem "Herrenbewußtsein" zu tun, das da weiß, wie *Einheit*, insonderheit die des eigenen Ich, gemacht wird. Vielmehr ist bei diesem Streben nach Einheit die Dreingabe des Ich im Sinne des Knechts bei HEGEL schon immer zugegen als Voraussetzung einer Anerkennung des Anderen, so wie es LIEBRUCKS in seiner Hegelinterpretation beschreibt: "*So können auch wir philosophisch nur aus der eigenen Grube hinaus gelangen, indem wir auf die Nichtigkeit der eigenen Persönlichkeit herunterkommen, die großen Gedanken nachvollziehen, uns ganz in ihnen vergessen und keine Originalität für uns beanspruchen als die, die wir im Gegenstand finden. In jeder Stufe wird Ich ruiniert. Wer sich sein Ich nicht ruinieren lassen will, sich nicht an die Sache als seinen Herrn preisgibt, wird immer in der stultia der Positivität bleiben.*" (Liebrucks^b 5, 107)

Literatur

BACON, Francis, Neues Organ der Wissenschaften, Darmstadt 1974

GREENBLATT, Stephen, Wunderbare Besitztümer, die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin 1994

HABERMAS, Jürgen, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: Merkur, Heft 1/1988, 1-14

HARTH, Dietrich, Über die Bestimmung kultureller Vorurteile, Stereotypen und images in fiktionalen Texten, in: Wolfgang Kubin, Mein Bild in deinem Auge, Darmstadt 1995, 17-42

HEGEL, G.W.F., Ästh: Ästhetik, hrsg. v. Friedrich Bassenge, Berlin 1955

HEGEL, G.W.F., PhdGesch: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Hegel, Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1970

HEGEL, G.W.F., PhädG: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952

HEGEL, G.W.F., WdL: Wissenschaft der Logik, Bd.1, Leipzig 1951 (Meiner)

HEUER, Susan, Schilderungen mit Wahrheitsanspruch, in: Wolfgang Kubin, Mein Bild in Deinem Auge, Darmstadt 1995 (S.119-164)

HSIA, Adrian (Hrsg.), Deutsche Denker über China, Frankfurt a. M. 1985

- HUNTINGTON, Samuel P., Der Kampf der Kulturen, The Clash of Civilizations, München/Wien 1996
- KUBIN, Wolfgang, Hrsg., Mein Bild in Deinem Auge - Exotismus und Moderne: Deutschland - China im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1995
- LIEBRUCKS^a, Bruno, Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch, in: Kant-Studien, Bd. 46, 1954/55, 230-267
- LIEBRUCKS^b, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Bd.5, Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1970
- MALL, Ram Adhar, Philosophie im Vergleich der Kulturen, Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung, Darmstadt 1995
- RÖTTGES, Heinz, Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels, Meisenheim am Glan 1981
- ROHLOFF, Alfred, Gewalt und Bewußtsein, in: Burbach/Merkel, Aufbruch zum Diesseits, Festschrift für Wilhelm Fahlbusch, Hannover 1995
- SCHICKEL, Joachim, Hegels China - Chinas Hegel, in: Oskar Negt (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt a. M. 1970
- SIEP, Ludwig, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979
- SPENCE, Jonathan D., Chinas Weg in die Moderne, München/Wien 1995
- SPINOZA, Benedict de, Die Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt, übersetzt von Otto Baensch, Hamburg 1955
- TRAUZETTEL, Rolf, Exotismus als intellektuelle Haltung, in: Wolfgang Kubin, Mein Bild in deinem Auge, Darmstadt 1995, 1-16
- WIMMER, Franz, M., Interkulturelle Philosophie, Geschichte und Theorie, Bd.1, Wien 1990

Verschiedene Beiträge

Gemeinwesen am Nachmittag

Monika Tibbe

Linden-Nord, Pfarrlandstraße, Parkbank, am 24. September 1998:

Fünf Kinder mit Baumwolltaschen queren den besonnten Platz auf der Suche nach Kastanien, finden keine unter den Linden. Nach einem prüfenden Blick hinauf zu den Baumkronen und kurzem Palaver laufen sie in Richtung Ihme.

