

## **Von der Schwierigkeit, Pluralität zu leben. Erkundigungen bei Hannah Arendt in der „Integrationsdebatte“**

### **1. Hinführung**

#### **1.1 Zwei Weisen, dieselbe Frage zu stellen: Skeptische Position vs. praktisches Interesse**

Die Leitfrage für diesen Fachnachmittag lautet: ‚Gesellschaftlicher Zusammenhalt und radikale Vielfalt: Wie geht das?‘ Sie scheint grundsätzlich auf zwei Weisen gestellt werden zu können. Das eine Mal aus einer ‚skeptischen Position‘ heraus, das andere mit einem ‚praktischen Interesse‘.

Die skeptische Position fragt ‚Gesellschaftlicher Zusammenhalt und radikale Vielfalt: Wie soll das zusammen gehen?‘ – Der bestehende ‚Zusammenhalt‘ gerät durch ‚radikale Vielfalt‘ unter Druck, ist herausgefordert oder gar gefährdet. Mit praktischem Interesse wird gefragt: ‚Gesellschaftlicher Zusammenhalt und radikale Vielfalt: Wie wird das gelebt?‘ Hier geht es um Erfahrungen, Praktiken, konkrete Beispiele, die zeigen, wie Zusammenhalt und Vielfalt in der Praxis zusammengebracht werden. Der Ausgangspunkt vom ‚Zusammenhalt‘ ist offenbar auch hier vorhanden: Er muss dann um ‚Vielfalt‘ ergänzt oder mit ihr kompatibel gemacht werden.

#### **1.2 Vorgehensweise: Zerlegung der Fragestellung, ‚Arbeit am Begriff‘ und Verhältnisbestimmung**

Ich möchte im Folgenden diese Vorannahme in gewisser Weise ‚umkehren‘. Dazu zerlege ich die Fragestellung in ihre einzelnen Bestandteile: ‚gesellschaftlichen Zusammenhalt‘ und ‚radikale Vielfalt‘ und arbeite dann an den Begriffen. Während ich – wie eingangs angedeutet – die Rede vom ‚gesellschaftlichen Zusammenhalt‘ problematisiere, werde ich versuchen, der ‚radikalen Vielfalt‘ mit dem Begriff der ‚Pluralität‘ im Rekurs auf Hannah Arendt theoretische Kontur zu verleihen. Im Anschluss daran, werde ich in einem knappen Ausblick Perspektiven entwickeln, was es dann bedeutet, Pluralität zu leben.

#### **1.3 Problemfall ‚Integration‘**

Zuvor sind jedoch noch einige Bemerkungen zum Kontext, in dem diese Überlegungen stattfinden notwendig. Wir diskutieren über Zusammenhalt und Vielfalt im Rahmen der ‚Aufnahme und Integration von Geflüchteten‘ (ANN 2018) in Deutschland, v. a. im Gefolge des Spätsommers 2015<sup>1</sup>, und der begleitenden Debatten. An beidem sind auch die unterschiedlichen Ebenen kirchlichen Engagements beteiligt. In diesem Horizont werden auf

---

<sup>1</sup> Die Erzählung vom ‚Spätsommer 2015‘ ist inzwischen zu einer Art ‚Mythos‘ der deutschen Asyl – und Flüchtlingspolitik geworden. Diese Form verdiente genauerer Betrachtung, die im gegebenen Rahmen allerdings ausbleiben muss.

der einen Seite oft die großen Integrationsbemühungen und -leistungen von Kirchengemeinden gewürdigt, auf der anderen Seite werden aber der Begriff ‚Integration‘ und darunter firmierende Konzepte zunehmend kritisch hinterfragt.<sup>2</sup>

### 1.3.1 Christlich-sozialethische Konzepte

Auch in der Christlichen Sozialethik finden sich Versuche, Integration konstruktiv zu denken, d. h. eine ‚Integrationsethik‘ zu entwerfen.

In Bezug auf den Integrationsbegriff lassen sich folgende Merkmale sozialethischer Konzepte<sup>3</sup> hervorheben: Von der ‚Aufnahmegesellschaft‘<sup>4</sup> wird eine Akzeptanzbereitschaft gefordert, die der Integrationsbereitschaft der Zugewanderten entsprechen muss. Integration wird als wechselseitiger, dynamischer Prozess verstanden. Insbesondere Integrationspolitik soll zudem auf Grundlage menschenrechtlicher Anerkennung und der Einsicht in den Vorrang gemeinsamen Menschseins geschehen. Der Horizont der ‚Integration‘ greift ins Globale aus, wie ein Zitat von Marianne Heimbach-Steins verdeutlicht:

*„Einwandererintegration und eine diese fördernde Politik wäre (...) als Beitrag zur Entwicklung einer ‚kosmopolitischen‘ Ordnung von unten her, von der Ebene der einzelnen Gesellschaften und Staaten her, zu begreifen.“*  
(2016, S. 101, Hervorh. i. Orig.)

