

PLÄDOYER FÜR EINE RADIKALE PLURALITÄTSETHIK

von Ottmar Fuchs

Vom 8.–12. September 1992 fand die Versammlung der Basisgemeinden Brasiliens in Santa Maria RS statt. Ihr Thema: »Unterdrückte Kulturen und Evangelisierung in Lateinamerika.«¹ Als unterdrückte Kulturen werden Indianer, Afroamerikaner, Migranten, Frauen und Arbeiter/innen auf dem Land und in der Stadt genannt.

Die folgenden Überlegungen wissen sich diesem Thema verpflichtet und stellen den Versuch dar, vom europäischen Kontext her ein solidarisches Nachdenken anzustoßen.

1. Nach 500 Jahren: Erinnerung in Trauer und Nach-Denken

Das Grundproblem der »Missionierung« und Kolonialisierung Lateinamerikas und Afrikas lag in dem maßlosen Bewußtsein der Eroberer, die einzige richtige Kultur und Religion zu haben und von daher »bestenfalls« die afro-indianischen Völker zu ihrem eigenen »Heil« zwingen zu dürfen oder schlechtestenfalls ihnen auch noch das gleichrangige Menschsein abzusprechen, weil sie anders aussehen und eine inferiore (weil unverständliche) Religion und Kultur haben.² Die Rechtsgelehrten von Salamanca stuften diese Barbaren als »Schwachsinnige« ein und legitimierten dadurch das Vormundschaftsrecht der weißen Eroberer über sie als Verfügungsmasse ihrer Herrschaft. Ihre Andersheit wird zum Anlaß, ihre Menschenrechte einzuschränken oder auszusetzen, was unaufhaltsam zur Bedrohung und Vernichtung ihrer physischen Existenz führt. Ganz in der Konsequenz dieser Logik erfolgt ziemlich gleichzeitig mit der Conquista die Vertreibung der Mauren und Juden aus dem spanischen »Mutterland«.

Die Legitimation, Menschen wie Tiere zu halten und zu töten, beruht auf diesem Mechanismus: (bei sich selbst unterstellte) kulturell-religiöse Superiorität führt zur Entmenschlichung im doppelten (reflexiven und aktiven) Sinn: Die Täter verlieren *ihre eigene* Menschlichkeit, weil sie *den Opfern* das Menschsein absprechen.

Die Geschichte lehrt, wie unvorstellbar brutal und grausam »normale« Menschen werden können, wenn sie dafür ein legitimierendes Ventil erhalten: als ideologische und/oder gesetzliche Grundlage, die kein Belangtwerden, sondern eher Belohnung (Karriere, Macht, Gold) in Aussicht stellt. Und wie fatal es in einem solchen Kontext sein muß, wenn die Religion einen zusätzlichen ideologischen Mechanismus bereitstellt, der die

¹ EQUIPE CENTRAL DO 8. ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs, *Culturas oprimidas e a Evangelizacao na América Latina. Texto Base*, Santa Maria 1991.

² Vgl. dazu G. GUTIÉRREZ, *Gott oder das Gold*, Freiburg i.B. 1990, 27f, 59, 124; U. BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«*, München 2/1991, 136, 340ff, 358ff.

Grausamkeit auch noch als einen für das Jenseits gültigen heilsamen Zwang »zugunsten« der Opfer behauptet: Tauft und tötet sie, damit sie in den Himmel kommen!

Auf dem Hintergrund dieser historischen Erfahrungen dürfen kulturelle bzw. religiöse Unterschiede und Gegensätze niemals das gemeinsame Menschsein in Form seiner ethischen Gleichstufigkeit in Kommunikation oder Koexistenz tangieren, erst recht nicht, wenn dabei ein noch so identitätsbildendes Superioritätsbewußtsein im Spiele ist. Ansonsten wird letzteres als ein archimedischer Punkt behandelt, von dem her alles Differierende beurteilt wird, und der dann, wenn die Superiorität auch noch die Macht hat, mit eben dieser Macht zu ihrer Durchsetzung besetzt wird.

Es gibt durchaus positive Gegen-Beispiele: Christen und Kirchen, die sich in Lateinamerika für die Indianervölker und für den Erhalt ihrer Lebensräume einsetzen, tun dies bedingungslos gegenüber der indianischen Bevölkerung selbst. Letztere hat nicht erst Bedingungen zu erfüllen, etwa sog. heidnische Bräuche abzulegen oder bestimmte kulturelle Lebensformen zu übernehmen. Vielmehr sollen die Indios als solche, die sie jetzt sind, überleben dürfen und Existenz- und Schutzrecht auf genau dieses Leben haben. Und man sagt, daß gerade dieser Kampf eine neue Art von Evangelisierung und Arbeit am Reich Gottes in der Welt sei: absichtloser Schutz der Menschen zugunsten ihrer eigenen individuellen und kollektiven Identität. Erst eine solche Anerkennung der Indianerstämme z. B. im Amazonasgebiet legt die praktische Erfahrungsbasis dafür, sehr vorsichtig von Gott zu sprechen, oder besser die Indianervölker diesen Gott bei sich selbst entdecken zu lassen. Erst dann kann es eine gegenseitige Kritik geben, die nicht im Machtgefälle der einen zur anderen Kultur, in Zwang und Erpressung verkommt.

Bischof Erwin Kräutler formuliert das Problem in höchster Konzentration: »Nichts ist schrecklicher als die Identität zu verlieren. Das ist Armut in ihrer extremsten Form! Armut ist nicht-sein dürfen!«³ Die Geschichte, die Weltanschauung, die Lebenserfahrung und Kultur der Indianervölker sind das »erste Buch Gottes«. Die Bibel ist das zweite Buch Gottes, »das uns hilft, das erste zu lesen und zu verstehen. An sich nichts neues: der Hl. Augustinus war schon zu der Überzeugung gekommen, daß Gott zwei Bücher geschrieben hat: das Buch des Lebens und die Bibel.« So geht es um die »Anerkennung der Indianer als Träger und Empfänger der Frohen Botschaft und die Auslegung ihrer Bibel im Zusammenhang und in bezug auf ihre Kultur und Religion.«⁴

So versteht man die Zeichenhandlung der Indianervertretung, die sie in einem offenen Brief für die Begegnung mit dem Papst bei seinem Besuch in Peru ankündigte: »Wir, Indianer aus den Anden und von Amerika, haben beschlossen, den Besuch von Johannes Paul II. auszunutzen, um ihm seine Bibel zurückzuerstatten, denn in fünf Jahrhunderten hat sie uns weder Liebe, noch Frieden, noch Gerechtigkeit gebracht...«⁵ Denn in der Hand der kolonialistischen Mission war dieses Buch als Vehikel dafür mißbraucht worden, die westliche Superiorität den indianischen Kulturen aufzudrücken und diese zu satanisieren

³ E. KRÄUTLER, *Fünfhundert Jahre Lateinamerika: Die Nacht ist noch nicht vorüber ...* (Schriften des Cusanuswerks Nr. 2) Bonn 1992, 17.

⁴ Ebd., 21.

