

Rogério Ignácio de Almeida
Cunha

Bewußtseinsbildung und Alphabetisierung im Denken Paulo Freires

1.1 Einleitung

Nachdem Paulo Freire in persönlichem Einsatz und in Arbeitsgemeinschaften ständig wachsende Gruppen von Analphabeten das Lesen und Schreiben gelehrt hatte, ging er in verschiedenen Ansätzen dazu über, die Technik der Bewußtseinsbildung im Prozeß der Alphabetisierung systematisch darzustellen. Sein Anliegen besteht darin, den Menschen mit seiner ihm eigenen Wirklichkeit zu konfrontieren. Tätigkeit und Reflexion des brasilianischen Pädagogen nahmen ihren konkreten Ausgang von seiner Arbeit bei der Alphabetisierung des Lesens und Schreibens unkundiger Menschen. So kommt es, daß diese Tätigkeit ihn berühmt werden ließ und zugleich auch die Entwicklung seiner Ideen entscheidend bestimmte. Paulo Freire legt jedoch Wert darauf festzustellen, daß die Alphabetisierung nur einen Schritt im Gesamtrahmen des Einsatzes für die Bewußtseinsbildung ausmacht, der freilich mit ihr untrennbar verbunden ist. Denn Bewußtseinsbildung ist ein fundamentales Anliegen und umfassender als alle Alphabetisierung im engen Sinn, so daß sie dieser einen humanisierenden Charakter verleiht. Die bewußtseinsbildende Alphabetisierung nannte Paulo Freire «politische Alphabetisierung».

1.2 Die Methode als Technik der Alphabetisierung: die Phasen

Wichtiger als die ganze Serie psychologischer, sozialer und pädagogischer Techniken, die Paulo Freire anwandte oder wiederentdeckte, sind die innere Bewegung, die er ihnen gab, und die Reflexion, die sie voraussetzen und entwickeln. Eine solche Kette von Verhaltensweisen entwickelt bei den Alphabetisierenden wie auch bei denen, die alphabetisiert werden sollen, eine Haltung, die sie vor die ihnen eigene Wirklichkeit stellt (Phasen 1. und 3.; vgl. weiter unten). So können dann dieser Wirklichkeit die Elemente entnommen werden, die

als Mittel zur Vervollkommnung der selbstkritischen und mitteilenden Fähigkeit benutzt werden (Phasen 2. und 3.). Die Teilnehmer treffen sich zur Diskussion in «Kulturzirkeln». Dabei gehen sie von der Wirklichkeit aus, so wie sie sie beobachten und erleben, und besprechen sie, um dadurch ein «neues Leben» zu suchen. In einem weiteren Schritt des Sitzungsverlaufs wird dann, was bisher mündlich debattiert wurde, graphisch dargestellt. Mittels dieser Übung sollen neue Wörter geschaffen werden. So entwickelt sich durch die schöpferische Tätigkeit die Reflexion und durch die Reflexion die Freiheit zum Schöpferischen (Phasen 4. und 5.). Der Kern der Methode – als Bewußtseinsbildung und Pädagogik – besteht also in einer Haltung des Dialogs, die in vitalem Miterleben und in mündlicher Diskussion geäußert und entwickelt wird.¹ Wir können demnach den Gang der Methode in die folgenden fünf Phasen zusammenfassen: 1. Erhebung der wort- und themenmäßigen Welt, in der die Gruppen leben, mit denen gearbeitet werden soll. Die Erhebung ist Aufgabe einer Arbeitsgruppe, die am täglichen Leben der betreffenden Gruppen teilnimmt und informelle Diskussionen über deren Lebenswirklichkeit im Licht der Geschichte in Gang zu bringen hat. 2. Auswahl und Systematisierung derjenigen Wörter, die bei der Alphabetisierung als «generative Wörter» (palavras geradoras: Wörter mit einer Schlüsselfunktion, die die Sprachwelt der zu Alphabetisierenden eröffnen) dienen. Derartige generative Wörter müssen unbedingt aus dem Sprach- und Themenuniversum, so wie es zuvor untersucht wurde, stammen. Sodann müssen sie in der Weise systematisch geordnet werden, daß sich in ihnen schrittweise alle phonetischen Phänomene der Sprache wiederfinden lassen. Vor allem aber müssen sie mit vitalem, historischem, existentiell-emotionalen Gehalt angereichert sein, der wirklich herausfordernd wirkt. 3. Ausarbeitung von «Kodierungen» je nach den generativen Themen und Wörtern. «Kodierung» ist eine getreue Nachbildung von Szenen oder Aspekten des örtlichen Lebens in Form von Skizzen, Photographien, Kurzfilmen, Diapositiven, Vorträgen oder ähnlichem. 4. Erstellung von Karteikarten, die die Leitung der Diskussion erleichtern sollen. 5. Ausarbeitung von «Entdeckungs»-Karteikarten, die den zu Alphabetisierenden zur Verfügung stehen. Die generativen Wörter, die in Silben und phonetischen Familien unterteilt sind, bestehen aus solchen «Entdeckungs»-Karteikarten, die nun zur Schaffung neuer Wörter benutzt werden. Der Punkt, auf

den alles ankommt, besteht darin, eine Haltung respektvollen, von Liebe getragenen und problemformulierenden Dialogs entstehen und sich entwickeln zu lassen. Das gilt sowohl für die «Untersuchung der Themen» als auch für die «Diskussionen in den Kulturzirkeln» als auch für die «Alphabetisierungssitzungen».

