

Ulrike Sallandt

BEFREIUNGSETHIK INTERKULTURELL UND DEKOLONIAL –
ENRIQUE DUSSEL UND EMMANUEL LEVINAS IM GESPRÄCH

Einführende Überlegungen

Nicht selten führen Befreiungsbewegungen in neue Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnisse. Die Abschaffung der offiziellen Sklaverei mündete in das Phänomen der modernen Sklaverei, die – laut dem *Modern Slavery Index*¹ – mehr Sklav:innen hervorbrachte als je zuvor. Auch feministische Bewegungen im Westen vernachlässig(t)en die kulturellen und soziopolitischen Unterschiede und ignorier(t)en schlichtweg konkrete Lebenswirklichkeiten im sogenannten globalen Süden – etwa in Lateinamerika.² Warum ist Befreiung gescheitert und wie könnte es anders gehen? Das Dilemma zeigt(e) sich darin, dass Befreiungs- und Widerstandsformen gegen eine herrschende, unterdrückende Situation nicht herausführ(t)en, sondern vielmehr in neue Abhängigkeitsverhältnisse überführ(t)en und damit das grundsätzliche Anliegen von Befreiung scheitert(e). Befreiung und Widerstand müssen sich folglich permanent von sich selbst befreien. Kurz gesagt: Allein die Selbstbefreiung der Befreiung kann sie von ihrem Absolutheitsanspruch (frei zu machen) befreien:

„Es gibt keinen Weg, keine Methode der Kritik, die uns zu einem normativen Gehalt führt, der frei von Herrschaft ist. Jeder Anspruch, den die Kritik in seinem Gehalt und Grund als emanzipatorisch identifiziert, ist zweideutig, widersprüchlich, der Keim neuer Herrschaft oder Knechtschaft.“³

¹ <https://www.walkfree.org/global-slavery-index/map/>, Zugriff am: 28.01.2026.

² Siehe die dekolonialen feministischen Stimmen wie Maria Lugones und Rita Laura Segato.

³ Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin 2025, S. 12.

Befreiung wird hier nicht als Gegenstand, als etwas essentiell Fixiertes verstanden. Vielmehr muss Befreiung performativ immer wieder erfahrbar (gemacht) werden. (Selbst-)Befreiung gibt es also nur, indem sie die Vielfalt der Perspektiven, Standpunkte und Meinungen einbezieht und zugleich infrage stellt. In Bewegung, räumlich-situativ angebunden, bleibt sie aufmerksam, sich ihrer eigenen Grenzen bewusst – und wird ausschließlich in diesem Bewusstsein, sich stets selbst befreien zu müssen, (politisch) wirksam. „Das ist die Dynamik und Dialektik der Befreiung“.⁴ Sie kämpft immer einen doppelten Kampf: gegen die Unterdrückungen eines konkreten Systems (von außen) und gegen die in ihr selbst, d.h. in ihren Träger:innen, angelegte lauernernde Gefahr, neue totalitäre Ordnungen, Strukturen und Abhängigkeitsverhältnisse zu erschaffen.

Im Wissen um diese Problematik frage ich im Folgenden nach dem philosophischen Umgang mit der Kategorie der *Exteriorität*. Sowohl Emmanuel Levinas als auch Enrique Dussel fordern mit diesem Konzept einen radikalen Neuanfang des philosophischen und ethischen Denkens, Sprechens und Handelns, der jeweils vom Unverfügbaren als Realität ausgehen soll.⁵ Inmitten ganz unterschiedlicher historischer Lebenswirklichkeiten werten beide philosophischen Ansätze die Dimensionen von Ethik, Körperlichkeit und Sinnlichkeit auf und fragen nach der Bedingung, dem radikalen ‚Außen‘ des eigenen Ich. Levinas versteht Exteriorität als das absolut Andere, während Dussel den Begriff geopolitisch auflädt: Die Philosophie der Exteriorität ist ein Denken außerhalb des hegemonialen Diskurses. Im Folgenden vertiefe ich beide Ansätze, setze sie zueinander in Beziehung und lote anschließend das Potential der Befreiungsethik aus. Sodann vertiefe ich erstens ihre Beziehung in inter- bzw. transkultureller Dimension und verdichte sowie problematisiere zweitens

⁴ Ebd., S. 13.

⁵ Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i.Br./München ²2014 (frz. Org. 1980), Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg ³1989 (span.Orig.1977).

kritisch, inwiefern der Herausforderung der Befreiung verantwortungsbewusst dekolonial bzw. dekolonisierend im *Third Space* (Homi Bhabha) begegnet werden kann.

Emmanuel Levinas

In seinen zwei Hauptwerken *Totalität und Unendlichkeit* (1980) sowie *Jenseits des Seins: oder anders als sein geschieht* (1974) entfaltet Emmanuel Levinas seinen Ansatz der radikalen Alterität und somit sein Verständnis der Exteriorität. Während der frühe Levinas für den Bruch mit der abendländischen Ontologie steht,⁶ entwickelt und vertieft der späte diesen Bruch dahingehend, das Unendliche im Hier-und-Jetzt als „ethische Transzendenz“ und „ethischen Leib“⁷ zu interpretieren. Dieses Narrativ ermöglicht es, den Einbruch G*ttes in das endliche Dasein als das wahre Menschsein zu lesen.⁸ In der Asymmetrie der Begegnung zwischen dem Endlichen und Unendlichen – theologisch zwischen Mensch und G*tt – verortet Levinas die Geburtsstunde eines neuen Humanismus. Er spricht vom Antlitz, von einer Begegnung, die nicht von Dauer ist, sondern sich vielmehr immer wieder neu im Augenblick ereignet. Nur von einem außerordentlichen dynamischen Ort aus, nämlich dem der Exteriorität, sind der Bruch mit der Totalität sowie die unaufhörliche Befreiung von gesellschaftlich eingefahrenen, einseitigen Strukturen hin zu einem politischen Leben in Differenz und Pluralität überhaupt denkbar.⁹ „Das Sein ist Exteriorität“¹⁰ schreibt Levinas am

⁶ Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg i.Br./München ⁶2012 (dt. Org. 1983), S. 120-139, hier bes. S. 130.

⁷ Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i.Br./München ⁴2011 (frz. Org. 1974), 242f.