⁵ Ebd.

und zu zerstören. Es geht dabei also »um die den Indianervölkern nie ermöglichte Aneignung der Bibel in ihrer eigenen Kultur.«⁶

Auch heute sind die Legitimationsfiguren für diese größte »Evangelisierung«⁷ in der Weltgeschichte nicht ausgestorben, etwa mit dem Argument: Die Religion der Azteken und Maya war inhuman, denn es gab kultische Menschenopfer. Deshalb sei die massive Invasion christlicher »Humanität« unerlässlich gewesen. Was für ein monströses Argument! Denn erstens dürfte es sich bei dem auf die Azteken und Maya bezogenen »alten Topos der Barbarei« um eine jener Ritualmordlügen handeln, die gleichzeitig den Juden und Mauren angedichtet wurden.⁸ Und zweitens: Selbst wenn man sich (gegen besseres Wissen) auf dieses Argument einläßt, auch dann kann nur von einer überdimensionalen Verhältnislosigkeit die Rede sein. Denn was ist demgegenüber schon die nicht mehr zu vergleichende Größenordnung des millionenfachen barbarischen Genozids an den Indianervölkern, des »größten Holocausts der Geschichte der Menschheit.« (Schätzungsweise 60 Millionen Menschen sind bis 1600 der »Evangelisierung« Lateinamerikas zum Opfer gefallen, wobei noch nicht einmal von den Millionen afrikanischen Menschen die Rede ist, die dort in der Zeit der Sklaverei umgekommen sind, auch nicht vom Elend der indianischen Bevölkerung in der Zeit nach 1600).⁹

2. Fällig: Lernschule der Pluralität

An diesem fürchterlichen Geschehen ist nichts mehr zu ändern, aber daraus lernen, das müssen und können wir. Da sicher eine der Ursachen für die vielfältigen Leiderfahrungen durch Christianisierung in der mangelnden Pluralitätsfähigkeit des kirchlich verfaßten Christentums liegt, gewinnt das Nachdenken über das Existenzrecht pluraler Kulturen und Religionen eine unaufschiebbare Brisanz. Ich halte es für alle Beteiligten buchstäblich für notwendig, endlich durch die Lernschule der Pluralität zu gehen. Doch dagegen gibt es viele Blockaden, darunter auch Widerstände, die ernsthaft bedacht sein wollen.

Radikales Pluralitätsdenken wird in der zeitgenössischen Auseinandersetzung im europäischen Denken insbesondere mit dem Stichwort der »Postmoderne« assoziiert. Zunehmend stelle ich fest, daß dieses Wort im kirchlichen und theologischen Bereich zur Abqualifizierung einer Haltung benutzt wird, in der man gleichgültig alles zuläßt und dadurch bestimmte Optionen für relativ belanglos erklärt. Darin mag durchaus eine weitverbreitete zeitgenössische Mentalität charakterisiert sein. Die Philosophen des postmodernen Denkens allerdings sind damit noch lange nicht erfaßt, wenngleich sie durchaus eine solche Mentalität wahrnehmen, voraussetzen und darauf reagieren. Auch der Vor-

⁶ Ebd.

⁷ Zur Diskussion dieses Begriffes vgl. O. FUCHS, »Was ist Neuevangelisierung«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 7, 465–472.

⁸ Vgl. dazu P. HASSLER, *Menschenopfer bei den Azteken? — Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Bern 1992; ders., »Die Lüge des Hernán Cortés«, in: *Die Zeit* 47 (1992) 38, 92.

⁹ Vgl. E. KRÄUTLER, *Fünfhundert Jahre Lateinamerika*, 6: Von den 80 Millionen der um das Jahr 1500 in Lateinamerika und in der Karibik lebenden Bevölkerung leben um 1570 nur noch 12 Millionen. Von den 25 Millionen Azteken überleben von 1519 bis 1600 nur eine Million. Zur Diskussion solcher Zahlen vgl. G. GUTIÉRREZ, *Gott oder das Gold*, 10; U. BITTERLI, Die »Wilden« und die »Zivilisierten«, 134ff.

wurf, daß sie diese Verhaltensstruktur ethischer Anarchie (im Sinne des »alles geht«) nur widerspiegeln und stabilisierten, aber nichts neues und vor allem keine Kritik einbringen, wird wohl seinerseits erst kritisch zu prüfen sein.¹⁰ Allzu frühzeitige defensive Reaktion verhindert die Möglichkeit, eine Lernzumutung auf sich zukommen zu lassen, von der ich glaube, daß sie einen beträchtlichen Lebens- und Überlebenswert für die Kulturen, Religionen und für die Menschheit überhaupt hat.

Nicht um liberalistische Gleichgültigkeit geht es entscheidenden Vertretern der »postmodernen« Philosophie.¹¹ sondern um die wertorientierte Gleich-Gültigkeit aller Beteiligten von Grund auf und von Anfang an. Da es keinen Meisterdiskurs gibt, der über den vielen anderen Diskurstypen stünde, kann auch niemand von oben nach unten gemeistert werden. Eine solche Pluralitätssicht bildet die plurale Struktur der Lebenswelten nicht nur ab, sondern induziert den ethischen Impuls ihrer paritätischen Kommunikation oder Koexistenz. Gerade weil in der ungleichstufigen Kommunikation die Verkettung zweier Lebensformen durch den Sieg der einen über die andere gegeben ist, kann die unterlegene Lebensform gegenüber dem herrschenden »Konsens« nichts ausrichten. Weil demnach das Unrecht der Opfer nicht konsensideologisch erwiesen werden kann, muß es *anders* ermittelt werden: nämlich über die konsensunabhängige und jeder Verkettung vorgängige unbedingte gegenseitige Anerkennung. Auch wenn postmoderne Philosophen in bezug auf die Hoffnung für das letztere relativ unausdrücklich bleiben, darf man ihnen dennoch nicht das Grundanliegen absprechen, die Wirklichkeit aus der Perspektive der Opfer wahrzunehmen und für die Opfer zu schreiben.¹² Dieser Impuls verhält sich durchaus kritisch gegenüber den gängigen hierarchisch gestuften Strukturen der vielen Positionen zueinander, wo die einen Positionen die anderen subordinieren oder ausgrenzen. Wer Toleranz nur unter dem Preis der eigenen Dominanz gönnt, wird vom gleichstufigen Pluralitätsbegriff auch die gleichstufige Toleranz zu lernen haben: »Kommunikation ohne Hegemonie«.¹³

Hinsichtlich der *Machtfrage* bedeutet dies, daß die Mächtigen die schwächeren Lebenswelten nicht nur schätzen und fürsorglich in ihrem Lebensrecht schützen, sondern ihre Macht teilen und den Betroffenen auch die gleiche Macht an Ressourcen und Chancen zur Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung zugestehen und zukommen lassen. Der Verzicht auf die Definitionsmacht bezüglich der Verhältnisse und des Handelns der anderen und die Abgabe der Definitionsmacht an die jeweilige Selbstbestimmung der kulturellen bzw. religiösen Diskursgemeinschaft selbst ist eine Konsequenz aus dem ethisch gewendeten Pluralismus.

¹⁰ Vgl. dazu R. BUCHER, »Die Theologie in Moderne und Postmoderne«, in: H.-J. HÖHN (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992, 35–57, 49ff; B. UPHOFF, *Kirchliche Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1991, 114ff.

