

Ein gewisser Widerspruch

Matthias Möhring-Hesse

Mit der Politischen Theologie sucht Paulo Suess die "Zusammen-Setzung" und will dazu wohl eher den 'inner circle' provozieren. Dennoch wurde mit mir ein Gesellschaftsethiker hinzugezogen, der bei der Politischen Theologie zwar einst die "Lizenz für das Theologietreiben" (Metz 1981) erworben hat, viele Feinheiten der von Suess initiierten "Zusammen-Setzung" jedoch nicht kennt. Vor dem Hintergrund eher gesellschaftsethischer Problem- und Grundlagen versuche ich einige Anmerkungen (1.) zur politisch-theologischen memoria, (2.) zu Suess' Skizze der "Anerkennung der Anderen in ihrer Andersheit" sowie (3.) zu dem "gewissen Exodus" aus dem ethnozentrischen Universalitäts- und Ursprungsdenken.¹

1. Auch aus der Ferne mußte man in der Gesellschaftsethik registrieren, daß die Politische Theologie als memoria passionis zunehmend an Terrain gewonnen hat: Hatte Johann Baptist Metz früher einmal zugestanden, "daß (...) 'politische Theologie' als eschatologische Theologie ihre Handlungsorientierungen nur indirekt und nicht unmittelbar, auf dem Weg über eine politische Ethik, gewinnen und bestimmen kann" (Metz 1969, 280), rekonstruiert Peter Rottländer sie zu Metz' Fünfundsechzigstem, also vierundzwanzig Jahre später, als "anamnetische Ethik": "Man könnte sagen, daß (...) diese Theologie immer schon und vielleicht sogar essentiell Ethik ist" (Rottländer 1993, 152). Seit den ersten Versuchen Ende der 60er bzw. Anfang der 70er Jahre hat die Politische Theologie ihren anamnetischen Stachel gehegt und gepflegt, sich zunächst nur innerhalb der Theologie, dann aber zunehmend

1 Zitierte Literatur: Metz, Johann Baptist: "Politische Theologie" in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hrsg.): Diskussion zur "politischen Theologie", Mainz - München: Grünewald - Kaiser (1969), 267-301; ders.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald 1977; ders.: Die Lizenz der Theologen, in: Christen für den Sozialismus (Hrsg.): Zur Rettung des Feuers (FS Kuno Füssel), Münster: Christen für den Sozialismus 1981; ders.: Theologie im Angesichte und vor dem Ende der Moderne, in: Concilium 20 (1984), 14-18.; ders.: Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation, in: Concilium 25 (1989), 337-342; Rottländer, Peter: Ethik in der Politischen Theologie, in: Orientierung 57 (1993), 152-158; Suess, Paulo: Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Arens, Edmund (Hrsg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Quaestiones disputatae 156, Freiburg: Herder 1995, 64-94.

als Vernunft- und Modernekritik und nun auch als Ethik profiliert. Vor diesem Hintergrund verstehe ich Paulo Suess' Beitrag als einen energischen Hinweis darauf, daß sich die Politische Theologie mit ihrer *memoria passionis* viel und vielleicht: zu viel zumutet.

Ohne die Erinnerung als Methode einer Politischen Theologie zu bestreiten, macht Suess' Beitrag nämlich deren Dilemma manifest: Programmatisch empfiehlt sie eindringlich Christentum und dabei wohl auch immer ein wenig sich selbst als Anwälte eines grenzenlosen Leidensgedächnisses; bislang aber hat sie uns - dem der anamnetischen Vernunft zugeneigten, ob deren theoretischer Relevanz jedoch noch skeptischen Publikum - ihre *memoria* bislang nicht im Detail als das Produktivvermögen theologischer Reflexion vorführen können. Daß sich die Politische Theologie für alles Leid in der Welt zuständig weiß (vgl. Metz 1995) und es damit irgendwie auch für sich in Anspruch nimmt, wird durch Suess' Hinweis auf ihr Erfahrungsdefizit ent-täuscht - und herausgefordert. Auch wenn seine Prämisse nicht einleuchtet, daß "Leiden ... nur von denen erinnert werden [kann - Einf.], die gelitten haben", klagt er bei den Politischen TheologInnen zurecht den Erfahrungsbezug des Erinnerns ein: In Erinnerungen werden Erfahrungen wiederbelebt, die im individuellen Gedächtnis oder in einem - wie auch immer tradierten - "kollektiven Gedächtnis" Spuren hinterlassen haben. Um zu erinnern, muß an diesen Spuren gearbeitet werden, was Suess allerdings vernachlässigt: Vergangene Erfahrungen werden - manchmal mit aufwendigen "therapeutischen" Verfahren - entdeckt und verstanden. Prinzipiell kann man also Erinnerungen "machen"; aber konkret: Kann dies die Politische Theologie? Um ihr Programm einer anamnetischen Theologie umzusetzen, scheint sie mir durch Suess' Kritik jedenfalls herausgefordert, methodologisch zu klären und materialiter durchzuführen, wie sie ihre anamnetischen Fähigkeiten zu trainieren und zu disziplinieren weiß. Suess' Empfehlung, beim Erinnern nicht die "ludische Dimension" des Erinnerten zu vergessen (vgl. auch Suess 1995, 91), sollte dabei unbedingt Berücksichtigung finden, lebt doch die eschatologische Hoffnung - zumindest immer auch - aus Erfahrungen geglückter Menschlichkeit.