2. Die Methode als Reflexionssystem

2.1 Die Grundthese:

Der anthropologische Begriff von Kultur

Eine Reflexion, die auf der Anwendung einer solchen Methode beruht, umfaßt die verschiedensten Aspekte des menschlichen Lebens. Deshalb kann sie nur in interdisziplinärem Rahmen und in einer Gruppe entwickelt werden (Phasen 1. und 3.). Sie trägt das Bestreben in sich, zu einer Anthropologie zu werden, die die zwischen Mensch und konkreter Wirklichkeit bestehende Dialektik anerkennt und intensiviert (Phasen 3. und 5.). Darüber hinaus entsteht sie aus dem Versuch, diese dialektische Beziehung in bewußter und historischer Form zu verwirklichen. Die Grundthese besteht darin, daß jeder Mensch fähig ist, aktiv zu sein, sich auszudrücken und sich mitzuteilen, kurz: Kultur zu schaffen. Kultur ist demnach im Denken Paulo Freires alles, was aus der Hand des Menschen stammt und Ergebnis seiner reflexiven Tätigkeit ist. Mittels der Kultur regt der Mensch seine schöpferische Fähigkeit an, drückt sich aus und teilt sich mit. Auf diese Weise wird er immer freier und «schafft seine eigene Freiheit», wird gesellschaftsbezogener, d.h. «stellt Gesellschaft her» und sozialisiert sich. Kultur ist also auf der einen Seite alles, was vom Menschen bewußt getan wird. Auf der anderen Seite ist sie Gestaltwerdung der Praxis, wobei anzumerken ist, daß «Praxis» als ein zentraler Begriff im Denken Paulo Freires das Ergebnis der Dialektik von Tätigkeit und Reflexion besagt (vgl. Anm. 3). Kultur in ihrem humanisierenden Sinn umgreift also notwendigerweise schöpferische Tätigkeit, die Fähigkeit, sich selbst auszusagen, Kommunikation, Freiheit und Sozialisierung.

2.2 *Analphabetentum als historisch-politisches Problem*

Es ergibt sich also aus dem bisher Gesagten: «Allein der Blick, mit dem der Mensch seine Aufmerksamkeit auf die Welt richtet, macht ihn kulturell.» Analphabetentum bedeutet nicht Fehlen von «Kul-

tur» und noch viel weniger Fehlen kultureller Fähigkeit. Vielmehr beruht es in seinem Ursprung einfach auf dem Nichtkennen eines Kodex' schriftlicher Ausdrucksformen. Nun wird aber ein solcher Kodex schriftlicher Ausdrucksmöglichkeiten normalhin im Rahmen einer Gesellschaft benutzt, um dem mündlichen Ausdruck der Erfahrung, die der Mensch von seiner Wirklichkeit macht, wie auch der Reflexion und der Kommunikation in graphischer Form Gestalt zu geben. Einige Gesellschaften betrachten jedoch den Analphabetismus als etwas «Nichtkulturelles», weil sie Kultur mit dem Typ und der Stufe kulturellen Schaffens gleichsetzen, die sie erreicht haben. Ihre soziologische und ökonomische Umgebung nimmt dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst zum Ausdruck zu bringen, sich schöpferisch mitzuteilen, ja sogar eine «eigene» Wirklichkeit zu erfahren oder zu haben, es sei denn innerhalb der von diesen Gesellschaften aufgestellten Normen. In solchen Gesellschaften wird der Mensch derart eingeengt, daß er sich schließlich in sich selbst abkapselt, sich eine ganze Serie unwirklicher Erklärungen für die menschliche Existenz zurechtlegt und sich gezwungen sieht, auch weiterhin von magischen oder naiven Mythen sich unterjochen zu lassen. Dabei bezeugen derartige magische Mythen zwar die ununterdrückbare schöpferische und überlegerische Fähigkeit des Menschen, sind aber, weil sie ja unwirklich sind, zugleich Zeichen für die Entfremdung, in der die betreffenden Personen leben. Wenn jemand unter solchen Umständen Analphabet ist, dann ist dies das Ergebnis einer Unterdrückung, die darin besteht, daß soziologische und ökonomische Strukturen aufrechterhalten werden, die Privilegien der an ihrer Selbstverewigung interessierten Minderheiten rechtfertigen sollen. Es handelt sich in solchen Fällen also weniger um Analphabeten als um Unterdrückte. Eine echte Alphabetisierung muß also Bewußtseinsbildung einschließen und voraussetzen – oder mit anderen Worten: eine lebendige Reflexion auf die eigene Wirklichkeit und das Erwachen eines Bewußtseins, das sich von Mythos und Hingabe an den Fatalismus frei macht und in wachsender Freiheit die eigenen schöpferischen und auf Ausdruck und Mitteilung bezogenen geschichtlichen Fähigkeiten betätigt. Anderenfalls wäre Alphabetisierung etwas rein Mechanistisches. Tatsächlich besteht das Ergebnis der bewußtseinsbildenden Alphabetisierung aber im Prozeß der Integration in Richtung auf eine offene und im historischen Sinn dynamische Gesellschaft. Bewußtseinsbildung setzt soziale und politische Be-

freierung voraus und dynamisiert sie. Folglich verschiebt sich die Problematik von der Alphabetisierung im engen Sinn zugunsten von Bewußtseinsbildung und Befreiung. «Pädagogik offenbart sich als Anthropologie» und «ist darauf hin angelegt, auch in der Politik bestimmend zu werden».²