So soll willkürgeleiteten Integrationsforderungen Einhalt geboten werden, wie das etwa bei häufig diffus bleibenden ‚Werten‘, ‚(deutscher) Kultur‘ o. Ä. geschieht. Stattdessen liegen die Prioritäten auf der ‚Integration‘ in eine ‚Rechtsgemeinschaft‘, was primär bedeutet Ansprüche – auch politisch – geltend machen und Pflichten nachkommen zu können, sowie die Teilhabe an ‚gesellschaftlichen Teilbereichen‘ (vgl. Becka 2015).<sup>5</sup> Als besonders wichtige Integrationsfaktoren werden Erwerbsarbeit, Bildung, Lebenswelt und hier insbesondere auch Religion gesehen.<sup>6</sup>

### 1.3.2 Kirchliche ‚Integrationsleistungen‘

---

<sup>2</sup> Die Kritikpunkte am Integrationsbegriff werde ich hier aus Zeitgründen auslassen. Die Erläuterungen zum Pluralitätsbegriff verstehen sich aber als Beitrag zu einer Kritik des Integrationsbegriffs.

<sup>3</sup> Ich beziehe mich im Folgenden hauptsächlich auf Überlegungen von Marianne Heimbach-Steins (2007; 2016) und Michelle Becka (2015).

<sup>4</sup> Wahlweise ist auch von ‚Mehrheitsgesellschaft‘ bzw. ‚Mehrheitsbevölkerung‘ die Rede.

<sup>5</sup> Der hier implizit vorausgesetzte Gesellschaftsbegriff ist in zweierlei Hinsicht verkürzt: Zum einen ist er nationalgesellschaftlich gedacht, zum anderen ist er systemtheoretisch grundiert. Offener bestimmt dagegen Heimbach-Steins Gesellschaft als „dynamische[n] Prozess der Kooperation, der Konfliktaustragung und der Koordination unterschiedlicher Handlungsebenen“ (2016, S. 144)

<sup>6</sup> Siehe dazu v. a. Heimbach-Steins 2016; zum Faktor Religion in Einwanderungsgesellschaften und als Integrationsfaktor die Beiträge in: JCSW Bd. 58/2017.

Daran schließt sich die Frage nach den kirchlichen ‚Integrationsleistungen‘ an. Diese wären auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln. Die eine bezieht sich auf die *religiöse Praxis*. Die Migrant\*innen werden auch als religiöse Subjekte ernstgenommen. Daraus folgt zum einen, sich politisch für die Gewährleistung des Rechts auf Religionsfreiheit als Religionsausübungsfreiheit einzusetzen. Zum anderen haben sich interreligiöse Dialog-Initiativen entwickelt. Und schließlich finden auch Gläubige in den Kirchengemeinden ebenso wie in der internationalen katholischen Seelsorge u. Ä. eine neue religiöse Heimat.<sup>7</sup>

Darüber hinaus ließen sich Integrationsleistungen auf der Ebene der *kirchlichen Infrastruktur* und in wechselseitiger Bedingung dem *Engagement der Gläubigen* benennen. Die Infrastruktur erstreckt sich natürlich sehr weit – reicht von der pfarrgemeindlichen Ebene bis zur DBK, von caritativen, diakonischen zu Bildungseinrichtungen (Schulen, Bildungsstätten und -werke) sowie zahlreichen Initiativen spontaner Hilfsbereitschaft bis zu langfristigen Einrichtungen der Migrationsberatung und Flüchtlingshilfe. Und diese Strukturen funktionieren immer noch trotz abnehmender Mitgliederzahlen und einer weltanschaulich wie religiös pluralisierten Gesellschaft, die Religion nicht selbstverständlich mit Christentum identifiziert und entsprechender Umtrieblichkeit auch äußerst skeptisch gegenüberstehen könnte.<sup>8</sup> Diese Funktionsfähigkeit liegt nicht nur an den kirchlichen Möglichkeiten, finanzielle und sachliche Mittel und hauptamtliches Personal bereitzustellen, sondern insbesondere an dem tätigen Einsatz vieler ehrenamtlicher Helfer\*innen<sup>9</sup>, die Spenden sammeln, Sprachkurse geben, Kennenlerncafés veranstalten, Kinderfreizeiten und Gruppenstunden anbieten und z. T. auch Behördengänge begleiten und bei der Bewältigung der bürokratischen Begleiterscheine von Asylverfahren helfen.

