

ORIENTIERUNG

Nr. 2 66. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2002

ALS DER AUS DER Diözese Belfort-Montbéliard stammende Priester Charles Antoine nach einem Pastorateinsatz von fünf Jahren in São Paulo 1970 nach Frankreich zurückkehrte, gründete er mit einigen Freunden den Verein DIAL (*Diffusion de l'information sur l'Amérique latine*). Damit reagierte er auf Erfahrungen aus seiner Arbeit in Brasilien. Gleich zu Beginn seines Aufenthaltes nämlich erlebte er die Machtübernahme der Militärs durch einen Putsch und durch die Bestellung von General Castelo Branco zum Staatspräsidenten, war Zeuge einer zunehmenden Repression gegen die politische Opposition wie zahlreicher Menschenrechtsverletzungen, konnte aber beobachten, wie sich gleichzeitig innerhalb der katholischen Kirche eine vielfältige Widerstandsbewegung gegen die Diktatur zu bilden begann. Jenen Menschen, mit denen er in Brasilien zusammengearbeitet hatte und denen nun unter der Militärdiktatur die Möglichkeiten, sich frei und öffentlich zu äußern, genommen war, wollte er in Frankreich Gehör verschaffen. Dazu gründete er zusammen mit seinen Freunden aus dem Verein DIAL ein wöchentlich erscheinendes Bulletin, das zum ersten Mal am 15. April 1971 erschien.

Eine leise, beharrliche Stimme

Bis heute ist DIAL mit seiner Publikation der ursprünglichen Entscheidung von Charles Antoine treu geblieben, nur solche Texte zu veröffentlichen, die von Lateinamerikern verfaßt worden sind. So entstand im Verlaufe der Jahre eine «laufende Chronik» des Widerstandes von Christen gegen die Diktaturen in den einzelnen Ländern, aber auch eine detaillierte Dokumentation über die Debatten innerhalb und zur Theologie der Befreiung, zu den Vollversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla (1979) und Santo Domingo (1992), zum Aufbruch der Basisgemeinden in Zentralamerika wie zur Neuorientierung der Ordensleute innerhalb der CLAR (*Confederación latinoamericana de religiosos*).

Daneben kamen im Verlaufe der letzten zwei Jahrzehnte in den Veröffentlichungen von DIAL immer mehr die Stimmen einzelner Menschen zu Gehör: Publiziert wurden Zeugnisse von Campesinos und Frauen, Berichte von Straßenkindern, religiöse Texte und Erzählungen von Indígenas. Daß diese Themen immer wieder einen Ort in den Publikationen von DIAL fanden, war eine Konsequenz des Engagements des französischen Philosophen und Kulturtheoretikers Michel de Certeau SJ (1925–1986). Immer wieder beharrte er darauf, daß DIAL nicht nur den politischen und sozialen Diskurs wie die theologischen Debatten dokumentieren solle, sondern im gleichen Maße die Aufmerksamkeit auf die alltäglichen Äußerungen der Menschen zu richten habe. Schon während seiner ersten Reisen in den sechziger Jahren nach Venezuela, Chile, Argentinien und Brasilien hatte Michel de Certeau diese Position vertreten, und aus dieser Zeit stammen einige sehr knappe und präzise Analysen über Konstellationen in den lateinamerikanischen Gesellschaften, die in ihrer analytischen Kraft überraschen, weil er für einen heutigen Leser dabei zukünftige Konfliktfelder vorweggenommen zu haben scheint.

1995 trat Charles Antoine aus der unmittelbaren Redaktionsarbeit am Bulletin zurück. Während seiner Tätigkeit hatte er rund 2000 Dokumente in die französische Sprache übersetzt und veröffentlicht. Er wollte nun sich ganz der Auswertung seiner reichen Archivbestände widmen. Sein Nachfolger wurde Alain Durand OP, der vorher bei den Zeitschriften *Lumière et Vie* und *Économie et Humanisme* gearbeitet hatte. Er machte aus dem Bulletin eine Publikation, die nunmehr zweimal im Monat erscheint, und erweiterte die Dokumentationen durch neue Themen wie das Problem der zunehmenden Verarmung, der sozialen Exklusion, aber auch durch Berichte über Erfahrungen mit alternativen Entwicklungsmodellen in indigenen Gemeinschaften. Mit dieser Ausweitung reagiert er auf die geänderte Situation in den einzelnen Ländern Lateinamerikas: Die Wiederherstellung der Demokratie brachte in kaum einem Lande eine Verbesserung der sozialen Lage für die Mehrheit der Bevölkerung. Die alltäglichen Lebens-

LATEINAMERIKA

Eine leise, beharrliche Stimme: Dreißig Jahre DIAL – Eine Initiative von Charles Antoine – Erfahrungen mit der Militärdiktatur – Eine «laufende Chronik» – Michel de Certeau und der Blick des Anderen – Neue Themen und Problemfelder. (Vgl. letzte Seite) Nikolaus Klein

IN MEMORIAM

Pater Karl Weber SJ (9.8.1933–26.12.2001): Der Tod und die «condition humaine» – Das Leid, das Menschen einander zufügen – Licht in der Finsternis – Der Zusammenhang von Wahrheitsuche und gesellschaftlicher Veränderung – Die amerikanische Debatte über die Pressefreiheit – Begegnungen, die eine Lebenswende bedeuten – Der Jesuitenorden und das Dekret über «Glaube und Gerechtigkeit» – Die Komplexität theologischer Sprache – Grundlagendebatten in der Theologie und Interdisziplinarität – Seelsorger und Freund – Aufmerksamkeit für die lebensnotwendigen Dinge des Alltags.

Josef Bruhin und Nikolaus Klein

ETHIK/POLITIK

Paradigmenwechsel in der Einwanderungspolitik: Vom Streit der Kulturen zum Streit um die Verteilungsgerechtigkeit – Migrationspolitik in Deutschland – Die Begegnung mit dem Fremden und das eigene Selbstverständnis – Konflikt zweier Deutungsmuster – Kulturparadigma und Gerechtigkeitsparadigma und ihre Varianten – Vier idealtypische Positionen – Kosten-Nutzen-Kalküle – Offene Grenzen – Kampf gegen Ausbeutung – Die liberale Option der Freiheit für alle und ihre Grenzen – Nationalstaatliche Interessen als wichtiger Bezugspunkt – Michael Walzers Thematisierung von Zugehörigkeit als primärem Gut – Waches Bewußtsein für Demokratie und Menschenrechte – Kulturelle Fragen und der Blickwinkel der Gerechtigkeit – Konturen einer fairen Einwanderungsgesellschaft – Postnationale Konstruktionen.

Walter Lesch, Louvain-la-Neuve

ETHIK/RELIGIONSPHILOSOPHIE

Identität und Ethik im Horizont der Moderne: Perspektiven aus Charles Taylors Sozialphilosophie (*Erster Teil*) – Das Projekt einer hermeneutischen Anthropologie – Der Kontext einer Theorie der Moderne – Der Blick von außen oder die hermeneutische Position – Selbstinterpretation und Wertorientierung – Moderne Identität und ihre Quellen – Der Streit um die Deutung moderner Identität – Differenzierte Deutung des Säkularisierungsprozesses – Versöhnung oder Ausgleich? – Die unhintergehbare Endlichkeit des Subjektes.

Martin Rohner, Osnabrück/Münster (Westf.)

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 65. Jahrgangs.

bedingungen vieler Menschen haben sich vielmehr erheblich verschlechtert. Diese massive soziale Krise verringert die Möglichkeiten der immer noch schwachen Demokratien. Zusätzlich sind in vielen Ländern die Menschenrechtsverletzungen aus der Zeit der Diktaturen trotz der Arbeit von Wahrheitskommissionen

bislang ungestöhnt geblieben. Dreißig Jahre nach seiner Gründung bekräftigte der Verein DIAL am 30. November 2001 in Lyon auf einem Forum über Lateinamerika seinen Willen, die Stimme der Menschen dieses Kontinents weiterhin zu Gehör bringen zu wollen. (Vgl. letzte Seite) *Nikolaus Klein*

KARL WEBER SJ ZUM GEDENKEN

In seinem 69. Lebensjahr starb nach schwerer Krankheit am 26. Dezember 2001 Pater Karl Weber SJ. Am 3. Januar 2002 wurde er auf dem Friedhof Nordheim in Zürich beerdigt. Im anschließenden Trauergottesdienst in der Kirche Allerheiligen hielt der Superior der Jesuitenkommunität in der Scheideggstraße 45, P. Josef Bruhin, die Ansprache. Patricia C. Heuberger sprach im Namen des *Philippine Center Tuluyang Pinoy*, in dessen *Board of Advisors* P. K. Weber tätig war. Vorangegangen waren Lesungen aus Jesaja 57,15. 19 und Joh 1, 1–18. Der nachfolgende Nachruf ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung der Ansprache während des Trauergottesdienstes.

Tod bedeutet Dunkelheit und Finsternis. Das Lebenslicht ist erloschen, und die Augen sind gebrochen. Auch dem gläubigen Menschen ist der Gang durch das Tor des Todes ein schwerer, dunkler Gang. Gehört dieser Weg unausweichlich zur «condition humaine», so gibt es die selbstverschuldete Finsternis der Menschheit, wie sie uns allen in wenigen Augenblicken im Jahr 2001 offenbar wurde, als wir erkennen mußten, was Menschen gegen Menschen alles ins Werk setzen können. Gleichwohl glauben wir, daß es ein Licht gibt, das auch in diese tiefste Finsternis vorzudringen vermag. Ein solches Licht meinen wir, wenn wir vom Wunder von Weihnachten sprechen und wenn wir bekennen, daß der in der Nacht nach Weihnachten erfolgte Tod von P. Karl Weber auch auf dieses Licht hinweist: «In ihm, Christus, war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis. Und die Finsternis hat es nicht überwältigt.» (Joh 1, 4f.)

Das Licht ist in der Bibel eine Metapher für das Leben wie für die Wahrheit. Redet die Bibel vom Licht, dann ist es das Licht, das der Wahrheit Geltung verschafft und so das Zusammenleben der Menschen untereinander und der Menschen mit Gott ermöglicht. Darum lautet im dritten Johannesbrief die Forderung an die Gemeinde, «Mitarbeiter für die Wahrheit zu sein» (3 Joh 8). «Mitarbeiter für die Wahrheit zu sein», das war die Berufung von Karl Weber als Journalist, als Kenner der Medien und natürlich auch in seiner Arbeit als Künder der Botschaft des Evangeliums. Wer ihn näher und länger kannte, der wußte, daß es ihm um die Wahrheit ging, die befreit, die nicht in starre religiöse oder weltliche Ideologien einsperrt, sondern den Menschen und der Gesellschaft wahre Freiheit und echten Fortschritt bringt. Deshalb war für ihn der Zusammenhang von Wahrheitssuche und gesellschaftlicher Veränderung wichtig, um jene «Aufklärung» zu ermöglichen, die der Wahrheit des Evangeliums dient und so das Leben möglich macht. Und wenn Karl Weber für die Kunst, für Musik, Malerei und die schöne Literatur offen war, so auch deshalb, weil für ihn auch in der Kunst der Mensch auf der Suche nach der Wahrheit ist.

