
Karl Ernst Nipkow

Versöhnung universal? – Bildung zur Überwindung von Freund-Feind-Schablonen

Die folgenden Ausführungen sind keine theologische, sondern eine sozialwissenschaftliche und bildungs- bzw. erziehungstheoretische Erörterung. Ferner werden anthropologische und philosophisch-ethische Voraussetzungshypothesen diskutiert.

Teil I: Zum weltpolitischen Kontext

1. Religiöse Bildung und Politik – Zeichen setzen in Unabhängigkeit

Wir befinden uns in der Mitte der Tagung, und erst der hiermit eröffnete Themenbereich III führt einen pädagogischen Leitbegriff ein, den der Bildung. Unsere Überlegungen sollen die Einleitung für die Antwort auf die elementare Frage abgeben, ob Pädagogik überhaupt zu universaler Versöhnung beitragen kann. Dies ist nur begrenzt möglich.

Die Antwort könnte allerdings um so vielversprechender ausfallen, je weiter der Begriff Bildung gefasst wird. Dies ist von der Tagungsplanung beabsichtigt. Sie verortet Bildung inmitten der jeweiligen „Kultur“, damit im Spannungsfeld zwischen verschiedenen Kulturen unter Einschluss militärischer und medialer „Gewalt“. Die Religionsgemeinschaften müssen sich fragen, ob und wie sie das nationale und transnationale Gesamtklima beeinflussen können und welche kulturellen und politischen Kräfte ihnen als Bündnispartner zur Seite stehen.

Eine *isolierte* Pädagogik bzw. Religionspädagogik ist zu schwach. Eine *politisierte* (Religions-)Pädagogik spaltet die Gesellschaft, weil sie das politische Lagerdenken nur verstärkt. Eine Pädagogik, die nach allen Seiten *politisch wohlgefällig* sein möchte, wird profil- und wirkungslos. Eine *politik- und kulturbewusste* (Religions-)Pädagogik könnte *alle* aufhorchen lassen, ohne liebedienerisch zu sein, wenn sie unabhängig ist und allein aus der Mitte ihrer eigenen Überzeugungen heraus spricht und handelt. Dennoch sind auch dann die Chancen, gehört zu werden und Einfluss zu gewinnen, nicht groß. Religion ist in den säkularisierten westlichen Gesellschaften nur ein Faktor unter vielen.

2. Bildung als Widerstand im Globalisierungsrausch und ökonomischen Machtkampf

„Globales“ Bewusstsein und „Weltbürgerlichkeit“ werden zu Recht gefordert (Görgens et al. 2001; Seitz 2002). Aber was erreicht bei dem Wort „Globalisierung“ das Alltagsbewusstsein der Asiaten, Afrikaner und der Menschen in Nahost? Globalisierung ist für viele dort Neokolonialismus und Monokulturalismus, der sie unter dem zwielichtigen Programm der „Entwicklung“ ihrer gewachsenen Kulturen beraubt. Das VIII. Nürn-

berger Forum will „Entwicklung“ an „Bewahrung“ zurückbinden. Aber werden sich nicht die sich ausbreitenden Einheitstechnologien über alles kulturell Partikulare hinwegsetzen?

Religionsgemeinschaften sollten in ihren Bildungsanstrengungen wenigstens Zeichen setzen, die „Bildung als Widerstand“ signalisieren (in Anlehnung an H.-J. Heydorn, vgl. Pfeiffer 1999). Eine Hauptursache des Unfriedens in der Welt ist soziale Ungerechtigkeit und Rücksichtslosigkeit; sie sollte zumindest nicht unwidersprochen weiter das Feld beherrschen dürfen.

3. Globale Versöhnung – die notwendige Utopie der Konversion zum Anderen als Fremden

Im Rahmen besonnen handelnder globaler Außenpolitik und sich seiner ethischen Verpflichtungen bewusster internationaler Finanz- und Wirtschaftspolitik ist die gemeinsame Bewahrung des Planeten Erde, soziale Gerechtigkeit und globale Versöhnung geboten. Das Leben auf der Erde ist gefährdet und Krieg ist eine historische Konstante. Deutlicher als akademische Theologen sagen Schriftsteller, was allen droht. In seiner Textsammlung unter der Überschrift „Babel ist überall“ hat Hanspeter Krellmann 1989 die „gigantomane Architektur“ in unseren Städten mit dem Mythos von Babel verbunden (149). Wir erleben ein permanentes Streben nach oben. Aber „die Folgen eines neuzeitlichen babylonischen Hochmutes bleiben unabschätzbar“. Überall zeigen sich „die Endpunkte menschlicher Ontogenese: Fehlverhalten aus dem Geist eines Babylonischen Turms.“ (ebd.), verbunden mit einer erschütternden wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich.

Angesichts der atomaren Drohung schreibt Günther Anders 1981:

„Ob wir das *Ende der Zeiten* bereits erreicht haben, das steht nicht fest. Fest dagegen, dass wir in der *Zeit des Endes* leben, und zwar endgültig. Also dass die Welt, in der wir leben, nicht fest steht. ‚In der Zeit des Endes‘ bedeutet: in derjenigen Epoche, in der wir ihr Ende täglich hervorrufen können.“

Mit „endgültig“ meint Anders, dass unsere Zeit nicht mehr von einer anderen Zeit abgelöst werden kann, „weil wir unfähig sind, dasjenige, was wir heute können (nämlich einander das Ende bereiten) morgen oder jemals plötzlich nicht-zu-können“ (nach Krellmann, 143f.). Sind die wissenschaftlichen und technologischen Eliten imstande, darauf verzichten, nicht alles, was möglich ist, ohne ethische Prüfung wirklich werden zu lassen? Können die ökonomischen Eliten den globalen wirtschaftlichen Kampf angesichts der wachsenden Zahl von Globalisierungsverlierern wenigstens abbremsen und ihre Energien, auch die ökonomischen und finanziellen (nicht ohne sie) der Verminderung des Sterbens aus Armut und der Lebensqualität für alle zugute kommen lassen als Voraussetzung weltweiter Versöhnung?