Bei allem, was am bisher Ausgeführten beeindruckt und zu würdigen ist, scheinen sich daran doch auch gewisse Vorbehalte gegenüber dem Integrationsbegriff zu bestätigen. Es gibt eine größere Gruppe der Ansässigen (Christen) und eine kleinere Gruppe der Anderen (überwiegend Nicht-Christen). Die einen leisten Hilfe, die anderen empfangen sie. Und die Integration erfolgt in ein bestehendes Gemeinwesen bzw. eine bestehende Gesellschaft, die in ihren Grundstrukturen aber bleibt, wie sie ist.

### **1.3.3 Erfahrungen im Rahmen von Integration**

---

<sup>7</sup> Hier schlossen sich jetzt noch weitere Überlegungen zur Dialog-Theologie bzw. Theologie der Religionen in ökumenischer Perspektive sowie zum Paradigma der ‚Weltkirche‘ an.

<sup>8</sup> Soweit ich das überblicke, beschränkt sich eine solche Skepsis (wenn sie sich nicht aus reaktionär-konservativen Kreisen der Kirche selbst nährt) in Fragen der Migration und Integration weitgehend auf nationalkonservative bis neurechte Kreise, während in diesem Punkt weite Teile der Bevölkerung und auch der Politik das kirchliche Engagement begrüßen.

<sup>9</sup> Natürlich gibt es auch vielfältiges außerkirchliches Engagement und ist in keiner Weise als weniger wertvoll anzusehen.

Trifft das auf das zu, was im Rahmen der kirchlichen Aktivitäten von „Aufnahme und Integration der Geflüchteten“ entstanden ist? Oder anders gesagt: Sind die Erfahrungen, die Menschen im Rahmen von ‚Integration‘ machen, wirklich durch das gekennzeichnet, was der Begriff ‚Integration‘ üblicherweise bezeichnet?

Sind also die Erfahrungen im Rahmen von Integration primär von einem ‚*Weiter so*‘ geprägt? Das hieße: „Jetzt ist das gerade mal notwendig, „Fremde“ zu integrieren und wenn wir „das geschafft“ haben, läuft alles weiter wie bisher.“ Oder wirken die Erfahrungen auch lebens- und möglicherweise weltverändernd? Das heißt: Entsteht *etwas Neues*, verändern sich bisher gewohnte Sichtweisen auf gesellschaftliche Verhältnisse und Normen und die Welt, vielleicht sogar auf Gott? Falls letzteres zutrifft: Mit welchen Begriffen könnte diesen Erfahrungen Kontur verliehen werden?

## **2. Gesellschaftlicher Zusammenhalt und radikale Vielfalt**

In der Leitfrage sind zwei Begriffe angegeben, denen das eventuell zuzutrauen wäre: ‚Gesellschaftlicher Zusammenhalt‘ und ‚radikale Vielfalt‘.

### **2.1 Gängige Sichtweise**

Dabei spiegelt die Reihenfolge, wie eingangs schon erwähnt, die gängige Sichtweise: Der Zusammenhalt hat üblicherweise Vorrang vor der Vielfalt. Zusammenhalt ist die Norm; Vielfalt ist das Problem bzw. eine Herausforderung.

#### **2.1.1 Zusammenhalt als Norm**

In periodischen Abständen wird in Deutschland die Frage gestellt, „was die Gesellschaft im Innersten zusammenhält“. Natürlich gibt es darauf – wie es sich in einer pluralistischen Gesellschaft gehört – voneinander abweichende Antworten. Interessanter ist allerdings, dass die Frage selbst schon Ausdruck eines Krisenbewusstseins ist: Der (offenbar vorausgesetzte) ‚Zusammenhalt‘ wird als gefährdet oder bedroht angesehen. Neben einem global agierenden ‚Raubtierkapitalismus‘, erodierenden wohlfahrtsstaatlichen Institutionen oder Enttraditionalisierungsprozessen (z. B. Rückgang der Kirchenbesuchszahlen, immer weniger und immer ältere Vereinsmitglieder...) ist auch ‚Pluralität‘ oder ‚Vielfalt‘ ein Dauerbrenner – und zwar unterschiedlicher Couleur.

#### **2.1.2 Vielfalt als Problem/Herausforderung (Beispiele aus verschiedenen Epochen der BRD)**

Um das zu illustrieren, nenne ich kurz drei Beispiele aus unterschiedlichen Stadien der Bundesrepublik.