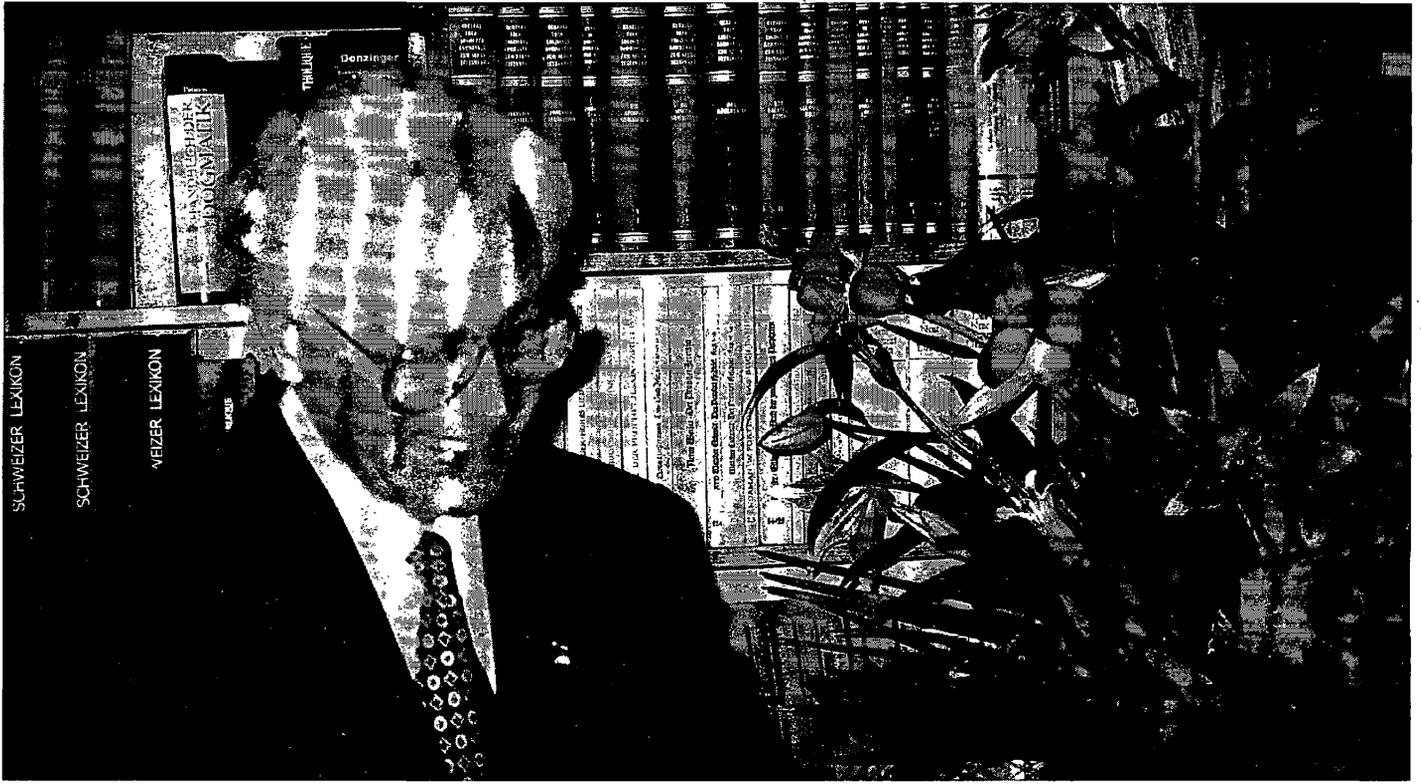
Der Lebensweg begann für Pater Weber am 9. August 1933 in Wilderswil bei Interlaken, wo er in einer großen Familie mit sechs Geschwistern aufgewachsen ist, die er als beispielhaft erlebte und von der er immer gerne berichtete. Stolz war er auf die Diaspora-Pfarrei Interlaken, in der die wenigen Katholiken zu einem ganz anderen Glaubenszeugnis als die Katholiken in den Stammländern herausgefordert waren, was er des öftern im Gespräch zu verstehen gab. Das Gymnasium absolvierte er an der Stiftsschule Einsiedeln, wo seine Klassenkollegen seine großen menschlichen Qualitäten schätzen lernten. Nach der Matura studierte Karl Weber zunächst ein Jahr an der Theologischen Fakultät in Luzern und trat dann im Herbst 1955 in die Gesellschaft Jesu ein. Er durchlief die damals gültige klassische Ordensausbildung: zwei

Jahre Noviziat in Rue (Kanton Fribourg), drei Jahre Studium der Philosophie im Berchmanskolleg (Pullach bei München), drei Jahre pädagogisches Praktikum im Kolleg Stella Matutina in Feldkirch und vier Jahre Theologiestudium an der Jesuiten fakultät in Lyon. Die Priesterweihe empfing Pater Karl Weber am 31. Juli 1966 in Zug durch Bischof Franziskus von Streng. Zusammen mit dem ordensspezifischen «Dritten Probejahr» begann er 1968 eine zusätzliche Ausbildung in Kommunikationswissenschaften an der Loyola University in New Orleans und der University of Washington in Seattle. 1970 erfolgte sein Eintritt in das *Graduate Program* für Kommunikationswissenschaft an der University of Washington. Er erlangte den *Master of Arts* mit der These «Liberalism in Crisis. The Basic Views of Freedom in the Discussion of the Commission on the Freedom of the Press 1943–1946».

Wir kennen die Gründe nicht, die für Karl Weber ausschlaggebend waren, in dieser Studie eine Rekonstruktion der im Rahmen der sogenannten Hutchins-Kommission in den Jahren 1943 bis 1946 in den USA geführten Debatte über die Pressefreiheit vorzulegen. Doch zeigen neben der Wahl des Themas die von ihm angewandte Methode der Darstellung, stärker den Diskussionsprozeß in der *Commission on Freedom of the Press* als ihr Ergebnis in den Vordergrund zu rücken, sein vorrangiges Interesse an der Frage, unter welchen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen Massenmedien demokratische Prozesse fördern und es so den Menschen möglich machen können, in Freiheit die richtigen Entscheidungen zu fällen.¹ Auch wenn Karl Weber seine Methodenwahl nicht ausführlich begründet, so finden sich die dafür entscheidenden Argumente in jenem Teil seiner Darstellung, in welchem er nachweist, daß nur dann der Mensch sich als Wahrheitssuchender erweist, wenn er den Weg von Versuch und Irrtum gehen kann. Aus diesem Grunde gab er diesem Teil die Überschrift «The Freedom to Go Wrong – The Philosophical Question of Truth».

1972 kehrte Karl Weber in die Schweiz zurück und trat in das Redaktionsteam der Zeitschrift *Orientierung* ein, deren Leitung er zusammen mit Nikolaus Klein nach dem Tod von P. Ludwig Kaufmann im Jahre 1991 übernahm. Er schrieb in der «Orientierung» wie in Tageszeitungen und Pfarrblättern eine Reihe von Beiträgen über die Synode 72, den Versuch der Schweizer Katholiken, auf eigenständige Weise sich die Inspirationen und Imperative des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen zu machen. Für ihn war der Aufbruch der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wie der von der europäischen wie weltweiten Ökumene getragene Konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung die vom Evangelium geforderte Hinwendung der Kirche zu den Armen. Auf diesem Weg als ein kritischer Berichterstatter kirchlicher Zeitgeschichte traf Karl Weber immer wieder auf Gesprächspartner, die ihm neue Perspektiven ermöglichten, so auf die im Schweizer Exil lebende guatemaltekeische Theologin Julia Esquivel, auf Erzbischof Oscar Arnulfo Romero während der Dritten Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla, auf den Kulturtheoretiker Ivan Illich und seinen Freundeskreis und nicht zu

¹ Auf diese Fragestellung kommt Karl Weber nach Erscheinen des im Auftrag der UNESCO erstellten McBride-Report über eine Weltinformationsordnung ausdrücklich zurück. Vgl. Sean McBride, Hrsg., *Many Voices, One World. Towards a New More Just and More Efficient World Information and Communication Order*. Kogan Page, London u. a. 1980.



letzt auf die Mitbrüder an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador, von denen sechs am 16. November 1989 von einem Kommando der salvadorianischen Armee brutal ermordet wurden. In gleicher Weise war für Karl Weber das von der 34. Generalkongregation des Jesuitenordens 1974/75 unter Pater General Pedro Arrupe beschlossene Dekret über «Glaube und Gerechtigkeit» eine ständige Herausforderung. Dessen zögerliche Aneignung innerhalb des eigenen Ordens war ihm ein Ärgernis und ein immer wieder aufbrechender Schmerz. In Fragen der Gerechtigkeit konnte sich Karl Weber direkt, unüberhörbar, kompromißlos, oft für die Zuhörer auch schmerzhaft äußern, aber gleichzeitig war er sich dessen bewußt, daß in der Tradition prophetischer Rede dort der Fluch zum Segen wird, wo die vom Propheten zurechtgewiesenen Menschen als zu eigener Verantwortung herausgefordert und zur Veränderung fähig ernst genommen werden.

Ein solcher anspruchsvoller Umgang mit der alltäglichen wie mit der theologischen Sprache setzt ständige Reflexion auf ihre Bedingungen und Grenzen voraus.² Es ist deshalb nicht überraschend, daß Karl Weber bis an sein Lebensende an theologischen Grundlegendiskussionen interessiert war.³ Dabei war für ihn Theologie eine kritische Instanz, die zum «unterscheidenden Erkennen» befähigt und die deshalb im interdisziplinären Gespräch unverzichtbar ist. Dementsprechend wählte Karl Weber auch die Themen aus, die er im Rahmen seiner Seminarveranstaltungen am Medieninstitut der Hochschule für Philosophie SJ behandelte, so u.a. über den Symbolbegriff in Philosophie und Theologie, über die Gattung des Kultfilms, über die Geschichte der Zensur, über die Ethik der Kommunikation.⁴

² Anregend waren dabei für ihn die Publikationen von Uwe Pörksen (Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur. Stuttgart 1988; Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visotype. Stuttgart 1997).

³ So übersetzte Karl Weber neben Peter Hebblethwaites Studie «Mehr Christentum oder mehr Marxismus?» (Frankfurt/M. 1971) auch die englischsprachigen Beiträge des von Hans Küng an der Universität Tübingen im Mai 1983 organisierten Internationalen Ökumenischen Symposiums; vgl. Hans Küng, David Tracy, Hrsg., Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma. Einsiedeln und Gütersloh 1984; Dies., Hrsg., Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen. Einsiedeln und Gütersloh 1986.

⁴ Von den insgesamt elf Seminaren führte K. Weber einige gemeinsam mit Schw. Gerburg E. Vogt SAC bzw. Schw. Ephrem Else Lau SAC durch.

Dabei war ihm Herbert Marshall McLuhans Einsicht, daß die mediale Form den Inhalt des Übermittelten entscheidend bestimmt, ein Prüfstein für seine Position, die Aufmerksamkeit in seinen Stellungnahmen mehr den Medien in ihrer Eigenart als der Inhaltsanalyse der «transportierten Botschaften» zu widmen. So konnte er in einem Referat «Der Weg der Kirche im Spiegel der sozialen Kommunikationsmittel» sagen:⁵ «Die Kirche hat gewiß – auch in unseren Ländern – den Schritt in die Öffentlichkeit gemacht. Sie hat damit das Getto verlassen. Hat sie aber vielleicht die Mentalität des Gettos mit auf den Marktplatz genommen? Mir kommt vor, sie sei dort alles andere als Sauerteig, der in die Masse des Teiges eingeht, ja sich sozusagen darin auflöst. Sie ist viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt. Sie ist ängstlich um ihre Identität besorgt. Ihr kommunikatives Verhalten ist absonderlich.»

Diesem lapidaren Schlußsatz entspricht eine Äußerung, die Karl Weber immer wieder und in vielfacher Abwandlung gemacht hat, wenn er davon sprach, daß kommunikatives Verhalten nur dort möglich ist, wo nonkonformes Verhalten und Sprechen zugelassen, wo Differenzen wahrgenommen und zur Geltung gebracht werden. Wie das Gespräch, so rückt auch das Licht nicht nur die einzelnen Gegenstände in den Raum, in dem sie wahrgenommen werden können, es macht sie auch in ihrer Verschiedenheit sichtbar. Eigentlich wird dabei das Licht nicht erkannt, vielmehr ahnt man seine Gegenwart, indem es die Gegenstände erkennbar macht. So macht das Licht Leben möglich, auch wenn es schwach und kaum wahrnehmbar ist, und doch hängt alles von ihm ab. In diesem Sinne war Karl Weber Diener an dem uns zugemuteten Leben, indem er vielen ein kundiger Ratgeber und Seelsorger und ein treuer Freund war. Als Pfarradministrator von Horgen und Zollikon, als Aushilfsprediger in einer Reihe von Pfarreien hat er bis vor kurzem viele Dienste geleistet. Er war während neun Jahren Oberer und in den letzten sechs Jahren Minister in der Jesuitenkommunität der Scheideggstraße. Es gab kaum je eine Diskussion oder eine Debatte mit ihm, nach der man nicht die Dinge klarer als zuvor zu sehen vermochte. Für all diese Dienste sind wir ihm dankbar.

Josef Bruhin und Nikolaus Klein

⁵ Referat auf dem vom Verband Katholischer Publizisten Österreichs in Dürnstein im Mai 1981 veranstalteten Dreiländertreffen.

Paradigmenwechsel in der Einwanderungspolitik

Vom Streit der Kulturen zum Streit um die Verteilungsgerechtigkeit

In die Migrationspolitik ist 2001 in Deutschland Bewegung gekommen.¹ Am 13. Dezember debattierte der Bundestag erstmals über Otto Schilys Entwurf eines Zuwanderungsgesetzes, dessen parlamentarische Beratung die Regierungskoalition noch in dieser Legislaturperiode abgeschlossen haben möchte.² Das Thema sei zu ernst, so wird immer wieder mit Blick auf den Wahltermin des 22. September 2002 beteuert, um es in die Polemik eines Wahlkampfes hineinzuziehen. Doch genau dies wird wohl wieder einmal geschehen, da sich die Auseinandersetzungen um den richtigen Umgang mit Einwanderung wie kaum ein innenpolitisches Thema dazu eignen, Emotionen zu schüren und zugleich parteipolitische Standpunkte zu profilieren. Die Gespräche des Innenministers mit Parlamentariern aller Parteien haben im Vorfeld der Debatte zu keinem Konsens geführt und die Zahl der Änderungsanträge nur weiter anwachsen lassen. Der geniale Schachzug der Regierung, die ehemalige Bundestagspräsidentin *Rita Süßmuth* (CDU) im Jahr 2000 mit dem Vorsitz einer Zuwanderungskommission zu betrauen, führte nicht zum gewünschten Ergebnis einer Annäherung der Parteien. Die CDU, die dem am 4. Juli 2001 der Öffentlichkeit vorgestellten Süßmuth-Konzept von Anfang an nicht trauen wollte, hatte eine eigene Kommission unter dem Vorsitz des saarländischen Ministerpräsidenten *Peter Müller* ins Leben gerufen, stieß mit deren Vorschlägen jedoch bei der bayrischen Schwesterpartei auf Vorbehalte.

