

Ivan D. Illich, der in Wien gebürtige Sohn eines katholischen Dalmatiners und einer lutherisch getauften deutschen Jüdin, ist heute neben Camilo Torres und Helder Camara der »bekannteste und zugleich umstrittenste Priester« Lateinamerikas (Der Spiegel, 1970). Seit 1960 leitet Illich, der nach der Veröffentlichung des gegen ihn angestrebten kirchlichen Verfahrens seine priesterlichen Funktionen niederlegte, zusammen mit vier anderen Direktoren das unabhängige Centro intercultural de documentacion in Cuernavaca (Mexiko), kurz CIDOC genannt. In mehrmonatigen Kursen wurden bisher über 10000 Teilnehmern Spanisch-Kurse und Einführungen in die Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas erteilt. »Almosen und Folter« ist die erste Veröffentlichung der Aufrufe und Reden. Sie erscheint gleichzeitig mit der amerikanischen Originalausgabe. Illichs Thesen zur Soziologie und Entwicklungspolitik, zum Verhältnis von Kirche und Macht und zu den Aufgaben einer Politik, die »Bildung als die einzige Investition auf lange Sicht« versteht, sind die Manifeste eines radikalen humanen Sozialismus, der sich jedoch weder von östlichen noch von westlichen Vorstellungen in Beschlag nehmen läßt. Der lateinamerikanische Weg einer sozialen Revolution verläuft anders. Diese Revolution ist weder mit Geld noch mit Gewalt aufzuhalten.

München 1970

# Ivan D. Illich

## Almosen und Folter

**Verfehler Fortschritt in Lateinamerika**

Mit einem Vorwort  
von Erich Fromm

Kösel-Verlag

# GEWALT

## Ein Spiegel für Amerikaner

*Der Zwang, Gutes zu tun, ist ein ausschließlich amerikanischer Charakterzug. Nur Nordamerikaner scheinen zu glauben, daß sie jederzeit irgendjemand aussuchen sollen und können, damit er an ihrem Wohlergehen teilhabe. Diese Einstellung führt schließlich dazu, daß man Menschen durch Bombardement zur Annahme von Gaben zwingt.*

*Anfang 1968 versuchte ich hartnäckig, einigen meiner Freunde dieses Bild der Amerikaner im Ausland verständlich zu machen. Ich sprach hauptsächlich zu Opponenten, die mit der Vorbereitung des Marsches auf das Pentagon beschäftigt waren. Ich wollte, daß sie eine schwere Sorge mit mir teilen: die Sorge, daß die Beendigung des Krieges in Vietnam es Falken und Tauben gestatten würde, sich zu einem verheerenden Krieg gegen die Armut in der Dritten Welt zusammenzutun.*

Weil der Krieg gegen die Armut in gewissem Sinne gescheitert ist und Unruhen in den Städten zur Folge gehabt hat, begreifen die Amerikaner allmählich die Gründe, aus denen die Allianz für den Fortschritt gescheitert und in ihrem Gefolge drohenden Aufruhr hervorgerufen hat. Beides hängt damit zusammen, daß es nicht gelungen ist, Herzen und Sinne der Völker Asiens durch einen Aufwand an Geld und Menschenleben zu gewinnen, in welchem Amerikaner den Ausdruck heroischen Großmuts bei der Verteidigung Südvietnams erblicken.

Das Scheitern in Harlem, Guatemala und Vietnam hat eine gemeinsame Wurzel. Alle drei Fehlschläge beruhen darauf, daß das amerikanische Evangelium von massiver materieller Leistung dort bei der ganz überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung keinen Glauben findet. Ich glaube, wenn die Amerikaner begriffen, wie Lateinamerikaner oder Asiaten das nordamerikanische Wohlwollen verstehen, so würden sie imstande sein zu begreifen, was das Problem ihrer eigenen Slums bedeutet. Das könnte sogar dazu führen, daß man eine neue und wirksamere Politik ins Auge faßt.

Ich habe im Umgang mit Studenten in Cuernavaca Gelegenheit gehabt, dieses wachsende Bewußtsein einer gemeinsamen Wurzel des Scheiterns zu beobachten. Im dortigen Zentrum für interkulturelle Dokumentation haben wir seit zwei Jahren eine Reihe von Kursen abgehalten, in denen wir das Erlebnis der Armut in kapitalreichen und kapitalarmen Gesellschaften verglichen haben. Wir haben erlebt, welchen Schock es für viele Amerikaner, die sich im Krieg gegen die Armut engagiert haben, zunächst bedeutete, wenn sie Lateinamerika beobachteten und studierten und sich zum ersten Mal klarmachten, daß es einen Zusammenhang der Randständigkeit von Minderheiten zuhause und der Randständigkeit der Massen in Übersee gibt. Ihre gefühlsmäßige Reaktion geht gewöhnlich tiefer als die verstandesmäßige Einsicht, auf der jene beruht. Wir haben mehr als einmal erlebt, wie ein Mann sein Gleichgewicht verlor, als ihm plötzlich der Glaube verloren ging, der bis dahin dieses Gleichgewicht getragen hatte, nämlich der Glaube: „Der *American way* ist die Lösung für alles.“ Für jeden guten Menschen, ob er nun Sozialpfleger in Watts ist oder sich als Missionar auf dem Weg nach Bolivien befindet, bedeutet es Schmerz und Schrecken zu erkennen, daß neunzig Prozent der Menschheit in ihm den ausbeuterischen Außenseiter sehen, der seine Privilegien dadurch abstützt, daß er einen trügerischen Glauben an die Ideale von Demokratie, Chancengleichheit und freiem Unternehmertum unter Menschen verbreitet, die aber auch

nicht die geringste Möglichkeit haben, aus diesen Idealvorstellungen Nutzen zu ziehen.

Im derzeitigen Stadium des Krieges in Vietnam sind die Symptome der Gewalt zu schrecklich, um eine klare Analyse der Ursachen, welche sie hervorbringen, zu ermöglichen. Es ist daher wichtiger, die Aufmerksamkeit in den Vereinigten Staaten auf die beiden andern Programme zu konzentrieren: auf den Krieg gegen die Armut und auf die Allianz für den Fortschritt. Das eine ist ein Krieg, den Sozialpfleger führen; das andere ist ein Bündnis, welches in zwei Dritteln aller lateinamerikanischen Länder Militärregime an der Macht erhalten oder an die Macht gebracht hat. Beide sind den besten Absichten entsprungen, beide gelten heute als Befriedungsprogramme, beide gehen schwanger mit Gewalt.

Der Krieg gegen die Armut zielt auf die Einbeziehung der sogenannten unterprivilegierten Minderheiten in den Vereinigten Staaten in den Hauptstrom des *American way of life*. Die Allianz für den Fortschritt zielt auf die Einbeziehung der sogenannten unterentwickelten Länder Lateinamerikas in die Gemeinschaft der Industrienationen. Beide Programme waren darauf angelegt, daß die Armen am amerikanischen Traum teilhaben sollten. Beide Programme sind gescheitert. Die Armen weigerten sich, auf Befehl zu träumen. Der Befehl zu träumen und das Geld, das sie bekamen, machte sie nur aufsässig. Gewaltige Beträge wurden bereitgestellt, um die Minderheiten in den USA und die lateinamerikanischen Mehrheiten auf den Weg der Einbeziehung in ein Bürgertum nordamerikanischer Art zu führen: die Welt der Collegeausbildung, allgemeiner Verbraucherkredite, die Welt der Haushaltmaschinen und Versicherungspolicen, die Welt des Kirchen- und Kinobesuchs. Ein Heer von großmütigen Freiwilligen ergoß sich in die Gettos von New York und in die Dschungelschluchten Lateinamerikas und verbreitete den Glauben, der Amerika in Schwung hält.

Jetzt gehören der frustrierte Sozialpfleger und der ehemalige Freiwillige im Friedenskorps zu den wenigen Leuten, die dem Gros der Amerikaner klarmachen, daß die Armen recht haben, wenn sie die erzwungene Bekehrung zum amerikanischen Evangelium ablehnen. Nur sieben Jahre nachdem das große missionarische Unternehmen der Allianz vom Stapel gelaufen war, fordern Polizeitruppen daheim, Militärregierungen in Lateinamerika und die Armee in Vietnam mehr Geldmittel an. Jetzt aber ist deutlich, daß das Geld nicht benötigt wird, um den Armen aufzuhelfen, sondern um die schwachen Brückenköpfe des Bürgertums zu schützen, die von den

wenigen Konvertiten gebildet werden, welche hie oder da aus dem *American way of life* Nutzen gezogen haben.

Vergleicht man diese drei Schauplätze nordamerikanischer Missionstätigkeit und Kriegführung, so tritt eine Binsenwahrheit zutage: die amerikanische Leistungs- und Konsumgesellschaft mit ihrem Zweiparteiensystem und ihrer allgemeinen Schulpflicht paßt vielleicht zu denen, die sie besitzen, aber jedenfalls nicht zu der übrigen Welt. Eine fünfzehnprozentige Minderheit daheim, die weniger als 3000 Dollar im Jahr verdient, und eine achtzigprozentige Minderheit im Ausland, die unter 300 Dollar im Jahr verdient, neigen dazu, gewaltsam auf Pläne zu reagieren, die sie zur Koexistenz mit dem Wohlstand bringen wollen. Jetzt ist es an der Zeit, der Bevölkerung der Vereinigten Staaten klarzumachen, daß die Lebensweise, für die sie sich entschieden haben, nicht lebendig genug ist, um andere daran teilhaben zu lassen. Vor acht Jahren habe ich dem verstorbenen Bischof Manuel Larrain, dem Vorsitzenden der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, gesagt, ich sei nötigenfalls bereit, meine Kraft dafür einzusetzen, daß keine Missionare mehr nach Lateinamerika kämen. Seine Antwort klingt mir noch in den Ohren: „Sie mögen für uns in Lateinamerika nutzlos sein, aber sie sind die einzigen Nordamerikaner, die zu erziehen wir Gelegenheit erhalten. Das sind wir ihnen immerhin schuldig.“

In diesem Augenblick kann weder die Verlockung von Geld noch die Macht der Überredung noch die bewaffnete Kontrolle etwas an der Aussicht ändern, daß es im Sommer in den Slums und im Laufe des Jahres in Guatemala, Bolivien oder Venezuela zu Gewalttätigkeiten kommen kann. In diesem Augenblick können wir jedoch untersuchen, inwieweit sich die Reaktionen auf die Politik der USA auf den drei wichtigsten Schauplätzen ihres Abwehrkrieges entsprechen – des Krieges, in dem sie ihre fast religiöse Überzeugung in Watts, Lateinamerika und Vietnam verteidigen. Im Grunde ist es derselbe Krieg, der an drei Fronten ausgetragen wird; es ist der Krieg, der „die westlichen Werte erhalten“ soll. Ursprung und Gestalt gehen auf großmütige Motive und das hohe Ideal zurück, allen Menschen ein reicheres Leben zu bescheren. Da nun aber die bedrohlichen Begleitumstände dieses Ideals sichtbar zu werden beginnen, läuft das Unternehmen auf eine einzige zwingende Zielsetzung hinaus: es soll die Art zu leben und zu sterben schützen, welche der Wohlstand einigen sehr wenigen ermöglicht. Da aber diese Art nicht geschützt werden kann, ohne daß man sie ausbreitet, erklären die Wohlhabenden sie für allgemeinverbindlich. „Auf daß sie mehr haben“.

erscheint jetzt in seiner eigentlichen Bedeutung: „Auf daß ich nicht weniger habe“.

Auf allen drei Kriegsschauplätzen findet die gleiche Strategie Anwendung: Geld, Söldner, Lehrer. Geld aber kann in den Gettos nur einigen, einigen auch in Lateinamerika und einigen in Vietnam zugute kommen; die daraus folgende Konzentrierung importierter Vorteile auf eine kleine Zahl erfordert deren immer rigoroseren Schutz vor den vielen. Für die Mehrheit der Randexistenzen bedeutet das wirtschaftliche Wachstum ihrer Umwelt ein steigendes Maß von Frustrierung. Daher wird an allen drei Wohlstandsfronten das Gewehr wichtig, um den Leistenden zu schützen. In den Vereinigten Staaten gehen Polizeiverstärkungen Hand in Hand mit dem Auftreten von Banden bewaffneter Bürger. In Guatemala hatte der unlängst ermordete amerikanische Militärattaché gerade erst zugegeben, daß die amerikanische Botschaft bei der Bewaffnung rechtsstehender Provokateurtrupps behilflich ist, weil diese bei der Aufrechterhaltung der Ordnung tüchtiger (und jedenfalls grausamer) seien als die Armee.

Gleich hinter Geld und Gewehren taucht auf jedem Kriegsschauplatz der amerikanische Idealist auf: der Lehrer, der Freiwillige, der Missionar, der Gemeindeverwalter, der Wirtschaftshelfer. Solche Männer verstehen ihre Aufgabe als Dienst. In Wirklichkeit sind sie am Ende häufig damit beschäftigt, den Schaden zu mildern, den Geld und Waffen angerichtet haben, oder die „Unterentwickelten“ zu den Segnungen der Welt von Wohlstand und Leistung zu verführen. Sie vor allem sind es, für die „Undankbarkeit“ der bittere Lohn ist. Sie verkörpern den guten alten Charlie Brown: „Wie kann man verlieren, wenn man so ehrlich ist?“

Ich behaupte, daß von jetzt an, falls die gegenwärtige Tendenz andauert, die Gewalttätigkeit in Harlem, in Lateinamerika und in Asien sich in zunehmendem Maße gegen die ausländischen und einheimischen „Überredungskünstler“ dieser Art richten wird. Die „Armen“ werden immer häufiger ablehnen, daß das nordamerikanische System von Politik, Erziehungswesen und Wirtschaftsleben eine Antwort auf ihre Nöte gebe. Diese Ablehnung geht Hand in Hand damit, daß der Verkäufer des nordamerikanischen Sozialverhaltens den Glauben an seine eigenen Thesen immer mehr verliert. Unzufriedenheit, Hilflosigkeit und der ihm begegnende Zorn auf die Vereinigten Staaten haben die Stoßkraft des vormals arglosen Enthusiasten amerikanischer Mittel und Wege untergraben.

Ich behaupte, daß ausländische Götter (Ideale, Idole, Ideologien,

Überzeugungen und Werte) für die „Armen“ anstößiger sind als die militärische oder wirtschaftliche Macht des Ausländers. Es ist aufreizender, sich zum Verbrauch eines überteuerten Zuckerwassers namens Coca-Cola verführt zu sehen, als sich hilflos darein zu fügen, dieselbe Arbeit wie ein Amerikaner zu tun, allerdings für den halben Lohn. Es ärgert einen Menschen mehr, einem Priester zuzuhören, der Sauberkeit, Sparsamkeit, Widerstand gegen Sozialismus oder Gehorsam gegenüber ungerechter Obrigkeit predigt, als die Herrschaft des Militärs hinzunehmen. Verstehe ich die gegenwärtigen Tendenzen richtig – und dessen bin ich gewiß –, so werden sich Gewaltausbrüche in den nächsten Jahren hauptsächlich gegen Symbole ausländischer Ideen richten und gegen den Versuch, diese zu verkaufen. Und ich fürchte, daß solche Ausbrüche, die im Grunde eine gesunde, wenn auch zornige und unruhige Ablehnung entfremdender Symbole sind, ausgenutzt werden und sich zu Haß und Verbrechen verhärten werden. Die Gewalttaten, zu denen es jüngst nach der Ermordung von Martin Luther King in Detroit, Washington und Cincinnati gekommen ist, zeigen, wie die Ungeduld der Gettobewohner in den Vereinigten Staaten durch den kleinsten Funken in Gewalttätigkeit und Vandalismus verwandelt werden kann.

Gewalttätigkeit deckt also ein breites Spektrum der Erfahrung: vom Ausbruch frustrierter Vitalität bis zur fanatischen Ablehnung entfremdender Idole. Es ist wichtig, diese Unterscheidung zu betonen. Es ist aber nicht leicht, diesen Unterschied deutlich zu erhalten, wenn denkende Menschen in den Vereinigten Staaten entsetzt sind über das herzlose Schlachten in Vietnam und fasziniert von der Unfähigkeit einer weißen Mehrheit, das Leben eines Volkes zu unterdrücken. Der nordamerikanische Durchschnittsstudent hat sich gefühlsmäßig so stark für Vietnam und die Gettos engagiert, daß es fast ein Tabu verletzt, wenn man ihn auf diesen Unterschied hinweist. Deshalb müssen wir jede erzieherische Bemühung begrüßen, welche es amerikanischen Studenten gestattet, auf dem dritten Schauplatz des Krieges gegen die Armut, in Lateinamerika, die Reaktionen auf den *American way of life* zu beobachten.

Im Spiegel Lateinamerikas kann man die Gewalttätigkeit in amerikanischen Gettos und an den Grenzen Chinas in ihrer neuen Bedeutung einer Ablehnung amerikanischer Werte erkennen. Aus jahrelanger Erfahrung im Umgang mit amerikanischen „Ideenverkäufern“ in Cuernavaca weiß ich, daß diese Einsicht nur um einen hohen Preis zu erlangen ist. Es gibt keinen Ausweg aus einer Lebensweise, die auf

einem Jahreseinkommen von 5000 Dollar und mehr beruht, und für neun von zehn Menschen unserer und der nächsten Generation gibt es keinen Weg, der in diese Lebensweise hineinführt. Für diese neun aber ist es widerwärtig, eine wirtschaftliche und soziale Heilsbotschaft anzuhören, die von den Wohlhabenden vorgetragen wird und die, so ehrlich sie auch formuliert sein mag, den „Armen“ die Auffassung vermittelt, es sei ihr Fehler, daß sie nicht in Gottes Welt hineinpassen, wie diese eigentlich sein sollte und wie sie um den Nordatlantik herum verordnet worden ist.

Nicht der *American way of life*, wie ihn ein paar Millionen leben, widert die Milliarden an, sondern vielmehr das zunehmende Bewußtsein, daß diejenigen, welche auf amerikanische Art leben, keine Ruhe geben werden, bis ihre halbreligiöse Überzeugung von den Zukurzgekommenen akzeptiert wird. Spontane Gewalt erhebt sich immer gegen das Verlangen, daß ein Mensch sich Götzen unterwerfe. Geplante Gewalt wird dann mit der Notwendigkeit gerechtfertigt, einen Menschen oder ein Volk zum Dienst an einem Götzen zu zwingen, den jene abzulehnen drohen. Bauernführer Francisca Juliao aus dem nordöstlichen Brasilien, der jetzt in Cuernavaca im Exil lebt, hat diese Grundsätze unlängst in einer Erklärung verdeutlicht. „Niemals“, sagte er, „aber wirklich niemals gebt dem Volk Waffen in die Hände. Wer dem Volk Waffen in die Hände gibt, zerstört. Waffen in den Händen des Volkes werden immer gegen das Volk benutzt werden. Waffen besiegen immer die Armen, die sie erhalten. Nur der Ziegelstein und der Stock, den ein Mensch im Zorn aufhebt, werden ihn nicht als Menschen entehren.“

Insoweit ist es wichtig, daß ein Bürger der Vereinigten Staaten aus den Erkenntnissen lerne, welche in diesen Jahren lateinamerikanische Denker gewonnen haben. Er möge nach Kolumbien blicken und zu unterscheiden lernen zwischen dem Banditen oder Soldaten, der aus Gewinnsucht oder auf Befehl kaltblütig mordet; dem zornigen Mann, der in eine Volksmenge gerät, die sich in einem Aufruhr Luft macht; und schließlich einem Zeugen wie Camilo Torres, der sich mit Bedacht ins Gebirge zurückzieht, um darzutun, daß er angesichts eines tyrannischen Regimes überleben kann, und um dessen Unrechtmäßigkeit zu beweisen. Soldat und Bandit können organisieren; Aufruhr läßt sich anstiften, und seine frustrierte Vitalität kann schal werden oder mit tödlicher Vernünftigkeit zum Dienst an irgendeinem „Ideal“ kanalisiert werden. Zeugnis wird immer eine einsame Aufgabe bleiben, die auf einem Kalvarienberg ihr Ende findet. Wahres Zeugnis einer tiefen Nonkonformität weckt

immer heftigste Gewalt gegen sich selber, aber ich vermag nicht zu sehen, wie man einen solchen Zeugen jemals organisieren oder institutionalisieren könnte.