- (1) Das erste ist die Lage der katholischen Kirche in der noch jungen Bundesrepublik: *Joseph Höffner*, der spätere Kardinal und Erzbischof von Köln war bis 1963 Professor

und Gründungsdirektor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, für das ich arbeite. Im ersten Band des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften 1960 diagnostizierte er angesichts wachsender Möglichkeiten der Lebens- und Gesellschaftsgestaltung in einer „pluralistischen Gesellschaft“, die Menschen seien mit „weltanschaulichen Einflüssen von verwirrender Vielfalt und Gegensätzlichkeit“ (Höffner 1960, S. 43) konfrontiert, die sie u. a. verführe, ihre religiösen Pflichten zu vernachlässigen.

- (2) Das zweite Beispiel ist die gesellschaftliche Linke in der nun etablierten und konsolidierten Bundesrepublik. Der Sozialphilosoph *Jürgen Habermas* schrieb Mitte der 1980er-Jahre einer zunehmend desillusionierten und postvisionären Linken ins Stammbuch, sie repräsentiere angesichts neu heraufziehender politischer Herausforderungen, denen er das Stichwort „Neue Unübersichtlichkeit“ (Habermas 1985) gab, nur noch Ratlosigkeit. Er antizipierte damals die zunehmende Globalisierung als Deregulierung von Märkten sowie die damit verbundenen risikobehafteten Veränderungen der Arbeitswelt, die im klassischen Paradigma der ‚Wohlfahrtsstaatlichkeit‘ nicht mehr bearbeitet werden könnten. Auf die Vielfalt neuer politischer Herausforderungen sei die Linke aber nicht vorbereitet.
- (3) Die vielfach beschriebene gesellschaftliche und kulturelle ‚Pluralisierung‘ zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird ebenfalls meist als ‚Herausforderung‘ charakterisiert, die dem politischen Betrieb, dem gesellschaftlichen Miteinander und dem alltäglichen Zusammenleben einiges abverlange. Bisher allen gemeinsamer „common sense“ und Übereinkünfte, Traditionen und Gewohnheiten können – aufgrund unterschiedlicher gesellschaftlicher Prozesse, u. a. Individualisierung, aber auch verstärkte Migration, nicht mehr ohne Weiteres vorausgesetzt werden, so oder ähnlich lautet die Diagnose. Vielfalt müsse sozialverträglich gestaltet werden (vgl. Heimbach-Steins 2007, S. 5 u. 9).

In dieser natürlich weder vollständigen, aber wie ich meine durchaus repräsentativen Zusammenschau wird zumindest symptomatisch<sup>10</sup> deutlich: Egal auf welcher „Pluralisierungsstufe“ sich die bundesrepublikanische Gesellschaft gerade befindet, die neu empfundene ‚wachsende Vielfalt‘ wird als Belastung, als Herausforderung, als Verunsicherung betrachtet.

---

<sup>10</sup> Die hier aufgegriffenen Phänomene sind weit entfernt von Arendts Pluralitätsbegriff; sie stehen aber insofern damit in Verbindung, als sie andeuten, wie sich Pluralität äußern kann: durch unterschiedliche weltanschauliche Überzeugungen, kulturelle und religiöse Praktiken, Irritationen des Gewohnten und Eingespielten...

## **2.2 Umkehrung des Blicks mit Hannah Arendt: Pluralität als „human condition“ und als Lebensform**

Im Folgenden soll die gängige Sichtweise umgekehrt werden: Dies geschieht im Rekurs auf Überlegungen der politischen Theoretikerin Hannah Arendt,<sup>11</sup> deren im Vergleich zu den vorgenannten Beispielen gehaltvoller Begriff der Pluralität als ‚human condition‘ und als ‚Lebensform‘ ich nun etwas ausführlicher vorstellen werde. Dazu eine Vorbemerkung: Arendt eignet sich die Stoffe ihres Denkens mit einem gegenwartsbezogenen Interesse an; ich tue ihr das gewissermaßen gleich und präsentiere die folgenden Gedanken vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Situation. Dabei wird zutage treten, dass es unerlässlich ist, sich besser auf Pluralität zu verstehen, und wie schwierig es gleichzeitig ist, dies tatsächlich auch zu tun.