Die berühmteste englische Kriminalschriftstellerin unserer Zeit, P. D. James, hat 1992 die literarische Gattung gewechselt und eine Anti-Utopie in Romanform abgefasst,

„The Children of Men“. Der ungewöhnlich erregende Roman spielt im Jahr 2021. Im Jahre 1995 ist auf unerklärliche Weise weltweit die Zeugungs- und Empfängnisfähigkeit der Männer und Frauen zum Stillstand gekommen. Inzwischen waren Aids und Alzheimer besiegt worden. Jetzt dagegen versagen die Wissenschaftler. Als der letzte 1995 noch geborene Jahrgang, der Omega-Jahrgang, erwachsen ist, bilden die jungen Leute mordende Horden. In England ist die Demokratie abgeschafft, ein Diktator unter dem euphemischen Titel „Warden of England“, „Rektor Englands“, sorgt für Law and Order sowie für besänftigende Abwechslungen zur Auffüllung der Sinnleere in einem immer mehr verödenen, menschenleer werdenden Land und bei den Alten für makabre Rituale kollektiven Selbstmords. Es enthüllt sich, wie wenige Menschen in dem Meer der Langeweile und Selbstsucht substantielle Werte im Sinne des Eintretens für Andere verkörpern. Die Hinwendung zum Anderen ist nie richtig allgemein gelungen.

Die notwendige Utopie ist die Utopie einer Konversion zum Anderen als Fremden. „In allen drei prophetisch-monotheistischen Religionen aber fehlt eine solche umfassende konstruktive Theologie des anderen, die tief genug begründet und allgemein rezipiert wäre“ (Kuschel 2001). Und wie müsste ein Konzept von „Bildung“ als Konversion zum Anderen beschaffen sein? (zum Ansatz Nipkow 2002a).

Teil II: Die menschliche Natur - Zum anthropologisch-ethischen und sozialpsychologischen Voraussetzungsfeld

Ich beginne mit einer pessimistischen und beende diesen Teil mit einer optimistischen anthropologisch-ethischen Hypothese.

1. Fehlende evolutionäre Verankerung weltbürgerlicher Solidarität – die skeptische anthropologische Hypothese der Evolutionären Ethik¹

Nach ihr ist uns die Fähigkeit zur Versöhnung mit Anderen als Fremden nicht natürlich (vgl. 2002b). Unsere sozialen Beziehungen haben sich in langen Zeiträumen im Gegenüber von Eigengruppe und Fremdgruppe entwickelt. Der ersten gehörten und gehören unsere freundlichen Gefühle, gläubigen Bindungen und im Konfliktfall primären Verpflichtungen. Die eigene Familie ist bis heute die soziale Urzelle und der vorrangige Entfaltungsraum dieser Bindungen.

Die Evolution sozialer Lebensformen in Gruppen bot große Vorteile (Voland 2000, 29), aber Sozialleben hat auch seinen schrecklichen Preis. Stets geht es um *Kooperation* oder *Abgrenzung*. Ist die Evolution gegenseitiger Zuwendung, Hilfsbereitschaft, Liebe bis zur Selbstaufopferung, die sich primär in der Familie und Eigengruppe entwickelt, global erweiterbar und übertragbar?

¹ Die Gedanken dieses Teils und Abschnitte des folgenden sind breit in den Kapiteln 9 und 10 meines Buches „God, Human Nature and Education for Peace. New Approaches to Moral and Religious Maturity“ entfaltet, das in den vorangehenden Kapiteln den Beitrag der Bibel zu einer Erziehung zu Gerechtigkeit und Frieden erschließt und im Schlusskapitel 11 auch den Beiträgen nicht-christlicher Religionen nachgeht (Aldershot: Asgate, 2003).

Der österreichische Evolutionsforscher Franz Wuketits verneint es:

„Es gibt in Wirklichkeit keinen moralischen Kosmopolitismus, Begriffe wie ‚Menschheit‘ sind künstliche Gebilde, die evolutionär nicht verankert sind. Die Vorstellung von der Erde als unserer Heimat oder gar eines Universums, in dem wir zu Hause sind, sind Abstraktionen, die ein Lebewesen, welches über Jahrmillionen auf relativ engem Raum gelebt hat, zwar zu denken, nicht aber wirklich zu empfinden vermag.“ (Wuketits 1995, 19)

2. Globale Ausweitung von Empathie, Solidarität und Versöhnungsfähigkeit als Bildungsaufgabe

Die wünschbare *Ausdehnung der Nächstenliebe* über die biologisch Nächsten hinaus scheint nur mit einer geographisch gestuften *Abschwächung der Solidarität* einherzugehen, wobei das Eigene je nach der Entfernung den Ton abgibt. Ein arabisches Sprichwort spiegelt diese Dialektik:

„Ich gegen meinen Bruder; ich und mein Bruder gegen unsere Vettern; ich, mein Bruder und meine Vettern gegen die, die nicht mit uns verwandt sind; ich, mein Bruder, meine Vettern und Freunde gegen unsere Feinde im Dorf; sie alle und das ganze Dorf gegen das nächste Dorf ...“ (Barash 1981, 162)

Die sozialen Forderungen im Rahmen der *Zehn Gebote* sind ebenso wahrscheinlich zunächst als Ausdruck einer Binnen- und Nahbereichsmoral entstanden, denn nicht zu töten, zu stehlen, zu lügen und in die Geschlechtsbeziehungen anderer einzubrechen, waren (und sind) überall überlebensnotwendige Pflichten von Sozietäten im Binnenverhältnis, aber gerade nicht im Außenverhältnis. Schon hinsichtlich des Nachbarstamms konnten alle genannten Verbote hinfällig sein.

Dennoch ist die Erweiterung ihres Geltungsradius schrittweise notwendig und eine unerlässliche Aufgabe von Erziehung und Bildung (vgl. das Anliegen des Weltethos-Projekts von Hans Küng).

3. Dualistisches Denken in Freund-Feind-Schablonen im Dienst sozialer Abgrenzung

Menschen sind auf Selbstsicherung und Grenzpflege („boundary maintenance“) erpicht, die durch politisch-ideologische sowie religiöse Indoktrination kollektiv gesteigert werden kann: Dann muss die ganze Nation geschlossen den Feind bekämpfen. Die Instrumentalisierung von nationalen, patriotischen, sprachlichen kulturellen und religiösen Zugehörigkeitsgefühlen ist gut erforscht. Latente emotionale Bereitschaften der Abgrenzung nach außen können durch die Beschwörung von Zusammengehörigkeit nach innen mit allen modernen Mitteln der Kommunikationspsychologie politisch-medial erweckt und ausgenutzt werden, bis hin zur Bereitschaft zum Krieg (Shaw/Wong 1989; Eibl-Eibesfeldt/Salter 1998).