¹¹ Vgl. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 2/1988; weitere Literatur bei R. BUCHER, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, 46, Anm. 26.

¹² Vgl. CH. BUNDSCHUH-SCHRAMM, *Pluralität und Identität. Ökumene im konziliaren Prozeß*, Bamberg 1992, 32ff, hier im Zusammenhang mit F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, 2/München 1989, 20f, 25f, 105ff, 175ff und 227. W. WELSCH hat in seinen Schriften zur Postmoderne gerade diesen ethischen Hintergrund systematisch expliziert.

¹³ W. WELSCH, »Heterogenität, Widerstreit und Vernunft«, in: *Philosophische Rundschau* 34 (1987) 161–186, 185.

3. Gegenseitige Irrtumslizenz

Jeder Diskurs hat dabei das prinzipielle *Recht zu irren*. Diese gegenseitig zugestandene Lizenz ist deshalb so notwendig, weil es oft zur Selbstevidenz der nahen eigenen Lebenswelt gehört, irrtumsfreier und wahrheitsfähiger auszusehen als die ferneren oft unverständlicheren Positionen. Wenn schon inhaltliche Wahrheit aufgrund der eigenen Identitäts- und Identifikationsprozesse im Gefälle zu sich selbst verteilt wird, muß um so schärfer betont werden, daß die unterstellte größere Irrtums Offenheit des anderen Diskurses seine ethisch-kommunikative Gleichstufigkeit zum eigenen Diskurs *nicht* tangiert. Ohne dieses jede bekömmliche Zwischenmenschlichkeit überhaupt ermöglichende ethische Prinzip wird jedes Irrtumsverbot (nach innen und nach außen) zum Seinsverdikt: Wer nicht die »eigene« Diskurswahrheit (in der Kultur, in der Religion usw.) vertritt, hat weniger oder kein Recht zu leben und zu überleben.

Doch geht diese Irrtumslizenz nur soweit, als der Irrtum nicht zum Einfallstor für Intoleranz und Degradierung wird. Eichmann kann nicht toleriert werden, weil er in seinem Diskurs und Handeln die jüdische Lebenswelt nicht toleriert und der Vernichtung preisgegeben hat. Er darf sich nachträglich darin nicht geirrt haben dürfen. Man darf sich nicht irren, die anderen unterdrücken oder zerstören zu dürfen. Die Irrtumslizenz kann also nicht gegen die interkommunikative oder interkoexistente unbedingte gegenseitige Anerkennung im gleichstufigen Existenzrecht in Anspruch genommen werden.

Die hier angesprochene Irrtumsakzeptanz kann auch die Akzeptanz dem eigenen Irrtum gegenüber erleichtern, weil man verlernen darf, die eigene Lebenswelt dadurch legitimieren zu müssen, daß man im »göttlichen« Vollbesitz einer exklusiven monopolisierten Wahrheit sei. »Über das Absolute kann der Mensch nicht absolut sprechen. Die menschliche Endlichkeit verpflichtet somit zur Praxis der Toleranz.«¹⁴ Auch im eigenen Diskurs darf man dann auf dem Weg sein. Ein bestimmtes Sosein legitimiert dann nicht das Dasein, sondern das Dasein hat seine Legitimation in sich selbst und bestimmt auf der Basis dieses unveräußerlichen Existenzrechtes das eigene Sosein. »Es ist, was es ist, sagt die Liebe!« (Erich Fried). Diese Überlegungen gelten für die persönliche und interpersonale Ebene genauso wie für den kollektiven und interkollektiven Bereich. Im christlichen Diskurs markiert insbesondere das Stichwort »eschatologischer Vorbehalt« jenes hier angesprochene Auf-dem-Weg-Sein: eine im christlichen Diskurs selbst gegebene Sicherung gegen totalitäres und selbstdivinisierendes Gehabe. Denn das Vollständige und die Vollendung (auch in bezug auf den eigenen Wahrheitsanspruch) stehen in der Spannung zwischen »doch-schon« und »noch-nicht« immer noch aus.

Der ethische Konsens zur pluralen Reziprozität und damit Gerechtigkeit aller Beteiligten ist deshalb nicht identisch mit dem Meinungs- oder Wahrheitskonsens (sofern man diesen ethischen Konsens nicht als gemeinsame praktische Wahrheit inhaltlich vertritt), sondern wird gerade dann fällig und notwendig, wenn die Meinungskonsense zerbrechen

¹⁴ R. FORNET-BETANCOURT, »Einheit in der Pluralität oder Spaltung?«, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 4, 254–260, 254.

bzw. nur mit Zwang zu erreichen wären.¹⁵ Erfahrungsgemäß halten die meist von Experten formulierten gemeinsamen Grundlagen (z. B. daß die Gläubigen im Christentum und Islam an einen einzigen Gott glauben) nicht, was sie an Einheit versprechen, weil sich die Probleme an den »kleineren« Widersprüchen des Alltags entzünden, auch wenn diese von den Experten für weniger wichtig erachtet werden als das gemeinsame Fundament. Daß Muslime und Christen an *einen* Gott glauben, bringt nicht viel für das Verständnis und die Anerkennung der unterschiedlichen Riten und religiösen Handlungen. Ohne die Erörterung gemeinsamer Essentials für gering zu achten, seien doch ihre Grenzen herausgestellt: Wenn nicht die Akzeptanz der Andersheit der anderen und des nicht in die gemeinsamen Grundlagen Integrierbaren als grundlegende *Einstellung* vorausgeht, ist damit praktisch wenig gewonnen, vor allem nicht im Ernstfall von Konflikten.

Die Vorstellung, daß erst ein, wenn auch nur partieller, legitimatorischer oder ideologischer Konsens es in der gemeinsamen *praktischen* Ethik zu etwas bringen könne, beschleunigt nicht die gleichstufige Anerkennung der Konsensunfähigen, sondern blockiert sie. Pluralitätslernen kann demnach nicht davon abhängig gemacht werden, ob es zwischen den Lebenswelten einen wenigstens kleinsten, mittleren oder größten gemeinsamen Weltanschauungsenner gibt.

4. Unbedingte »blinde« Anerkennung

Wenn nicht die »formale« Kommunikationsethik der unbedingten Anerkennung der anderen Lebensdiskurse (von Einzelnen, Gruppierungen und Völkern) *ohne* Ansehen ihrer kulturellen und religiösen Formationen für alle gleichermaßen gilt (aktiv und passiv), werden weniger elaborierte Diskursgruppierungen (kulturell »Hochentwickelte« bemühen hier gerne das Wort rückständig oder barbarisch) entweder subordiniert (denn man will mit ihrer Modernisierung oder Missionierung ihr Bestes, was natürlich eine Fiktion ist und Millionen um ihr Leben gebracht hat), oder die angesprochenen »primitiveren« Diskursgruppen werden ihrerseits dieses ethische Niveau der gegenseitigen Anerkennung anderen Kulturen gegenüber unterbieten und setzen sich so um so mehr der Vernichtung durch die mächtige Majorität aus. So war die erste Reaktion vieler Indianerstämme in Nordamerika auf die Besiedelung ihres Landes durch die Weißen eine durchaus gastfreundschaftliche und anerkennende. Je mehr sie allerdings ihre anwachsende Unterdrückungssituation wahrnahmen und sich zum bewaffneten Widerstand gezwungen sahen, desto mehr gab genau dieses Verhalten den Invasoren eine um so größere Legitimation, sie zu vernichten.