⁸ Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i.Br./München ⁴2004 (frz. Org. 1982), S. 255.

⁹ Ulrike Sallandt, *Alterität und Sprache. Grundriss einer Theologie des Verlassens*, Leipzig 2024, S. 33.

¹⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 419.

Ende von *Totalität und Unendlichkeit*. Das entscheidende Moment liegt darin, dass

„der eigentliche Vollzug [des menschlichen] Seins [...] in der Exteriorität [liegt], und kein Denken [...] dem Sein besser zu gehorchen [vermag] als dasjenige, das sich von dieser Exteriorität beherrschen läßt“¹¹.

Exteriorität als Bruch: Menschlichkeit anders denken

Exteriorität als Bruch ermöglicht es, bewusst gemachte Abhängigkeit körperlicher, sozialer und/oder politischer Zuschreibung als menschliches Unvermögen zu erkennen. Zugleich offenbart sie sich selbst (permanent) als (Geburts-) Ort ethischen, menschlichen Handelns. Levinas kritisiert scharf die Alteritätsvergessenheit, die sich in dem Augenblick einstellt, in dem die Totalität – mit anderen Worten jedwede Art menschlichen Absolutheitsanspruchs – absolute Gültigkeit einfordert.

„Das Aufbrechen der Totalität [hingegen], der Protest gegen die panoramahafte Struktur des Seins, betrifft das eigentliche Existieren des Seins.“¹²

Im Prozess, Gegebenes von einem Standort außerhalb kritisch wahrzunehmen, wird Ästhetik aufgewertet: Raum öffnet sich, wahre Subjektivität des menschlichen Selbst zu empfangen und zu empfinden, anstatt vergeblich aus eigenen Kräften danach zu streben.¹³ Radikal passiv ist der Mensch der Alterität, dem Unendlichen, G*tt, ausgeliefert. Genaugenommen wird der Mensch erst Mensch, indem er sich seiner körperlichen Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) bewusst wird. In dieser leiblichen Rückkehr (Rekurrenz¹⁴), so umschreibt es Levinas, zeige sich der wahre Mensch als soziales Beziehungswesen.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 426.

¹³ Sallandt, *Alterität und Sprache*, S. 46.

¹⁴ Mit dem Ausdruck der „Rekurrenz“, frz. *Récurrence* (siehe Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 227, Anmerkung a), betont Levinas die Rückkehr zum

Die Passivität dient Levinas dazu, die Freiheit des Menschen primär als permanentes Befreiungs- und Offenbarungsgeschehen zu denken, das erfahren bzw. empfangen wird. Dadurch gewinnt die Dimension der absoluten Alterität an Bedeutung.¹⁵ Sie – nicht zuletzt der Tod als Alterität *par excellence* – bestimme den Menschen und begründe dessen Menschsein bzw. die Menschlichkeit, da der Mensch sich nicht selbst den Grund seines Daseins geben kann. Levinas denkt René Descartes' Idee vom Unendlichen anders, nicht primär mit Blick auf die *res cogitans* – dem kognitiv fähigen Ich –, sondern *theologisch* dahinter. Nicht der Mensch ist aus sich selbst in der Lage, zu sich zu gelangen; vielmehr ermöglicht erst die Idee des Unendlichen dem menschlichen Wesen die Rückkehr zu sich selbst. Levinas betont diese Rückkehr als ‚etwas‘ dem Subjekt Vor-läufiges. Dabei geht es immer wieder darum, die biologische, zugleich ethisch gedeutete Abhängigkeit des menschlichen Werdens zu verdeutlichen. Nicht zuletzt aufgrund seiner konkreten Erfahrungen im Dritten Reich denkt Levinas den neuen Humanismus als Aufbruch des Unmenschlichen ausgehend vom absolut Anderen¹⁶, an einem Ort außerhalb menschlicher Verfügungsgewalt, denn allein dieser unverfügbare Ort verspreche Freiheit. „Kann man nicht einen Sinn für die Freiheit selbst finden [...] gerade von der Passivität des Menschlichen aus [...]?“¹⁷ Möglicher Kritik, „sich der Schicksalhaftigkeit oder der Determination auszuliefern“¹⁸, widerspricht Levinas radikal.

Die sich von dieser Passivität eingeengte Stimme der Aufklärung beschwichtigt Levinas, denn es sei das „Gutsein des Guten“, das gebiete.¹⁹ Zur Fähigkeit, ethisch in Freiheit, die

leiblichen Ursprung, zum Bewusstsein der leiblichen Abhängigkeit, siehe Sallandt, *Alterität und Sprache*, S. 70.

¹⁵ Sallandt, *Alterität und Sprache*, S. 74.

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005, S. 61-84.

¹⁷ Ebd., S. 69.

¹⁸ Ebd., S. 70.

¹⁹ Ebd., S. 75.

„dem Guten verbündet [ist], jenseits und außerhalb von allem Sein liegt“²⁰, zu handeln, werde der Mensch demzufolge erwählt. Im Begehren, in einer Sehnsucht, die nicht menschlich erfüllt werden kann, offenbare sich die Dimension der Vorläufigkeit – nicht der Determination. Levinas spricht in diesem Zusammenhang von Innerlichkeit:

„Die Innerlichkeit ist die Tatsache, daß es im Sein etwas gibt, was dem Anfangen voraus geht, daß sich aber das, was vorausgeht, nicht dem freien Blick [...] darbietet, [...] es hat nicht die Zone des Bewusstseins durchquert und lässt sich nicht wieder herbeiholen, etwas, das dem Anfangen und dem Prinzip vorangeht, das auf an-archische Weise trotz des Seins ist, kehrt das Sein um oder geht ihm voraus.“²¹

Diese Innerlichkeit unterläuft jegliche Art menschlich gedachter Systeme. In ihrer ungreifbaren Gestalt ist sie für Levinas Ausdruck der „Verantwortung, die früher ist als die Freiheit [...], die jedem freien Engagement vorangeht“²². Ethische Verantwortung mehr noch: Menschlichkeit an sich denkt Levinas allein im absolut Anderen.²³ Die Übernahme von Verantwortung für den Anderen ermögliche es dem Menschen, dass er sich seiner selbst bewusst werde.²⁴ Im Horizont dieser Erwählung verfüge der Mensch folglich nicht mehr über den Anderen, sondern entdecke durch jenen sein eigenes wahres Dasein im lebensstiftenden Gehorsam.²⁵ Diese Grenze kann vom Menschen nicht überwunden, sondern ausschließlich erfahren werden. Das menschliche Bedürfnis nach Fortschritt und Entwicklung kommt hier an seine Grenzen, die nicht im hegelianischen Sinne aufzuheben möglich sind. Ganz im Gegenteil: Diese schützenden Raum stiftende Grenze bedingt als Ort der Exteriorität menschliche Fähigkeiten. Seinem wahren

²⁰ Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 261

²¹ Ebd., S. 72.