Rittlings, auf einer der Bänke ohne Lehne, sitzen sich gegenüber: ein junger Mann mit stacheligen hellen Haaren und ein Mädchen in roter Samtosenhose. Von Zeit zu Zeit werfen sie sich Worte zu.

Ein etwa zwölfjähriger Junge, blasses Gesicht und nach hinten geegelte Haare läuft über den Rasen.

Eine Frau, deren Brille mit dicken Gläsern ihr Gesicht verdeckt, geht mit kurzen Schritten an meiner Bank vorbei, schaut mich an und gleich wieder weg.

Die Frau auf der Bank links neben mir strickt etwas in Türkis. Sie trägt ein in die Stirn gezogenes Kopftuch und einen weiten Rock aus weich fallendem Stoff.

Das Rosen-Igel-Paar verläßt seine Bank, prüft, ob der Rasen trocken genug ist und legt sich lang, der Sonne entgegen.

Der Junge mit den Gelhaaren kommt auf Inlineskates zurück, nimmt jetzt den gepflasterten Weg.

Jemand wirft Glas in den Container, der knallgrün durch die Büsche blinkt.

Ein Mann mittleren Alters hockt auf einer Bank ohne Lehne und spielt mit einem schon trockenem, gelben Lindenblatt. Ein zweiter Mann kommt dazu, bleibt auf dem Fahrrad sitzen, indem er sich mit dem rechten Bein auf der Bank abstützt. Er redet mit großen Gesten und rollt dabei vor und zurück, vor und zurück.

Eine sehr alte Frau geht vorsichtig und ganz langsam über den gepflasterten Weg. Sie hat einen Hut auf, einen Mantel an und eine Handtasche in der linken Hand.

Noch eine alte Frau, am Stock und mit blitzenden Goldohrringen.

Das Rosen-Igel-Paar steht auf, rangelt ein bißchen, wippt noch kurz auf den hölzernen Motorrädern am Rand des angrenzenden Spielplatzes und verschwindet in Richtung Limmerstraße.

Ein junges Mädchen ganz in Schwarz - auch der Rucksack und das Klemmbrett sind schwarz - wechselt von einer Schattenbank auf die sonnige rechts neben mir. Schreibt weiter.

Ansprache in der Andacht zum Semesterbeginn am 20. Oktober 1997 an der Evangelischen Fachhochschule Hannover

Ernst Christoph Merkel

Text: Epheser 6, 10 - 17

Und schließlich, werdet stark durch die Kraft und Macht des Herrn.
Zieht die Rüstung Gottes an,
damit ihr den listigen Anschlägen des Teufels widerstehen könnt.
Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen,
sondern gegen die Fürsten und Gewalten,
gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt,
gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs.
Darum legt die Rüstung Gottes an, damit ihr am Tag des Unheils standhalten,
alles vollbringen und den Kampf bestehen könnt.

Seid also standhaft:
Gürtet euch mit Wahrheit,
zieht den Panzer der Gerechtigkeit an
und als Schuhe die Bereitschaft,
für das Evangelium des Friedens zu kämpfen.
Vor allem greift zum Schild des Glaubens.
Mit ihm könnt ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen.
Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes,
das ist das Wort Gottes.

Liebe Hochschulgemeinde,

vielleicht geht es Euch so wie mir. Und Ihr denkt: Dieses Wort paßt eigentlich eher zu einer der in letzter Zeit so umstrittenen öffentlichen Vereidigungen von Wehrpflichtigen der Bundeswehr als zum Eröffnungsgottesdienst eines neuen Semesters an einer Hochschule für Sozialwesen, Religionspädagogik und Gesundheitswesen. Ich war zwar nie bei der Bundeswehr und tue ihr vielleicht Unrecht. Aber die militärische Sprache unseres Textes erinnert mich an die Kriegserfahrungen meiner Jugend und die vierzig Jahre Kalten Krieg der Raketendrohungen danach, die mein Leben bestimmten.