### **2.2.1 Apologie der Pluralität: Sokrates und Schöpfungsgeschichten**

Was bedeutet: Pluralität? Diese Frage beschäftigt Arendt v. a. Mitte der 1950er-Jahre intensiv.<sup>12</sup> Zwei Stränge ihrer Überlegungen möchte ich hier präsentieren.<sup>13</sup> Beide stehen sozusagen repräsentativ für die Ursprünge dessen, was Arendt immer wieder etwas altmodisch als „abendländische Tradition“, bezeichnet hat: Sokrates als die Figur, mit der sich die griechische Philosophie in vorsokratisches und nachsokratisches Denken teilt, und die Schöpfungserzählung als Auftakt der biblischen Schriften<sup>14</sup> und religiöse Vorstellung vom „Anfang“ der Welt. Der Schöpfungsgeschichte weise ich dabei die Repräsentation der Pluralität als „human condition“ zu, Sokrates gibt das Vorbild für die Pluralität als Lebensform.<sup>15</sup>

Was meint Pluralität als „human condition“? In Bezug auf die Schöpfungsgeschichte geht es darum, dass Pluralität ein Teil der menschlichen Bedingtheit ist. Dabei weist Arendt den beiden überlieferten Versionen unterschiedliche Pluralitätsmodelle zu<sup>16</sup>: Die jüngere (Gen 1,1-2,4a)

---

<sup>11</sup> Inwiefern Arendts Leidenschaft für die Pluralität durch ihre biographischen Erfahrungen von Flucht und Exil geprägt ist, wäre eine eigene Diskussion wert, die hier aber zugunsten der (natürlich wiederum biographisch gefärbten) Analyse der totalen Herrschaft ausbleibt. Zur Biographie Arendts ist immer noch Elisabeth Young-Bruehls „Hannah Arendt – Leben, Werk und Zeit“ (1986) instruktiv.

<sup>12</sup> In der Arendt-Forschung gibt es aktuell eine Diskussion darüber, ob die Zentralität des Pluralitätsbegriffs stärker ihrer Totalitarismus-Analyse oder ihrer phänomenologischen Denkweise entspringt (vgl. Meints-Stender 2018). Ein „Entweder oder“ gibt es hier vermutlich nicht; ich würde aber dazu tendieren, die Ursprünge in der Analyse und Erfahrung der totalen Herrschaft zu sehen. V. a. im letzten Teil und darin insbesondere im letzten Kapitel „Ideologie und Terror“ gibt es dafür deutliche Hinweise.

<sup>13</sup> Andere wichtige Stränge wären beispielsweise ihre Rückgriffe auf den Königsberger Philosophen *Immanuel Kant* (Spontaneität und erweiterte Denkungsart) oder den Kirchenvater *Augustinus Aurelius* (Neubeginn und Natalität).

<sup>14</sup> Das ist natürlich vom christlichen Kanon her gelesen, der auch rituell nicht mit Schriftrollen arbeitet.

<sup>15</sup> Zu beachten ist, dass natürlich weder in den Schöpfungserzählungen noch bei Sokrates der Begriff Pluralität auftaucht – dieser ist sozusagen Arendts Klammer für die in unterschiedlichen Kontexten gemachten Erfahrungen, von denen Sokrates und die Schöpfungserzählungen Zeugnis ablegen.

<sup>16</sup> Vor dem Hintergrund dieses Interesses ‚verschweigt‘ Arendt dann auch, dass in dem diesem Satz vorausgehenden Vers, von der Schöpfung des Menschen als Ebenbild Gottes im Singular die Rede ist: „als sein Ebenbild schuf er *ihn*“. Gerade vor dem Hintergrund zeitgenössischer christlich-theologischer Begründungen aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wäre Arendts aussparendes Zitat würdetheoretisch weiterzuverfolgen.

überliefert, dass „Gott<sup>17</sup> nicht *den* Menschen erschuf, sondern die Menschen: ‚und schuf *sie* einen Mann und ein Weib‘.“ (Arendt 2016a, S. 17) – Arendt will hier nicht auf die Geschlechtlichkeit hinaus, sondern darauf, dass Menschen dem göttlichen Schöpfungswillen entspringend im Plural, nicht im Singular existieren. Scharf grenzt sie davon das Modell der älteren Schöpfungsgeschichte (Gen 2,4b ff.) ab. Dieser berichtet von der Schöpfung eines Adam, der aus Erde geschaffen, später eine Gefährtin erhält: Hier ist die Pluralität den Menschen nicht ursprünglich zu eigen, sondern ihre Vielheit ist erklärt aus Vervielfältigung.“ (Arendt 2016a, S. 17) In der Zusammenschau der Versionen wird also besonders anschaulich, was Pluralität als ‚human condition‘ ausmacht – die radikale, in der Schöpfung wurzelnde „Nicht-Identität“ der Menschen, die gerade aber die Menschen miteinander verbindet. Der Wert dieser doppelten Überlieferung der Schöpfungserzählung besteht aber auch darin, dass sie die ‚falsche‘ Deutung der Erfahrung menschlicher Pluralität ebenfalls tradiert – gewissermaßen als mahnende Erinnerung. Dass das notwendig ist, zeigt Arendts Schluss aus ihrer Synopse: „Jede wie immer geartete ‚Idee vom Menschen überhaupt‘ begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells und bestreitet somit von vornherein und implicate die Möglichkeit des Handelns.“ (Arendt 2016a, S. 17)

