

Frankfurt am Main 2003. Vgl. auch die jüngste Monographie: Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 2011. Hier dient Hegels Konzept als Ausgangspunkt für eine Freiheitstheorie, die nicht einfach nur eine Variante einer politisch-liberalen Theorie ist, sondern eine Alternative zu ihr bietet, und zwar auf der Grundlage der Anerkennungstheorie.

⁴ Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Paderborn 1994, 20; zitiert nach Paul Ricoeur, *Reflections on the Just*, Chicago 2007, 67.

⁵ Eine gründliche Analyse von Charles Taylors Argumentation findet sich bei Hille Haker, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion, mit einer Interpretation der „Jahrestage“ von Uwe Johnson*, Tübingen 1999.

⁶ Eine sehr eindrucksvolle Untersuchung der Auswirkungen einer solchen Nicht-Zugehörigkeit ist, wie so oft, in einem literarischen Werk zu finden, nämlich Richard Powers' Roman *Der Klang der Zeit* (Frankfurt am Main 2005). Hierin wird der Kampf einer „rassisch hybriden“ Familie im Amerika des 20. Jahrhunderts geschildert. Die Gesellschaft fordert eine eindeutige Zuordnung der Rassen, damit die soziale Zugehörigkeit bestimmt werden kann. Obwohl die „Zugehörigkeit“ einer Rasse schon an sich vielerlei Unrecht schafft, haben es die Kinder eines sogenannten gemischtrassigen Paares anscheinend mit dem rassebedingten Unrecht zu tun und zudem noch mit der sozialen Missachtung ihrer je einzelnen Identitäten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Überlegungen zum Scheitern von Integration

Regina Ammicht Quinn

Warum scheitert Integration – das Leben in heterogenen, vor allem westlichen Gesellschaften – so häufig? Dieser Text fragt zum einen nach der Blindheit und Taubheit, die der westlichen Politik zugrunde liegt – der Blindheit gegenüber postkolonialer Kritik und der Taubheit gegenüber den Geschichten, aus denen „Geschichte“ besteht –; zum anderen nach dem Konzept von „Kultur“, das sich in einer Neubestimmung von „Rasse“ als „Kultur“ zeigt. Hier wird deutlich, wie das europäische Aufklärungsdenken einerseits den Boden für Vorstellungen und soziale Praktiken des Universalismus und der Gerechtigkeit bereitet hat und unser moralisches Instrumentarium bis heute prägt. Andererseits hat die europäische Aufklärung das Konzept der Rasse hervorgebracht, das kontinuierlich Ungerechtigkeiten produziert. Heute ist es unsere Aufgabe, uns mit dieser ambivalenten Grundlegung des (moralischen) Denkens auseinanderzusetzen. Es ist ein Denken vor allem der westlichen Vernunft, die es Wissenschaft und Gesellschaft ermöglicht, zu kategorisieren, zu sortieren, einzusortieren – und auszusortieren.

ren. Worin liegen die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der verschiedenen Akteure in Politik, in Gesellschaften, in Wissenschaft und in den Religionen?

Regina
Ammicht
Quinn

Wir sind heute Erben und Erbin einer 7000-jährigen Geschichte, in der Menschen in unserem Kulturkreis in festen Ansiedlungen lebten – von den ersten sesshaften Vorfahren in der Jungsteinzeit bis heute. In Jordanien und um den See Gennesaret herum deuten archäologische Funde auf sehr viel frühere Sesshaftigkeit, nämlich um 20.000 v. Chr. Für die längste Zeit dieser Geschichte wurden Menschen in kleine Gemeinschaften hineingeboren. Essen, Kleidung, Werkzeuge, Kunst und Instrumente für Sakrales wurden innerhalb dieser Gruppe hergestellt. Wissen, Kenntnisse, Weisheiten kamen von den Vorfahren oder aus der eigenen Erfahrung. Die Menschen, denen sie an einem normalen Tag begegneten, sind die Menschen, die sie ihr ganzes Leben lang gekannt haben.¹

Eine solche Welt hat uns geprägt. Und in einer Welt, die nicht sehr verschieden davon war, hat meine Großmutter noch in der ersten Hälfte ihres Lebens gelebt. Wenn wir heute irgendwo auf der Welt in einer Stadt leben, dann sehen wir an einem durchschnittlichen Tag mehr Menschen, als unsere Vorfahren während ihres ganzen Lebens sahen. Und die meisten dieser Menschen sind uns fremd.