“Zieht die Rüstung Gottes an. Seid standhaft. Gürtet Euch mit Wahrheit. Ergreift den Schild des Glaubens, mit ihm könnt Ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen.” Welch kriegerische Sprache! Kluge Ausleger sagen uns: Das ist alles nicht ganz wörtlich gemeint. Es geht ja um den Kampf des Glaubens. Aber wie oft ist aus kriegerischer Sprache kriegerische Praxis geworden! Wie oft haben die Glaubenskämpfe in der weiten Welt und hier an unserer Fachhochschule zu Verhärtungen der Fronten unter Menschen und Gruppen und Blöcken geführt, die im Grunde niemand wollte.

All die, die in diesen Tagen an unserer Hochschule ihr Studium oder auch nur ein neues Semester beginnen, sie haben sicher alle das Anliegen, einen Beruf, der die Menschlichkeit und ein gutes soziales Miteinander in unserer Gesellschaft stärkt, zu erlernen; und alle, die hier zu studieren neu beginnen, streben sicher auch ein gutes Miteinander des Lernens und nicht den Kampf aller gegen alle um die besten Plätze an der Sonne, die besten Benotungen an.

Ich weiß aus meiner bisherigen Arbeit an dieser Hochschule und aus den Erfahrungen der letzten Semester: Es gibt gelegentlich harte Kämpfe auch zwischen Studierenden und Lehrenden, unter den Lehrenden, zwischen den Fachbereichen und vielleicht auch mal zwischen Mitarbeitern und Dezernenten, aber das wollen wir doch eigentlich lieber im vergangenen Semester zurücklassen. Ich möchte nach vorn schauen. Und da sehe ich vor mir inmitten aller Unruhe und allen Streites die Gestalt Jesu von Nazareth, und sie ruft uns entgegen: *“Selig sind, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne und Töchter Gottes genannt werden.”*

Paßt Jesu Wort zu diesem kriegerischen Text aus dem Epheserbrief? Wie das manchmal so ist: Auch bei schwierigen Texten muß man genau hingucken. Und da lese ich unter all den Rüstungsvorschriften für die Glaubensstreiter: *“Zieht an als Schuhe die Bereitschaft, für das Evangelium des Friedens zu kämpfen.”*

Der Kampf, der uns als Christen zugemutet wird, es ist ein Kampf für den Frieden. Der gute Frieden, den Jesus uns zusagt, er fällt uns offenbar nicht in den Schoß.

“Frieden gabst du schon, Frieden muß noch werden” singt ein neueres Kirchenlied, und Dietrich Bonhoeffer hat einmal gesagt: *“Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christlichen Haltungen. Die Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Schwestern und Brüder, um deretwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden.”*

Laßt mich an zwei Beispielen zeigen, wie unsere kämpferische Aktivität um des Friedens willen heute herausgefordert wird.

Während der vorlesungsfreien Zeit, vor etwa fünf Wochen, kam eine Nachbarin aufgeregt und angewidert auf mich zu: In ihren Heimatort Wülferode am Stadtrand von Hannover hatte eine Gruppe von Satansanbetern auf dem Friedhof eine Satansmesse gehalten, Satanssymbole auf Grabsteine gemalt und die Kapelle verwüstet. Viele Menschen waren tief getroffen und persönlich verletzt. Gemeinsam standen wir vor der Frage: Wie kann so etwas geschehen? Wie kommt es, daß solch gewaltsames Handeln und solch lebensverneinendes Denken sich ausbreiten kann unter uns?

Und ich frage heute hier in dieser Andacht: Fehlt es vielleicht uns Christen an Überzeugungskraft, daß menschliches Leben in unserer Welt nicht vom Teufel ist, sondern Sinn macht und sich lohnt? Was könnten, was müßten wir tun, damit Lebensbejahung, ein Ja zum guten Leben unter uns wächst? Und ein Ja zum anderen Menschen neben mir mit seinen Empfindungen. Ein Ja zum Frieden.