2.3 *Dialektik, Geschichte und Sozialisierung*

Die Dynamik des Systems, das Paulo Freire für Reflexion und politisch-pädagogisches Handeln entwirft, ist demnach eine Dialektik. Unter Dialektik wird hier, wenigstens anfänglich, eine Dynamik verstanden, die wechselseitig verschiedene Pole einander gegenüberstellt und darauf aus ist, in wachsendem Maße sich zu wiederholen und die Negativposten der Teilnehmer wettzumachen, d. h. also die «Negativität als solche» zu beheben. Eine derartige Dialektik ist Frucht eines Bewußtseins, das die Wechselseitigkeiten wahrnimmt, sich selbst und die eigenen Negativposten kennt und das Verlangen hegt, sie zu überwinden. Sie beruht auf der Fähigkeit, Abstand von sich selbst zu gewinnen und zu kritisieren, und zwar auch sich selbst zu kritisieren und zu überwinden. Letztlich ist sie die Triebfeder der menschlichen Dynamik, die Welt und sich selbst zu transzendieren. Sich überwinden oder sich transzendieren resultiert also aus dem dialektischen Prozeß zwischen dem wirklichen oder aktuellen Bewußtsein – d. h. dem unter gegebenen Umständen «bestmöglichen» Bewußtsein – und der schöpferischen Hoffnung auf das Noch-nichtdagewesene, das aber dennoch gangbar ist. Die Dialektik besteht weiterhin zwischen der Herausforderung von seiten der gegenwärtigen «epochalen Einheit», die als Grenzsituation verstanden wird, und der futurisierenden Herausforderung von seiten der Utopie; und schließlich besteht sie zwischen dem Bewußtsein, das der historische Prozeß der Vergangenheit bestimmt hat, und jenem Bewußtsein, das sich in der schöpferischen Hoffnung auf die Geschichte konstituiert. Auf der Ebene des Pädagogischen konkretisiert sie sich und findet ihren Ausdruck in der sich wiederholenden Übung von Kodierung und Dekodierung. Mittels dieser Übung tritt das Bewußtsein in eine Dialektik mit der Welt ein: Der einzelne gewahrt sich selbst, die Gruppe und die Gesellschaft, richtet seine Aufmerksamkeit auf die ihn umgebende Welt und wird sich der Geschichte bewußt. Schließlich wird er sich seiner selbst als Mensch in der Geschichte bewußt. Die Konfrontation des Menschen mit seinem Selbstbildnis und damit mit sich selbst inten-

siviert die Bewußtseinsbildung, die den Menschen in den Geschichts- und Sozialisierungsprozeß ganz mithineinnimmt.³ Der Mensch versteht sich dann als in der Welt lebend – wobei ihm jedoch die Unterschiede zur Welt ganz deutlich sind – und als in (dialektischer) Beziehung zu ihr, aber nicht in (adialektischem) Kontakt mit ihr stehend, so daß er tatsächlich Subjekt des historischen Prozesses der Gesellschaft ist.

2.4 *Bewußtsein und problematisierender Dialog⁴*

In jedem Menschen konstituiert sich in irgendeiner Phase der Entwicklung sein Bewußtsein – mit anderen Worten: das Bewußtsein bildet sich und nimmt aufgrund der persönlichen Geschichte spezifische Züge an. Anfänglich findet das Bewußtsein zu seinem «Ich» in der Gegenüberstellung zur «Welt». Unter Welt wird hier verstanden: Natur (alles, was nicht Werk des Menschen ist), Kultur (Gegenstände und Tatsachen, die sich aus der Praxis ergeben) und die übrigen Menschen (offenkundig haben auch diese ein historisches und gesellschaftsbezogenes Bewußtsein, das im und durch denselben Prozeß sich konstituiert). Dementsprechend wird die Welt in der Gegenüberstellung zum Bewußtsein zum «Nichtich». Es handelt sich also um einen einzigen dialektischen Prozeß, in dem das Bewußtsein sich als «Ich» konstituiert und die Welt als «Nichtich». So wird die Welt zur Welt aufgrund des Bewußtseins. Das Bewußtsein, insofern es der Welt gegenübersteht, konstituiert sich als «Ich»; insofern es aber auch Teil der Welt ist – und zwar in Gegenüberstellung zu anderen «Ichs» – wird es jedoch auch zu einem «Nichtich». Die Konstituierung des Bewußtseins und der Welt hängt also konkret von den historischen, gesellschaftlichen und existentiellen Bedingungen ab, d. h. von der historischen und sozialen Umwelt und von den umgebenden Bedingungen. Da es um einen dynamischen Prozeß wechselseitiger Gegenüberstellung zwischen zwei und mehreren Polen geht, ist die Konstituierung des Bewußtseins ein Prozeß, in dem alle Teilnehmer «Subjekte» sind und das Verlangen haben, es auch zu sein, ohne daß sie andere daran hindern, ihre Rolle als Subjekte in diesem Prozeß zu spielen. Diese Beziehung zwischen Subjekten ist Dialog.⁵ Dialog ist also die Aktion, die einen dialektischen Prozeß schafft, die eine Beziehung dialektisch werden läßt, die es zuvor nicht war, und die zeigt, wie weit die Dialektik noch von Mythen überlagert ist. Ein Bewußtsein, das nicht den Dialog pflegt (anti-dialogisches Be-

wußtsein), hat ein charakteristisches Grundmerkmal darin, daß es Probleme ausklammert oder die Dialektik dadurch verneint, daß es das All durch mehr oder minder magische, fatalistische oder mechanistische Deutungen erklärt. Der Dialog deckt das Problematische dieser Erklärungen auf, indem er zeigt, daß sie zweifelhaft und sogar falsch sind, weil sie entfremdet und entfremdend sind. So fragt der Dialog nach den Beziehungen Mensch – Welt, Mensch – Mensch, einzelner – Gesellschaft, Gesellschaft – Geschichte, und Geschichte – Humanisierung. Das Instrument einer solchen durch den Dialog hervorgerufenen Problemformulierung ist also die Kritik. Wenn nun das Bewußtsein zu der Entdeckung gelangt, daß seine Beziehungen zur Welt dynamisch sind und daß die Wirklichkeit auch ihrerseits eine historische Dynamik ist, dann wird es anfangen, die selbst zurechtgezimmerten statisch-fatalistischen Sicherheiten zu verlieren. Wenn es zuvor ein «magisches Bewußtsein» war, das in der Welt untergetaucht dahinlebte, dann wird es jetzt zu einem Bewußtsein, das den «historischen Transitus» (Übergang) wahrgenommen hat und in Richtung auf die Geschichte hin auftaucht und «transitiv» wird. Unter der Voraussetzung, daß es auch die naiven und mechanistischen Erklärungen dieses Transitus überwindet, wird es ein kritisches Bewußtsein.⁶ Magisches, transitiv-naives und kritisches Bewußtsein sind demnach die drei bedeutendsten Phasen der Bewußtseinsbildung, d. h. des Prozesses, in dem das Bewußtsein sich selbst überwindet und an Kritikfähigkeit und an Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit wächst.