Neu ist an dem deutschen Parteienstreit immerhin, daß über den Reformbedarf Einigkeit herrscht und daß, wenn auch mit Nuancen, die viele Jahrzehnte heftig umkämpfte Annahme, daß Deutschland ein Einwanderungsland sei, kaum mehr prinzipiell bestritten wird. Einwanderung³ findet statt und ist kein politisches Übel. Es geht nur darum, sie nach vernünftigen Kriterien zu steuern und das derzeitige Dickicht ausländer- und asylrechtlicher Paragraphen in eine praktikablere Form zu bringen. So könnte man stark vereinfacht den gemeinsamen Ausgangspunkt umschreiben, wobei nun aber der Streit um die richtigen Kriterien heftiger tobt als je zuvor.

Daß das Phänomen der Migration Emotionen weckt, ist meines Erachtens leicht nachvollziehbar. Es bietet einen der wenigen Anlässe, eine kollektive Verständigung darüber in Gang zu setzen, wie das Abstraktum «Gesellschaft» bzw. «Gemeinschaft» zu definieren ist: wer dazu gehört und wer nicht. Die Begegnung mit Fremden stellt das eigene Selbstverständnis auf die Probe und zwingt zum Nachdenken über Staatsbürgerschaft und Integration, Offenheit und Grenzziehungen. Einwanderer halten ihrem Aufnahmeland meistens unbeabsichtigt einen Spiegel vor.⁴ Sie führen den Einheimischen vor Augen, daß vieles von dem, was als selbstverständlich gilt, auch ganz anders sein könnte, und zwingen mit mehr oder weniger Nachdruck zur argumentativen Klärung von ausgrenzenden oder integrierenden Strategien. Meine eigenen Erfahrungen als Gast in Israel, in der Schweiz und

in Belgien (drei kleinen und in sehr unterschiedlicher Weise von Multikulturalität und Einwanderung betroffenen Ländern) haben durch den Perspektivenwechsel meinen Blick auf die deutsche Migrationspolitik stark mitgeprägt, zumal der Umgang mit Fremden in Deutschland noch eine historische Dimension hat, die besondere Aufmerksamkeit verlangt, speziell in Fragen des Asylrechts (gemäß Artikel 16 des Grundgesetzes). Was diesen Punkt betrifft, scheinen sich viele Politiker in der Bundesrepublik Deutschland dafür einzusetzen, eine gewisse Normalität zu erreichen, d.h. eine Vergleichbarkeit mit Strategien anderer Länder innerhalb und außerhalb der Europäischen Union. Zuwanderungspolitik ist nicht ein beliebiges Dossier neben vielen anderen, sondern ein Brennpunkt zahlreicher innen- und außenpolitischer Fragen und sicherlich ein Thema, das mit hohen moralischen Ansprüchen befrachtet ist. Angesichts dieser exponierten Rolle der Zuwanderung hat es mich immer gewundert, warum seitens der Ethik nicht schon viel mehr Anstrengungen unternommen wurden, die vielfältigen Dimensionen des Themas durchzubuchstabieren: die allgemeinen Grundlagen einer adäquaten Gesellschaftstheorie, die kulturellen Aspekte, das Verhältnis von Recht und Moral, die Grundsätze politischer Ethik und die praktischen Erwägungen einer Wirtschaftsethik. Da ich unmöglich auf all diese Facetten eingehen kann, möchte ich mich auf Überlegungen zu jenen Motiven beschränken, die in der aktuellen Debatte in Deutschland im Vordergrund stehen und über diesen nationalen Rahmen hinaus von paradigmatischer Bedeutung sind.

Konflikt zweier Deutungsmuster

In der politischen Philosophie ist seit geraumer Zeit eine Verlagerung des Interesses von der Analyse von Verteilungskämpfen zur Frage nach der Anerkennung partikularer Identitäten festzustellen. Schlagwortartig könnte man von einer Verdrängung des klassischen Paradigmas einer «Politik der Verteilung» zu einer «Politik der Anerkennung» sprechen, da die vorrangige Bearbeitung von Problemen der Gerechtigkeit und der Chancengleichheit immer mehr durch Forderungen nach der Respektierung von Identität und Differenz überlagert wird.⁵ Diese Diagnose steht im Kontext der Verabschiedung von herkömmlichen Erwartungen an den Sozialstaat und an internationale Verpflichtungen zu einem gerechten Ausgleich, der fast schon als illusionär angesehen wird. Die Verteilungskämpfe sind zwar keineswegs verschwunden. Aber sie werden immer seltener im Namen von Gerechtigkeit und Solidarität ausgefochten. Hingegen scheinen die Anliegen einer kulturell gefärbten Politik die Menschen leichter zu mobilisieren. Die Anerkennung eines Minderheitenstatus, die Opposition gegen kulturelle Hegemonie oder religiöse Bevormundung sind einleuchtende Forderungen, sofern gewisse Gewohnheiten und Privilegien nicht beseitigt werden sollen. Während das Gerechtigkeitsparadigma auf das Funktionieren «farbenblinder» Institutionen vertraut, die eine gleiche Behandlung aller Bürgerinnen und Bürger gewährleisten, setzt der Anerkennungsdiskurs auf eine kontextuelle Parteilichkeit, um Differenzen zur Geltung zu bringen und in ihrem Eigenwert zu honorieren. Zum Teil sind die Konsequenzen der beiden skizzierten Deutungsmuster aus den Theoriedebatten der beiden vergangenen Jahrzehnte unter den Bezeichnungen «Liberalismus» und «Kommunitarismus» sattsam bekannt. Diese Gegenüberstellung soll hier nicht ein weiteres Mal vorgeführt werden.⁶ Ich möchte viel-

¹ Im Rückblick darauf und in der Vorschau auf künftige Perspektiven entstand dieser Text, der am 9. Januar 2002 als Grundlage eines Vortrags an der Karl Rahner Akademie in Köln diente.

² Vgl. die Dokumentation der Befragung in: Das Parlament, Nr. 52–53 (21.–28. Dezember 2001), S. 11ff. Der Gesetzesentwurf, Gutachten und weitere Informationen zum Thema sind leicht über die Internet-Seite des Bundesministeriums des Inneren zugänglich: www.bmi.bund.de.

³ Im neueren politischen Sprachgebrauch wird immer öfter eine Unterscheidung gemacht, der ich hier nicht folge. Demnach wäre die nach vereinbarten Kriterien akzeptable *Zuwanderung* auf jeden Fall zunächst einmal befristet. Von *Einwanderung* könne nur bei definitiver Niederlassung die Rede sein. Das klingt wie die Drohung, sich die letzte Kontrolle über den endgültigen Aufenthaltsstatus möglichst lange vorzubehalten und die unbequemen Fremden ansonsten mit der eindeutigen Befristung oder aber der Ungewißheit des Provisoriums gefügig zu machen.

⁴ Migration ist ein klassisches Thema der Soziologie. In den anderen Sozialwissenschaften und erst recht in der Ethik ist es stets am Rande der Forschungsinteressen geblieben. Vgl. Petrus Han, *Soziologie der Migration*. Stuttgart 2000; Felice Dassetto, *Migration, sociétés et politiques*. Belgique, Europe et nouveaux défis. Louvain-la-Neuve 2001.

⁵ Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt/M. 1999, S. 33.

⁶ Vgl. Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt/M. 1994; Günter Frankenberg, Hrsg., *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1994.

mehr fragen, welche Differenzierungen innerhalb beider Paradigmen vorgenommen werden müßten, um den Streit der Deutungen politischer Wirklichkeit praktisch fruchtbar zu machen und zum besseren Verständnis gegenwärtiger Probleme zu nutzen. Ich möchte zeigen, wie in der aktuellen Auseinandersetzung um Zuwanderungsregelungen einerseits mit unterschiedlichen Konnotationen von «Kultur» operiert wird und andererseits in der Konzeptualisierung von «Gerechtigkeit» eine bemerkenswerte Bandbreite von Optionen zu verzeichnen ist. Obwohl meine Sympathie eindeutig dem Gerechtigkeitsparadigma als der zentralen Referenz einer jeden Sozialethik gilt, soll die kulturelle Dimension nicht unterbelichtet bleiben. Denn aus praktischer Sicht wäre es auch sinnvoll, Gerechtigkeits- und Identitätsfragen als die beiden Brennpunkte einer Ellipse anzusehen und deshalb nicht gegeneinander auszuspielen.

Das Kulturparadigma und seine Varianten

Die deutsche Diskussion um das Zuwanderungsgesetz erhielt zu Beginn der parteipolitischen Auseinandersetzung auf Initiative der CDU eine Schlagseite, die mit der Kurzformel «Leitkultur» zusammenzufassen ist, in der sich ein gewisser Umgang mit dem Komplex kultureller Identität fast wie eine Karikatur seiner selbst präsentierte und zu entsprechender Polemik Anlaß gab. Wenn «Leitkultur» der Bannfluch gegen fremde Kulturen sein sollte, die deutsche Gepflogenheiten unterwandern und in Frage stellen könnten, so wäre die Idee in der Tat lächerlich. Die Beschwörung der «Leitkultur» als Aufforderung zur Assimilation ist letztlich nur ein Armutszeugnis einer Gesellschaft, die ihren eigenen kulturellen und normativen Fundamenten nicht viel zutraut und sie deshalb quasi unter Denkmalschutz stellen will.

Man könnte freilich eine wohlwollendere Interpretation versuchen und die «Leitkultur» mit dem vielzitierten «Verfassungspatriotismus» identifizieren, der in seinen Grenzen ja genügend Raum für grundgesetzlich garantierte Vielfalt böte. Die ideologischen Fronten scheinen aber anders zu verlaufen: zwischen einer auf Identität bedachten «Leitkultur» und dem Pluralitätsideal einer «multikulturellen Gesellschaft», deren Gruppen sich keiner Leitkultur unterzuordnen hätten, sondern konsequent auf der Anerkennung ihrer Besonderheiten insistieren sollten. Als es noch darum ging, das Faktum der Zuwanderung gegen eine ideologische Verleugnung dieses gesellschaftlichen Phänomens zu behaupten, war die «multikulturelle Gesellschaft» das programmatische Ideal der Buntheit und der fröhlichen Aufmischung einer notorisch sich gegen alles Fremde abschottenden Mentalität. Daß die Verherrlichung ethnischer und kultureller Vielfalt bisweilen romantische Züge trug, kann man heute gelassener sehen, da wir wissen, daß Einwanderung nicht einfach eine Idylle der konfliktfreien Völkerverständigung ist.⁷

Wenn weder die ideologisch aufgeladene Monokultur noch die naiv beschworene multikulturelle Gesellschaft die Lösung sein kann, dann wäre zu erwägen, eventuell ganz auf die Thematisierung des kulturellen Aspekts der Migration zu verzichten und diese primär unter gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Gesichtspunkten zu betrachten. Doch spätestens hier holt uns die Unausweichlichkeit der Bezugnahme auf Kulturelles wieder ein – und sei es nur in der minimalen Form der Forderung nach einer Verständigungsbasis, die sprachlich von In- und Ausländern geteilt werden muß. Bei aller Unklarheit der wuchernen Kulturbegriffe, bleibt Sprache als Kommunikationsmedium der harte Kern einer rationalen Kulturtheorie, die grundsätzlich mit jeder Gesellschaftstheorie und auch mit normativen Gerechtigkeitstheorien⁸ ins Gespräch zu bringen wäre.

⁷ Vgl. Thomas Schmid, Die multikulturelle Gesellschaft als Chance und Zumutung. Kleines Plädoyer wider die Xenophilie, in: Martina Fischer, Hrsg., Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur. Frankfurt/M. 1998, S. 121–137; Marco Martiniello, Sortir des ghettos culturels. Paris 1997.

⁸ Vgl. den Überblick von Otfried Höffe, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München 2001.

Das Gerechtigkeitsparadigma und seine Varianten

Die neuere migrationspolitische Debatte hat, wie das deutsche Beispiel zeigt, die Unwägbarkeiten und ideologischen Verzerrungen des Kulturparadigmas insofern überwunden, als sie in noch nie gekannter Offenheit deutlich macht, daß Zuwanderung sich an den Bedürfnissen des Marktes zu orientieren hat und deshalb ökonomisch zu steuern sei. Der Politik käme allein die Funktion zu, flankierende Maßnahmen gesetzlich zu verankern. Wer so argumentiert, hat grundsätzlich mit dem Faktum der Einwanderung kein Problem. Im Gegenteil: Arbeitsmigranten können ein wirtschaftlicher Segen sein. Wenn sie dies nicht sind, bestünde folglich das Recht, ihren Wunsch auf Einwanderung mit bestem Gewissen zurückzuweisen. Es gäbe also kein generelles Recht auf Einwanderung, sondern nur eine Zugangsberechtigung unter den Bedingungen, die der Aufnahmegesellschaft als vorteilhaft erscheinen.