Und dann ein ganz anderes Beispiel. Vor gut zwei Wochen, am 3. Oktober, sagte der Fraktionssprecher von Bündnis 90 / Die Grünen, Joschka Fischer, auf einem Workshop zum Tag der Einheit: *“Vor sieben Jahren haben sich Menschen im Osten Deutschlands ihre Freiheit von der Diktatur des Realen Sozialismus erkämpft. Wir haben ihnen angeboten den Staat der Sozialen Marktwirtschaft als das Schmuckstück westlicher Demokratien. Heute ist dieses Schmuckstück aufs Schwerste gefährdet.”*

Wir müssen auch hier an unserer Hochschule mit Beharrlichkeit und Phantasie für die Erhaltung dieses Schmuckstückes kämpfen - nicht nur im eigenen Interesse für die Verbesserung von BaFög und die Verhinderung von Studiengebühren - das natürlich auch, sondern vor allem im Interesse der Ärmsten der Armen, im Interesse des sozialen Friedens in diesem Land. Und täuschen wir uns nicht: Der wunderbare, lang erkämpfte Hochschulneubau, dieses äußere Anwachsen, diese sichtbare Stabilisierung unserer Ausbildungsstätte, dies alles ist noch keine Garantie für das Anwachsen, für die Stabilisierung der religiösen und sozialen Werte, die wir hier vertreten. Da gibt es noch viel zu kämpfen, da gibt es noch viel zu tun.

Und wieder sehe ich Jesus vor mir mitten unter uns, und er ermutigt uns in unserem Kampf für ein lebenswertes und gerechtes Miteinander: *“Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen angegriffen werden und Widerstand erfahren, denn ihnen gehört das Reich Gottes.”*

Und unser heutiger Text nimmt das auf: *“Zieht an als Schube die Bereitschaft, für das Evangelium des Friedens zu kämpfen.”*

Bleibt am Ende die Frage: Wie können wir das zusammenhalten in unserem Leben, an dieser Hochschule, in diesem Semester, wie können wir die Zerreißprobe

ertragen - den eigenen Frieden in unserem Leben zu erhalten und zugleich den Kampf gegen die Friedlosigkeit um uns herum auf uns zu nehmen?

Bertolt Brecht hat einmal im Rückblick auf sein eigenes soziales Engagement nüchtern und nicht ohne Resignation in seinem Gedicht "An die Nachgeborenen" gesagt:

"Ach wir, die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selber nicht freundlich sein. Ihr aber, wenn es soweit sein wird, daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenkt unsrer mit Nachsicht."

Ich frage mich: Müssen wir warten, bis eine neue, eine menschenfreundliche Welt angebrochen ist? Oder könnte das Neue, könnte die Menschenfreundlichkeit, könnte der Friede heute schon anbrechen unter uns? Ein hoffnungsvolles Bild fällt mir ein für die friedensstiftende, für die freundlichkeitschaffende Existenz der Christen in unserer Zeit: Ich sehe mich - eine Erinnerung an meine Jugend - auf einem Fest. Und da wird zu Beginn ein großer Umzug gemacht, eine sogenannte Polonaise. Und da ziehen alle Gäste Hand in Hand durchs Haus. Und da ziehen die Vorderen mit Gewalt voran, und die Hinteren kommen nicht mit oder ziehen gar entgegengesetzt. Und ich stehe dazwischen mit ausgebreiteten Armen in der Zerreißprobe, zwischen denen, die voranstürmen, und denen, die beharren, die nicht mitkommen, aus welchen Gründen auch immer. Die Kette soll nicht zerreißen.

Ein Bild für Christen in unserer Zeit. Menschen in der Zerreißprobe. Ihre Kraft bewährt sich darin zusammenzuhalten, was auseinander zu driften droht: Die Fortschrittlichen und die Rückschrittlichen, die Mächtigen und die Benachteiligten, die Gesunden und die Kranken, die Täter und die Opfer.

Wir müssen kämpfen gegen das Unrecht und doch die Ungerechten nicht fallen lassen. Wir müssen der Gewalt entgegentreten und uns doch um die Resozialisierung der Gewalttätigen bemühen. Es ist eine Zerreißprobe. Und wir bleiben einander dabei vieles schuldig. Aber wir sind dabei nicht allein.