Das Studium der Gewalttätigkeit in Lateinamerika rührt tief an das Leben des nordamerikanischen Beobachters, aber zunächst gestattet es ihm noch, sich unbeteiligt zu verhalten. Es ist immer leichter, die Illusionen im Auge des Nächsten als den Wahn im eigenen Auge wahrzunehmen. Eine kritische Untersuchung der Wirkung, welche ein ausgeprägter sozialer Wandel auf die innersten Gründe des Herzens in Lateinamerika hat, ist ein fruchtbarer Weg zur Einsicht in die innersten Herzensgründe innerhalb der Vereinigten Staaten. In den nach Kapital hungernden Volkswirtschaften Lateinamerikas lebt eine große Mehrheit der Bevölkerung jetzt und immerdar ausgeschlossen von den Wohltaten eines blühenden Bürgertums im Stile der Vereinigten Staaten. Ebenso behauptet in der ungeheuer reichen Volkswirtschaft der Vereinigten Staaten eine kleine Minderheit, daß auch sie von der Masse des Bürgertums ausgeschlossen sei. Der Vergleich sollte es dem nordamerikanischen Beobachter ermöglichen, das weltweite Wachstum von zwei getrennten und ungleichen Gesellschaften zu begreifen und die Dynamik richtig einzuschätzen, welche zwischen beiden zu Gewaltanwendung führt.

# Nicht Ausländer, aber Fremde

*Von 1951 bis 1956 habe ich in New York als Priester in der Incarnation-Pfarrrei auf der West Side von Manhattan gelebt. Damals wurden Puertoricaner in Massen in die Mietskasernen zwischen Amsterdam Avenue und dem Broadway verlegt. Sie verdrängten viele Familien, die eine Generation vorher von Irland direkt in diesen Stadtteil gezogen waren. Ich wurde in den unvermeidlichen Konflikt zwischen diesen Menschen und auch in die Kontroverse über dessen Sinn verwickelt.*

*Als Neuling in den USA war ich überrascht zu sehen, wie die New Yorker, vom Drugstore-Besitzer bis zum Bürgermeister, bereitwillig auf Klischees zurückgriffen, um daran ihre politischen Entscheidungen zu orientieren. Soweit es sich überhaupt lohnte, die Puertoricaner zu verstehen, konnte man das, so meinten sie anscheinend, mit alten Kategorien tun, die für frühere Gruppen von Einwanderern gegolten hatten. Was für Polen oder Italiener ausgereicht hatte, mußte auch für Puertoricaner passen.*

*Damals versuchte ich, der Tatsache Anerkennung zu verschaffen, daß die puertoricanische Einwanderung mindestens für die römisch-katholische Kirche ein beispielloses Phänomen darstellte. Erstaunlicherweise fand ich in Kardinal Spellman einen wißbegierigen Zuhörer für meine Auffassung.*

Nachdem 1924 die Einwandererquoten eingeführt worden waren, sah es so aus, als ob der Prozeß der Einschmelzung in New York City endlich mit der Zahl von Menschen Schritt halten könnte, die in den Kessel geworfen wurden. Dann erlebte die Stadt Ende der vierziger Jahre als neue Herausforderung eine Invasion von amerikagebürtigen „Ausländern“, den Puertoricanern. Zu Vito Marcantonios Blütezeit (1943) gab es in New York weniger als 35 000 Puertoricaner; heute (1956) sind es mehr als eine halbe Million, und es gibt Anzeichen dafür, daß die Völkerwanderung ihren Höhepunkt noch nicht erreicht hat.

Diese Puertoricaner sind nicht Ausländer, sind aber gleichwohl fremder als die meisten früheren Einwanderer. Über dieses Paradoxon sollten die Wohlmeinenden wohlinformiert sein; denn jemanden nur deshalb freundlich aufzunehmen, weil er Ausländer ist, stellt eine kalte Art von Herablassung dar. Der Mann, der dich so empfängt, ist wahrscheinlich entschlossen, dich niemals richtig kennenzulernen.

Wenn einerseits jemand dich ständig als Ausländer bezeichnet, so schließt er damit gewöhnlich jede Möglichkeit aus, die Eigentümlichkeit deiner Gruppe schätzen zu lernen – abgesehen von der Tatsache, daß es nicht seine eigene Gruppe ist. Wenn er andererseits Paulus' Weisung, den Juden Jude und den Griechen Griechen zu sein, mißversteht und dir mit der Auffassung begegnet „Wir alle sind Amerikaner!“, so leugnet er dein und sein Recht auf ein Erbe: Mensch zu sein mit Wurzeln, die weit in die Geschichte zurückreichen.

Dieser Trugschluß liegt der Einstellung vieler wohlmeinender Leute gegenüber den Einwanderern aus Puerto Rico zugrunde: sollen sie doch tun, was Iren oder Italiener getan haben; sollen sie allmählich durch ihre nationalen Pfarreien, territorialen Gettos und politischen Apparate zu voller „Amerikanisierung“ gelangen; sollen sie lautstark versichern, daß sie ebenso gute Amerikaner sind wie ihr Nachbar. Diese Einstellung ist in New York sehr verbreitet, wo das Eintreffen weiterer Einwanderungswellen als ganz natürlich angesehen wird.

Der Fürsorger, der zu José Rivera sagt: „Meine Eltern haben die gleiche Erfahrung gemacht“, lügt weder noch spricht er aus Fremdenfeindlichkeit. Er mißversteht ihn lediglich genauso wie der Politiker, der abermals die Methoden anzuwenden sucht, die sich bewährt hatten, als in Harlem italienisch gesprochen wurde.

Als ein Jahrhundert früher die Iren und Deutschen hier eintrafen, wurde New York City mit einer vordem nie erfahrenen und in

diesem Umfang sich nie wiederholenden Herausforderung konfrontiert. 1855 bestand ein Drittel der Bewohner New Yorks (500.000) aus Einwanderern, die innerhalb der vorhergegangenen zehn Jahre eingetroffen waren; im Verhältnis dazu scheint ein Fünftel der Stadtbevölkerung unbedeutend, das 1955 die unmittelbar vorher eingewanderten Puertoricaner ausmachten. Es waren wiederum 500.000.

Solange der Zustrom stark war, trafen in Amerika Einwanderer in einer Welle nach der andern ein, faßten Fuß und gewöhnten sich an die neuen Lebensformen. Die Neukömmlinge sprachen verschiedene Sprachen, beteten in verschiedenen Kirchen, kamen aus verschiedenen Klimazonen, freiten auf verschiedene Weise, aßen verschiedene Gerichte und sangen verschiedene Lieder. Unter diesen sichtbaren Unterschieden hatten sie aber vieles gemeinsam. Sie stammten aus der Alten Welt und trafen als Flüchtlinge oder Siedler ein, um Amerikaner zu werden und es für immer zu bleiben. Sie brachten ihre eigenen Geistlichen mit – Rabbiner, Priester oder Pastoren – und dazu aus vergangenen Zeiten die Symbole, die ihnen gehörten: Sankt Patrick, die Mafia oder Loretto ebenso wie den Turnverein. Sie ließen sich in bestimmten Teilen der Stadt nieder und blieben jahrelang für sich, bis sie sich trauten, an dem für sie alle neuen Erlebnis, dem Leben in einer pluralistischen Gesellschaft, teilzunehmen. Sie paßten sich einer gemeinsamen Form an, und so ist es nicht verwunderlich, daß diejenigen, welche lange genug hier waren, um sich als Teil einer gefestigten Schicht zu begreifen, sich daran gewöhnten, von vornherein anzunehmen, daß jede neu hereinkommende Gruppe ihrer eigenen entspreche. Tatsächlich war diese Annahme bis nach dem Zweiten Weltkrieg begründet; nur zwei Gruppen bildeten eine Ausnahme, die Orientalen und die Neger aus dem Süden.

Dann trafen plötzlich die Puertoricaner in Massen ein. Noch nie hatte New York eine solche Invasion erlebt, eine Invasion von Amerikanern, die aus einem älteren Teil der Neuen Welt nach New York kamen, das übrigens schon längst, ehe Henry Hudson Manhattan entdeckte, Teil der Diözese San Juan de Puerto Rico gewesen war. New York aber hatte es noch niemals mit geborenen amerikanischen Bürgern zu tun gehabt, die in der Schule Englisch als Fremdsprache gelernt hatten.

Diese seltsamen Amerikaner waren Söhne eines katholischen Landes, wo seit Jahrhunderten Sklaven Zuflucht gefunden hatten, wo die Bevölkerung von reichlich zwei Millionen ganz überwiegend aus

Weißen besteht, wo aber ein Unterschied in der Hautfarbe weder dem Erfolg noch der Eheschließung im Wege steht. Und doch war dies die erste aus Übersee nach New York gekommene größere Gruppe, der man das Etikett „Farbige“ aufklebte, viel weniger wegen ihrer rassischen Herkunft als wegen des ahnungsvoll empfundenen großen Unterschiedes zwischen ihnen und früheren Ankömmlingen.

Dies war ein neuer Typ von Einwanderern: nicht ein Europäer, der seine Heimat endgültig verlassen hatte und sich bemühte, Amerikaner zu werden, sondern ein amerikanischer Staatsbürger, der zwischen zwei Ernten herkommen und für die Ferien nach Hause fahren mochte, wobei er einen Wochenlohn für ein Lufttaxi ausgab. Es war niemand, der vor rassischer oder religiöser Verfolgung im eigenen Lande geflohen war, sondern das Kind von „Eingeborenen“ in einer spanischen Kolonie oder vielleicht der Nachfahr eines spanischen Kolonialbeamten. Nicht ein Mensch, der von Männern seines Volkes – Priestern, Politikern, Rebellen oder Professoren – geführt zu werden gewohnt war, sondern der seit vierhundert Jahren Untertan in einem von Ausländern – erst von Spaniern, dann von Amerikanern – verwalteten Gebiet gewesen und erst unlängst selbständig geworden war.

Der Neukömmling aus Puerto Rico war nicht Christ aus eigenem Recht, der den Glauben von den Söhnen seines Nachbarn empfangen hatte, sondern die Frucht missionarischer Arbeit, wie sie für das spanische Imperium typisch war. Er war Katholik und Sohn katholischer Eltern, empfing aber die Sakramente von einem Ausländer, weil die Regierung fürchtete, die Ausbildung Eingeborener zu Priestern könnte die Ausbildung politischer Rebellen bedeuten.

Sogar die äußere Erscheinung der Welt, aus der er kam, war anders. Er war ein Mensch von einer Insel, wo die Natur versorgt und Freund ist, wo Feldarbeit viel eher Ernte als Aussaat bedeutet. Lehnt sich die Natur alle paar Jahrzehnte einmal auf, so ist er hilflos; in den Hurrikanen kann er nur den Finger Gottes sehen.

Bis vor kurzem glaubte niemand, der sich auf Puerto Rico ein Haus baute, daß es die Elemente überleben oder dank einer Klimaanlage der Witterung widerstehen könnte. Welch ein Unterschied vom Polen und Sizilianer, die beide Häuser bauten, welche der Natur, dem Klima und der Zeit widerstehen sollten; die beide Häuser bauten, um damit ihr Leben von dem der Natur zu trennen. Der eine kam vielleicht aus der russischen Steppe oder einem Getto und der

andere aus einem Olivenhain am Meer, aber beide wußten, was der Winter war. Sie wußten, daß ein Haus dazu da war, einen vor der Kälte zu schützen, ein Innenraum, in dem man sich ein Heim schuf. Für den Polen und den Sizilianer war es leicht, sich in Mietshäusern einzurichten und dort beengt zu leben. Die neuen Einwanderer aus den Tropen aber kannten keinen Winter. Das Heim, das sie verlassen hatten, war eine Hütte, *in* der man schlief, aber *um* die herum man mit seiner Familie lebte. Die Hütte war Mittelpunkt seiner täglichen Verrichtungen, nicht deren Grenze. In ein Mietshaus zu kommen, Heizung zu benötigen und Glas für die Fenster, Mißfallen zu erregen, weil man dazu neigte, jenseits der eigenen Tür zu leben – das alles stand im Widerspruch zu den Lebensgewohnheiten des Puertoricaners und war für ihn genau so überraschend, wie es für den New Yorker überraschend ist zu erkennen, daß diese Grundvoraussetzungen seines Lebens für irgendwelche Einwanderer überraschend sein können.

Das neue Puerto Rico von 1956 ist übersät mit Betonhäusern und erlebt täglich die Eröffnung einer neuen Fabrik. Es ist ein Experimentierfeld für die fortschrittlichsten Formen des Zusammenlebens, und nirgends sonst in der Welt gehen Analphabetismus und Sterblichkeit so schnell zurück. Dennoch dürfen uns diese Tatsachen nicht annehmen lassen, daß sich die herkömmliche Betrachtungsweise der Bevölkerung verändert habe oder morgen verändern werde. Diese materiellen Verbesserungen sind das unglaubliche Ergebnis des ersten Jahrzehnts von Munoz Marins Regierungstätigkeit, doch löschen sie die Vergangenheit der Insel nicht aus, noch sollen sie aus San Juan einen Vorort von New York machen.

Die Unterschiede zwischen der puertoricanischen Einwanderung und dem Zustrom von Europäern sind grundlegender Art. Trotz seiner kurzen Geschichte steht Puerto Rico Europa, mit dem der Einwanderer so oft in einen Topf geworfen wird, fremder gegenüber als Amerika. Diese Verschiedenheit erklärt einen großen Teil der besonderen Verhaltensmerkmale der Puertoricaner in New York, und die mangelnde Kenntnis dieser Verschiedenheit erklärt viele Mißverständnisse seitens der alten New Yorker.

So mancher Puertoricaner verläßt seine Insel nicht mit dem klaren Vorsatz, sich auf dem Festland anzusiedeln. Wie kann ein Mann, der aus einer augenblicklichen Eingebung heraus abreist, in New York rasch einige Dollar verdienen möchte und zurückkehren will, sobald er genug verdient hat, um sich einen Laden zu kaufen – wie kann ein solcher Mann in New York Wurzeln schlagen? Ich erinnere mich einer

Frau, die verzweifelt war, weil ihr Mann mit seiner Machete auf dem Weg auf das Zuckerrohrfeld verschwunden war. Sie glaubte natürlich, eine Rivalin habe ihn ihr abspenstig gemacht. Eine Woche später bekam sie eine Geldanweisung aus Chicago. Unterwegs zum Zuckerrohrfeld war er Werbemännern begegnet und hatte beschlossen, sein Glück zu versuchen – und deshalb war er nicht zum Abendessen nach Hause gekommen. Wie kann in einem solchen Fall, wenn ein Mann in New York „hereinschaut“, gar nicht bleiben, sondern schließlich „heimkehren“ will, der Durchreisende auf seine Umgebung in New York die gleiche Wirkung ausüben wie die alten Einwanderer, die für immer kamen? Dabei entspricht die Statistik der Einwanderung von der Insel genau der Entwicklung am Arbeitsmarkt auf dem Festland. Gibt es wenig Arbeit, so erhöht sich der Rückfluß entsprechend. Viele haben noch nach jahrelangem Aufenthalt in New York das Gefühl, daß sie des Geldes wegen dort hängengeblieben sind.

Mit der Ankunft von Hunderttausenden aus Puerto Rico und andern mittelamerikanischen Staaten (schätzungsweise stammt ein Viertel der lateinamerikanischen Bevölkerung von New York nicht aus Puerto Rico) hat die Stadt nicht nur eine neue Sprache, sondern auch einen neuen Lebensstil gewonnen. Anstatt der Fremden mit nur einer ausländischen Sprache, die früher erschöpft von der langen Reise eintrafen, treffen jetzt amerikanische Bürger, die alle ein wenig Englisch sprechen, sechs Stunden nach dem Abflug von ihrer tropischen Insel im Flugzeug in New York ein.

Die alten Einwanderer siedelten sich in nationalen Vierteln an; die neuen transatlantischen Pendler breiteten sich über die ganze Stadt aus. Zehn Jahre nach Beginn des puertoricanischen Massenzustroms trifft man schon überall in New York auf Spanisch. Im Gegensatz zu den europäischen Einwanderern können alle Puertoricaner etwas Englisch, und das machte etwas aus, doch hat noch ein anderer Faktor dazu beigetragen, daß die Lateinamerikaner sich so über alle Stadtviertel ausgebreitet haben. Wenn früher eine Gegend zum Mittelpunkt der jüngsten Gruppe von Einwanderern wurde, so waren das entweder schon Slums, oder die Gegend war auf dem Wege dorthin. Sobald ein Viertel heruntergekommen war, wurde es fast niemals saniert. Die große Einwanderung aus Puerto Rico setzte nach dem Zweiten Weltkrieg ein und hatte als Ursachen billige Luftverkehrsmittel, die Bekanntschaft mit dem Festland, die viele während ihrer Militärzeit gemacht hatten, bessere Bildungsmöglichkeiten unter den neuen politischen Verhältnissen auf der Insel und nicht zuletzt den wachsenden Druck einer Bevölkerung, die sich seit



Anfang des Jahrhunderts mehr als verdoppelt hat. Gleichzeitig leitete New York sein großes Slum-Sanierungsprogramm ein, und als erste Häuserblocks wurden fast immer diejenigen abgerissen, in denen sich die letzten und ärmsten Einwanderer gerade eingerichtet hatten. Die Folge war, daß man anfang, die Puertoricaner allenthalben in der Stadt in neue Bauvorhaben ohne Diskriminierung umzusiedeln.

Angesichts dieser Zerstreuung und der Neigung, inzwischen auf die Insel zurückzukehren, ist es nicht weiter verwunderlich, daß es kaum nationale Viertel der Puertoricaner im herkömmlichen Sinne gibt. Das führt einmal dazu, daß es den Puertoricanern schwerfällt, örtlich eingewurzelte Führer ihrer eigenen Gruppe zu gewinnen; entweder ist ihre Siedlungsdichte pro Stadtviertel zu dünn, oder es fehlt die Absicht, in dem Viertel zu bleiben, oder es besteht kaum die Notwendigkeit, sich mit seinesgleichen zu organisieren, weil alle Bürger sind, die wenigstens etwas Englisch verstehen und den amtlichen Schutz des Arbeitsamtes der Inselregierung genießen. Dieses ist der erste Fall eines „Konsulats für amerikanische Staatsangehörige“. Zweifellos beruht der verbreitete Mangel an eigenen Führern in den einzelnen Stadtvierteln teilweise auch darauf, daß es infolge der jahrhundertelangen Kolonialverwaltung eine Führungsstrategie gar nicht gibt.

Eine Führung innerhalb der eigenen Gruppe zu finden, fällt daher den Puertoricanern in New York, sofern ihnen das nicht überhaupt mißlingt, schwerer als den Gruppen, die vor ihnen eingewandert sind. In einer Hinsicht verleiht ihnen dieser Umstand einen konkreten Vorteil gegenüber früheren Einwanderern, weil er sie beinahe zwingt, sich an dem vorhandenen Gemeinwesen aktiv zu beteiligen. Andererseits erweist sich die plötzliche Herausforderung, an einem etablierten New Yorker Gemeinwesen teilzunehmen, als zu schwierig für viele, die innerhalb ihrer eigenen Gruppen sehr wohl hätten Führer werden können.

Wenn die New Yorker Politiker den im Vergleich zu früheren Erfahrungen mit Einwanderern besonderen Charakter dieser Einwanderung aus Puerto Rico nicht genügend berücksichtigen, so kann das dem Gemeinwesen ernststen Schaden zufügen, weil dadurch die neue Form von Anpassung, zu der es kommen muß, verzögert oder beeinträchtigt wird. Sollte ein solcher Mangel an Verständnis bei Führern der katholischen Kirche vorhanden sein, so könnte er den Seelen ernstlich schaden.

Gegenwärtig sind ein Drittel der getauften Katholiken in Manhattan und dem unteren Bronx spanisch-amerikanischer Herkunft. Die

Puertoricaner sind als erste katholische Gruppe mit einer eindeutig nichteuropäischen Tradition des Katholizismus an die Ostküste gekommen. Der von den kolonialen und imperialen Verhältnissen in mehr als vierhundert Jahren bedingte Mangel an einheimischen Priestern und ebenfalls die besondere Einstellung in einem Missionsgebiet haben das Verhalten der Puertoricaner als Katholiken tief geprägt.

Unbeschadet der ganz neuen Tendenz zu rascher Verstädterung ist die Mehrheit der Bewohner von Puerto Rico über die steilen Berghänge des Inselinnern verstreut, wo sie auf kleinen Lichtungen zwischen Bananenstauden und tropischen Bäumen leben, eine herrliche Aussicht haben, aber zu weit von der Kirche wohnen, um an jedem Sonntag zur Messe zu gehen. Üblicherweise gehen sie zur Kommunion bei den seltenen Gelegenheiten, wenn ein Priester sie in der Kapelle in ihrem Barrio besucht; viele Jahrzehnte lang mußten sie jedoch selber ihre Kinder taufen, weil der Priester nur selten kam. Unter solchen Umständen gehört der regelmäßige Besuch der sonntäglichen Messe nicht zum festen Bestandteil katholischer Praxis. Lebendige Bräuche der Tropen, eine feudalkoloniale Gesellschaftsordnung und das Zusammentreffen der indianischen, afrikanischen und europäischen Kulturen haben dabei eine Rolle gespielt. Die kanonische Vorschrift, derzufolge eine Ehe zwischen zwei Katholiken auch dann gültig ist, wenn sie nicht vor dem Priester geschlossen wurde, weil ein solcher in weniger als einem Monat nicht verfügbar war, hat die Menschen das Bedürfnis nach einem Priester vergessen lassen. Sie hat die Häufigkeit kirchlicher Eheschließungen nachteilig beeinflußt und tut das heute noch.