Menschen heute sind unterwegs: Sie sind Asylsuchende oder Flüchtlinge; sie sind Arbeitsmigrant_innen, die zwischen verschiedenen Menschen, Leben, Orten, Sprachen und Kontexten hin- und herpendeln; Menschen flüchten vor Gewalt oder Diskriminierung; sie folgen ihren Familien, die sich vielleicht in einem anderen Teil der Welt niedergelassen haben; sie kommen, um zu lernen oder zu unterrichten; sie versuchen, wirtschaftlicher Not zu entfliehen; oder sie reagieren auf den Bedarf der Einwanderungsländer an Arbeitskräften und bestimmten Qualifikationen. Wenn wir die Binnenmigration dazurechnen – also die Landflucht oder die Vertreibung aufgrund von Konflikten –, dann ist ein Sechstel der Menschheit unterwegs, also über eine Milliarde Menschen. Der Beitrag, den sie zum Leben ihrer Familien oder Herkunftsländer leisten, ist dreimal so hoch wie die weltweite Entwicklungshilfe.²

Sobald sie aber besonders in den wirtschaftlich prosperierenden Gastländern des Nordens an Land gehen oder die Grenze passieren, gelten sie als „Problem“. Ein anderes oder niedrigeres Bildungsniveau, Sprachprobleme, eine vermeintliche Distanz zu „christlichen“ oder „aufklärerischen“ Werten (wie etwa Nächstenliebe oder Meinungsfreiheit) oder fremde Gebräuche und Traditionen werden zu Bausteinen, aus denen „der Fremde“ als „Problem“ konstruiert wird.

Und natürlich sind mit Einwanderung und Integration eine Fülle von Problemen verbunden. Diese Probleme reichen von Armut, Ungleichheit und mangelnder Teilhabe bis hin zum Nationalstaat, der nicht nur das Referenzsystem für politisches und soziopolitisches Handeln bildet, sondern auch für Identität, Selbstbild und Selbstverständnis. Wenn dies alles darauf reduziert wird, Menschen in bestimmten Situationen und Kontexten *als Problem* zu definieren, laufen mögliche „Lösungen“ notwendig ins Leere.

Politiker handeln. Protagonisten der Zivilgesellschaft handeln. Vielfach handeln

sie in guter Absicht. In den meisten Fällen allerdings spiegeln sich diese guten Absichten nicht in guter Politik und guten Strategien. Und natürlich besitzen wir ethische Instrumente, um politische Praktiken zu beurteilen, etwa die Menschenrechte mit ihrer Idee der Menschenwürde. Wenn wir aber das Desaster betrachten, das von den Selbstmordraten in Abschiebehaft bis zu den scheinbar endlosen Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozessen in Bezug auf das Alltagsleben im Kontext eines religiösen Pluralismus reicht, dann wird uns klar, dass wir - wir als westliche Aufnahmenationen von Migrant_innen - versagt haben.

Warum scheitert Integration - also das Leben in heterogenen, vor allem westlichen Gesellschaften - so häufig? Es ist ein Unterschied, ob wir von Einwanderungsgesellschaften sprechen, die häufig mit dem Mythos der eigenen homogenen Vergangenheit leben, oder ob wir von traditionell multikulturellen Gesellschaften beziehungsweise Gesellschaften mit einer ausdrücklich multikulturellen Geschichte reden. Ich möchte mich hier mit den Ersteren befassen, wobei wir von den Letztgenannten noch viel zu lernen haben; die Spannweite dessen, was wir lernen sollten, reicht von den Gründen für Ausbrüche von Konflikten bis hin zu verschiedenen Wegen zu den verschiedenen Formen der Versöhnung. In diesem Text soll die Frage nach dem häufigen Scheitern von Integration mithilfe zweier Grundsatzüberlegungen und eines Intermezzos vorsichtig beantwortet werden.

Die erste Grundsatzüberlegung: Geschichte und Geschichten

Menschen sind schon immer unterwegs, immer wieder auch gegen ihren Willen und ihre Würde. Hier ein Beispiel: „Bisher noch nicht in Europa gezeigt“³ - so die Überschrift in der *Berliner Nationalzeitung* im Oktober 1881; sie bezieht sich auf den Berliner Zoo. Was gezeigt wird, sind aber keine wilden Tiere - hier hat sich der Nervenkitzel schon etwas abgenutzt -, sondern wilde Menschen, manchmal mit, manchmal ohne Anfassen, während die Zeitungen auch die Fütterungszeiten bekannt geben. Von den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts werden dem deutschen Publikum Menschen in Tiergehegen präsentiert - „nackte Jünglinge“ und Frauen, bei denen „von Kleidung kaum zu sprechen“ sei⁴ - Menschen aus Feuerland, Samoa und anderen Kolonialländern. Der Initiator ist Carl Hagenbeck, Deutschlands wichtigster Händler mit exotischen Tieren. 1881 treffen in Hamburg an Bord des Frachters Theben „echte Feuerländer“ ein, elf Personen aus der Volksgruppe der Kaweshkar. Sie werden in Viehwaggonen nach Berlin transportiert, „verproviantiert mit 60 Kilo halb geröstetem Rindfleisch und mit 40 Litern Muscheln, während ihnen als Getränk nur Wasser gereicht wurde“, wie der Reporter minutiös berichtet.⁵ Hier haben die Feuerländer so viel Publikum, dass die Umzäunung des Straußengeheges, in dem sie untergebracht sind, mehrmals niedergerissen wird.