Ich sehe Jesus vor mir, den Gekreuzigten. Seine ausgebreiteten Arme. Zeichen der gewaltigen Spannung, der Zerreißprobe, in der er selbst lebte und litt. Verachtet von den Frommen auf der einen und den Gottlosen auf der anderen Seite. Bekämpft von konservativen Gesetzeshütern und politischen Revolutionären. Er aber hielt mit den ausgebreiteten Armen seiner Liebe fest, die einander und die ihn loswerden wollten. *"Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun."*

Liebe Hochschulgemeinde,

ich wünsche Euch im kommenden Semester Freude an der Arbeit als Studierende, Lehrende und in der Verwaltung. Ich wünsche Euch Dankbarkeit, wo Euch die Dinge leicht von der Hand gehen. Und ich wünsche Euch Geduld und langen Atem, wo Ihr Widerstand erfahrt und kämpfen müßt. Und viel, viel Verständnis für alle, an denen Ihr Euch kräftig reibt und ärgert. So könnte das Evangelium des Friedens Raum gewinnen an unserer Hochschule, in unserer Welt.

Amen.

Motopädagogik in heutiger Zeit

Jochen Dittrich

Seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts wird der Bewegungserziehung als Teil einer ganzheitlichen Pädagogik verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt.

“Citius-fortius-altius” waren immer weniger die Grundanliegen der “Breitensportler”, der strenge Leistungsanspruch wich dem freudvollen, entspannten und entspannenden Tun; “just for fun”, löste bei den Massen das “Trainieren für Olympia” ab.

So kam es zur Entwicklung einer “Gegenbewegung”, mit der die Begriffe Psychomotorik und Motopädagogik bzw. Motopädie zu verbinden sind. In der Bundesrepublik ist sie vor allem von E.J. Kiphard vertreten und publiziert worden, daß “Bewegung heilt” so der Titel eines 1966 erschienenen Heftes über die “psychomotorische Übungsbehandlung bei entwicklungsrückständigen Kindern” an dem er mitgearbeitet hat.

“Es darf heute als gesichert angenommen werden, daß man durch psychomotorische Frühförderung im Elternhaus und Kindergarten kindlichen Fehlentwicklungen wirksam vorbeugen kann.” (Kiphard 1979, S.8). Vor 20 Jahren ging es wesentlich um die Entwicklung und wissenschaftliche Fundierung einer “Bewegungspädagogik oder Bewegungstherapie” (Kiphard 1979, S.11), die sich aus den vielfältigsten Quellen, z.B. sportlichen Aktivitäten, Musik, Rhythmik, speiste. Synonym wurden die Begriffe Motologie und Psychomotorik, Motopädagogik und Motopädie verwendet. Ihr Ausgangspunkt lag in der Arbeit mit beeinträchtigten Kindern. Ihnen -vor allem- zur Verbesserung ihrer Bewegungsmöglichkeiten und zur gezielten Bewegungssteuerung zu verhelfen, um dadurch zur gelungenen Lebensbewältigung zu gelangen, war Grundanliegen aller Bewegungsschulung und Reflexion über menschliche Motorik.

Parallel verliefen Forschungen zur menschlichen Wahrnehmung - vor allem zunächst der optischen, visuellen Wahrnehmung (vgl. M. Frostig, Develop mental Text of Visual Perception), die alle, auch den Aspekt der körperlichen Beweglichkeit mit einbezogen.

Die Untersuchungen zielten ebenso auf behinderte Kinder und Jugendliche. Als Vater für derartige Untersuchungen wurde durchgängig Piaget mit seiner Wahrnehmungstheorie angeführt.

Piaget argumentiert aus der Sicht des genetischen Konstruktivismus; für ihn ist die angepaßte Aktivität ein Intelligenzakt des Gleichgewichts zwischen Assimilation und Akkomodation. Aber auch andere psychologische Richtungen nehmen sich der menschlichen Bewegungssteuerung und -entwicklung an. Neben der Individualpsychologie (vgl. Dreikurs) ist dies vor allem die Psychoanalyse (Erikson, Winnicott). Bewegung - vor allem im Spiel - wird bei Erikson als Probehandeln, als Integrationshandeln zur Ich-Stabilisierung im Rollenhandeln und Gefühls"test" verstanden.