„Schlechte Angewohnheiten“ wie diese sind nicht Anzeichen für ein Fehlen katholischer Sinnesart, sondern eher die Wirkung einer eigentümlichen Kirchengeschichte. Viele Katholiken in den USA sind daran gewöhnt, daß in nationalen Pfarreien eine große Vielfalt nationalen Brauchtums herrscht und daß es bei vielen Volksgruppen große Unterschiede in der Praxis gibt. Stoßen sie nun bei den Puertoricanern auf einen Mangel an „praktiziertem“ Glauben, so könnten sie versucht sein, diese mit einer andern ausländischen Gruppe gleichzusetzen, bei der unterschiedliche Vorbedingungen ein ähnliches Verhalten hervorgerufen haben, oder könnten überhaupt bestreiten, daß die Puertoricaner Katholiken seien. Für jeden aber, der die Atmosphäre der Insel erlebt hat, ist es unzweifelhaft, daß dies eine katholische Kultur ist. Kinder, die vielleicht niemals zur Erstkommunion gehen, erbitten jedesmal, ehe sie das Haus verlassen,

den Segen ihrer Eltern. Menschen, die vielleicht niemals im Katechismus unterwiesen wurden, rufen fromm unsern Herrn oder die Jungfrau Maria an, füllen ihr Heim mit Heiligenbildern und bekreuzigen sich, ehe sie aus dem Hause gehen. Auch der Umstand, daß ein Mann sich weigert, in der Kirche zu heiraten, spricht manchmal eher für als gegen sein Katholikentum; er möchte sich durch eine kirchliche Heirat nicht für immer binden.

In Puerto Rico erweitert sich Gottes Haus über die Kirche hinaus auf die Plaza. Nicht nur Prozessionen oder Posedas benötigen das Draußen als Fortsetzung der Kirche, sondern oft ist auch die Kirche zu klein, so daß große Scharen an der Messe teilnehmen, indem sie durch Fenster und Türen hineinblicken. Sofern sein Nachbar auf dem Festland nicht begreift, welche verschiedene Bedeutung „Familie“, „Kirche“ und „Heim“ für einen Menschen aus den Tropen haben, wird er auch nicht begreifen, warum José auf seiner Schwelle Gitarre spielt oder warum Maria während der Messe von einem Standbild zum andern wandert, um mit den Heiligen zu plaudern, oder daß sie vielleicht erst nach dem Gottesdienst in die Kirche geht, weil sie die steife Haltung der Mesner stört.

Das alles lehrt, daß die Puertoricaner sich für ihre Eigenart einigen Respekt verschaffen müssen. Was sie brauchen, ist nicht ein Mehr an Hilfe, sondern ein Weniger an Einordnung in frühere Kategorien; und sie brauchen Verständnis. Nur dann werden sie imstande sein, den einzigartigen kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Beitrag zu leisten, zu dem sie berufen zu sein scheinen: die spanisch-christliche Tradition, ein selbstverständlicher Katholizismus, eine ungewein christliche Einstellung zur Rassenmischung, eine unbefangene und schlichte Betrachtungsweise, wie sie den Tropen eigentümlich ist, eine neue Art von politischer Freiheit in ihrer Beziehung zu den Vereinigten Staaten, eine Brücke zwischen den Hemisphären in politischer und kultureller ebenso wie in wirtschaftlicher Hinsicht – das sind nur einige Vorzüge, welche die Massenwanderung von Puertoricanern auf das amerikanische Festland für New York und die Vereinigten Staaten erbringen kann.

## Die Beredsamkeit des Schweigens

*Fünf Jahre auf den Straßen von New York haben mir klargemacht, daß wir eine Methode benötigen, wie man zwischen den eingeborenen New Yorkern und den Puertoricanern Freundschaft stiften kann. Geistliche, Lehrer, Sozialpfleger – sie alle sind in einer spanischsprechenden Masse untergegangen. Sie mußten die Sprache lernen, für die Nöte eines Volkes, das einsam, verängstigt und machtlos war, ihre Ohren einstimmen und ihre Herzen öffnen.*

*Das bloße Studium des Spanischen war ganz offensichtlich nicht genug. Jemand, der aus Wörtern und Grammatik Sätze konstruieren kann, kann viel weiter von der Wirklichkeit entfernt sein als ein anderer, der weiß, daß er keine Sprache spricht. Ich habe gesehen, wie entschieden Puertoricaner den AMERICANO ablehnen, der sie studierte, um „sie in die Stadt zu integrieren“. Sie weigerten sich sogar, auf spanisch zu antworten, weil sie hinter seinem Wohlwollen die Herablassung und oft auch die Verachtung verspürten. Es bedurfte eines Programms, um den eingeborenen New Yorkern zu helfen, den GEIST DER ARMUT zu begreifen.*

*1956 wurde ich stellvertretender Rektor der katholischen Universität von Puerto Rico. Damit erhielt ich die Möglichkeit, Menschen auf die Arbeit in den spanischen Gettos vorzubereiten. Wir richteten Kurse ein, welche das sehr intensive Studium, der spanischen Umgangssprache mit praktischen Erfahrungen und mit dem akademischen Studium puertoricanischer Dichtung, Geschichte, Lieder und gesellschaftlicher Wirklichkeit verbanden. Viele meiner Studenten ließen sich die Teilnahme viel kosten. Über die Hälfte waren Priester, die meisten noch nicht 35 Jahre alt. Sie hatten sich entschlossen, ihr Leben mitten in der Stadt unter den Armen zu verbringen. Begreiflicherweise lockte sie die spanische Sprache, da diese sie als geborene Katholiken auswies. Als sieben Jahre später der Krieg gegen die Armut ausbrach, stellten diese Männer, die sich auf Puerto Rico kennengelernt hatten, eine beträchtliche Zahl von anerkannten*

*Führern und Kritikern. Mit dieser Studentengruppe konnte ich den tieferen Sinn, der im Erlernen einer Fremdsprache liegt, erfahren und erforschen. Ich glaube tatsächlich, daß richtig geleitete Sprachkurse eine der wenigen Gelegenheiten sind, bei denen ein Erwachsener das tiefe Erlebnis der Armut, der Schwäche und der Abhängigkeit vom Wohlwollen anderer vermittelt bekommen kann. Jeden Abend trafen wir uns zu einer Stunde stillen Gebetes. Zu Beginn der Stunde trug einer Themen für die Meditation vor. Das Folgende ist die Aufzeichnung einer solchen Zusammenkunft durch einen Teilnehmer.*

Die Sprachwissenschaft hat für das Verständnis menschlicher Kommunikation neue Horizonte sichtbar gemacht. Die objektive Untersuchung der Methoden, mit denen Bedeutungen übermittelt werden, hat gezeigt, daß von Mensch zu Mensch durch und im Schweigen viel mehr vermittelt wird als durch Worte. Aus Schweigen werden Wörter und Sätze gebildet, die viel bedeutungsvoller sind als Laute. Die bedeutungsvollen Pausen zwischen Tönen und Aussagen werden leuchtende Punkte in einem Nichts – gleich Elektronen im Atom oder Planeten im Sonnensystem. Sprache ist wie ein Seil aus Schweigen mit Lauten als Knoten – wie bei einem peruanischen Quipu, bei dem die Zwischenräume reden. Mit Konfuzius können wir die Sprache als ein Rad sehen: die Speichen zielen zur Mitte, aber die leeren Räume machen das Rad aus.

Wir müssen also, um den andern zu verstehen, eher sein Schweigen als seine Worte lernen. Sinn geben weniger unsere Laute als die Pausen, mit denen wir uns verständlich machen. Das Erlernen einer Sprache besteht eher im Erfahren ihres Schweigens als ihrer Laute. Nur der Christ glaubt an das Wort als an gleichermaßen ewiges Schweigen. Unter den Menschen in der Zeit ist der Rhythmus ein Gesetz, durch das unser Gespräch ein *Yang-Yin* aus Schweigen und Laut wird.

Um eine Sprache auf menschliche, reife Weise zu erlernen, muß man die Verantwortung für ihr Schweigen und für ihren Ton übernehmen. Die Gabe, die uns ein Volk durch das Lehren seiner Sprache schenkt, ist mehr eine Gabe des Rhythmus, der Tonart und der Feinheiten ihrer Schweigeordnung als ihrer Klangordnung. Es ist eine intime Gabe, für die wir dem Volk, das uns seine Sprache anvertraut hat, Rechenschaft schulden. Eine Sprache, von der ich nur die Wörter und nicht die Pausen kenne, ist eine ständige Beleidigung. Sie gleicht der Karikatur eines fotografischen Negativs.

Es erfordert mehr Zeit, Mühe und Feingefühl, das Schweigen eines Volkes zu erlernen als seine Laute. Manche Menschen sind dafür besonders begabt. Daraus erklärt sich vielleicht, warum manche Missionare allen Bemühungen zum Trotz niemals dahin gelangen, richtig zu sprechen und sich durch Schweigen feinfühlig mitzuteilen. Obwohl sie „mit einheimischem Akzent sprechen“, bleiben sie immer Tausende von Meilen entfernt. Die Grammatik des Schweigens ist eine Kunst, die viel schwieriger zu erlernen ist als die gesprochene Grammatik.

Wie man Wörter durch Zuhören und durch mühsame Versuche, einen einheimischen Sprecher nachzuahmen, lernen muß, so muß man das

Schweigen dadurch erlernen, daß man sich ihm feinfühlig öffnet. Das Schweigen hat seine Pausen und Hemmungen, seinen Rhythmus, seine Ausdrucksformen und Modulationen; es hat seine Dauer und seine Tonlage und hat Zeiten, zu denen es anhält oder aufgegeben wird. Genau wie bei unsern Wörtern gibt es eine Analogie zwischen unserm Schweigen mit Menschen und mit Gott. Um die volle Bedeutung des einen zu lernen, müssen wir das andere üben und vertiefen.

In der Ordnung des Schweigens kommt zuerst das Schweigen des ausschließlich Zuhörenden, der weiblichen Passivität; das Schweigen, durch welches die Mitteilung des andern „er in uns“ wird, das Schweigen tiefer Teilnahme. Es wird bedroht durch ein anderes Schweigen – das Schweigen der Gleichgültigkeit, das Schweigen der Teilnahmslosigkeit, welches annimmt, es gebe nichts, was ich durch Kommunikation mit dem andern mir wünschen oder erlangen kann. Dies ist das unheilswangere Schweigen der Frau, die hölzern ihrem Mann zuhört, der die kleinen Dinge berichtet, die er ihr so dringlich erzählen möchte. Es ist das Schweigen des Christen, der das Evangelium mit der Einstellung liest, daß er es in- und auswendig kenne. Es ist das Schweigen des Steines – tot, weil es keine Beziehung zum Leben hat. Es ist das Schweigen des Missionars, der niemals das Wunder eines Fremden begriffen hat, dessen Zuhörer ein größerer Beweis von Liebe ist als die Haltung dessen, der redet. Ein Mensch, der uns zeigt, daß er den Rhythmus unseres Schweigens kennt, ist uns viel näher als einer, der glaubt, er wisse, wie man sprechen muß.

Je weiter der Abstand zwischen den beiden Welten ist, um so bemerkenswerter ist dieses Schweigen als ein Zeichen von Liebe. Das Schweigen eines Großstadtpriesters, der sich im Autobus den Bericht über eine kranke Ziege anhört, ist eine Gabe; es ist wahrlich die Frucht einer missionarischen Form von langwährender Übung in Geduld.

Es gibt keine größere Entfernung als die zwischen einem betenden Menschen und Gott. Nur wenn diese Entfernung dem Bewußtsein zu dämmern beginnt, kann sich das dankbare Schweigen geduldiger Bereitschaft entwickeln. Dies muß das Schweigen der Jungfrau vor dem Ave gewesen sein, das sie dazu befähigte, das ewige Vorbild des Offenseins für das Wort zu werden. Durch ihr tiefes Schweigen konnte das Wort Fleisch werden.

Im Gebet des stillen Zuhörens und nirgends sonst kann der Christ die Gewohnheit dieses ersten Schweigens erwerben, aus dem das Wort in

einem fremden Kulturkreis geboren werden kann. Dieses im Schweigen empfangene Wort wächst auch im Schweigen.

Ein zweiter großer Abschnitt in der Grammatik des Schweigens ist das Schweigen der Jungfrau, nachdem sie das Wort empfangen hatte

das Schweigen, aus dem weniger das *Fiat* als das *Magnificat* geboren wurde. Es ist das Schweigen, welches eher das empfangene Wort nährt, als daß es den Menschen der Empfängnis erschließt. Es ist das Schweigen, welches den Menschen in sich selber verschließt, damit er das Wort für andere vorbereiten kann. Es ist das Schweigen des Abstimmens; das Schweigen, in welchem wir den richtigen Augenblick erwarten, damit das Wort in die Welt geboren werde.

Auch dieses Schweigen ist bedroht, nicht durch Eile und die entweihende Wirkung vielfältiger Geschäftigkeit, sondern durch die Angewohnheit verbaler Konfektion und Massenproduktion, die dafür keine Zeit hat. Es ist bedroht von dem billigen Schweigen, welches meint, ein Wort sei so gut wie ein anderes, und Wörter bedürften keiner Pflege.

Der Missionar oder Ausländer, der Wörter so benutzt, wie sie im Wörterbuch stehen, kennt dieses Schweigen nicht. Er ist ein Mann, der in sich selbst englische Wörter nachschlägt, wenn er deren spanische Entsprechung finden möchte, anstatt das Wort zu suchen, das zur Wellenlänge paßt; anstatt das Wort oder die Geste oder das Schweigen zu finden, welche die andern verstehen würden, selbst wenn es dafür in seiner eigenen Sprache, Kultur oder Umwelt keine Entsprechung gibt. Es ist der Mann, welcher der Saat einer neuen Sprache keine Zeit gewährt, auf dem fremden Boden seiner Seele einzuwurzeln. Dies ist ein Schweigen *vor* Wörtern oder *zwischen* ihnen; das Schweigen, darin Wörter leben oder sterben. Es ist das Schweigen des langsamen, zögernden Gebetes; des Gebetes, in welchem Wörter den Mut haben, in einem Meer von Schweigen zu schwimmen. Es steht im diametralen Gegensatz zu andern Formen des Schweigens vor Wörtern: dem Schweigen der künstlichen Blume, welche als Erinnerung an Wörter dient, die nicht wachsen, der Pause vor der Wiederholung. Es ist das Schweigen des Missionars, der darauf wartet, den nächsten angelernten Gemeinplatz auszusprechen, weil er sich nicht die Mühe gemacht hat, in die lebendige Sprache anderer einzudringen. Das Schweigen vor Wörtern steht auch im Gegensatz zu dem Schweigen dräuender Aggressivität, das man schwerlich Schweigen nennen kann. Auch das ist eine Pause, die der Vorbereitung von Wörtern dient, aber es sind Wörter, die eher teilen als zusammenführen. Dies ist das Schweigen, dem der Missionar

zuneigt, der an der Vorstellung festhält, daß nichts von dem, was er sagen möchte, auf spanisch etwas bedeute. Es ist das Schweigen, in welchem eine verbale Aggression – mag sie auch verschleiert sein – die nächste vorbereitet.

Den nächsten großen Abschnitt in der Grammatik des Schweigens wollen wir das Schweigen *jenseits* der Wörter nennen. Je weiter wir gehen, um so weiter entfernen sich in jeder Kategorie gutes und schlechtes Schweigen voneinander. Jetzt haben wir das Schweigen erreicht, das kein weiteres Gespräch mehr vorbereitet. Es ist das Schweigen, welches alles gesagt hat, weil es nichts mehr zu sagen gibt. Dies ist das Schweigen jenseits eines endgültigen Ja und eines endgültigen Nein. Dies ist das Schweigen der Liebe jenseits der Wörter oder das Schweigen des Nein für immer, das Schweigen von Himmel und Hölle. Es ist die endgültige Haltung eines Menschen, der dem Wort begegnet, welches Schweigen ist.

Hölle ist dieses Schweigen, tödliches Schweigen. In diesem Schweigen ist ein anderer Tod als in dem Totsein des Steins, dem das Leben gleichgültig ist, oder als in dem Totsein einer gepreßten Blume, der Erinnerung ans Leben. Es ist der Tod nach dem Leben, eine ständig gelebte Ablehnung des Lebens. In diesem Schweigen kann es Lärm und Erregung und viele Wörter geben. Es hat nur eine Bedeutung, welche den Geräuschen, die es macht, und den Lücken gemeinsam ist: Nein.

Auf eine Weise bedroht dieses Schweigen der Hölle die missionarische Existenz. In der Tat stehen mit den ungewöhnlichen Möglichkeiten, durch Schweigen Zeugnis abzulegen, dem Mann, der in einer Welt, welche nicht die seine ist, mit dem Wort beauftragt ist, eine ungewöhnliche Fähigkeit des Zerstörens zu Gebote. Missionarisches Schweigen riskiert mehr: es riskiert, zur Hölle auf Erden zu werden. Schließlich ist missionarisches Schweigen ein Geschenk, ein Geschenk des Gebets – erlernt im Gebet von einem unendlich Fernen, unendlich Fremden und erfahren in der Liebe zu Menschen, die viel ferner und fremder sind, als jemals Menschen zuhause waren. Der Missionar kann wohl vergessen, daß sein Schweigen ein Geschenk ist, ein im tiefsten Sinne umsonst gegebenes Geschenk, ein Geschenk, das uns ganz konkret von denen übermittelt wird, die bereit sind, uns ihre eigene Sprache zu lehren. Vergißt der Missionar dies, und versucht er, aus eigener Kraft das zu erobern, was nur andere verleihen können, dann beginnt sein Dasein bedroht zu werden. Wer Sprache wie einen Anzug zu kaufen versucht; wer die Sprache durch die Grammatik zu erobern versucht, damit er sie „besser als die

Uingeborenen hier“ spreche; wer die Analogie zwischen dem Schweigen Gottes und dem Schweigen anderer vergißt und sich nicht um dessen Wachstum im Gebet bemüht – der versucht im Grunde, die Kultur, in die er entsandt wird, zu vergewaltigen, und muß dann mit entsprechenden Reaktionen rechnen. Ist er überhaupt ein Mensch, so wird er merken, daß er sich in einem seelischen Gefängnis befindet, doch wird er nicht zugeben, daß er dieses selber um sich herum errichtet hat; vielmehr wird er andere anklagen, daß sie seine Kerkermeister seien. Die Mauer zwischen ihm und denen, zu denen er gesandt wurde, wird immer undurchdringlicher. Solange er sich als „Missionar“ betrachtet, wird er wissen, daß er frustriert ist; daß er geschickt wurde, aber nirgendhin gelangt ist; daß er von Hause fort, aber nirgendwo gelandet ist; daß er seine Heimat verlassen, aber niemals eine andere erreicht hat.

Er predigt weiter und wird mehr und mehr gewahr, daß er nicht verstanden wird, weil er in einer fremden Parodie auf seine eigene Sprache redet. Weiterhin „tut er etwas für Leute“ und hält diese für undankbar, weil sie begreifen, daß er diese Dinge tut, um sein Ich zu füttern. Seine Worte werden zum Hohn auf Sprache, werden Ausdruck des Todesschweigens.

Es erfordert großen Mut, an diesem Punkte umzukehren zu dem geduldigen Schweigen der Teilnahme oder zu der Feinfühligkeit des Schweigens, in welchem Wörter wachsen. Aus Dumpfheit ist Stummheit erwachsen. Aus der Angst davor, sich der Schwierigkeit zu stellen, daß man spät im Leben nochmals versucht, eine Sprache zu lernen, wird häufig die Gewohnheit der Verzweiflung geboren. Das Schweigen der Hölle – eine typisch missionarische Spielart davon ist in seinem Herzen geboren worden.

Am Gegenpol der Verzweiflung befindet sich das Schweigen der Liebe, das Händehalten der Liebenden. Das Gebet, in welchem die Unbestimmtheit vor Wörtern der reinen Leere nach ihnen gewichen ist. Die Form der Kommunikation, welche die einfältige Tiefe der Seele öffnet. Sie kommt in Blitzen und kann zu einem ganzen Leben werden – im Gebet ebenso wie im Umgang mit Menschen. Vielleicht ist das die einzige, wirklich universale Seite der Sprache, das einzige Mittel der Kommunikation, das nicht von dem Fluch von Babel getroffen worden ist. Vielleicht ist es die einzige Weise, mit andern und mit dem Wort zusammen zu sein, bei der wir keinen fremden Akzent mehr haben.