2.5 *Erziehung zur Vermenschlichung*

Ein solcher Prozeß trägt ebenfalls den Charakter einer wechselseitigen Aktion zwischen den Bewußtseinsträgern. Das Bewußtsein kommt mit dem Prozeß der Selbst-Konstituierung niemals ans Ende. Daraus ergibt sich, daß auch die Konstituierung der Welt zum «Nichtich» unentwegt weitergeht. Denn wo ein Bewußtsein existiert, da gibt es auch eine Welt. Sowohl das Bewußtsein als auch die Welt sind unvollendet. Als vorrangige Folgerung ergibt sich aus dieser Tatsache, daß eine Aktion möglich ist, die auf das fremde wie auch auf das eigene Bewußtsein Einfluß hat. Dabei ist eine solche Tätigkeit entweder erzieherisch, und zwar in dem Maße, in dem sie Umstände zum Entwickeln bringt, die die Konstituierung eines kritischen Bewußtseins ermöglichen, oder sie ist entmenslichend – und dies in dem Maße, in dem sie irgend-

einen Aspekt der dialektischen Prozesse behindert, die für die Freiheit konstitutiv sind: schöpferische Fähigkeit, Ausdruck und Mitteilung. Die grundlegende Form der Interaktion zwischen den Bewußtseinseinheiten, mit anderen Worten: der Inter-Bewußtseinsbildung und der Inter-Konstituierung von Bewußtseinseinheiten heißt nun «erzieherischer Dialog» und findet auch in diesem ihre konkrete Gestalt. Erziehung ist demnach die Dynamisierung eines bewußtseinsbildenden Prozesses, die Einrichtung eines problemformulierenden Dialogs. Sie besteht in der Eröffnung einer vermenschlichenden Praxis zwischen Bewußtseinseinheiten. Nur wenn man Erziehung so versteht, trägt sie dazu bei, daß der Mensch immer menschlicher wird. Denn wenn der Mensch auf diese Weise seine überlegerische Fähigkeit vergrößert und seine auf Aktion und dialektische Beziehung ausgerichtete Befähigung betätigt, dann wird seine Position stärker, und er bringt seine Berufung, Subjekt der Prozesse zu sein, an denen er teilnimmt, intensiver zur historischen Verwirklichung. Erziehung als Dialog ist also kein Investieren von Kenntnissen, noch ein Aufzwingen von Haltungen, noch ein Trainieren zur Betätigung solcher Haltungen. Das wäre ein «Bankiers»-Konzept von Erziehung, die – anti-dialogisch, wie sie wäre – nur darauf ausginge, «Anlagen» bestimmter Inhalte in untätigen «Behältern» zu machen. Erziehung, die dagegen auf Vermenschlichung ausgerichtet ist, besteht in lebendigem problemformulierendem Dialog. Denn mit dem Instrumentarium von Kodierung und Dekodierung z. B. vergleicht sie den Menschen ständig mit sich selbst und folglich auch mit seiner Welt und Gesellschaft und spornt ihn zu Tätigkeit, Ausdruck und Mitteilung an. Erziehung als Dialog ist Dynamisierung des Dialogs des Menschen mit dem Menschen, mit der Welt und mit dem Schöpfer. Sie ist Verwirklichung dessen, daß «die Menschen sich gegenseitig – auf dem Weg über die Welt – erziehen». Diese Erziehung ist darauf bedacht, Anthropologie konkret werden zu lassen. Sie fordert eine Politik, die den Menschen frei macht für die freie Ausübung seiner Praxis. Auf der Ebene der Politik setzt sie eine «kulturelle» Revolution voraus und intensiviert diese zugleich, insoweit sie nämlich das Problematische an den entfremdenden und entfremdeten kulturellen Beschränkungen aufdeckt. In den unterdrückerischen Gesellschaften des kapitalistischen Liberalismus und Pseudo-sozialismus findet diese Entfremdung ihren konkreten Ausdruck in den politischen und wirtschaftlichen Systemen, die privilegierte Minderheiten

gegen das «Auftauchen» der unterdrückten Mehrheiten verteidigen. Schöpferische Fähigkeit wird gelähmt und Streben nach Mitteilung blockiert. So kommt es, daß die Bewußtseinseinheiten gezwungen werden, im Stadium der Naivität zu verbleiben oder sogar auf diese Stufe zurückzusinken und dem Magischen verhaftet zu bleiben.

2.6 *Das Bewußtsein des Unterdrückten*

Die Personen, mit denen Paulo Freire in einen Dialog zu kommen sucht, sind grundsätzlich Unterdrückte. Unterdrückter ist dabei dasjenige menschliche Wesen, das man an der Ausübung seiner Praxis hindert und mit dem man versucht, es zum Objekt irgendeines Prozesses zu machen. Man zwingt sein Bewußtsein, in einem vor-kritischen Stadium zu verharren oder sogar, um überleben zu können, auf diese Ebene zurückzufallen. Gesellschaftlich «hat er keine Stimme», kann sich weder äußern noch schöpferisch tätig werden noch sich echt mitteilen. Historisch hat er keine Tätigkeit. Vielmehr wird er als Teil – wenn auch als ausgeklügeltes Teil – in der Maschine benutzt, die Fortschritt, Stabilisierung und Restauration der Geschichte produziert. Im «Wohltätigkeitsstaat» ist er geblendetes und vermasses Opfer des nur Gewinn produzierenden Mechanismus und Konsument von Waren. Man schmeichelt ihm als Empfänger paternalistischer Großzügigkeiten, während ihn auf der anderen Seite die vermassende Maschine manipuliert, weil man ja Konsumenten für die in Serie produzierten Waren braucht. Und in der Vermassung, die alle Geschmacksrichtungen einebnert, um den Konsum zu forcieren, der ja seinerseits Produktion und Gewinn garantiert, bedient man sich seiner. Im bisher skizzierten Gedankengefüge ist der Unterdrückte die Personifizierung dessen, den man «einen glücklichen Sklaven» nennen könnte. In einer unterdrückerischen Umgebung geboren und aufgewachsen, hat er es nicht gelernt, die Wirklichkeit mit eigenen Augen zu sehen. Die Wirklichkeit ist die der «Herren der Welt», d. h. des Arbeitgebers. Und er, der Unterdrückte, ist nicht mehr als ein Teil dieser Wirklichkeit. Er ist ein «Wesen-für-andere». Daher rührt es dann auch, daß das Bewußtsein des Unterdrückten nicht einfach ein unterdrücktes Bewußtsein ist, sondern ein Bewußtsein, das in sich selbst ein fremdes Bewußtsein introjiziert hat: ein Gastgeber-Bewußtsein für das Schmarotzer-Bewußtsein des Unterdrückers. «Der Unterdrückte betrachtet uns mit den Augen des Unterdrückers.»⁷ Wenn man eine solche Lage