Sogenannte Hochkulturen haben kein Recht, die aus ihrer Perspektive weniger entwickelten Kulturen oder Religionen unter eigener Regie zu optimieren. Zur gleichstufigen Pluralität gehört auch die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Diskursformen und der Verzicht auf jede Art von einseitiger Fortschrittsideologie. Erst wenn diese gleichstufige Pluralität *nicht* durch die (immer aus der eigenen Perspektive beurteilten) Gleichrichtig-

¹⁵ Vgl. ausführlich O. FUCHS, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?* Frankfurt a. M. 1990.

keit der Lebensformen bedingt wird, ist von Anfang an reziprokes Kommunikations- und Austauschverhalten möglich (das dann auch die Chance hat, entsprechende Vorurteile abzubauen). Wenn es einen Fortschritt *in* der Aufklärungsethik des westlichen Diskurses gibt, dann wird er sich insbesondere darin erweisen müssen, daß und wie er seine Beziehungsethik *zu* anderen Diskursen in gleichstufiger Freiheitslizenz manifestiert. Die kulturnobistische Attitüde, die anderen seien ja noch nicht »durch die Aufklärung gegangen«, verliert sich dann gründlich, wie anders die Einstellung wächst, auch von anderen Kulturen Entscheidendes zu lernen.

Nicht nur Majoritäten sind versucht, gegenüber Minoritäten intolerant zu sein. Es gibt auch die merkwürdige Beobachtung, daß bedrängte Minoritäten die Selbstwerterfahrung und Sicherheit der eigenen kollektiven Identität, die sich nicht vom Quantum her beziehen läßt, in einer um so schärferen institutionellen Abgrenzung wie auch in einem um so heftigeren ideologischen Selbstbewußtsein (im Wahrheitsanspruch) kompensieren. »Die meisten Gemeinschaften antworten auf Not und Leid mit fundamentalistischen Heilslehren.«¹⁶ Dies hat Intoleranz nach innen wie nach außen zur Folge (psychohistorisch ist wohl der Römischen Kirche eine derartige Reaktion im I. Vatikanum zu bescheinigen: Der unfehlbare Machtanspruch nach innen kompensiert die politische Entmächtigung von außen, die besonders mit dem Verlust des Kirchenstaates gegeben war). So hat etwa die relativ kleine katholische Kirche in England ihre Identität auch durch eine konservative und ultramontane Selbstgestaltung abgesichert.

Die Intoleranz benachteiligter oder ohnmächtiger Minoritäten ist selbstverständlich anders zu beurteilen als die Intoleranz mächtiger Majoritäten: nämlich als relatives Widerstands- und Notwehrrecht. Ambivalent und gefährlich bleibt aber auch diese Intoleranz, weil sie zum Habitus wird, der auch dann nicht verschwindet, wenn sich die Verhältnisse verändert und die betreffenden Gruppierungen an Zahl, Einfluß und Macht zugewonnen haben.¹⁷ Dies geht zuweilen soweit, daß sich dieser Habitus selbst mit zunehmendem Machtzuwachs beschleunigt und aus den früheren Opfern um so unnachgiebigere Täter gegenüber jetzigen Dissidenten und Minoritäten werden, sicher auch verbunden mit der Vorstellung, mit allen Mitteln zu verhindern und es mit Gewalt unmöglich zu machen, nochmals in die Lage der Opfer zu geraten. (Die harte Intoleranz der Politik des Staates Israel gegenüber der palästinensischen Bevölkerung hat wohl hier eine ihrer vitalsten Wurzeln).

Von diesen historisch dicht belegbaren Gefahren her muß auch für die Minoritäten die ethische Verantwortung gelten, die Beziehung zur Majorität nicht von einem umso unduhdsameren eigenen Wahrheitsanspruch und Durchsetzungsrecht zu organisieren, sondern unabhängig vom ideologischen Selbstverständnis für die eigene Gleichstufigkeit *und* für die anderer Minoritäten in der Gesellschaft zu kämpfen, ohne dabei offen oder insgeheim die degradierende Depotenzierung, gar die Vernichtung der Majoritäten (als

¹⁶ H. REINWALD, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, München 1991, 299.

¹⁷ Vgl. O. FUCHS, »Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns«, in: ders. (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 243–253.

irrende Weltanschauung, als teuflische Religion usw.) zu wollen und deren Gleichstufigkeit zu sich selbst erst in der Vorstellung und dann in der Praxis zu hintertreiben.

5. Entfeindete Koexistenz im Nicht-Verstehen

Die Begriffe *Kommunikation* und *Koexistenz*, von denen bislang die Rede war, unterscheiden grobkörnig die zwei hauptsächlichen Verhaltensweisen gleichstufiger Akzeptanz. Ist Kommunikation möglich, dann handelt es sich um eine Gleichstufigkeit, die insbesondere durch Dialog und gegenseitiges Verstehen wenigstens partiell erfahrbar wird. Etwa dadurch, daß man die Werte der eigenen Kultur oder Religion in ähnlicher oder veränderter Form in der anderen Lebenswelt entdeckt und deshalb relativ leicht Akzeptanz aufzubringen vermag. Oder indem man das Fremde der anderen Lebenswelt aus deren eigenem Erlebnis- und Verstehenshorizont sich zu begreifen anstrengt und damit das gelernte Neue als eine Horizonterweiterung der eigenen Existenz versteht. Doch ist jede Kommunikation, die im Verstehen-Wollen wurzelt, mag sie auch gelingen, immer — mehr oder weniger — vermischt mit Anteilen, die unverständlich sind und bleiben, die aber auf den Untergrund des Verstehbaren, Vertraut-Gemachten und Dialogisch-Einholbaren keine großen Probleme auslösen und gestalthaft verkräftet werden können.

Je mehr allerdings das Verstehbare schwindet und das Unverständliche anwächst und je schwieriger oder unergiebigere die Kommunikationswege selber werden (etwa durch größere räumliche Distanz, aber auch durch Befremdlichkeitsdistanz bei räumlicher Nähe), desto weniger können Vertrauen und Verstehen, Dialog und Austausch die Vollzugsform der Gleichstufigkeit bilden. Um so mehr muß dann die Kommunikation der entfeindeten und nicht befeindbaren Koexistenz weichen. Denn die radikale Pluralitätsethik greift auch dann noch, wenn (noch) kein Dialog und Verstehen möglich ist. Auch alle, die »wir« teilweise oder gar nicht verstehen, haben dasselbe Existenzrecht wie »wir« und deshalb auch das Recht dazu, »uns« nicht verstehen zu können und zu müssen. Zum Irrtumsrecht gehört also auch das aktive und passive Unverständlichkeitsrecht auf beiden Seiten. Erst wenn man sich nicht verstehen *muß* und nicht miteinander reden *muß*, um sich gegenseitig schützend zu akzeptieren, dürfen auch die fremdbleibenden schwächeren Kulturen überleben. Sie werden dann nicht zum »Verstehen« bzw. zur selbstentfremdenden Angleichung an die Stärkeren gezwungen, damit letztere sie besser »verstehen« können.