Daß die Politische Theologie die Leidenserfahrungen in ihrem, nämlich dem "Textbuch der Moderne" nicht vorfindet, also trotz besten Willens eigentlich nichts zu erinnern hat, scheint mir eher unwahrscheinlich: Selbst bei der von Suess durchgehaltenen Polarisierung der Einen und der Anderen ist damit zu rechnen, daß die Reiter der Moderne die "armen Anderen" nur deshalb niedertreten konnten, weil sie auch an deren Erfahrungen mit ihnen gelernt haben. Daß gerade Ausbeuter und Unterdrücker nicht von den

(Leidens-)Erfahrungen der Ausgebeuteten und Unterdrückten absehen können, liegt in der Dialektik von Ausbeutung und Unterdrückung; daß sie sich diese (Leidens-) Erfahrungen allein nicht zu "Herzen" nehmen dürfen, macht deren "tragische Figur" - und vielleicht auch die Kälte der abendländischen Moderne - aus.

2. Zur "Zusammen-Setzung" sieht sich Suess durch das "Anerkennungsparadigma" veranlaßt; er reagiert damit auf einen modischen Topos der europäischen (nicht nur: Politischen) Theologie. Bereits in der Befreiungsethik Dussels wurde dieser Topos aufgegriffen und mit kritischer Energie "soziologisch" rekonzeptualisiert: Die Anderen sind die Armen. Dazu scheint wiederum Paulo Suess eine kulturelle Gegenstrategie vorzulegen; bei ihm werden nämlich die Armen als die Anderen in ihren partikularen Lebensprojekten kontextualisiert: Die Armen sind die Anderen. Mich überzeugt weder die eine noch die andere Vermählung von "arm" und "anders". Auch nach Lektüre von Suess' Beitrag hält sich die Intuition, daß "Arme", "Andere" und - ich darf ergänzen - "Fremde" eine jeweils unterschiedliche Relevanz haben, deswegen aber nicht semantisch zusammengezogen werden sollten.

Der Begriff des "Anderen" fängt die Erfahrung eines "ich" ein, das einem anderen als sich selbst begegnet. Entsprechende Erfahrungen machen Menschen bereits in ihren ersten Lebensjahren, in denen sie sich aus der Symbiose mit ihren Bezugspersonen lösen und sich vom Bekannten als »ich« abgrenzen müssen. Nur mühsam - und in der individuell jeweils vorgefundenen "Grammatik" moderner Selbstwahrnehmung und -deutung - lernen sie sich als Person kennen, die in unvertretbarer Weise ihr eigenes Leben leben müssen, dabei aber mit anderen leben, die - wie sie selbst - ihr eigenes Leben leben müssen. Genau diese Erfahrung, daß Subjekte im Vollzug ihres je eigenen Lebens unvertretbar sind, scheint mir gut im Begriff der "Anderen" aufgehoben zu sein. Dagegen gewinnt Suess seinen Begriff vom "Anderen" aus der Erfahrung des Fremden bzw. der Fremdheit. Offensichtlich ist das brisant, wird doch in den multikulturellen Verhältnissen der Gegenwart die Fremdheit der jeweils anderen eine zunehmend relevante Erfahrung, die gesellschaftlich und global erst noch organisiert werden muß. Doch in welche Richtungen Suess mit seinen fremden "Anderen" die Weichen stellt, kann m.E. nicht überzeugen: Die den Anderen zustehende Anerkennung stellt er als Gegenstück zur Hegemonie der Einen vor, die den Fremden das Fremde zu nehmen suchen. Doch weil seine Fremden "andere" sind, vollzieht sich bei ihm die geforderte Anerkennung "im Rückgriff auf Erkennen