Wenn überhaupt, kann der Abbau von Ab- und Ausgrenzungen nur durch eine gesamtgesellschaftliche Anstrengung gelingen. Sie wird aber immer wieder gegen alle Beteuerungen von Friedens- und Versöhnungsbereitschaft außer Kraft gesetzt, wenn eine

nationale Krise es anscheinend zwingend erfordert. Deutsche kennen dies besonders beschämend aus ihrer Geschichte. Am Vorabend der Machtübernahme Hitlers um 1930 ließen sich die geistigen Eliten leicht auf die neue „nationale Bewegung“ einschwören (allgemein Tanner 1989; Klafki/ Brockmann 2002 am Beispiel der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik der Nohl-Schule). Aber selbst klassische Demokratien sind nicht gefeit. In der Vorbereitung des zweiten Irak-Krieges war nach den beispiellosen, moralisch in jeder Hinsicht absolut verwerflichen Terrorakten des 11. September 2001 das dualistische Freund-Feind-Denken für die Administration in den Vereinigten Staaten der Haupthebel der Erzeugung von absoluter Gefolgschaft. Demokratische Freiheiten (Presse) wurden eingeschränkt; differenzierende Denkweisen von pauschalisierenden überrollt. Die Rede von der auch religiös abgestützten „Achse des Bösen“ definierte die eigene Welt automatisch als Reich des Guten (vgl. Geiko Müller-Fahrenholz in diesem Band). Dieselbe dualistische Denkstruktur ist als religiöse Unterscheidung zwischen den zur Verdammung bestimmten Sündern und den zum Paradies erwählten Gerechten geläufig. Religionen können in Zukunft an der Versöhnungsarbeit nur mitwirken, wenn sie den zerstörerischen Dualismus in sich selbst überwinden.

4. Kollektive Verfolgungen nach dem Sündenbockmechanismus – kulturelle oder religiöse Minderheiten als Opfer

Auch dieser Mechanismus ist gut erforscht (Girard 1998), er scheint ebenfalls universal verbreitet zu sein und verstärkt die skeptische Hypothese. Sein Humus sind soziale Krisen in Gestalt einer bedrohlichen „Entdifferenzierung“ der sozialen Ordnung. Die immer wiederkehrende Reaktion ist von Girard historisch am Beispiel der Judenverfolgung aufgewiesen worden (rekapitulierend in 1998, 7ff.): Im Mittelalter wurde auf die Juden neben anderem Übel die alle Ordnungen entdifferenzierende Pest zurückgeführt. Die Juden waren seit Jahrhunderten bereits das prädestinierte Opfer. Die Gesellschaft sucht sich Opfer, die entdifferenzierender Verbrechen angeklagt werden, solcher, die die allgemeine Sicherheit garantierende Ordnung auflösen (35). Man kann vielleicht auch den Al-Quaida-Terrorismus so deuten. Er ist ein tatsächliches unentschuldigbares Verbrechen, das in seinem Charakter mit der wahllosen Ermordung von Zivilisten ähnlich wie die nicht fassbare, aus dem Nebel zuschlagende mittelalterliche Pest keine Differenzen mehr kennt. Die Juden wurden demgegenüber fälschlicherweise beschuldigt. Falsche Beschuldigungen sind nach wie vor gang und gäbe.

Da die Gesellschaft als Ganze in ihrer Ordnung erschüttert ist, muss sie ebenfalls als Ganze, als Menge, zurückschlagen. Wen sucht sie sich als Opfer aus? An dieser Stelle zeigt sich der allgemeinere Anschluss an unser Thema. Es wirken sich Kriterien der von Girard so genannten „Opferselektion“ aus, die alle mit „Anomalie“, dem „Abnormalen“, zu tun haben (klassisch die alte, verkrüppelte, hässliche Hexe, die als junge Hexe sexuelle Perversion treibt). Abnormal ist ferner der Mensch mit einer körperlichen Behinderung. Es können bevorzugt aber auch *ethnische, kulturelle und religiöse Minderheiten* sein. Sie polarisieren die Mehrheiten gegen sich (30).

5. Die Unterscheidung zwischen systeminternen und -externen Differenzen - die Abwehr der kulturellen Sozialwelt der Anderen

Nicht die Tatsache, dass im Leben überhaupt Differenzen zwischen Menschen existieren, schafft Konflikte. Vielmehr bewirkt nach Girard das Fehlen der für die eigene Sozialwelt bzw. Kultur charakteristischen Differenzen in der fremden Kultur oder Religion Ablehnung und Abwehr.

„Fremde sind nicht in der Lage, die ‚wahren‘ Differenzen zu beachten; sie haben entweder nicht die richtigen Sitten oder es fehlt ihnen an Geschmack. ... Das Vokabular der Vorurteile von Stämmen, Nationen usw. drückt nicht den Hass auf Differenz, sondern auf ihr Fehlen aus. Man sieht nicht den anderen *nomos* im Anderen, sondern die Anomalie, nicht die andere Norm, sondern die Abnormität; der Behinderte wird verkrüppelt, der Fremde wird staatenlos.“ (36)

Was ist gemeint? Zwischen systeminterner und systemexterner Differenz ist zu unterscheiden. Das Fremde beunruhigt und bewirkt Befremdlichkeit (wenn nicht Schlimmeres), weil in der sozialen Ordnung bzw. der Sozialwelt der Anderen, in ihrem Nomos, die für die eigene Gruppe, Ethnie, Gesellschaft, Religion, kurz, die für den eigenen sozialen Nomos üblichen geordneten, akzeptierten und akzeptablen Differenzierungen und Differenzen fehlen.

Wenn man das Andere als fremd erlebt, kann man es zwar soweit an sich selbst assimilieren, als es sich in die eigenen Wahrnehmungs-, Deutungs- und Bewertungsmuster partiell einfügen lässt. Es verliert dann in einzelnen Elementen seine Fremdheit, aber bei gleichzeitig weiterbestehender Fremdheit und kultureller Abwehr im Großen. Das ist keine tragfähige, Versöhnung fördernde Lösung.

Uns ist unsere Neigung, das Andere und Fremde einfach an uns zu assimilieren, wenig oder gar nicht bewusst. Manche schwelgen zur Zeit in einem ästhetisierenden „Kulturalismus“ als angenehmer Vorstellung vom Reichtum der Kulturen, in der Tat eine schöne These, während man leicht versäumt, die widerspenstige und widerwärtige Antithese aufzuarbeiten, wie sie an der unvorstellbaren ethnisch-kulturell, politisch-ideologisch und zusätzlich oft religiös aufgeladenen gegenseitigen Vernichtung abgelesen werden kann (vgl. die Genozide in Kambodscha, Ruanda). Es schmeichelt das eigene Ich, in sich die schönen Gefühle zu spüren. Es widerstrebt einem, sein hässliches Gesicht gespiegelt zu sehen. Wer die enormen Anstrengungen auf dem Wege zu Interkulturalität mit Folklore meint beantworten zu können, hat die Problematik nicht erkannt.

6. Allgemeines Mitgefühl als Basis von Versöhnung? – die optimistische moralphilosophische Hypothese einer Mitleidsethik als intuitionistischer Ethik des Herzens

Der bisher umrissenen skeptischen Linie kann zum Abschluss dieses anthropologisch-ethischen Teils eine optimistische Hypothese in der Moralphilosophie gegenüber gestellt werden.