Als Fazit gilt: Gegenseitiges Unverständnis darf nie zur gegenseitigen Mißachtung oder Verachtung führen, als ob alles, was sich außerhalb des Radius des eigenen Verstehenshorizontes befindet, dadurch weniger Existenzrecht hätte. Nach dem Motto: Was ich nicht kenne, braucht auch nicht »da« zu sein. Gleichstufige Koexistenz meint also ein entfeindetes Nebeneinander auf der Basis der *blinden* Anerkennung der anderen Lebenswelt, noch bevor man sie kennt. Dadurch spart man sich die Anmaßung, das erst Erkannte zum Kriterium dafür zu nehmen, ob die andere Lebenswelt etwas, letztlich das Leben wert sei. Erst dann hat auch die Neugierde eine Chance, mitmenschlich auf die Spurensuche des Verstehens und des Dialogs zu gehen. Die Neugierde verkommt dann nicht zum destruktiven Trieb, die andere Lebenswelt als Objekt des eigenen Herrschaftswissens zu sezieren und dabei zu vernichten.

6. Radikale Pluralitätsethik

Könnten nur ideologische Konsense als die Ermöglichungsbasis von Solidarität gelten, dann stünde es schlecht um die letztere. Dann müßten (z. B. im religiösen Bereich) erst alle einmal Christen oder Muslime werden, damit Solidarität möglich wird. Auch wenigstens partielle Konsense als Bedingung von Solidarität zu fordern, würde die Frage um so schärfer stellen, wie es mit der Solidarität steht, wenn diese nicht gefunden werden oder zerbrechen. Nein: Wir brauchen für das Überleben der Menschheit in ihren vielen Kulturen und Religionen eine *radikale Pluralitätsethik*, die die Gegensätze der Diskursformen auf ihre Wurzeln offenzulegen vermag, weil sie nicht mehr darauf angewiesen ist, ihre Toleranz aus dem Nicht-Vorhanden-Sein von Gegensätzen heraus zu beziehen und an ideologischen Gemeinsamkeiten festzumachen. Erst wenn man nicht unter Angst, Macht oder Konsensdruck krampfhaft Gemeinsamkeiten finden muß, um sich gegenseitig anzunehmen und leben zu lassen, werden jene Gemeinsamkeiten entdeckt, die nicht nur behauptet, sondern auch gelebt werden können.

Ich denke schon, daß die postmoderne Philosophie hier eine neue Logik der Toleranz anbietet und damit für die Verhinderung der eingangs angedeuteten Leidensgeschichte für unsere Gegenwart und Zukunft einen konstruktiven Antwortversuch einbringt, vielleicht mehr, als man ihr das bislang zugetraut hat. Sie rechnet nicht mehr leicht mit dialektisch aufhebbaren Gegensätzen, und sie rechnet auch nicht mehr ohne weiteres mit einer allzu großen plastischen Veränderungspotenz der Menschen und Kulturen. Die Geschichte gibt dieser Analyse in erschütterndem Maße recht. Das Grundproblem liegt aber nicht darin, daß dies so ist, sondern darin, daß man dies so nicht wahrhaben wollte und will und deshalb anthropologische und ethische Vorstellungen entwickelt hat, die sich mit einer Fiktion vom Menschen abgeben, nicht aber auf der Basis seiner real existenten Beschaffenheit Entwürfe konzipieren. Da aber diese Ist-Fiktion eigentlich eine Soll-Phantasie transportiert (z. B. in der Aussage, daß der Mensch einfachhin ein »ens-soziale« *sei*), treffen die zusätzlich darauf aufbauenden ethischen Sollvorstellungen nicht das *gegebene* Dasein mit seinen Grenzen *und* tatsächlichen Ressourcen, sondern umgehen und verspielen es.

In der therapeutischen und psychodynamischen Andragogik gibt es den Begriff der »paradoxen Intervention«, den ich hier gerne für den Vorgang ausleihen möchte, nicht wie bisher gegenseitige Akzeptanz nur auf gemeinsame Interessen zu gründen, sondern bei deren Mißlingen oder Zerbrechen nunmehr paradox zu intervenieren. Nämlich genau das zur Grundlage der ethischen Herausforderung zu machen und zu verstärken, was vorher als zu beseitigendes Defizit angesehen wurde: die nunmehr bis zum Schaft durchgezogene Unterschiedlichkeit. Wer schlafen will, bringt sich nicht mit Schlafaufforderungen dazu, endlich einzuschlafen, sondern mit der Ablenkung vom Schlafen-*Müssen* (durch Bettlektüre usw.), um schlafen zu *können*. Wer gegenseitige Anerkennung radikal unterschiedlicher Lebenswelten will, gewinnt sie nicht nur in der ab einem gewissen Punkt krampf- und zwanghaften Suche nach Gemeinsamkeiten, sondern mit der Ablenkung von Suchen-*Müssen*, um sich finden zu können. Also mit der zuvorkommenden fraglosen ethischen Anerkennung und einer damit ermöglichten angstfreien und entfeydeten Verschärfung in der Wahrnehmung der Gegensätze, um dann möglicherweise mehr

Gemeinsames zu entdecken, als man gehofft hatte. Letzteres ist aber nicht Bedingung, sondern Resultat der unbedingten gegenseitigen Anerkennung.

Vielleicht liegt hier doch ein neues, weil gar nicht so selbstverständliches theoretisches und praktisches »Paradigma« vor, eine neue Basis für den zwischenmenschlichen, interkulturellen und interreligiösen Umgang miteinander, auf dem Weg in eine für alle Beteiligten produktive »multikulturelle Gesellschaft«. Im Kontext der räumlich zusammenrückenden und für den ökologischen Erhalt der Schöpfung allesamt verantwortlichen unterschiedlichen Lebensformen ist die diesbezügliche Menschenrechtsfrage der Schlüssel für die Zukunft der Menschheit selbst.

Der *ökumenische Weg*, den der *konziliare Prozeß* eingeschlagen hat, geht in diese Richtung:¹⁸ die Gegensätze nicht zuerst durch theologische und kirchenamtliche Einigungen zu reduzieren (um dann in der erreichten Glaubenseinheit auch die Lebenseinheit zu finden, was sich weitgehend als illusionär herausgestellt hat), sondern in der relativen Vergleich-Gültigung (hier im doppelten Sinn dieses Wortes) der unterschiedlichen Positionen gemeinsam das ethische Handeln anzugehen, das buchstäblich für die Rettung der Schöpfung, des Friedens und der Gerechtigkeit notwendig ist, zum gegenseitigen Lebensschutz und zum Schutz aller anderen Kulturen. Nur so entsteht ein altruistischer Umgang mit der Alterität, der gerade in seiner strikten »Formalität« höchst christlich ist.

