

studierte er an einer Graduate School und verbrachte fünf Jahre bei einer Gemeinschaftsarbeit mit der puertoricani-schen Gemeinschaft im Nordosten der USA und in Puerto Rico. Joe Holland ist Ph. D., Candidate der University of Chicago für das Fach Sozialethik (Dissertation: «Catholic Social Strategy and the Stages of Industrial Capitalism»), sowie M. A. in Sozialethik an derselben Universität und M. A. in Religious Studies der Niagara University. 1968–1970 studierte er als Graduiertes Sozialpsychologie an der New School for Social Research in New York City und war von 1972–73 Fulbright Scholar in Chile. Er ist Autor von

The American Journey (IDOC/NA: 1976), einem kritischen Überblick über die amerikanische Geschichte, den er anläßlich der Konferenz «Theology in the Americas» (1975) erarbeitete. Er veröffentlichte Beiträge in vielen religiösen und weltlichen Periodica und hält Vorträge überall in den Vereinigten Staaten, ist Mitglied verschiedener Berufsverbände, einschließlich der American Society of Christian Ethics, The Catholic Theological Society of America, The American Academy of Religion und der Society for Scientific Study of Religion. Anschrift: Center of Concern, 3700 13th Street, N.E., Washington, D.C. 20017, USA.

Christopher Lasch

Der konservative «Rückschlag» und der kulturelle Bürgerkrieg

Die Ereignisse der sechziger und siebziger Jahre haben in der amerikanischen Gesellschaft eine Kluft aufgerissen zwischen den «Meinungsbildnern» und dem «Durchschnittsamerikaner», zwischen Kultur und Bildung der akademischen und der Managerelite und der Kultur und Bildung der Massen. Anfangs der sechziger Jahre machte sich die «Neue Linke» daran, die Kräfte der Wandlung um ein Programm der sogenannten «partizipatorischen Demokratie» herum zusammenzubringen. Dabei brach sie mit den Dogmen der alten Linken und wählte für ihre politische Aktion mehr die populistische als die proletarische Strategie. Anstatt sich ausschließlich an die Arbeiter zu wenden, suchte sie eine breite Koalition von Gruppen zu bilden, die durch das Anwachsen anonymer bürokratischer Organisationen, wie der Aktiengesellschaften, der «multiversity» und des Pentagons, tatsächlich dazu bereit waren. Sie betonte, daß Farbige in den Südstaaten, Studenten und Hausfrauen des Mittelstandes und andere in ihren bürgerlichen Rechten beeinträchtigte Gruppen ein gemeinsames Anliegen hätten im Widerstand gegen Krieg,

Rassismus und bürokratische Bevormundung. Obwohl die Neue Linke manche Züge des modernen Kapitalismus verurteilte, bezeichnete sie ihn keineswegs als einzige oder auch nur hauptsächliche Quelle der Unterdrückung. Ja, sie verurteilte den sowjetischen «Sozialismus» mit gleichem Nachdruck. So war die Neue Linke nicht so sehr antikapitalistisch wie antibürokratisch. Sie betrachtete die umfassende Organisation großen Maßstabs als das alles bestimmende Phänomen des modernen Lebens und das Prinzip der Partizipation als die zentrale politische Frage.

Dabei waren die Ideen aus der Frühzeit der Neuen Linken noch unausgegoren und nicht selten oberflächlich, ja naiv. Nichtsdestoweniger enthielten sie eine Fülle politischer Verheißung. Mit dem Vorteil dessen, der die Dinge rückblickend überschaut, erkennen wir, daß die Neue Linke in ihrem Trend intuitiv mehr zu einer Weberschen als zu einer streng auf Marx fußenden Analyse der modernen Gesellschaft neigte. In mancher Hinsicht aber vollzog Mitte der sechziger Jahre die neue Linke eine Reihe falscher Wendungen, die sie von ihrem potentiellen Sympathisantenkreis isolierten und die statt eine breite Bewegung für einen sozialen Wandel auszulösen, einen «kulturellen Bürgerkrieg» entfesselten. Anstelle einer Koalition der in der Ausübung ihrer Rechte Beeinträchtigten gegen die Organisation brachte es die Neue Linke zu ärgerlichen Zusammenstößen zwischen revolutionären Studenten und der Polizei, die sich zu einem großen Teil aus der weißen Arbeiterklasse rekrutiert. Bis 1972 halfen die «Bullen», daß Nixon zum Präsidenten gewählt wurde, und 1972 stimmten sie in ihrer überwiegenden Mehrheit

für seinen Verbleib im Amt. Soviel zu der Hoffnung auf eine Koalition zwischen Studenten und Arbeitern.