In *Asien* entfaltet am stärksten der Weg Buddhas eine Mitleidsethik. In der chinesischen Tradition wird im Konfuzianismus etwa bei Mengzius angenommen (Roetz 1992),

dass im Innern des „Edlen“ ein spontanes, unmittelbares, selbstgewisses Gefühl für Menschlichkeit existiert, das allen Menschen gelte. Das „menschliche Herz“ unterscheide „ohne äußere Einflüsse zwischen ethisch richtig und falsch“. In einem unveröffentlichten Vortrag in Tübingen im Sommer 2003 lässt jedoch auch der Sinologe Heiner Roetz durchblicken, dass im Konfuzianismus „weder der Begriff ‚der Welt‘ noch der ‚des Menschen‘ (im Singular, Vf.) kulturell gesichert seien“. Mit anderen Worten, man fühlt sich mitnichten als gemeinsame Menschheit. Die Weisungen, sich „menschlich“ zu verhalten, betreffen Reisen ins Land der „Barbaren“, zu Stämmen und Völkern, die grundsätzlich kulturell abgewertet werden. Das ist auch in der *europäischen Antike* nicht anders gewesen. Die eigene Kultur wird absolut gesetzt. „Lässt man die gewesene Geschichte der Kulturbegegnungen Revue passieren“, so verallgemeinernd der Inder Ram Adhar Mall, der Präsident der „Internationalen Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“, „so stellt man eine fast universale Tendenz zum Ethnozentrismus mehr oder minder bei allen Kulturen fest“ (1997, 76). Der europäische Ethnozentrismus basierte auf „seiner technologischen, politischen und ökonomischen Dominanz“ (77). Auf Lateinamerika angewendet, hat T. Todorov (1982) bemerkt, „dass die europäische Entdeckung Amerikas in drei Schritten verlief: Verstehen, Nehmen, Zerstören.“ (zit. n. Mall, 77). In Asien gründet der Weg Buddhas in der Kraft des Mitleidens.

Wenn dennoch gleichzeitig mitmenschliches Empfinden als universale Tatsache behauptet wird, ist folglich immer zu prüfen, wer sie in welchem Bezug behauptet. Aus der Siegerposition schmeichelt sie die Herren. Julia Kristeva (1990) hat darum auch große Zweifel, wieweit die Stoiker, die kosmopolitische Ansichten äußerten, diese streng universal gedacht haben. Ihrer Interpretation nach waren jene Menschen ausgeschlossen, die nicht so gebildet waren und nicht in der Weise an der „Vernunft“ Anteil hatten wie die Kreise der Stoiker selbst – also doch eher eine elitäre Position.

In der *europäischen Neuzeit* taucht die Annahme von einer allgemeinen Menschlichkeit in der Rede von der „Vernunft des Herzens“ bei Blaise Pascal auf, ferner im Begriff der „Sympathie“ bei David Hume, im menschlichen „Wohlwollen“ bei Adam Smith, in der untrüglichen „guten Natur“ des „Wilden“ bei Jean-Jacques Rousseau, in der Annahme Friedrich Schleiermachers, dass jeder Mensch ein „Kompendium der Menschheit“ sei, darum könne jeder gegenüber jedem anderen positiv emotional offen sein (finde er ja im Anderen sich selbst wieder), und in der Mitleidsethik Arthur Schopenhauers. In der Gegenwart geht der amerikanische kommunitaristische Philosoph Michael Walzer von einer angeblich vorhandenen „spontanen, tief empfundenen Menschlichkeit“ aus, als „Produkt der Unmittelbarkeit des Gefühls ... Wir helfen den anderen, weil sie genau das sind, was sie sind: Wesen wie wir selbst – und nicht, weil sie auch Franzosen oder Norweger, Chinesen oder Inder, Katholiken oder Muslime, Liberale oder Sozialisten sind“ (1999, 42).

Man kann moralphilosophisch von der Hypothese einer „*intuitionistischen*“ Ethik sprechen, die gegenüber den im Kopf angenommenen ethnisch-kulturellen oder religiös-

dogmatischen Barrieren auf das menschliche „Herz“ verweist – so auch Pestalozzi – als die anscheinend untrügliche innerste Instanz, auf die zu vertrauen sei. In Deutschland vertritt der Sozialpsychiater Horst-Eberhard Richter (2002, 71, passim) vehement diese philosophisch-anthropologische Linie, weil das Generalthema der Neuzeit die hybride Selbsterstörung unter dem Einfluss des rationalistischen männlichen Eroberungs-, Unterwerfungs- und Gotteskomplex sei, die Sucht zu sein wie Gott. Ihr müsse mit den verdrängten Kräften des Herzens Einhalt geboten werden.

Dorothee Sölle sieht das in ihrem Buch über „Leiden“ (1973) anders.

„Sieht man von einem sentimental Erschauern ab, so ist uns das Mit-Leiden nicht natürlich oder selbstverständlich. Der Instinkt der Hühner, sich auf das verwundete zu stürzen (da es ein typisches Zeichen für die Opferselektion an sich trägt, Vf.), ist von uns nur wenig gemildert.“ (208)

Teil III: Pädagogische Ansatzpunkte

1. Grundmodelle der kulturellen Verbindung verschiedener Sozial- und Religionswelten: Assimilationsmodell, Rahmenmodell, Diffusionsmodell

Zwei Situationen müssten an sich eigens bedacht werden, die zwischen Einheimischen und Immigranten in einer *binnengesellschaftlichen* Situation und die zwischen Nationen oder Kulturen in einem *weltgesellschaftlichen* Kontext. Ich reduziere die Komplexität auf einige gemeinsame einschlägige Punkte.

Nochmals: Die zentrale pädagogische Aufgabe betrifft die Erweiterung des Radius wechselseitiger Anerkennung und der Bereitschaft zum Zusammenleben. Anders gesagt, mit den Kategorien der systeminternen und –externen Differenzierung: Die vormals als extern und darum als bedrohlich empfundenen kulturellen, religiösen, sozialen und politischen Differenzen, d. h. die Gliederungen, Regelungen, Konventionen, Normen usw. im *fremden* Nomos, und die Differenzierungen im *eigenen* Nomos müssten sich theoretisch und praktisch, d. h. verhaltenswirksam, einander annähern.