und Erkenntnis" (Suess 1995, 65). Um aber die Fremdheit von einander Fremden für alle jeweils Beteiligten wahrscheinlich und damit zivile Verhältnisse möglich zu machen, gilt es sie gerade davon zu entlasten, sich untereinander bekannt machen zu müssen. Erst ohne die damit verbundene Dauerreflexion können sie nämlich ihr eigenes Leben selbstverständlich leben und zugleich das fremde Leben der Fremden selbstverständlich hinnehmen. In multikulturellen Zivilisationen sollen Fremde gerade deshalb nicht das Problem haben, daß sie als Subjekte einen unnachahm- und uneinholbaren Zugang zu ihrer eigenen Subjektivität haben. Dieser privilegierte Zugang ist vielmehr ihr sicheres "Kapital", ihr eigenes Leben gegenüber Fremden zu bestimmen und zu realisieren, und damit Grundlage ziviler Gesellschaften.

Daß Suess die Einen und die Anderen in polarer Weise gegenüberstellt, wird aus der Bedeutungsverschiebung der "Anderen" hin zu den "Fremden" plausibel, sofern der komunitäre Hintergrund von einander Fremden mitbedacht wird. Fremd sind sich Menschen vor allem auf Grund unterschiedlicher "Lebensprojekte", die sie mit anderen gemeinsam haben, von wieder anderen jedoch unterscheidet. Hinter ihren "Kulturen" steht demnach jeweils ein "wir", dem sich Menschen zurechnen. Die sozialen Grenzen zwischen derartigen Kulturen wie auch die Zugehörigkeitskriterien zu Kulturen sind zumeist weniger hart, die Homogenität innerhalb von Kulturen ist zumeist schwächer, als Suess mit seiner polaren Gegenüberstellung suggeriert. Wird aber "Alterität" zwischen Subjekten - und nicht nur zwischen Fremden - in Rechnung gestellt, muß gerade anamnetische Solidarität Verständigungsressourcen zwischen verschiedenen Kulturen realisieren, aber auch Verständigungsbarrieren innerhalb gemeinsamer Kulturen einkalkulieren.

Plausibilität bezieht die polare Gegenüberstellung der Einen und der Anderen auch aus der engen Bindung von "arm" und "anders" im "armen Anderen". Mit der Befreiungstheologie hat sich eine soziologische Deutung der "Armen" durchgesetzt, so daß als Arme zuvorderst die Opfer von Ausbeutung und Unterdrückung angesprochen werden. Sofern Ausbeutung und Unterdrückung Subjekten zugerechnet werden können, ergibt sich mit den "Armen" zugleich auch deren Gegenstück: die Ausbeuter und Unterdrücker. Daß in Suess' Beitrag die Armen als die Anderen und ihre Unterdrücker als die Einen präsentiert werden, folgt aus seiner These, daß "die" Armen durch die Kategorie der Alterität kontextualisiert werden, was heißt: Die Armen sind eben nicht nur Objekte von Ausbeutung und Unterdrückung, sondern zugleich auch "Subjekte historischer, in ihren Kulturen kodifizierter" - und gemeint ist wohl: gemeinsamer "Projekte". Das gilt bestimmt für die indi-

gene Bevölkerung Lateinamerikas, das mag auch in vielen anderen Fällen so sein, - das muß aber nicht so sein! Nur weil Menschen zu Opfern von Ausbeutung und Unterdrückung werden und damit theologisch als die in Gottes Parteilichkeit einbezogenen "Armen" angesprochen werden können, müssen sie nicht ein gemeinsames Projekt haben, in dem sie unterbrochen wurden, an das ihr Widerstand anknüpfen kann. Im Gegenteil: Häufig haben sie wenig mehr gemein als die Gemeinheit, daß sie ausgebeutet und unterdrückt werden. Zur Bewältigung konkreter Einzelfälle bedarf es zwar der Vermittlung der unterschiedlichen Begriffe "Arme" und "Fremde", um eine bestimmte Form der Unterdrückung und Ausbeutung, etwa um die Conquista und Kolonisation theologisch bearbeiten zu können. Doch sollte diese begriffliche Vermittlung am Einzelfall nicht im Topos des "armen Anderen" generalisiert werden, der sich an anderen Einzelfällen blamieren muß.