²² Ebd., S. 73.

²³ Sallandt, *Alterität und Sprache*, S. 73.

²⁴ Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 181f.

²⁵ Emmanuel Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995 (org. 1919), S. 203.

menschlichen Wesen entfremdet, ist der Mensch einem unaufhörlichen Befreiungsprozess ausgeliefert, zugleich findet er genau darin normative ethische Orientierung und kann mit den sozial Anderen in Beziehung treten.²⁶ Enrique Dussel spricht in diesem Zusammenhang von der analektischen Methode.²⁷ Diese vollzieht sich – in Abgrenzung zur dialektischen – im ‚Raum‘ außerhalb des Systems und stiftet diesen zugleich. *Beyond the system* erfahre das Subjekt grundlegende Orientierung vom absolut Anderen (theologisch von G*tt). *A priori* denkt Levinas diesen Ort der Begegnung, der das Seiende zum menschlichen Subjekt werden lässt und es befähigt, Verantwortung zu übernehmen. Levinas Interesse liegt darin,

„die Genese des Begriffs der Verantwortung zu bestimmen und die Frage zu beantworten, wie es dazu kommt, dass jemand überhaupt [ethisch] verantwortlich sein soll“²⁸.

Dabei argumentiert er theologisch, indem er die Ethik als erste Philosophie nicht ontologisch oder epistemologisch, sondern theologisch als dem Bewusstsein vorläufig denkt. Die geläufige Kritik, Levinas beschneide damit das autonome Subjekt der Aufklärung, trägt nicht, da es ihm ‚nur‘ um das „Dass“ der Verantwortung geht; die Art und Weise, *wie* Verantwortung übernommen werden soll, bleibt der Freiheit menschlicher Entscheidung und Handlung überlassen.²⁹

²⁶ Thomas Bedorf arbeitet die Unterscheidung zwischen dem absolut Anderen und dem sozial Anderen bei Levinas zugunsten von dessen Beitrag zur Sozialethik heraus, siehe Thomas Bedorf, *Andere. Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011, S. 173-177.

²⁷ Enrique Dussel, *An Ethics of Liberation: Fundamental Hypothesis*, in: *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Liberation Theology*, Lanham 2003, S. 135-148, hier: S. 139.

²⁸ Bedorf, *Andere*, S. 172.

²⁹ Ebd. Ich folge Bedorf nicht in der Unterscheidung einer religiösen oder säkularen Lesart von Levinas. Entscheidend ist, dass die Dimension des Anderen eine dem Menschen unverfügbare ‚Räumlichkeit‘ ausdrückt.

Enrique Dussel

Unter Einfluss von Levinas entwickelt Enrique Dussel – ausgehend von und über die Methode der negativen Dialektik hinaus³⁰ – sein philosophisch-ethisches Denken. Anhand der Begriffe *anadialektisch* und *analektisch* konkretisiert er die Bedeutung der Exteriorität in politischer Hinsicht. Dussel begegnet den Schriften des jüdischen Philosophen während seines Europaaufenthaltes. Sein Werk *Philosophie der Befreiung* (1977) ist maßgeblich vom Alteritätsdenken Levinas' geprägt. Der Ort außerhalb des herrschenden hegemonialen Systems ist der Standpunkt, von dem aus eigenständig lateinamerikanische Philosophien gedacht und entwickelt werden müssen. Erst in Europa werden ihm die Augen geöffnet: „Es gibt keine universale Philosophie“³¹. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er in seinem Land ausschließlich europäische Philosophie studiert.³² Es sind die Peripherien, die unsichtbaren Orte (der Exteriorität) an den Rändern der lateinamerikanischen Gesellschaften, die gehört werden müssen. Indem der eigene Kontext in den Vordergrund rücke, marginalisierte Stimmen und Diskurse gehört würden, könnten sich lateinamerikanische Philosophien situativ eingebettet und eigenständig entwickeln.³³

³⁰ Traditionell drückt der Ausdruck der Dialektik einen Widerstand in einer Beziehung aus. Der Begriff der Negativen Dialektik im Sinne von Theodor W. Adorno schärft in dieser Hinsicht den Widerspruch und die Differenz, beugt zu schneller Versöhnung vor, siehe Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, S. 15. Dussel radikalisiert sodann die Bedeutung der absoluten Differenz, die erst die diskursive Teilhabe peripherer Perspektiven von Widerstand und Befreiung im globalen Diskurs möglich macht, siehe Dussel, *Philosophie der Befreiung*, S. 171f.

³¹ Ulrike Sallandt, Es gibt keine universale Philosophie!, in: *Feinschwarz*, 16.09.2024, <https://www.feinschwarz.net/es-gibt-keine-universale-philosophie/>, Zugriff am: 28.01.2026.

³² Anton Peter, *Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen*, Mainz 1997, S. 13-27, hier: S. 15.

³³ Dussel, *Philosophie der Befreiung*, hier S. 192-194.

Exteriorität als zentraler Begriff der Philosophie der Befreiung

„Wir nähern uns der wichtigsten Kategorie der Philosophie der Befreiung [...]. Bis zu diesem war unser Diskurs eine Art Zusammenfassung von bereits Bekanntem. [...] Wenn wir uns der Realität als Exteriorität zuwenden und die Exteriorität, die wir erforschen, eine neue historische Realität ist, dann kann die Philosophie, die von dieser Tatsache ausgeht, [...] nicht weniger neu sein.“³⁴

Exteriorität offenbart sich hier als Ort der Systemkritik. Sie ermöglicht eine kritische Distanz zur herrschenden Dominanzkultur und wertet die Dimension des Raumes auf, die im Zuge des linear gedachten Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken der Moderne in den Hintergrund getreten ist.