Es gibt schon logisch drei Lösungswege, die auch historisch anzutreffen sind:

- (1) teilweise oder vollständige einseitige Anpassung: Einwanderer übernehmen mehr oder weniger die Sozialwelt (Nomos) der anderen Seite (Sprache, Sitten, Religion, politische Regelungen usw.) (Assimilationsmodell),
- (2) die eigene und die fremde Sozialwelt wird gleichermaßen einer dritten, übergreifenden Größe untergeordnet, z. B. einer Verfassung und Verfassungsethik, die zumindest rechtlich strikte religiöse und politische Gleichberechtigung fordert (Rahmenmodell),
- (3) allmähliche kulturelle und religiöse Diffusion: die zunächst in Spannung und wechselseitiger Abgrenzung einander gegenüber stehenden Sozial- oder Religionswelten werden durch bestimmte Ereignisse durcheinander geworfen und diffundieren langsam (Diffusionsmodell).

(1) Zum Assimilationsmodell - Grenzen der Assimilation wegen unveränderbarer Gestaltmerkmale und einseitiger Zumutungen

Einwanderer können sich bemühen, sich anzupassen, und es gelingt ihnen trotzdem nicht restlos. Sie bleiben für die Mehrheitsgesellschaft Fremde, weil sie schwarze oder farbige Hautfarbe haben oder eine typische Gesichtsform. Die Sprache der Einheimischen ist zwar erlernbar, aber häufig verrät sie ein schwer überwindbarer Akzent. Die Sprachbarriere verschwindet zwar in den nachrückenden Generationen der Einwanderer. Als Grundproblem bleibt aber generell, dass sich die Einheimischen nicht genötigt fühlen, sich ihrerseits anzupassen. Sie erwarten von den Zuwanderern die Einfügung in ihre vorhandene Sozialwelt und Kulturmuster.

(2) Zum Rahmenmodell: Familiensemantische Adoption? Rechtserziehung und Erziehung zur Einhaltung von Regeln und universalen Normen (universalistische Ethik)

Um einen anderen Stamm in den eigenen Sozialverband hineinzunehmen, konnte man ihn gleichsam *genetisch adoptieren* und die für die Gemeinschaft in der Familie wichtigen Namen, die sog. Familiensemantik, auf das größere Sozialgebilde übertragen. Eine Integration in eine blutsmäßig *unterstellte* Gemeinschaft geschah und geschieht politisch und religiös bis heute. Der Rütli-Schwur der Eidgenossen („Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern, in keiner Not uns trennen und Gefahr...“) und die bekannte Ausdehnung der Rede von „Brüdern und Schwestern“ auf alle Landsleute oder Mitchristen (aber auch auf „Waffenbrüder“) ebenso wie die Bezeichnung der Kirche als „Mutter Kirche“ oder „Familie Gottes“ sowie die Bezeichnung des Papstes als der heilige „Vater“ belegen, dass es in der Tat gelingt, andere, fremde und weit entfernt lebende Menschen - meist aber eben „Glaubensgenossen“ - in ein übergreifendes, zusammenschließendes größeres Ganzes einzubeziehen. Es gelingt u. a. deswegen, weil jeder für die Sprache der Familie empfänglich ist. Sie rührt an die engsten, seit der Kindheit vertrauten Gefühle der Zugehörigkeit und Geborgenheit.

Aber wie weit reicht dieser Versuch? Er setzt nicht wirklich universal an (um eine „universale Versöhnung“ aber soll es ja gehen); denn eine wörtlich oder metaphorisch unterlegte ‚familiäre‘ Gemeinschaft, die irgendwo vorher Halt macht (nur die einen, nicht alle anderen zählen dann zu den „Brüdern und Schwestern“), grenzt von dieser Grenze aus alle anderen aus. Moderne Rechtsordnungen müssen einer Gleichheitsidee folgen, die nicht genetisch verankert wird, auch nicht fiktiv, sondern *menschenrechtlich* und nur so im Sinne einer universalistischen Ethik alle umschließt.

Gleichwohl zeigen sich auch bei diesem überwölbenden rechtlich gefassten Rahmenmodell mehrere Grenzen:

Erstens darf der liberale, weltanschaulich neutrale Rechtsstaat über die genannte säkulare Rahmung nicht hinausgehen. Er darf nicht weltanschaulich synthetisieren und anstelle der Religionen definieren wollen, was als jüdisch, christlich oder muslimisch gelten soll oder nicht. Er darf auch nicht über die sog. Grundrechte und ihre Wertgrund-

lage hinaus eine bestimmte Kultur oder bestimmte Werthaltungen mit für andere ausgrenzenden, ihre Grundrechte einschränkenden Folgen für sakrosankt erklären. Zweitens werden die Menschenrechte gemäß der Charta der Vereinten Nationen von Vertretern anderer Kulturen als westlich und zum Teil als unangemessen empfunden. Drittens kann das Recht für sich allein eine gefühlsmäßig „kalte“ Institution bleiben, ohne dass die einstellungs- und handlungsrelevanten emotionalen Motivationen mitberührt werden. Indirekt spiegelt sich das darin, dass sich ein Staat genötigt sieht, eigens emotional zu einem sog. „Verfassungspatriotismus“ zu erziehen.

So bleibt denn unterhalb des gemeinsamen Rechtsrahmens viel Spielraum für religiöse und kulturelle Differenzen. Dies ist positiv zu sehen. Darum ist für den freiheitlichen Rechtsstaat und eine entsprechende *politische Bildung* als eine wesentliche Grundaufgabe für eine Erziehung zu Versöhnung und Frieden einzutreten. Die gleiche *Rechtsanerkennung durch* alle Bürger (auf globaler Ebene durch ein anerkanntes Völkerrecht) und die *Rechtszuerkennung für* alle Bürger bilden zusammen mit einer *Rechtserziehung* den unabdingbaren ersten politischen und pädagogischen Schritt, um die Grunddifferenz zwischen den Sozialwelten an einer wichtigen Stelle in eine für alle gültige Ordnung zu überführen. Die verbleibenden internen kulturellen Differenzen dürfen sich entfalten; sie können sich allerdings auch so sehr verselbständigen, dass sich problematische kulturelle und religiöse Subgesellschaften bilden. Der Rechtsstaat kann nicht dulden, dass religiöse Eiferer gegen die Verfassung Gläubige indoktrinieren.

(3) Zum Diffusionsmodell: Konfessionelle oder religiöse Mischung und allmähliche Entdifferenzierung der Religions- und Sozialwelten

Für den dritten Vorgang der allmählichen Diffusion mit entsprechenden Abschleifungen von Gegensätzen lässt sich gut der Wandel im evangelisch-katholischen Verhältnis hierzulande in den letzten 50 Jahren heranziehen. Die großen Flüchtlingsströme mischten nach dem Krieg die konfessionellen Milieus auf. Aus einer mehr oder weniger systemexternen ist es zu einer stärker systeminternen Differenz gekommen, die sehr viel an Konfliktpotential verlor. Die um 1950 in Deutschland noch eher herrschende „Außen-Fremdheit“ hat sich weithin bis auf Inseln zu einer „Binnen-Vertrautheit“ verwandelt.