Interessanterweise hat dieser pragmatische Ansatz, massiv unterstützt durch führende Vertreter der Wirtschaft, im Deutschen Bundestag breite Zustimmung gefunden. Das ist insofern nicht selbstverständlich, als eine solche Art der Interessenpolitik zum einen auf einer ganz bestimmten moralischen Option, zum anderen auf den Prämissen nationalstaatlicher Souveränität beruht, deren Legitimität in Zeiten der Globalisierung und des Entstehens suprastaatlicher Strukturen wie in der Europäischen Union zumindest angefochten ist. Die Gerechtigkeitsfragen, die politisch umstritten bleiben, betreffen nicht den allgemeinen Rahmen als vielmehr Detailfragen wie die Familienzusammenführung (Nachzugsalter für Kinder), die offensichtlich erschwert werden soll, um in einigen Fällen die Einwanderung unattraktiv zu machen bzw. von Anfang an mit hohen Anforderungen an die Integrationsbereitschaft zu verknüpfen.

Man könnte sagen, daß Einwanderung weitestgehend nach dem Modell eines Vertrages konzipiert wird. Migration ist kein naturwüchsiges Ereignis, kein unausweichlicher Druck auf ein attraktives Land. Migration findet statt, wenn die Geschäftspartner sich auf einen guten Deal einigen. Wer als Einwanderer etwas zu bieten hat, ist herzlich willkommen. Wer nicht in diese Kategorie paßt, muß draußen bleiben. Ein geplantes *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge* – auch diese Kombination ist ein Tabubruch, da die einst klare Unterscheidung von ökonomischen und humanitären Anliegen künftig verwischt wird! – soll mit einem Punktesystem ermitteln, wie interessant ein Migrant ist, was er an Ausbildung, Gesundheit, Berufserfahrung und Flexibilität mitbringt und wie leicht er folglich die Einwanderungshürden überspringen kann. Mit einer solchen Konstruktion verändert sich das traditionelle *Underdog*-Image der Arbeitsmigranten radikal. Es geht nicht mehr in erster Linie um jene Industriearbeiter, die Aufgaben übernahmen, die einheimische Arbeitskräfte nicht mehr ausführen wollten, sondern um hochqualifizierte Fachleute, die nicht eine «Unterschichtung» des Arbeitsmarktes bewir-

KATHOLISCHE AKADEMIE IN BERLIN/
FRANKREICHZENTRUM DER TU BERLIN

Eigene Wege: Michel de Certeau und die Sprachen des Subjektiven

Internationale Tagung zu Werk und Rezeption
in Geschichte – Kulturwissenschaft – Theologie

18. bis 20. April 2002 in Berlin

mit Beiträgen von Jeremy Ahearne, Daniel Bogner, Hannes Böhringer, Andris Breiðling, Georg Eickhoff, Etienne François, Luce Giard, François Hartog, Johannes Hoff, Annette Keilhauer, Jacques Le Brun, Natania Meeker, Marc-Olivier Padis, Mirjam Schaub, Jean-Louis Schlegel, Georg Schmid, Torbjorn Wandel, Graham Ward, Daniel Weidner, Joachim Valentin

Programm/Anmeldung: Maria-Luise Schneider, Katholische Akademie
in Berlin, Hannoversche Str. 5, D-10115 Berlin, Tel. (030) 28 30 95-154,
Fax -147, E-Mail: Schneider@Katholische-Akademie-Berlin.de

ken, sondern im Gegenteil in Spitzenpositionen Verantwortung tragen. Daneben wird es aber weiterhin den Druck einer Armutsmigration auf die reichen Länder des Nordens geben. Gerade deshalb besteht wohl auch ein Interesse daran, das Nadelöhr Asyl mit der politisch-ökonomischen Gesamtsteuerung immer mehr zu koppeln. Werden die wohlhabenden Länder allen lästigen Erwartungen seitens der Habenichtse einfach mit ihrem Punktesystem entgegentreten, um mit Bedauern klarzustellen, daß sich die Spielregeln verändert haben?

Was hat das alles noch mit Gerechtigkeit zu tun? Sicherlich nichts, wenn wir eine naturrechtliche Gewißheit eindeutiger Gerechtigkeitsstandards postulieren wollten. Mit unseren intuitiven Vorstellungen von gerechter Politik bewegen wir uns längst auf einem sehr dünnen Eis, da wir uns angesichts komplexer Steuerungsaufgaben schnell überfordert fühlen. Auf jeden Fall spiegeln sich in den Stimmen zur Einwanderungspolitik sehr deutlich die Argumentationsmuster, die auch in der Sozialethik kontrovers diskutiert werden. Es mag ernüchternd sein, das Spektrum der philosophischen Positionen zur Kenntnis zu nehmen. Vielleicht kann dieser Seitenblick aber auch dabei helfen, die politischen Argumente präziser zu erfassen, zu strukturieren und zu kritisieren.

Vier idealtypische Positionen

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit beziehe ich mich auf vier idealtypische Theorien, die in der gegenwärtigen Wirtschafts- und Sozialethik den Ton angeben und das Spektrum der Sichtweisen abbilden, die sich oft als Hintergrundannahmen hinter konkreten Normierungsvorschlägen verbergen.⁹

• *Kosten-Nutzen-Kalküle*

Das erste Modell basiert auf Folgenabschätzungen bei Migrationsentscheidungen sowohl beim potentiellen Auswanderer als auch in der potentiellen Aufnahmegesellschaft. In beiden Fällen geht es um Wohlstandsmaximierung, die auch das wichtigste Kriterium für die Gestaltung der politischen Rahmenbedingungen darstellt. Migrationen sollen zu einer positiven Gesamtbilanz für den einzelnen und die Gesellschaft beitragen: demographische Defizite ausgleichen, hochspezialisierte Arbeitskräfte für Wachstumsbranchen gewinnen, den Arbeitsmarkt beleben statt belasten. Es ist unschwer zu erkennen, daß dieses Denkmodell bei den meisten modernen Einwanderungsgesetzen und den *Greencard*-Regelungen als Vorbild diente. Da es primär um individuelle und kollektive Nutzenerwägungen geht, wird ein solcher Ansatz oft mit der Sozialphilosophie des *Utilitarismus* in Verbindung gebracht, der in der deutschsprachigen Welt nach wie vor ein schlechtes Ansehen hat. Seine unbestreitbaren Vorteile liegen in der Möglichkeit, Berechnungen und Vergleiche vorzunehmen und somit den Entwurf eines politisch-ökonomischen Projekts auf eine objektivere Grundlage zu stellen. Wenn der Nachweis gelingt, daß Einwanderung positive Effekte mit sich bringt, sind die Einwände derer entkräftet, die primär den Schutz einheimischer Arbeitskräfte und einer nationalen Kultur im Sinn haben. Unproblematisch ist die Bilanzierung jedoch nicht, da nicht garantiert werden kann, daß es keine Verlierer gibt. Die Herkunftsländer der Migranten zahlen einen hohen Preis, wenn sie bestens qualifizierte Leute auswandern lassen. Kurzfristig mögen sie zwar ihren schlecht funktionierenden Arbeitsmarkt entlasten; langfristig geht ihnen aber ein kreatives Potential verloren, so daß weltweite Ungleichheiten nur noch verstärkt werden.

• *Offene Grenzen*

Eine ganz andere Optik hat die «libertäre» Position (im Sinne der angelsächsischen *libertarians*, zu unterscheiden von den eher sozialdemokratischen *liberals*), die von radikalen Eigentumsrech-

ten und individueller Entscheidungssouveränität ausgeht. Demnach wäre es jedem Individuum freigestellt, sich im Rahmen seiner ökonomischen Kapazitäten auf dem ganzen Globus frei zu bewegen und sich daran von keiner staatlichen Autorität hindern zu lassen. Denn Staaten wären nach diesem ultraliberalen Verständnis nur dazu da, eine maximale Eigeninitiative aller Menschen zu fördern und minimale Schutzfunktionen wahrzunehmen. In einer solchen Welt potenter Wirtschaftssubjekte könnten lukrative Einwanderungsverträge ausgehandelt werden, die eine Steigerung des Wohlergehens zum Ziel haben. Nun stößt aber diese Idealvorstellung sehr schnell an Grenzen, die nicht nur nationalstaatlicher Art sind. Wir könnten uns auch den Fall eines reichen Privateigentümers vorstellen, der für sein Territorium Zugangskriterien definiert, die anderen zwar nicht gefallen mögen, gegen die man aber nichts unternehmen kann.

• *Kampf gegen Ausbeutung*

Gegen die Vision und die Persionen eines grenzenlosen Wirtschaftsliberalismus hat sich schon immer die Kritik linker Gesellschaftstheoretiker gerichtet, die darauf hinweisen, daß von offenen Grenzen nur einige wenige profitieren, ohne am Elend der Massen etwas zu ändern. Die Linke befindet sich damit in dem bemerkenswerten Zwiespalt, einerseits eine internationalistische Option für das Wohlergehen aller Menschen zu vertreten und andererseits dem jeweiligen nationalen Arbeitsmarkt die Präferenz zu geben. Dieses Dilemma läßt sich am Taktieren von Gewerkschaften nachvollziehen, die auf der Theorieebene beispielsweise mit den Kirchen koalieren, aber deutliche Reflexe zum Schutz ihrer nationalstaatlich definierten Klientel zeigen, wenn es um die «sozialverträgliche» Steuerung von Zuwanderung geht. In dieser Hinsicht stehen linke Theoretiker im Spannungsfeld zwischen der Vision einer offenen Weltrepublik und der Kritik an Standorte gefährdenden Globalisierungsstrategien vor neuen Aufgaben.

• *Die liberale Option: Freiheit für alle! In welchen Grenzen?*

Vor einem ähnlichen Problem sieht sich die sozial-liberale Position (im sozialphilosophischen Sinne der *liberals*), die eine offene Gesellschaft auf der Grundlage freier individueller Entscheidungen favorisiert, aber letztlich an das Referenzsystem der liberalen Kultur des Aufnahmelandes gebunden bleibt. Am Beispiel der Gerechtigkeitstheorie von *John Rawls* läßt sich diese durchgängige Priorität nationalstaatlicher Interessen gut rekonstruieren. Die Anwendung einer liberal-egalitären Gerechtigkeitskonzeption auf die Weltgesellschaft wäre der Versuch einer Quadratur des Kreises, weil Menschenrechte ja gerade nicht überall in gleicher Weise anerkannt werden und deren Verletzung Menschen zur Flucht treibt. Die Hoffnung auf bessere Lebensbedingungen setzt die Spaltung der Welt in freie, rechtsstaatlich geordnete und wirtschaftliche Aktivitäten ermöglichende Gesellschaften und andere politische Systeme voraus.

Vorläufiges Fazit

Die vier exemplarisch diskutierten Positionen zeigen typische Stärken und Schwächen, die übrigens nur zum Teil mit real existierenden parteipolitischen Optionen zur Deckung zu bringen sind. Es ist auch gar nicht evident, wie man die Haltung einer christlichen Sozialethik einem der vier Modelle eindeutig zuordnen könnte (trotz unverkennbarer Sympathien für die dritte Position, die aber gerade im Praxistest ins Schleudern kommt). Auffallend ist quer durch die Parteienlandschaft der starke Trend zu Kosten-Nutzen-Erwägungen, die sich offensichtlich immer mehr als konsensfähige Kriterien anbieten, wenn alle politischen Utopien scheitern. Über die Buntheit multikultureller Verhältnisse, die unbedingte Verpflichtung zu humanitärer Solidarität, die konkreten Altersgrenzen für den Nachzug von Kindern und die angemessenen Maßnahmen zur gesellschaftlichen Integration mögen die Politiker unterschiedlicher Meinung sein. Sie sind sich aber erstaunlich einig, wenn es darum geht, den Nutzen und Nachteil der Zuwanderung durch Steuerung auszubalancieren. Dabei bleiben dann nationalstaatliche Interessen der

⁹ Diese Darstellung orientiert sich an Christian Arnspurger, Philippe Van Parijs, *Éthique économique et sociale*. Paris 2000, S. 97–105. Zur ausführlicheren Darstellung der ausgewählten Positionen: Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris 1991.

wichtigste Bezugspunkt. Was in politischen Programmen und philosophischen Gerechtigkeitstheorien aber nur selten gesehen wird, ist die Tatsache, daß auf dem Weg einer Zugangsberechtigung für Individuen und Familien über fundamentale Chancen entschieden wird, die von jenen, die bereits Mitglied des Gemeinwesens sind, gar nicht reflektiert werden.¹⁰ Zu den Ausnahmen gehört Michael Walzer, der in seiner Theorie der Gerechtigkeit herausgearbeitet hat, daß *Zugehörigkeit* das primäre Gut ist, über dessen Zuteilung gestritten wird.¹¹ Die Tatsache, eine bestimmte Staatsangehörigkeit zu haben, ist in der Regel kein Verdienst und auch keine bewußte Entscheidung, sondern ein ererbtes Privileg oder eine ererbte Last. Interessant sind die Statuswechsel und deren Modalitäten. Nach welchen Grundsätzen soll das knappe Gut der befristeten oder definitiven Zugehörigkeit verteilt werden? Das gewählte Verfahren muß zunächst einmal schlicht und einfach praktikabel sein. Aber es muß argumentativ gerechtfertigt werden können, da sich je nach Verteilungsregel völlig unterschiedliche Gerechtigkeitsauffassungen offenbaren, die nicht ohne Rückwirkungen auf das Selbstverständnis der jeweiligen Gesellschaft bleiben. Ich möchte das Problem mit einem bewußt anstößigen Gedankenexperiment verdeutlichen: Wenn eine Gesellschaft bei der Regulierung der *Einreise* an ihren Grenzen und bei der Genehmigung des unbefristeten Aufenthalts immer wählerischer wird, dann könnte sie eines Tages auf die verrückte Idee kommen, jene Menschen, die sich nicht mehr als nützlich erweisen, zur *Ausreise* aufzufordern, und zwar Ausländer und Inländer. Die Absurdität des Gedankens zeigt, wie sehr Umgestaltungen der einwanderungspolitischen Regeln mit einem wachen Bewußtsein für Demokratie und Menschenrechte verbunden sein müssen.