Von Berlin werden sie nach Leipzig, München, Stuttgart und Nürnberg gebracht. Mitte des folgenden Jahres leben noch drei von ihnen; die anderen sind - ohne

ärztliche Hilfe - an Tuberkulose, Pocken, Geschlechtskrankheiten gestorben. An den Menschenschauen nimmt nicht nur das einfache Volk, sondern auch die Wissenschaft Anteil, vor allem die Berliner Gesellschaft für Anthropologie mit ihrem Gründer Rudolf Virchow, aber auch Wissenschaftler der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die allerdings von Problemen berichten: „Allein außer der Schwierigkeit, sich mit Feuerländern zu verständigen, da sie nur eine sehr unvollkommene und gänzlich unbekannte Sprache besitzen, trat mir in überraschender Weise die Schamhaftigkeit der Individuen, insbesondere der weiblichen, sehr hinderlich entgegen.“⁶ Und der Tiermaler Heinrich Leutemann, ein Freund Hagenbecks, schreibt beeindruckt: „In der That war hier ein Mensch zu sehen, wie man ihn sich in den ersten Anfängen des Seins als Mensch, nachdem er also den Affen vollständig hinter sich gelassen hatte, in unberechenbare Vorzeit zurückversetzt, zu denken hat.“⁷

„Ich will nur noch hinzufügen“, so Theodor L. W. Bischoff in den Sitzungsberichten der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1882, „dass es selbst bei den kleinen 3- und 4-jährigen Mädchen der Truppe unmöglich war, sich von dem Verhalten ihrer Geschlechtstheile zu überzeugen, indem ihr eigenes Sträuben auch noch von ihrer Mutter unterstützt wurde, daher ich denn über das Vorhandensein eines Hymens keine Auskunft erhalten konnte.“⁸

Dies sind fast vergessene Geschichten, und es ist eine fast vergessene Geschichte. Postkoloniale Denker versuchen, sie vor dem Vergessen zu retten; doch diejenigen, die Integrationsstrategien und Integrationspolitik planen und entwerfen, scheinen diese Geschichten nicht hören zu wollen. Was geschieht, wenn wir diese Geschichten nicht bewahren und neu bedenken, ist einfach: Wir wiederholen sie. Auch heute werden im globalen Norden Zäune errichtet. Und es werden aus Neugier und mit verstecktem oder offenem sexuellen Interesse manche der Zäune niedergerissen. Hier ist eine seltsame Mischung von Ausschluss und Begehren zu beobachten, nicht nur in der Popkultur und der Mode, sondern auch in politischen und naturwissenschaftlichen Diskursen. Hat Teju Cole, ein nigerianisch-US-amerikanischer Kunsthistoriker, Fotograf und Schriftsteller, recht, wenn er vom „White-Savior Industrial Complex“ (dem „Weißer-Retter-Industriekomplex“)⁹ als dem am schnellsten wachsenden Industriezweig der wohlmeinenden Menschen spricht? Für ihn gilt dies zum Beispiel dort, wo prominente gutgesinnte weiße Menschen afrikanische Kinder adoptieren oder, wie Madonna, nicht nur drei malawische Kinder großziehen, sondern auch eine wohltätige Stiftung namens „Raising Malawi“ gründen; und „raising“ Malawi kann heißen, dass hier Malawi, immerhin ein ganzes und eigenständiges Land „emporgehoben“ und „aufgerichtet“, aber auch dass es „aufgezogen“ wird wie ein Kind. Hat Teju Cole recht mit seiner Zuspitzung, dass „die Banalität des Bösen sich zur Banalität der Sentimentalität [wandelt]: Die ganze Welt ist nur noch ein Problem, das sich durch Enthusiasmus lösen lässt“¹⁰? Trifft es zu, dass es bei diesem Weißer-Retter-Industriekomplex nicht um Gerechtigkeit geht, sondern vielmehr darum, „ein großartiges Gefühl zu bekommen und in diesem Gefühl Privilegien zu bestätigen“¹¹?

Coles Kritik bezieht sich auf eine häufig unsichtbar bleibende Struktur, die westlichem karitativem und politischem Handeln immer wieder zugrunde liegen kann. Und die Erkenntnis dieser Substruktur mag ein erster und relativ einfacher Teil einer Antwort sein auf meine Eingangsfrage danach, warum wir so häufig in unseren integrationspolitischen Bemühungen scheitern.

Intermezzo: Was ist „Kultur“?

