

Kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Anderen in: *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, hg. von Edmund Arens (Quaestiones disputatae 156) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1995; 208 S.

»Die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge stellen sich den Aufgaben einer interkulturell aufmerksamen Theologie. Sie arbeiten heraus, daß und wie religiöse Traditionen und philosophisch-theologische Reflexionen in die anstehenden Diskussionen um interkulturelle Kommunikation und Anerkennung eingreifen und ihre eigenen Ressourcen darin einbringen können. Aus nordamerikanischer und afrikanischer, aus lateinamerikanischer und europäischer Perspektive zeigen die Autoren Potentiale auf, die die kommunikativ-religiöse Praxis der Erinnerung und der Verständigung, der Gemeinschaft und der Solidarität in unterschiedlichen kulturellen Kontexten bereithält, sowie Perspektiven, die sie zur Schaffung interkultureller Kommunikation, Kritik und Anerkennung bereitstellt«(7). Damit wird Helmut Peukert zu seinem 60. Geburtstag geehrt; seine Arbeiten sowie deren Rezeption werden abschließend in einer bibliographischen Übersicht dokumentiert.

Traditionen, Reflexionen, Potentiale, Perspektiven: diese Begriffe deuten auf zweierlei hin. Die sieben Beiträge unterscheiden sich nicht nur durch ihre geographische Herkunft, sondern vor allem dadurch, daß sie auf den verschiedenen Ebenen von Praxis und Theorie, von kritischer Reflexion und philosophischer Bereitstellung von Kriterien, von Modellen und dem Vergleich von Modellen anzusiedeln sind. Das könnte spannend sein, wenn nicht zugleich – und auch darauf deuten der aus dem Vorwort des Herausgebers zitierte Abschnitt und seine Begrifflichkeit hin – die Sprache der meisten Beiträge ein so eigener Code wäre, daß man über der Mühe der Decodierung in Gefahr geraten kann zu vergessen, um was es geht.

Es geht um die Aufgaben einer interkulturell aufmerksamen Theologie; es geht um die Anerkennung des Anderen. In welcher Beziehung stehen die Beiträge zu dieser Grundaufgabe? Unter dem Titel »Anamnetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken« macht BÉNÉZET BUJO den Unterschied zwischen afrikanischer Anamnese und der Erinnerungsarbeit der politischen Theologie europäischer Prägung klar. Diese räumt den Opfern der Geschichte Priorität ein. Die afrikanische Anamnese hingegen »gilt nicht nur der Vergangenheit, sondern auch den Gestaltern der noch nicht abgeschlossenen Geschichte der heutigen Generation« (35); und sie schließt die Leidensgeschichte keineswegs aus, läßt sich aber auch nicht darauf beschränken. Die Solidarität mit den Vorfahren und den noch lebenden Alten bezieht sich darauf, »das Leben in seiner Fülle zu retten, zu fördern und der kommenden Generation weiterzugeben.« (62)

Zeigt BUJO damit ein Stück Praxis interkulturell aufmerksamer Theologie, so leistet ROBERT J. SCHREITER in seinem Beitrag »Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie« ein Stück Theorie, das sowohl für die Praxis hilfreich ist als auch für die Fragen an die anderen Beiträge zu einer Theorie interkulturell aufmerksamer Theologie. Es geht ihm darum, Richtungen aufzuzeigen, die die theologische