Es gibt noch ein Schweigen jenseits der Wörter, das Schweigen der Pietà. Es ist nicht ein Todesschweigen, sondern das Schweigen des

Todesmysteriums. Es ist nicht das Schweigen aktiver Fügung in den Willen Gottes, aus dem das *Fiat* geboren wird, noch ist es das Schweigen männlicher Fügung in Gethsemane, in welcher der Gehorsam wurzelt. Das Schweigen, welches ihr Missionare in dieser spanischen Umwelt zu erlangen sucht, ist das Schweigen jenseits von Verwirrung und Fragen; es ist das Schweigen jenseits der Möglichkeit einer Antwort oder auch nur des Bezuges auf ein vorangegangenes Wort. Es ist das geheimnisvolle Schweigen, durch welches der Herr in das Schweigen der Hölle hinabfahren konnte, die von Frustrierung freie Hinnahme eines Lebens, nutzlos und für Judas vergeudet, ein Schweigen frei gewollter Ohnmacht, durch welche die Welt gerettet wurde. Geboren, die Welt zu erlösen, war Mariens Sohn durch die Hand seines Volkes gestorben, verlassen von Seinen Freunden und verraten von Judas, den Er liebte, aber nicht retten konnte – schweigende Kontemplation des höchsten Paradoxons der Fleischwerdung, die für die Erlösung wenigstens eines persönlichen Freundes nutzlos war. Die Öffnung der Seele für dieses letzte Schweigen der Pietà ist der Höhepunkt des langsamen Reifens der drei vorherigen Formen missionarischen Schweigens.

# Die Kehrseite der Barmherzigkeit

*Papst Johannes XXIII. verpflichtete 1960 alle Ordensoberen in den USA und Kanada, binnen zehn Jahren zehn Prozent ihrer Priester und Nonnen nach Lateinamerika zu schicken. Diese päpstliche Aufforderung wurde von den meisten Katholiken in den USA als ein Aufruf verstanden, bei der Modernisierung der lateinamerikanischen Kirche nach nordamerikanischem Vorbild mitzuwirken. Der Kontinent, auf dem die Hälfte aller Katholiken lebt, sollte vor dem „Castro-Kommunismus“ gerettet werden.*

*Ich war gegen die Ausführung dieser Weisung. Ich war überzeugt davon, daß sie den Entsandten, ihren Schützlingen und den Vereinigten Staaten ernstlich schaden würde. Ich hatte auf Puerto Rico gelernt, daß es nur sehr wenige Menschen gibt, die durch lebenslange Arbeit „für die Armen“ in einem fremden Land nicht verkümmern oder gänzlich zugrunde gerichtet werden. Die Verpflanzung nordamerikanischer Verhältnisse und Erwartungen konnte die erforderlichen revolutionären Veränderungen nur hemmen, und die Verwendung des Evangeliums im Dienste des Kapitalismus oder einer anderen Ideologie war falsch. Schließlich wußte ich, daß zwar die Vereinigten Staaten viele Informationen über alle Aspekte Lateinamerikas benötigten, daß aber „Missionare“ dabei nur hinderlich sein könnten: die Erfolgsberichte von Missionaren sind notorisch wunderlich. Der geplante Kreuzzug mußte verhindert werden.*

*Zusammen mit zwei Freunden – Feodora Stancioff und Bruder Gerry Morris – schuf ich in Cuernavaca ein Zentrum. (Wir wählten diesen Ort wegen seines Klimas, seiner Lage und wegen seiner Verbindungen aus.) Bei der Eröffnung unseres Zentrums nannte ich von den Zwecken unseres Unternehmens zwei: Einmal den Schaden zu mindern, der von der päpstlichen Anweisung drohte. Durch unser*

*Ausbildungsprogramm für Missionare wollten wir diese herausfordern, sich der Wirklichkeit und sich selber zu stellen und entweder den Auftrag abzulehnen oder – falls sie ihn annähmen – etwas weniger unvorbereitet zu sein. Zum andern wollten wir bei den entscheidenden Organen derjenigen Institutionen, welche die Mission förderten, genügend Einfluß gewinnen, um ihnen die Ausführung des Planes auszureden.*

*Während der ganzen sechziger Jahre sorgten die Erfahrung und das Ansehen, die wir uns bei der Ausbildung ausländischer Fachleute für den Einsatz in Südamerika erworben hatten, sowie die Tatsache, daß wir weiterhin das einzige auf solche Ausbildung spezialisierte Zentrum blieben, dafür, daß ein ständiger Strom von Studenten durch unser Zentrum zog – unbeschadet unserer ausgesprochenen, im Grunde subversiven Zielsetzung. Selbst heute noch, zwei Jahre nach dem offiziellen Verbot aus Rom, durchläuft die große Mehrheit aller katholischen Missionare das Zentrum; sie bilden etwa zehn Prozent aller unserer Studenten.*

*Bis 1966 waren anstatt der 1960 aufgerufenen zehn Prozent knapp 0,7 Prozent des nordamerikanischen und kanadischen Klerus nach Süden gezogen. In den gebildeten Kreisen der nordamerikanischen Kirche waren ernste Zweifel aufgetaucht, ob das ganze Unternehmen überhaupt wünschenswert sei. Bei den Bischöfen und der großen Mehrheit der ungebildeten Katholiken aber weckten rührselige Berichte aus Lateinamerika und eine von Washington aus geleitete intensive Werbekampagne weiterhin Begeisterung für die Aktion „Helft Lateinamerika retten!“*

*Unter diesen Umständen galt es, eine lebhaft öffentliche Kontroverse anzuregen, und zu diesem Zweck schrieb ich im Januar 1967 einen vernichtenden Artikel in der Jesuitenzeitschrift „America“. Der Zeitpunkt war mit Bedacht gewählt. Ich wußte, daß am Ende des Monats dreitausend Männer der Kirche – Katholiken und Protestanten aus den USA und Lateinamerika – sich in Boston versammeln würden, um ihrem Vorhaben neuen Auftrieb zu geben, und daß Ramparts im Begriff stand, ihre Denkschrift über die Unterstützung von Studentengruppen durch die CIA, zumal in Lateinamerika, zu veröffentlichen.*

Vor fünf Jahren begründeten amerikanische Katholiken eine eigentümliche Allianz für den Fortschritt der lateinamerikanischen Kirche. Bis 1970 sollten zehn Prozent der über 225 000 Priester, Mönche und Nonnen sich als Freiwillige melden, um nach Süden zu reisen. In diesen fünf Jahren hat der nordamerikanische männliche und weibliche „Klerus“ in Südamerika um nur 1622 Personen zugenommen. Halbzeit ist eine gute Zeit, um festzustellen, ob ein in Gang gesetztes Programm immer noch Kurs hält und, was wichtiger ist, ob seine Zielsetzung sich immer noch lohnt. Zahlenmäßig war das Programm jedenfalls ein Fiasko. Sollte dieser Umstand nun Enttäuschung oder Erleichterung hervorrufen?

Das Unternehmen stützte sich auf einen Impuls, der von unkritischer Phantasie und sentimental Urteilen getragen wird. Ein ausgestreckter Finger und ein „Ruf nach 20 000“ überzeugten viele von der Parole „Lateinamerika braucht DICH“. Niemand wagte deutlich zu sagen, warum, obwohl die ersten Propagandaveröffentlichungen auf vier Seiten Text mehrere Hinweise auf die „rote Gefahr“ enthielten. Das Lateinamerikanische Büro der *National Catholic Welfare Conference* (NCWC) versah das Programm, die Freiwilligen und den Aufruhr selber mit dem Beiwort „päpstlich“.

Jetzt wird eine Werbung für mehr Geldmittel vorgeschlagen. Daher ist der Augenblick gekommen, um den Ruf nach 20 000 Menschen und den Bedarf an Millionen Dollar zu überprüfen. Beide Aufrufe müssen einer öffentlichen Debatte durch nordamerikanische Katholiken – vom Bischof bis zur armen Witwe – ausgesetzt werden, denn sie sind es, die das Personal beschaffen und die Rechnung bezahlen sollen. Phantasievolle und farbige Werbeslogans für immer noch eine Kollekte, die sich an das Gefühl richten, werden den Kern der Sache nur vernebeln. Prüfen wir kühl den Ausbruch von karitativer Wut in der amerikanischen Kirche, der zur Gründung „päpstlicher“ Freiwilliger, zu „Missionskreuzzügen“ von Studenten, zum jährlichen *Catholic Inter-American Cooperation Program* (CICOP), zu Massenversammlungen, zahlreichen Diözesanmissionen und neuen Ordensgemeinschaften geführt hat.

Ich will mich nicht mit Einzelheiten abgeben. Die genannten Unternehmungen studieren und revidieren andauernd Minimalia. Ich ziehe es vor, auf einige grundlegende Tatsachen und Folgen des sogenannten päpstlichen Plans hinzuweisen, der ein Teil der vielgestaltigen Bemühung ist, Lateinamerika im ideologischen Kreis des Westens festzuhalten. Wer in den Vereinigten Staaten Kirchenpolitik macht, muß sich den sozio-politischen Folgerungen stellen, die mit

diesen gutgemeinten missionarischen Unternehmungen verbunden sind. Sie müssen ihre Berufung als christliche Theologen und ihre Taten als westliche Politiker überprüfen.

Männer und Mittel, die aus missionarischen Motiven entsandt werden, bringen ein ausländisches Christentum, eine ausländische Form von Seelsorge und verkünden eine ausländische politische Botschaft. Außerdem sind sie geprägt vom nordamerikanischen Kapitalismus der fünfziger Jahre. Warum soll man nicht einmal die Kehrseite der Barmherzigkeit betrachten und die unvermeidlichen Lasten wägen, welche ausländische Hilfe der südamerikanischen Kirche aufbürdet? Warum nicht die Bitterkeit des Schadens schmecken, den unsere Opfer anrichten? Wenn z.B. Katholiken in den USA den Traum von den „zehn Prozent“ fahren ließen und etwas ehrlich über die Folgen ihrer Hilfe nachdächten, so könnte das erwachte Bewußtsein von den eigentlichen Trugschlüssen zu nüchterner, sinnvoller Freigebigkeit führen.

Ich will genauer sein. Die unzweifelhafte Freude des Gebens und die Früchte des Nehmens sollten als zwei klar voneinander geschiedene Kapitel behandelt werden. Ich beabsichtige, lediglich die negativen Ergebnisse darzustellen, die ausländisches Geld, Menschen und Ideen in der südamerikanischen Kirche herbeiführen, damit künftig das nordamerikanische Programm darauf zugeschnitten werden kann.

In den letzten fünf Jahren sind die Betriebskosten der Kirche in Lateinamerika um das Vielfache gestiegen. Eine solche Steigerung der kirchlichen Ausgaben in kontinentalem Maßstab ist ohne Beispiel. Heute kann der Betrieb einer katholischen Universität, Missionsgesellschaft oder Rundfunkstation mehr kosten als die ganze Kirche eines Landes vor zehn Jahren. Die meisten Mittel dieser Art kamen von auswärts und flossen aus zweierlei Quellen. Die erste ist die Kirche selber, die ihre Einkünfte auf dreierlei Weise aufbrachte:

1. Dollar für Dollar durch Appelle an die Gebefreudigkeit der Gläubigen, wie es in Deutschland und den Niederlanden durch Adveniat, Misereor und Oostpriesterhulp geschieht. Diese Spenden belaufen sich auf mehr als fünfundzwanzig Millionen Dollar im Jahr.
2. Durch große Spendenbeträge von einzelnen Kirchenfürsten, unter denen Kardinal Cushing das herausragende Beispiel ist, oder Institutionen wie die NCWC, die aus ihren eigenen Missionen dem Lateinamerikanischen Büro eine Million Dollar überwiesen haben.
3. Durch die Entsendung von Priestern, Ordensleuten und Laien, die alle mit beträchtlichen Kosten ausgebildet und häufig bei ihren apostolischen Aktionen finanziell unterstützt werden.

Diese Art von ausländischer Großzügigkeit hat die lateinamerikanische Kirche dazu verlockt, ein Trabant nordatlantischer Kultur und Politik zu werden. Vermehrte apostolische Mittel verstärken den Bedarf an diesem ständigen Strom und schufen Inseln apostolischen Wohlergehens, die das Vermögen örtlicher Hilfskräfte von Tag zu Tag weiter überstiegen. Die lateinamerikanische Kirche erblüht von neuem, indem sie zu dem zurückkehrt, wozu die Konquistadoren sie geprägt hatten: eine koloniale Pflanze, die dank ausländischer Pflege blüht. Anstatt zu lernen, wie man entweder mit weniger Geld auskommt oder den Laden schließt, fängt man die Bischöfe damit, daß sie heute mehr Geld benötigen, und vermachst ihnen eine Institution, die in Zukunft unmöglich funktionieren kann. Bildung – die einzige Investition, die auf lange Sicht Erträge bringen könnte – wird hauptsächlich als Ausbildung von Bürokraten verstanden, die den vorhandenen Apparat in Gang halten sollen.

Ein Beispiel dafür erlebte ich unlängst bei einer großen Gruppe lateinamerikanischer Priester, die zum weiteren Studium nach Europa geschickt worden waren. Um die Kirche zur Welt in Beziehung zu setzen, studierten neun Zehntel dieser Männer Lehrmethoden – Katechetik, Pastoraltheologie oder Kirchenrecht – und förderten damit weder ihr Wissen von der Kirche noch von der Welt. Nur wenige studierten die Kirche nach Geschichte und Ursprung oder die Welt, wie sie ist.

Es ist leicht, große Summen zu bekommen, um im Dschungel eine neue Kirche oder in einer Vorstadt ein Gymnasium zu bauen und dann diese Institution mit neuen Missionaren zu besetzen. Ein offensichtlich belangloses Pastoralssystem wird künstlich mit großen Kosten aufrechterhalten, während Untersuchungen zugunsten eines neuen, lebensfähigen Systems als extravaganter Luxus gelten. Stipendien für nichtkirchliche geisteswissenschaftliche Studien, Startgeld für phantasievolle seelsorgerische Versuche, Beihilfen für Dokumentation und Forschung zugunsten einer punktuellen konstruktiven Kritik – sie alle bergen das schreckliche Risiko, daß sie unsere weltlichen Strukturen, geistlichen Institutionen und „good business“-Methoden bedrohen.

Noch überraschender als kirchliche Freigebigkeit für kirchliche Belange ist eine andere Geldquelle. Vor einem Jahrzehnt versuchte die Kirche wie eine verarmte *grande dame*, aus ihrem zusammengesetzten Einkommen die fürstliche Tradition des Almosengebens beizubehalten. In den mehr als hundert Jahren, seit Spanien Lateinamerika aufgeben mußte, hat die Kirche stetig Staatszuschüs-



se, Patronatsabgaben und schließlich die Einkünfte aus ihrem früheren Grundbesitz verloren. Nach den kolonialen Vorstellungen von Wohltätigkeit verlor die Kirche die Macht, den Armen zu helfen. Man sah in ihr allmählich ein historisches Überbleibsel, unweigerlich den Bundesgenossen konservativer Politiker.

Im Jahr 1966 scheint fast das Gegenteil wahr zu sein, mindestens auf den ersten Blick. Die Kirche ist zu einem Agenten geworden, dem man zutraut, soziale Reformprogramme zu verwirklichen. Sie setzt sich genügend ein, um einige Ergebnisse zu erzielen. Wird sie aber von wirklichem Wandel bedroht, so zieht sie sich lieber zurück, als zuzulassen, daß sich soziale Bewußtheit wie ein Lauffeuer ausbreitet. Das Abwürgen der brasilianischen Rundfunkschulen durch eine hohe kirchliche Stelle ist dafür ein gutes Beispiel.

So sichert die Kirchengeldzucht dem Spender zu, daß sein Geld in Priesterhand doppelt wirksam werde. Es wird nicht verdunsten, noch wird es als das gelten, was es ist: Werbung für privates Unternehmertum und Eintrichterung eines Lebensstils, den die Reichen als für die Armen passend ausgewählt haben. Der Empfänger erhält unweigerlich den Eindruck: der „Padre“ steht auf der Seite von ESSO, der Allianz für den Fortschritt, demokratischer Staatsordnung, der amerikanischen Gewerkschaften und was sonst noch im westlichen Pantheon heilig sein mag.

Natürlich sind die Meinungen darüber geteilt, ob die Kirche deshalb so stark in Sozialprojekte eingestiegen ist, weil sie auf diese Art Geld „für die Armen“ erlangen konnte, oder ob sie sich um das Geld bemüht hat, um den Castroismus einzudämmen und ihre institutionelle Ehrbarkeit sicherzustellen. Indem die Kirche zur „offiziellen“ Agentur für eine Art von Fortschritt wird, hört sie auf, für die Zukurzgekommenen zu sprechen, die außerhalb aller Agenturen stehen, aber eine immer größere Mehrheit werden. Indem die Kirche die Macht zu helfen annimmt, muß sie einen Camilo Torres, der die Macht des Verzichts verkörpert, notwendigerweise ablehnen. So errichtet das Geld der Kirche ein „seelsorgerliches“ Gebäude, das über ihre Verhältnisse hinausgeht, und macht aus ihr eine politische Macht.

Oberflächliche Gefühlsregungen verdunkeln rationales Nachdenken über die internationale „Hilfe“ Amerikas. Gesundes Schuldgefühl wird unterdrückt durch ein seltsam motiviertes Verlangen, in Vietnam zu „helfen“. Endlich beginnt unsere Generation, das Gerede um patriotische „Loyalität“ zu durchbrechen. Mühsam erkennen wir, wie pervers unsere Machtpolitik ist und wie verhee-

rend sich unsere verschrobenen Bemühungen auswirken, einseitig „our way of life“ allen aufzuzwingen. Wir haben aber noch nicht begonnen, uns der Kehrseite der personellen Beteiligung des Klerus und der Mittäterschaft der Kirche zu stellen, wenn ein weltweites Erwachen verhindert werden soll, das zu revolutionär ist, um innerhalb der großen Gesellschaft stillzuhalten.

Ich weiß, daß kein ausländischer Mönch und keine Nonne so nachlässig arbeiten, daß sie nicht durch ihren Aufenthalt in Lateinamerika irgendein Leben bereichert hätten; und daß kein Missionar so unfähig ist, daß Lateinamerika durch ihn nicht einen kleinen Beitrag für Europa und Nordamerika gestiftet hätte. Aber weder unsere Bewunderung für auffallende Freigebigkeit noch unsere Sorge, wir könnten lauwarne Freunde in bittere Feinde verwandeln, darf uns daran hindern, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen. Nach Lateinamerika entsandte Missionare können 1) eine fremde Kirche noch mehr entfremden, 2) einer personell überbesetzten Kirche die Priesterplage beschern und 3) Bischöfe in elende Bettler verwandeln. Unlängst hat öffentliche Zwietracht die Einmütigkeit der nationalen Haltung gegenüber Vietnam zerstört. Ich hoffe, daß die öffentliche Bewußtheit bezüglich der repressiven und korrupten Faktoren, die in „offiziellen“ kirchlichen Hilfsprogrammen stecken, ein echtes Schuldgefühl hervorrufen werden: daß man sich schuldig fühlt, das Leben junger Männer und Frauen vergeudet zu haben, die sich der Aufgabe der Evangelisierung in Lateinamerika gewidmet haben.

Die wahllose Masseneinfuhr von Klerikern verhilft der Kirchenbürokratie dazu, in ihrer eigenen Kolonie zu überleben, die mit jedem Tage ausländischer und komfortabler wird. Diese Einwanderung trägt dazu bei, die Hacienda Gottes alten Stils (auf der das Volk nur geduldet war) in den Supermarkt des Herrn zu verwandeln, in dem Katechismus, Liturgie und andere Gnadenmittel in großen Mengen vorrätig sind. Sie macht aus vegetierenden Bauern zufriedene Verbraucher, aus einstmalig Frommen anspruchsvolle Kunden. Sie polstert die heiligen Taschen und bietet Menschen Zuflucht, die vor weltlicher Verantwortung Angst haben.

Kirchgänger, die an Priester, Novenen, Bücher und Kultur aus Spanien (möglicherweise auch an Francos Bild im Pfarrhaus) gewöhnt sind, stoßen jetzt auf einen neuen Typ von administrativer und finanzieller Begabung, der eine gewisse Art von Demokratie als christliches Ideal anpreist. Die Menschen erkennen bald, daß die Kirche fern, ihnen entfremdet, ein importiertes und spezialisiertes

Unternehmen ist, das vom Ausland finanziert wird und mit heiligem, nämlich ausländischem Akzent spricht.