Kulturelle Fragen aus dem Blickwinkel der Gerechtigkeit

Spätestens auf der Suche nach den angemessenen Kriterien begegnen wir auch wieder der unbequemen Frage nach der kulturellen Identität, die wir so gerne durch besser operationalisierbare Vorstellungen von sozialer und politischer Gerechtigkeit ersetzt hätten. Vor allem mit dem liberalen Paradigma war ja der Wunsch verbunden, eine politische Kultur zu schaffen, die mit einer Vielzahl von sprachlichen, religiösen und ethnischen Traditionen zu vereinbaren ist und deshalb auf jede Art von nationalistischer Identitätserzwingung verzichten kann. Die Erfahrung lehrt, daß diese Hoffnungen sich nicht ganz erfüllt haben. Menschen scheinen sich nach wie vor über exklusive Identitätsmerkmale definieren zu wollen und suchen nach staatlichen Organisationsformen, durch die bestimmte Lebensweisen geschützt und gefördert, andere aber ausgeschlossen werden. Das gilt besonders für Minderheitenkulturen, die ihr Überleben dadurch zu sichern versuchen, daß sie zum Beispiel durch Sprachgesetze ihren Einflußbereich gegen ein freies Spiel der Kräfte abdichten. Zu den auffälligen philosophischen Entwicklungen innerhalb des nordamerikanischen politischen Liberalismus gehört das Nachdenken über die irritierende Idee eines «liberalen Nationalismus», wie er etwa in der kanadischen Provinz Quebec anzutreffen ist. Will Kymlicka, einer der Theoretiker der Anerkennung von Differenzen im Sprachenstreit, hat dargelegt, daß die kulturelle Identität inhaltlich gar nicht viel umfassen muß. Ihre Stärke wäre gerade ein Minimalkonzept, mit dessen Garantien ein Maximum an persönlicher Freiheit zu verwirklichen wäre. «Autonome Individuen schätzen ihre nationale Identität nicht *obwohl* sie dünn ist, sondern gerade *weil* sie dünn ist – weil eine ausgedünnte Nationalkultur den Kontext bereitstellt, in dem Individuen ihre Autonomie entwickeln und wahrnehmen können.

¹⁰ Hinzu kommt, daß Migrationsentscheidungen in der Regel nach wie vor männerzentriert sind und Frauen und Kindern eine ungewöhnliche Flexibilität zumuten. Die geschlechtsspezifischen Aspekte von Migration sind gerade aus gerechtigkeitsrechtlicher Sicht ein Thema, das noch viel intensiver bearbeitet werden müßte.

¹¹ Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/M.-New York 1992, S. 65–107.

Burg Rothenfels 2002

«Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe» mit **Prof. Dr. Arnold Angenendt** (Münster), **Prof. Dr. Paul Post** (Tilburg), **Dr. Michael Hochschild** (Oppenheim), **Prof. Dr. Helmut Hoping** (Freiburg) sowie **Dr. Claudia Hofrichter** (Stuttgart)
vom 20.–22. Februar 2002.

«Die Liebe spaltet hundertfach den Himmel» – Der Sufismus und die Mystik der Gottesliebe mit **Schech Bashir Ahmad Dultz**, **Dr. Gudrun Schubert**, **Dr. Michaela Özelsel**, **Ismat Amiralai** und **P. Wilfried Dettling S. J.**

vom 1.–3. März 2002.

«Bilder als Quelle der Theologie – Zur poetischen Christologie von Alex Stock» mit **Prof. Dr. Michael Bongardt** (Berlin), **Prof. Dr. Reinhard Hoeps** (Münster), **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Prof. Dr. Hermann Pius Siller** (Frankfurt) sowie **Prof. Dr. Alex Stock** (Köln)
vom 12.–14. April 2002.

Das neue Jahresprogramm ist da – bitte anfordern!

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de

Die Idee einer starken Bindung an eine dünne kulturelle Identität ist keine Paradoxie des liberalen Nationalismus, sondern Teil der Definition des liberalen Nationalismus. Wenn es so etwas wie einen liberalen Nationalismus geben sollte, dann nur in dieser Form.¹²

Damit ist der potentielle Kulturkonflikt aber keineswegs entschärft. Denn selbst die «dünne» Form der Nationalkultur beinhaltet ja immer noch eine Reihe von Kriterien, denen auch Zuwanderer genügen müßten: sprachliche Kompetenz zur Teilnahme an elementarer Verständigung, Toleranz, Anerkennung menschenrechtlicher Standards.

Konturen einer fairen Einwanderungsgesellschaft

Wir können es drehen und wenden, wie wir wollen: Wenn Migration mehr sein soll als ein grenzüberschreitendes Geschäft zur Profitmaximierung und wenn die Menschen, über deren Zukunft weitreichende Entscheidungen getroffen werden, ernst zu nehmen sind, dann muß eine vernünftige Einwanderungspolitik die wirtschaftliche Nutzenkalkulation mit dem Ziel der gesellschaftlichen und politischen Integration verknüpfen. Migranten sind nicht nur Wirtschaftssubjekte auf dem globalen Markt, sondern auch Bürger einer hypothetischen Weltrepublik, die sich bis auf weiteres in partikularen staatlichen Formen konkretisiert. Die Regelung der Zugehörigkeiten ist ein Gebot der Fairneß. Für diejenigen, die schon im Land sind, bedeutet dies eine aktive Integrationspolitik, die selbstverständlich auch ein Engagement seitens der Einwanderer verlangt. Für diejenigen, die einwandern wollen und auf eine entsprechende Erlaubnis warten, stehen wir vor der Notwendigkeit einer Festlegung von transparenten und mit den Menschenrechten zu vereinbarenden Quoten, die aber – wie bei jeder Quotenregelung¹³ – mit dem Gefühl von Ungerechtigkeit und dem Zweifel an der Legitimität der gewählten Kriterien verbunden bleiben werden. Nicht wenige Experten schlagen deshalb ernsthaft vor, den Zufall entscheiden zu lassen und eine Einwanderungslotterie zu veranstalten. Ob die Blindheit des Zufalls ohne weiteres mit der Unparteilichkeit der Gerechtigkeit verglichen werden kann, ist aber eine andere Frage.

¹² Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*. Hamburg 1999, S. 41. Vgl. auch: Ders., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford 1995; Ders., Hrsg., *The Rights of Minority Cultures*. Oxford 1995; Adrian Favell, *Applied Political Philosophy at the Rubicon: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1998), Nr. 2, S. 255–278.

¹³ Vgl. das Beispiel der Gleichstellung von Frauen und Männern: Beate Rössler, Hrsg., *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*. Frankfurt/M.-New York 1993.

Postnationale Konstruktionen

Das Dilemma einer jeden Migrationspolitik, Aufnahme- und Ausgrenzungsmaßnahmen ergreifen zu müssen, löst sich nicht durch die Schaffung staatenübergreifender Strukturen auf, sondern wiederholt sich dann nur auf einer komplexeren Ebene. Die Europäische Union liefert dafür ein anschauliches Beispiel.¹⁴ Sie steht wie die herkömmlichen Staaten vor der Aufgabe, eine «dünne» gemeinsame Kultur zu entwickeln, die als Bezugspunkt für die offensichtlich unvermeidlichen Identitätsfragen dienen könnte. Ein möglicher Inhalt wäre etwa die im Jahr 2000 proklamierte *Charta der Grundrechte*¹⁵, die wiederum im Kontext der Diskussion einer Verfassung für die EU zu sehen ist.¹⁶ Zurzeit sind wir von einem Konsens zum Verfassungsprojekt noch weit entfernt. Gerade die Einwanderungspolitik zeigt, daß immer noch vieles in nationalen Alleingängen geregelt wird, was angesichts der unterschiedlichen historischen Erfahrungen mit Migration auch gar nicht verwundern kann. Kolonialgeschichte, sprachliche und kulturelle Affinitäten, die Situation in den Nachbarländern, historische Einschnitte, eigene Erfahrungen mit Emigration, internationale Bündnisse – all dies sind Faktoren, die sich auf die aktuelle Gestaltung der Einwanderung auswirken und dazu beitragen, daß eine Harmonisierung der gesetzlichen Grundlagen innerhalb Europas nicht im ersten Anlauf gelingt. Die gesetzliche Regulierung von Zuwanderung orientiert sich sowohl am Kultur- als auch am Verteilungsparadigma. Beide Modelle bedürfen der wechselseitigen Korrektur und Ergän-

¹⁴ Vgl. Catherine de Witto, *Wenden, Faut-il ouvrir les frontières?* Paris 1999; Marco Martiniello, *La nouvelle Europe migratoire. Pour une politique proactive de l'immigration.* Brüssel 2001. Mit historischem Blick auf das 19. und 20. Jahrhundert: Saskia Sassen, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa.* Frankfurt/M. 1996.

¹⁵ Vgl. *La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne. Témoignage et commentaires de Guy Braibant.* Paris 2001.

¹⁶ Vgl. Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge.* Politische Schriften IX. Frankfurt/M. 2001, S. 85–129.

zung. Während der Akzent auf Verteilungsfragen die Aufmerksamkeit auf die ökonomischen Interessen lenkt, eignet sich eine kulturelle Optik, die sich von chauvinistischer Selbstbespiegelung unterscheidet, zur Fokussierung der normativen Ressourcen eines Einwanderungslandes. In beiden Fällen werden wir mit der Frage konfrontiert, in welcher Gesellschaft wir leben möchten. In einer relativ homogenen Umgebung, die ängstlich auf Besitzstandswahrung bedacht ist? In einer Marktgesellschaft, die einzig nach dem Modell der Kosten-Nutzen-Rechnung funktioniert? In einer Wohlstandsgesellschaft, die gönnerhaft neue Zugangschancen verlost? Oder in einer demokratischen Kultur, die Solidarität nicht nur nach innen kennt, sondern den Blick über die Grenzen riskiert und sich von den Abgründen weltpolitischer Verflechtungen herausfordert läßt? Die christliche Ethik ist bei der Diskussion all dieser Fragen sehr leise geworden. Sind ihre Visionen von einer gerechteren Gesellschaft aufgebraucht? Hat sie Angst, die Realisierbarkeit ihrer Ideale nicht gleich nachweisen zu können? Auf jeden Fall könnte sich eine ethische Reflexion die Freiheit gestatten, im Gespräch mit den Akteuren der politischen Entscheidungsfindung und in Kenntnis der Fakten viel stärker mit alternativen Szenarien zu arbeiten und gerade dadurch der Gesellschaft einen Dienst zu erweisen. Die gegenwärtigen europäischen Bemühungen, das komplexe Phänomen der Migration zu begreifen und politisch zu gestalten, scheinen mir eher darauf hinauszulaufen, nationalstaatliche Egoismen, ökonomische Interessen im «Kampf um die besten Köpfe» und die schnelle kulturelle Assimilierbarkeit der Fremden in den Vordergrund zu stellen und dabei zu vergessen, daß Menschen einander aus moralischer Sicht vielleicht auch noch mehr schulden. Der bloße Hinweis auf das Nichtvorhandensein eines Rechtsanspruchs auf Einwanderung und auf die Souveränität der Staaten löst das Problem einer möglichst gerechten Chancenverteilung jedenfalls gerade dann nicht, wenn eine begrenzte und gezielt gesteuerte Zuwanderung politisch gewollt ist. Insofern ist die Auseinandersetzung um die Rechtfertigung der Kriterien noch lange nicht beendet.