Forschung einschlagen könnte und die vielleicht dazu beitragen, die Theoriebildung der interkulturellen Theologie, die sich noch im Frühstadium befindet, zu bündeln. Dafür untersucht er fünf Bereiche in der interkulturellen Theoriebildung. Im Zusammenhang der Begrifflichkeit stellt er den Begriff der interkulturellen Kommunikationskompetenz vor und zeigt, daß die Fragen, die sich daraus für die Theologie ergeben, ein fruchtbares Nachdenken über entsprechende Begriffe wie Universalität und Katholizität, befreiende Praxis und Solidarität eröffnen. Bei der Untersuchung interkultureller Kommunikationskompetenz wird die Frage der Beziehung zwischen den Gesprächsteilnehmern, also der soziale Charakter der Kommunikationskompetenz besonders betont; und bei diesem Schwerpunkt erkennt SCHREITER die theologische Analogie darin, daß größere Aufmerksamkeit als bisher auf den Rezeptionsprozeß zu richten ist. Was die Rolle der Kultur angeht, insbesondere die Spannung zwischen der Befürwortung kulturübergreifender Generalisierungen und dem kulturspezifischen Ansatz, so steht die Theologie noch am Anfang der Erkenntnis, daß das Ernstnehmen der Kultur ein Achten auf das Gleichgewicht in dieser Spannung bedeutet. Auf der Ebene der Methoden zur Gewinnung interkultureller Kommunikationskompetenz geht es besonders um einen Prozeß des Aushandelns kultureller Identität. Das würde für die Theologie bedeuten, daß nicht nur die Identität des Empfängers, sondern auch die des Senders der Evangelisierung Veränderungen unterworfen ist. Auf der Ebene der Methodologie der Forschung ist die Frage bestimmend, ob von der Beobachtung oder von einer ausgearbeiteten Theorie ausgegangen werden soll; daran erinnert in der Theologie die Debatte um die Rolle der Erfahrung, die stärker in Betracht gezogen werden muß. Die Grundannahmen bei den Theorien interkultureller Kommunikation, die SCHREITER als letztes untersucht, unterscheiden sich danach, ob diese Theorien einem mehr subjektivistischen oder eher einem objektivistischen Ansatz gehorchen. Objektivistische Zugänge streben nach Generalisierungen, während subjektivistische Zugänge die kulturelle Varianz betonen, die sie ideographisch beschreiben. »Es erscheint offensichtlich, daß das Entstehen einer genuin interkulturellen Theologie sehr wahrscheinlich einer strategischen Wende hin zu subjektivistischen Zugängen bedarf, um jene Intersubjektivität zu errichten, auf die jede Objektivität aufzubauen hat« (28).

Der Beitrag von BUJO exemplifiziert in gewisser Weise den subjektivistischen Ansatz, während die fünf folgenden Beiträge SCHREITER Recht geben, wenn er der interkulturellen Theologie bescheinigt, daß sie einer Wende zu subjektivistischen Zugängen bedarf. Es handelt sich insgesamt um Beiträge zur Theorie einer interkulturellaufmerksamen Theologie, wobei es einmal um die Kritik solcher Theologie geht und die anderen Male um meta-theoretische Überlegungen, deren Relevanz für eine interkulturelle Theologie unterschiedlich klar zu Tage liegt. Am deutlichsten sie sie vielleicht noch bei ENRIQUE DUSSEL, der – in Fortsetzung des Gesprächs mit Karl-Otto Apel – die Priorität nachweist, die der Ethik der Befreiung im Verhältnis zur Diskursethik zukommt, und auf Fragen nach seinem philosophischen Hintergrund eingeht. Seine Klarstellungen beziehen sich hier vor allem auf Lévinas und Marx. Besonders ausführlich geht DUSSEL auf Lévinas ein. Dessen These von der Ethik, die jenseits der Ontologie anzusiedeln ist, weil sich der Andere jenseits des Seins befindet, wird als Grundthese der Philosophie der Befreiung ausgesagt; sie sichert die Vorgängigkeit des Anderen und seiner Anerkennung vor jeder Argumentation, auch vor dem Prozeß der Transzendentalisierung und Begründung in der Diskursethik.