2. Gemeinsamkeiten durch „cross-cutting“

Hinsichtlich der Integration der Muslime ist ein Diffusionsprozess schwieriger. Hier wird einmal die Annäherung politisch zu fördern gesucht (Staatsbürgerschaft, s. oben der Ansatz beim Rechtsrahmen). Ein anderer Ansatzpunkt sind Gemeinsamkeiten auf der ethischen und religiösen Ebene, die durch „cross-cutting“ entdeckt werden. Cross-cutting (Diehm 1995; Krupka 2002) meint die Identifizierung von Gemeinsamkeiten, die quer zu den bestehenden Konfliktlinien verlaufen und somit trotz bestehender Unterschiede Allianzen ermöglichen.

Hierzu zählen gemeinsame moralische Pflichtprinzipien wie Hans Küngs „Weltethos“ mit seinen „unverrückbaren Weisungen“. Karl Josef Kuschel (2001) versucht durch den Rückgang auf Abraham, ein religiös ausgerichtetes historisches cross-cutting zwischen Judentum, Christentum und Islam sichtbar zu machen. Religiöse Versuche dieser Art sind sehr notwendig; sie können aber nicht mit Akzeptanz bei allen rechnen, wenn bestimmte ‚harte‘ dogmatische Grundzüge der Religionen nicht unter die „überlappenden“ Ähnlichkeiten fallen und erstere als wichtiger angesehen werden als ‚weiche‘ entstehungsgeschichtliche Querverbindungen.

An dieser Stelle sind auch die „neuen sozialen Bewegungen“ zu nennen, die sich zum Teil zu Nicht-Regierungs-Organisationen weiterentwickelt haben, in den Bereichen der Menschenrechte (amnesty international), der Ökologie (Greenpeace), der Globalisierungsgegner (attac) und der Friedensinitiativen (*Religions for Peace*. World Conference of Religions for Peace/WCRP). Für Asien und darüber hinaus ist die Sarvodaya Bewegung mit ihrem Engagement für „Bewahrung, Entwicklung und Versöhnung“ eine bemerkenswerte wirksame Größe (vgl. A. T. Ariyaratne in diesem Band).

Zusammenschlüsse dieser Art sind im globalen Ringen um Verständigung und Versöhnung nicht zu unterschätzen und aus zwei Gründen effektiv, weil sie erstens durch die Leidenschaft des moralischen Protestes ein entschlossenes Vorgehen oberhalb religiös-doktrinärer oder überhaupt religiöser Komponenten anstreben und zweitens die Partizipation der betroffenen Bevölkerung anstreben. Ein religionswissenschaftliches „cross-cutting“ wie John Hicks (1989) Ermittlung von Konvergenz zwischen den Religionen in einem Transzendenzverständnis, das im Anschluss an Kants „Ding an sich“ auf der Suche nach der „Religion an sich“ persönliche und unpersönliche Ausdrucksformen eines Absoluten übergreifen soll, bleibt demgegenüber akademisch abstrakter.

3. Zusammenleben durch Zusammenleben lernen – Wechselseitiger Austausch des Sozialisationsraumes - Bildung als informelles Lernen und die Rolle der „pädagogischen Kultur“

Eine Tiefenwirkung zur Überwindung von Freund-Feind-Schablonen geht eher von dem aus, was nicht durch religionswissenschaftliche Vergleiche als ähnliche Struktur erdacht, sondern mit allen Sinnen erlebt wird. Das ist der Fall, wenn sich Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen konkret treffen, persönlich miteinander umgehen, wenn sie zusammenleben, zusammen handeln und so Erfahrungen mit einander teilen. Diesem lerntheoretisch sehr wichtigen Weg kommt möglicherweise eine gesellschaftliche Situation wie bei dem Diffusionsmodell durch das dichtere Zusammenleben-Müssen konfessioneller oder religiöser Bevölkerungsgruppen entgegen, falls nicht fundamentalistische religiöse oder kulturelle Selbstabschließungen die Oberhand gewinnen.

Ist aber der empfohlene Weg, Zusammenleben durch Zusammenleben zu lernen, nicht ein Zirkel? Ja. Aber er ist in seiner pädagogischen Wirksamkeit schon lange erkannt. „Handeln lernen durch Handeln“ stand als Maxime schon pädagogischen Klassikern

wie Johann Friedrich Herbart in seiner „Allgemeinen Pädagogik“ von 1806 vor Augen. Dieser Ansatz nutzt zum einen die evolutionäre Chance der Entstehung von Vertrautheit durch soziale Nähe, wie es die Familiensituation urbildlich verkörpert. Befunde stützen die Bedeutung des „Angesichts“ des anderen und damit der face-to-face-Kontakte. Die Nürnberger Foren folgen ebenfalls dem von Johannes Lähmann seit vielen Jahren konsequent bedachten Gedanken der persönlichen Kultur- und Religions-„begegnung“.

Zum anderen stützt er sich der Ansatz auf die große Rolle von Bildung durch „*informelles Lernen*“. Bildung erwächst nicht nur aus formellen schulisch-unterrichtlichen Lehr-Lernprozessen (intentional), sondern nachhaltig auch aus informellem Lernen im Alltag (funktional), ferner durch die „absichtliche“ (intentionale) Schaffung einer „unabsichtlich“ ausstrahlenden sog. „*pädagogischen Kultur*“ in den Institutionen, von der dann „funktionale“ Wirkungen ausgehen. Wenn *wechselseitig*, beginnend mit einem längeren Schüleraustausch, die zunächst einander fremden jungen Menschen in den Sozialisationsraum der anderen Sozialwelt „eintauchen“, werden die systeminternen Differenzen (Regelungen, Normen, Kulturmuster) der jeweils anderen Sozialwelt, des anderen Nomos, buchstäblich hautnah wahrgenommen. Die sozialen Ordnungen schieben sich ineinander. Dadurch wirken sie langsam nicht mehr befremdlich, sondern werden vertraut. Bildungssysteme sollten stärker auf diesen pädagogisch-sozialen Systemaustausch hin angelegt werden (interkulturelle Kindertagesstätten, kooperative Religionsunterrichtsformen, Europaschulen, Internationale Universitäten und Colleges). Wieder ist freilich leider zu vermuten, dass pädagogische Bildungseliten zunächst größere Chancen haben, sich den neuen Habitus „Interkulturalität“ als „innere Kultur“ (Ram Adhar Mall) zu eigen zu machen.