„Die räumliche Metapher der Exteriorität kann zu mehr als einer Äquivokation führen. Wir können sie auch als ‚Außerhalb‘ im Gegensatz zum Horizont des Seins des Systems [...] bezeichnen.“³⁵

Kritik am herrschenden System kann nur dann sichtbar werden, wenn kritische differenzierte Distanz möglich ist. Indem Exteriorität Ausdruck der Differenz bzw. der kritischen Haltung zum System ist, eröffnet sie einen Raum, „in dem der andere Mensch sich selbst offenbart, der Mensch, der frei ist, d.h. nicht von (m)einem „System konditioniert“³⁶. Dussel konkretisiert die Exteriorität folgendermaßen:

„Der Andere ist der präzise Begriff, durch den wir die Exteriorität an sich ausdrücken werden, als historische, nicht nur kosmische und physische Exteriorität. Der Andere ist die Alterität aller möglicher Systeme, jenseits des Selbst.“³⁷

³⁴ Ebd., S. 54.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 55.

³⁷ Ebd., S. 57.

Zugleich ermöglicht Dussel gerade mit dem Begriff des Anderen einen ethischen, performativen Raum.

„Der Andere offenbart sich mit der Schärfe seiner Exteriorität als anderer, wenn er [...] als nicht angepaßt und nicht alltäglich, als außergewöhnlich und herausragend [jenseits der Norm], wenn er auf uns als der Arme und Unterdrückte einstürmt.“³⁸

Die *räumliche* Verortung und Präzisierung der Exteriorität lässt sie als räumliche Dimension der *Freiheit* erkennen.

„Der Andere ist die Exteriorität jeder Totalität, weil er frei ist. Freiheit bedeutet hier nicht eine bestimmte Wahlmöglichkeit [...]. Freiheit ist hier die Unbestimmtheit des Anderen in Bezug auf die Welt [...].“³⁹

Die „Logik der Exteriorität“⁴⁰, die konkretes, menschliches Handeln erst ermöglicht, äußert sich folglich darin, dass menschliches Werden stets von einem unverfügbaren Anderen getragen und gerade dadurch menschlich wird. Diese unabdingbare Grundvoraussetzung begründet Dussels Methode der *Analektik*. Der Andere bleibt konstitutiv bedeutsam, komme, was wolle. Das menschlich Unverfügbare stiftet und schützt demzufolge die Räume, in denen sich Freiheit und Persönlichkeit menschlich ausbilden.⁴¹ Zusammengefasst lässt sich sagen: Exteriorität als räumliche Dimension der Freiheit öffnet sich vom Anderen aus (analektisch). Dieses Andere, dem Menschen Unverfügbare, begründet – dem endlichen Bewusstsein vorläufig – Würde und Einzigartigkeit. Alles Strukturelle, vom Menschen Geformte, ist demgegenüber nachträglich.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 59.

⁴⁰ Ebd., S. 56.

⁴¹ Ebd., S. 59.

Exteriorität als zentraler Begriff des Glaubens

Dem Bruch, der sich im Prozess menschlichen Werdens ereignet, kann nur im Glauben begegnet werden.

„Der Andere kann nicht von einem Ort innerhalb des Systems interpretiert, analysiert oder studiert werden [...]. Was die Vernunft niemals umgreifen kann – das Geheimnis des Anderen als anderen – das kann nur der Glaube durchdringen. [...] Glauben bedeutet, das Wort des Anderen anzunehmen, weil sich der Andere offenbart.“⁴²

Es handelt sich demnach um ein Wagnis, einen Sprung – um mit den Worten des Philosophen und Theologen Sören Kierkegaard zu sprechen. Es gibt keine Gewissheit, weder eines greifbaren Ziels noch eines logischen Grundes, sich dem Anderen auszuliefern. Exteriorität anzuerkennen ist allein im Glauben möglich, der auf den Anderen vertrauen lässt und die Angst vor dem Unverfügbaren nimmt.

„Glauben heißt, sich selbst in einen leeren Raum begeben, weil der Andere weiß, daß es am Boden des Abgrunds Wasser gibt und dort keine Gefahr besteht.“⁴³

Die Gewissheit liegt exklusiv im Vertrauen auf und in der Verantwortung für das/den Andere(n). Exteriorität offenbart sich demzufolge als zentraler Begriff des Glaubens, wenn keine egoistischen Interessen leitend sind, sondern der (leere) Zwischenraum empfangen wird. Im Gegensatz zu Levinas arbeitet Dussel deutlicher heraus, *wie* es möglich ist, die (An-)Bindung zwischen System (Totalität) und Exteriorität zu denken.

⁴² Ebd., S. 61.

⁴³ Ebd.

Exteriorität als innere Transzendentalität⁴⁴

Im Aufbruch aus gesellschaftlichen hegemonialen Strukturen werden Differenzen sichtbar, die neue Räume öffnen und paradoxerweise die (An-)Bindung zwischen Innen und Außen (des Systems) zulassen. Diese Möglichkeit, in Beziehung zu treten, nennt Dussel „innere Transzendentalität“. „Keine Person ist als solche absolut und nur Teil eines Systems. Alle [...] besitzen eine Transzendentalität“⁴⁵. Der Begriff der Transzendentalität drückt aus, dass alle Menschen über das dem System Vorläufige verfügen. Exteriorität als innere Transzendentalität lässt sich folglich als vorläufig gedachte Kontaktzone der werdenden Menschlichkeit lesen, die alles vom Menschen nachträglich Gemachte trägt. Ohne diese Kontaktzone – die in den Zwischen- und Beziehungsräumen sichtbar wird – ist Menschliches unmöglich. Das gilt – und damit geht Dussel über ein vereinfachtes dualistisches Verständnis von Herrschaftsverhältnissen hinaus – für alle(s).