Die Erklärung für den Zusammenbruch der Neuen Linken ist nicht einfach, jedenfalls lassen sich viele ihrer Fehler auf diese oder jene Weise auf ihre Unfähigkeit zu jeglicher Art schöpferischer Identifizierung mit der Kultur der amerikanischen Arbeiterschaft zurückführen. Die Zuwendung zum Marxismus gegen Ende der sechziger Jahre brachte auch keine Abhilfe. Die zum Marxismus Bekehrten sprachen viel davon, «zu den Arbeitern zu gehen», doch wenn diese, anstatt Barrikaden zu errichten, mehr Recht und Ordnung forderten, schlossen die Linken daraus, der amerikanische Arbeiter leide an einem «falschen Bewußtsein». Auch sonst erkannten klar sehende Beobachter, daß der «kulturelle Bürgerkrieg» ein rein politischer Gegenschlag war gegen die Bürgerrechtsbewegung, die Studentenbewegung, die Frauenbewegung. In seinem oft recht scharfsinnigen Buch über den Aufstand der Studenten, *The Radical Probe*, schreibt Michael Miles, die «Studentenrevolte (habe) eine Gegenrevolte und einen kulturellen Bürgerkrieg innerhalb der amerikanischen Gesellschaft ausgelöst. Dieser «kulturelle Bürgerkrieg» ist», so schreibt er, «... letztlich eine einfache politische Reaktion, deren Ziel es ist, eine radikale Bewegung zu unterdrücken, die durch ihr Wesen eine Bedrohung des *status quo* der Verteilung von Macht und Reichtum bedeutet».

Doch weshalb sollten die «middle Americans», die «kleinen Leute», eine Kategorie, die Arbeiter, kleine Geschäftsleute und Büroangestellte umfaßt, sich so nachhaltig engagieren für den politischen und wirtschaftlichen *Status quo*? Sie verfügen über wenig Reichtum und noch weniger Macht. Nach meiner Meinung muß der «Rückschlag (backlash)» nicht ihrer Anhänglichkeit an den *Status quo* zugeschrieben werden, sondern vielmehr der Tatsache, daß die Linke es nicht verstanden hat, den «kleinen Leuten» anders als mit Geringschätzung gegenüberzutreten. Den Linken kommt es an auf Änderung, «Neuerung» und Selbsterforschung, die sie mit Befreiung der Persönlichkeit verwechseln. Die «kleinen Leute» in Amerika dagegen schätzen Kontinuität, Stabilität und persönliche Verantwortung. Die Linke tut diese Werte ab als reaktionär und wundert sich dann, weshalb sie keine Gefolgschaft unter den einfachen Leuten findet.

Die aufgeklärten, gebildeten «fortschrittlichen» Klassen suchen nach einer Erklärung für den kulturellen Rückschlag – das heißt sie suchen danach überall, nur nicht bei den Mängeln ihrer eigenen moralischen Auffassung.

Volkstümliche Religion

Nehmen wir die Religion. Das jüngste Anwachsen der «nichttraditionellen Religionen», von Kulte, die sich an fundamentalistischen Interpretationen religiöser Wahrheiten orientieren und sich einsetzen für Glaubensheilungen, Schlangenbeschwörung, ekstatisches Schreien und andere Formen von Ekstase, hat in liberalen Kreisen einige Aufregung verursacht. Wie zu erwarten, verachtet eine aufgeklärte Haltung derart bizarre Formen von Religiosität als weiteren Beweis der Rückständigkeit proletarischen Geistes. Ja, schließlich war der Kampf gegen religiösen Fundamentalismus eine der gestaltungskräftigsten Erfahrungen des amerikanischen Progressismus. Seit den zwanziger Jahren haben die Liberalen unaufhörlich Fundamentalismus mit bäuerlich-ländlicher Reaktion gleichgesetzt und ihn nach allen Kräften entsprechend gebrandmarkt. Die Entdeckung, daß sie dabei fehlgegangen sind und daß der Fundamentalismus keineswegs auf abgelegene ländliche Bezirke Amerikas beschränkt ist, sondern sich auch in den Städten (und selbst unter den Jugendlichen der Schicht der «kleinen Leute») ausbreitet, erweist sich als große Überraschung.