3. Der Politischen Theologie empfiehlt Suess die Revision ihrer universalen Paradigmen, ohne deshalb ganz auf Universalität zu verzichten, einen "gewissen Exodus" eben. "Universalität" hat er dabei auf die ethische Frage nach dem richtigen Handeln hin fokussiert: Die "eine Vernunft" - so sein Plädoyer - ist plural, existiert nämlich konkret nur in verschiedenen komunitären Lebensprojekten, und universal in der Solidarität dieser Projekte untereinander. Demgegenüber stellt er der abendländischen Theologie und Philosophie in Rechnung, daß sich hinter ihren "universalistischen Legitimationsstrategien" immer nur eine "alteritätsfeindliche Partikularität" verborgen hat - und auch heute noch verbirgt. Davon will er die Politische Theologie nicht ausnehmen, auch sie "erinnert ... nicht nur eine koloniale Leidensgeschichte, sondern verlängert sie". Deswegen hält es Suess auch für angemessen, Metz' Polyzentrismus-These aus Ratzingers Vatikanismus zu interpretieren.

Ungefragt hat das "Abendland" den Rest der Welt in die "eine Welt" genötigt und dabei eine Welt geschaffen, deren Lebensmöglichkeit - insbesondere zwischen Norden und Süden - ungleich verteilt sind. Weil abendländische Philosophien und Theologien diese Einnahme der Welt ausgedacht, begleitet und legitimiert haben, wird das abendländische Denken - pauschal oder im Detail (vgl. etwa Suess 1995, 81f.) - noch über lange Zeit unter den Eurozentrismusverdacht gestellt werden. Kränken wird das vor allem die guten Geister abendländischer Philosophie und Theologie, die gleichwohl noch einmal und noch einmal zur Überprüfung und Revision ihrer Rationalitäts- und Universalitätsansprüche ansetzen. Das ist gut so, aber nicht ganz neu, hat vielmehr eine gute Tradition: Mit der Einnahme der Welt mußte

diese "eine Welt" auch gedacht werden, wobei entsprechende Versuche nicht immer (nur) imperiale Interessen vollzogen haben, sondern auch reichlich Stoff für kritische Reflexivität boten. Einer dieser Widerhacken scheint mir die Unterscheidung von Rationalität und Universalität zu sein: Mit "rational" belegt man die Fähigkeit, für das, was man jeweils tut oder behauptet, gegenüber anderen ausreichend Gründe angeben zu können. Zu dieser Rationalität gehört auch die Bescheidenheit, die Reichweite dessen, wofür man überzeugende Gründe vorbringen kann, angeben zu können. Daß kulturelle Lebensprojekte nicht allen Menschen gegenüber begründet werden können, deswegen gleichwohl nicht unvernünftig sind, hat spätestens seit Kant ein Hausrecht in der abendländischen Ethik, gehört dort inzwischen sogar zum "guten Ton". Kulturelle Lebensprojekte, oder philosophischer: Entwürfe des guten Lebens, sind konkret und holistisch zugleich, bieten Akteuren kognitive und praktische Gesamtorientierungen, sind deshalb für sie lebenswichtig, lassen sich aber argumentativ nicht einholen, können deswegen immer nur partikular gelten. Dem schließt sich, wenn ich recht sehe, Suess mit seinem Plädoyer für eine universale Vernunft in der Vielfalt gleichermaßen vernünftiger Lebensprojekte "nur" (Entschuldigung!) an.

In sittlicher Perspektive läßt sich das Christentum als ein solches holistisches Lebensprojekt rekonstruieren: Im Vollzug ihres je eigenen Lebens suchen sich Christen praktisch als Christen zu verwirklichen und leben dazu in Gemeinschaft mit allen anderen Christen aus gemeinsamen Traditionen. Sie verwirklichen sich in einem als Christentum geschichtlich identifizierbaren (gerade deswegen ja partikularen) Zusammenhang, der für sie Möglichkeitsbedingung dafür ist, sich als Christen identifizieren zu können und für andere identifizierbar zu machen. Nach innen ist das Christentum gleichwohl vielfach aufgefächert, ist es eher ein Gesamtzusammenhang verschiedenster Lebensprojekte als ein Lebensprojekt. Gegen Metz' Hinweis auf die "abendländische Ursprungsgeschichte" der inzwischen "kulturell polyzentrischen Weltkirche" hält Suess die Pluralität von kleinräumigen Lebensprojekten im Christentum, plädiert für eine "plurikulturelle Verifizierung des Evangeliums". Zu den Durchführungsbedingungen von pluralen Aneignungsformen der christlichen Hoffnung gehört aber, so der von Suess mächtig gescholtene Hinweis von Metz, daß diese Hoffnung faktisch in einer bestimmten kodifizierten Aneignungsform überliefert ist. Damit hat Metz m.E. nicht die "kulturell-normative Ursprungsidentität des Christentums", sondern eine praktische Herausforderung von "Inkulturation" und "kontextualisierender Nachfolge" bestimmt. Aber auch in normativer Hin-