„An erster Stelle ist der Unterdrücker ein Unterdrücker [...], [aber] Mitglieder der herrschenden bürgerlichen Klasse sind selbst Opfer des Kapitals, und die Überwindung des Kapitalismus wird sie von der Sklaverei befreien.“⁴⁶

Kritische Beobachtungen

Bei beiden Denkern zeigt sich ein radikaler Bruch in und mit ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext des Denkens,

⁴⁴ Der Begriff wurde von Immanuel Kant geprägt. Transzendental umfasst die *Bedingungen der Möglichkeit* menschlicher Erkenntnis. Kant spricht in dieser Hinsicht von strukturellen Anlagen, die menschliche Erfahrung und Erkenntnis ermöglichen, siehe Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung VII, A12/B25. In gewisser Weise macht sich Dussel diese Bedeutung zu eigen, zugleich verankert er sie im Gegensatz zu Kant im analektischen Denken im Anderen, sprich am Ort der Exteriorität, nicht des fähigen Ichs (Kant).

⁴⁵ Dussel, *Philosophie der Befreiung*, S. 62.

⁴⁶ Ebd.

Sprechens und Handelns, ausgelöst durch am eigenen Leib gemachte Erfahrungen von epistemologischer und ethischer Reichweite. Während Levinas die Exteriorität transzendental-ethisch bestimmt, radikalisiert Dussel diesen Ansatz geopolitisch und sozialanalytisch. Dussel selbst sagt von sich, Levinas habe ihn aus dem ontologischen Schlummer geweckt.⁴⁷ Zugleich übt er konstruktiv Kritik:

„Levinas beschreibe die Exteriorität des Anderen noch zu phänomenologisch und zu wenig von einer politischen Ökonomie her. [...] Gerade aus lateinamerikanischer Sicht müsse der ethische Ruf des Anderen, der Armen und Unterdrückten, auch in seinen strukturellen Zusammenhängen – im Kontext systematisch produzierter Verarmung und Ausbeutung – und in gesellschaftsverändernder Absicht sozialanalytisch und sozialgeschichtlich interpretiert werden.“⁴⁸

Die räumlich gedachte Exteriorität – das Außerhalb des Systems – erfährt hier eine konkrete materielle und gesellschaftliche Sichtbarkeit, eine sozialetisch-politische Konkretion. (Sichtbare) Orte der Exteriorität⁴⁹ lassen den Ruf des (absolut) Anderen, des Unverfügbaren, des Außerordentlichen, des Jenseits sichtbar und hörbar erfahren. Dussel verortet die Exteriorität im geopolitischen Kontext und konkretisiert damit den Appell zur Verantwortung, der bei Levinas zwar grundgelegt, jedoch zunächst sozialetisch unterkomplex erscheint. Als dem Bewusstsein vorläufig spricht Levinas vom Primat der Ethik als erster Philosophie.⁵⁰ Ethik im Sinne der grundlegenden Beziehunghaftigkeit des Menschen offenbart sich demzufolge als Geburtsort des Menschseins: Der wahre Mensch kann/muss ethische Verantwortung für den Anderen übernehmen. Dieses vom absolut Anderen bedingte Vermögen muss sich in der sozialen Welt behaupten. Ethik – der

⁴⁷ Peter, *Enrique Dussel*, S. 70.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Lebenswirklichkeiten, die sich außerhalb des herrschenden Systems befinden und nicht auf der politischen Agenda erscheinen.

⁵⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 56.

Appell zur ethischen Verantwortung – unterliegt wie alle anderen gesellschaftlichen Systeme der Gefahr der epistemischen und kolonialen Gewalt, hegemonialen Machtstrukturen zu verfallen.⁵¹ Gemeinsam können Dussels und Levinas' Denkansätze dem epistemologischen Dilemma vorbeugen, sich systemimmanent oder systemtranszendent zu verlieren, da sie primär ethisch anstatt ontologisch oder epistemologisch argumentieren. Der ethische Ansatz, prinzipiell analektisch verankert, unterläuft binäre Strukturen und wirkt Machtasymmetrien entgegen. Damit leisten Dussel und Levinas einen konstruktiven kritischen Beitrag für eine zukunftsstragende Sozialethik. Permanent selbstkritisch gilt es zu reflektieren, wie Verantwortung kontextuell eingebettet umzusetzen ist. Ihr Ansatz, die menschliche Selbstbeziehung kritisch-analektisch zu denken, ermöglicht es, den globalen Kontext alteritäts-sensibel wahrzunehmen, situativ-lokal zu analysieren und gesellschaftliches sowie politisches Handeln global – ausgehend von und zugunsten einer performativen Befreiungsethik – inter- und transkulturell zu hinterfragen. Dabei sind die Dimensionen des Globalen und Lokalen als fluide Prozessräume zu verstehen, die sich wechselseitig beeinflussen und verändern. Geschichte erzählt sich nicht teleologisch auf ein vorab gesetztes Ziel hin, sondern nimmt vielmehr in den pluralen Räumlichkeiten der Gegenwart und deren jeweiligen situativen Geschichten differenzierte Gestalt an. Das moderne Paradigma der Zeit erweitert sich im Faktum der Pluralität (Hannah Arendt), das über Arendt hinaus kontextuell, kulturell und politisch differenziert verantwortet werden muss. Das Forschungskollektiv *Modernität/Kolonialität*, zu dem auch Dussel gehörte, hat sich dieser *Relecture* und den damit verbundenen ethischen Implikationen angenommen.⁵² Im Folgenden intendiere ich, insbesondere die Trag- und Reichweite des Sozialpolitischen einer Befreiungsethik interkulturell und

⁵¹ Claudia Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld 2020, S. 298f.

⁵² Sebastian Garbe u. Pablo Quintero (Hg.), *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*, Münster 2013, S. 31-52.

dekolonial in gewisser Kontinuität dieses Kollektivs in Lateinamerika zu konturieren.

Eine Vertiefung: Inter- und Transkulturalität – Dekolonisieren – Third Space

Die Dimensionen der Interkulturalität und Transkulturalität beruhen auf einem Verständnis von Kulturellem als Raum sozialer Andersartigkeit. Zugleich begründen Inter- und Transkulturalität diese soziale Andersartigkeit, insofern sie das Kulturelle als prozesshafte, diskursive Begegnung von Alteritäten stiftet. Nähe und Distanz, unverfügbare (absolute) Differenz eröffnen als gemeinsame ethische Voraussetzung ein inter- und transkulturelles produktives Austauschgeschehen.