Gerade weil DUSSEL mit seiner Bezugnahme auf Lévinas von der Priorität der Befreiungsethik zu überzeugen vermag und weil hier Lévinas' entscheidende Bedeutung für die Befreiungsphilosophie klar wird, wäre eine gründlichere Auseinandersetzung mit seinem Denken sowohl dessen Originalität angemessen als auch wünschenswert, um die Kreativität der Philosophie der Befreiung zu zeigen, die ja das Denken von Lévinas nicht »subsumiert« haben kann, sondern sich in einer »asymmetrisch-diachronen Kommunikation« mit ihm weiterentwickelt. Wo DUSSEL übrigens eben diese Kommunikation als charakteristisch für die Ethik der Befreiung im Unterschied zur Diskursethik mit ihrer symmetrisch-synchronen Kommunikation herausstellt, fällt eine formale Vereinfachung der Relation auf, die der Gefahr der »Submission« kaum entgeht. Da heißt es: »Wenn Kommunikation oder Gerechtigkeit als Endpunkte eines Prozesses verstanden werden, der seinen Ausgang bei der Asymmetrie-Diachronie nimmt, werden beide in einer vertikalen Relation konstituiert – dies ist die bantu-afrikanische, ägyptische, mesopotamische, semitische Position: von unten nach oben«. DUSSEL schließt seinen Beitrag nicht, ohne sich auf eine konkrete Interpellation der Armen zu beziehen und damit ansatzweise »jene Intersubjektivität zu errichten, auf die jede Objektivität aufzubauen hat« (SCHREITER, 28). Dabei fällt auf, daß DUSSEL in einer Fußnote auf einen von ihm 1990 verfaßten prophetischen Aufsatz hinweist, dessen besonderer Inhalt 1987 von Carlos Lenkersdorf in einem internationalen Seminar vorgetragen wurde, an dem auch DUSSEL teilnahm (C. Lenkersdorf: »Theologie von Minderheiten innerhalb der Dritten Welt – Das Beispiel der Indianer in Lateinamerika«, in: Ev. Missionswerk (Hg.), *Theologie als konziliarer Prozeß*, Hamburg 1988).

THOMAS PRÖPPER trägt zur Theoriebildung einer interkulturell aufmerksamen Theologie insofern bei, als es sein »Ziel ist, vom Prinzip der Autonomie zur Idee der Solidarität zu gelangen« (95). Bei seiner Option für einen autonomen Ansatz der Ethik geht es ihm, in der Nachfolge Kants, um eine Vertiefung der Autonomiefrage in der Weise, daß der Autonomiegedanke als nicht dem Dialogprinzip entgegengesetzt, nicht im Sinne eines monadischen Subjektivismus zu verstehen ist, sondern als »Selbstverpflichtung der Freiheit«, welche »die Anerkennung des Anderen in der Unbedingtheit seiner Freiheit und somit auch die Freilassung in seine ursprüngliche Andersheit fordert« (101). Nach den transzendentalphilosophischen Ausführungen zu einer autonomen Ethik weist PRÖPPER auf Grundprobleme hin, »bei denen die Angewiesenheit des ethischen Daseins auf die Sinnvorgabe des Glaubens deutlich hervortritt« (106), und gelangt zu der Forderung an Theologie und Kirche, »nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren«. Mit seinem Anliegen, die Verbindung von christlicher Sozialethik und Dogmatik zu zeigen, bleibt PRÖPPER im Binnenbereich theologischer Begründungsfragen. Es ist schade, daß er sich nicht auf die von ihm selbst geschlagene Brücke zu den sozialetischen Themen hinausbeigt, die eine weitergehende Reflexion verdienen würden.

EDMUND ARENS geht es, in Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen zum Verständnis von Religion (als »Kontingenzbewältigungspraxis«, als »rituelle Praxis«, als »kommunikative Praxis«), um die Skizzierung der »Konturen einer praktischen Religions-theorie« – so der Titel. Für solche »Religionstheorie« ergeben sich vom »Kommunikations- bzw. handlungstheoretischen Verständnis von Religion« – als kommunikativer Praxis – »Arbeitsaufgaben«, bei denen teilweise erkennbar ist, daß es um eine Verständigung

zwischen unterschiedlichen Erfahrungen, Wahrnehmungen und auch Kontexten religiöser Praxis geht. Angesichts der vor allem in diesen letzten Abschnitten (165f) generalisierenden Formelhaftigkeit von ARENS' Sprache stellt sich die Frage, ob eine »Theologie der Religion«, die diese als kommunikative Praxis versteht, so unkommunikativ und »unpraktisch« sein muß – wenn man ARENS' Kritik am Verständnis von Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis« auf ihn selber anwenden darf.