Walter Lesch, Louvain-la-Neuve

Identität und Ethik im Horizont der Moderne

Perspektiven aus Charles Taylors Sozialphilosophie (Erster Teil)

Die Begriffe Identität und Ethik in einen engen Zusammenhang zu rücken versteht sich nicht von selbst, sondern kann naheliegende Rückfragen provozieren: Müßte es nicht eher, ließe sich etwa mit *Emmanuel Lévinas* exemplarisch argumentieren, um die Verbindung von Alterität und Ethik gehen, um jenen Humanismus des Anderen, der alle Identität, individuelle wie kollektive, verstörend herausfordert und mit dem unabweisbaren Anspruch des fremden Antlitzes konfrontiert?¹ Vielleicht aber wäre ja gerade das auszuloten: Ob nicht auch «nach Lévinas» dieser Zusammenhang von Identität und Ethik noch aufschlußreich sein könnte.

Eine hermeneutische Anthropologie und Theorie der Moderne

Wenn man nun heute einen Denker sucht, dessen ganzes Werk unter den Titel «Identität und Ethik» gestellt werden kann, dann ist es der kanadische Philosoph *Charles Taylor*, der im November 2001 seinen 70. Geburtstag feierte. Seine, mit *Axel Honneth* gesprochen, «einzigartige Sonderrolle» in der gegenwärtigen Philosophie ist darin begründet, daß er hermeneutisch und argumentativ besonders souverän unterschiedliche Denktraditionen in einen fruchtbaren und anregenden Dialog zu bringen vermag.²

¹ Vgl. *Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen* (1949), in: Ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Übers. v. W. N. Krewani. Freiburg-München 1983, S. 209–235.

² *Axel Honneth, Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie Charles Taylors,* in: Ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Erweiterte Neuauflage,* Frankfurt/M. 1999, S. 227–247, hier 227.

Dabei ist es sicher nicht unzutreffend, Taylors Werk, wie es oft geschieht, als Sozialphilosophie zu bezeichnen. Nicht ohne Grund wird es unter die Positionen des (in diesem Fall «linken», sozialdemokratisch orientierten) Kommunitarismus eingeordnet, zumal sich Taylor auch ausdrücklich politisch engagiert hat.³ Aber wie alle Subsumierungen birgt auch dieses Etikett die Gefahr, den spezifischen Ansatz Taylors zu unterschätzen. Seine sozialphilosophischen Überlegungen sind nämlich Bestandteil des größeren Projekts einer *hermeneutischen Anthropologie*; und diese wiederum hat ihr Zentrum in einer spezifischen *Theorie der Moderne*: Taylor versucht, «auf dem Weg einer Kritik der neuzeitlichen Philosophie die Grundzüge eines neuen Verständnisses der Existenzform des Menschen zu gewinnen».⁴ Und das ist verbunden mit einem dezidiert *ethischen* Interesse: Angesichts des nicht nur in der Philosophie verbreiteten Unbehagens an der Moderne versucht Taylor, «mit Hilfe einer philosophischen Anthropologie den unhintergehbaren Werthorizont menschlichen Lebens freizulegen», um so «der ethischen Verarmung des modernen Menschen entgegenzusteuern».⁵ Die Pointe der entsprechenden Theorie der Moderne liegt dabei darin, daß Taylor die moderne Identität gerade nicht zu überwinden beansprucht,

³ Zu diesem Kontext vgl. Edmund Arens, Jürgen Manemann, *Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Kommunitarismus,* in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 1: Demokratiefähigkeit.* Hrsg. v. J. Manemann. Münster/Westf. 1996, S. 155–187; zu Taylor: S. 158–162.

⁴ A. Honneth, (vgl. Anm. 2), S. 228.

⁵ A. Honneth, a. a. O., S. 245.

sondern der Überzeugung ist, daß nur die erinnernde Freilegung und kritische Neuartikulation der entsprechenden Quellen helfen kann, auch entsprechende ethische Ressourcen wiederzugewinnen. Die ethischen Potentiale moderner Selbstverständigung sind in seinen Augen nämlich reicher, als der Moderne selbst bewußt ist – sie vermag nur die sie leitenden Ideale nicht angemessen auszudrücken und folglich auch mit deren problematischen Erscheinungsweisen nicht richtig umzugehen.⁶ Es geht also bei Taylor um das Projekt einer «hermeneutisch verfahrenen und ethisch ausgerichteten» philosophischen Anthropologie, die «verschüttete Sinnpotentiale» der Moderne in den moralisch-ethischen Streit um dieselbe wieder einbringen möchte.⁷ Jürgen Habermas hat Taylors Ziel treffend charakterisiert: «Ch. Taylor ist weder im Ansatz Metaphysiker, noch im Ergebnis Antimodernist; aber seine katholische Skepsis gegenüber der Selbstgenügsamkeit einer prozeduralistischen und vollständig profan gewordenen Ethik läßt ihn am klassischen Anspruch der Philosophie festhalten. Er möchte über den Sinn eines erfüllten Lebens wenigstens in der Weise orientieren, daß er über «die moderne Identität» aufklärt. Taylor geht es nicht um eine deskriptive Geistesgeschichte der in der Moderne zur Herrschaft gelangten Wertekonfiguration, sondern um die Rechtfertigung unseres in der Moderne *unausweichlich* gewordenen Selbstverständnisses. Diese Analyse verfährt keineswegs wertneutral, sie bringt vielmehr fundamentale Wertorientierungen zu Bewußtsein und versteht sich als eine *Ethik des gegenwärtigen Zeitalters*.»⁸ Ich werde im Folgenden versuchen, Taylors vielschichtige Überlegungen auf drei Fragen hin zu fokussieren: Was versteht Taylor unter *Identität*, und inwiefern hat das mit Ethik zu tun? Mit welchem Verständnis der *Moderne* ist dieser Ansatz verbunden? Und warum führt dieser zu einer *religionsphilosophischen* Pointe, die auch (fundamental-)theologisch relevant ist?

Selbstinterpretationen und Wertorientierung

Man kann Charles Taylors Œuvre insgesamt als Kampf gegen eine basale, tief in unser Alltagsbewußtsein eingedrungene Plausibilität verstehen, die sich in der Neuzeit herausgebildet hat: gegen die, wie er selbst in Anlehnung an ein Wittgenstein-Wort sagt, «Verhexung» durch das auf das Verstehen menschlichen Handelns übertragene «Modell der Naturwissenschaften».⁹ Entsprechende naturalistisch-szientistische Ansätze werden aber dem menschlichen *Selbstverständnis* nicht gerecht, weil sie sich zu diesem Selbstverständnis des Handelnden bewußt externalistisch verhalten. Und genau hier liegt Taylors alternativer Ansatzpunkt: Die Kritik des naturalistischen Reduktionismus führt zu der Einsicht, daß man den Menschen als *self-interpreting animal* ernst nehmen muß, als «sich selbst interpretierendes Wesen». Nun ist gewiß auch die naturalistische Sichtweise *eine* mögliche Selbstinterpretation des Menschen – aber ist sie auch die angemessene? Hier kommt das Problem der Identität ins Spiel: Was heißt es denn eigentlich, daß wir uns als ein Selbst, eine handelnde Person verstehen, daß wir in unserer intersubjektiv und kulturell vermittelten Lebensgeschichte eine Identität ausbilden? Biologische «Lebewesen» sind wir gewiß «ganz unabhängig von unserem Selbstverständnis, unserer Selbstinterpretation oder der Bedeutung, welche die Dinge für uns haben. Ein Selbst sind wir aber nur insofern, als wir uns in einem bestimmten Raum voller Fragen bewegen [...]», indem wir nach «Orientierung» suchen (QS, 68). Das scheint eine erste mögliche Bestimmung zu sein: Identität heißt, sich in einem *Raum relevanter Fragen und entsprechender sprachlicher Artikulationen* zu bewegen: «Ein Selbst ist

jemand nur dadurch, daß bestimmte Probleme für ihn von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen, und das Problem meiner Identität wird einer Lösung nur durch eine Sprache der Interpretation zugeführt, die ich im Laufe der Zeit als gültige Artikulation dieser Fragestellungen akzeptiert habe. Wollte man bei der Frage nach dem, was eine Person ausmacht, von deren Selbstdeutungen absehen, würde man eine grundverkehrte Frage stellen, die prinzipiell nicht zu beantworten wäre.» (QS, 67)

Genau das aber tun naturalistische Reduktionen: Sie versuchen ja gerade, von den Selbstdeutungen abzusehen, um eine vermeintlich objektive Sicht von außen zu gewinnen. Sie mögen vieles am Menschen erklären können – aber diese orientierende Bewegung in einem Raum voller Fragen, diesen Versuch, das, was mir wirklich *bedeutsam* ist, in meinem Leben zu erkennen und auszudrücken, all das können sie nicht wirklich aufklären. Der Einwand, das alles sei eben etwa nur eine evolutionsbedingte Überlebensstrategie, führt nicht weiter, denn *als Handelnder und mich in meinem Handeln zu verstehen Suchender* wird mir diese Deutung für meine Situation als wenig plausibel und erhellend erscheinen.

Thomas Gil hat Taylors Grundüberzeugung prägnant resümiert: «Menschliche Lebewesen haben die Kompetenz, mit allem, was sie tun und machen, Sinnbedeutungen verbinden zu können, indem sie das Getane und Gemachte im Lichte verschiedener, von ihnen selbst entwickelter und verfolgter Projekte und Vorhaben deuten. [...] Sind menschliche Lebewesen «self-interpreting animals», Lebewesen also, die sich selbst und ihre Welt deuten, dann hat das Konsequenzen für all jene Wissenschaften, die den Menschen als Gegenstand haben. Die Human- oder Menschenwissenschaften (die klassischen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften) können dann nicht mehr allein eine externalistische Sicht auf den Menschen favorisieren, sondern müssen sich um eine internalistische, hermeneutische Sichtweise bemühen, wollen sie ihrem epistemologischen Gegenstand, nämlich dem Menschen, gerecht werden. Denn nur eine internalistische, hermeneutische Sicht vermag, den Selbst- und Weltverhältnissen der «self-interpreting animals» gerecht zu werden.»¹⁰

Der Begriff Identität verweist auf die «eigentümliche Weise, in der der Mensch sich selbst in seiner kulturellen Welt ansiedelt».¹¹ Und diese Weise ist durch unsere gleichsam welterschließenden Selbstinterpretationen bestimmt. Taylor hält fest: «Der Sinn unserer Selbstinterpretationen ist, daß sie uns helfen, unser Leben zu gestalten. Es sind nicht einfach Ideen *über* uns, sondern sie tragen dazu bei, das zu konstruieren, was wir sind.»¹²

Das gilt im übrigen für die individuelle Lebensgeschichte wie die kulturelle Gesamtkonstellation einer Zeit. Entsprechend ist unser Selbstverständnis unlösbar von *Intersubjektivität*: Das gilt gerade bezüglich der konstitutiven Bedeutung der *Sprache* für unsere Selbstverständigung, die ja nie nur unsere ist. Und hervorzuheben ist ferner, daß Taylors Identitätstheorie sich durch eine ausgeprägte Alteritätssensibilität für fremde Identitäten auszeichnet, bis hin zu entsprechenden politisch-gesellschaftstheoretischen Überlegungen.¹³

Nun dürfte schon angeklungen sein, warum so verstandene Identität mit *Ethik* zu tun hat: Ethik meint ja mehr als nur moralische Fragen; sie berührt, durchaus im ursprünglichen Wortsinne von *Ethos*, die gesamte *Grundhaltung* von Menschen, ihre Lebensformen und Wertorientierungen, ihre Sinnhorizonte, die kulturell vermittelten Vorstellungen vom Guten, die sich auf ein glückendes und gelingendes Leben beziehen. Taylor selbst

⁶ Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, TB Frankfurt/M. 21996, S. 10 (künftig zitiert: QS).

⁷ Holmer Steinfath, In den Tiefen des Selbst [Rezension zu *Sources of the Self*], in: *Philosophische Rundschau* 38 (1991), S. 103–111, 103.

⁸ Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M. 1991, S. 180f. (Hervorh. im Orig.).

⁹ Ch. Taylor, *Der Irrtum der desengagierten Vernunft* (Gespräch mit Ingeborg Breuer), in: I. Breuer u. a., *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*. England/USA, Hamburg 1996, S. 195–202, 197.

¹⁰ Thomas Gil, «Die hermeneutische Anthropologie Charles Taylors». In: *Concilium* 36 (2000), H. 2 (Thema: Identität), S. 170–178, hier 170 (künftig zitiert: IV).

¹¹ Ch. Taylor, Hegel, TB Frankfurt/M. 41998, S. 498 (künftig zitiert: H).

¹² Ch. Taylor, *Humanismus und moderne Identität*, in: K. Michalski, Hrsg., *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*. Stuttgart 1985, S. 117–170, 120 (Hervorh. im Orig.) (künftig zitiert: HI).