“Das Spiel bedeutet für das Kind, was dem Erwachsenen Denken, Planen und Entwerfen bedeuten, ein versuchsweises Universum, in dem die Bedingungen vereinfacht, die Methoden forschend sind, so daß Irrtümer und Mißlingen in der Vergangenheit durchdacht, Erwartungen überprüft werden können.” (Erikson, 1979, S. 104). Die Entwicklung der Körperbeherrschung betont Erikson in diesem Zusammenhang; während Winnicott im Spiel die Brücke zwischen innerem Erleben und äußerer Realität hervorhebt.

Aus diesen Quellen schöpft die Psychomotorik und sieht als Grundvoraussetzungen für gelungenes “Sich-Bewegen” nicht das Beherrschen von funktionellen, biomechanischen Trainingsmethoden, sondern Begeisterungsfähigkeit, Geduld, Verständnis und Kreativität auf der Basis einer guten “Kenntnis der vielschichtigen Zusammenhänge und Wechselwirkungen des gesamten kindlichen Entwicklungsgeschehens” (Kiphard 1979, S. 12). Daß Sinneswahrnehmung und Bewegungshandeln in einem direkten Wechselwirkungszusammenhang stehen, bildet die elementare Grundtatsache der Psychomotorik, in die außerdem emotionale Einwirkungen integriert sind.

Eine Einschränkung in einem der drei Bereiche, also Wahrnehmung, Handlungsfähigkeit oder emotionale Ansprechbarkeit, hat eine deutlich beeinträchtigte Handlungs- bzw. Bewegungskompetenz zur Folge. Durch veränderte Bewegungsmuster versuchen die betroffenen Kinder Mängel zu kompensieren. Ganz gravierend werden diese Kompensationsversuche bei der zunehmenden Verringerung der Bewegungsmöglichkeiten, die wir heute Kindern und Jugendlichen ermöglichen. Ersatzhandlungen treten anstelle der “Ausfälle” und führen zu auffälligem, abweichendem, unreguliertem bzw. unkontrolliertem Verhalten, das die soziale Umwelt stört, die im Extremfall durch massive Bewegungseingrenzung die Verhaltensursache noch verstärkt.

Wenn also mit dem Begriff Psychomotorik die enge Verwobenheit von seelischem und körperlichem Erleben im Bewegen ausgedrückt werden soll, dann muß die heutige Erziehung gerade auf die positive Funktion des befreienden, lustbetonten und fast zweckfreien Bewegens hinarbeiten, um körperliche und seelische Gesundheit zu ermöglichen.

Mens sana in corpore sano! Nicht die weitere Bewegungseinschränkung, sondern die natürliche Entfaltung des Bewegungsdranges für unsere Kinder und Jugendlichen müssen Pädagogen anstreben. Dazu können Wettkämpfe, Sport, Tanz, Gartenarbeit, Spiel und vieles andere ihre persönlichkeitsbildenden Beiträge leisten. Sie zu verhindern oder nur sekundär -medial- erlebbar zu machen, verfehlt den Erziehungsauftrag.

Umwelt und Mitmenschen begreifen und verstehen können, körperliche Leistungen ermessen und einsehen können, Grenzen erleben und erfahren können, Handeln und Unterlassen begründen können, eigenen Standort und Positionen anderer zuordnen können, sich und andere beobachten und beachten lernen, all das wird immer wieder neu in Bewegungsspielen von Kindheit an bis ins hohe Alter "gelernt". Es gelingt nur im aktiven Tun, kann nicht sekundär nachempfunden werden, dazu müssen wir Kindern, Jugendlichen, jungen und älteren Erwachsenen verhelfen.

Für Beeinträchtigte müssen Pädagogen Sorge tragen, anderen sollten frei zu wählende Bewegungsmöglichkeiten nicht verstellt werden. Wie sehr Denken und Handeln zum Gelingen des Alltags beitragen, erfahren wir immer, wenn wir zeitweilig an dem einen oder anderen gehindert sind.

Kinder mit Wahrnehmungs- und Bewegungsstörungen neigen zu retardierter Entwicklung - organisch, psychisch und sozial. Die Ursachenforschung für derartige Fehlverhaltensweisen geht in der Regel zunächst in eine andere als die individuelle Richtung, meist werden Mängel im sozialen Umfeld - z.B. Bewegungseingrenzung durch beengte Wohnverhältnisse - gesucht. Neuere Untersuchungen, vor allem in der französischen Psychomotorik Aucouturiers weisen aber darauf hin, sorgsam die Individualität jedes einzelnen zu betrachten.