Hier kommt Sokrates ins Spiel, der in seiner Art und Weise zu leben, paradigmatisch dafür einsteht, dass Pluralität Voraussetzung des Handelns ist und die Möglichkeit, handeln zu können, wiederum Maßstab für die Einrichtung der Polis ist. In einer Vorlesung aus den 1950er-Jahren macht Arendt (vgl. 2016b) gleich zu Beginn deutlich, dass Pluralität als Lebensform lebensgefährlich ist: Denn die Polis führte gegen Sokrates nicht nur einen Prozess, sondern verurteilte ihn auch noch zum Tode. Sokrates war es nicht gelungen, seine Gegner davon zu überzeugen, dass das, was er tat, zum Wohle der Polis geschah. Worin bestand das Tun des Sokrates? In Arendts Lesart wollte er die Pluralität in jedem Menschen und zwischen den Menschen hervorbringen und war dabei der Überzeugung, dass dies die politische Aufgabe der Philosophie war. Pluralität habe für Sokrates darin bestanden, dass sich die Welt jedem Menschen auf je eigene Weise zeige und Wahrheit nur aus der Verschiedenheit der Perspektiven gewonnen werden könne. Dieses *dokei moi* (mir scheint) brächten die Menschen

---

<sup>17</sup> Die Untersuchung einer genuin theologischen Dimension des Arendt'schen Pluralitätsbegriffs wäre interessant und aufschlussreich. Zwar nehmen Verweise auf den Gottesbegriff oder biblische und theologische Quellen nur relativ wenig Raum in Arendts Werk ein. Es ist aber auffällig, dass viele der Bezugnahmen in Zusammenhang mit Pluralität stehen. Besonders sticht ein Satz in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ hervor: „Allein sein heißt immer, zu existieren ohne seinesgleichen. (One is one and all alone and ever more shall be so. – wie der mittelalterliche Abzählvers anzudeuten wagte, was menschlich nur als Tragödie des Einen Gottes verstanden werden kann.)“ (vgl. Arendt 2017, S. 972). – Dieser Satz ergibt aus trinitätstheologischer Perspektive keinen Sinn, ist nur vor dem Hintergrund des *jüdischen* Monotheismus verständlich, der auch in Momenten größter Nähe ein Moment der Differenz zwischen Gott und der Welt bewahrt.

in ihrer unvergleichlichen und unverwechselbaren *doxa*, griechisch sowohl Meinung als auch Glanz und Ruhm, zum Ausdruck. Dass jeder Mensch seine eigene *doxa* habe, kurz: die Pluralität, sei die Voraussetzung von Politik als der Kunst, die menschlichen Angelegenheiten durch Überredungskunst (*peithein*) zu regeln. Sokrates sei dabei einerseits der Meinung gewesen, die *doxa* bilde sich im Zwiegespräch mit sich selbst, also im Vollzug der inneren Pluralität, als auch im Dialog mit anderen (äußere Pluralität). Darauf zielte Sokrates beharrliches Fragen und Infragestellen der Äußerungen seiner Gesprächspartner\*innen. Während der Philosoph sich wähnte, das Versprechen der Polis Wirklichkeit werden zu lassen, sahen die Vertreter\*innen der Polis in ihm einen Störenfried, der die Gemüter verwirrte und dessen öffentliche Tätigkeit für die Politik gerade ein Hindernis darstellte. An dieser Stelle zeigt sich nicht nur die auch in der griechischen Polis vorhandene Unfähigkeit, mit Pluralität umzugehen. Für Arendt sind die philosophischen Folgen verheerend: Denn Sokrates' Schüler Platon habe aus Entsetzen über das Todesurteil gegen seinen Lehrer und über die Unwirksamkeit von dessen Methode der Wahrheitssuche in den *doxai* den Schluss gezogen, dass Wahrheit nur unabhängig von den Meinungen bestehen könne. und sich die Philosophie daher vom politischen Leben abwenden müsse. Das Ende des Sokrates bedeutete somit auch das Ende der Pluralität in der philosophischen Tradition.