grundsätzlich als primitives Stadium wirtschaftlicher Armut deutete, dann bestände das gegebene Heilmittel im Verteilen von Gütern, damit «der Arme sich aufrichten kann». Der Unterdrückte würde dann aber reagieren, wie er es während seines ganzen Lebens gelernt hat. Wenn er irgendwelche Dinge in den Händen hat, wird er sich wie der Arbeitsherr von gestern gebärden, der ja tief im Innern sein Lebensideal war. Ein derartiger sozialer Aufstieg würde aus dem Unterdrückten nur einen neuen Unterdrücker machen und weder den Unterdrückten noch den Unterdrücker vermenschlichen. Man könnte auch andersherum sein Augenmerk allein auf das Gastgeber-Bewußtsein des Unterdrückten richten und versuchen, es dazu zu bringen, daß es das Schmarotzer-Bewußtsein des Unterdrückers einfach hinauswirft, ohne daß man jedoch an eine Umstrukturierung der Beziehungen von Besitz und geschichtlich-sozialer Integration dächte. Auch in diesem Fall wäre das Ergebnis entmenschlichend. Eine solche Doktrinierung oder Ideologisierung wäre eben nichts anderes als ein falscher Versuch zur Bewußtseinsbildung. Denn sie läßt erstens außer Betracht, daß das Bewußtsein sich nicht kraft ihm angebotener Inhalte konstituiert, sondern in der Dialektik mit der Wirklichkeit, in der es existiert. Zweitens wäre sie frustrierend, weil sie ja kein wirklich gültiges Instrument zur Umgestaltung der historisch-sozialen Wirklichkeit an die Hand gibt. Nicht viel anders verhielte es sich mit einer Alphabetisierung, die darin bestände, nur die Kenntnis eines graphischen Kodex zu vermitteln. Eine solche Methode zwänge dem Unterdrückten nur die Annahme des kulturellen Kapitals des Unterdrückers auf. Man sieht, welch ein enormer Unterschied besteht zwischen einer Umstrukturierung der Beziehungen von Besitz und sozialer und historischer Integration, so wie sie die Bewußtseinsbildung vermittelt, und einer einfachen Reform von Strukturen, wie sie nur teilweise Änderungen der historischen Wirklichkeit bieten.⁸ Der geschichtliche Weg kann nur der sein: den Unterdrückten mit seiner ihm eigenen Wirklichkeit konfrontieren, seine Fähigkeit zum Dialog mit dieser Wirklichkeit und den übrigen Menschen intensivieren und in ihm ein Problemempfinden wecken, damit er die Welt auf der Grundlage einer solchen Dialektik neustrukturiert und unentwegt auf das Erlebte und die konkretisierten Änderungen reflektiert. Gesetzt, daß die Situation der Unterdrückung globale Ausmaße hat, dann sind nur diejenigen keine Unterdrücker, die aus freien Stücken eine solche Haltung ableh-

nen und sich mit dem Unterdrückten identifizieren. Denn nur so werden sie ein dynamischeres kritisches Bewußtsein konstituieren können, das vermenschlichende Änderungen in der Welt und in sich selbst zu schaffen vermag.

3. Das Christentum

Die Predigt der Botschaft Christi hat in der Geschichte einen zweideutigen Effekt gehabt, was die Konstituierung der Bewußtseinseinheiten im Kontext der geschlossenen Gesellschaften und der Gruppen angeht, die man auf magischer oder transitiv-naiver Ebene beließ. Denn das naive Bewußtsein hat tatsächlich die Veranlagung, die Predigt des Christentums als eine außer-irdische und außer-geschichtliche Erklärung des Lebens zu verstehen. Eine solche Predigt nährte magische Vorstellungen bzw. Mythen, die dazu beitrugen, ein magisches Bewußtsein entstehen zu lassen. Dies war dann seinerseits Quelle einer entfremdenden Haltung der Welt gegenüber. Tatsächlich aber nimmt die Dialektik, die vom Christentum auf der Ebene der Geschichte verwirklicht werden muß, die Gestalt von Anklage (*denúncia*) und Verkündigung (*anúncio*) an: einer Anklage (Dekodierung), die den Menschen mit seiner eigenen Wirklichkeit konfrontiert, d.h. mit der historischen Gesellschaft (Inkarnation und Tod), und einer Verkündigung (Kodierung), die ihn mit seiner Berufung konfrontiert, Subjekt der Geschichte und Bild und Gleichnis Gottes zu sein (Auferstehung und Verherrlichung). Die Anklage soll dem Menschen die Hoffnung eröffnen, die Unausweichlichkeiten zu besiegen, die sich seiner Befreiung entgegenstellen. Die Verkündigung offenbart – im Rahmen dieses Bemühens – die schrittweise geschichtliche Verwirklichung des «göttlichen Heilsplanes» und

zeigt, daß die Grundlage der Hoffnung in der göttlichen Verheißung besteht. Anklage ist das Bewußtsein um die historischen Grenzen, Verkündigung das Bewußtsein und die Berufung, sich immer wieder zu transzendieren und als Bild und Gleichnis des Schöpfers Subjekt der Geschichte zu sein. Die Anklage treibt den Menschen zur mutigen Kritik und selbst zur Revolution. Die Verkündigung weist auf das Kriterium dieser Kritik hin, auf das Fundament des Mutes, den Beweggrund und die letzte Frucht dieser revolutionären Dynamisierung.⁹ In der Tat, wenn Menschsein Subjektsein heißt, dann ist es ein zweischneidiges Schwert, wenn man dem Menschen die historischen Bedingungen zur Verwirklichung dieser seiner Berufung verweigert. Denn auf der einen Seite beläßt man den Unterdrückten in entmenschlichenden Bedingungen, weil man ihn ja als Objekt behandelt. Und auf der anderen Seite entmenschlicht man den, der allein die Rolle des Subjektes der Geschichte spielen will. Sei es, um die gegenwärtigen Bedingungen, deren Ungerechtigkeiten offen auf der Hand liegen, zu verewigen, sei es, um die Vergangenheit wieder heraufzuführen, als ob sich Geschichte wiederholen könnte, sei es, um in die Zukunft vorzugreifen, als ob die Zukunft für menschliche Interessen monopolisiert werden könnte.