¹³ Vgl. Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (1992), dt. Frankfurt/M. 1993.

spricht auch von «moralisch-spirituellen Fragen» (vgl. QS, 16), weil «das <Moralische>» etwa im Sinne Kants oder bei Habermas nur «einen wesentlich engeren Bereich als den des <Ethischen> im Sinne der antiken Philosophen» (QS, 125) umfaßt. Die existentiell-lebensgeschichtliche Dimension von Ethik aber hängt nun untrennbar mit Identität zusammen – damit, sich in einem Raum relevanter Fragen zu bewegen. Und die in dieser Bewegung zur Geltung kommenden Selbstinterpretationen sind als Orientierungsversuche immer schon *evaluativ*, sie hängen mit dem zusammen, was Taylor «starke Wertungen» nennt: In unserem Selbstverständnis geht es nicht um bloße Präferenzabwägungen; wir gehen vielmehr schon davon aus, daß das eine gut und das andere schlecht, das eine Verhalten gelungen und das andere eher mißglückt, diese Lebensweise erstrebenswert und jene problematisch ist.

Nun stellt sich aber gewiß eine schwerwiegende Frage: Sind solche Wertungen und Selbstinterpretationen nur eine kreative Projektion des Lebewesens Mensch, ohne einen *über das Subjekt hinausreichenden Bedeutungshorizont*? So sieht es aus einer naturalistisch geprägten Perspektive aus – die aber eben *ihrerseits eine Selbstinterpretation* des Menschen ist. Also müßte sie sich argumentativ herausfordern lassen können. Kann man aber im Bereich von Selbstinterpretationen überhaupt *argumentieren*?

Vielleicht kann Charles Taylor auch bezüglich dieses *Begründungsproblems* einen Weg andeuten, der in entsprechenden Diskussionen weiterführt: Was, so stellt sich die Begründungsproblematik aus seiner Sicht dar, ist die «*beste erreichbare Artikulation einer Erfahrung*»¹⁴, d. h. welche Artikulation erschließt am angemessensten unser Selbstverständnis, unsere intuitiven Erfahrungen, die uns, ganz alltäglich, als Handelnde prägen – und bleibt dabei offen für die Herausforderung konkurrierender Interpretationen? Taylor nennt dies das «*BA-Prinzip*», das Prinzip des «*best account*». Diese «beste Rechenschaft» ist ein für abweichende Deutungen offener Artikulationsversuch, der weder eine Letztbegründung anstrebt noch bloßer Dezisionismus ist, sondern vielmehr einen hermeneutisch-dialogischen Zugang zum *Konflikt der Interpretationen* profiliert. Und damit ist Taylors Begründungsansatz spezifisch *modern*: Denn die Moderne läßt sich geradezu charakterisieren durch den konstitutiven, nicht durch ein höheres Prinzip stillzustellenden Konflikt der Interpretationen und Identitäts-Quellen.

Taylors Ansatz kann schon mit diesen hermeneutisch-anthropologischen Ausgangsthesen verständlich machen, warum es hier um ethisch-lebensweltlich höchst relevante Probleme geht: Wer auf die reduktionistisch-naturalistische Interpretationsperspektive festgelegt ist, der wird am Menschen auch nicht mehr sehen können; möglicherweise aufschlußreiche Sichtweisen werden den Möglichkeiten ethisch-moralischer Orientierung damit aber von vorneherein unzugänglich gemacht, eine Entwicklung, in der man mit guten Gründen eine wesentliche Ursache für die viel beschworene Krise der Moderne ausmachen kann. Daß die naturalistische Selbstinterpretation in der Neuzeit und Moderne eine dominierende Stellung gewonnen hat, heißt aber eben nicht, um die Pointe nochmals zu akzentuieren, daß sich die Quellen der Moderne auf dieses Selbstverständnis reduzieren ließen. – Wer über Identität und Ethik nachdenkt, wird also näher über die Frage der *modernen* Identität nachdenken müssen.

Moderne Identität im Konflikt der Interpretationen

Diese Aufgabe ist Charles Taylor angegangen mit seinem 1989 erschienenen Hauptwerk *Sources of the Self* (dt. 1994: *Quellen des Selbst*), einem «in jeder Hinsicht großen Buch».¹⁵ Die Wege der modernen Identität sind äußerst verschlungen und komplex, sie eignen sich kaum für die Reduktion auf wenige Schlagworte. Und

¹⁴ Hans Joas, Die Identität und das Gute (Charles Taylor), in: Ders., Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997, S. 195–226, 215.

¹⁵ Josef Früchtl, Der romantische Diskurs der Moderne. Überlegungen zu einem unendlichen Projekt, in: R. Bubner, W. Mesch, Hrsg., Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999. Stuttgart 2001, S. 56–74, 68.

das gilt auch für dieses kaum überschaubare, gut 900 Seiten starke Buch: Der Untertitel «The Making of the Modern Identity» ist in der deutschen Ausgabe schon ganz treffend mit «Die Entstehung der *neuzeitlichen* Identität» wiedergegeben worden. Denn die Moderne – wenn man unter diesem Begriff jene Konstellation der Selbstinterpretationen faßt, die von der «Sattelzeit» (Reinhold Koselleck) um 1800 bis in die Gegenwart bestimmend ist – versteht eben nur, wer die gesamten *Entwicklungslinien der Neuzeit* studiert – und auch nochmals deren Wurzeln. So führt Taylors Untersuchung von *Platon* und *Augustinus* bis zu *Nietzsche* und der Ästhetik der Moderne – und darüber hinaus.¹⁶ Sechs Jahre vor diesem *Opus magnum* hat Taylor bei den Castelgandolfo-Gesprächen, die 1983 zum Thema «Das Bild des Menschen in der Perspektive der modernen Wissenschaften» stattfanden, einen Vortrag über *Humanismus und moderne Identität* gehalten, den man in der Rückschau als zusammenfassenden Werkstattbericht lesen kann. Dieser Text ist nicht nur als eine Art vereinfachte Kurzfassung der *Quellen des Selbst* aufschlußreich, sondern auch, weil er sich in für Taylor ausgesprochen typischer Weise in den Streit um den Humanismus einschaltet, jene typisch moderne Konzentration auf den Menschen und das Menschliche also.¹⁷ Taylor leugnet nicht die *partielle* Berechtigung der diversen Humanismus-Kritiken. Er hält ihnen aber vor, erstens die eigene Verwicklung in das moderne Selbstverständnis zu verkennen und zweitens zu Simplifizierungen zu neigen, die die Komplexität des Problemzusammenhangs fahrlässig unterschätzen. Und dies teilen die Kritiker des modernen Humanismus nach Taylors Beobachtung mit dessen Apologeten, so daß eine problematische Allianz zwischen Verächtern und Verfechtern der Moderne entsteht.¹⁸ Was *beiden* fehlt, ist eine angemessene *Sprache*, um unsere Verwicklung in das moderne Selbstverständnis *abwägen* und *einschätzen* zu können. Nötig wäre deshalb ein differenziertes Porträt dieser modernen Identität. Taylor versteht unter moderner Identität «das Gefüge von Selbstinterpretationen, die der modernen Kultur eingesenkt sind und die Art und Weise definieren, in der wir zunächst einmal gar nicht umhin können, uns selbst zu verstehen und zu beurteilen und über unser Leben nachzudenken.» Und das sind eben, so fährt Taylor fort, «die Wege, die wir – falls überhaupt – erst verlassen können, sobald wir ihren Stellenwert in unserem Leben ganz begriffen haben» (HI, 122). Wenn wir die identitätsprägende Bedeutung unserer Selbstinterpretationen ernst nehmen, müssen wir versuchen, ein «tieferes Verständnis» für sie zu gewinnen im Interesse einer «realistische[n] Einschätzung des Grades, in dem diese Identität unser Leben durchdringt» (HI, 121). Das aber erfordert eine *historisch-hermeneutische* Sichtung, die erst der bei Apologeten wie Kritikern der Moderne ausgeprägten «Neigung zur Karikatur» eine differenziertere Artikulation entgegenzustellen vermag.

In seinem Castelgandolfo-Vortrag skizziert Taylor «drei Facetten» (HI, 122) der Genese moderner Identität:

- ▷ den noch vorneuzeitlichen Ausgangspunkt der *Innerlichkeit*, wie er bei Augustinus, theologisch motiviert, grundgelegt wird;
- ▷ seine Aufnahme und folgenschwere Modifikation zur Konzeption des *distanzierten Subjekts* vor allem bei Descartes;
- ▷ und die mit der reformatorischen Reformulierung christlicher Spiritualität einsetzende und dann zunehmend säkularisierte *Bejahung des gewöhnlichen Lebens* in Arbeit und Familie (gegenüber der ethischen Präferenzierung höherer Lebensformen in der Antike).

Ich muß an dieser Stelle das machen, was eigentlich, folgt man Taylor, gerade nicht angeht, nämlich die historische Skizze links liegenzulassen, um gleich zur systematisch entscheidenden Pro-

¹⁶ Zum möglichen Einwand der «idealistischen» Unterschätzung konkreter sozioökonomischer Faktoren durch den hermeneutisch auf ethische Motivationen konzentrierten «Ideenhistoriker» vgl.: QS, Kap. 12.

¹⁷ Vielleicht wäre Taylors Vortrag heute auch auf seine Weise als eine philosophisch verantwortbare Alternative zu jenem Antwortschreiben auf Heideggers «Humanismus-Brief» zu lesen, das Peter Sloterdijk meinte als Regeln für den Menschenpark verfassen zu müssen.

¹⁸ Vgl. hierzu auch Ch. Taylor, Das Unbehagen an der Moderne (1991), dt. Frankfurt/M. 1995.

blematik der Moderne zu springen: Waren Antike und Mittelalter durch das Modell eines ontischen Logos geprägt, also das Modell einer umfassenden, im Sein selbst begründeten Sinnordnung, an der unser Erkennen qua Vernunft Anteil gewinnt, wird dieses in der Neuzeit mit der Dominanz der Descartes-Linie abgelöst durch die Vorstellung einer prozeduralen, *desengagierten* Rationalität, die sich in wissenschaftlich-technischer Funktionalität und Nützlichkeit bewährt und auf die poetisch-konstruktiven Fähigkeiten im Menschen setzt. Die Grundideen des distanzierten Subjekts und der Bejahung des Alltagslebens aber verbinden sich im Aufklärungshumanismus zu *der* zentralen Prägung der modernen Identität, die allerdings schnell ein Problem bekommt: Worauf gründet sich die Bejahung nach der Abkehr von den christlich-theologischen Wurzeln – wenn man sich nicht mehr auf die Teilhabe an der guten Ordnung des Seins beziehen kann bzw. auf die göttliche Bejahung der Welt, die die biblische Schöpfungsgeschichte mit dem Satz «Er sah, daß es gut war» auf den Punkt bringt?

Diese hier zunächst leise anklingende Krise der Bejahung verschärft sich mit der großen Umgestaltung, die durch die *Kritik* an diesem Aufklärungshumanismus ausgelöst wird. Für diese Kritik steht neben der von Kant inaugurierten Idee moralischer *Selbstbestimmung* insbesondere das Modell der *Selbstverwirklichung*, wie es die *Romantik* und ihre modernen Nachfahren entfalten. Taylor charakterisiert es als «*Expressivismus*», weil es die entscheidende Quelle in der *Ausdrucksfähigkeit* des Menschen erkennt. Auf dieser romantischen Linie wird folgerichtig die *Kunst* zum leitenden Paradigma – und zur Nachfolgerin der Religion.¹⁹ Bei Hegel schließlich macht Taylor einen Versuch aus, diese beiden Linien der Kritik, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, nochmals durch eine Synthese zusammenzudenken, zu versöhnen (und zwar durch Wiederaufnahme und Transformation der theologischen Frage). Diese These hatte Taylor schon in seiner großen Hegel-Studie (1975) verfolgt: Hegel versuchte demnach, «die beiden stärksten, wirkungsvollsten Hoffnungen – die nach Ausdruckseinheit und nach radikaler Autonomie → zu versöhnen, ein Syntheseversuch, der «mißlang» und «dennoch unübertroffen» bleibt, weil diese Spannungspole «zentrale Inhalte der geistigen Auseinandersetzung des modernen Menschen geblieben» sind (H, 79f.). Jedenfalls kann man gerade den «Gegensatz zwischen aufklärerisch-naturalistischer und romantisch-expressivistischer Welt-sicht» als «Dreh- und Angelpunkt» der Taylorschen Theorie der Moderne ausmachen.²⁰ Diese «beiden großen und facettenreichen Umgestaltungen der Kultur – die Aufklärung und die Romantik samt der mit ihr einhergehenden expressiven Auffassung des Menschen – haben uns zu dem gemacht, was wir sind» (QS, 683). Und die entsprechende neuzeitliche Entwicklung ist ein Prozeß *zunehmender* Verinnerlichung der Moralquellen, ein Prozeß der Subjektivierung, aber auch Fragmentierung: Es gibt keinen geschlossenen Horizont mehr, der als unbestrittener ethischer Bezugspunkt dienen könnte. Das Setzen auf die kreativ-expressiven Fähigkeiten des Menschen erscheint unhintergebar, wirft zugleich aber das Subjektivismus-Problem auf.