Diese ausländische Bluttransfusion – und die Hoffnung auf weitere – hat dem kirchlichen Kleinmut das Leben verlängert, hat ihm nochmals eine Chance verschafft, das überholte Kolonialsystem weiterzuführen. Wenn Nordamerika und Europa genug Priester schicken, um damit die freien Pfarrstellen zu besetzen, braucht man nicht zu erwägen, ob Laien – die für Teilarbeit nicht bezahlt werden – nicht die meisten geistlichen Aufgaben übernehmen könnten. Man braucht dann die Struktur der Pfarreien, die Funktion des Priesters, die Sonntagspflicht und Klerikerpredigt nicht neu zu überdenken. Man braucht die Verwendung verheirateter Diakone nicht zu untersuchen und ebensowenig neue Formen der Wort- und Eucharistiefeier sowie die intime Familienfeier der Konversion im häuslichen Rahmen. Die Zusicherung von mehr Klerikern wirkt wie betörender Sirenen gesang. Sie verschleiert den chronischen Überschuß von Klerikern in Lateinamerika und macht es möglich, diesen Überschuß als die ernsteste Krankheit der Kirche zu erkennen. Heute ändert sich diese pessimistische Beurteilung ein wenig dank einigen mutigen und einfallsreichen Nichtlateinern unter ihnen, die eine echte Reform anstreben, studieren und vor Augen haben.

Ein großer Teil des Personals der lateinamerikanischen Kirche wird gegenwärtig in privaten Institutionen beschäftigt, die den mittleren und oberen Schichten dienen und oft sehr ansehnliche Gewinne abwerfen. Das alles auf einem Kontinent, wo Lehrer, Pflegepersonal und Sozialarbeiter in öffentlichen Institutionen, die den Armen dienen, dringend benötigt werden. Ein großer Teil des Klerus wird mit bürokratischen Aufgaben beschäftigt, die gewöhnlich mit dem Hausieren von Sakramenten, Sakramentalien und abergläubischen „Segnungen“ zu tun haben. Die meisten von ihnen führen ein elendes Leben. Die Kirche, die außerstande ist, ihr Personal für seelsorgerlich sinnvolle Aufgaben zu verwenden, kann nicht einmal ihre Priester und die 670 Bischöfe, von denen sie regiert werden, unterhalten. Die Theologie dient dazu, dieses System zu rechtfertigen, das Kirchenrecht dient seiner Verwaltung, und der ausländische Klerus soll weltweites Einverständnis darüber schaffen, daß es fortgesetzt werden müsse.

Ein gesundes Wertempfinden leert die Seminare und die Reihen des Klerus viel wirksamer als etwa ein Mangel an Disziplin und Freigebigkeit. Tatsächlich macht das neue Gefühl des Wohlbefindens die kirchliche Laufbahn dem Selbstsüchtigen viel anziehender.

Bischöfe verwandeln sich dann in untertänige Bettler, werden versucht, Safaris zu veranstalten, und machen Jagd auf ausländische Priester und Geldmittel, um so widersinnige Dinge wie Kleinseminare zu errichten. Solange solche Expeditionen erfolgreich verlaufen, wird es schwierig, wenn nicht unmöglich sein, den für die Gefühle alleinigeren Weg zu gehen und uns ehrlich zu fragen, ob wir solcher Beute bedürfen.

Die Ausfuhr von kirchlichen Mitarbeitern nach Lateinamerika verschleiert eine weltweite, unbewußte Furcht vor einer neuen Kirche. Nord- und südamerikanische Behörden werden – aus verschiedenen Beweggründen, aber aus der gleichen Furcht – mitschuldig an der Erhaltung einer klerikalen und belanglosen Kirche. Indem diese Kirche Mitarbeiter und Eigentum sakralisiert, wird sie in fortschreitendem Maße blind für die Möglichkeiten, Person und Gemeinde zu sakralisieren.

Es fällt schwer, dadurch zu helfen, daß man sich weigert, Almosen zu geben. Ich erinnere mich, daß ich einmal in einem Gebiet, wo großer Hunger herrschte, die Verteilung von Nahrungsmitteln in den Sakristeien abbrach. Immer noch verspüre ich den Stachel einer anklagenden Stimme: „Schlafe gut für den Rest deines Lebens mit Dutzenden von toten Kindern auf deinem Gewissen!“ Sogar manche Ärzte ziehen Aspirin einer radikalen Operation vor. Sie fühlen keine Schuld, wenn sie den Patienten an Krebs sterben lassen, fürchten aber, das Messer anzusetzen. Der Mut, den wir heute brauchen, findet Ausdruck bei Daniel Berrigan S.J., der über Lateinamerika schreibt: „Ich schlage vor, wir stellen für drei Jahre die Entsendung von allen und allem ein, graben uns ein, stellen uns unsern Fehlern und bemühen uns, daß wir sie nicht kanonisieren müssen.“

Aus sechsjähriger Erfahrung bei der Ausbildung von Hunderten von ausländischen Missionaren, die für Lateinamerika bestimmt waren, weiß ich, daß echte Freiwillige in zunehmendem Maße der Wahrheit ins Gesicht blicken möchten, die ihren Glauben auf die Probe stellt. Kirchenoberen, die durch Verwaltungsentscheidungen Personal verschieben, aber nicht mit den daraus folgenden Enttäuschungen zu leben brauchen, sind gefühlsmäßig im Nachteil, wenn sie sich dieser Wirklichkeit stellen sollen.

Die Kirche in den USA muß sich der peinlichen Seite der Freigebigkeit stellen: der Last, die ein kostenlos gewährtes Leben dem Empfänger aufbürdet. Die Männer, die nach Lateinamerika gehen, müssen in aller Bescheidenheit die Möglichkeit einbeziehen, daß sie nutzlos oder gar schädlich sind, obwohl sie alles geben, was

sie haben. Sie müssen sich mit der Tatsache abfinden, daß ein hinkendes kirchliches Hilfsprogramm sie als Beruhigungsmittel verwendet, um die Schmerzen einer krebszerfressenen Struktur zu mildern; dabei ist die einzige Hoffnung, daß die Medizin dem Organismus genügend Zeit und Ruhe geben wird, um einen spontanen Heilprozeß einzuleiten. Viel wahrscheinlicher wird jedoch die Pille des Apothekers den Patienten daran hindern, den Rat des Chirurgen einzuholen, und wird ihn der Droge hörig machen.

Ausländische Missionare erkennen immer deutlicher, daß sie einem Ruf gefolgt sind, die Löcher in einem sinkenden Schiff zuzustopfen, weil die Offiziere nicht wagen, die Rettungsflöße zu Wasser zu lassen. Wird das nicht klar erkannt, so werden Männer, die gehorsam die besten Jahre ihres Lebens zur Verfügung stellen, sich dazu betrogen fühlen, einen aussichtslosen Kampf zu führen, um einen zum Untergang verurteilten Dampfer über Wasser zu halten, der durch unbekannte Gewässer schlingert.

Wir müssen uns eingestehen, daß Missionare Faustpfänder in einem weltweiten ideologischen Kampf sein können und daß es Blasphemie bedeutet, das Evangelium zu benutzen, um irgendein politisches oder gesellschaftliches System zu stützen. Schickt man in eine Gesellschaft im Rahmen eines Programms Menschen und Geldmittel, so bringen diese Ideen mit, welche sie überleben. Im Hinblick auf das Friedenskorps hat man gesagt, die kulturelle Mutation, die eine kleine Gruppe von Ausländern auslöst, könne wirksamer sein als alle unmittelbar von ihr geleisteten Dienste. Dasselbe kann bei einem nordamerikanischen Missionar der Fall sein, der der Heimat nahe ist, große Mittel zur Verfügung hat und gewöhnlich nur für kurze Zeit verpflichtet worden ist, wenn er in ein Gebiet mit intensiver nordamerikanischer kultureller und wirtschaftlicher Kolonisierung gelangt. Er ist Bestandteil dieser Einflußsphäre und gelegentlich auch Intrige. Durch den nordamerikanischen Missionar überwachen und färben die USA das öffentliche Image der Kirche. Der Zustrom nordamerikanischer Missionare trifft zusammen mit der Allianz für den Fortschritt, Camelot und CIA-Projekten, und es sieht fast wie eine untereinander abgestimmte Aktion aus. Es sieht so aus, als würde die Allianz von christlicher Gerechtigkeit geleitet, und man sieht nicht, was sie ist: eine Täuschung, die, mag sie auch anders motiviert sein, den *status quo* aufrechterhalten soll. Während der ersten fünf Jahre des Programms hat sich das aus Lateinamerika abfließende Kapital verdreifacht. Das Programm ist zu klein, um auch nur den Anfang eines stetigen Wachstums zu ermöglichen. Es

ist ein Knochen, den man dem Hund hinwirft, damit er auf dem amerikanischen Hinterhof Ruhe bewahrt.

Im Rahmen dieser Wirklichkeit neigt der Missionar aus den USA dazu, die herkömmliche Rolle des lakaienhaften Kaplans einer Kolonialmacht zu spielen. Die Gefahren, die sich ergeben, wenn die Kirche ausländisches Geld verwendet, werden zur Karikatur, wenn diese Hilfe von einem „Gringo“ geleistet wird, damit der „Unterentwickelte“ Ruhe gibt. Natürlich kann man von den meisten Amerikanern nicht verlangen, daß sie an der sozio-politischen Aggression der USA in Lateinamerika vernünftig, klar und offen Kritik üben; noch schwieriger ist, daß sie dergleichen ohne die Bitterkeit des Emigranten oder den Opportunismus des Renegaten tun.

In Gruppen können amerikanische Missionare gar nicht verhindern, daß sie den Eindruck von „Vorposten der USA“ erwecken. Dieses Zerrbild können nur einzelne Amerikaner vermeiden, die sich unter die örtliche Bevölkerung mischen. Der Missionar aus den USA ist notgedrungen ein „getarnter“ Agent, der – wenn auch unbewußt – für soziale und politische Übereinstimmung mit den USA arbeitet. Bewußt hingegen verfolgt er das Ziel, Südamerika die Werte seiner Kirche zu vermitteln; Anpassung und Auswahl lassen es nur selten zu, daß er diese Werte selber in Frage stellt.

Vor zehn Jahren war die Lage noch nicht so zweideutig. Damals waren die Missionsgesellschaften mit gutem Gewissen die Kanäle, durch welche die übliche Munition der nordamerikanischen Kirche nach Südamerika floß. Alles – vom Priesterkragen bis zu Pfarrschulen, vom nordamerikanischen Katechismus bis zu katholischen Universitäten – galt als gängige Ware für den neuen lateinamerikanischen Markt. Man brauchte kein gewiegter Verkäufer zu sein, um die lateinamerikanischen Bischöfe zu überreden, daß sie es einmal mit dem Etikett „Made in USA“ versuchten.

Inzwischen hat sich die Lage jedoch erheblich verändert. Die Kirche in den USA wird von den ersten Ergebnissen einer massiven wissenschaftlichen Selbstüberprüfung erschüttert. Nicht nur Methoden und Institutionen, sondern auch die darin zum Ausdruck kommenden Ideologien werden überprüft und angegriffen. Daher ist das Selbstvertrauen des amerikanischen Reisenden in Kirche erschüttert. Wir stehen vor dem seltsamen Widersinn, daß jemand in einer völlig anderen Kultur Strukturen und Programme einwurzeln lassen möchte, die heute in ihrem Herkunftsland abgelehnt werden. (Unlängst hörte ich, daß in einer mittelamerikanischen Großstadtpfarrei von amerikanischem Personal die Gründung eines katholi-

schen Gymnasiums geplant wird, obwohl es dort bereits ein Dutzend öffentliche Schulen gibt.)

Es gibt auch die umgekehrte Gefahr. Lateinamerika kann es nicht mehr dulden, Zufluchtsort für Liberale aus den USA zu sein, die sich zu Hause nicht durchsetzen können; eine Ausweichmöglichkeit für Apostel, die zu „apostolisch“ sind, um als tüchtige Berufstätige im eigenen Lande einen Platz zu finden. Der Reisevertreter droht, auf dem ganzen Kontinent zweitklassige Nachahmungen von Pfarreien, Schulen und Katechismen zu verschleudern, die sogar in den Vereinigten Staaten außer Mode gekommen sind. Auf der Flucht vor der Wirklichkeit droht der Reisende mit seinen oberflächlichen Protesten, mit denen er nicht einmal zu Hause durchkam, eine fremde Welt zu verwirren.

Die amerikanische Kirche der Vietnamgeneration hat Schwierigkeiten, sich für die Auslandshilfe zu engagieren, ohne dabei weder deren Lösungen noch deren Probleme zu exportieren. Für die Entwicklung von Nationen ist beides prohibitiver Luxus. Um die Absender nicht zu kränken, bezahlen Mexikaner hohe Zollgebühren für unnütze oder unerbetene Geschenke, die ihnen von wohlmeinenden amerikanischen Freunden geschickt werden. Wer Geschenke macht, darf nicht an diesen Augenblick und an dieses Bedürfnis denken, sondern muß sich die künftige Wirkung über eine ganze Generation hinweg überlegen. Wer Geschenke plant, muß sich fragen, ob der gesamte Wert des Geschenkes an Männern, Geld und Ideen den Preis lohnt, den der Empfänger schließlich dafür entrichten muß. Wie Pater Berrigan sagt, können die Reichen und Mächtigen beschließen, nichts zu schenken; die Armen können das Geschenk aber kaum ablehnen. Da Almosen die Geisteshaltung des Bettlers beeinflussen, haben die lateinamerikanischen Bischöfe nicht völlig unrecht, wenn sie um irregeleitete und schädliche Auslandshilfe bitten. Ein großes Maß von Schuld liegt bei der unterentwickelten Kirchenkunde nordamerikanischer Kleriker, welche den „Verkauf“ amerikanischer guter Absichten steuern.

Der Katholik in den USA möchte an einem kirchenkundlichen vernünftigen Programm teilnehmen, nicht an zusätzlichen politischen und sozialen Programmen, die darauf angelegt sind, das Wachstum in der Entwicklung befindlicher Nationen gemäß der Soziallehre von irgend jemand zu fördern, und würde sie auch als Lehre des Papstes ausgegeben. Der Kern der Debatte ist also nicht, wie man mehr Menschen und Geld schicken könnte, sondern warum man sie überhaupt schicken soll. Inzwischen besteht für die Kirche keine

Lebensgefahr. Wir sind eher bereit, Strukturen zu bergen und zu retten als ihre Zielsetzung und Wahrheit in Frage zu stellen. In der Hoffnung, uns unserer Hände Arbeit rühmen zu können, empfinden wir Schuld, Frustration und Zorn, wenn Teile des Bauwerks einzustürzen beginnen. Anstatt an die Kirche zu glauben, versuchen wir krampfhaft, sie nach unsern eigenen nebelhaften Kulturvorstellungen zu erbauen. Wir möchten mit Hilfe von Kunstgriffen Gemeinde bauen und sind blind für das latente Verlangen nach Einheit, das unter den Menschen um Ausdruck ringt. Voller Angst planen wir lieber *unsere* Kirche mit Statistiken, als daß wir vertrauensvoll nach der lebendigen Kirche suchen, die mitten unter uns ist.

# Geplante Armut als Frucht technischer Hilfe

*Der Weg zur Armut ist mit technischer Hilfe gepflastert. Als Frucht von zwanzig Jahren internationaler Entwicklungshilfe gibt es heute mehr Menschen denn je zuvor, deren Lebenserwartung niemals erfüllt werden kann.*

*Unbewußtes Sehnen – unwirkliche „Bedürfnisse“ – ist in bewußte Forderung verwandelt worden. Unsere Hilfsprogramme haben den meisten Menschen „geplante Armut“ beschert.*

*Als der Pearson-Bericht „Partner bei der Entwicklung“ erschien, hielt ich es für wichtig, auf diesen offenkundigen Widersinn hinzuweisen; dem ist das folgende Kapitel gewidmet. Von der Entwicklung der nächsten zwanzig Jahre können wir, anstatt uns auf eine gewaltsame politische Revolution oder auch Korrekturen am Mechanismus des Weltmarktes zu verlassen, eine tiefgehende Umwälzung der fundamentalen gesellschaftlichen Institutionen erwarten.*

Es ist heute eine gängige Forderung, daß die reichen Nationen ihren militärischen Apparat in ein Entwicklungsprogramm für die Dritte Welt umwandeln sollen. Die ärmeren vier Fünftel der Menschheit vermehren sich ungehindert, während ihr Pro-Kopf-Verbrauch zurückgeht. Dieser Bevölkerungszuwachs und diese Konsumschrumpfung bedrohen die Industrienationen, die infolgedessen vielleicht trotzdem ihr Rüstungsbudget zur wirtschaftlichen Befriedung armer Nationen verwenden. Das aber könnte wiederum unheilbare Verzweiflung hervorrufen, weil die Pflüge der Reichen ebensoviel Schaden anrichten können wie ihre Schwerter. Amerikanische Lastwagen können bleibenderen Schaden verursachen als amerikanische Panzer. Es ist leichter, eine Massenumfrage nach jenen als nach diesen hervorzurufen. Nur eine Minderheit benötigt schwere Waffen, während eine Mehrheit auf unrealistische Weise in Abhängigkeit von der Lieferung produktiver Maschinen geraten kann, wie es moderne Lastwagen sind. Ist erst einmal die Dritte Welt zum Massenmarkt für Waren, Erzeugnisse und Verfahren geworden, welche die Reichen für sich selber entworfen haben, dann wird das Mißverhältnis zwischen der Nachfrage nach diesen westlichen Produkten und deren Lieferung auf unabsehbare Zeit anwachsen. Das Familienauto kann die Armen nicht ins Dünzenzeitalter befördern, ein Schulsystem kann den Armen keine Bildung verschaffen, und der Familienkühlschrank kann ihnen keine gesunde Ernährung gewährleisten.

Offensichtlich kann sich in Lateinamerika nur jeder Tausendste einen Cadillac, eine Herzoperation oder ein Doktorexamen leisten. Diese Begrenzung der Entwicklungsmöglichkeiten läßt uns an der Dritten Welt nicht verzweifeln, und dafür gibt es eine einfache Erklärung. Wir glauben noch nicht, daß ein Cadillac für ein gutes Verkehrswesen erforderlich sei, daß eine Herzoperation zur normalen Gesundheitspflege gehöre oder daß ein Dokortitel die Voraussetzung einer brauchbaren Bildung darstelle. Wir erkennen vielmehr, daß die Einfuhr von Cadillacs nach Peru mit hohen Zöllen belegt werden sollte, daß eine Klinik für Organverpflanzungen ein skandalöses Spielzeug ist, wenn es die Ansammlung von noch mehr Ärzten in Bogotá rechtfertigt, und daß ein Betatron die Lehrmöglichkeiten der Universität von Sao Paulo übersteigt.

Leider ist es noch nicht allgemein bewußt, daß die meisten Lateinamerikaner – nicht nur in unserer, sondern auch in der nächsten und übernächsten Generation – sich überhaupt kein Auto, keinen Krankenhausaufenthalt oder auch nur eine Volksschulbildung

leisten können. Wir verdrängen das Wissen um diese offenkundige Wirklichkeit, weil wir nicht zugeben wollen, daß unsere Phantasie in die Ecke gedrängt worden ist. So bezwingend ist die Macht der Institutionen, die wir geschaffen haben, daß sie nicht nur unsere Vorlieben beeinflussen, sondern auch unsern Sinn für das, was möglich ist. Wir haben vergessen, wie man über ein modernes Verkehrswesen sprechen kann, das nicht auf Autos und Flugzeugen beruht. Unsere Vorstellungen von einem modernen Verkehrswesen betonen unsere Fähigkeit, das Leben der hoffnungslos Kranken zu verlängern. Wir können uns bessere Bildung heute nur in Gestalt von noch komplizierteren Schulen und noch längerer Lehrerbildung vorstellen. Riesige Institutionen, die kostspielige Dienstleistungen liefern, beherrschen den Horizont unseres Erfindungsreichtums. Wir haben unsere Welt in unsern Institutionen verkörpert und sind jetzt deren Gefangene. Fabriken, Massenmedien, Krankenhäuser, Regierungen und Schulen produzieren Waren und Dienstleistungen, die unsere Weltanschauung abgepackt enthalten. Wir, die Reichen, stellen uns Fortschritt als Ausweitung dieses Establishments vor. Erhöhte Mobilität verstehen wir als Luxus und Sicherheit in Packungen von General Motors oder Boeing. Unter Förderung der allgemeinen Wohlfahrt verstehen wir vermehrte Bereitstellung von Ärzten und Krankenhäusern, die Gesundheit in einer Packung mit vermehrtem Leiden liefern. Wir haben uns angewöhnt, unser Bedürfnis nach mehr Lernen mit der Forderung nach immer längerem Einsperren in Klassenzimmern zu identifizieren. Anders ausgedrückt: wir haben die Bildung zusammen mit aufsichtlicher Fürsorge, Berechtigungswesen und dem Wahlrecht verpackt und das alles eingewickelt in die Belehrung über christliche, liberale oder kommunistische Tugenden.