In diesem skizzierten Wechselverhältnis legitimiert sich die Notwendigkeit, Befreiungsethik inter- und transkulturell zu vertiefen. Die im vorliegenden Beitrag diskutierte Exteriorität, konkretisiert sich im Begriff der Alterität bzw. Andersartigkeit, eröffnet folglich einen Raum des Interkulturellen und konstituiert sich auf diese Weise auf der Grundlage der Beziehung zum absolut Anderen, d.h. zum Transzendenten und seinen endlich erfahrbaren Ausdrucksformen im sozial Anderen.⁵³ Alternative Perspektiven treten auf; Stimmen jenseits des herrschenden Systems fordern Menschlichkeit heraus bzw. ein, lassen konstruierte Grenzen von Sinn und Raum anders wahrnehmen und neu ausloten. In dieser Begegnung mit dem Absoluten wird das Transkulturelle als eine Dynamik der *Exteriorisierung* sichtbar. Widerstandsräume werden nicht zum Objekt der Rede degradiert, sondern werden und wirken durch die Teilhabe vieler transversal: Neue Formen

⁵³ Thomas Bedorf arbeitet die Unterscheidung zwischen dem absolut Anderen und dem sozial Anderen bei Levinas zugunsten von dessen Beitrag zur Sozialethik heraus, siehe Bedorf, Andere, S. 173-177). Gotlind Ulshöfer hingegen verkennt diese, s. Gotlind Ulshöfer, *Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Kriterien für eine Ethik der Handlungsräume angesichts des Corporate-Social-Responsibility-Diskurses*, Stuttgart 2015, S. 269.

von Subjektivierung entstehen situiert, kontextualisiert und globalisiert in der Dimension des Dritten, in komplexen Transformationsprozessen.

„Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.“⁵⁴

Nicht eine einzelne subjektive oder intersubjektive Perspektive isoliert sich – fällt damit dem totalitären Denken anheim –, sondern eine Vielzahl von Perspektiven unterläuft im sozialpolitischen Gefüge immer wieder die Gefahr, binären Macht-hierarchien zum Opfer zu fallen. Im analektischen Ansatz geht es demnach nicht um die Begrenzung des menschlichen Subjekts, sondern um dessen Schutz und Befähigung, sich situativ seiner begrenzten Freiheit (Vermögen) in der interkulturellen Begegnung mit dem sozial Anderen zu bedienen:

„Die Freiheit des Subjekts besteht demnach nicht darin, autonom bei sich selbst beginnen zu können, sondern aus dem Beginn beim Anderen eine Handlung oder einen Sprechakt zu wählen oder zu erfinden. Ob das Subjekt auf den Appell mit einer verständigungsorientierten Kommunikation, einem ritualisierten, aber gleichgültigem Nicken, einem Weghören oder mit Gewalt antwortet, [...] ist der Freiheit des Subjekts überlassen.“⁵⁵

Vom Anderen her zu denken, ermöglicht eine radikal kritische Haltung gegenüber dem Eigenen und Vertrauten, wie post-/dekoloniale Studien verdeutlichen.⁵⁶ Die unaufhebbare Differenz als konstitutives Element der Kultur- und Gesellschaftsanalyse erlaubt es, kulturelle (Homi Bhabha) und koloniale Differenz (Enrique Dussel) als Aushandlungs- und Verständigungsräume zu begreifen, die sich der einfachen Logik moderner kolonialer Dichotomien entziehen. Damit erweitert sich das Verständnis des Interkulturellen um eine intrinsisch kritische und politische Dimension, die sich in

⁵⁴ Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 343.

⁵⁵ Bedorf, *Andere*, S. 173.

⁵⁶ Exemplarisch verweise ich auf Nikita Dhawan, *Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung*, Weinheim 2024.

der transkulturellen Verschiebung und Veränderung von Räumen und Grenzräumen immer wieder zeigt. Dem politischen Wandel von Raum und Zeit kann nur durch eine konsequente analektische, kritische Methode sinnvoll begegnet werden, die – der Verantwortung bewusst und zu ihr fähig – situativ immer wieder neu fragt, wie diese umzusetzen ist. Dussel hat in diesem Sinne seinen Ansatz zeitlebens weiterentwickelt und ihn in seiner Vision der Transmoderne dahingehend präzisiert, dass es geopolitisch nicht allein um die Spannung von Peripherien und hegemonialem Zentrum gehe⁵⁷, d.h. um den Nord – Südkonflikt zwischen den Ländern des sogenannten Globalen Nordens und denen des Globalen Südens. Vielmehr müssten Machtasymmetrien und diskursive Zwischenräume differenziert innerhalb der Peripherien, innerhalb des Zentrums sowie in ihren wechselseitigen Beziehungen ausgelotet werden.⁵⁸ Das interkulturelle Potential dieses Ansatzes gründet in der radikal gedachten Exteriorität des absolut Anderen.⁵⁹ Erst in der immerwährenden Bereitschaft, von außen Neues zu empfangen und Differenzen untereinander anzuerkennen, können befreiende menschliche Beziehungen als Orte neuen Denkens, Sprechens und Handelns entstehen. Dussels Rede von der Transmoderne spiegelt den sich immer wieder öffnenden Aushandlungsraum sozialetischen Handelns wider, der sich am Ort der Exteriorität interkulturell stiftet und zugleich in der konkreten Begegnung mit dem sozial Anderen transkulturell neue Perspektiven jenseits des dichotomischen-binären Denken zulässt.

⁵⁷ Dussels Ausdruck der Peripherien steht für die unterdrückten Länder des sogenannten Globalen Südens, der Ausdruck des Zentrums für die Herrschenden des sogenannten globalen Nordens (vgl. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, S. 16f.).

⁵⁸ Enrique Dussel, *Der Gegendiskurs der Moderne, Kölner Vorlesungen*, Wien 2018, S. 144-148.

⁵⁹ Ebd., S. 170.

„Die postkolonialen Kulturen müssen tatsächlich entkolonialisiert werden, doch dazu müssen sie damit beginnen, sich selbst einen Wert beizumessen.“⁶⁰

Aus dekolonialer Perspektive ist der befreiungsethische Ansatz als ein permanentes Geschehen ‚von unten‘ zu lesen. Dabei muss das Konzept von Ethik selbst kontinuierlich kritisch überprüft werden. Die performative Dimension ermöglicht, Befreiung weniger nominal als verbal zu verstehen. Auf diese Weise entzieht sie sich – in Levinas’ Worten – dem menschlichen, tendenziell totalitärem System. Befreiung ist nicht von Dauer, vielmehr stiftet sie sich im Augenblick immer wieder neu. Noch bevor man sich ihrer bewusst wird, entzieht sie sich der menschlichen Verfügungsgewalt, denn nur so bewahrt sie ihr widerständiges Potential. Sie entsteht – oder vielmehr: sie blitzt auf – im ‚Raum‘ der Exteriorität und gleicht darin der Transzendenz in der Immanenz, dem Einbruch Gottes in diese Welt, der menschlich nicht zu begreifen ist.