Doch ist ganz gewiß die Erklärung für diese Entwicklung nicht in der Unwissenheit und den abergläubischen Neigungen der unteren Schichten, sondern im Versagen der Großkirchen zu suchen, der protestantischen wie der katholischen gleichermaßen. Beide haben so vollständig vor dem Geist der Weltlichkeit kapituliert, daß das Volk in Ermangelung von Besserem sich dem Fundamentalismus zuwendet als einziger spiritueller Alternative zur industriellen, bürokratischen, kapitalistischen Ordnung. Ich bin nicht der Meinung, daß Volksreligionen dem Kapitalismus bewußt feindlich gegenüberstehen oder es auf seine Zerstörung abgesehen haben. Die meisten von ihnen sind ganz und gar unpolitisch. Aber sie sprechen Bedürfnisse an, die die kapitalistischen Gesellschaften ignoriert haben. Es sind bisweilen hochgradig verfälschte und reaktionäre Ausdrücke des Bedürfnisses nach Gemeinschaft, Stabilität und autoritativer moralischer Führung,

des Bedürfnisses, Sinn und Ordnung im Leben zu finden, des Bedürfnisses, sich einer strengen, anspruchsvollen spirituellen Disziplin zu unterwerfen und sich einer Sache hinzugeben, die höher ist als man selbst. Eine Zivilisation hedonistischer Selbstgefälligkeit vermag keine moralische Erfüllung dieser Art zu gewähren, und ebensowenig vermögen dies religiöse Organisationen, die Gläubigkeit mit seelischer Gesundheit und Selbstbewußtsein gleichsetzen.

Das Versagen der Großkirchen muß nicht unbedingt in ihrem politischen Konservatismus liegen. Das Wesentliche ist nicht, daß sie sklavisch dem politischen *Status quo* dienen, sondern daß sie diesem eine bankerotte Auffassung von sozialem Wandel entgegensetzen, eine Auffassung, die in einem Kult von Politik und Staat kulminiert und politischen Wandel mit spirituellem Heil verwechselt. Reinhold Niebuhrs Kritik am «social gospel» ist immer noch bestechend und hat Implikationen, die über das Versagen der religiösen Institutionen bis in ein generelles Versagen der amerikanischen Intelligenzija hineinreichen.

Das «social gospel» stellte, zumindest im Anfang, einen Versuch dar, etwas von dem ursprünglichen Gehalt des Christentums wieder zu entdecken und Religion mit dem Interesse des einfachen Volkes zu identifizieren. Aber die Prediger des «social gospel» endeten – so Niebuhr, in ihrem Bemühen, die Kirche sozial relevant zu machen, in einer Art Absorption der säkularisierten Kultur des Progressismus und darin, daß sie ihm einen religiösen Anstrich gaben. Sie wurden nicht allein Sozialreformer, Sozialisten und sogar Revolutionäre – was bisweilen vielleicht sogar einen Schritt in die richtige Richtung bedeutete –, sie begannen überdies, den Sozialismus selbst mit dem Reich Gottes gleichzusetzen. Manche von ihnen wurden sogar zu Apologeten des Stalinismus mit der Begründung, der Kommunismus stelle die höchste Form moralischer Perfektion dar. Die Exponenten des «social gospel» vergaßen – laut Niebuhr –, daß das Ziel politischer Tätigkeit nicht moralische Vervollkommnung oder brüderliche Liebe oder irgendeine andere Art von Heil und Erlösung ist, sondern Gerechtigkeit. Wie zwei Schüler Niebuhrs – Will D. Campbell und James Y. Holloway – kürzlich erklärt haben, traten die Prediger des «social gospel» hinaus in die Welt (was gewiß besser war als ein Rückzug von der Politik), nahmen dabei aber wenig von der Kir-