In weniger als hundert Jahren hat die industrielle Gesellschaft Patentlösungen für menschliche Grundbedürfnisse erfunden und uns zu dem Glauben bekehrt, der Schöpfer habe die Bedürfnisse des Menschen als Verlangen nach den von uns erfundenen Erzeugnissen gestaltet. Das gilt für Rußland und Japan ebenso wie für die nordatlantische Staatengemeinschaft. Der Verbraucher wird auf Veralteten gedrillt, also auf dauernde Anhänglichkeit an dieselben Produzenten, die ihm die gleichen abgepackten Waren in unterschiedlicher Qualität oder neuer Umhüllung liefern.

Die Industriegesellschaften können solche Packungen für den persönlichen Bedarf den meisten ihrer Bürger liefern, aber das beweist nicht, daß diese Gesellschaften vernünftig oder wirtschaftlich sind

oder daß sie dem Leben dienen. Das Gegenteil trifft zu. Je mehr der Bürger auf den Verbrauch von abgepackten Waren und Dienstleistungen gedrillt wird, um so weniger scheint er imstande zu sein, seine Umwelt zu gestalten. Seine Kraft und sein Geld werden für die Herstellung immer neuer Modelle seiner Standardwaren aufgezehrt, und die Welt wird zum Abfallprodukt seiner Verbrauchergewohnheiten.

Ihrer Anlage nach sind die „Pakete“, von denen ich spreche, die Hauptursache der hohen Kosten bei der Befriedigung von Grundbedürfnissen. Solange jedermann sein Auto „braucht“, müssen unsere Städte immer längere Verkehrsstauungen und grotesk aufwendige Heilmittel dagegen in Kauf nehmen. Solange Gesundheit gleichbedeutend mit maximaler Lebensdauer ist, werden unsere Kranken immer ungewöhnlichere chirurgische Eingriffe und dazu die Drogen verordnet bekommen, die die nachfolgenden Schmerzen lindern müssen. Solange wir die Schulen dazu benutzen wollen, die Kinder den Eltern abzunehmen oder sie von der Straße zu holen oder dem Arbeitsmarkt fernzuhalten, wird unsere Jugend endlosen Unterricht erleben und immer stärkerer Anreize bedürfen, damit sie diese Pein ertragen kann.

Heute verpassen reiche Nationen den armen Nationen aus Wohlwollen eine Zwangsjacke aus Verkehrsstauungen, Krankenhausaufenthalten und Klassenzimmern und nennen das nach internationalem Übereinkommen „Entwicklung“. Die Reichen, Schulgebildeten und Alten dieser Welt versuchen, ihre zweifelhaften Segnungen mitzuteilen, indem sie der Dritten Welt ihre abgepackten Lösungen aufzwingen. In Sao Paulo kommt es zu Verkehrsstauungen, während in Nordostbrasilien eine Million Menschen 800 Kilometer auf der Flucht vor der Dürre zu Fuß zurücklegen. Lateinamerikanische Ärzte erhalten im New Yorker Krankenhaus für Spezialchirurgie eine Ausbildung, die sie nur wenigen zugute kommen lassen, während in den Slums, wo 90 Prozent der Bevölkerung wohnen, die Amöbenruhr endemisch bleibt. Eine winzige Minderheit erhält in Nordamerika eine fortgeschrittene Ausbildung in Grundzügen der Naturwissenschaft, für deren Kosten nicht selten ihre eigenen Regierungen aufkommen. Falls sie überhaupt nach Bolivien zurückkehren, werden sie in La Paz oder Cochibamba zweitklassige Lehrer in hochtrabenden Fächern. Die Reichen exportieren veraltete Modelle ihrer Standardprodukte.

Die Allianz für den Fortschritt ist ein gutes Beispiel für die gutgemeinte Erzeugung von Unterentwicklung. Im Widerspruch zu

ihren Parolen hat sie Erfolg gehabt – als Allianz für den Fortschritt der Verbraucherklasse und für die Zähmung der Massen in Lateinamerika. Die Allianz war ein großer Schritt bei der Modernisierung der Verbrauchergewohnheiten des südamerikanischen Bürgertums, indem sie dieses in die vorherrschende Kultur des nordamerikanischen Mutterlandes integriert hat. Gleichzeitig hat die Allianz die Wünsche der meisten Bürger modernisiert und deren Forderungen auf nichtvorhandene Produkte fixiert.

Jedes Auto, das Brasilien auf die Straße schickt, versagt fünfzig Menschen ein gutes Autobusnetz. Jeder verkaufte Kühlschrank verringert die Aussicht, daß ein öffentlicher Kühlraum gebaut wird. Jeder Dollar, der in Lateinamerika für Ärzte und Krankenhäuser ausgegeben wird, kostet, wie der hervorragende chilenische Nationalökonom Jorge de Ahumada gesagt hat, hundert Menschenleben. Hätte man jeden Dollar für die Bereitstellung unschädlichen Trinkwassers ausgegeben, so hätte man hundert Menschen das Leben retten können. Jeder Dollar für das Schulwesen bedeutet mehr Privilegien für die wenigen auf Kosten der vielen; bestenfalls vermehrt er die Zahl derer, die, ehe sie durchfallen, gelernt haben, daß diejenigen, welche länger bleiben, das Recht auf mehr Macht, Reichtum und Ansehen erwerben. Ein solches Schulwesen lehrt nur die Geschulten, daß die noch besser Geschulten ihnen überlegen sind. Alle lateinamerikanischen Länder sind verzweifelt darum bemüht, ihr Schulsystem zu erweitern. Kein Land gibt heute weniger als 18 Prozent seines Steueraufkommens für Bildungszwecke aus, d.h. für Schulen – und viele Länder wenden fast das Doppelte auf. Aber selbst mit diesen gewaltigen Investitionen ist es noch keinem Land gelungen, mehr als einem Drittel seiner Bevölkerung fünf volle Schuljahre zu ermöglichen; Angebot und Nachfrage im Schulwesen entfernen sich in geometrischer Progression voneinander. Was für die Schulen gilt, das gilt bei der Modernisierung der Dritten Welt ebenso für die Produkte der meisten andern Institutionen.

Dauernde technische Verbesserungen an Produkten, die schon auf dem Markt eingeführt sind, kommen dem Erzeuger häufig viel mehr zugute als dem Verbraucher. Die komplizierteren Produktionsverfahren pflegen es nur den größten Produzenten zu ermöglichen, daß sie ihre überholten Modelle ständig ersetzen. Sie sind dazu angetan, die Wünsche des Verbrauchers auf nebensächliche Verbesserungen der gekauften Ware zu richten, was immer die Begleiterscheinungen sein mögen: höhere Preise, verringerte Haltbarkeit, verminderte allgemeine Nützlichkeit und höhere Reparaturkosten. Man bedenke

nur die vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten eines gewöhnlichen Dosenöffners, während ein elektrischer, falls er überhaupt funktioniert, nur bestimmte Dosentypen öffnet, aber hundertmal soviel kostet.

Das gilt gleichermaßen für eine landwirtschaftliche Maschine und für ein Hochschuldiplom. Den Farmer im Mittelwesten der USA kann man davon überzeugen, daß er ein vierachsiges Fahrzeug benötigt, das auf der Landstraße 120 Kilometer schafft, einen elektrischen Scheibenwischer und Polstersitze hat und nach einem oder zwei Jahren gegen einen neuen Wagen einzutauschen ist. Die meisten Landwirte der Welt brauchen solche Geschwindigkeiten nicht, sind noch niemals solchem Komfort begegnet und sind am Veralten nicht interessiert. In einer Welt, wo Zeit nicht Geld bedeutet, wo handgetriebene Scheibenwischer genügen und wo eine schwere Maschine ein Menschenalter halten soll, brauchen sie billige Fahrzeuge. So ein Maschinensel muß ganz anders gebaut und entworfen sein als der, den man für den amerikanischen Markt produziert. Ein solches Fahrzeug gibt es nicht.

Der größte Teil Südamerikas benötigt halbmedizinische Hilfskräfte, die lange Zeit ohne Aufsicht eines Arztes arbeiten können. Anstatt Hebammen und reisende Heilgehilfen auszubilden, die selbständig arbeiten und mit einem sehr begrenzten Arsenal an Medikamenten umgehen können, gründen die lateinamerikanischen Universitäten jedes Jahr eine neue Schwesternschule für Spezialbehandlung oder einen Zweig des Gesundheitswesens zur Vorbereitung von Fachkräften, die nur in einem Krankenhaus arbeiten können, sowie von Pharmazeuten, die sich auf den Verkauf immer gefährlicherer Drogen verstehen.

Die Welt nähert sich einer Sackgasse, in der zwei Entwicklungen zusammentreffen: immer mehr Menschen haben immer weniger Entscheidungsfreiheit. Der vielberedete Bevölkerungszuwachs ruft Panik hervor. Das Schwinden von Entscheidungsmöglichkeiten verursacht Qualen, wird aber ständig übersehen. Die Bevölkerungsexplosion überwältigt die Phantasie, aber die fortschreitende Verkümmern sozialer Phantasie wird als zunehmendes Angebot verschiedener Marken rationalisiert. Die beiden Prozesse münden in eine Sackgasse: die Bevölkerungsexplosion liefert mehr Verbraucher für alles, von Nahrungsmitteln bis zu Verhütungsmitteln, während unsere schrumpfende Phantasie sich eine Befriedigung ihrer Bedürfnisse anders als durch die heute in den vielbewunderten Gesellschaften angebotenen Packungen nicht mehr vorstellen kann.

Ich werde diese beiden Faktoren nacheinander behandeln, weil sie meiner Meinung nach die beiden Koordinaten bilden, welche es uns ermöglichen, Unterentwicklung zu definieren.

In den meisten Ländern der Dritten Welt wächst zugleich mit der Bevölkerung das Bürgertum. Einkommen, Verbrauch und Wohlstand des Bürgertums wachsen, während sich gleichzeitig die Kluft zwischen ihm und der Masse der Bevölkerung verbreitert. Selbst dort, wo der Pro-Kopf-Verbrauch wächst, bekommen die meisten Menschen heute im Vergleich zu 1945 weniger zu essen, weniger tatsächliche Versorgung im Krankheitsfall, weniger sinnvolle Arbeit und weniger Schutz. Das ist teilweise eine Folge des polarisierten Verbrauchs und wird teilweise durch den Zusammenbruch der traditionellen Familie und Kultur verursacht. Nicht nur in absoluten Zahlen, sondern auch im Verhältnis zur Weltbevölkerung leiden 1969 mehr Menschen Schmerzen, Hunger und Obdachlosigkeit als gegen Ende des Zweiten Weltkrieges.

Diese greifbaren Folgen der Unterentwicklung nehmen überhand; nun ist aber Unterentwicklung auch ein Geisteszustand, und ihn als solchen oder als eine Art von Bewußtsein zu verstehen, ist das eigentliche Problem. Als Geisteszustand tritt die Unterentwicklung dann auf, wenn die Bedürfnisse der Massen umgewandelt werden in Nachfrage nach neuen Marken abgepackter Lösungen, die für die Mehrheit immer unerreichbar bleiben. Solche Unterentwicklung greift rasend schnell selbst in solchen Ländern um sich, in denen das Angebot von Klassenzimmern, Autos, Kalorien und Kliniken gleichfalls zunimmt. Die herrschenden Gruppen in diesen Ländern bauen Dienstleistungsbetriebe auf, die für eine Wohlstandsgesellschaft entworfen wurden; haben sie erst einmal die Nachfrage dergestalt monopolisiert, können sie die Bedürfnisse der Mehrheit nie mehr befriedigen.

Unterentwicklung als Bewußtseinsform ist eine extreme Folge dessen, was wir mit Marx und Freud gleichermaßen „Verdinglichung“ nennen können: die Wahrnehmung echter Bedürfnisse verhärtet sich zur Nachfrage nach Erzeugnissen der Massenproduktion. Ich meine die Übersetzung von Durst in ein Verlangen nach Coca-Cola. Solche Verdinglichung vollzieht sich bei der Manipulierung menschlicher Urbedürfnisse durch riesige Bürokratien, denen es gelungen ist, die Phantasie potentieller Verbraucher zu beherrschen. Kehren wir zu meinem Beispiel aus dem Bildungswesen zurück. Die intensive Förderung des Schulwesens führt zu einer so weitgehenden Identifizierung von Schulbesuch und Bildung, daß die beiden

Begriffe im täglichen Sprachgebrauch auswechselbar werden. Ist erst einmal die Phantasie einer ganzen Bevölkerung „verschult“ oder auf die Überzeugung gedrillt, daß die Schule das Monopol der Bildung besitze, dann kann man die Analphabeten besteuern, um den Kindern der Reichen eine kostenlose Schul- und Hochschulbildung zu verschaffen.

Unterentwicklung entsteht, wenn durch den intensiven Vertrieb von „Patentprodukten“ die Wünsche angehoben werden. Insoweit ist die gegenwärtig stattfindende dynamische Unterentwicklung gerade das Gegenteil von dem, was ich für Bildung halte: nämlich das erwachende Bewußtsein von neuen Höhen menschlichen Vermögens und die Anwendung der eigenen schöpferischen Kraft, um das menschliche Leben zu fördern. Die Unterentwicklung hingegen bedeutet, daß das gesellschaftliche Bewußtsein vor abgepackten Lösungen kapituliert.

Der Vorgang, bei dem der Vertrieb „ausländischer“ Produkte die Unterentwicklung verstärkt, wird häufig nur höchst oberflächlich begriffen. Derselbe Mensch, den der Anblick einer Coca-Cola-Fabrik in einem lateinamerikanischen Slum empört, empfindet häufig Stolz, wenn er sieht, daß daneben eine neue Volksschule gebaut wird. Er mißbilligt die ausländische Lizenz für ein Erfrischungsgetränk und würde lieber „Cola-Mex“ haben. Derselbe Mensch ist aber bereit, seinen Mitbürgern um jeden Preis Schulen aufzuzwingen; er bemerkt nicht die unsichtbare Lizenz, durch den diese Einrichtung mit dem Weltmarkt eng verknüpft ist.

Vor einigen Jahren sah ich zu, wie Arbeiter in einer ebenen Wüste im Mexiquital eine zwanzig Meter hohe Coca-Cola-Reklame errichteten. Das Hochland von Mexiko war soeben erst von einer schweren Dürre und Hungersnot heimgesucht worden. Mein Gastgeber, ein armer Indianer in Ixmiquilpan, hatte gerade seinen Gästen ein kleines Schnapsglas von dem teuren schwarzen Zuckerwasser angeboten. Wenn ich daran denke, empfinde ich heute noch Zorn; aber viel wütender werde ich, wenn ich an UNESCO-Sitzungen denke, bei denen wohlmeinende und gutbezahlte Beamte allen Ernstes lateinamerikanische Lehrpläne erörtern, oder wenn mir die Reden begeisterter Liberaler einfallen, die mehr Schulen fordern.

Der Betrug, den die Verkäufer von Schulen begehen, ist weniger offenkundig, aber viel grundlegender als die geschäftliche Selbstzufriedenheit der Vertreter von Coca-Cola und Ford, weil der Schulmann seine Leute mit einer viel anspruchsvolleren Droge angelt. Der Volksschulbesuch ist kein harmloser Luxus, sondern



gleicht eher dem Coca-Kauen der Indianer in den Anden, das den Arbeiter dem Boß unterwirft.

Je größer die Dosis an Schulbildung ist, die der einzelne erhalten hat, um so bedrückender ist seine Erfahrung beim Ausscheiden. Wer in der siebten Klasse durchfällt, empfindet seine Unterlegenheit viel bitterer als ein „Durchfaller“ in der dritten Klasse. Die Schulen der Dritten Welt flößen ihr Opium viel wirkungsvoller ein als zu früheren Zeiten die Kirchen. Je mehr eine Gesellschaft geistig geschult wird, um so mehr verlieren ihre Angehörigen allmählich das Gefühl dafür, daß es vielleicht möglich wäre zu leben, ohne andern unterlegen zu sein. Während die Mehrheit vom Land in die Großstadt überwechselt, tritt an die Stelle der erblichen Unterlegenheit des Peons die Unterlegenheit des Schulversagers, den man für sein Scheitern persönlich verantwortlich macht. Schulen rationalisieren den göttlichen Ursprung der gesellschaftlichen Schichtung viel starrer, als es Kirchen jemals getan haben.

Bis heute hat noch kein Land Jugendliche, die zu wenig Coca-Cola oder Autos konsumieren, zu Gesetzesbrechern erklärt, wohl aber haben alle lateinamerikanischen Länder Gesetze erlassen, die den frühzeitigen „Durchfaller“ als einen Bürger hinstellen, der seinen gesetzlichen Verpflichtungen nicht nachgekommen ist. Die brasilianische Regierung hat unlängst die Zahl der Jahre, in denen Schulunterricht obligatorisch und kostenlos ist, beinahe verdoppelt. Von jetzt an wird jeder Brasilianer, der vor seinem sechzehnten Lebensjahr durchfällt, sein Leben lang dem Vorwurf begegnen, daß er ein gesetzlich verordnetes Privileg nicht ausgenutzt hat. Dieses Gesetz wurde in einem Lande erlassen, wo selbst die größten Optimisten nicht den Tag absehen können, an dem ein solches Maß an Schulbildung auch nur für 25 Prozent der Jugend erreichbar sein wird. Die Übernahme internationaler Maßstäbe für Schulbildung verdammt die meisten Lateinamerikaner in alle Ewigkeit dazu, randständig oder vom Leben der Gesellschaft ausgeschlossen zu sein – kurzum, zur Unterentwicklung.

Die Übersetzung gesellschaftlicher Ziele in Konsumniveau beschränkt sich nicht nur auf ein paar Länder. Über alle kulturellen, weltanschaulichen und geographischen Grenzen hinweg schreiten die Nationen heute zur Errichtung eigener Automobilfabriken, eigener Ärzte- und Grundschulen – und die meisten davon sind kümmerliche Nachahmungen ausländischer, großenteils nordamerikanischer Vorbilder.

Die Dritte Welt bedarf einer durchgreifenden Revolutionierung ihrer

Institutionen. Die Revolutionen des letzten Menschenalters waren überwiegend politischer Natur. Eine neue Gruppe von Männern mit neuer ideologischer Rechtfertigung ergriff die Macht, um im wesentlichen die gleichen Institutionen in Schulwesen, Gesundheitspflege und Wirtschaftsleben im Interesse einer neuen Gruppe von Nutznießern zu verwalten. Da sich die Institutionen nicht radikal verändert haben, bleibt die neue Gruppe von Nutznießern annähernd ebenso groß wie die frühere. Das zeigt sich deutlich beim Bildungswesen. Die Pro-Kopf-Kosten der Schulbildung sind heute überall annähernd gleich, weil die Maßstäbe, nach denen sich der Wert der Schulbildung bestimmt, im allgemeinen international sind. Der Zugang zu öffentlich finanzierten Bildungseinrichtungen, worunter man Zugang zu Schulen versteht, hängt überall vom Einkommen des einzelnen ab. (Vielleicht sind Länder wie China und Nordvietnam vielsagende Ausnahmen.)

Im Hinblick auf die egalitäre Zielsetzung, für die sie reproduziert werden, sind heute in der Dritten Welt moderne Institutionen überall ganz ungemein unproduktiv. Solange aber die soziale Phantasie der Mehrheit noch nicht durch eine Fixierung auf diese Institutionen zerstört ist, erscheint es hoffnungsvoller, eine institutionelle Revolution in der Dritten Welt als unter den Reichen zu planen. Deshalb ist es so dringend nötig, brauchbare Alternativen zu „modernen“ Lösungen zu entwickeln.

In vielen Ländern droht die Unterentwicklung chronisch zu werden. Die Revolution, von der ich spreche, muß stattfinden, ehe das eintritt. Wiederum liefert das Bildungswesen ein gutes Beispiel. Hier kommt es zu chronischer Unterentwicklung, wenn sich die Nachfrage nach Schulen so stark ausbreitet, daß die totale Konzentration aller Mittel auf das Schulwesen zur einmütigen politischen Forderung erhoben wird. Von da an wird die Trennung von Bildung und Schulwesen unmöglich.

Die einzig brauchbare Antwort auf die stetig zunehmende Unterentwicklung ist eine Befriedigung grundlegender Bedürfnisse, die langfristig für Gebiete geplant wird, welche immer eine andersartige Kapitalstruktur aufweisen werden. Über Alternativen zu vorhandenen Institutionen, Dienstleistungen und Produkten zu reden, ist einfacher, als solche Alternativen zu beschreiben. Ich will hier weder ein Utopia schildern noch Drehbücher für eine andersartige Zukunft schreiben. Wir müssen uns mit Beispielen begnügen, welche auf einfache Weise die Richtung andeuten, in der die Forschung sich bewegen müßte.