Integrationsstrategien und Integrationspolitik zielen häufig auf vage umrissene „Problemzonen“ des Interkulturellen. Dabei wird weder geklärt, wie sich „interkulturelle“ Probleme von anderen Problemen unterscheiden, noch, wer fremd genug ist, um sich für diese Problemzone zu qualifizieren. Sind dies Einwanderer der ersten, der zweiten oder der dritten Generation? Sind es Einwanderer aus „fremderen“ oder „schlimmeren“ Ländern oder Kulturen oder einfach aus ärmeren Ländern als beispielsweise der Schweiz?

Wenn eine „Problemzone Interkulturalität“ etabliert wird, bekommt „Kultur“ Wesen und Rolle eines chemischen Elements zugewiesen: „Kultur“ als Element, das in der Nähe verwandter Elemente eine Reaktion zeigt, etwa wie Wasserstoff und Sauerstoff, wo dann nur noch ein winziger Funke nötig ist zur Explosion. Eine solche physikalisch-chemische Theorie der Kulturbegegnung besitzt die besondere Ironie, dass „Kultur“, normalerweise ein Abgrenzungsbegriff von „Natur“, hier in der Analogie zu den Grundbausteinen der Natur imaginiert wird.

Vor diesem Hintergrund muss dringend die scheinbar naive Frage gestellt werden, was „Kultur“ denn nun ist und in welchen Metaphern sinnvoll von „Kultur“ gesprochen werden kann.

„Kultur“ ist ein schillernder Begriff, in dem sich problematische Unterscheidungen zwischen „Hochkultur“ und „Popularkultur“ ebenso finden wie problematische Unterscheidungen zwischen „Natur“ und „Kultur“ sowie „Kultur“ und „Zivilisation“. Diese Vieldeutigkeit lässt sich nicht vermeiden oder wegdiskutieren, sondern sie ist ein hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von „Kultur“. Das lateinische Wort *cultura* beschreibt zugleich, was jemand tut und was jemand nicht tun oder herstellen kann: Es beschreibt die „Kultivierung“ des Ackerbodens und zugleich diesen Ackerboden selbst. Und wenn Cicero über Philosophie spricht, ist dies für ihn *cultura animi*, die Kultivierung der Seele.¹²

Der heutige Begriff der „Kultur“ ist durch Kulturkontakt entstanden: Durch die Auseinandersetzungen mit neuen Weltgegenden im Zeitalter des Buchdrucks werden im Westen historische und regionale Vergleiche zwischen Menschen und menschlichen Lebensweisen möglich und zugleich notwendig. Vor dem Kulturkontakt wusste die „Kultur“ nicht um ihre eigene „Kultur“: „Eine Kultur ist demnach die Form der Bearbeitung des Problems, dass es auch andere Kulturen gibt.“¹³ Für die Moderne wird deshalb „Kultur“ zum vergleichenden Konzept.

Ein solches vergleichendes Konzept könnte lehrreich sein, indem es zeigt, dass eine Lebensweise niemals absolut ist, sondern immer kontingent. Zumindest

theoretisch. Historisch aber hat sich das Vergleichs-Konzept der Kultur zu einem normativen Konzept entwickelt. Im Zuge der Entwicklung der westlichen Nationalstaaten wird vor allem im 19. Jahrhundert eine bestimmte Kultur mit einem normativen System von Verhaltens- und Lebensweisen verbunden. Eine nationale „Leitkultur“ entwickelt sich aus Konstruktionen von normativen Zügen des Nationalcharakters. Der Vergleich der eigenen mit anderen Kulturen ist dadurch nicht länger neugierig/unschuldig, sondern offensiv: „Die Nation ist die Bewaffnung der Kultur für die Zwecke des Vergleichs.“¹⁴ Weil ein solches Konzept von „Kultur“ von kolonialem Denken infiziert ist, kann auch in Derridas Analyse das Konzept von „Kultur“ grundsätzlich als gewaltförmig erscheinen: Unsere Weise der Beschreibung von „Kulturen“ ermöglicht es uns, „kulturelle“ Werte zu hierarchisieren und der eigenen Kultur „höhere“ Werte zuzuschreiben.¹⁵

Ein solches Vergleichskonzept von „Kultur“, das gewaltförmig sein kann, ist nicht alternativlos. Statt dessen ließe sich „Kultur“ nicht primär in Hierarchien, sondern in Vernetzungen denken. Dabei wären jeweils die zugrunde liegenden Formen von Moral – auch die Formen der je eigenen Moral – auf ihre Rechtfertigungen und Wirkungen hin zu überprüfen. Zugleich gehört ein normatives und hierarchisches und damit gewaltverseuchtes (Selbst-)Verständnis von „Kultur“ nicht der Vergangenheit an. Weltweit zeigen sich seine Folgen in Form kultureller Fundamentalismen.