«Der größte Liebeserweis besteht also darin, dem Unterdrücker die Möglichkeit zu nehmen, seine Unterdrückung fortzusetzen.» Das heißt in der synthetischen Formulierung, derer wir uns oben bedienen: «Es kommt darauf an, eine Neustrukturierung in den Beziehungen von Besitz und sozialer und historischer Integration zu veranlassen, so daß die Gesellschaft ihre Grundlage im Dialog und nicht in der Unterdrückung findet.»¹⁰

¹ Die Unmittelbarkeit, die die bewußtseinsbildende Alphabetisierung an sich hat, besteht in der Diskussion im Kulturzirkel. Vgl. hierzu, P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York 1972) und ders., *Educação como Prática da Liberdade* (Rio de Janeiro 1967).

² Vgl. M. Schooyans, *Une maieutique libératrice. La méthode de Paulo Freire: Cultures et développement* (Löwen 1970) 435–451; E. Fiori, *Aprender a decir su palabra, Pedagogía del Oprimido* (Vorwort) (Montevideo 1970).

³ Der Mensch wird in noch tieferem Sinn inkarniertes Bewußtsein: «bewußter Körper». Vgl. besonders, P. Freire, *The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom: Harvard Educational Review* (Cambridge-Mass. 1970) Nr. 2; und ders., *Cultural Action and Conscientization: Harvard Educational Review* (Cambridge-Mass. 1970) Nr. 3. In der Tat kommt der Mensch nur zu einem kritischen Bewußtsein seiner selbst in dem Maße, in dem er sich als existential und als seinem Wesen nach sozial und historisch versteht, d.h. als Teilnehmer am Prozeß der Integration der

Gesellschaft und der Dynamisierung der Geschichte: an Sozialisierung und Vergeschichtlichung. Die Dialektik zwischen Subjektivität und Objektivität umgreift und bekundet also eine ganze Kette ineinander übergreifender dialektischer Prozesse: innersubjektive Dialektik zwischen Bewußtsein und Körper, Dialektik zwischen Einzelperson und Gruppe, Dialektik zwischen Gruppe und Gesellschaft. Der Ausdruck dieses dialektischen Prozesses ist die schöpferische Tätigkeit, die ihrerseits die Reflexion voraussetzt und mitbedingt. Tätigkeit und Reflexion bilden die Praxis, die auf charakteristische Weise und in engem Sinn menschlich ist. Praxis besteht also aus Kultur, Selbst-Ausdruck, Mitteilung, politischer Integration einer Gesellschaft, erzieherischer Interaktion usw. Die verschiedenen Aspekte der Praxis konstituieren also die Praxis schlechthin: den Dialog.

⁴ Anmerkung des Übersetzers zur Wiedergabe des portugiesischen «diálogo problematizador». W. Simpfendorfer als Übersetzer von P. Freires Buch «Pädagogik der Unterdrückten» (Stuttgart-Berlin 1971; vgl. Literaturliste) gibt

den Terminus mit «Problemformulierender Dialog» wieder. Der Autor dieses Aufsatzes, der des Deutschen mächtig ist, hat jedoch den Eindruck, daß eine solche Wendung die Frage zu sehr ins Intellektuelle hebt, wohingegen es sich um einen ganzheitlichen Lebensprozeß handelt. Er schlägt deshalb «Problematisierender Dialog» vor. Der Übersetzer nimmt diesen Vorschlag auf, obgleich «Problemformulierender Dialog» sich vielleicht hier und da schon eingebürgert hat.

⁵ Dialog umfaßt Beziehungen wie Horizontalität, Kritikfähigkeit, dialektisches Verhältnis und mehr noch: Liebe, Demut, kulturelle Synthese und Zusammenarbeit. Vgl. P. Freire, *Pedagogía del Oprimido*, ut supra, Kap. 4; ders., *Educação como Prática da Liberdade*, Kap. 1. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, was man normalhin im Sinn von Gespräch, respektvoller Behandlung und aufmerksamer Haltung dem Gesprächspartner gegenüber als Dialog bezeichnet. Was wir hier analysieren, ist die Grundhaltung, die ein Dialog im Sinn von Gespräch voraussetzt und verwirklicht, wenn er sich eben dessen bewußt ist, daß er ein Moment des Prozesses darstellt, in dem die Bewußtseinseinheiten sich kritisch konstituieren.

⁶ Naive Erklärungen des Transitus sind solche, die – mindestens ihrer Tendenz nach – entweder die Entwicklung der Geschichte in Richtung auf den derzeitigen Stand hin bremsen (bürgerliche Anpassungsideologien) und sie womöglich zu einer Rückwärtskurve zwingen oder sie gewalttätig die Zukunft antizipieren lassen (sektenhafte Atavismen rechter bzw. linker Prägung). Mechanistisch ist die Konzeption jener, die der Meinung sind, es genüge, eines der Elemente der historischen Wirklichkeit zu verbessern, so daß die übrigen «automatisch» im Sinn der Menschlichkeit sich ändern (Technologismus, Promotionalismus). Vgl. im übrigen, I. Illich, *Der Mythos der Entwicklung*: IDOC-International (Berlin 1970) 23–39.