Psychomotorische Erziehung und Therapie findet demnach in speziellen Räumen, über festgelegte Zeiträume mit spezifischen Materialien, auf die Individualität des zu behandelnden Kindes bezogen, statt. Die psychomotorische Übungsbehandlung nach Aucouturier soll kommunikative, kreative und operationale Elemente miteinander verbinden, damit analytisches und synthetisches Denken und Handeln beim Kind gefördert werden. Methodisch erreicht Aucouturier diese Haltung durch Destruktion und anschließende Konstruktion; d.h. Kinder kommen über destruktive Haltungen und zerstörerische Handlungen (z.B. von Schaumstofftürmen) zu Regelhandlungen, Phantasiebauten o.ä. . *“Die nicht von einer höheren Instanz kontrollierten emotionalen Spannungen drücken sich symbolhaft im Agieren aus. Hier findet die Person ihre Echtheit wieder ..., es ist die symbolische Befriedigung der tiefsten und authentischen Wünsche.”* (Aucouturier, 1997, Ausbildungskonzept, nach H.Wirth, 1998, S.97).

Die französische Bewegungserziehung bzw. -therapie verlangt die Wahrnehmung der Situation des Kindes aus dessen Sicht, um das Kind verstehen zu können und mit ihm als "symbolischer Partner" zu agieren beim Springen, Bauen und Laufen. Aus der Beziehung zum eigenen Körper und dem des anderen in der (gemeinsamen) Bewegung wird der andere erlebt, werden neue (Regel-)Einsichten gewonnen, wird Befriedigung erfahren - ohne eindringliche Worte, ganz wesentlich im Tun und Handeln.

Das Kind kann in der Bewegung seine Identität (neu) gewinnen.

Wo die natürlichen Bewegungsräume in der Umwelt verloren gehen, sind Pädagogen gefordert, zum Wohle aller neue Möglichkeiten der "Körpererfahrung" zu schaffen und zu gestalten.

Bewegungserziehung, Motopädagogik ist in heutiger Zeit notwendig - im wahren Sinne des Wortes¹.

Literatur

Gela Brüggelors, Einführung in die holistisch sensorische Integration, Dortmund 1992

Erik H. Erikson, Einsicht und Verantwortung, Frankfurt a.M. 1971

Frostigs Entwicklungstest der visuellen Wahrnehmung (FEW), 2. Aufl. Weinheim 1976

H. Hünnekens / E. Kiphard, Bewegung heute, Gütersloh 1966

Ernst J. Kiphard, Motopädagogik, Dortmund 1979

Paula Tietze-Fritz, Wahrnehmungs- und Bewegungsentfaltung, Heidelberg 1988

Hilltruth Wirth, Zur Bedeutung des Spiels in der psychomotorischen Förderung, Hannover 1998 (Diplomarbeit)

¹ Für den passionierten Faustballer Dieter v. Kietzell

Autorinnen und Autoren

BUTTERWEGGE, Christoph, Dr., geb. 1951, Professor für Politikwissenschaften an der Universität zu Köln; Arbeitsschwerpunkte: Armut und Sozialstaatsentwicklung, Rassismus, Gewalt und Rechtsextremismus, Migration und Asylpolitik, Rüstungskonversion

BRÖMSE, Michael, Dr. theol, geb. 1943, Lehrer, Pfarrer, Wiss.-Ass., Wiss.-Ref. f. Erwachsenenbildung i. d. Arbeitsstelle Fernstudium d. EKD, Professor für Theologie und Sozialethik an der EFH Hannover mit den Arbeitsschwerpunkten Ethik der Sozialen Arbeit, Sozialarbeit mit Familien und älteren Menschen, Sozialarbeit und Biographie

DITTRICH, Jochen, Dr. phil., geb. 1938, Honorarprofessor an der EFH Hannover, Leiter der Ev. Fachschule für Sozial- und Heilpädagogik -Stephansstift-, Hannover