Einige solche Beispiele wurden bereits gegeben. Autobusse als Alternative zu einer Vielzahl von Privatwagen. Fahrzeuge für den langsamen Transport auf unebenem Gelände sind eine Alternative zu den üblichen Lastwagen. Sauberes Wasser ist eine Alternative zu kostspieliger Chirurgie. Heilgehilfen sind eine Alternative zu Ärzten und Krankenschwestern. Gemeindliche Vorratshaltung ist eine Alternative zu aufwendigen Kücheneinrichtungen. Es gibt Dutzende von anderen Alternativen. Warum sollte man nicht beispielsweise Zufußgehen als langfristige Alternative für maschinelle Fortbewegung erwägen und untersuchen, welche Anforderungen damit an den Stadtplaner gestellt werden? Und warum läßt sich der Bau von Schutzräumen nicht standardisieren, lassen sich Bauteile nicht vorfertigen, kann nicht jeder Bürger in einem Jahr öffentlicher Dienstpflicht angehalten werden, wie er sich selber eine hygienische Behausung errichtet?

Schwieriger ist es, über Alternativen im Bildungswesen zu sprechen. Das liegt teilweise daran, daß in letzter Zeit die Schulen die vorhandenen Reserven an Bereitwilligkeit, Phantasie und Geld aufgebraucht haben. Aber auch hier können wir der Forschung Hinweise geben.

Gegenwärtig versteht man unter Schulbildung ein abgestuftes, mit Lehrplänen ausgestattetes System, in welchem Kinder während einer ununterbrochenen Reihe von Jahren etwa tausend Stunden jährlich im Klassenzimmer anwesend sind. Lateinamerikanische Länder können diese Leistung im Durchschnitt für jeden Bürger acht bis dreißig Monate lang aufbringen. Warum soll man stattdessen nicht für alle Bürger unter dreißig einen Schulbesuch von ein bis zwei Monaten jährlich zur Pflicht machen?

Jetzt wird das Geld größtenteils für Kinder ausgegeben, doch kostet die Unterweisung eines Erwachsenen im Lesen nur ein Zehntel an Geld und Zeit. Bei dem Erwachsenen zahlt sich die Investition sofort aus, ob man nun die Bedeutung seines Lernens primär in seiner neuen Einsicht, seinem politischen Bewußtsein und seiner Bereitschaft sieht, selber die Verantwortung für Größe und Zukunft seiner Familie zu übernehmen, oder ob man das Hauptgewicht auf die gesteigerte Produktivität legt. Beim Erwachsenen gibt es einen doppelten Ertrag, weil er zur Bildung nicht nur seiner Kinder, sondern auch anderer Erwachsener beitragen kann. Trotz dieser Vorteile finden elementare Bildungsprogramme in Lateinamerika nur geringe Unterstützung, weil Schulen dort bevorzugt mit öffentlichen Mitteln ausgestattet werden. Schlimmer noch ist, daß solche Pro-

gramme heute in Brasilien und anderswo rücksichtslos verboten werden, weil dort die militärischen Helfershelfer der früheren feudalen oder industriellen Oligarchie ihre menschenfreundliche Maske abgelegt haben.

Eine weitere Möglichkeit ist schwieriger zu beschreiben, weil es dafür bisher noch kein Beispiel gibt. Wir müssen uns daher vorstellen, die öffentlichen Mittel für Bildungszwecke würden dergestalt verteilt, daß jedem Bürger eine Mindestchance eingeräumt wird. Um Bildungspolitik wird sich die Mehrheit der Wähler erst dann kümmern, wenn jeder einzelne eine genaue Vorstellung davon hat, welche Mittel für Bildungszwecke ihm zustehen – und auch eine Vorstellung davon, wie er sie sich verschaffen kann. Man könnte sich eine Art Grundrecht denken, demzufolge die für Bildungszwecke bestimmten öffentlichen Mittel durch die Zahl der im Schulalter stehenden Kinder geteilt wird; das Gesetz müßte sicherstellen, daß ein Kind, falls es seinen Anteil im Alter von sieben, acht oder neun Jahren nicht in Anspruch genommen hat, den angesammelten Betrag mit zehn Jahren zur Verfügung hat.

Was könnte die kümmerliche Bildungsbeihilfe, die eine lateinamerikanische Republik ihren Kindern bieten könnte, ausrichten? Fast alles Nötigste an Büchern, Bildern, Blöcken, Spielgerät und Spielzeug, was heute in den Häusern der wirklich Armen vollständig fehlt, was aber ein Kind der Mittelschicht instand setzen würde, das Alphabet, Farben, Formen und andere Dinge und Erfahrungen kennenzulernen, die seine Weiterbildung sicherstellen. Der Unterschied zwischen solchen Dingen und Schulen liegt auf der Hand. Leider kommen die Armen, für die allein der Unterschied eine Wirklichkeit darstellt, nie dazu, sich dazwischen zu entscheiden.

Alternativen zu den Produkten und Institutionen zu schildern, die heute das Feld beherrschen, ist nicht nur, wie ich zu zeigen versucht habe, deshalb schwierig, weil diese Produkte und Institutionen unser Bild von der Wirklichkeit gestalten, sondern auch deshalb, weil der Entwurf neuer Möglichkeiten eine größere Anstrengung des Willens und Verstandes erfordert, als gewöhnlich durch Zufall zustande kommt. Diese Konzentration von Willen und Verstand auf die Lösung bestimmter Probleme ungeachtet ihrer Natur nennen wir seit über hundert Jahren Forschung.

Ich muß jedoch klarstellen, über welche Forschung ich hier rede. Ich rede nicht über Grundlagenforschung in Physik, Technik, Genetik, Medizin oder Geisteswissenschaften. Die Arbeit von Männern wie Crick, Piaget oder Gell-Mann muß auch künftig unsern Horizont auf

andern naturwissenschaftlichen Gebieten erweitern helfen. Die Laboren, Bibliotheken und speziell ausgebildeten Mitarbeiter, derer diese Männer bedürfen, zwingen sie, sich auf wenige Forschungszentren der Welt zu konzentrieren. Ihre Forschung kann die Grundlage für völlig neue Entwicklungen auf nahezu jedem beliebigen Gebiet liefern.

Ich spreche hier nicht von den Dollarmilliarden, die alljährlich für angewandte Forschung ausgegeben werden, denn dieses Geld wird weitgehend von vorhandenen Institutionen für Vervollkommnung und Vertrieb ihrer eigenen Produkte ausgegeben. Angewandte Forschung ist Geld, das dafür ausgegeben wird, daß Flugzeuge schneller und Flughäfen sicherer werden; daß Medikamente spezieller und stärker und daß Ärzte instand gesetzt werden, deren tödliche Nebenwirkungen zu meistern; daß mehr Wissen in die Klassenräume gepackt wird und daß Methoden entwickelt werden, um mit großen Beamtenstäben umgehen zu können. Hier handelt es sich um jene Art von Forschung, die wir irgendwie in den Griff bekommen müssen, wenn wir überhaupt eine Chance haben sollen, Alternativen zum Auto, zum Krankenhaus und zur Schule zu entwickeln und zu den vielen andern sogenannten „offensichtlich notwendigen Bestandteilen des modernen Lebens“.

Ich denke an eine ganz andere, besonders schwierige Art von Forschung, die aus naheliegenden Gründen bisher fast vernachlässigt worden ist. Ich fordere Forschung nach Alternativen zu den Produkten, die heute den Markt beherrschen: zu Krankenhäusern und dem Beruf, der sich bemüht, die Kranken am Leben zu erhalten; zu Schulen und dem daraus resultierenden Verfahren, welches denen Bildung verweigert, die nicht das richtige Alter haben, die nicht den richtigen Lehrplan absolviert haben, die nicht genug Stunden nacheinander im Klassenzimmer gegessen sind, die ihr Lernen nicht damit bezahlen wollen, daß sie sich einer fürsorglichen Aufsicht, einer Überprüfung und Bescheinigungen unterwerfen oder sich die Wertvorstellungen der herrschenden Elite eintrichtern lassen.

Diese Gegenforschung über Alternativen zu derzeitigen abgepackten Lösungen ist der am dringendsten benötigte Faktor, wenn die armen Nationen eine lebenswerte Zukunft haben sollen. Solche Gegenforschung unterscheidet sich von dem größten Teil der Arbeit, die im Namen des „Jahres 2000“ getan wird; denn der größte Teil *dieser* Arbeit erstrebt radikale Veränderungen der Gesellschaftsordnung durch Korrekturen an der Organisation einer schon weit fortgeschrittenen Technologie. Die Gegenforschung, von der ich spreche, muß

unter anderm ausgehen von dem anhaltenden Kapitalmangel in der Dritten Welt.

Die Schwierigkeiten solcher Forschung liegen auf der Hand. Zunächst einmal muß der Forscher an allem zweifeln, was jedermann einleuchtend findet. Zum andern muß er die Inhaber der Entscheidungsgewalt überreden, daß sie gegen ihre kurzfristigen Interessen handeln, oder muß sie derentwegen unter Druck setzen. Schließlich muß er als einzelner in einer Welt überleben, die er grundlegend zu verändern sucht, so daß diejenigen, welche mit ihm der privilegierten Minderheit angehören, in ihm den Mann sehen, der den Grund zerstört, auf dem wir alle stehen. Er weiß, falls er im Interesse der Armen Erfolg hätte, könnten technisch hochentwickelte Gesellschaften gleichwohl die „Armen“ beneiden, die sich dieses Ziel zu eigen machen.

Wer Entwicklungspolitik entwirft, folgt einem normalen Weg, ob er nun in Nord- oder Südamerika, in Rußland oder Israel lebt. Diese Menschen definieren Entwicklung und bestimmen deren Ziele auf eine Weise, an die sie gewöhnt sind, um ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, und die es ihnen gestattet, sich der Institutionen zu bedienen, über die sie Macht oder Kontrolle ausüben. Diese Methode hat versagt und muß versagen. Es gibt nicht genug Geld auf der Welt, um Entwicklung auf diesem Wege zum Erfolg zu führen, nicht einmal wenn die Weltmächte ihre Rüstungs- und Raumfahrtbudgets zusammenlegten.

Einen ähnlichen Kurs steuern diejenigen, die den Versuch einer politischen Revolution unternehmen, zumal in der Dritten Welt. Gewöhnlich versprechen sie, daß sie die bekannten Vorrechte der heutigen Elite, also Schulen, Krankenhäuser usw., allen Bürgern zugänglich machen würden; und sie gründen dieses eitle Versprechen auf die Überzeugung, ein Wechsel des politischen Regimes werde es ihnen gestatten, die Institutionen, welche diese Privilegien produzieren, ausreichend zu vergrößern. Versprechungen und Appelle dieser Revolutionäre werden also von der Gegenforschung, die ich empfehle, ebenso bedroht wie die Märkte der jetzt vorherrschenden Produzenten.

In Vietnam hat ein Volk auf Fahrrädern, das mit zugespitzten Bambusstöcken bewaffnet war, die höchstentwickelte Apparatur für Forschung und Erzeugung, die es jemals gegeben hat, zum Stillstand gebracht. Wir müssen in einer Dritten Welt zu überleben versuchen, in der menschliche Erfindungsgabe die Macht der Maschinen friedlich überwinden kann. Um die unheilvolle Tendenz zu steigen-

der Unterentwicklung zur Umkehr zu bringen, gibt es nur einen Weg, so schwierig er auch ist: über heute gültige Lösungen zu lachen, um die Nachfrage zu beseitigen, die diese nötig macht. Nur freie Menschen können ihren Sinn ändern und sich überraschen lassen, und wenn kein Mensch vollständig frei ist, so sind manche doch freier als andere.

# **Struktur einer KULTURREVOLUTION**

*Den folgenden Aufsatz habe ich auf Einladung der Verleger des Jahrbuchs ‚Great Ideas‘ geschrieben, und ich meine, er bildet einen angemessenen Abschluß für dieses Buch. Es handelte sich darum, die entscheidenden Kriterien zu diskutieren, die eine voranschreitende Kulturrevolution in einer technisierten Gesellschaft garantieren. Der Aufsatz erschien als Originalbeitrag in dem Band ‚Great Books Today. 1970‘, der von der Encyclopaedia Britannica herausgegeben wurde.*

In dem hinter uns liegenden Jahrzehnt haben wir uns daran gewöhnt, die Welt in zwei Teile aufzuteilen: die Entwickelten und die Unterentwickelten. Die Leute im Entwicklungsgeschäft sprechen vielleicht lieber von den entwickelten Nationen und den weniger entwickelten oder in Entwicklung begriffenen Nationen. Dieser Sprachgebrauch gibt zu verstehen, daß Entwicklung sowohl gut als auch unvermeidlich sei. Andere, zumal die Wortführer eines revolutionären Wandels, sprechen von der Dritten Welt und harren des Tages, da die Elenden dieser Erde sich mit Waffengewalt gegen die imperialistischen Mächte erheben und die Kontrolle über vorhandene Institutionen von Norden nach Süden, von Weiß zu Schwarz, vom Mutterland in die Kolonie verlagern werden.

Ein Vulgärbeispiel für die Vorstellung von der Teilung unserer Weltbevölkerung in entwickelte und unterentwickelte Nationen ist der Rockefeller-Bericht über Nord- und Südamerika. Seiner Doktrin hat Präsident Nixon angemessenen Ausdruck verliehen: „Dieses verspreche ich Ihnen heute abend. Die Nation, die für die ganze Menschheit friedlich auf den Mond gefahren ist, ist auch bereit, ihr technisches Wissen im Frieden mit ihren Nachbarn zu teilen.“ Gouverneur Rockefeller meint seinerseits, daß die Erfüllung dieses Versprechens eine Menge zusätzliche Waffen in Südamerika erfordern werde.

Der Pearson-Bericht über die Partnerschaft bei der Entwicklung ist ein viel differenzierteres Beispiel für die Entwicklungsmentalität. Er umreißt Maßnahmen, die es ein paar mehr Ländern gestatten würden, in den lockenden Kreis der Verbrauchernationen einzutreten, die jedoch die Armut der armen Hälfte in ebendiesen Ländern vermehren würden, weil die vorgeschlagene Politik sie noch viel gründlicher auf Waren und Dienstleistungen festlegen würde, die immer teurer und für sie unerreichbarer werden. Die politischen Ziele der meisten revolutionären Bewegungen und Regierungen, die ich kenne – und Maos China kenne ich nicht – verraten einen Zynismus anderer Art. Ihre Führer machen eitle Versprechungen: wären sie erst einmal lange genug an der Macht, so würde von dem, was die Massen als Privilegien der Reichen kennen und beneiden gelernt haben, mehr produziert und verteilt werden. Die Lieferanten der Entwicklungshilfe und die Prediger der Revolution versprechen beide mehr von derselben Sache. Sie verstehen unter mehr Bildung mehr Schulzeit, unter mehr Gesundheit mehr Ärzte, unter größerer Beweglichkeit mehr schnelle Autos. Die Verkäufer der nordamerikanischen Industrie, die Experten der Weltbank und die Ideologen der Macht für die Armen vergessen anscheinend, daß Herzchirurgie und

Hochschuldiplome für die Mehrheit noch auf Generationen hinaus unerreichbar bleiben werden.

Die Ziele der Entwicklungspolitik werden immer und überall nach den Verbraucherwerten von Standardpackungen rund um den Nordatlantik bemessen und bedeuten daher immer und überall mehr Vorrechte für wenige. Ein politischer Umbau kann daran nichts ändern; er kann das lediglich rationalisieren. Verschiedene Ideologien schaffen verschiedene Minderheiten von privilegierten Verbrauchern, aber Herzchirurgie und Hochschulbildung bleiben durch ihre Kosten immer mit wenigen Ausnahmen für alle unerreichbar: mögen das nun die Reichen, die Rechtgläubigen oder die verlockendsten Versuchskaninchen für Chirurgen oder Pädagogen sein.

Unterentwicklung ist das Ergebnis eines Geisteszustandes, der sozialistischen und kapitalistischen Ländern gemeinsam ist. Die derzeitigen Ziele der Entwicklungshilfe sind weder wünschenswert noch vernünftig. Leider ist der Anti-Imperialismus kein Gegengift. Zwar ist die Ausbeutung armer Länder eine unleugbare Wirklichkeit, aber der heutige Nationalismus ist lediglich die Bestätigung des Rechts kolonialer Eliten, die Geschichte zu wiederholen und die Straße einzuschlagen, auf der die Reichen den weltweiten Konsum international gehandelter Packungen erreicht haben – eine Straße, die schließlich nur zu weltweiter Verschmutzung und weltweiter Frustration führen kann.

Das eigentliche Problem unserer Zeit bleibt die Tatsache, daß die Reichen reicher werden und die Armen ärmer. Diese harte Tatsache wird häufig durch eine andere, scheinbar widersprechende Tatsache verschleiert. In den reichen Ländern übersteigen die Lebenserwartungen der Armen die kühnsten Träume Ludwigs XIV., während die sogenannten Entwicklungsländer sich einer viel höheren wirtschaftlichen Wachstumsrate erfreuen, als sie die Industrieländer in dem entsprechenden Stadium ihrer Geschichte gekannt haben. Vom Kühlschranks bis zum Wasserklosett und von Antibiotika bis zum Fernsehgerät hält man in Harlem heute Einrichtungen für nötig, von denen George Washington auf seinem Landgut Mount Vernon nicht träumen konnte, wie auch Bolivar die gesellschaftliche Polarisierung nicht voraussehen konnte, die heute in Caracas unausweichlich zu sein scheint. Aber das steigende Niveau weder des Mindestkonsums in den reichen Ländern noch des städtischen Konsums in den armen Ländern vermag die Kluft zwischen reichen und armen Nationen oder zwischen Reichen und Armen in irgendeiner Nation zu schließen. Die heutige Armut ist das Abfallprodukt eines Weltmark-

tes, der den Ideologien eines industriellen Bürgertums dient. Die heutige Armut ist Bestandteil eines internationalen Gemeinwesens, wo die Nachfrage durch Publizität gelenkt wird, um die Produktion von Standardwaren zu steigern. Auf einem solchen Markt werden die Erwartungen standardisiert und müssen immer den verkäuflichen Produkten davonlaufen.

In den Vereinigten Staaten steigt der Pegel realer Armut, aller schlaraffenlandmäßigen Prosperität zum Trotz, schneller als die mittleren Einkommen. In den kapitalarmen Ländern entfernen sich die mittleren Einkommen schnell vom ansteigenden Durchschnitt. Die meisten Waren, die heute in den USA gleichermaßen für arm und reich produziert werden, sind in andern Gebieten den allermeisten unerreichbar. In reichen wie in armen Nationen wird der Verbrauch polarisiert, während die Erwartungen angeglichen werden.

In dem jetzt beginnenden Jahrzehnt müssen wir eine neue Sprache lernen, eine Sprache, die nicht von Entwicklung und Unterentwicklung spricht, sondern von Vorstellungen über den Menschen, seine Bedürfnisse und Möglichkeiten, die falsch oder richtig sind. Überall in der Welt führen Entwicklungsprogramme mehr und mehr zu Gewalttätigkeiten in Form von Unterdrückung und Aufruhr. Das liegt weder an den bösen Absichten der Kapitalisten noch am ideologischen Starrsinn der Kommunisten, sondern an der radikalen Unfähigkeit des Menschen, mit den Abfallprodukten industrieller und der Wohlfahrt dienender Institutionen fertigzuwerden, die man in der Frühzeit des industriellen Zeitalter entwickelt hatte. Ende der sechziger Jahre hat man plötzlich gemerkt, daß der Mensch außerstande ist, seine Industrie zu überleben. Ende der sechziger Jahre ist deutlich geworden, daß noch nicht zehn Prozent der Menschheit über fünfzig Prozent der Rohstoffe der Erde verbrauchen und neunzig Prozent der Verunreinigung produzieren, welche die Biosphäre auszulöschen droht. Das aber ist nur eine Seite der widersinnigen heutigen Entwicklung. In den ersten siebziger Jahren wird ebenso deutlich werden, daß Wohlfahrtseinrichtungen eine ähnlich regressive Wirkung haben. Die internationale Institutionalisierung von sozialen Dienstleistungen, von Gesundheits- und Bildungswesen, worunter man im allgemeinen Entwicklungshilfe versteht, erzeugt zerstörerische Abfallprodukte von ähnlich übermächtiger Wirkung.

Wir brauchen ein Alternativprogramm – eine Alternative zur Entwicklungshilfe wie zu einer bloß politischen Revolution. Ich möchte dieses Alternativprogramm institutionelle oder kulturelle

Revolution nennen, weil es die Umgestaltung der öffentlichen und privaten Wirklichkeit zum Ziel hat. Der politische Revolutionär will die vorhandenen Institutionen verbessern – ihre Produktivität wie auch die Qualität und Verteilung ihrer Produkte. Seine Vorstellung von dem, was wünschenswert und möglich ist, gründet sich auf Verbrauchergewohnheiten, die in den letzten hundert Jahren entstanden sind. Der Kulturrevolutionär glaubt, daß diese Gewohnheiten unsere Auffassung von dem, was Menschen haben und wünschen können, radikal verzerrt haben. Er stellt die Wirklichkeit in Frage, die den andern selbstverständlich ist – eine Wirklichkeit, die seiner Ansicht nach das künstliche Abfallprodukt heutiger Institutionen ist, von ihnen geschaffen und in Verfolgung ihrer kurzfristigen Ziele verstärkt. Der politische Revolutionär konzentriert sich darauf, für eine Umwelt zu schulden und zu schaffen, welche die reichen Länder, ob sozialistisch oder kapitalistisch, zurechtgezimmert haben. Der Kulturrevolutionär setzt für die Zukunft auf die Bildungsfähigkeit des Menschen.