Die zweite Grundsatzüberlegung: „Kulturelle Bildung“

Kulturellen Fundamentalismus gibt es nicht nur in westlichen Ländern. Er wird aber dort besonders deutlich, wo Menschen verschiedener Ethnien, Herkünfte und Sprachen sich den öffentlichen Raum teilen. Kultureller Fundamentalismus zeichnet sich dadurch aus, dass er „Kultur“ an „Herkunft“ knüpft, ethnische Gruppen als homogen sieht, die wesentlichen Eigenschaften einzelner Menschen auf die kulturellen Eigenschaften einer Gruppe zurückführt und Kulturen für nicht oder nur über lange Zeiträume (im Rahmen von Generationen) für veränderbar erklärt. Lebensformen und daran gebundene Werte und Charaktereigenschaften erscheinen hier genauso unwandelbar wie bestimmte Pigmentierungen der Haut.

Aus der Perspektive eines kulturellen Fundamentalismus werden kulturelle Unterschiede versteinert, und hinter und unter diesen Versteinerungen kommt etwas zum Vorschein, das aufgeklärte westliche Menschen schon seit langem für tot halten – etwas, das nicht stirbt, ein blasser und attraktiver Vampir in der Twilight-Saga (nicht nur) meines Landes: der Rassismus.

Hier wie anderswo hat, wie Adorno anmerkt, das edle Wort „Kultur“ das verpönte Wort „Rasse“ ersetzt.¹⁶ Immer wieder werden damit in Europa die Gefahren terroristischer Angriffe, Probleme mit Zuwanderung, Ängste vor wirtschaftlichem und sozialem Abstieg und vor der wachsenden Sichtbarkeit nicht-christlicher Religionen mit einer Wahrnehmung „des Islam“ verknüpft. Diese Vorstellung von

„islamischen Kulturen“ entwickelt sich unmerkbar zu einer Form des Rassismus, der sich den Anstrich von Kultur gibt, die sich den Anstrich von Religion gibt. Dazu ein Zitat:

Hume behauptet, „daß unter den hunderttausenden von Türken, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, [...] dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden [sei], der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.“

Hier spricht kein allgemein bekannter Rassist. Dies ist ein geringfügig gekürztes und geringfügig verändertes Zitat von Immanuel Kant, der sich in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 an Hume anschließt und nicht über „Türken“, sondern über „Neger“¹⁷ spricht:

Hume behauptet, „daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.“

Nun könnten wir nachsichtig sein. Jeder macht Fehler, selbst ein Genie, das Königsberg kaum je verlassen hat. Dieser Nachsicht aber steht ein Aber gegenüber. Universalismus und Toleranz - Erben der politischen, wissenschaftlichen, moralischen Aufklärung - sind Grundsätze, die unser moralisches Instrumentarium prägen und die wir brauchen, um kulturellen Fundamentalismen zu widersprechen. Die gleiche Epoche und die gleiche Denkrichtung, die diese Ideen auf die Tagesordnung gesetzt hat, hat das Konzept der Rasse hervorgebracht. Und das ist kein Zufall. Das universelle Streben nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit „funktionierte faktisch nur in einem sehr begrenzten Universum: [...] Gleichheit galt immer nur als Gleichheit von Menschen, von denen schon vorher feststand, dass sie gleich waren. Wenn ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen per definitionem aus diesem Kreis der Gleichen herausfiel, dann verstieß man auch nicht gegen dieses politische Ideal, wenn man sie nicht als Gleiche behandelte.“¹⁸ Das so beschriebene Universum war vernunftgemäß - jedenfalls unter der Maßgabe eines bestimmten Konzepts von Vernunft. Es ist ein Konzept von Vernunft, das es der Wissenschaft ermöglicht, zu klassifizieren und einzusortieren. Und auszusortieren. Was in der Wissenschaft möglich wird, zeigt sich bald auch als gesellschaftliche Wirklichkeit.

Diejenigen, die diese ambivalente Basis der Aufklärung reflektierten und kritisierten, waren Migranten, Exilierte, „öfter als die Schuhe die Länder wechselnd“¹⁹, wie Bertolt Brecht schmerzlich formuliert. Im Jahr 1944 veröffentlichten Theodor W. Adorno und Max Horkheimer erstmals ihre „philosophischen Fragmente“, die *Dialektik der Aufklärung*. „Aufklärung“, so heißt es bei ihnen, „im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens [hat seit je] das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“²⁰

„Triumphales Unheil“ ist damit keine Verirrung des auf der Aufklärung beruhenden westlichen Denkens, sondern eine seiner möglichen Konsequenzen. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn die als Herren eingesetzten Menschen miteinander verbundene Herrschaftsformen eingerichtet haben: die Herrschaft über die Natur, die die Menschen umgibt, die Herrschaft über die Natur, die die Menschen selbst sind und die Herrschaft einiger Menschen über andere. Zugleich ist damit die Aufklärung nicht einfach verabschiedet: „Wir hegen keinen Zweifel“, stellen Adorno und Horkheimer fest,