ESSER, Johannes, Dr. phil., Professor an der Fachhochschule Lüneburg, Fachbereich Sozialwesen, mit den Arbeitsschwerpunkten Friedenstheorien und Gewaltalternativen, Veränderungs- und Aktionkonflikte, Straffälligen- und Haftentlassenhilfe

EXNER, Horst, Diplom-Sozialwirt; geb. 1935, Professor für Soziologie und Sozialpolitik an der EFH Hannover mit den Arbeitsschwerpunkten Geschichte der sozialen Arbeit, Theorien abweichenden Verhaltens, soziale Arbeit im Wertewandel

GROSSE, Heinrich W., Dr. theol., geb. 1942, Mitwirkung an Projekten der von Martin L. King geleiteten Bürgerrechtsbewegung; 1972 - 1989 Gemeindepfarrer in Wolfsburg, seit 1989 Wiss. Mitarbeiter am Pastoralsoziologischen Institut der EFH Hannover

HECKMANN, Friedrich, Dr. theol., geb. 1953, Gemeindepfarrer, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Sozialethik der FAU Erlangen, Studentenpfarrer, seit 1995 Professor für Sozialethik an der EFH Hannover mit den Arbeitsschwerpunkten Wirtschafts- und Sozialethik und Ökologie

HOLLENSTEIN, Erich, Dr. päd., geb. 1945, Professor für Pädagogik an der EFH Hannover, Arbeitsschwerpunkte: Erziehung, Sozialisation, Gemeinwesenarbeit

KETELHUT, Barbara, Dr. phil., geb. 1956, Diplom Soziologin, Professorin für Soziologie an der EFH Hannover mit den Arbeitsschwerpunkten Armut, Erwerbslosigkeit, Gewaltverhältnisse, Geschlechterverhältnisse, Methoden der empirischen Sozialforschung

KRAHULEC, Peter, Dr. phil., geb. 1943 in Prag, Professor für Erziehungswissenschaften im Fachbereich Sozialwesen der FH Fulda mit den Arbeitsschwerpunkten Friedens- und Konfliktforschung, Nationalsozialismus und Erziehung "nach Auschwitz"

KIEWNING, Helmut, geb. 1933, ab 1960 Gemeinde- und Studentenpfarrer in Schleswig-Holstein, von 1974 bis 1996 Professor an der Ev. Fachhochschule Hannover im Fachbereich Sozialwesen

LEHMANN, M. Karl-Heinz, geb. 1936, Professor an der EFH Hannover mit den Schwerpunkten Straf- und Strafprozeßrecht (einschließlich Jugend- und Betäubungsmittelstrafrecht), von 1971 bis 1993, gleichzeitig Strafverteidiger

MERKEL, Ernst Christoph, geb. 1936, Pfarrer, Professor für Ev. Theologie an der EFH seit 1972

MÜLLER, Frieder, Studium der Theologie in Tübingen und Bonn, der Pädagogik und Erwachsenenbildung in Hannover, Vikar und Pfarrer in Siedelfingen/Württemberg, nebenberufliche Tätigkeit in Einrichtungen der EB; seit 1974 Professor für Pädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Hannover. Mitarbeit an Forschungsprojekten der Universität Hannover

ROHLOFF, Alfred, Dr. phil., geb. 1931 in Baubeln (Ostpreußen), Studium der Naturwissenschaften, Philosophie und Pädagogik, Promotion in Philosophie, zweijähriger Aufenthalt auf Island, Tätigkeit als Dozent bei verschiedenen Trägern der Erwachsenenbildung, seit 1975 Professor an der EFH Hannover, seit 1994 im Ruhestand

TIBBE, Monika, Dr. phil., geb 1944, Mitarbeit bei Rundfunk, Tages- und Fachpresse, in der Erwachsenenbildung und an Hochschulen, seit 1978 Professorin für Ästhetische Kommunikation an der EFH Hannover, Arbeitsschwerpunkte: Ästhetische Theorie und Praxis, Soziale Kulturarbeit

TILLMANN, Jan, Dr. phil., geb. 1938, Professor für Pädagogik an der EFH Hannover, Prorektor der EFH, Ausbilder für Pädagogisches Rollenspiel