⁷ Die prägnanteste Formulierung seitens des Bewußtseins des Unterdrückten ist wohl die Wendung chilenischer Landarbeiter, die die Beziehungen zwischen Land- und Arbeitsherren, Aufscher und Landarbeiter selbst folgendermaßen beschrieben: «Menschen gibt es, die dazu da sind zu arbeiten; und Menschen gibt es, die dazu da sind, nicht zu arbeiten; ... die ersten arbeiten mit oder ohne Aufscher, die anderen nicht.» Paulo Freire analysiert diese Formulierung in: P. Freire, *Acción cultural libertadora* (Interview): *Víspera* (Montevideo, Mayo 1969) 23–29. – Einer der Faktoren, die den Unterdrückten veranlassen, das Bewußtsein des Unterdrückers in sich hinein zu introjizieren, ist häufig die Religion, zumal in ihren sogenannten «volkstümlichen» Erscheinungsformen. Denn gerade diese tragen einen starken abergläubischen und entfremdenden Charakter und stützen folglich den status quo. Es ist nicht ganz leicht, den Synkretismus zu skizzieren, wie Christentum und selbst Katholizismus in Brasilien ihn bieten. Ein sehr knapper, aber anerkanntermaßen wertvoller historischer Überblick stammt aus der Feder von Tristão de Athayde (Pseudonym für Alceu Amoroso Lima): Artikel *Catolicismo*, in: *Enciclopédia Delata Larousse*, Bd. IV. Untersuchungen, die bisher erschienen, widmen sich vornehmlich dem «volkstümlichen» Aspekt des Christentums in Brasilien. Grundlegend für die Darstellung dieser Phänomene sind die zahlreichen Schriften von B. Kloppenburg. Im Thema spezifischer und auf Interpretation hin angelegt sind die soziologischen Untersuchungen des Anthropologen Thales de Azevedo, und zwar besonders: *O catolicismo no Brasil*, in: MEC – *Caderno de Cultura* (1955). Eine überarbeitete Fassung dieses Artikels veröffentlichte der Autor unter dem Titel *Catolicismo no Brasil?*: *Vozes* (Fevereiro 1969) (Sondernummer über Die Volksreligion in Brasilien) 117–124. J. Comblin analysiert die Lage in *Os sinais dos Tempos e Evangelização* (São Paulo «Duas Cidades» 1968). Das vierte Kapitel dieses Buches wurde zuvor auch veröffentlicht in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 26 (1966) 574–601. Vgl. auch Thales de Azevedo, *A Sociologia da Religião no Brasil*: *Vozes* (Maio

1965) 328–333. Unerlässlich sind auch im Augenblick die Veröffentlichungen von R. Bastide, besonders: *Les Religions Africaines au Brésil* (Paris 1960) und: *Brésil, Terre de Contrastes* (Hachette, Paris). Dort auch zu jeder Untersuchung weitere Bibliographie.

Zu einem (mehr oder minder) annäherungsweise sachgerechten Bild gelangt man, wenn man von einer Typologie ausgeht, wie sie von Thales de Azevedo in der Zeitschrift *Vozes* (Fevereiro 1969) skizziert wurde. Der Statistik zufolge bezeichnen sich mehr als 90% der Brasilianer als «katholisch». Von diesen Menschen lebt aber eine erdrückende Mehrheit in einer «volkstümlichen» Spielart von Katholizismus, die eine weitaus größere Verwandtschaft mit von Negersklaven importiertem Animismus und Fetischismus hat als mit dem Christentum, von dem diese «volkstümliche» Religion allenfalls die christlichen Namen für ihre «Orixás» (afrikanische Gottheiten) entlehnte. Daß diese Form von Katholizismus sich vornehmlich in den unteren Schichten der Bevölkerung findet, ist offenkundig, aber sie ist durchaus nicht auf diese Kreise beschränkt. Der *kulturelle* oder gesellschaftlich bedingte Katholizismus «wird im Einfluß der Religion auf Institutionen, Gewohnheiten und Werte greifbar. Ein *formeller* Katholik kennt in ausreichendem Maße den katholischen Glauben und seine Vorschriften, will ein religiöser Mensch sein und wünscht, da er ja seine religiösen Verpflichtungen erfüllt, auch als (gut katholisch) von den (Leuten) anerkannt zu werden. Bei einem *nominellen* Katholiken findet sich eine nur pflichtmäßige Identifizierung mit der Kirche und ein nur oberflächliches Verhältnis zu ihr. Darüber hinaus interpretiert er auf seine Weise bestimmte Lehren und Übungen der Kirche» (*Vozes* 1969, 122). Durch den Einfluß der derzeitigen liturgischen und theologischen Bewegungen wird das Bild nur noch verworren. Hinzu kommt noch das allenthalben zutage tretende politisch-soziale Phänomen, daß sich verschiedene katholische Gruppierungen mit revolutionären Bewegungen identifizieren: Studenten, Gruppen, die für eine volksnahe Kultur eintreten, Ordensleute, «engagierte» Priester, Progressisten usw. Der «Katholizismus», dem Paulo Freire begegnete, war offensichtlich der des «volkstümlichen» Typs, wobei allerdings seine direkten Mitarbeiter wie auch er selbst zur Gruppe der «engagierten» Katholiken gehören.

⁸ Zur «Revolution» als Neustrukturierung der Beziehungen von Besitz und historischer Integration einer Gesellschaft und als kritischer Konstituierung des Bewußtseins vgl. P. Freire, *The Adult Literacy Process*, ut supra; außerdem: ders., *Cultural Action and Conscientization*, ut supra. Teilweise Änderungen in der Gesellschaft sind notwendig und unerlässlich, aber reichen nicht aus. Das Ergebnis eines Straßenbaus oder das Resultat von Verbesserungen im Bewässerungs- oder Wohnungswesen macht eben nur ein erstes Moment aus und ist nichts weiter als ein sozialer Aufstieg von Gruppen oder Individuen, d. h. eine «soziale Promotion». Diese aber läuft Gefahr, es bei solchen Dingen bewendet sein zu lassen und folglich zu entmenslichen, es sei denn, sie wäre von der Revolution begleitet, welche eine solche teilweise Änderung zwar vorgibt zu sein, ohne jedoch die Wirklichkeit von Unterdrückten und Unterdrückten zu vermenschlichen. Eine derartige Beobachtung wie auch die Formulierung des Textes spiegeln die Selbstkritik Paulo Freires wider, die auf Initiative von Linda Bimbi unter dem Titel «I rischi della conscientizzazione» in *IDOC-Internazionale* Nr. 5–6 (1972) 22ff. veröffentlicht wurde. Auf der Seite 16 veröffentlicht dieselbe Zeitschrift ein höchst interessantes Gespräch Paulo Freires mit I. Illich, der wegen der Radikalität seiner Meinungen und auch wegen seiner Bewunderung für Paulo Freire bekannt ist. An dieser Stelle wird auch die Veröffentlichung eines Buches angekündigt, in dem die dort angesprochenen Themen behandelt werden sollen. Vgl. auch die Schriften von F. Wefort.