Neuartikulation der Quellen moderner Identität

Worauf also läuft, zusammengefaßt, die Analyse der verschiedenen Facetten neuzeitlicher Identität hinaus? Hinter den von Taylor untersuchten Grund- und Leitmotiven der modernen Identität – desengagierte Vernunft, gewöhnliches Leben, Expressivismus – lassen sich drei große, bis heute wirksame *Quellen moderner Identität* ausmachen, die in einem *spannungsvollen* Verhältnis stehen (vgl. QS, 856):

- ▷ die wissenschaftlich orientierte *aufklärerisch-rationalistische* Quelle;
- ▷ die vor allem in der modernen Ästhetik sich widerspiegelnde *romantisch-expressivistische* Gegenbewegung;
- ▷ schließlich aber auch die *christlich-theistische* Grundierung der Neuzeit.

¹⁹ Zur zentralen Bedeutung der Romantik für Taylors Theorie der Moderne vgl. jetzt J. Früchtl, (vgl. Anm. 15), S. 67–73.

²⁰ Ingeborg Breuer, Charles Taylor zur Einführung, Hamburg 2000, S. 40.



Notre-Dame de la Route

19. Juli – 18. August 2002

30 Tage Geistliche Übungen

nach Ignatius von Loyola
mit Jean Rotzetter SJ

Auskünfte und Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 17, ch. des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne

Tel. (026) 409 75 00, Fax (026) 409 75 01

secretariat@ndroute.ch, www.ndroute.ch

Für Taylors Theorie der Moderne ist nämlich auch charakteristisch, daß für sie das biblisch-theologische Erbe der Moderne keineswegs als nur säkularisiert erscheint: «Die Überzeugung, es gebe einen einsinnigen Prozeß namens «Säkularisierung», ist die Überzeugung, nur religiöse Anschauungen würden von der Krise betroffen, während die weltlichen unweigerlich davon profitieren. Das ist jedoch keine angemessene Sicht unserer Situation.» (QS, 720)

Die Wertorientierungen und Selbstdeutungen der drei genannten Quellen stehen zwar «untereinander in Konflikt», vermögen aber auch nicht einander zu «widerlegen» (QS, 867). Der *Streit* der Interpretationen ist für die Moderne konstitutiv, allerdings ist es, das macht Taylors ideengeschichtliche Skizze eindrucksvoll deutlich, auch unangemessen, diesen Widerstreit gleichsam postmodernistisch als völlig inkommensurable Beziehungslosigkeit zu deuten. Dafür sind die Quellen schon in ihrer Genese viel zu sehr von einander beeinflußt. Man muß vielmehr von einem *Interferenz-Verhältnis* ausgehen: Es zeigt sich eben «ein verwirrendes Gemisch von Verschmelzung, gegenseitiger Beeinflussung und Rivalität der verschiedenen Quellen» (QS, 719). Und dies spiegelt sich auch in der individuellen Identität von Menschen wider: Wir sind in der Moderne durch das Mit-, Neben- und Gegeneinander szientistischer, romantischer und christlicher Prägungen bestimmt; Subjekte finden sich tatsächlich vor dem Horizont konfligierender Werte vor.²¹ Deshalb können wir auch – individuell wie kollektiv – nicht einfach aus dem Konflikt aussteigen: Wir sind, wie Taylor in einem Interview geäußert hat, «Technologen» und «Romantiker» zugleich (und vielleicht müßte man auch sagen: «Christen» und «Religionskritiker» zugleich): «Wir denken oft, wir könnten Technologen oder Romantiker sein, aber ich glaube, daß wir alle auf beiden Seiten stehen. Daß sogar diejenigen, die auf der politischen Ebene die Technologie bejahen, in ihrem Privatleben von Erfüllung sprechen. Und das Gegenteil ist auch wahr. Es gäbe einen Ausweg, wenn es etwa möglich wäre zu sagen, Schluß mit der Technologie, wir werden in kleinen Communities leben, aber das ist für uns nicht möglich. Es ist ein andauerndes Dilemma, aber das soll uns nicht hoffnungslos machen. Unser größtes aktuelles Problem etwa ist, wie wir in bezug auf gewisse ökologische Gefahren, wie das Ozonloch, zu einem Weltkonsens kommen können. Aber es wird niemals zu einer endgültigen Lösung kommen, wir können nur die jetzigen Probleme gut oder schlecht lösen und dann zu den anderen übergehen.» (IV, 200)

Neben dieser pragmatistischen Lesart des Konflikts kennt Taylor aber auch eine, sit venia verbo, holistische, die eine, wie er im gleichen Interview fortfährt, «gewisse Versöhnung» für möglich hält: «[...] ich glaube, daß eine gewisse Versöhnung möglich ist. Es gibt etwas Gutes und etwas Richtiges in allen diesen Quellen, und man sollte sie insgesamt akzeptieren. Der Versuch, etwas von uns abzuspalten, ist ein hoffnungsloser Versuch und kann nur eine Selbstillusion sein.» (ebd.)

²¹ Vgl. den Titel von A. Honneths Taylor-Aufsatz (vgl. Anm. 2).

Was aber könnte «gewisse Versöhnung» im Sinne des «Ausgleichs» (QS, 204) heißen? Sicherlich nicht mehr integrative Synthese. Wohl aber könnte es heißen, die divergenten Momente unserer Identität nicht auseinanderbrechen zu lassen, sondern *in Beziehung zu halten* – als gegenseitige Herausforderung.

Taylor selbst zeigt, was es heißt, «nicht polarisierend, sondern integrierend»²² nach einer *Neuartikulation* der Quellen zu suchen, die deren *wechselseitige* Abhängigkeit herausarbeitet. Aber verschärft eine solche Artikulation nicht eher die Spannungen? Möglicherweise, aber es bleibt keine Alternative dazu: Nicht nur, weil wir durch diese Spannungen unvermeidlich geprägt sind, sondern gerade auch angesichts der prekären, destruktiven Ausprägungen *aller* drei Quellen:

▷ als in sich verhärtete, doktrinär-dogmatische, gar fundamentalistische, jedenfalls «antimoderne» Religion;

▷ als scientistische Dominanz technisch-ökonomischer Sachzwänge;

▷ als einseitig narzißtisch-hedonistische Selbstverwirklichung ohne moralische Orientierung; und womöglich in ungunstigen Allianzen und fragwürdigen Koalitionen dieser Ausprägungen.

Keine Alternative zur Neuartikulation aber auch aufgrund der *Brisanz der Bejahungs-Krise*, die hinter dem Konflikt der Quellen steht: Taylor illustriert die unterschiedlichen Ausprägungen dieser Krise geistesgeschichtlich mit den Namen *Kierkegaard*, *Dostojewski* und *Nietzsche* (vgl. QS, Kap. 23.6 bzw. HI, 165f.). Auch hier fällt der Zusammenhang zum jüdisch-christlichen Erbe ins Auge; interessant ist z. B. Taylors Nietzsche-Interpretation: «Der zutiefst christliche Nachhall, der trotz seiner hitzigen Gegnerschaft gegen das Christentum bei Nietzsche vorhanden bleibt, liegt in seinem Bestreben, das Ganze der Realität zu bejahen, es als etwas Gutes zu sehen und zu allem «ja» zu sagen. Das ist ein Bestreben, das außerhalb der jüdisch-christlichen Kultur gar nicht verständlich gewesen wäre. Dieses Bestreben soll jedoch gegen das Christentum durchgesetzt werden sowie gegen die daraus hervorgegangenen Sittenlehren.» (QS, 784; Hervorh. im Orig.)

Als auch in systematischer Hinsicht wichtig bleibt festzuhalten: Gerade die Frage der «*Selbstbejahung*» (QS, 775) als ein ethisch-existentielles Kernproblem führt offenbar auch die vermeintlich vollständig säkulare Moderne zu theologischen Problemanzeigen. Aufschlußreich dafür ist nun die Passage, mit der Taylors großes Buch endet: Angesichts des Konflikts der Interpretationen und

der Krise der Bejahung erscheint ihm jene «*Hoffnung*» unabgeholten, die «im jüdisch-christlichen Theismus enthalten ist (wie schrecklich auch die Taten seiner Anhänger in der Geschichte zu Buche geschlagen sind) sowie seiner zentralen Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschen, die umgreifender ist, als sie von den Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann» (QS, 899). Und entsprechend ist auch das Fazit in Taylors Humanismus-Vortrag ein doppeltes: Für die Möglichkeit der Bejahung von Selbst und Welt erscheint in der Moderne die gerade durch die romantisch-expressivistische Quelle zur Geltung gebrachte poetische *Eigenverantwortung* des Menschen, wenn man so will: das moderne Prinzip Subjektivität, *unhintergebar*. Allerdings ist auch *unabweisbar* die *theologische* Fragerichtung, ob der Mensch in sich selbst *allein* die Kraft zur Bejahung finden kann: Nietzsche contra Dostojewski... «Sehen, daß es gut ist» fordert in der Moderne das Subjekt – und weist doch über es hinaus.

Ist Taylor also ein verkappter Theologe? Die philosophisch-theologische Achillesferse kann man an kontroversen Taylor-Rezeptionen erkennen:

▷ Ist etwa, so legt der eine Taylor-Interpret nahe, der Theismus die Quelle; durch deren Wiederentdeckung die mit sich selbst zerstrittene Moderne versöhnt werden soll?²³

▷ Oder ist, so ein anderer, Taylors Position gerade deshalb unbefriedigend, weil sie die Restitution einer metaphysischen Hoffnung anzustreben scheint, die der unhintergehbaren Endlichkeitserfahrung und dem Widerstreit der Moralquellen (tatsächlich oder vermeintlich) ausweicht durch einen Rekurs auf Transzendenz?²⁴

Zumindest auf einem wird man beharren dürfen: Eine *unverkürzte* Wahrnehmung der Quellen moderner Identität wird auch die (jüdisch-)christlich imprägnierten Fragehorizonte nicht einfach ausblenden können, ja, teilt man Taylors Grundintention, wird man gerade bezüglich der Bejahungs-Krise an deren kritischer *Neuartikulation* interessiert sein. (*Zweiter Teil folgt*)

Martin Rohner, Osnabrück/Münster (Westf.)

²³ Diesen Eindruck vermittelt tendenziell Thomas Kreuzers aus der Perspektive evangelischer Sozialethik geschriebene Taylor-Studie: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh 1999, vgl. etwa S. 284, 291.

²⁴ So etwa Holmer Steinfath in seiner Rezension von QS (vgl. Anm. 7, S. 110f.).

²² H. Joas (vgl. Anm.14), S. 199.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2002:

Schweiz (inkl. MWS): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–

Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Zur Titelseite

Die auf dem Forum Lateinamerika vom 30. November 2001 in Lyon gehaltenen Referate von Jacques Chonchol, Tomás Balduino, Maurice Lemoine, Delfín Tenesaca, Pablo Romo, Carmen Lora, Francisco Whitaker und Carmen Lora (zu den Themen: Globalisierung und Neoliberalismus; Das Landproblem; Die indigenen Völker; Situation und Rolle der Kirchen) sind als Mitschnitt auf Kasette und CD erhältlich bei: DIAL, 38 rue du Doyenné, F-69005 Lyon. (Vgl. auch DIAL 2519 und 2520 vom 31. Dezember 2001.) Neben ihrem Bulletin veröffentlichte DIAL auch einige Studien: Yves Materne, Hrsg., *Le Réveil indien en Amérique latine. Textes. Postface de Michel de Certeau*. Cerf, Paris 1977; Yves Materne, Hrsg., *Paysan du Brésil. Le temps des requins. Textes. Cerf, Paris 1980; Le Sang des justes. Essai de martyrologie latino-américaine (1968–1982). Suppl. no. 835, 1983; Nicaragua. Le Défi. Suppl. no. 956, 1984; ausgewählte Veröffentlichungen von Charles Antoine (Pour l'honneur de mes frères. Karthala, Paris 1991. Guerre froide et église catholique. L'Amérique latine. Cerf, Paris 1999; Le Sang des justes. Mgr. Romero, les jésuites et l'Amérique latine. Desclée de Brouwer, Paris 2000) und von Alain Durand (J'avais faim. Une théologie à l'épreuve des pauvres. Desclée de Brouwer, Paris 1995, La cause des pauvres. Société, éthique et foi. Cerf, Neuauflage 1996); Reisebericht von Michel de Certeau (Amérique latine: ancien ou nouveau monde? in: Christus 14 [1967], S. 338–351; Les chrétiens et la dictature militaire au Brésil, in: Politique aujourd'hui vom November 1969, S. 39–53; Le prophète et les militaires: Dom Helder Camara, in: Etudes 333 [1970], S. 104–113, Mystiques violentes et stratégie non violente, in: Le Monde diplomatique vom Mai 1976, S. 16f.; Un «pionnisme» chrétien? in: Le Monde diplomatique vom August 1983, S. 18f.). N.K.*