### **2.2.2 Paradoxien der Pluralität**

Beide Beispiele offenbaren Paradoxien der Pluralität. Anhand der Schöpfungsgeschichte zeigt sich (und das recht unscheinbar, weil Arendt das eher beiläufig darstellt): Pluralität ist ein Allgemeinbegriff. Er bezeichnet demnach etwas, das dem Menschsein allgemein zukommt. Das Allgemeine ist aber die Pluralität – und das ist die irreduzible Mehrzahl und damit Nicht-Identität der Menschen. Oder in anderen Worten: Die Identität der Menschen besteht in ihrer Pluralität. Die Erzählung von Sokrates veranschaulicht: Auch ein Gemeinwesen, das auf der Erfahrung der Pluralität gründet und Pluralität also als Bedingung seiner Möglichkeit versteht (so sah Arendt das, was die Griechen ‚Politik‘ nannten), kann sich gegen die Pluralität verkehren. Pluralität ist institutionalisierbar, könnte man sagen, aber nur auf eine sehr flüchtige Art und Weise, so dass sich die institutionalisierte Pluralität gegen die Pluralität richten kann.

### **2.3 Zusammenfassung**

Was hat dieser Ausflug in das politische Denken der 1950er-Jahre mit gegenwärtigen Erfahrungen im Rahmen von ‚Integration‘ zu tun? Mit den Überlegungen zur Pluralität – in der Auseinandersetzung mit Schöpfungsgeschichte und Sokrates – sollte dem Begriff der radikalen Vielfalt Kontur verliehen werden. Pluralität ist, so könnte man sagen, so alt wie die Menschen selbst. Sie hat konservative und performative Grundzüge: Als ‚human condition‘ ist sie nicht

positiv oder negativ zu bewerten, sondern eben Bedingung menschlicher Existenz. Zugleich ist sie aber auch mehr als eine bloße Tatsache; ihre Pluralität müssen Menschen sich aktiv aneignen. Pluralität muss zu einer Lebensform werden. Offenbar misslang es Menschen in der Geschichte aber eher, mit ihrem hervorstechendsten Merkmal gut umzugehen. Arendts Ausführungen zur Pluralität klingen z. T. ja geradezu kontrafaktisch. Warum sollten sich also ausgerechnet *heute* bessere Bedingungen finden, Pluralität zu leben, also dass Menschen Menschen sein können, was so viel heißt wie „unter Menschen zu sein“ (Arendt 2016a, S. 17)? Oder in Anlehnung an die Ausgangsfrage: Zusammenleben in Pluralität – wie geht das?

### **3. Perspektiven: Politik und Pluralität**

Tatsächlich ist davon auszugehen, dass Pluralität weder die maßgebliche Lebensform noch den gesellschaftlichen Verhältnissen zugrunde liegendes Prinzip, also eine gesellschaftlich anerkannte Tatsache ist. Nichts rechtfertigt also, allzu optimistisch oder vollmundig von Pluralität zu reden. Aber vielleicht gibt es Hoffnung – und zwar eine kämpferische, keine genügsame Hoffnung, die sich in den herrschenden Verhältnissen einrichtet.

#### **3.1 Produktive Pluralitätserfahrungen: Das Verbindende in der Nicht-Identität**

Sie nährt sich aus der Möglichkeit, das Verbindende gerade in der Nicht-Identität der Menschen erfahren zu können. Diese Möglichkeit besteht aber nur, wenn Menschen einander begegnen können. Die aktuellen migrationspolitischen Maßnahmen zielen jedoch nicht auf Ermöglichung, sondern auf Verhinderung, indem bereits die Einreise verhindert wird bzw. die Migrationskanäle massiv verengt werden, indem die Unterbringung wieder zentralisiert und Verfahren (und daraus abgeleitete Maßnahmen) beschleunigt werden.<sup>18</sup> Wenn aber das Netz der Separierungen doch einmal durchlässig wird, können Menschen sich in ihrer (inneren wie äußeren) Pluralität erfahren. Denn nicht nur das öffentliche In-Erscheinung-Treten ist von Bedeutung, sondern auch die Rückzugsmöglichkeit, um ins Zwiegespräch mit sich selbst gehen zu können.

Dabei geht es nicht darum, einen gemeinsamen Wesenskern auszumachen – die kirchliche Sprache ist davon z. T. noch sehr stark geprägt. Vielmehr ist die Nicht-Identität das, was Menschen verbindet. Sie kann sich in unterschiedlichen Ansichten über Gott und die Welt äußern oder in unterschiedlichen (Lebens-)Geschichten, die Menschen zu erzählen haben, zum Ausdruck kommen. Das ermöglicht vielleicht auch, das, was sich *zwischen* den Menschen ereignet, stärker in den Blick nehmen zu können – jenseits aller Zielvorstellungen, die Integrationsprojekte und -bemühungen leiten.