4. Sensibilisierung für die Gefahren dualistischer Denkformen (Entweder-Oder-Logik) und Entwicklung postformaler Denkstrukturen (komplementäre, dialektische)

Nach allem, was wir wissen, kommt der Sozialentwicklung eine evolutionäre Leitfunktion zu. Wenn dies stimmt, ist unter anderem auch der dualen Sozialerfahrung von „wir“ und „andere“ zuzuschreiben, dass menschliche Denkstrukturen eigentümlich dual geformt worden sind. Die soziale Unterscheidung von „wir“ und „andere“ scheint bis heute die typischen *zweistelligen Klassifikationen* wie „gut/böse“, „negativ/positiv“ zumindest mit zu stützen.

Zweistellige Unterscheidungen gehen gedanklich viel eher ein als etwa komplementäre Denkfiguren („*ease of learning hypothesis*“, Lionel Tiger, vgl. Nipkow 2003, 158). Krude „Entweder - Oder“ - Alternativen sind leicht zu indoktrinieren, weil die lange Lerngeschichte der Menschheit es begünstigt. In Religionen ist dies genauso. Bis heute verbindet sich Fanatismus mit engen Entscheidungsalternativen.

An dieser Stelle ist stellvertretend darauf zu verweisen, dass an einer solchen Bildungsaufgabe in der Schule mehrere Fächer in einem möglichst *interdisziplinären Unterricht* zu beteiligen sind: Politik und Geschichte, Philosophie und Ethik, Religion und Sprachen, nicht zuletzt auch die Naturwissenschaften. Von mehreren Seiten muss man sich

anstrengen, die dualistischen Denkschablonen aufzulösen, im Fach Politik durch einen Unterricht über die Bedeutung von Kompromissen, in Geschichte durch Unterricht über die schrecklichen historischen Auswirkungen von Freund-Feind-Schablonen, im Ethikunterricht durch einen Unterricht über die „Goldene Regel“ und damit das Prinzip der „Reziprozität“, im Literaturunterricht durch die Lektüre von Dichtung zur „Dialektik“ von Tragik und Versöhnung, im Religionsunterricht durch einen Unterricht über eine neue Sicht der eschatologischen Gerichtsvorstellung, im Biologie-, Physik- wie Religionsunterricht durch fächerübergreifenden Unterricht über „komplementäre Denkformen“, z. B. zum Verhältnis von Schöpfungsglauben und Weltentstehungs- bzw. Evolutionstheorien (vgl. Reich 1987; Reich/Schröder 1995).

Die Aufgabe, Denkstrukturen zu verändern, ist darum schwierig so verwirklichen, weil Tiefenstrukturen ein *Strukturlernen* verlangen, *Inhaltslernen* genügt nicht. Appellativ vorgetragene ethische Formeln zum globalen Lernen hinterlassen keine strukturellen Spuren. Der zuvor erwähnte Wechsel des gesamten Sozialisationsumfelds greift strukturell fest und habituell zur Gewohnheit gewordene Vorurteile wahrscheinlich am wirksamsten an. Aber auch Unterricht kann durch kritische Problematisierungen Lockerungen bewirken.

5. Interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik im Zeichen der Würde jedes Menschen

Vier Leitziele religiös-ethischer Bildung mögen thesenartig die Erörterung abschließen.

(1) Verstehen und beurteilen

Es spricht sich langsam herum, dass einerseits „die Zeit der hermeneutischen Monologe, die einige Religionen, Kulturen und Ideologien betrieben haben, vorbei ist“ (Mall, 1997, 87). Man darf andererseits die plurale Offenheit für andere Kulturen und Religionen nicht überziehen. Bestimmte kulturelle und religiöse Eigentümlichkeiten, die Menschen körperlich und seelisch schädigen, können nicht um jeden Preis von beurteilender Kritik verschont werden. Unterscheidungen sind schon um der historischen Ehrlichkeit willen notwendig. Manches „kulturell“ „Heilige“, so schön man es auch bezeichnet, kann zerstörerisch sein, deshalb oben der Ausgangspunkt bei den Menschenrechten und der Rechtserziehung. Erziehung zu Verständigungs- und Friedensfähigkeit schließt jedoch gleichzeitig unter allen Umständen Einfühlungsvermögen für die kulturellen und religiösen Identitätsgewissheiten von Menschen aus fremden Kulturen und Religionen ein. Kennen wir westlichen Menschen wirklich die Bedeutung, die Werte wie „Ehre“, „Stolz“ und „Scham“ für orientalische Völker haben? Wir lernen zur Zeit aus Berichterstattungen die Ursachen der Anschläge gegen die Besatzungstruppen im Irak kennen. Sie sind sicher mehrschichtig, betreffen aber auch die Demütigung der Menschen durch die ignorante Verletzung des Intimbereichs der Familie, besonders der Frauen, bei Hausdurchsuchungen.

(2) Mitleiden und eingreifen

Nur wer sich in andere hineinversetzt, kann als nächstes Mitleid empfinden.

Untersuchungen zum „bystander-Phänomen“ im Rahmen der Analyse der Bedingungen von Hilfsbereitschaft zeigen allerdings, dass Menschen selbst als unmittelbare Zeugen von Unfällen, Verletzungen, Hilflosigkeit, kriminellen Übergriffe sich jeweils auf andere verlassen. Man sieht hin und doch zugleich weg. Es ist ein Fortschritt, dass an Schulen durch Streitschlichter-Programme Schüler und Schülerinnen zur aktiven Vermittlung zwischen Tätern und Opfern ausgebildet werden. Eine subtile Weise der seelischen Verletzung ist das Mobbing (zur konkreten Praxis Boning-Weber/Silverstolpe-Treis 2003).

(3) Frieden stiften durch gerecht handeln

Die Achtung vor der Würde jedes Menschen ist die Grundlage von Frieden. Anscheinend „gerechte Kriege“ zu führen ist heute leicht, „gerechten Frieden“ zu schaffen ist schwer. In der allen drei abrahamischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, gemeinsamen Gerechtigkeitstradition ist ein visionärer Imperativ gegeben auf der Basis der Verheißung, dass eine Zeit kommen wird, in der „Friede und Gerechtigkeit sich küssen“ (Ps. 85, 11).

In der Praxis der Schule ist jedem Lehrer bekannt, wie empfindlich Kinder gegen ungerechte Beurteilungen oder Verteilungen sind. Warum stumpfen Erwachsene ab, wenn es um fern von ihnen lebende und darben Menschen geht? Eine Erziehung zu Gerechtigkeit ist noch kein eigenes Schulprogramm in deutschen Schulen.