che mit hinaus. «Wir haben uns einer mehr wissenschaftlichen und neutralen Dokumentation für eine solche Form von Predigt zugewandt, als dem Subjekt (der sozialen Gerechtigkeit und des Rassismus). Indem wir den Fundamentalismus verworfen haben, haben wir es aufgegeben, nach Antworten in der Schrift zu suchen. Unsere Gläubigen haben soziale Analyse und politisches Hantieren als nicht zur Kompetenz des Predigers gehörend abgelehnt – wie es im Grunde ganz richtig war (obwohl ihre Motive dazu falsch waren) –, so daß unseren Gemeinden nichts weiter blieb, als im Sumpf der Religion herumzutappen...»

Das Fehlen von Normen

Ich weiß keine bessere Erklärung für den Zusammenbruch der Bürgerrechtsbewegung, zumindest in ihrer kulturellen und religiösen Dimension. Das Geniale bei Martin Luther King lag in seiner Fähigkeit, Religion politisch relevant zu machen, ohne dabei die Sprache einer schlichten volkstümlichen Religiosität aufzugeben. Die Mehrzahl seiner Parteigänger aber – und das trifft vor allem für seine weißen Parteigänger in den Südstaaten zu –, waren nicht glücklich über diese Sprache und suchten nach einer Rechtfertigung für einen politischen Schritt gegen den Rassismus mit Argumenten, die der modernen Soziologie entnommen waren oder einer wissenschaftlichen Zurückweisung von Rassenvorurteilen. Damit aber hörten sie auf, ihren Gemeinden etwas spezifisch Religiöses anzubieten, etwas, das eben nicht genauso leicht in Instituten der höheren Bildung zu finden war oder in Untersuchungen über Rassenprobleme, die im Auftrag von Stiftungen oder von staatlichen Stellen durchgeführt worden waren. Da ihre Gemeinden aber nach religiöser Führung suchten und nicht nach soziologischen Expertisen, wandten sie sich ab von diesen pathetischen Bemühungen, moralische Grundsätze und menschliche Großmut in die Politik hineinzubringen» – «moralische Dimensionen in die großen Streitfragen zu bringen» – und traten zu Randkirchen über, die fundamentalistisch, unpolitisch, wenn nicht direkt rechtsorientiert und reaktionär, dabei bisweilen obendrein in militanter Form antiintellektuell waren.

Gary Wills trifft ganz ähnliche Feststellungen hinsichtlich der katholischen Kirche, deren jüngste Geschichte – so führt er aus – einen «grundlegenden Mangel an autoritativen Normen» aufweist. Die Präsidentschaft von John F. Kennedy,

die zusammenfiel mit der Regierungszeit von Papst Johannes XXIII., schien ein katholisches Wiedererwachen anzukündigen, gerade als die Bürgerrechtsbewegung der gleichen Periode die Speerspitze des sozialen Wandels darzustellen schien. Die Hoffnungen der frühen sechziger Jahre, das heißt die Trümmer und Ruinen, auf denen wir heute leben – schienen verkörpert in diesen Heldengestalten der modernen Kirche: King, Papst Johannes ebenso wie J.F. Kennedys «New Frontier» (d. h. Aufbruch zu «neuen Grenzen»).