*„- und darin liegt unsere petitio principii -, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens [...] schon den Keim zu jenem Rückschritt [enthält], der heute sich überall ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf eben dieses rückläufige Moment nicht auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“*²¹

Heute, ein halbes Jahrhundert später und in vielen Lebensbereichen einen Quantensprung weiter, begegnen wir den Fremden nicht mehr im Zoo und nicht nur bei Reisen in ferne Länder, sondern direkt dort, wo wir zu Hause sind. Unser „kulturelles Lernen“ geschieht anders. Wenn aber der Nachmittag im Zoo vor dem Straußengehege durch den Weißer-Retter-Industriekomplex ersetzt wird; wenn migrantisches Jugendliche in Schweden oder anderswo gewalttätig werden; wenn in Deutschland zwischen 2000 und 2009 neun türkischstämmige oder griechische Besitzer oder Angestellte kleiner Geschäfte oder Döner-Kebab-Läden ermordet werden und die Polizei nach Verbindungen zu Drogen- und Waffenhandel suchte, statt die ausländerfeindlichen Hassdelikte zu

Regina Ammicht Quinn, Dr. theol. habil, ist Professorin für Ethik am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Sie ist dort Mitglied des Vorstands, Leiterin des Arbeitsbereiches Ethik und Kultur und Leiterin des Forschungsschwerpunkts Sicherheitsethik. Ihr Forschungsinteresse gilt der Ethik als einer kulturell geprägten Wissenschaft, aber auch Gender-Fragen, dem Problem der Sicherheit in modernen Gesellschaften, den Wertehierarchien und -konflikten in und zwischen „religiösen“ und „säkularen“ Gemeinschaften und Gesellschaften. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (1992); Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (32004), Glück – der Ernst des Lebens (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Gefährliches Denken – Gender und Theologie“ in Heft 4/2012. Anschrift: Universität Tübingen, Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Wilhelmstraße 19, D-72074 Tübingen. E-Mail: regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de.

erkennen; wenn in jedem Jahr bis zu 2000 Menschen im Mittelmeer bei dem Versuch sterben, nach Europa zu gelangen – wenn all dies der Fall ist, müssen wir noch einmal erkennen, wie die aufgeklärte Welt immer noch „im Zeichen triumphalen Unheils“ erstrahlt.

Warum scheitert Einwanderungspolitik so oft? Fragmente einer Antwort

Die Frage, wie sich dieses „triumphale Unheil“ abwenden lässt, ist eine ethische Frage. Ethische Fragen sind, wie Gernot Böhme formuliert, „ernste“ Fragen; es sind Fragen, an denen sich entscheidet, wer wir sind.²²

In einer globalisierten Welt brauchen wir dringend kulturelle Konzepte, die nicht gewaltverseucht sind. Solche Zugänge verstehen „Kultur“ als Symbolsystem, als die Praktiken von Menschen innerhalb dieses Symbolsystems, die es aufrechterhalten oder verändern, und als mitlaufende Beobachtung, Reflexion und (ethische) Kritik dieser Symbolsysteme und deren Praktiken. Mit diesem Verständnis von „Kultur“ wird die bislang häufig zugrunde gelegte binäre Opposition zwischen „uns“ und den „anderen“, zwischen „zivilisiert“ und „unzivilisiert“ gesprengt. Damit kann die ethische Reflexion, befreit von Binaritäten, gründlich bedenken, was die Voraussetzungen sind für das, was als „gute“ Gesellschaft gelten könnte. Was also sollen wir tun? Was können wir tun, um scheiternde Einwanderungs- und Integrationspolitik zu korrigieren? Diese Fragen können nur beantwortet werden, wenn sie zugleich das eigene Konzept von „Kultur“ und dessen mögliche Verknüpfungen mit der Gewalt überprüfen.

Politik, Religion, Gesellschaft und Wissenschaft sind betroffen, wenn wir beginnen, hier neu nachzudenken:

Der erste Hinweis: *Politik* als Einwanderungs- und Integrationspolitik des globalen Nordens muss ihre Geschichtsvergessenheit verlieren. Was wir vom postkolonialen Denken gelernt haben, muss sich nun auch etablieren – selbst in den Ländern, die keine oder keine prägende eigene Kolonialgeschichte haben.

Der zweite Hinweis: Die *Religionen* haben hier zahlreiche Aufgaben. Diese Aufgaben beginnen damit, dass Religionen lernen, sich in andere religiöse und nichtreligiöse Kontexte hinein verständlich zu machen, sich zu übersetzen; die Aufgaben enden noch nicht mit den nötigen Entwürfen von Theologien des Grenzübertritts, der Überschreitung, der Transzendierung. Das Christentum, in dessen Zentrum ein Mensch gewordener Gott steht, ein Gott des Transzendierens und der Transgression, sollte mit dem Verstehen, Akzeptieren und Feiern des Grenzübertritts, der Überschreitung, der Transzendierung vertraut sein; und es sollte damit vertraut sein, Grenzen zu misstrauen, die dazu errichtet werden, Identität und Reinheit abzusichern.