Der Beitrag von MATTHEW L. LAMB: »Kommunikative Praxis, die Offenheit der Geschichte und die Dialektik von Gemeinschaft und Herrschaft« mündet in die vehemente Forderung nach einer zweiten Aufklärung, die LAMB mehrfach als »Kathedralen des Geistes« beschwört (190f). Das am Ende explizit gemachte Pathos der Beschwörung ist schon zu Anfang implizit beherrschend. »Die kommunikative Handlungstheorie braucht die Theologie, um einen Begriff von Wahrheit als Weisheit statt als beherrschender Macht zurückzugewinnen« (167). Es geht LAMB vor allem darum, zu zeigen, daß die Humanwissenschaften und das gesamte Projekt der Moderne »ohne ernsthafte theologische Weisheit unvollendet« bleiben (168). Daran muß nicht gezweifelt werden – die Frage ist, was es für die Anerkennung der Anderen bedeutet, wenn die Anklage der Engführungen der Moderne und der beschwörende Hinweis auf eine neue Metaphysik als Liebe zur Weisheit das wichtigste Anliegen sind. Da der Beitrag am Schluß des von ARENS herausgegebenen Bandes steht, bekommt man den Verdacht, daß es insgesamt weniger um eine interkulturell aufmerksame Theologie geht, als darum, Aufmerksamkeit für die Notwendigkeit der Theologie im Kontext von Theorien interkultureller Kommunikation zu wecken.

Innerhalb der Grenzen ihres Diskurses, der den Gesprächsteilnehmern einer interkulturellen Kommunikation nicht ohne weiteres zugänglich ist, wird der Theologie die Beziehung zu »den Anderen« und deren Anerkennung nicht leicht. In diesem Zusammenhang ist man besonders gespannt auf die Kritik von PAULO SUESS, die dieser gleich im Titel ankündigt: »Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern« (64). Es ist nicht nur die Fähigkeit des Erinnerns, sondern auch die des Erkennens, des Anerkennens und des Verständigens, die SUESS auf der Seite der Einen kritisiert, um schließlich die »generativen Widerstandsenergien« der Anderen selber (87) zu beschwören. Den gemeinsamen Grund dafür, daß weder Erinnern noch Erkennen und Anerkennen den Anderen erreichen, sieht SUESS in der fehlenden Erfahrung im Umgang mit den Anderen (vgl. 65). Während bei der erkenntnistheoretischen Aporie – die bedeutet, daß die Anderen »nicht unzerstört und unverfälscht erkannt werden können« – nicht deutlich ist, wie sie durch Erfahrung behoben werden kann, ist die Schwierigkeit einer Erinnerung, die sich auf die Leiden anderer bezieht, klarer: »Leiden kann nur von denen erinnert werden, die gelitten haben. (...) Die Einen können nicht weitererzählen, was die Anderen erfahren haben« (73). Beim Anerkennen jedoch geht es nicht mehr um Erfahrung, sondern um den Kulturbegriff, der »in der sogenannten Anerkennungskultur zum abstrakten gemeinsamen Nenner aller um Anerkennung Bemühten« wird (76) und damit der »Kultursubjektivität« der Anderen (vgl. 74f) nicht Rechnung trägt. Während beim Erkennen und Erinnern das selbstkritische Bewußtsein seiner durch die fehlende Erfahrung gegebenen Grenzen für SUESS ein positiver Schritt ist, wird für ihn das Anerkennungsparadigma erst »zu Ende« gedacht, wenn man sich eingesteht, daß es sich dabei »um die gegenseitige Anerkennung aller handelt.« (80) Damit kommt er zum »Verständig«; der Verdacht, daß sich hier wiederum die Einen der Anderen bemächtigen,