7. Bedingte Akzeptanz von Systemen

Ich behaupte nicht, daß diese radikale Pluralitätsethik die Lösung aller Probleme sei und nicht auch ihre Gefahren und Ambivalenzen habe. Sie ist nur Vorschein einer approximativen Verbesserung im Denken und Handeln und erst durch letzteres zu verifizieren. Aber sie verheißt vielleicht einige uneuphorische und unentbehrliche Hoffnung. Was hier vielleicht allzu glatt angedacht wird, knirscht selbstverständlich in der Praxis kantiger Verhältnisse. Immer geht es ja um die gegenseitige *ganzheitliche* Anerkennung komplexer Wirklichkeiten (von Menschen, Kulturen, Religionen usw.), die aber *nie ganzheitlich annehmerswert* sind, weil sie Gutes und Schlechtes in sich enthalten und so selbst tiefgehende Ambivalenzen aufweisen. Aber es gibt keine Alternative. Theologisch mag man hier daran erinnern, daß Gott selbst mit den Menschen nicht anders umgeht. Er liebt sie ganzheitlich als Sünder (vgl. 1 Jo 4), damit sie, in der Selbsterfahrung dieser Akzeptanz, weniger sündigen müssen, indem sie ihre Anerkennung auf Kosten anderer zu produzieren und zu erzwingen haben. Die Theologie der Menschwerdung Gottes in Christus lebt dementsprechend von dem Gedanken, daß die Erlösung der Menschen nur deshalb möglich wurde, weil Gott in Christus die für ihn so ganz andere ganze menschliche Natur annahm, bis hin zu der paulinischen Formulierung, daß Gott Christus für uns zur Sünde »gemacht« hat (vgl. 2 Kor 5,21): »Nur dadurch, daß Christus Träger der Sünde wird, empfängt der Christ das neue Leben.«¹⁹ Die Vätertheologie ging dementsprechend von dem Axiom aus: »Was nicht angenommen ist, ist auch nicht geheilt.«

¹⁸ Vgl. CH. BUNDSCHUH-SCHRAMM, *Pluralität und Identität*.

¹⁹ H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch 7), Göttingen 12/1968, 208.

Bezüglich des uneingeschränkten Existenzrechtes muß allerdings zwischen Menschen und Systemen unterschieden werden. Menschen verlieren auch dadurch, daß sie Böses tun, nicht ihr Existenzrecht, es sei denn, man vertritt die Todesstrafe und übergibt dem System nicht nur das Urteil darüber, wer zum Schutz der anderen und um einer nötigen Wiedergutmachung willen hinter Gitter gehört, sondern auch die fragwürdige Kompetenz, über Leben und Tod der Täter zu entscheiden. »Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie (noch) nicht erwidert oder nicht mehr erwidern kann. Dies bedeutet ... auch Hinwendung zum Gegner. Es verlangt Konfliktfähigkeit und die Bereitschaft zum Risiko der Gewaltlosigkeit, das Ertragenkönnen von Unrecht, um durch Vergeltung nicht neues Unrecht zu schaffen, und die Übung im Widerstand ohne Haß.«²⁰ Politische, religiöse und kulturelle Systeme dagegen dürfen wohl nicht derart personifiziert werden, daß sie ein personales Existenzrecht und damit entsprechende Immunität beanspruchen könnten. Sie werden zwar von Menschen durch Identifikation und Funktionsübernahmen getragen, haben selbst aber keine personale, sondern strukturelle Qualität. Strukturen sind Produkte der Menschen und damit veränderbar und abschaffbar, auch wenn sie oft älter werden als ein oder mehr Menschenleben und Jahrhunderte überdauern können, oft mit der Suggestion ihrer naturgegebenen Notwendigkeit. Dennoch: Strukturen kann man beseitigen, Menschen nicht. Zwar können die Subjekte auch systemtheoretisch als eigene Systeme beschrieben werden, aber nicht umgekehrt. Politische Systeme können nicht als Subjekte naturalisiert oder personifiziert werden.

Außerdem: Wer das unbedingte Existenzrecht des Subjekts wünscht, kann nur ein bedingtes Existenzrecht von Systemen vertreten. Die Bedingung liegt gerade darin, daß die politischen bzw. soziokulturellen Systeme strukturell die unbedingte Anerkennung der Subjekte garantieren, und zwar aller ohne Ausnahme. Ob und wie weit man ein System (von innen und außen) anerkennt und toleriert, ist in Proportion zu seiner eigenen Pluralitätstoleranz (von innen und außen) zu bestimmen. In konkreten Verhältnissen sind solche Bestimmungen höchst schwierig, außer bei ganz offensichtlichen massiven Unterdrückungen. Theoretisch und praktisch eindeutig werden nur die Opfer dieser Systeme selbst Auskunft geben können. Die unbeirrbarste Definitionsmacht wird man also den Unterdrückten und Geschädigten der Systeme zu überlassen haben (von innen und nach außen). Ansonsten würde allzuleicht eine bestimmte Kultur oder Religion der anderen gegenüber Inhumanitäten vorwerfen können, die in der betreffenden Kultur selbst gar nicht so erfahren werden und in diesem ihren dortigen Kontext einen humanen Sinn haben können. Dies geschieht z. B. hierzulande häufig bei der projektiven Beurteilung muslimischer Kultur und Religion.²¹

Trotz dieses eingeschränkten und damit relativen Existenzrechtes soziokultureller Systeme muß das Votum aufrechterhalten bleiben, so weit und lang wie möglich einem anderen System auch dann noch nicht Inhumanität zu unterstellen, wenn man bestimmte Dinge nicht verstehen kann und selbst nicht so leben oder denken möchte. Schließlich

²⁰ TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985, 128.

²¹ Vgl. beispielsweise das Vorwort in: H. EGGHARDT/Ü. GÜNEY (Hg.), *Aufbruch aus dem Schweigen*, Hamburg 1984, 7–8.

erwartet man eine solche Toleranz anderer Kulturen auch sich selbst gegenüber. Wenn es in den achtziger Jahren (nicht nur) in den USA noch möglich war, die UdSSR als »Reich des Satans« zu bezeichnen und damit mentalitätsmäßig der potentiellen Totalvernichtung preiszugeben, so hat man spätestens in den letzten Jahren gelernt, daß dort genauso massenhaft menschliche Menschen leben wie im Land gepriesener antikommunistischer Gottesnähe.²²

Die massenhafte Vernichtung des jüdischen Volkes in der Nazi Herrschaft war von der Ideologie getragen, daß das jüdische Glaubens- und Kultursystem »verbrecherisch« und deswegen als solches System zu vernichten sei. Die Nazi propagandisten haben zu tun gehabt, den Einsprüchen aus der deutschen Bevölkerung, daß *ihr* jüdischer Nachbar ein guter Mensch sei (als »Ausnahme«, die die »Regel« bestätigt, daß das jüdische System »schlecht« sei) mit der Ideologie zu kontern, daß alle Juden ohne Ausnahme dem jüdischen System angehören und deshalb zu beseitigen seien. So hat die Nazi Herrschaft jüdische Menschen allein aus ihrer Systemzugehörigkeit zur jüdischen Kultur und Religion verfolgt und gemordert. Nicht zuerst der Einzelmensch, sondern das jüdische System wurde durch die Rassenideologie abgrundtiefer Verachtung preisgegeben, was die dazugehörigen Menschen umso mehr der system(at)ischen Vernichtung ausgesetzt hat.