Der dritte Hinweis: *Gesellschaften* müssen – immer wieder – über Werte nachdenken. „Die anderen“, so hören wir, haben einfach nicht „unsere Werte“. Doch Werte sind ein schwieriges Konzept, das aus der Nationalökonomie stammt, von dort, wo das, was einen Wert hat, auch einen Preis hat. Werte sind Überzeu-

gungen von moralischem Gehalt, insofern ohne rechtliche Durchschlagskraft, aber immer erfahrungsgeladen. Sie können als sozialer Kitt betrachtet werden wie bei Durkheim oder als Möglichkeit, Erwartungszusammenhänge zu identifizieren wie bei Luhmann. Das Interessante an Werten aber ist, dass sie *in* oder sogar *als* Kontroversen und Streitigkeiten auftreten können, im Strittigen aber den gemeinsamen Bezugspunkt darstellen, auf den man sich auch im Streit beziehen kann. Kwame Appiah gehört zu denen, die „dünne“ und „dicke“ Wertekonzepte unterscheiden. „Dünne“ Werte sind abstrakt und in hohem Maße universal. Je konkreter sie sind, desto mehr sind sie „eingebunden in das komplexe Geflecht bestimmter sozialer Kontexte“²³. Dass Mut geschätzt wird, verbindet die meisten Menschen – aber was wie und wo als mutig gilt (und nicht als unvernünftig, leichtsinnig oder schlichtweg dumm), kann durchaus umstritten sein.

Dies heißt: In der Regel gibt es Wertkonsense über „dünne“, allgemeine Wertekonzepte. Die Sorge um die Familie, die Sehnsucht nach Verbundenheit, nach Freundschaft und Liebe, das Ideal der Treue und das Bestehen auf Wahrhaftigkeit kennzeichnet Kulturen rund um die Welt. Dies wird uns manchmal nicht deutlich, weil in unterschiedlichen Traditionen oft vertraute und von uns geschätzte Werte mit uns fremden Gebräuchen verbunden sind – sodass wir nur noch die Gebräuche sehen und nicht mehr die verbindenden Werte.

Damit geht es bei der Berufung auf Werte nicht – wie häufig in öffentlichen Diskursen – um den Abgleich von „eigenen“ mit „fremden“ Werten, sondern um drei Dinge: *erstens* um eine Streitkultur, denn wenn man sich des „dünnen“ Wertkonsenses bewusst ist, lässt sich über die richtige Weise der Verwirklichung und Konkretisierung dieser Werte streiten; *zweitens* um Sprache, denn die Kommunikation über Werte ist häufiger narrativ als diskursiv, und es ist eine der grundlegenden Gemeinsamkeiten von Menschen, dass sie Geschichten haben und in der Lage sein können, Geschichten, auch fremde Geschichten, zu verstehen; und *drittens* um Toleranz, denn fremde Gebräuche, die gemeinsame Werte verwirklichen, erfordern Toleranz, während zugleich jede Idee von Toleranz ein Konzept des Intolerablen beinhalten muss.

Beim vierten Hinweis geht es im weitesten Sinne um die Wissenschaften, insbesondere die *Geisteswissenschaften*: Theolog_innen, Philosoph_innen und andere, deren Privileg das Nachdenken ist, sollten sich dessen bewusst sein, was sie tun: Sie entwickeln Konzepte zum Verstehen der Welt, und dabei formen sie unser ethisches Instrumentarium. Wir können nicht zu einer guten alten voraufklärerischen Zeit zurückkehren, weil wir von der Aufklärung gelernt haben, mehr der Vernunft zu trauen als Autoritäten, die nichts als nur ihre Macht besitzen. Wir können nicht zu einer guten alten Zeit vor der Erkenntnis der Ambivalenz der Aufklärung zurückkehren, weil wir hier gelernt haben, einem bestimmten Konzept von Vernunft zu misstrauen, das die Welt ordnet, indem es klassifiziert, sortiert und aussortiert.

Wir können nur weiter gehen, „Vernunft“ neu deuten und neu rahmen, lernen, wie unterschiedlich Vernunftkonzepte in unterschiedlichen Traditionen sein können; lernen, wie vernünftig Gefühle sein können und wie irrational dagegen

Vernunft sein kann; lernen, unsere Gefühle zu bilden und mit Empathie vernünftig zu sein; und lernen zu hören: auf Geschichten, Gedichte, Gebete.

¹ Kwame Anthony Appiah, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, Bonn 2007, 11. Vgl. auch Regina Ammicht Quinn, *Ethik der Integration*, in: Elke Ariens u.a. (Hg.), *Multikulturalität in Europa. Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft*, Bielefeld 2013, 109-123.