(4) Versöhnen durch vergeben

Das Gerechtigkeitsempfinden verlangt, dass Sachschädigung wiedergutmacht und die Schädigung von Menschen an Leib, Seele und Geist gesühnt wird. Die radikale Feindesliebe als Gebot Jesu steht dem nicht einfach entgegen (zur exegetisch und systematisch-ethisch differenzierten Analyse R. Mokrosch in diesem Band). Jesu Aufforderung zur Versöhnung soll uns in einer tieferen Schicht unserer Natur aufrufen. Christen und Juden arbeiten heute heraus, was gemeint ist. Der britische Oberrabbiner Jonathan Sacks stellt gegen Ende seines Buches über „The Dignity of Difference“ (unser Thema) als Motto unter die Frage: „Who is a hero? One who turns an enemy into a friend.“ (Avot de Rabbi Nathan) (177). Programmatisch wagt er zu sprechen von der „power of a word to change the world“ (ebd.) Unsere natürliche Reaktion auf Unrecht ist Vergeltung. In der Denkfigur von Schaden und Wiedergutmachung, Schuld und Sühne steckt ebenfalls dieses Denkmuster. Um der Opfer willen soll Wiedergutmachung und Sühne sein. Aber manchmal vergeben die Opfer den Tätern. Wir können es nicht für sie tun. Einer muss mit freundlichem Entgegenkommen den Anfang machen und den Kreislauf der Vergeltung unterbrechen, denn: „More than hatred destroys the hated, it destroys the hater“ („mehr als dass Hass den Gehassten zerstört, zerstört er den Hassenden“) (Sacks, 179). Vergebung durchbricht die eigene Gefangenschaft, die der Sünde, mit Paulus gesprochen. Schon aus jüdischer Sicht wird eine neue Logik mächtig, „the unpredictability of grace“ („unvorhersehbare Gnade“) (178). Vergeben ist mehr als eine weitere Strategie der Konfliktlösung, sondern eine neue, alternative Logik überhaupt.

Literatur

- Barash, David (1979), *The Wisperings Within: Evolution and the Origin of Human Nature*, New York: Harper & Row (dt. *Das Flüstern in uns. Menschliches Verhalten im Lichte der Soziologie*, Frankfurt/M., 1981).
- Bonig-Weber, Ulla/Silverstolpe-Treis, Marianne (2003), *Mobbing – Ausgrenzung im Schulalltag*, in: *Beiträge Pädagogischer Arbeit* (46), 2, 20-48.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus/ Salter, Frank Kemp (Hg.) (1998), *Indoctrinability, Ideology, and Warfare: Evolutionary Perspectives*, New York-Oxford: Berghahn Books.
- Diehm, Isabell (1995), *Erziehung in der Einwanderungsgesellschaft: konzeptionelle Überlegungen für die Elementarpädagogik*, Frankfurt/M.
- Girard, René (1998), *Der Sündenbock*, Zürich - Düsseldorf (frz. *Le bouc émissaire*, Paris 1982).
- Görgens, Sigrid /Scheunpflug, Annette /Stojanov, Krassimir (Hg.) (2001), *Universalistische Moral und weltbürgerliche Erziehung. Herausforderung der Globalisierung im Horizont der modernen Evolutionsforschung*, Frankfurt/M.
- Hick, John (1989), *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, and London: The Macmillan Press.
- James, P. D. (1992), *The Children of Men*, London.
- Klafki, Wolfgang /Brockmann, Johanna-Luise (2002), *Geisteswissenschaftliche Pädagogik und Nationalsozialismus. Herman Nohl und seine „Göttinger Schule“ 1932-1937*, Weinheim und Basel.
- Krellmann, Hanspeter (Hg.) (1989), *Babel ist überall. Lesebuch*, München.
- Kristeva, Julia (1990), *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. (frz. *Etrangers à nous-mêmes*, 1988).
- Krupka, Bernd (2002), *...die rechte Hand muss wissen, was die linke tut. Interkulturelles Lernen – Handeln im Zusammenspiel von Kulturdifferenz, macht, Diskriminierung und Fremdwahrnehmung*, Münster – New York – Berlin.
- Kuschel., Karl-Josef (2001), *Der offene Bund. Zur theologischen Grundlegung eines Miteinanders von Juden, Christen und Muslimen*, in: U. Baumann (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*, Frankfurt/M. 33-65.
- Mall, Ram Adhar (1997), *Interkulturelle Philosophie und die Historiographie*, in: M. Broucker/H. H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt, 69-89.
- Nipkow, Karl Ernst (2002a), *Protestantische Bildung unter den Bedingungen der Pluralität*, in: A. Seiverth (Hg.), *Am Menschen orientiert. Re-Visionen Evangelischer Erwachsenenbildung*, Bielefeld, 528-544.

- Ders. (2002b) Comenius und die Evolutionäre Ethik – eine andere Art der Friedenserziehung, in: Päd Forum, 30./15. Jg., 1, 55-62.
- Ders. (2003), *God, Human Nature and Education for Peace*, Aldershot: Ashgate.
- Pfeiffer, Ursula (1999), *Bildung als Widerstand. Pädagogik und Politik bei Heinz-Joachim Heydorn*, Hamburg.
- Reich, K. Helmut (1987), Religiöse und naturwissenschaftliche Weltbilder: Entwicklung einer komplementären Betrachtungsweise in der Adoleszenz, in: *Unterrichtswissenschaft*, Nr. 3, 332-343.
- Reich, K. Helmut /Anke Schröder (1995), *Komplementäres Denken im Religionsunterricht. Ein Werkstattbericht über ein Unterrichtsprojekt zum Thema „Schöpfung“ und „Jesus Christus“*, rpi Loccum.
- Richter, Horst-Eberhard (2003), *Das Ende der Egomane. Die Krise des westlichen Bewusstseins*, München.
- Roetz, Heiner (1992), *Die chinesische Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt/M.
- Sacks, Jonathan (2003), *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London-New York: Continuum (revised edition).
- Sölle, D. (1973), *Leiden*, Stuttgart.
- Seitz, Klaus (2002), *Bildung in der Weltgesellschaft. Gesellschaftstheoretische Grundlagen Globalen Lernens*, Frankfurt/M.
- Shaw, R. Paul/ Wong, Yuwa (1989), *Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism, and Patriotism*, Boston: Unwin Hyman.
- Tanner, Klaus (1989), *Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatswissenschaft und Theologie der Zwanziger Jahre*, Göttingen.
- Todorov, T. (1982), *La conquête de l’Amerique. La question de l’autre*, Paris.
- Voland, Eckart (2000), *Grundriss der Soziobiologie*, Heidelberg-Berlin: Spektrum Akademischer Verlag .
- Walzer, Michael (1999), ‘Zur Erfahrung von Universalität’, in Kuschel, Karl-Josef, Pinzani, Alessandro, Zillinger, Martin (eds), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Frankfurt/M. - New York, 38-47.
- Wuketits, F. (1995), *Entwurzelte Seelen. Biologische und anthropologische Aspekte des Heimatgedankens*, in: *Universitas*, 1, 11-24.