8. Nicht unproblematisch, aber notwendig

Solchen faschistischen Ideologien ist letztlich nur eine Pluralitätsethik gewachsen, die prinzipiell eine *vorgängige* gleichstufige Anerkennung aller soziokulturellen und religiösen Systeme vertritt. Praktisch erfolgt diese Option in dem diesbezüglich positiven Vorurteil der anderen Kultur gegenüber. Dann hat man selbst die Beweisnot hinsichtlich einer vom eigenen Standpunkt aus erhobenen und vermuteten Inhumanität im anderen Kultursystem, wobei solche »Beweise« immer nur im intensiven Kontakt mit der anderen Kultur erhoben werden können, und nicht, wenn Inhumanität gegeben ist, ohne den direkten Austausch mit ihren Opfern. Dabei muß schließlich auch gewährleistet sein, daß man nicht Humanitätsgründe vorschiebt, um die Primärmotive einer ethnozentrischen, neokolonialistischen und kapitalistischen Intoleranz zu kaschieren und durchzusetzen. Diesbezüglich unabhängige Institutionen sind dann gefragt, was die praktische Frage nach ihrem Interventionsrecht und nach ihrer Interventionsmacht aufwirft. Hierfür werden auf unterschiedlichem Niveau entsprechende Strukturen und Organisationen aus- und aufzubauen sowie mit struktureller Macht auszustatten sein, im globalen Bereich etwa die UNO und die KSZE bzw. die Menschenrechtsorganisation Amnesty International. Aber auch *in* den staatlich verfaßten Gesellschaften werden unabhängige Institutionen zum Schutze der Menschenrechte und der Minderheiten deren politische Selbstvertretung zu ermöglichen und zu sichern haben. Solche Organisationen müssen die gleiche politische Macht erhalten wie die klassischen politischen Organe selbst. Das Demokratieparadigma reicht nicht immer aus, die Rechte der Benachteiligten in politische Macht umzumünzen, wie z. B. in der sogenannten Zweidrittel-Gesellschaft die Mehrheit, die vom ka-

²² Vgl. M. SCHERER-EMUNDS, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich*, Münster 1989.

pitalistischen Markt profitiert, die demokratischen Wahlen so bestimmen kann, daß das verarmte Drittel der Bevölkerung praktisch nichts mehr zu melden hat.

Für solche Organisationen, die diese Verantwortung in und zwischen den Völkern übernehmen, gilt umso mehr die strikte Pluralitätsethik der Gleichstufigkeit aller Beteiligten. Sie könnten sich niemals an den Kriterien des größeren religiösen oder weltanschaulichen Wahrheitsanspruchs ausrichten. Amnesty International kam nie auf die Idee, die Opfer nach ihrer politischen oder religiösen Weltsicht zu sortieren und zu stufen.²³ Und vor allem: Auch gefangene Kriminelle haben das Recht auf menschenwürdige Behandlung, zumal bis zu einem gewissen Grad unterschiedliche Definitionen von dem, was kriminell ist, in den politischen Systemen herrschen.

Schwierig werden sich die Recherchen und Entscheidungen hinsichtlich der Grenzen der Pluralitätstoleranz einem System gegenüber immer besonders dann gestalten, wenn ihre Opfer stumm sind: wenn sie nämlich durch entsprechende Herrschafts- und Medientechnologien gar nicht mitbekommen, unterdrückt zu sein. Oder wenn sie durch Kriminalisierung wegeorganisiert oder durch kaschierende Symbole und kollektive Bewußtseinswäsche (z. B. durch fundamentalistische Sekten, die die Leiderfahrungen naturalistisch begründen und religiös abdämpfen²⁴) mit Gewalt sprachlos gemacht wurden. Je notwendiger, je problematischer wird dann die Unternehmung, als Nicht-Opfer (von innen oder von außen) zu sagen, wer die Opfer sind und sich mit dem Ziel für sie einzusetzen, daß sie selbst die Macht bekommen und ersteiten können, ihre Rechte einzuklagen.

Der ärgerliche konzeptionelle und praktische Mangel der Pluralitätsethik liegt nach alledem in der prinzipiellen gegenseitigen Akzeptanzzumutung, was auch zunächst (in jedem Erstkontakt) Lebensräume miteinschließt, die anscheinend oder scheinbar in sich und nach außen wenig Humanität realisieren. Dennoch gibt es nach meinem Dafürhalten keine Alternative dazu, weil erst so von vorneherein jegliche vorgängige Unterordnung zwischen den Kulturen gesperrt wird. Eine solche Pluralitätsethik hat ihre Gefahren, aber ihre ethischen Vorgängerkonzepte für Toleranz waren — das zeigt die Geschichte — bei weitem gefährlicher.

Überhaupt kann man erst auf dieser Kommunikations- oder Koexistenzbasis zwischen den Kulturen die Stimmen der Opfer im eigenen oder anderen System tatsächlich unverzerrt heraushören, weil dann weder die Strategie der eigenen kulturellen Superiorität die eigenen Opfer verkleinert noch die Strategie der Inferiorität anderer Kulturen die (angeblichen) Opfer der anderen Kultur von den eigenen Projektionen her (ohne ihnen begegnet zu sein) vergrößert. Ein solches Handlungskonzept blockiert nicht den Kampf gegen Systeme, die andere Lebenswelten (in sich und außerhalb) nicht akzeptieren, sondern qualifiziert und beschleunigt ihn.

G. E. Lessings Nathan der Weise war dieser Weisheit schon sehr nahe. Bezüglich der drei großen Religionen Christentum, Judentum und Islam entwirft er deren relationale Gleichwertigkeit. Dabei verläßt Lessing bereits das Konsensmodell zur Begründung der Toleranz. Denn er bestimmt den Wahrheitsgehalt der Religionen *als* praktische Humanität und Solidarität. Auch wenn dies im Kontext allzu optimistischer und individualethi-

²³ Vgl. Amnesty International, *Bericht über die Folter*, Frankfurt a. M. 1975.

²⁴ Vgl. H. SCHÄFER, *Befreiung vom Fundamentalismus*, Münster 1988.

scher Aufklärungshoffnung und Vernunftsethik geschieht, wird hier doch schon deutlich: Die Bedingung der Möglichkeit, daß sich, wie in diesem Fall, unterschiedliche Religionen produktiv tolerieren, liegt zunächst im Verzicht auf einen den Religionen gemeinsamen materialen Wahrheitsgehalt, der ohnehin immer leerer werden müßte, je mehr er an Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit aufzunehmen gezwungen wäre. Je mehr man den Wahrheitsbegriff anfüllt, desto inhaltlich belangloser und formaler wird er, was dann rückwirkend seine ethische Verpflichtungskraft mindert. Die radikale Pluralitätsethik setzt dagegen von vorneherein auf die formalethische Konstruktion der vom materialen Wahrheitsgehalt unabhängigen gegenseitigen Anerkennung.²⁵

9. Jesu unabsolutistischer Wahrheitsanspruch in absolut mitmenschlicher Praxis

Ein kurzer Blick auf Jesus zeigt deutlich: Er beansprucht für die Lebenswelt, die ihm am Herzen liegt und die er Reich Gottes nennt, durchaus Macht im Sinne dessen, daß diese Lebenswelt der Gerechtigkeit unter den Menschen wirklich wird. Aber er beansprucht keine von außen her kommende Macht, die nicht in der Selbstevidenz und -wirksamkeit dieser Lebenswelt selber läge. »Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde.« (Joh 18,36).