Doch anstatt der modernen Welt ihren Stempel aufzudrücken, hat, wie Wills erklärt, die Kirche vor ihr kapituliert. Katholische Liberale verstanden Harvey Cox' Lobpreis des «consumerism» und die weltliche Stadt als letztes Wort über den Modernismus. Cox seinerseits anerkannte den Einfluß Teilhard de Chardins, dessen Werke in den sechziger Jahren einen großen posthumen Erfolg erlebten, weil sie es fertigbrachten, spirituellen Fortschritt mit technologischem gleichzusetzen. Ein anderer Bewunderer Teilhards, Schwester Jacqueline Brennan (später Mrs. Wechsler), Präsidentin des Webster College und danach des Hunter College, bezeichnete ihn als «jenen einen, der auf mein eigenes Denken den tiefsten Einfluß ausgeübt hat». Ihr eifriges Bemühen, sich mit der Sache des Fortschritts zu identifizieren, ihre Anstrengungen, katholische Bildung und Erziehung zu «laisieren» und frei zu werden von «mittelalterlichen Kleidungen», wie sie bei den Nonnen getragen wurden, ihre grenzenlose Bewunderung für Kennedy und seine New Frontier, ihre rastlosen Reisen zur Teilnahme an Versammlungen auf hoher Ebene, in der Absicht, dem katholischen Standpunkt Eingang in die – auf dieser hohen Ebene geführten – Diskussion über Weltprobleme zu verschaffen, kurzum: ihre «große Hoffnung auf eine neue Situation», wie Wills es formuliert, ist ein lebendiges Beispiel für die Unterwerfung der Kirche unter das Dogma des Fortschrittes. Angesichts all dessen ist es kaum überraschend, wenn ein katholischer Radikaler wie Daniel Berrigan sich von seiner früheren Teilhard-Verehrung abwandte zu einer Auffassung, von der aus er von unserem «obscene Olympianism based on technology (auf Technologie basierenden unanständigen «Olympianismus»）」 sprach. Zugleich wandte er sich einem «Gospel conservatism (einem Konservatismus vom Evangelium her» zu und vollzog – wenn auch in anderer Form und in

einem katholischen Kontext – jene Wanderung vom *social gospel* zu einer neuen auf einer dogmatischen Religion basierenden Art von politischem Radikalismus, wie Niebuhr sie vierzig Jahre vorher gemacht hatte.

Laut Wills «tendiert eine ernst zu nehmende Religion heute dahin, politisch radikal und theologisch konservativ zu sein». Man kann das etwas ausführlicher formulieren und sagen: Politischer Radikalismus muß sich in zunehmendem Maße mit Standpunkten identifizieren, die man für gewöhnlich mit kulturellem Konservatismus gleichsetzt. Die politisch Konservativen haben allzulange ein Monopol auf die Werte von Familie, von Recht und Ordnung, von Patriotismus und Kontinuität für sich in Anspruch genommen. Und es wird hohe Zeit für die Radikalen (wenn es nicht gar schon zu spät ist), ihre Ansprüche auf diesem Terrain anzumelden, das sie ihren politischen Gegenspielern abgetreten haben. Das ist keineswegs nur ein Problem politischer Taktik. Die Kultur der wissenschaftlichen Aufklärung, der therapeutischen Moralität und des persönlichen Hedonismus hat sich dadurch entwickelt, daß man der Welt der Erfahrung den Rücken kehrt, jener Welt, die nicht allein praktisches Know-how umfaßt, sondern auch die kollektiven Traditionen der Menschheit, «jene göttlichen Reservoirs kollektiver Erfahrung wie Religion, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, selbstvergessenes Dienen, nach denen sich menschliches Glück bemißt», wie Van Wyck Brooks bemerkt. Die daraus entstandene Kluft zwischen einer auf Erfahrung fußenden Erkenntnis und einer Erkenntnis, die auf wissenschaftlicher oder pseudowissenschaftlicher Analyse fußt, findet im politischen Bereich ihren Ausdruck in der Überlegenheit und der Macht des Fachmanns, der Macht einer Akademiker- und Managerklasse, die eine dem Laien unzugängliche esoterische Information monopolisiert.

Kulturell gesehen nimmt diese Entwicklung die Gestalt der sogenannten Krise der Geisteswissenschaften und humanistischen Bildung an. Das Studium der Geschichte, der Religion und der Philosophie paßt sich entweder selbst der exakten Wissenschaft an oder beschränkt sich auf eine «Klärung der Werte», die sich in der Praxis für gewöhnlich soweit verdünnt, daß sie nur noch den von den Inhabern der Macht unternommenen Aktionen die bestmögliche Optik gibt. Weil die intellektuelle Erkenntnis die Aufgabe, Erfahrung zu verfeinern und zu kritisieren,

aufgegeben hat, weil sie nicht mehr allgemeine Probleme anspricht und eine gemeinverständliche Sprache spricht, wendet sich das einfache Volk dem Aberglauben zu und «tappt in dem Sumpf» von Glaubensheilung und spiritueller Quacksalberei herum.