liegt für SUESS diesmal in einem der Reziprozität garantierenden Prinzipien, welches »die eine Vernunft« ist (81). »Die eine Vernunft muß daher ständig über ihre eigene Provinzialität aufgeklärt werden« (84). – Bei ihrer Selbstkritik und Selbstbescheidung werden die Einen nun gerade von den Anderen unterstützt. »Die Anderen (...) repräsentieren den permanenten Widerstand gegen monokulturell verstockte und klassenteilig gespaltene Provinzialität im Gewande universaler Ansprüche. Es sind die Anderen, welche der instrumentellen Vernunft der unbefriedigten Aufklärung Zügel anlegen, um sie dann doch immer wieder vor den Wagen einer auf reziproke Anerkennung setzenden Alterität zu spannen.« (93)

In diesen Zeilen zeigt sich, was den Wert von SUESS' kritischen Hinweisen einschränkt: Das ist seine Sprache, in der die Vermehrung der Wörter das Sprechen vertreibt. Es hat Gewicht, wenn ein Mann, der in jahrelanger Arbeit mit Indiosträmmen in Brasilien Erfahrungen mit »den Anderen« gesammelt hat, sensibel darauf reagiert, daß eine Annäherung an die Anderen beanspruchende Theologie diese nicht erreicht. Seine Reaktion ist jedoch nicht kritisch, wenn Kritik in erster Linie Unterscheidung bedeutet und als solche korrigierende Funktion hat. Die Karrikatur steht bei SUESS mehr im Vordergrund als die Korrektur; und das scheint mir ein Hinweis darauf zu sein, daß er selber seine Erfahrung mit den Anderen so wenig ins Spiel zu bringen vermag wie die Einen, die ihrerseits solange eine abstrakte Größe bleiben – und als solche unberührt von seiner Kritik – wie er seine Beziehung zu ihnen nicht definiert und seinen eigenen Ort nicht angibt.

Ich möchte mit drei Bemerkungen abschließen. Der ganze Band zeigt vor allem, daß die interkulturelle Theologie ein immenses und spannendes Betätigungsfeld ist, eine Baustelle, deren Arbeiten sich noch, wie SCHREITER sagt, im Frühstadium befinden. Die Schwierigkeiten, die in diesem Band sichtbar werden, sind Herausforderungen; daher ist es gut, wenn sie sichtbar werden. Eine spezifische Schwierigkeit liegt für meine Begriffe nicht in der Praxis einer interkulturellen Theologie, auch wenn unter allen Beiträgen nur einer ein Beispiel für eine solche Praxis ist; sie liegt auch nicht in der Theorie als solcher – die Beiträge von DUSSEL, PRÖPPER u.a. sind hier wertvolle Hinweise; eine spezifische Schwierigkeit sehe ich im Übergang von der Theorie zur Praxis und von der Praxis zur Theorie. Eine andere mit dieser verbundene Schwierigkeit liegt meines Erachtens in der Sprache, deren abstrahierende statische Begrifflichkeit in der Gefahr ist, das Sprechen zu vergessen – das heißt: die Beziehung, in der sie Kommunikation sein will, den Anderen und seinen Kontext und auch den eigenen Kontext, von dem sie auszugehen und zu dem sie hinzugehen sich vorgenommen hat. Um diesem Vergessen vorzubeugen, könnte es hilfreich sein, den Begriff des Anderen oder der Anderen seltener zu gebrauchen – nämlich nur dann, wenn es sich um einen in seiner besonderen Bedeutung durch das Ganze des Denkens ausgewiesenen Begriff handelt, und/oder nur dann, wenn dank vorhergehender »dichter Beschreibung und Beobachtung aus der Nähe« (SCHREITER) identifizierbar ist, wer die Anderen konkret sind.