---

<sup>18</sup> Ob das in der Praxis immer alles idealtypisch durchgeführt wird, ist eine andere Sache. Hier geht es um die Intention.

Pluralität ist für Arendt Voraussetzung der menschlichen Freiheit, zusammen mit anderen handeln zu können. Handeln ereignet sich unvermittelt zwischen den Menschen, ist also auf kein äußeres Ziel gerichtet und hat seinen Zweck in sich selbst. Darin besteht für Arendt die Qualität der politischen Erfahrung. Menschen, die miteinander handeln erfahren sich in „einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.“ (Arendt 2016a, S. 17)

### **3.2 Praktische Gesellschaftskritik**

Das muss gerade in Zeiten, in denen insbesondere auch in der Integrationspolitik Nutzenerwägungen, Ergebnisorientierung und Effizienz leitende Maßstäbe sind, hervorgehoben werden. Die Erfahrung des Raums, der sich zwischen den Menschen in ihrer „unendlichen Pluralität“ (Arendt 2017, S. 907) eröffnet, ist von eigenem Wert und widersetzt sich auch dem Ziel, Menschen möglichst schnell als ‚funktionsfähige Teile der Gesellschaft‘, sprich: in die gesellschaftlichen Verwertungszusammenhänge, zu integrieren. Alles bisher Gesagte steht also auch im Zeichen einer praktischen Gesellschaftskritik: Pluralität in einem fundamentalen Sinne zu verteidigen, kann nicht absehen von den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Menschen heute leben. Ich habe an mehreren Stellen angedeutet, dass Gesellschaften sich äußerst schwer tun mit der Pluralität. Die zugrundeliegenden Mechanismen und Strukturen müssen kritisch untersucht werden – nicht nur auf wissenschaftlicher Ebene, sondern gerade auch in den praktischen Zusammenhängen, in denen kirchliche Akteure sich bewegen. Das schließt die Frage mit ein, wo Kirche regressive Tendenzen gegenüber der Pluralität reproduziert und mitbefördert. Es geht also auch um die Fähigkeit zur „selbstkritischen Besinnung“ (Adorno) in einer praktischen Absicht – sie zielt darauf, dass ein Zusammenleben in Pluralität möglich wird.

### **Literatur**

ANN – Aktion Neue Nachbarn (2018): Integrationskonzept – Aufnahme und Teilhabe für geflüchtete Menschen im Erzbistum Köln. Online unter <[https://aktion-neue-nachbarn.de/export/sites/aktion-neue-nachbarn/.content/.galleries/downloads/Integrationskonzept\\_ANN.pdf](https://aktion-neue-nachbarn.de/export/sites/aktion-neue-nachbarn/.content/.galleries/downloads/Integrationskonzept_ANN.pdf)>, abgerufen 14.01.2020.

Arendt, Hannah (2016): Sokrates. In: Bormuth, Matthias (Hg.): Hannah Arendt – Sokrates. Apologie der Pluralität. Aus dem Englischen von Joachim Kalka. 3. Auflage. Berlin: Matthes & Seitz, 34-85.

Arendt, Hannah (2016): Vita activa oder Vom tätigen Leben. 18. Auflage. München: Piper.

Josef M. Becker (ICS Münster)

Arendt, Hannah (2017): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus – Imperialismus – totale Herrschaft. 20. Auflage. München: Piper.

Becka, Michelle (2015): Integration als Teilhabe. Korreferat zu Marianne Heimbach-Steins. In: Dabrowski, Martin; Wolf, Judith; Abmeier, Karlies (Hg.): Migration gerecht gestalten. Paderborn: Schöningh, S. 171-178.

Habermas, Jürgen (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: Merkur 32, 1-14.

Heimbach-Steins, Marianne (2007): Zauberformel „Integration“? Sozialethische Sondierungen zur Migrationspolitik. In: Amosinternational 1(3), 3-9.

Heimbach-Steins, Marianne (2016): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Paderborn: Schöningh.

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (Bd. 58/2017): Religion in der Einwanderungsgesellschaft. Münster: Aschendorff.

Höffner, Joseph (1960): Der deutsche Katholizismus in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart. In: JCSW 1, 31-50.

Meints-Stender, Waltraud (2018): Pluralität als „Konstitutionsprinzip“ der Politik. In: HannahArendt.net 9(1), online unter <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/391/520>, abgerufen 14.01.2020.

Young-Bruehl, Elisabeth (1986): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. 1. Auflage. Aus dem Amerikanischen von Hans Günther Holl. Frankfurt/Main: Fischer.