Man muß den Kulturrevolutionär nicht nur vom politischen Mediziner unterscheiden, sondern auch von dem Neo-Ludditen\* und dem Befürworter einer vermittelnden Technologie. Der Luddit tut so, als ob der edle Wilde wieder auf den Thron gesetzt oder die Dritte Welt in einen Naturschutzpark für ihn verwandelt werden könnten. Er widersetzt sich eher dem Verbrennungsmotor als dem Verfahren, welches diesen in ein Produkt verpackt, das für den ausschließlichen Gebrauch seines Eigentümers bestimmt ist. Der Luddit gibt also dem Erzeuger die Schuld, während der Institutionsrevolutionär Form und Verteilung des Produktes umzugestalten versucht. Der Luddit gibt der Maschine die Schuld, während der Kulturrevolutionär das Bewußtsein dafür schärft, daß sie nutzlose Nachfrage schafft. Ebenso muß man den Kulturrevolutionär vom Befürworter einer vermittelnden Technologie unterscheiden, der häufig nur ein überlegener Taktiker ist und dem total manipulierten Konsum den Weg bereitet.

Das, was ich unter Kulturrevolution in einer großen internationalen Institution verstehe, möchte ich erläutern, indem ich als Beispiel die Institution nehme, die heute Bildung produziert. Ich meine natürlich die allgemeine Schulpflicht: die ganzzzeitige Teilnahme bestimmter Altersgruppen an einem abgestuften Lehrplan.

\*Ludditen waren Anhänger des englischen Arbeiters Ned Lud, der 1811–1816 das Los der Arbeiter durch die Zerstörung der Maschinen in den Fabriken bessern wollte. (Anm. d. Übers.)

Lateinamerika hat beschlossen, sich in die Entwicklung hineinzuschulen. Dieser Beschluß führt zu einer selbstgefertigten Unterlegenheit. Mit jeder Schule, die gebaut wird, wird ein neues Samenkorn institutioneller Verderbnis gelegt, und das geschieht im Namen des Wachstums.

Schulen betreffen einzelne und prägen Nationen. Die einzelnen kommen lediglich schlecht weg; die Nationen werden unwiderruflich verdorben, wenn sie Schulen bauen, die ihren Bürgern helfen sollen, im internationalen Wettbewerb mitzuspielen. Für den einzelnen ist die Schule immer ein Glücksspiel. Die Gewinnaussichten mögen sehr gering sein, aber jeder spielt mit dem gleichen Einsatz. Natürlich gewinnen, wie jeder gewerbsmäßige Glücksspieler weiß, am Ende die Reichen, und die Armen sind die Geleiteten. Und wenn es der arme Mann fertigbringt, eine Weile beim Spiel auszuhalten, so empfindet er es doppelt schmerzlich, wenn er verliert, was beinahe unvermeidlich ist. Wer in einer Volksschule in einer lateinamerikanischen Großstadt durchfällt, hat immer größere Schwierigkeiten, in der Industrie beschäftigt zu werden.

Aber so gering die Chancen auch sind, so beteiligt sich doch jedermann am Spiel, weil es schließlich nur dieses eine Spiel gibt. Ein Stipendium mag schwer zu bekommen sein, aber es eröffnet die Chance, es den bestausgebildeten Bürokraten der Welt gleichzutun. Und ein Schüler, der scheitert, kann sich mit dem Wissen trösten, daß das Spiel von Anfang an gegen ihn abgekartet war.

Immer mehr Menschen glauben, daß dem Verlierer beim Schulspiel nur recht geschieht. Der Glaube, daß Schulen imstande seien, Menschen zutreffend zu etikettieren, ist bereits so stark, daß die Menschen ihr berufliches und eheliches Los mit der Resignation eines Spielers hinnehmen. In den Großstädten ist dieser Glaube an die Schulautomatik im Begriff, eine recht achtbare Meritokratie heranwachsen zu lassen: eine Geisteshaltung, in der jeder Bürger glaubt, er verdiene den Platz, der ihm durch die Schule zugewiesen wird. Noch ist die perfekte Meritokratie, in der es keine Ausreden mehr gäbe, noch nicht über uns gekommen, und ich glaube, sie läßt sich vermeiden. Sie muß vermieden werden, weil eine perfekte Meritokratie nicht nur teuflisch, sondern die Hölle selber wäre.

Wenn Pädagogen Geld für Schulen beschaffen, so appellieren sie damit an die Spieleidenschaft der gesamten Bevölkerung. Sie nennen den Einsatz, ohne die Gewinnchancen zu erwähnen. Und diese Chancen sind wirklich gering für jemand, der braunhäutig, arm oder in der Pampa geboren ist. Kein Land in Lateinamerika ist auf sein

gebührenfreies, durch Gesetz obligatorisches Schulsystem stolzer als Argentinien. Dennoch gelangt von der unteren Hälfte der Bevölkerung nur einer von 5000 Argentinern bis zur Universität.

Was für den einzelnen nur ein Glücksrad ist, erweist sich für eine Nation als kreisendes Rad unentrinnbarer Unterentwicklung. Die hohen Kosten des Schulwesens verwandeln Bildung in eine Mangelware, da die armen Länder sich damit zufriedengeben, daß eine bestimmte Zahl von Jahren, die einer in der Schule verbringt, einen gebildeten Menschen aus ihm machen. Mehr Geld wird für weniger Menschen ausgegeben. In armen Ländern nimmt die Schulpyramide reicher Länder die Form eines Obelisken oder einer Rakete an. Die Schule liefert denen, die sie besuchen und dann durchfallen, ebenso wie denen, die es überhaupt nicht schaffen, eine Erklärung für ihre Unterlegenheit. Für arme Nationen aber wird die Schulpflicht zum Denkmal ihrer selbstgeschaffenen Unterlegenheit. Sich den Schulhokuspokus zu kaufen, heißt, sich ein Billett für einen hinteren Sitz in einem Autobus zu kaufen, der nirgendwohin fährt.

Das Schulwesen läßt die ärmsten Nationen am Boden des Erziehungseimers eintrocknen. Die Schulsysteme der lateinamerikanischen Länder sind Fossilien eines vor hundert Jahren begonnenen Traumes. Dennoch entsteht die Schulpyramide allenthalben in Lateinamerika von oben nach unten. Alle Länder geben für deren Errichtung mehr als zwanzig Prozent ihres Staatshaushalts und fast fünf Prozent ihres Bruttosozialprodukts aus. Lehrer bilden den stärksten Berufsstand, und ihre Kinder sind häufig die stärkste Schülergruppe in den höheren Klassen. Elementarbildung gilt entweder als Grundlage der Schulbildung und gerät damit außer Reichweite der Ungeschulten und der frühen Durchfaller; oder sie gilt als Heilmittel für den Ungeschulten und frustriert diesen lediglich, so daß er seine Unterlegenheit hinnimmt. Selbst die ärmsten Länder geben weiterhin unverhältnismäßig große Summen für Hochschulen aus – Gärten, die eine Zierde der Luxuswohnungen oben auf Wolkenkratzern sind, die in den Slums errichtet wurden.

Bolivien ist infolge einer Überdosis an Schulwesen auf dem besten Wege zum Selbstmord. Dieser verarmte, binnenländische Staat baut Pappbrücken zum Wohlstand, indem er mehr als ein Drittel seines gesamten Haushalts für öffentliche Bildungseinrichtungen und nochmals die Hälfte davon für Privatschulen ausgibt. In Bolivien erhält ein Universitätsstudent tausendmal so viele öffentliche Mittel wie sein Mitbürger mit durchschnittlichem Einkommen. Die meisten Bolivianer leben außerhalb der großen Städte, aber nur zwei Prozent der

ländlichen Bevölkerung schaffen das fünfte Schuljahr. Diese Benachteiligung erhielt 1967 die gesetzliche Sanktion, als der Besuch der abgestuften Schule für alle zur Pflicht gemacht wurde – ein Gesetz, das die meisten Menschen durch Machtspruch zu Verbrechern erklärte und die übrigen von Rechts wegen zu Ausbeutern machte. 1970 wurden die Zulassungsprüfungen zur Universität mit hochtönenden Reden über Gleichberechtigung abgeschafft. Auf den ersten Blick erscheint es als liberaler Fortschritt, wenn alle Absolventen der high-school gesetzlich das Recht erhalten, auf die Universität zu gehen – bis man sich klarmacht, daß noch nicht zwei Prozent der Bolivianer die high-school absolvieren.

Vielleicht ist Bolivien für die Schulverhältnisse in Lateinamerika ein extremes Beispiel. Im internationalen Rahmen jedoch ist Bolivien wirklich typisch. Nur wenige afrikanische oder asiatische Länder sind so weit gelangt, wie es dort als selbstverständlich gilt.

Kuba ist vielleicht ein Beispiel für das andere Extrem. Fidel Castro hat versucht, eine große Kulturrevolution einzuleiten. Er hat die akademische Pyramide umgestaltet und versprochen, daß bis 1980 die Universitäten geschlossen werden können. Ganz Kuba würde eine große Universität sein mit einem größeren Lernprozeß, der sich zwischen Arbeit und Muße entwickelt. Trotzdem ist die kubanische Pyramide immer noch eine Pyramide. Zweifellos haben die Umverteilung der Privilegien, die Neufestsetzung gesellschaftlicher Ziele und die Beteiligung des Volkes an der Erreichung dieser Ziele auf Kuba seit der Revolution einen aufsehenerregenden Hochstand erreicht. Bisher jedoch beweist Kuba lediglich, daß unter außerordentlichen politischen Bedingungen die Basis des heutigen Schulsystems außerordentlich verbreitert werden kann. Der Dehnbarkeit der jetzigen Institutionen sind jedoch Grenzen gesetzt, und Kuba hat diese nahezu erreicht. Die kubanische Revolution wird erfolgreich sein – innerhalb dieser Grenzen. Was nur bedeutet, daß Castros glänzender Kopf einen schnelleren Weg zu einer bürgerlichen Meritokratie gefunden hat als vor ihm die Kapitalisten oder Bolschewiken. Manchmal deutet Castro, wenn er nicht gerade Schulbildung für alle verspricht, eine Entschulung für alle an, und die Pinieninsel scheint ein Laboratorium für die Umverteilung von Bildungsfunktionen auf andere gesellschaftliche Institutionen zu sein. Solange aber Kubas Pädagogen nicht zugeben, daß Bildung durch praktische Arbeit, die in einer ländlichen Volkswirtschaft wirksam ist, in einer städtischen Wirtschaft noch mehr ausrichten kann, wird Kubas institutionelle Revolution nicht beginnen. Auf der



Verleugnung der Wirklichkeit läßt sich keine Kulturrevolution errichten.

Solange das kommunistische Kuba verspricht, die high-school-Pflicht werde bis Ende dieses Jahrzehnts verwirklicht sein, verheißt es insoweit institutionell nicht mehr als das faschistische Brasilien, das ähnliche Versprechungen gegeben hat. Schon heute leben in Brasilien und Kuba genug Mädchen, um die Zahl potentieller Mütter in den achtziger Jahren zu verdoppeln. In beiden Ländern steht kaum zu erwarten, daß die pro Kopf verfügbaren Mittel für Bildungszwecke verdoppelt werden können; selbst wenn das möglich wäre, würde das überhaupt keinen Fortschritt bedeuten. Das Warten auf Godot ist in dem auf Entwicklung besessenen Brasilien ebenso müßig wie in Kuba. Ohne eine radikale Wendung in ihrer institutionellen Zielsetzung müssen beide „Revolutionen“ sich selbst zum Narren halten. Leider scheinen beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, auf offenkundige Narretei zuzusteuern. Die Kubaner gestatten, daß Berufsarbeit, Parteitätigkeit und öffentliche Pflichten am Schuljahr nagen, und nennen das radikale Bildung, während die Brasilianer nordamerikanische Fachleute mit Unterrichtsmethoden hausieren lassen, die nur die Pro-Kopf-Kosten des Schulbesuchs erhöhen.

Daß durch Schulbildung Unterlegenheit erzeugt wird, zeigt sich in armen Ländern deutlicher und vielleicht schmerzhafter als in reichen Ländern. In den USA können die zehn Prozent mit den höchsten Einkommen ihren Kindern den größten Teil der Bildung durch private Institutionen verschaffen. Zugleich aber gelingt es ihnen, aus öffentlichen Mitteln, die für Bildungszwecke bestimmt sind, zehnfach soviel zu erlangen wie die ärmsten zehn Prozent der Bevölkerung. In der Sowjetunion läßt ein puritanischer Glaube an die Meritokratie die Konzentration von Schulprivilegien auf die Kinder der höheren Berufe in den Städten noch schmerzlicher empfinden.

Im Schatten jeder nationalen Schulpypyramide wird ein internationales Kastenwesen mit einer internationalen Klassenstruktur vermählt. Die Länder werden in Kasten eingestuft, deren Bildungswürde sich danach richtet, wie viele Schuljahre ihre Bürger im Durchschnitt absolvieren. In allen Ländern erreichen einzelne Bürger einen symbolischen Adel dank einem Klassensystem, das jedermann dazu bestimmt, den Platz zu akzeptieren, den er verdient zu haben glaubt. Der politische Revolutionär verstärkt die Nachfrage nach Schulbildung, indem er das eitle Versprechen abgibt, unter seiner Regierung werde dank vermehrter Schulbildung allen mehr Wissen und höheres Einkommen zuteil werden. Er trägt zur Modernisierung einer welt-

weiten Klassenstruktur und zur Modernisierung der Arbeit bei. Es bleibt die Aufgabe des Kulturrevolutionärs, die Irrtümer zu überwinden, auf die sich die Förderung des Schulwesens gründet, und ein Programm für die radikale Entschulung der Gesellschaft zu umreißen.

Der tiefste Grund dafür ist, daß Schulbildung mengenmäßig verstanden wird. Weniger als viel ist nicht gut, und die Mindestmenge fordert einen Mindestpreis. Es ist offenkundig, daß bei Schulen gleicher Qualität ein armes Kind ein reiches ebensowenig einholen kann wie ein armes Land ein reiches Land. Ebenso offensichtlich ist, daß arme Kinder und arme Länder niemals gleiche Schulen haben, sondern stets schlechtere; daher geraten sie immer weiter in Rückstand, solange sie hinsichtlich ihrer Bildung auf Schulen angewiesen sind.

Eine weitere Illusion behauptet, daß das meiste Wissen aus Unterweisung stamme. Unter gewissen Umständen kann Unterweisung eine gewisse Art von Wissen vermitteln. Der stark motivierte Schüler, der vor der Aufgabe steht, ein neues System zu lernen, kann großen Nutzen aus der Disziplin ziehen, die wir heute meistens mit dem altmodischen Schulmeister verbinden. Die meisten Menschen erwerben jedoch den größten Teil ihrer Erkenntnis, ihres Wissens und ihrer Fertigkeiten außerhalb der Schule. In der Schule geschieht das nur insoweit, als die Schule in einigen reichen Ländern während eines ständig wachsenden Teils ihres Lebens zum Gefängnis wird. Die radikale Entschulung der Gesellschaft beginnt also damit, daß die Kulturrevolution dem Schulmythos die Maske abreißt. Sie schreitet fort mit dem Bemühen, die falsche Ideologie der Schulbildung aus den Köpfen anderer Menschen zu vertreiben – eine Ideologie, welche die Zähmung durch Schulbildung unvermeidlich macht. In ihrem letzten, positiven Stadium ist sie der Kampf für das Recht auf Freiheit, Wirtschaftlichkeit und Leistungsfähigkeit des Bildungswesens.

Ein Kulturrevolutionär muß dafür kämpfen, daß wir vor einem zwangsweise auferlegten, pflichtmäßigen Stufenlehrplan geschützt werden. Der erste Artikel eines Grundrechtskatalogs für eine moderne, humane Gesellschaft entspricht dem ersten Zusatzartikel der amerikanischen Verfassung. Der Staat soll kein Gesetz erlassen, das die Einrichtung eines Bildungswesens zum Ziel hat. Es soll keinen für alle verpflichtenden abgestuften Lehrplan geben. Um diese Entstaatlichung durchzusetzen, brauchen wir ein Gesetz, welches verbietet, daß jemand bei der Anstellung, beim Wahlrecht

oder bei der Zulassung zu Bildungseinrichtungen dadurch benachteiligt wird, daß sein früherer Schulbesuch dafür maßgeblich ist. Diese Garantie würde keine besonderen Eignungsprüfungen ausschließen, würde jedoch die derzeitige absurde Bevorzugung von Personen beseitigen, die eine bestimmte Fertigkeit mit dem Höchstaufwand an öffentlichen Mitteln erlernt haben. Ein drittes Reformgesetz würde jedem Bürger das Recht auf einen gleichen Anteil an den öffentlichen Bildungsvorkehrungen, das Recht auf Feststellung dieses Anteils sowie das Recht gewährleisten, diesen Anteil einzuklagen, falls er ihm verweigert wird. Eine Bildungskreditkarte in der Hand jedes Staatsbürgers würde diese dritte Garantie nachdrücklich verstärken.

Die Abschaffung der Schulpflicht, die Abschaffung der Begünstigung von Personen auf dem Arbeitsmarkt, die ihr Wissen mit höherem Kostenaufwand erworben haben, und die Einführung einer Bildungskreditkarte würden es ermöglichen, einen freien Austausch für Bildungsleistungen zu schaffen. Entsprechend der heutigen politischen Ideologie ließe sich dieser Austausch durch verschiedene Mittel steuern: Belohnungen für den, der eine bestimmte benötigte Fertigkeit erlernt, Verzinsung des Bildungskredits für diejenigen, die diesen erst später ausnutzen wollen, Vergünstigungen für Betriebe, die in ihrem Arbeitsplan zusätzliche Weiterbildung vorsehen.

Eine vierte Garantie, die den Verbraucher gegen Monopole auf dem Bildungsmarkt schützt, wäre ein Gegenstück zum Antitrustgesetz.

Am Beispiel des Bildungswesens habe ich dargelegt, daß eine Kultur- oder Institutionsrevolution davon abhängt, daß die Wirklichkeit klargestellt wird. Entwicklungshilfe im heutigen Sinne ist gerade das Gegenteil: nämlich Manipulation der Umwelt und Bearbeitung des Menschen, um ihn einzupassen. Kulturrevolution ist eine Überprüfung der Wirklichkeit des Menschen und eine Neuinterpretierung der Welt nach Maßstäben, die diese Wirklichkeit stützen. Entwicklungspolitik ist der Versuch, eine Umwelt zu schaffen und dann mit großem Aufwand zu bilden, damit sie sich bezahlt macht.

Eine Bill of Rights für den Menschen von heute kann keine Kulturrevolution hervorrufen. Sie ist nur eine Kundgebung. Ich habe die Grundzüge einer Bill of Rights für das Bildungswesen dargelegt. Diese Grundsätze lassen sich verallgemeinern.

Von der Entstaatlichung des Schulwesens läßt sich allgemein die Freiheit von Monopolen bei der Befriedigung aller Grundbedürfnisse ableiten. Aus Benachteiligung aufgrund früheren Schulbesuchs läßt sich allgemein Benachteiligung in jeder Institution aufgrund von

Unterkonsum oder Unterprivilegierung in einer andern ableiten. Eine Garantie gleicher Mittel für Bildungszwecke ist eine Garantie gegen indirekte Besteuerung. Ein Antitrustgesetz im Bildungswesen ist offensichtlich nur ein Sonderfall von allgemeiner Antitrust-Gesetzgebung, die wiederum nur die Verwirklichung verfassungsmäßiger Garantien gegen Monopole ist.

Die zerstörende gesellschaftliche und psychologische Wirkung, die der Schulpflicht innewohnt, ist nur ein Beispiel für die allen internationalen Institutionen eigentümliche zerstörende Wirkung – Institutionen, die diktieren, welche Waren, Dienste und Wohlfahrtsleistungen heute verfügbar sein sollen, um menschliche Grundbedürfnisse zu befriedigen. Nur eine Kultur- und Institutionsrevolution, welche die Herrschaft des Menschen über seine Umwelt wiederherstellt, kann die Gewalt eindämmen, mit der jetzt die Entwicklung von Institutionen von wenigen zu ihrem eigenen Besten erzwungen wird. Vielleicht hat Marx es besser gesagt, als er Ricardo und seine Richtung kritisierte: „Sie möchten die Produktion auf ‚nützliche Dinge‘ beschränkt sehen, vergessen aber, daß die Produktion von zu vielen nützlichen Dingen zu viele nutzlose Menschen zur Folge hat.“