Dekolonisieren verstehe ich hier als einen Prozess, sich immer wieder von der Gefahr der Totalität zu befreien. Walter Mignolo spricht in diesem Zusammenhang von „Entkopplung“ und unterstreicht damit die dekoloniale Aufgabe, sich insbesondere epistemologisch vom „hegemoniale[n], eurozentrierte[n] modern/kolonialen Paradigma“⁶¹ zu lösen. Dekoloniale Ethik erscheint insofern als werdendes Befreien – als Prozessgeschehen –, in Anlehnung an Levinas als erste Philosophie und Theologie. Sie strebt danach, die asymmetrischen Macht- und Unterdrückungsstrukturen dezidiert mit Blick auf die „Kolonialität des Wissens“⁶², d.h. epistemologisch, zu dekonstruieren. Dabei ist die Egopolitik westlichen Denkens, Sprechen und Handelns in ihrer Einseitigkeit offenzulegen.⁶³

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Walter Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne. Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien 2012 (Org. 2006), S. 167.

⁶² Brunner, *Epistemische Gewalt*, S. 46-53, hier: S. 46.

⁶³ Ebd., S. 168.

Homi Bhabha spricht vom *Third Space* (Dritten Raum). Als performativer Aushandlungsraum konstituiert er sich in der sozialpolitischen Begegnung als dem herrschenden System unverfügbarer Raum der Exteriorität. Dabei versteht Bhabha kulturelle Differenz nicht als Hindernis, das es zu überwinden gilt, sondern wertet Differenz räumlich als sich immer wieder neu stiftender Ort kritisch-konstruktiver Aushandlungsprozesse und dekolonialer Entkopplung auf.⁶⁴ An die Stelle des Strebens nach Eindeutigkeit tritt die Anerkennung von Ambiguität und Hybridität. Im Verlassen der eigenen vertrauten Komfortzone stiftet sich ethisch immer wieder ein dynamischer sozialer Begegnungsraum, in dem Wissen in Beziehung, d.h. ethisches Wissen, widerständig entsteht. Dussel und Levinas machen erfahrbar, was Exteriorität konkret bedeutet. Ethik und Epistemologie sind dabei untrennbar miteinander verbunden. „Der Anfang der Befreiung ist vielmehr eine Erfahrung“, die unsere Gewohnheiten unterbricht. Sie „fängt vor unserem Tun an“. Wir empfangen sie.

„Die Befreiung von ihrem Anfang, in der Erfahrung [...] her zu denken, heißt daher, hinter die soziale Freiheit des Subjekts zurückzugehen – das Selbst aus seiner subjektiven und sozialen

Existenz zu befreien. [...] Das ist die radikale Befreiung.“⁶⁵

Exteriorität schärft das Potential der hier diskutierten Befreiungsethik. Auf diesen Raum hat kein Mensch Zugriff. Er versteht sich als sozialer Diskursraum, der sich in der sozialen Dimension des Dritten (Levinas) sowie der Inter- und Transkulturalität (Dussel) stiftet.

Theologisch lässt sich diese grundlegende Verankerung des Raumes von einem dem Menschen unverfügbarem Ursprung

⁶⁴ Homi K. Bhabha, Verortung der Kultur, in: Elisabeth Bronfen u.a. (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusedebatte*, Tübingen 1997, S. 123-148, hier S. 127.

⁶⁵ Menke, *Theorie der Befreiung*, S. 14.

als „Transzendenz in der Immanenz“⁶⁶ lesen.⁶⁷ Die sozialetische Anbindung ist demnach kein Produkt einer menschlich aufgeklärten Entscheidung; sie ist nicht optional, sondern in der Menschwerdung selbst angelegt.⁶⁸

Befreiungsethik konkret

Menschsein basiert auf Geschöpflichkeit und Abhängigkeit. Menschlichkeit stiftet sich darüber hinaus ausgehend von – und außerhalb – hegemonialer asymmetrischer Machtstrukturen. Konkret bedeutet dies: Indem der erfahrende, ethisch veranlagte Mensch von seiner Verantwortung kritischen Gebrauch macht, handelt er in sozialutopischer Anbindung in der Spannung zwischen Ist- und Sollzustand. Das dekoloniale und dekolonisierende Potential der Befreiungsethik liegt im Zwischenraum, den selbstkritischen dauerhaften Befreiungsprozess immer wieder neu – unter der gegebenen Bedingung von Raum und Zeit – verantworten zu müssen. Globale und lokale Prozesse bedingen sich wechselseitig und lassen sich ausschließlich durch eine global ausgerichtete Verantwortung prozesshaft begleiten. Allein in der Spannung von Verantwortungspflicht – ausgehend vom und für den absolut Anderen – und Freiheit – gegenüber dem sozialen Anderen – bewahrt die Befreiungsethik ihr genuin analektisches Wesen: den Appell, die Befreiung permanent von sich selbst zu befreien.

⁶⁶ Levinas, *Spur des Anderen*, S. 131.

⁶⁷ Mayra Rivera verdeutlicht u.a. mit Levinas und Dussel im Gespräch anschaulich, wie sich Transzendenz, Wesen, Bedeutung und Wirkung G*ttes aus dem (neo-)orthodoxen Narrativ theologisch befreien lassen. G*tt räume sich, ganz im Sinne des hier diskutierten Ansatzes, seinen/ihren Ort in dieser Welt ein und trete in eine ethische Beziehung, die sich dualistisch-fixierten Vorstellungen von Jenseits und Diesseits entzieht und vorbeugt. Der Raum, die Transzendenz G*ttes, ermöglicht wahres menschliches Miteinander. Menschen werden allein im Bewusstsein ihrer Geschöpflichkeit und Abhängigkeit geboren, siehe Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*, London 2007.