² Vgl. Marianne Heimbach-Steins, *Migration und Zugehörigkeit. Sozialethische Perspektiven*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 51, 2010, 15-40.

³ Gabi Eißenger, *entführt, verspottet und gestorben. Lateinamerikanische Völkerschauen in deutschen Zoos*, Frankfurt am Main 1996, 145. Siehe auch Anne Dreesbach, *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung „exotischer“ Menschen in Deutschland 1870-1940*, Frankfurt am Main 2005; Susann Lewerenz, *Völkerschauen und die Konstituierung rassifizierter Körper*, in: Torsten Junge/Imke Schmincke (Hg.), *Marginalisierte Körper. Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers*, Münster 2007, 135-153.

⁴ *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, 27. 10. 1881 und andere Presse, zit. n. Eißenger, 151.

⁵ *National-Zeitung*, No. 492, 20. Oktober 1881. Zit. n. Eißenger, 150.

⁶ Theodor L. W. von Bischoff, *Weitere Bemerkungen über die Geschlechtsverhältnisse der Feuerländer*, in: *Sitzungsberichte der mathematisch-physikalischen Classe der königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Bd. XII, 1882. Zit. n. Eißenger, 161.

⁷ Heinrich Leutemann, *Lebensbeschreibung des Thierhändlers Carl Hagenbeck*, Hamburg 1887, 50, 62; vgl. Eißenger, 151.

⁸ Von Bischoff, *Weitere Bemerkungen*, zit. n. Eißenger, 161.

⁹ Teju Cole, *The White Savior Industrial Complex*, in: *The Atlantic*, März 2012; www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/.

¹⁰ <https://twitter.com/search?q=teju%20cole%20the%20banality%20of%20evil&mode=relevance&src=typd>.

¹¹ <https://twitter.com/tejucole/status/177810262223626241>.

¹² Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes / Gespräche im Tusculum* (dt./lat.), Ditzingen 1997, 163 (II,5).

¹³ Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, Berlin 2000, 17.

¹⁴ Ebd., 68.

¹⁵ Vgl. Jacques Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs*, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt am Main 1997, 15-41.

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Schuld und Abwehr. Soziologische Schriften II*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1973, 121-342; 277.

¹⁷ Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Werkausgabe, Bd. II (Vorkritische Schriften), hg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1974 [1764], 825-884.

¹⁸ Justin E. H. Smith, *Enlightenment's „Race“ Problem, and Ours*, in: *The New York Times*, 10. Februar 2013.

¹⁹ Bertolt Brecht, *An die Nachgeborenen*, Gedichte 2, Werke Bd. 12, Berlin 1988, 85-87.

²⁰ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1988, 7.

²¹ Ebd., 3.

²² Gernot Böhme, *Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernststen Fragen*, Frankfurt am Main 1997.

²³ Appiah, *Der Kosmopolit*, 70.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Regina
Ammicht
Quinn

Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz

Über Liberalismus und Säkularismus hinaus

Felix Wilfred

Der vorliegende Beitrag zeigt, dass das Projekt der westlichen Moderne mit seinem Eintreten für die Autonomie und Freiheit des Einzelnen, für die Herrschaft der individuellen Rechte und für die Ideologie des politischen Liberalismus durchaus seine Grenzen hat und womöglich nicht imstande ist, angemessen mit dem kritischen und für unsere globale Welt so entscheidenden Thema der Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz umzugehen. Im weiteren Verlauf legt der Autor dar, inwiefern die asiatischen und insbesondere südasiatischen Experimente mit Pluralität und Toleranz theoretische und praktische Elemente enthalten, die einen möglichen Rahmen für die Begegnung mit dem andersgearteten Anderen zur Verfügung stellen. Der Beitrag endet mit der Feststellung, dass Europa es sich im derzeitigen Kontext der unter den Vorzeichen von Migration und Fremdenfeindlichkeit erfahrenen Verschiedenheit nicht leisten kann, sich auf das Erbe der Aufklärung zu beschränken, sondern sich auf seine christlichen Wurzeln besinnen muss, um solidarisch und mitfühlend mit dem Anderen umzugehen. Der Autor schlägt einen fruchtbaren Dialog und Austausch zwischen dem christlichen, dem postmodernen und dem asiatischen Denken vor, der helfen kann, sich auf Verschiedenheit und Pluralität als die globale Herausforderung unserer Zeit einzulassen.

Vor vielen Jahren, in den 1970ern, fiel mir als Student in Italien eine Postkarte in die Hände, auf der die führenden Politiker der damaligen Zeit – Charles de Gaulle, Aldo Moro, General Franco, Willy Brandt, Leonid Breschnew und andere – als Fußballteam in Shorts und Trikots abgebildet waren. Papst Paul VI. war der Torwart, und auch er trug Shorts wie die übrigen Mitspieler. Ich erinnere mich nicht, dass sich nennenswerter Protest erhoben hätte, weil der Papst auf diese