sicht hat mich Suess' "Revision eines (...) Identitätsparadigmas des Christentums" enttäuscht: Um das Christentum in seinen pluralen Auslegungsformen als einen geschichtlichen Zusammenhang aller Christen halten zu können, muß theologisch mit der Vielfalt unterschiedlicher Auslegungsformen zugleich auch deren Zusammenhang begriffen werden. Wenn auch Suess' Kritik an Ratzingers Antwort, die Kirche sei "für die Gläubigen ein eigenes Kultursubjekt", überzeugt, eine positive Antwort auf die Frage gibt sie nicht. M.E. ist tatsächlich so etwas wie eine "normative Ursprungsidentität des Christentums" theologisch zu entfalten: Gerade in der Pluralität verschiedenster Auslegungsformen hält sich das Christentum identifizierbar durch den gemeinsamen Bezug christlicher Lebensprojekte auf den Ursprung ihrer Hoffnung, auf das Ereignis Jesu Christi. Und: Wird das Christentum über den gemeinsamen (nicht: gleichen) Bezug auf das Ereignis Jesu Christi zusammengehalten und reproduziert es sich durch entsprechende In-Beziehung-Setzung ihrer verschiedensten Lebensprojekte, dann ist es zwar ein Zusammenhang, nicht aber eine "Summe vieler Lebenswelten".

So wenig die Vorstellung einer Summe pluraler Lebensprojekte dem partikularen Christentum gerecht wird, so wenig trifft es die Universalität des zur Gestaltung multi-kultureller Verhältnisse notwendigen Wissens. Bezogen auf die moralische Frage nach allgemeinen Handlungsnormen geht es in der Vielfalt von Lebensprojekten m.E. nicht darum, diese in einen übergeordneten Zusammenhang zu bringen, vielmehr muß deren Gleichzeitigkeit organisiert werden. Soll das einigermaßen vernünftig gelingen, haben sich die jeweils beteiligten Menschen gleichermaßen in Distanz zu ihren Lebensprojekten zu bringen, sich aber nicht nur gegenseitig ihre "Kontextualität" einzugestehen, sondern über die wechselseitige Anerkennung ihrer verschiedenen Interessen gemeinsame Interessen zu entdecken. Deshalb ist ihre universale Vernunft ortlos, existiert nicht in kodifizierten Lebensprojekten, sondern immer wieder nur in der äußerst fragilen Übereinstimmung von sich argumentativ aufeinander beziehenden Akteuren, die in ihren Diskursen wiederum nur Übereinkünfte zwischen allen jeweils Betroffenen antizipieren können.

Minderheiten haben Suess zufolge von dieser universalen Vernunft nichts zu erwarten: "Die Verfahrensvernunft zufälliger Diskursteilnehmer kennt keine die faktische Ungleichheit berücksichtigende Solidarität. Daher kann sie auch nicht angeben, wo und von wem die Interessen der heute sprach- und handlungsunfähigen Subjekte wahrgenommen werden sollen." Aber sie kann zumindest die Akteure berücksichtigen, die die Diskriminierung von sprach- und handlungsunfähigen Subjekten - gerade auch unter

moralischer Hinsicht - bedenklich finden und deswegen deren Erfahrungen und Interessen advokatorisch in den Diskurs der "zufälligen Diskursteilnehmer" einbringen. Und sie gibt darüber hinaus die Grenzen jeder advokatorischen Solidarität an: Niemand kann seine Interessen besser vertreten, als die jeweils Betroffenen selbst, die deshalb auch unter Maßgabe einer modernen Verfahrensvernunft zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte werden sollen. Daß Christen in der "Option für die Armen" für ein solch advokatorisch gebremstes Engagement eine sittliche Begründung haben, dürfte zwischen Suess und Politischer Theologie auch nach dieser "Zusammensetzung" unbestritten bleiben.