Jesus beansprucht keine Macht zum Durchsetzen seiner »Diskursform«, die nicht arteigen aus dieser Form heraus käme: aus der Form der heilenden und befreienden Begegnung mit den Menschen, des Streites mit denen, die auf Kosten der Niedrigen mächtig sind, des bevorzugenden Umgangs mit denen, die leiden und unterdrückt sind. Sein Selbstbewußtsein von der Priorität seiner Wahrheit begibt sich in diesen kritischen und aufbauenden Umgang mit den Menschen um ihrer sich gegenseitig ins Recht setzenden Menschlichkeit willen. Seine diesbezügliche »Master-Erinnerung« im Zusammenhang des Gottesglaubens und der Befreiungserfahrungen Israels kann ihn weder zu gewalttätiger Unterdrückung der Täter noch erniedrigender Bevormundung der Opfer führen, wie dies bei den zelotischen bzw. offiziellen Verwaltern dieser Erinnerung im damaligen Israel offensichtlich der Fall war.

Ich denke in diesem Zusammenhang auch an das Gleichniswort Jesu vom Splitter im Auge des Bruders, obgleich man selbst statt eines Splitters einen Balken im Auge hat (vgl. Mt 7,3–5). Auch an das eschatologische Bild vom Unkraut unter dem Weizen, das von den Menschen nicht ausgejätet werden darf, auch weil es gar nicht so sicher ist, was und wen man dabei erwischt und ausreißt (vgl. Mt 13,24–29). Nur den »Engeln« ist erst am Ende der Welt eine solche Tätigkeit vorbehalten (Mt 13,39). Den Menschen sind sol-

²⁵ Zur auch theologisch fundierten Ethik der unbedingten Anerkennung der Kommunikationspartner vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1/1976, 284ff. Zur interreligiösen Problematik und Möglichkeit solcher Anerkennung vgl. J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985; ders., *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987; G. SCHWEIZER, *Ungläubig sind immer die anderen*, Stuttgart 1990; auch schon R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*, Zürich 1974; C.H. RATSCHOW, *Die Religionen*, Gütersloh 1979.

che Existenzurteile weder in bezug auf sich selbst noch auf die anderen gestattet. Denn hier sehen wir »wie in einen Spiegel« (vgl. 1 Kor 13,12); und auch unsere diesbezügliche Erkenntnis ist getrübt. So glatt sind Unkraut und Weizen, unrein und rein (vgl. Apg 10, 15) in der gemischten Wirklichkeit des Lebens nicht zu identifizieren und endgültig zu beurteilen. Die künftigen Urteile Gottes dagegen werden wohl alle Betroffenen gründlich überraschen.

Ich denke hier auch an das Samaritergleichnis (vgl. Lk 17,11–19). Der Samariter, der einem Volksteil angehört, den die Zuhörer Jesu, die Gesetzeslehrer, mit Verachtung strafen, kommt im Gleichnis (gegenüber den Autoritäten der eigenen Lebenswelt, dem Priester und dem Leviten) diesen gegenüber als Vorbild vor. Damit plädiert Jesus nicht nur für die Diakonie gegenüber dem von den Räubern Geschlagenen, sondern auch für eine Abrüstung von interkulturellen Erniedrigungen und Vorurteilen. Er stellt den Samariter sogar noch komparativ als den *Besseren* in seiner Geschichte heraus, weil *er* offensichtlich bedingungslos, also »blind« hilft und sich für die Existenz des *Unbekannten* einsetzt, ohne danach zu fragen, welchem Volksteil er zugehört.

An Jesus wird aber auch deutlich, daß man mit dem nackten Postulat zur unbedingten gegenseitigen Anerkennung nicht auskommt. Er bezog die spirituelle oder mystische Kraft zu einem solchen Leben aus seinem Glauben an den barmherzigen und gerechten Gott. Damit sei hier nur angedeutet, wie sehr gerade religiöse Transzendenzvorstellungen die Energieressourcen für die notwendige gegenseitige Toleranz sein könnten: Wenn sie darauf verzichten, den universalen Gott (als Schöpfer und »Vater« aller Menschen) exklusiv auf den eigenen Bereich zu regionalisieren und sich damit gegenüber den anderen zu fundamentalisieren.

Dafür gibt es durchaus Traditionswurzeln in der konzeptionellen Theologie, die es künftig gründlicher zu gewichten und weiterzutreiben gilt, sowohl — wie bereits angedeutet — in der Schöpfungslehre und Eschatologie, als auch in der theologischen Erkenntnislehre und im Traktat der Gotteslehre selbst. Ich denke hier nur an Nikolaus Cusanus, dessen »kundiges Unwissen« die Erkenntnis von Gott als dem »Zusammenfall der Gegensätze« beinhaltet.²⁶ Hat man bisher in der christlichen Tradition dominant die Exklusivität und Superiorität ihrer Wahrheit vertreten und von daher Kommunikation und Mission definiert, so geht es jetzt um eine umgestellte Perspektive: nämlich die gegensatzreiche Inklusivität der Welt im Horizont des universalen Gottes, seiner Schöpfung und seines Heilswerkes zu begreifen und sich darin in einer neuen Weise zu den »Anderen« in Beziehung zu setzen. Derartige aktualisierte und verstärkte »semantische Traditionen« werden auf dem Feld der christlichen Identität selbst (ohne sie aufzugeben, sondern sie vielmehr in entsprechender Weise neu zu profilieren) und mit Hilfe ihrer eigenen Ressourcen auch eine neue Wertanerkennung anderer Religionen und Kulturen grundlegen.

Was N. Luhmann bezüglich der Personalisierung sagt, gilt in gleicher Weise für eine universale gleichstufige zwischenmenschliche Anerkennung, die von einem religiösen System getragen wird und von daher den Einzelmenschen ermöglicht, entsprechend zu reagieren und zu handeln: »Die Funktion der Personalisierung liegt ausschließlich im so-

²⁶ Vgl. O. FUCHS, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht*, 263–272.

zialen System der Kommunikation. Nur das macht semantische Traditionen verständlich, die Menschen (z. B. die Sklaven) die Personalität absprachen, ohne damit ihre körperlich-mentale Existenz zu bestreiten. Wer oder was als Person zählt, ist jeweils abhängig von dem kohärenten Fungieren entsprechender Bezeichnungen im System der Gesellschaft und insbesondere in der Art und Weise, mit der die Gesellschaft Inklusionsprobleme löst.«²⁷ Deutlicher kann man wohl nicht mehr ausdrücken, wie elementar semantische und soziale Prädispositionen für das Verhalten der Menschen sind: nicht zuletzt und besonders auch im religiösen und interreligiösen Bereich. Die eingangs angedeutete Reaktion der weißen Eroberer auf die ursprüngliche Bevölkerung ist ein erschreckender Beleg dafür, daß die christliche Religion (jedenfalls wie sie sich damals dominant in Kirche und Staat manifestierte) den Eroberern keine anderen affektiven und kognitiven Sprach- und Verhaltensmöglichkeiten mitzugeben hatte als die der Diskriminierung und der Inferiorisierung.

²⁷ N. LUHMANN, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992, 33–34.