Wenn sie auch wenig erfreulich sind, – diese Bekundungen des Geistes können den aufgeschlossenen scharf Beobachtenden beeindrucken. Die Bedürfnisse, die diese Bewegungen hervorrufen, kann man nicht länger ignorieren oder als kulturelle Rückständigkeit brandmarken. Im Gegenteil, was rückständig ist, dürfte in mancherlei Hinsicht die Kultur der modernen

wissenschaftlichen und humanistischen Aufklärung sein. Und ihre Mängel werden immer deutlicher sichtbar, immer erschreckender und gefährlicher in ihren Konsequenzen, je länger es dauert.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRISTOPHER LASCH

Seit 1970 Dozent für Geschichte an der Universität Rochester, veröffentlichte folgende Werke: *The New Radicalism in America* (1965), *Haven in a Heartless World: The Family Besieged* (1977), *The Culture of Narcissism* (1979). Anschrift: 47 Parker Dr., Pittsford, N.Y. 14 534, USA.

Georges Nivat

Der kulturelle Einfluß Solschenizyns

Es ist eine schwierige Aufgabe, den Einfluß Solschenizyns zu untersuchen. Der Russe war mit einem Schlag in der ganzen Welt bekannt geworden, als er 1962 in der Nummer 11 der Zeitschrift *Novy Mir* seinen Artikel *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* veröffentlichte. Damit hatte Solschenizyn endgültig ein Tabu durchbrochen, das Tabu der Straflager sozialistischer Herkunft. Alle Welt hielt den Atem an, als das Duell mit der Sowjetmacht eine dramatische Wendung nahm und am 13. Februar 1974 zur Verhaftung führte, gefolgt von der aufsehenerregenden Ausweisung. Die öffentliche Meinung des Westens war fasziniert von dem Image des Sichauflehrenden, der gegen den monolithischen Machtblock der Erde seinen berühmten «Moskauer Aufruf» (*Lebt nicht mit der Lüge*) geschleudert hatte. Die Auftritte im westlichen Fernsehen, die Lebhaftigkeit, der Humor, ja die Freude dieses geborenen Kämpfers haben dann ein unermessliches Fernsehpublikum für sich gewonnen.

Nicht jedermann hat das zweitausend Seiten starke Hauptwerk *Der Archipel GULAG* gelesen. Aber alle sind heute mit den Bezeichnungen «Dissident» und «Gulag» vertraut. Diese Begriffe haben Allgemeingültigkeit erlangt und werden sogar oft in einem Solschenizyn vollkommen fremden Kontext verwendet. Bester Beweis ist zum Beispiel die Sondernummer der französischen Zeitschrift *Tel Quel*, die im Sommer 1978 erschien und sich mit dem Begriff «Dissidententum» selbst befaßte (man findet darin einen Artikel über den «Dissidenten» Pasolini am Tag nach seiner Ermordung), oder auch das Buch des Soziologen Serge Moscovici *Psychologie des minorités agissantes* (Paris 1979), dessen letztes Kapitel von Solschenizyn, dem Angehörigen einer «Minderheit» handelt. Die französische Katholikin Corinne Marion hat unlängst ein Buch veröffentlicht mit dem Titel *Qui a peur de Solschenizyn?* Die Verfasserin plädiert hier für eine Rückkehr zur traditionellen Moral, auf dem sexuellen Gebiet etwa; dies sei, so meint sie, eine Tat echten *Dissidententums* im Umkreis der allgemeinen sittlichen Erschlaffung.

Aufnahme und Ablehnung

Über die «Aufnahme» Solschenizyns in den westlichen Ländern müßte man ein ganzes Buch schreiben (ohne von Japan oder Indien zu sprechen, wo er ausgiebig veröffentlicht wird). Man beobachtet nämlich nicht nur eine jedem Land