⁶⁸ Theologisch bietet sich hier die Möglichkeit, sozialetische Implikation der Christologie körperlich-materiell zu legitimieren.

„Sie fängt vor unserem Tun an [...]. Sie beginnt vor/hinter der sozialen Freiheit. Das ist die radikale Befreiung“⁶⁹. Indem sie danach strebt, sich von der eigenen Perspektive zu befreien, nimmt sie eine Haltung ein, andere Perspektiven anzuerkennen. Die Anerkennung des Perspektivismus unterläuft jegliche aktive Methodik. Diese Haltung erscheint als „ein Narrativ der Offenheit, Toleranz, Anerkennung und Empathie, gerade indem der eigene Standort mitgedacht wird“⁷⁰. Hartmut von Sass spricht von einer grundsätzlichen Haltung, einer Disposition konstitutiven Menschseins – also von einem Grund, der Menschsein erst ermöglicht und folglich für ethisch menschliches, gerechtes Handeln keine Option⁷¹, sondern eine pflichtgemäße, unausweichliche Verantwortung darstellt. Dieser Perspektivismus ist keine Methode neben anderen (mehr), sondern transzendiert bestehende Zugänge, lässt wesenhaft Neues und Anderes zu, will „nicht im Abstrakten stecken bleiben“, sondern „engagiert [...] sein“⁷².

Der dekoloniale inter- und transkulturelle befreiungsethische Ansatz ist insofern Ausdruck einer oppositionellen Stimme, die ihren Standort außerhalb herrschender Systeme einnimmt und zugleich mittendrin in ihnen verortet ist – in sozialutopischer Gestalt. Die dualistisch-binäre Vorstellung trägt hier nicht (mehr). Vielmehr geht es darum, die Grenzen des Begegnungsraums an sich sowie die konkreten interkulturellen Räume immer wieder neu auszuloten. Bei Levinas bleibt dieser Raum als Produktions- und Gestaltungsraum der Exteriorität zunächst im Hintergrund. Doch leistet er mit der Dimension des Dritten einen entscheidenden Beitrag zur Sozialethik und verharrt nicht in der intersubjektiven Perspektive. Dussel knüpft daran an und artikuliert die geschöpfliche Abhängigkeit zunächst klassisch befreiungsphilosophisch, nicht zuletzt sichtbar im Appell, den Schrei zu hören, im

⁶⁹ Ebd., S. 14.

⁷⁰ Hartmut von Sass (Hg.), *Perspektivismus: Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, Zürich 2019, S. 33.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

Hören und Sehen des Anderen, im Wahrnehmen der Stimmen der Marginalisierten und Nicht-Gehörten. In der Vision der Transmoderne erweitert Dussel sein Denken interkulturell und geopolitisch-räumlich. Er fordert dazu auf, immer wieder neu – neue Schreie – zu hören, genau hinzuhören und anders zuzuhören. Räumliche Grenzen des Zentrums und der Peripherien werden aufgebrochen und in ihrer vormals gedachten Dualität unterlaufen. Es geht um vielschichtige, plurale Aushandlungsräume, die permanent neu ausgelotet werden müssen. Befreiungsräume sind weder von Ewigkeit ethisch vorprogrammiert noch universal gültig.

Befreiungsethik in interkultureller und dekolonialer Perspektive verspricht daher keine ethischen Universalprogramme, sondern verankert die Genese der Verantwortung im Menschsein bzw. in der Menschlichkeit selbst. Der ethische Mensch im Sinne des wahren Menschen ist demnach fähig, ethische Aushandlungsräume zu verantworten, Beziehungen mit Anderen zu gestalten und sich situativ, kontext- und alteritätssensibel den Anforderungen zu stellen. Normative Orientierung liegt in der Passivität, im analektischen Moment. Lösungsansätze gründen demnach in der Anerkennung kultureller (absoluter) Differenz, die folglich Differenz nicht dualistisch trennend versteht, sondern sie als Raum konstruktiver Anbindung erfahrbar macht.

Ausblick

Die Raumperspektive ermöglicht es, im Rahmen der diskutierten Befreiungsethik komplexe globale Ungerechtigkeiten in sozialetischen Debatten sichtbar zu machen und verantwortungsethisch zu reflektieren. Der Ausbruch aus eindimensionalen dualistischen Logiken eröffnet einen entscheidenden Perspektiven- und Methodenwechsel. Dieser begegnet dem Umstand, dass angewandte Ethik und Bereichsethiken den sozipolitischen Verflechtungen innerhalb globaler ökonomischer Ungerechtigkeiten nicht immer gerecht werden. Komplexe Handlungszusammenhänge werden aufgrund einer Vielzahl

kultureller und politischer Faktoren sowie struktureller Variablen häufig nur reduziert erfasst.⁷³ Dadurch bleiben komplexe Machtstrukturen teils bewusst, teils unbewusst unerkant; koloniale Unterdrückungsmechanismen und -logiken werden reproduziert, während Lösungsansätze unterkomplex reflektiert werden. Das Leben im *global village* (Marshall McLuhan), in dem Globales und Lokales einerseits immer näher zusammenrücken und andererseits gerade dadurch soziale Ungerechtigkeiten auf engstem – auch digitalem – Raum sichtbar werden, institutionalisiert den Schrei der Armen. Ihnen werden sowohl das „Recht, Rechte zu haben“⁷⁴ als auch die „Freiheit, frei zu sein“⁷⁵ verwehrt. Mit Emmanuel Levinas und Enrique Dussel wird eine Spur gelegt⁷⁶, die sich menschlicher Gewalt und individuellen Machtinteressen entzieht, sodass die unausweichliche Verantwortung – gegründet im absolut Anderen – in komplexen Handlungsräumen und -prozessen normativ wirken kann. Theologisch fundiert sich die Verantwortung als politisch-kritische Instanz, die im geschöpflichen, genuin ethischen Dasein des Menschen angelegt ist.

Zur Autorin:

Dr. in Ulrike Sallandt, Professorin für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und Ökumene an der Carl-Ossietzky-Universität in Oldenburg.

⁷³ Ulshöfer, *Soziale Verantwortung*, S. 341

⁷⁴ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1955.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Die Freiheit frei zu sein*, München 2018.

⁷⁶ Levinas, *Die Spur des Anderen*, S. 230.