⁹ Anklage und Verkündigung, vgl. dazu, P. Freire, *Terceiro Mundo y Teología: Perspectivas de diálogo* (Monte-

video, Diciembre 1970); ders., Carta a un joven teólogo, ebd.

¹⁰ Vgl. R. Shaull, Vorwort zu *Pedagogy of the Oppressed*, ut supra.

Weitere Literatur:

P. Freire, *Extensión o comunicación?*: ICIRA (Santiago de Chile 1969).

P. Freire und andere Autoren, verschiedene Artikel: *Suplementos ISAL: Contribucion al proceso de concientizacion en America Latina* (Montevideo 1968) (nicht im Handel).

P. Freire, *Politische Alphabetisierung: Lutherische Monatshefte* (Berlin-Stuttgart, Nov. 1970) 578–583.

P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten* (Berlin 1971).

H. Conteris und andere Autoren, *Conciencia y revolución* (Montevideo 1969).

R. Alves Rubem, *A Theology of Human Hope* (Washington 1969).

Übersetzt von Horst Goldstein

ROGÉRIO DE ALMEIDA CUNHA

geboren am 31. Juli 1936 in Belo Horizonte (Brasilien), SDB. Er ist Lizentiat der neulateinischen Literaturwissenschaft (Don Bosco Fakultät für Philosophie), Lizentiat der Theologie (Päpstliches Athenäum Salesianum zu Rom). Er studierte weiter Soziallehre der Kirche (Institut Catholique, Paris), moderne französische Literatur (Sorbonne, Paris), Psychologie und Pädagogik (São João del Rei). Unter der Leitung von Professor Metz (Universität Münster) bereitet er sich auf das Doktorat der Theologie vor. Er ist Assistent und Dozent für allgemeine Soziologie und katholische Moral an der Don Bosco Fakultät für Philosophie. In der Bundesrepublik Deutschland hielt er Vorträge und Vorlesungen über Paulo Freire und seine Methode, der diese Arbeit stets überwachen konnte.

Siegfried Schmidt
Die «Destruction»
der Sprache in
der modernen Literatur?

1. «Destruction»?

Negative Kategorien, so scheint es, sind die einzigen Mittel, mit denen man die offenbar immer unverständlicher werdenden Entwicklungen der «modernen» Literatur noch begrifflich erfassen kann. Je nach dem Bewertungsrahmen und dem «Erwartungshorizont» werden solche Kategorien kulturkritisch-abwertend (*H. Sedlmayr*) oder (vorgeblich) definitorisch-neutral (*H. Friedrich*) verwandt; und je nach dem Standort versieht man den negativen Begriff «Destruction» mit einem Fragezeichen oder verwendet ihn feststellend.

So wie der Titel dieses Beitrags von der Redaktion vorgegeben war, nämlich ohne Fragezeichen, war damit wohl die weitverbreitete Ansicht gemeint, daß in der modernen Literatur nicht nur die «positiven» Inhalte abhanden gekommen sind, sondern daß nun auch das Medium dieser Literatur, die Sprache selbst, destruiert worden ist oder wird. Gegen die erste These hat *H. Weinrich* (1971) die Beobachtung gesetzt, daß das «Unglück [...] sowie alles Ungute, Unwahre und Unschöne, kurz die Negativität [...] sichtlich die günstigeren Bedingungen für ihre Formung durch die Hand des

Dichters bieten» (14), daß thematische Negativität also schon seit je dichtungssymptomatisch ist. Und er deutet dieses Faktum positiv in seiner III. These: «Die Negativität der Literatur kann aufgefaßt werden als ein Gegensteuern der Autoren gegen die Heiterkeit der Kunst», die er als eine «irreduzible Rollenqualität des Publikums», als dessen Rezeptions-Einstellung, versteht (12). Damit soll die erste These nicht weiter behandelt werden; gegen die zweite These, die die «Sprachdestruction» behauptet, sollen im folgenden einige Hinweise auf eine mögliche positive Interpretation gegeben werden.

2. Wenn von «Sprachzerstörung» in der modernen Literatur gesprochen wird, fallen in der Diskussion meist dieselben Namen: *J. Joyce* und *G. Stein*, Autoren des Futurismus und Dadaismus, *E. Gomerlinger* und *H. Heißenbüttel* (stellvertretend für die konkrete oder die – meist abschätzig so genannte – experimentelle heutige Dichtung). Vor allem der konkreten Dichtung gelten die abschätzendsten Urteile. «Die sogenannte «konkrete Poesie» mit ihrem maschinell ausgeworfenen Wörter- und Silbenschutt kann dank ihrer Sterilität allerdings völlig außer Betracht bleiben», urteilt *H. Friedrich*; *K. Krolow* sieht hier nur noch «tote Hülsen», und *P. Rübmkorf* konstatiert «Stotteretüden und Anschlagübungen auf der Schreibmaschine». Hier scheinen also offenbar extreme Positionen erreicht zu sein, die am deutlichsten den vorgeblichen Destruktionsprozeß markieren; Positionen also, die für unsere Überlegungen signifikante Stellen abgeben dürften. – Doch versuchen wir zunächst, einige Kennzeichnungen der Situation und der Ent-